

Privatleben und Öffentlichkeit.
Ein Tableau und sieben Bilder zur andalusischen Frühmoderne
(Hommage an Rachel Arié)

Gottfried Liedl

Tableau

In der Stadt Granada dürfte um 1400 jeder vierte Einwohner Renegat, zum Islam übergetretener Christ gewesen sein.¹ Altchristen – *Mozaraber* – gab es hingegen kaum mehr im Emirat.² Freilich, die wenigen Gemeinden, die noch existierten, erfreuten sich des im islamischen Bereich üblichen Duldungsprinzips (Status von Schutzbefohlenen, arab. *Dhimmi*). Was sogar gewisse Vergünstigungen nicht ausschloß, wenn etwa die Pfarrkirche des christlichen Viertels der Hauptstadt, *San Cecilio*, von ihrem jahrhundertalten Privileg Gebrauch machte, am Gründonnerstag die Kirchenglocken zu läuten³ - eine ziemliche Ausnahme in einer islamisch geprägten Umgebung, die solche Demonstrationen christlicher Präsenz normalerweise nicht duldet. Eben diese Kirche *San Cecilio* wurde übrigens im Jahre 1450 mit ausdrücklicher Zustimmung der muslimischen Behörden auf Kosten eines gewissen Don Gonzalo, der dazu eigens ins Emirat gereist war, renoviert.⁴

Ibn al-Khatib zufolge waren unter den Nasriden immerhin noch so viele „Leute des Buches“ (Christen und Juden) in Granada ansässig, daß mit den Einnahmen aus der *Djizya*, der Kopfsteuer, wichtige Aufgaben finanziert werden konnten - beispielsweise die Errichtung und der Betrieb der öffentlichen Bäder nahe der Großen Moschee.⁵ Auch berichtet er ein wenig ambivalent von christlichen Arbeitern, die „seit langem schon an schlechte Behandlung und Geringschätzung gewöhnt“ seien,⁶ preist aber andererseits als eine der Sehenswürdigkeiten der Vega de Granada den für seine christlichen Kirchen bekannten Ort al-Kanâ'is.⁷

Spielten die Mozaraber, das heißt die alteingesessenen Christen im spätmittelalterlichen Emirat nur mehr eine marginale Rolle – das Gros war schon zur Almoraviden- und Almohadenzeit (11. und 12. Jahrhundert) teils nach Marokko deportiert worden, teils in die christlichen Gebiete der Iberischen Halbinsel ausgewandert -,⁸ so kann man das von anderen Christen oder ehemaligen Christen (*Renegados*) absolut nicht behaupten. Zahlreich sind die Ausländer (Reisende, Besucher, Kaufleute) aus dem christlichen Teil Europas, die sich an den wirtschaftlich interessanten Punkten des Emirats, vor allem natürlich in den Hafenstädten und in der Hauptstadt selbst einfinden. Als Söldner und harter Kern der Leibgarde des Sultans sind Christen überhaupt die erste Wahl. Das Paradoxon ist nicht unbemerkt geblieben. „Zwar hat sich, [wenn man Al-Andalus als Ganzes betrachtet], das einheimische Christentum gegenüber dem Islam andauernd auf dem Rückzug befunden; was jedoch das Emirat von Granada betrifft, so hielt das Christentum seine Präsenz dort in Gestalt von Soldaten, Reisenden, Kaufleuten und – Gefangenen aufrecht. So hat sich etwa Muhammad V. mit einer Christengarde umgeben, die ihm sogar ins [zeitweilige] Exil nach Marokko treu gefolgt ist. Und noch Hernando de Baeza, Sekretär der Katholischen Könige, der Arabisch sprach und selbst lange Zeit in Granada lebte, bestätigt ausdrücklich die Existenz einer christlichen Sultansgarde während der gesamten zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts.“⁹

Flüchtlinge, Reisende und andere Besucher bilden das zweite große Reservoir christlicher Residenten im Emirat. Da macht sich die „Überkreuzregel“ in der granadinischen Politik bemerkbar – daß nämlich das Mitmischen in der *Innenpolitik* des Gegners Teil der eigenen *Außenpolitik* ist.¹⁰ Wenig überraschend daher, wie attraktiv Granada für innenpolitisch motivierte Exilanten aus den benachbarten christlichen Ländern stets war, beginnend mit dem 13. Jahrhundert, als dissidente kastilische Adelige rund um Don Nuño González de Lara und den Infanten Don Felipe „am Hof zu Granada Zuflucht fanden und dafür Muhammad II. bei der Konsolidierung des Reiches unterstützten“,¹¹ über jene beiden Adligen aus Mallorca – Mossen Bernat Tagamanent und Pere Johan Alberti -, die durch ein spektakuläres Duell in der Hauptstadt des Emirats von sich reden machten,¹² bis hin zum heterodoxen Franziskaner Fray Alfonso de Mella aus Zamora, der im Jahr 1445 in Granada um Asyl ansuchte. Von Granada aus schrieb er König Johann II. von Kastilien dann jenen bekannten Rechtfertigungsbrief, in dem er nicht nur alle Anschuldigungen vehement zurückwies sondern sich auch herzlich dazu beglückwünschte, am Busen einer, wie er sich ausdrückte, „toleranten Nation“ Zuflucht und Ruhe gefunden zu haben.¹³

„Zuflucht und Ruhe“ ... und vor allem: gute Geschäftsbedingungen! findet auch ein anderer Exilant im kleinen andalusischen Königreich der „Sarazenen“ – der Florentiner Luigi Alberti. Von seinen Landsleuten in die Verbannung geschickt, trifft er gegen Ende des 14. Jahrhunderts in Granada ein, wo er, als persönlicher *Protegé* des Sultans, mehrere Jahre lang erfolgreich seine Geschäfte betreibt.¹⁴

Was diese internationale Offenheit des südspanischen Stadtstaates so bezeichnend macht, ist der Umstand, daß die politischen Aspekte von den rein wirtschaftlichen (fast) nicht zu trennen sind. Denn nicht als politische Flüchtlinge kommen die meisten ausländischen Händler ins Land sondern weil sie dort eine *Bonanza* an pekuniären Möglichkeiten wittern. Die interessante Palette exportgeeigneter Waren und Produkte schreitet förmlich nach christlichen Unternehmern, die mit ihren weitreichenden europäischen Verbindungen den „maurischen“ Produzenten und/oder Zwischenhändlern einen Markt erschließen, der ihnen anders nicht oder nur sehr schwer zugänglich wäre. Tatsächlich bilden die ausländischen Kaufleute jenes Bevölkerungssegment im Nasridensultanat, wo „das christliche Element [...] trotz seiner zahlenmäßig geringen Bedeutung eine herausragende Rolle gespielt hat.“¹⁵

Zahlenmäßig gering – selbst diese Behauptung bietet sich zur Relativierung an. Immerhin sind, um nur ein Beispiel zu nennen, auf dem Höhepunkt ihres Einflusses – um die Mitte des 15. Jahrhunderts – achtundfünfzig genuesische „Firmen“ (Konsortien führender Familien) für das Emirat bezeugt, davon allein vierzig in Málaga (mit sechs Großlagern zur gemeinsamen Verwendung).¹⁶

Hauptzentren ausländischer Händleraktivität sind naturgemäß Städte, die mit Zollstationen versehen sind; im Emirat waren das, neben der Hauptstadt, vor allem die beiden großen Küstenorte Málaga und Almería – beide mit stark frequentierten Hochseehäfen.¹⁷ Die Zollstation von Almería, wo die ausländischen Händler ihre Abgaben (*a'shâr*) entrichteten, existierte schon seit langem.¹⁸ In seinem Bericht über die Inspektionsreise Sultan Yusufs I. von 1354 spricht Ibn al-Khatib von christlichen Händlern (*tudjdjâr ar-rûm*), die dem Sultan einen ehrfürchtigen Empfang in dieser Stadt bereiteten.¹⁹

Politische Aspekte der „Internationalität“ Granadas – und der Anteil, den ausländische Kaufleute daran hatten ... Eine bemerkenswerte Diplomatie, die es immer wieder verstand, aus der einfachen Konfrontation zweier Kontrahenten durch „Auftauchenlassen“ eines Dritten die

politische Intrige zu erzeugen, hat auch die handelspolitischen Beziehungen des südspanischen Emirats geprägt; Verbindungen, die ohnehin nie ausschließlich ökonomischer Natur waren. Mit anderen Worten: das intrigante Schema entfaltet auch im Wettlauf der Handelsnationen um den besten Platz im ökonomischen Gefüge des südspanischen Raumes seine Wirkung. Im Städtedreieck Sevilla, Córdoba und Granada, im wirtschaftlich hochproduktiven Raum Nieder- und Oberandalusiens rittern mediterrane Handelsmächte um Profite und Einfluß. Politisch geteilt zwischen der christlichen Macht Kastilien, die das Einzugsgebiet des Guadalquivir, also Niederandalusien beherrschte, und der islamischen Herrschaft der Nasriden südlich und östlich davon, in Oberandalusien (wozu sich noch die Ambitionen einzelner nordafrikanischer Mächte gesellten), bot sich der Raum als Spielfeld für rivalisierende Intervention geradezu an.

Wie gesagt - das dreiteilige Schema funktioniert auch handelspolitisch. Im Wettlauf um das jeweils lukrativste Handelsprivileg aus der Hand des christlichen Königs und / oder der jeweiligen islamischen Macht dies- und jenseits der Straße von Gibraltar befinden sich immer zwei Kontrahenten in unmittelbarer Konfrontation, während ein weiterer – als der berühmte „Dritte“ – im Hintergrund auf seine Chancen lauert. Hauptkonkurrenten im westlichen Mittelmeer sind natürlich Aragón (die Katalanen) und die Seerepublik Genua (genauer gesagt, die verschiedenen genuesischen „Firmen“, sprich Familienunternehmen, die bekanntlich auch untereinander kräftig konkurrieren). Als intriganter „Dritter“ steht dann eine weitere italienische Nation - zum Beispiel Genuas ewiger Rivale Venedig oder auch Florenz beziehungsweise das eine oder andere Florentiner Handelshaus parat; doch auch vom nordafrikanischen Ufer her kann unvermutet Konkurrenz erwachsen: bis zu seiner Eroberung durch Portugal spielt etwa Ceuta (*Sebta*) als erfolgreiche *islamische* „Handelsrepublik“ eine nicht zu unterschätzende Rolle. So manches Mal wenn sich die Großmächte Kastilien, Marokko und Aragón, unterstützt von der einen oder anderen Seefahrernation, die Verbindungswege vom Mittelmeer zum Atlantik streitig machen, ist Ceuta das politische Zünglein an der Waage.

Granadas eigene geopolitische Rolle spiegelt sich im Auf und Ab der handelspolitischen Konjunkturen. Die Regel scheint zu lauten: wer immer in der Position des „offiziellen Außenhändlers von Al-Andalus“ ist, weil er dort gerade das begehrte Exportmonopol besitzt, der ist auch machtpolitisch dominant. Er beherrscht die wichtigste internationale Seeroute dieses Raumes, die Straße von Gibraltar.

Von den iberischen Mächten haben die Katalanen als erste ihren Anspruch auf die gesamte westliche Méditerranée, das heißt aber auch auf die südspanisch-nordafrikanische Schnittstelle zwischen Mittelmeer und Atlantik angemeldet ... was bei der großen Zahl ihrer Stützpunkte in genau diesem Raum – angefangen von den Balearen und der valenzianischen Küste bis hin zu Sizilien und diversen Strongholds an Nordafrikas Gegenküste – nicht verwundert. Wenig überraschend somit auch ihre Kaufmannskolonie („Konsulat“ genannt) im granadinischen Almería: „Die permanente Anwesenheit eines katalonischen Konsuls in dieser Stadt ist in den Akten der Ratsversammlung von Barcelona für das Jahr 1326 vermerkt. In Málaga ist ein Konsul für 1327 nachgewiesen. Einen weiteren Konsul hatten sie in der Stadt Granada selbst.“²⁰

Aus Sicht des islamischen „Gastgebers“ läßt sich die Angelegenheit natürlich auch darstellen. Das fürstlich-höfische Zentrum einer „frühbürgerlichen“ Staatsmacht wird dann dadurch politisch abgesichert und durchstrukturiert, daß man es in einer „Peripherie“, gebildet aus dem Kreis des internationalen Kaufmannsadels, ökonomisch verankert. Das scheint uns die

Hauptfunktion des sogenannten Konsularrechts (eines „Ablegers“ des Römischen Rechts) zu sein; damit bildet besagtes Recht aber auch eine der ersten glaubwürdigen Formen von „internationaler“ Jurisdiktion, eine, wie gesagt wurde, „keilförmige“ Einschreibung ins selbstverständlich weiterhin ungebrochen fortwirkende einheimische Recht der islamischen *Shari'a*.²¹

Die dazu gehörige (handels-) politische Begleitmaßnahme ist der jeweils zeitlich begrenzte Rechtsakt des „Privilegs“, der etwa als Teil eines Friedensvertrages zwischen Fürsten ausgehandelt werden kann.²² Mit der Bezahlung entsprechender Zollabgaben, wie sie durch internationale Gepflogenheiten respektive Verankerung im Konsularrecht a priori garantiert und im jeweiligen „Pakt“ oder „Friedensvertrag“ als bekannt vorausgesetzt sind, „erwirbt“ der einzelne Kaufmann das seiner „Nation“ vertraglich, sprich prinzipiell zugestandene Recht *auch für sich selbst*, nämlich die vom politischen Oberhaupt des Gastlandes verbürgte Unverletzlichkeit seiner Person und seines Eigentums, nebst der Erlaubnis, sich im Gastland frei zu bewegen und dort nach Belieben Handel zu treiben. Die Zollstation als zentrales Meldeamt.²³

Nutznieser einer internationalen Handelspolitik ist der islamische Fürst aber nur nach Maßgabe seiner persönlichen Fähigkeit, Konkurrenzsituationen zu erkennen und richtig zu interpretieren (der Fürst als Experte in Wirtschaftsfragen, der Fürst-als-Kaufmann). Wovon hier aber (sozusagen als Pendant zur Tüchtigkeit des Handels-Fürsten) ebenfalls die Rede sein muß, ist die spezielle Rolle der Italiener!

Da sind einmal – besonders zu Zeiten, wo Genua politisch in Schwierigkeiten steckt²⁴ – die Venezianer. Namhafte Bürger der Republik wie der Bruder des bekannten Simon Bonafé waren ab 1400 in Málaga tätig. Von 1403 datiert die Nachricht, daß „die venezianische Kolonie in Málaga unter der gewöhnlichen Jurisdiktion und dem Schutz eines ‚Konsuls‘, nämlich des Andrea Corner [Cornaro!] stand“.²⁵

Recht früh auch die Anwesenheit Florentiner Kaufleute im südspanischen Emirat (wobei das zeitliche Zusammentreffen mit „genuesischen Schwierigkeiten“ wiederum bemerkenswert ist). Offenbar von ihrer guten Position im Königreich Valencia aus (dieses mehrheitlich von *Mudejaren*, Muslimen unter christlicher Oberhoheit bewohnte Gebiet scheint immer noch recht enge Kontakte zum Reich der „freien Araber“ gehabt zu haben) gelingt ihnen der Sprung nach Süden. Zu den Florentinern, die seit 1393 in Granada bezeugt sind, gehört der schon erwähnte politische Flüchtling Luigi Alberti. Zu ihnen zählen aber auch die berühmten Datini aus Prado bei Florenz. Deren Faktorei befand sich, wenn man einem Brief aus dem Jahr 1402 Glauben schenken kann, in Málaga.²⁶ Wie wichtig ihnen dieser Standort an der Straße von Gibraltar war, zeigt die Tatsache, daß mit der Leitung der Faktorei sehr bald, nämlich schon 1404, einer der fähigsten Mitarbeiter betraut wurde – Aliso.²⁷

Zweifellos die wichtigsten Exponenten italienischer Umtriebigkeit *in rebus oeconomicis* waren aber die Genuesen (und bewußt wird hier *in der Mehrzahl* von ihnen gesprochen: nicht „Genua“, nicht die Republik als solche bestimmte die Geschicke ihrer Bürger und der Partner ihrer Bürger – das taten diese schon selbst; bisweilen mit einander, viel öfter noch gegen einander). Dies vorausgeschickt, kann der Doyenne spanisch-arabischer Historiographie aber beigepflichtet werden in ihrem recht emphatischen Urteil. Über „Genuas“ Rolle im Süden der Iberischen Halbinsel sagt sie: „Was die Geschichte der italienischen Durchdringung andalusischen Territoriums anlangt, so gebührt die Palme zweifellos den Genuesen. Seit der Mitte des 13. Jahrhunderts schon hatten sie die Katalanen aus dem Handel mit Kastilien

verdrängt – unter Ferdinand III. und dessen Sohn Alfons X. hatten sie in Sevilla ihren Stronghold eingerichtet. Was aber [die granadinische Stadt] Málaga betrifft, so gab es zwischen dieser Stadt und Genua eine sogar noch wesentlich ältere Verbindung. Bereits vom Ende des 11. Jahrhunderts [haben wir Nachricht von] einem genuesischen Handelsschiff, das im Hafen von Málaga vor Anker ging. Und gegen Ende des 13. Jahrhunderts waren auf Grund der Vergünstigungen, deren sich die Genuesen im Reich der Nasriden erfreuten, Untertanen Jakobs II. (Jaime II.) von Aragón derart beunruhigt, daß es sich der König angelegen sein ließ, in den mit Muhammad II. abgeschlossenen Verträgen von 1300 vergleichbare Privilegien auch für katalonische Händler festzuschreiben.²⁸

Zwei Dinge fallen sofort ins Auge. Erstens: Die Granadiner ziehen es vor, ihre (Handels-) Verträge mit dem „fernen“ Genua abzuschließen, also jenen die großzügigeren Privilegien zu gewähren, die *nicht* ihre unmittelbaren Nachbarn sind. Zweitens: Die genuesischen Verträge und Privilegien dienen als Leitmotiv einer ganzen Handels- und Außenpolitik und legen diesbezüglich auch für andere Handelspartner die Standards fest.

Genuesische Politik auf der Iberischen Halbinsel ... Und die Frage der Fragen: auf welches Pferd setzt man? Gewöhnlich wird ja nur bemerkt, wie geschickt „Genua“, „die Genuesen“ als die eigentlichen Profiteure der christlichen *Reconquista* schon im 13. Jahrhundert ihre Positionen aufgebaut haben; daß sie in Portugal (Lissabon) und Kastilien (Sevilla) äußerst aktiv sind und über jede Menge Atouts im Außenhandel verfügen. Man weist auch gern darauf hin, daß sie vor allem für die „kontinentale“ Macht Kastilien-León als Verbündete zur See unentbehrlich waren. Dabei übersieht man meist, daß Genua *auch mit den Gegnern der christlichen Mächte* – den Maghrebstaaten und vor allem Granada – nicht minder stabile und, was den Handel betrifft, womöglich noch intensivere Beziehungen eingegangen ist. Offenbar hat die Kluft zwischen Historikern und Orientalisten verhindert, daß man sich über dieses Paradoxon besonders wundert. Dabei ist es nicht einmal möglich, sich etwa dadurch aus der Affäre zu ziehen, daß man von einer genuesischen Schaukelpolitik spricht – die Beziehungen der Ligurischen Republik beispielsweise zum Emirat von Granada waren so stabil, in sich schlüssig und gleichförmig, daß sich das Bild von Genua als treuem Begleiter Granadas („von der Wiege bis zur Bahre“) geradezu aufdrängt.

Nein. Das Paradox hat eine viel einfachere Ursache – ungenaues Beobachten auf Seiten der Historiker. Genau genommen darf man nämlich gar nicht von „Genuas Verträgen“ sprechen, müßte vielmehr stets ins Kalkül ziehen, wofür Genuas Geschichte bekannt ist – die notorische innere Zerrissenheit jener Seefahrer- und Raubritter-„Nation“. Viele dieser Verträge hat gar nicht „der Staat“ abgeschlossen sondern Private haben das getan (manchmal Einzelpersonen, sehr oft Konsortien); das erlaubt zu ein-und-demselben Zeitpunkt Verhandlungen und Verträge „von Genuesen“ sowohl mit dem christlichen Kastilien als auch mit dessen islamischen Gegnern! So können sich die Boccanegra in Sevilla, die Centurioni, Pallavicino, Spinola, Vivaldi und wie sie alle heißen²⁹ in Málaga und Granada etablieren.

Zur Frage: auf welches Pferd setzt man? gibt es für „Genua“ somit genau so viele Antworten wie divergierende Interessen seiner Bürger. Denn nicht „Genua“ beantwortet die Frage sondern Genuas ehrgeizige, kapitalkräftige und streitlustige Oligarchie. Was freilich nicht ausschließt, daß es „für alle Genuesen ohne Unterschied“, für, wenn man so will, „Genuas Politik als solche“ *verbindliche Leitlinien gibt*, die genau deshalb verbindlich sind, weil sie sich geopolitisch und sozusagen makro-historisch begründen. Auch das bornierteste Einzelinteresse kann nichts daran ändern, daß es den Weg nach Westen, die Straße von Gibraltar unter allen Umständen von jeglichem Hindernis frei zu halten gilt. Und das

wiederum erklärt, warum zwar nicht alle *aber doch die meisten* dieser „Oligarchen“ eher geneigt waren, *aufs islamische Pferd zu setzen* (um beim Bild zu bleiben) - zumindest an jenem neuralgischen Punkt im Westen. Denn dort war der Islam in der Defensive ... er war das schwächste Glied der Kette; somit machtpolitisch *leichter zu handhaben*. Und was das kleine Granada betraf – daß es dort (mental wie technisch) für Handel und Wandel die bessere Infrastruktur gab als auf der Gegenseite, welchem schlaunen Italiener und gewieften Machiavellisten konnte das entgehen?

Ein weiteres Indiz für Granadas Internationalität ist die große Zahl ausländischer Besucher. Ihren Reiseberichten und Beobachtungen ist beides zu entnehmen – einerseits das „abendländische Vorurteil“ des Beobachters, der von vornherein „weiß“, was ihn im Süden der Iberischen Halbinsel erwartet ... exotisches Sarazenenland. Andererseits kann man als genauer Beobachter nicht umhin, „verblüfft“ festzustellen, wie vertraut vieles anmutet an jener Kultur, die eigentlich fremd zu sein hat. Vor allem die moderaten höfischen Sitten im Sultanspalast mit ihrer europäisch anmutenden Ritterlichkeit fallen ins Auge. Da erkennt man sich als Adelige im adeligen Gegenüber wieder – so wenn der Franzose Guillebert de Lamoy, ein im übrigen ziemlich „rüder Kriegsmann“ (Arié), ausgestattet mit einem von beiden Seiten – von Kastilien und Granada – garantierten Schutzbrief, im Zuge des Friedensschlusses von 1410³⁰ das islamische Königreich bereist und sich in den allerhöchsten Tönen über „die zuvorkommende Behandlung, die ihm auf der Alhambra durch den Sultan von Granada höchstpersönlich zuteil wurde“, ausläßt.³¹

Wenn man bedenkt, daß die von Fehden überzogene Feudalgesellschaft Europas einzig durch das Prinzip des edlen Blutes und die Gesetze der Gastfreundschaft (also durch den Grundsatz „Gleiche unter Gleichen“) zusammengehalten wurde, sprechen die wiederholten Lobeshymnen ausländischer Reisender auf die sprichwörtliche Gastfreundschaft der „maurischen Könige“ eine eindeutige Sprache.³² Dabei wird die „christlich“-feudale Erwartungshaltung von der Gegenseite durchaus geteilt. Immer wieder taucht in Granadas Verträgen mit christlichen Fürsten der Begriff eines gegenseitigen Vertrauens auf, das durch gemeinsame Ehrbegriffe und vergleichbare Abstammung ermöglicht werde; also durch Teilhabe an einer einzigen, grenzüberschreitenden großen Gemeinschaft der Edlen.³³

Mit solcher Verständigung auf höchster Ebene geht einher – beziehungsweise kontrastiert – das „orientalistische“ Vorurteil auf den Ebenen darunter. Ein Baron Leon de Rosmihal de Blatna stößt bei der Beurteilung des „europäischen Islam“ andalusischen Zuschnitts eindeutig an seine Verständnissgrenzen. Zwar - die Sitten und Lebensumstände der *Mudejaren*, der islamisch gebliebenen Untertanen des kastilischen Königs in ihrem „forcierten Anderssein“, vermag er noch recht gut zu erfassen (immerhin haftet jenen „unterworfenen“ und „gezähmten“ Muslimen schon durch das schiere Faktum ihres Minderheitenstatus ein deutlich konservativer Zug an, der sich klar als „islamisch“ zu erkennen gibt); wo unsres verblüfften Mitteleuropäers Unterscheidungsvermögen hingegeben komplett versagt, das ist die ambivalente Kultur des „freien Arabers“ im Süden des Landes. Bezüglich der Bewohner Granadas zeigt sich nämlich, wie wenig der Baron aus Böhmen, der um die Mitte des 15. Jahrhunderts Kastilien und das Emirat bereiste, von seinem „Ritterroman-genährten“ Bildungsbegriff (Stichwort *Chansons de geste*) absehen kann; wie sehr ihm das Verstehen jener bunten, heterogenen (weil urbanen) Gesellschaft durch den konventionellen Begriff „des Sarazenen“ verstellt ist, sodaß er das, was er da im tiefen Süden Spaniens erblickt, nur in oberflächlichen und „eher dem Mythos als der strikten Beobachtung der Realität“ entnommenen Bildern wiedergibt.³⁴

Erstes Bild: Privatheit – das Haus und seine antike Longue durée

Der stärkste Riß geht wahrscheinlich nicht zwischen „christlicher“ und „islamischer“ Lebensweise und Alltagskultur hindurch sondern zwischen *nordischer* („germanischer“) und *mediterraner* Identität. Alles steht und fällt mit dem wahrscheinlich noch immer nicht ausreichend verstandenen „germanischen Urmodell“, wie es sich siedlungspolitisch-architektonisch darstellt im eifersüchtig auf seine räumliche Isoliertheit bedachten *Einzelgehöft*; und wie die daraus resultierende Streusiedlung im Gegensatz steht zur „urbanistischen“ Tradition des Südens, zur Mittelmeer- und Orientkultur. Alle Versuche, eine „typisch islamische“ Wohn- und Siedlungsweise aufzuspüren (sprich: an religiösen Besonderheiten festzumachen, denen dann die entsprechende „christliche Besonderheit“ kontrastierend gegenüber gestellt werden kann), sind offenbar nur Projektionen, Derivate des viel tiefer gehenden Ur-Gegensatzes zwischen Nord und Süd. Anders gesagt - zwischen einem mediterranen Haus aus der Zeit Homers und einem solchen aus Mittelalter oder Renaissancezeit herrschen bezüglich Bauweise, Größe und wie an ihnen das architektonische Hauptproblem gelöst ist: die Verhältnismäßigkeit von „Innen“ und „Außen“ -, weniger Unterschiede als zwischen einem beliebigen Wohngebäude nördlich der Alpen und seinem südlichen Gegenstück. Dieser Schluß läßt sich sinnvoll erweitern: ein römisches Haus der Antike gleicht seinem „islamischen“ Pendant aus, sagen wir dem dreizehnten oder vierzehnten Jahrhundert in Größe und Charakter wie ein Ei dem anderen.

Sagten wir Größe? „Kleinheit“ wäre wohl besser angebracht. Das antike, das mediterran-orientalische Haus ist nämlich – winzig. Genauso gut hätte Hieronymus Münzer den Kopf staunend über die Ausmaße einer römischen *Insula*, einer Mietskaserne im Alten Rom schütteln können; in Unkenntnis der europäisch-antiken Vergangenheit seiner eigenen Kultur und „germanisch geprägt“, nämlich fest verwurzelt in seinen deutschen Ansichten und Lebensgewohnheiten, konnte er sich jedoch den augenfälligen Umstand, daß, wie er sich ausdrückt, ein christliches Haus mehr Platz einnimmt als vier oder fünf islamische Häuser, nur aus einer (religiös bedingten) *Kulturdifferenz* erklären.³⁵ Ähnlich die Aussagen anderer Reisender wie des flandrischen Adligen Antoine Lalaing, Seigneur de Montigny oder des venezianischen Gesandten Andrea Navaggio (*Andrés Navajero* in den spanischen Berichten).³⁶ Keinem konnte auffallen, was erst der klassischen Archäologie und ihrer an Ausgrabungen und Rekonstruktionen geschulten Gewitztheit einleuchtet: daß diese „arabischen“ Häuser mit ihren abweisenden Straßenseiten, die nichts desto trotz über kleine straßenseitige Fenster, ja über jalousienbewehrte Erker und Balkone verfügen, „von denen aus die Frauen auf die Straße hinunter blicken konnten, ohne selbst gesehen zu werden“³⁷ -, daß also die „arabischen“ Wohnhäuser von Granada nur den bewährten Kanon des mehrstöckigen städtischen Hofhauses befolgen, wie er überall in der alten mediterranen Welt, in Ostia genauso wie in Rom, in Pompeji ebenso wie in Syrakus, Korinth, Theben oder Athen sozusagen seit Menschengedenken verwirklicht ist. Ganz zu schweigen von Europas südlicher und östlicher Fassade, wo von den Berberburgen Marokkos bis zu den Hochhäusern des Jemen ein ähnliches Bau- und Lebensprinzip regiert.³⁸

Unterstützt wird unsere These von der ungebrochenen Kontinuität der Antike – These von der „typisch mediterranen“ *Longue Durée*, die keine nachträglichen Importe nötig hat (um’s mal salopp zu sagen) und sich auch gegenüber „nordischen“ Einflüssen erstaunlich resistent zeigt-, gestützt wird diese unsere These durch eine Beobachtung, die das Herzstück des andalusischen Wohnhauses betrifft, den *Patio* (also das altrömische *Atrium*). Eine Beschreibung des typischen Innenhofes aus dem „maurischen“ Granada (**Abb.1**) liest sich

dann zum Beispiel so: „An zwei Seiten umgeben von Galerien, deren Plafond von Marmorsäulen beziehungsweise, in den [Häusern der] Ärmern, von Ziegelpilastern gestützt wird, hat der Hof in seiner Mitte ein quadratisches oder rechteckiges Wasserbecken: wenn die Hitze unerträglich wird, sorgt ein Wasserstrahl für Kühlung. Unterhalb der Umgänge öffnen sich [in den Hof hinein] kleine, schmale Zimmer; ein Saal in der Mitte, rechteckig, verfügt in seinem rückwärtigen Teil über zwei Alkoven.“³⁹ Nun weist aber gerade die Anlage des zentralen „Wohnzimmers“ mit seinen Nischen überraschend deutlich auf antik-mediterranes, klassisches Bauen, auf die im altrömischen *Atriumhaus* sozusagen endgültig und kanonisch gewordene urbane Behausung heißer Klimata! Denn allen Versuchen zum Trotz, eine orientalische Importgeschichte zu imaginieren (man hat nämlich gemeint, hier eine Linie von Granada nach Kairo ziehen zu dürfen), „war diese Disposition [die Anlage des zentralen Aufenthaltsraumes mit den beiden Alkoven] in den ägyptischen Wohnhäusern von Fustât [Kairo] nicht zu finden; sie war etwas typisch Andalusisches. Sie läßt sich auf das spanisch-romanische Wohnhaus der Kaiserzeit – zweites und drittes nachchristliches Jahrhundert – zurückführen.“⁴⁰ Zu dieser modernen Aussage ein (Neben-)Satz aus berufenem Munde. Was das Wissen um solch „römische Wurzeln“ betrifft, so hören wir vom granadinischen Dichter-Wezir Ibn al-Khatib Unzweideutiges. Málaga, so dekretiert er, ist ihrer maghrebinischen Konkurrentin Rabat-Salé unter anderem schon deshalb überlegen, weil sie „bereits in römischer Zeit“ bedeutend war.⁴¹

Wohnbau im „maurischen“ Granada geht so: ein bestens bewährter Plan mit Grundrissen, deren Logik bis in die Antike zurückreicht, bei durchaus zeitgemäßer Ausstattung mit Elementen aus moderner, nämlich proto-industrieller (Serien-)Fabrikation. Man beachte, wie gut das Ganze mit dem ökonomischen Aufschwung, mit der Neuorientierung des Handels nach der großen Katastrophe der Reconquista-Jahrzehnte von 1212 bis 1250 zeitlich zusammengeht:⁴² „Die Innenausstattung der Wohnhäuser zur Nasridenzeit vermittelte einen guten Eindruck von den hohen technischen Standards im Andalusien dieser Epoche. Vom 13. Jahrhundert an waren die Fußböden durchwegs verfließt; Ibn Sa’îd versichert,⁴³ daß [im nasridischen Granada] an die Stelle der im Orient üblichen polychromen Steinfußböden bunte Kacheln aus emaillierter Fayence die Wohnungen zierten. An Türschwellen und Bassin-Einfassungen erfreuten sternförmig-polygonal gemusterte Keramikbeläge das Auge.“⁴⁴ Unnötig zu erwähnen, daß zwischen 13. und 15. Jahrhundert Keramik aus dem Emirat von Granada, insbesondere die Ware aus Málaga ein im internationalen Handel gesuchtes und europaweit vertriebenes Industrieprodukt im Übergang von der Luxus- zur Massenware gewesen ist.⁴⁵

Architektur und Ausstattungstechnik – als sozusagen stehen gebliebene Hüllen vergangenen Lebens (ja: auch Privatlebens!) – bezeugen die *Differentia specifica granadina*. Erstens, die verblüffend „populäre“ (um nicht zu sagen „bürgerliche“) Lebensweise der Mitglieder von Hochadel und Dynastie, wie sie sich in den so gar nicht elitären Wohnorten derselben ausdrückt. Wenn man die verschiedenen Wohnhäuser (man zögert, von Palästen zu sprechen), die Sommer- und Landsitze der granadinischen Aristokratie nach ihren Standorten analysiert, stellt man einen überraschenden Mangel an Berührungsangst fest; viele dieser eleganten und komfortablen Gebäude sind inmitten oder doch in unmittelbarer Nachbarschaft von Wohnquartieren der braven Bürger, Händler und Handwerker, im Klartext: in *plebejischer* Umgebung errichtet! Dazu drei Beispiele – der „luxuriöse Palast“ (Arié) Muhammads II. inmitten der „Vorstadt der Töpfer“ (*rabad al-fakhkhârîn*); nicht weit davon die heute so genannte *Casa de los Girones*, ein anderer Adelspalast; sowie ein wenig außerhalb, am Rio Genil ein (Sommer-)Palast Yusufs I., heutzutage unter dem etwas formelhaften Namen *Alcazar Genil* bekannt.

Soviel zum Phänomen einer fast italienisch anmutenden „Volksnähe“ der granadinischen Oberschicht. Zweitens aber die *homogene Technizität der Ausstattung* solch „populär“ verorteter Wohnsitze. Zum Beispiel die Art und Weise, wie vom kleinen und ärmlichen Vorstadthaus des Proletariers bis hin zu der in ihren Abmessungen ebenfalls erstaunlich maßvollen Oberschicht-Villa (der „schöne quadratische Saal von sieben mal sieben Metern“⁴⁶ des erwähnten Stadtpalais Muhammads II. ginge heute zur Not als gutbürgerlicher Salon durch) die Inneneinrichtung ihre stilistische Uniformität ein- und derselben „frühmodern“-praktischen Massenproduktion verdankt, deren Erzeugnisse sie gern verwendet. Im „armen“ Ambiente vielleicht von schlichter Qualität und, was die Quantität betrifft, recht sparsam, woanders dafür umso aufwendiger – nach der Devise: von allem nur das Beste und das so oft wie möglich -, und doch! Beide, Vorstadt-Proletarier wie Adelssproß erfreuen sich des selben Privilegs: Gebrauch machen zu können von einem Komfort, wie ihn nur eine gut entwickelte Massenproduktion gewährt, die für jeden Bedarf die entsprechende Ware maßgeschneidert auf den Markt bringt. Das dem Volkskundler und Archäologen gut vertraute „schlichte maurische Haus“ mit seinen Azulejos, seinem präfabrizierten Keramikmobiliar, seinen standardisierten Vasen und Brunneneinfassungen,⁴⁷ beutet im Prinzip denselben technisch-wirtschaftlichen Fundus aus wie der schon erwähnte „luxuriöse Palast“ Muhammads II.; auch „die kostspielige Technik der ‚gefirnissten‘ Keramik (*mufassas*)“, mit welcher der Repräsentationstrakt ausgestattet ist,⁴⁸ stellt, produktionstechnisch gesehen, Massenware dar – zwar Massenware des Hochpreissektors, aber eben doch ... Massenware. Um es so prägnant wie möglich zu sagen: diese „blendenden Stuckarbeiten“ und Dekorationen „von brillanter Polychromie“⁴⁹ sind ja nicht eigens für diesen oder jenen Bauherrn und Auftraggeber „entwickelt“ worden *sondern waren schon vorher auf dem Markt*. Sie stammen allesamt, wenn man so will, aus dem Katalog einer für den (Massen-)Konsum im Inland, (Massen-)Export ins Ausland produzierenden Industrie.

A propos, Stuckarbeiten. Dem aufmerksamen kunsthistorischen Betrachter ist nicht entgangen, daß selbst die „maurische Wundermaschine“ *par excellence*, der erhabene Sultanspalast von Granada an seiner Architektonik Spuren dieser frühmodern-ökonomistischen Praktikabilitäts- und Nützlichkeitsgrammatik aufweist. Die herrliche Alhambra wäre eine ganz Andere als die, die sie ist, hätten ihre Bauherren, ihre Architekten nicht über ein Arsenal von massenproduktionstechnischen Errungenschaften verfügt. Von der „Kunst der Alhambra – so zauberhaft sie auch auf uns wirken mag - [...] steht nämlich folgendes fest:] Ihr Kennzeichen sind ärmliches Material und vielfach endlose Wiederholung der immer selben Muster. Etwas überspitzt gesagt: Was in *Madīnat az-Zahrâ*⁵⁰ individuell aus Marmor gehauen ist, das ist in der Alhambra aus gepreßtem Gips.“⁵¹

Das paßt alles zusammen. Der islamische Fürst Abû I-Hasan ‘Alî, der sich mit seiner christlichen Dame Isabel de Solís in deren „bescheidenem“, aber eleganten Palast (beinahe hätten wir *Salon* gesagt) trifft ... und der Palast liegt natürlich „nicht weit vom Albaicín“,⁵² dem volkreichen Viertel; und natürlich ist auch dieser Palast mit den „klassischen“ Produkten des granadinischen Kunsthandwerks vulgo „gehobene Bauindustrie“ (Stuckatur, Keramik, Holzarbeiten) in einer Weise ausgestattet, daß er exakt dem generellen Typus – *Mudejarismo* nennt ihn die Kunstgeschichte - entspricht.⁵³ Wie man vom „typischen Stadthaus“ der italienischen Renaissance sprechen kann, weil das „Typische“ daran eben von einer uniformen Wirtschafts- und Bauweise, Lebens- und Kunstform garantiert ist, so mag es erlaubt sein, den granadinisch-spätandalusischen Stadthaus-Stil auch an jenen Landhäusern und Sommervillen wahrzunehmen – den *munyas* der Vega -, von denen gegenwärtig noch das eine oder andere

Zeugnis vorhanden ist: beispielsweise der sogenannte *Cortijo de Cobertizo* oder der *Cortijo de la Marquesa*, beide ein paar Kilometer südlich der Hauptstadt und des Rio Genil gelegen.

Dazu vielleicht noch eine Fußnote. Anscheinend hat es nämlich in der eigentlichen, der italienischen Renaissance erst eines Nachziehverfahrens bedurft, bis man, was die Perfektion des Wohnens betraf, wieder auf der einstigen Höhe der Zeit angelangt war. Im Mittelalter, das heißt bis ins 13., 14. Jahrhundert hinein, war man etwa in der Toskana, aber auch in Städten wie Bologna, Genua oder Venedig weit entfernt von der antiken Bequemlichkeit und klimatischen Wohlangepaßtheit des Wohnhauses. Offenbar hatte man sogar aufgehört, im idealtypischen Atriumhaus zu leben, statt dessen lebte der *popolo*, das einfache Volk auf dem Lande in „windschiefe[n], flache[n], verräucherte[n] Katen, die keine Innenwände besaßen und jeden Komfort vermissen ließen“,⁵⁴ in der Stadt „in Bruchbuden aus Holz bzw. Lehm“, in „dunklen und bedrückenden Unterkünfte[n], die oft nicht einmal einen Kochplatz besaßen“.⁵⁵ Und auch die besser Gestellten hatten sich Jahrhunderte lang mit ziemlich kompakten Behausungen begnügt – die Oberschicht gar mit verwinkelten Wehrbauten, ja Türmen, in denen es „eng und unbequem zugegangen war“, wobei es bei all diesen Gebäuden nicht wie einst in der Antike einen bewährten, sprich: als „charakteristisch“ empfundenen Typus gab sondern eine unglaubliche „Mannigfaltigkeit [...], Hunderte von Varianten“.⁵⁶ Bildliche Darstellungen aus jener Zeit bestätigen den Befund, daß das Atriumhaus aus der italienischen Stadtlandschaft praktisch verschwunden war.⁵⁷

Und dann die aufschlußreiche Wende – als Folge einer ideologisch motivierten „Rückbesinnung“ der Eliten aufs klassische Erbe. Denn wie der Experte ausdrücklich betont: da er von sekundärer Natur ist, dem symbolischen Vorbild nur nachempfunden, zeigt sich der neu-alte, sprich *antikisierende* Typus des *palazzo*, des Stadtpalastes, wie er im 15. Jahrhundert aufkommt, um nichts besser als sein mittelalterlich-verwinkelter Vorgänger; jedenfalls wenn man ihn vom Standpunkt seiner Praktikabilität und klimatisch-milieuhaften Angepaßtheit, mit andern Worten vom Standpunkt seiner *Bewohnbarkeit* betrachtet. „Im Gegensatz zu dem, was die majestätische Bauweise erwarten läßt, und trotz des gewaltigen Größenunterschiedes lebte es sich in den Palazzi keineswegs besser – häufiger sogar weniger gut – als in den Wohnhäusern des normalen Bürgers und Kaufmanns.“⁵⁸ Hier tritt ein Unterschied zum äußerlich vielleicht sogar irgendwie vergleichbaren „Stadtpalast“ des vornehmen oder weniger vornehmen Granadiners in Erscheinung, eine Differenz, wie sie nicht deutlicher sein könnte ...

Gewiß waren auch die Florentiner Palazzi „in sich selbst zurückgenommen und vor der Außenwelt durch hochgesetzte Fenster, mächtige Mauern und abweisende Portale geschützt.“ Auch trifft es zu, daß ihnen genau wie jenen fürstlichen Bauten der Granadiner Oberstadt und - mit Ausnahme der Säulengänge - auch jenen bürgerlichen „Palästen“ in der andalusischen *madina*, ja sogar jenen *munyas* der Vega „ein weiträumiger Innenhof, von Säulengängen gesäumt“,⁵⁹ eignete. Nur daß der andalusisch-islamischen Atrium-Bauweise eine durchgängige, seit der Antike, seit spätrömischer Zeit nicht wirklich unterbrochen gewesene Bau- und Siedlungstradition zugrunde liegt – eine Tradition „vor Ort“, um genau zu sein; während im Fall des mittelalterlichen Italien der Verdacht nicht von der Hand zu weisen ist, daß hier starke Überformungen – „nördliche“, will sagen „germanische“ Überformungen (solche, wie sie für das „echte“ Feudalsystem charakteristisch sind) – stattgefunden hatten, bevor aus einer bewußten, ideologischen Entscheidung heraus wieder dort angeknüpft wurde, wo man - als neue Elite - das meiste *Prestige* lukrieren zu können glaubte. Zweimal „Antike neu“, zweimal „Renaissance“, gewiß. Aber das eine Mal handelt es sich um eine bloße Verstärkung des an und für sich niemals ganz gerissenen Überlieferungsfadens – so, wenn Granadas nachgeborene andalusische Dynastie der Nasriden an ihren frühen Vorläufern, am

Urbild der ‘Umayyaden-Kalifen von Córdoba Maß nimmt und dann vermittelt eben dieses Maßnehmens an „islamischer“ Klassik auch Dinge mitnimmt, die „römisch“ sind beziehungsweise „antik mediterran“. Im anderen Fall, im Umfeld der „echten“, der italienischen Renaissance mußte hingegen erst ein Gebirge abgetragen werden, bevor man die Landschaft im alten Sinne neu gestalten konnte – der ungeheure, wenn man so sagen darf, „Schuttkegel“ einer von Germanen zerstörten oder doch bis zur Unkenntlichkeit überformten *Antiquité* ...

Zweites Bild: Öffentlichkeit – der Markt und seine emanzipatorische Funktion

Dem Besucher, der etwa um 1400 mit offenen Augen über die Märkte der pulsierenden Hafenstädte Málaga und Almería oder der Hauptstadt spazierte, inmitten all der Menschenmassen, die dort zusammenkamen – er hätte wohl staunend das Dispositiv einer „Multikulturalität“ zur Kenntnis zu nehmen gehabt, wie es sich als das übliche bunte Gemisch von Händlern, Geschäftsleuten, Abenteurern und Reisenden „aller Herren Länder“ auch in dieser Ecke des Mittelmeerraumes präsentierte.

„Le spectacle de la rue“, das Schauspiel der Straße im Al-Andalus der Nasriden beschreibt die Grande Dame der spanisch-arabischen Historiographie so: „Überall in den engen Straßen und Gäßchen, unter den Arkaden und in den Galerien der *Sûqs* wurde gekauft und verkauft. Laut priesen die Händler ihre Waren an, ein jeder versuchte den anderen zu übertrumpfen im Wettstreit um die Gunst des Kunden. Und dann das Gedränge um die fremden Kaufleute unter ihren Sonnensegeln! Da mußte der *Muhtasib*, der Marktaufseher schon seine ganze Autorität aufbringen, um die vielen Leute vom Lande, die hierher in die Stadt geströmt waren, daran zu hindern, so mir nichts, dir nichts in den Seidenbasar, die *Qaysâriyya* zu reiten; natürlich war es auch verboten, daß sie mit ihren Reittieren in den Gäßchen einfach stehen blieben oder die Tiere dort unangebunden zurück ließen.“⁶⁰

Die Ordnungsfunktion des *Muhtasib* erschöpft sich aber nicht in der Regelung des Verkehrs. Da gibt es etwa das Problem des in ganz Andalusien beliebten Glücksspiels *Qalb al-‘ayn*,⁶¹ wie wir aus dem Bericht des Marktaufsehers Ibn ‘Abd ar-Ra’ûf wissen.⁶² Jongleure (*qahramân*)⁶³ und Amulettverkäufer durchstreifen die Straßen; um das Interesse der Passanten zu wecken, haben sie sich mit Köpfen von Adlern und anderen Raubvögeln geschmückt.⁶⁴ Die „Internationalität“ andalusischen Straßenlebens wird nicht zuletzt durch allerlei Fahrendes Volk verkörpert, von denen die Tänzer und Possenreißer – die *Sindî* – ihre fernöstliche Herkunft sogar im Namen tragen.⁶⁵ Auf öffentlichen Plätzen, wo mit zahlreichem Publikum zu rechnen ist, begegnen einem mit Sicherheit immer wieder Taschenspieler (*ahl at-takhyîl*), Seiltänzer und andere Schausteller.⁶⁶

Der Mann der Wissenschaft bleibt objektiv, selbst wenn er von Dingen sprechen muß, die er persönlich für schändlich hält. „Öffentlichkeit“ im spätmittelalterlichen Granada bestand eben nicht nur aus *Murûwa* und *‘Asabiyya*, tugendhaften und edlen Akteuren einer tapferen Frontera-Gesellschaft, sondern „leider“ auch aus Protagonisten einer ganz anders gearteten Tradition. „Ibn Khaldun,“ so lassen wir uns belehren, „hat seine ganze Verachtung über jene Astrologen (*munadjjim*) und Wahrsager (*hâsib*)⁶⁷ ausgegossen, die von früh bis spät ein leichtgläubiges Publikum in ihren Buden bedienten: Frauen, Kinder und ‚fügsame Individuen, die wissen wollen, wie ihre Geschäfte gehen werden und ob ihnen in nächster Zeit Liebe oder Haß ins Haus stehe‘.“⁶⁸ Folgt man dem berühmten Soziologen, so muß es in den Straßen der

Metropole von *Kâhin* – das Wort bedeutet eigentlich (heidnischer) Priester -, *'Ashshâb* (Kräuterdoktoren, Wunderheilern) und Possenreißern (*mahhân*) nur so gewimmelt haben.

Granadas Marktaufseher hatten jedenfalls alle Hände voll zu tun, dem Betrug und der Übervorteilung eines gutgläubigen Publikums, bestehend aus biedereren Hausfrauen, einfach gestrickten Landleuten und vergnügungssüchtigem Stadtvolk, Einhalt zu gebieten. Wobei Scharlatanerie und nützliche Dienstleistung in geradezu Boccaccio-mäßiger „Italianità“ in einander übergehen: Besenbinder, die auch *ad-diryâk*, das Allheilmittel *Theriak* (eine Art „Wundermedizin“) verkaufen,⁶⁹ Verkäufer getrockneter Heilpflanzen, Salbenhersteller und *Khul*-Verkäufer⁷⁰ - trotz der, wie es heißt, „strengen Auflagen der Marktaufsicht, des *Muhtasib*“⁷¹ operieren sie alle im Graubereich zwischen volkstümlichem Aberglauben und gewitzter, um nicht zu sagen zynischer „Aufgeklärtheit“, krypto-heidnischer Tradition und nüchtern-praktischer Erfahrung.

Kommen wir nun zum literarischen Aspekt des orientalisch-okzidentaln Straßenlebens von Granada. Keine Frage: gutes „andalusisches Erbe“ beweist hier ungebrochen seine Vitalität; als Nährboden, Quelle und Vorbild einer Literatur, die - bei allem Ehrgeiz in formaler Hinsicht – ihre Inhalte „mit großem Vergnügen“ (wie man versucht ist zu sagen) dem Alltag, den Vorlieben, Abneigungen und Gewohnheiten, kurz: dem Leben und Treiben des *ahl al-Andalus*, des Volkes von Al-Andalus entnimmt. Daß da auch die religiösen und quasi-religiösen Ideosynkrasien „derer da unten“, der *Menudos* nicht zu kurz kommen, dafür sorgt schon eine reiche mündliche Überlieferung – seien es nun die Erzählungen der Straßensänger (*qâss*) mit Anekdoten aus dem Leben des Propheten, seien es die Dialektdichter des *Zadjal*,⁷² die zum *Djihâd* aufrufen oder an die Pflicht der *Hidjâz*, der Wallfahrt nach Mekka erinnern.⁷³

Eine eigene Kategorie von Literaten stellen die Bettelpoeten dar – sie sind sozusagen die aufgeklärte Antwort auf beides, sowohl auf die naive Frömmigkeit des Volkes als auch auf die Orthodoxie des malekitischen Establishments.⁷⁴ Und so wie sich etwa die tabuisierte Privatsphäre (also die gemäß Anstand und Sitte offiziell geforderte Wegschließung der Weiber und Kinder – Stichwort *harîm*) „inoffiziell“, nämlich durch die Notwendigkeiten des Alltags, laufend kompromittiert sieht, hält der Tugendkanon des Volkes insgesamt unter Bedingungen einer urbanen Lebensweise nicht stand. Das gilt besonders hinsichtlich der „Vergnügungsmöglichkeiten“, wie sie mit städtischer Lebensart verbunden sind ... Hier rüttelt der private Eigensinn einer erwachenden Individualität, eines ganz neuen „Selbstbewußtseins des Einzelnen“ erstmals ernsthaft an den Gitterstäben des Kollektivs – durchaus analog zur politisch-sozialen Entwicklung in Al-Andalus, wo sich die Macht der Clans, der Stammes- und Sippenverbände spätestens seit dem 13. Jahrhundert in voller Auflösung befindet und einem neuen Typus Platz macht, dem „Stadtbürger und Untertan“, der sich als Angehöriger *eines künstlichen Kollektivs* versteht; zum Beispiel einer „Nation“.

Vor dem Hintergrund solcher Trendwenden verwundert dann die Durchlässigkeit des urbanen Alltags gegenüber Erscheinungen, die vom besorgten Sittenwächter unter dem Begriff „Abschaum“ subsumiert werden, schon viel weniger. Als „wohlverdientes Vergnügen“ getarnt, wird bei Vertretern der Unterhaltungsbranche vieles an Frei- und Frechheiten toleriert, was der biedere Stadtbürger sich selbst oder seinem Nachbarn niemals gestatten würde.

Diese gegenseitige Nachsicht, worin im Tausch gegen Spaß und Unterhaltung der Unterhaltene dem Unterhalter dessen Unabhängigkeit von Religion, Sitte und Anstand „verzeiht“, ist also ziemlich modern und ein typischer Urbanismus. Er hat als Pendant zum privatistischen *Laissez-faire* des Bürgers in Sachen „Sittlichkeit der Sitte“ (Copyright:

G.W.F.Hegel) den Typus des „Außenseiters der Gesellschaft“ hervorgebracht: jene gesellschaftliche Grenze, an der das Individuum ganz bewußt und man möchte sagen: *in destruktiver Absicht* mit erwählter „Sittlichkeit der Sitte“ bricht. Der Affront kann sich „harmlos“ geben, wenn etwa (wie der Sittenwächter mißbilligend konstatiert) „Schausteller mit gezähmten Affen in Privathäuser eindringen und dort unter Frauen und Kindern Aufruhr verursachen“.⁷⁵ Lustvollen Aufruhr, wie man annehmen darf.

Alles andere als harmlos wird die Angelegenheit jedoch dort, wo solcher „Aufruhr“ *auf intellektuelle Art erzeugt wird* – durch den Fahrenden Sänger und Bettelpoeten.⁷⁶ Beklagt wird die „Verlotterung der Sitten“ (*mudjân*) fast immer im Zusammenhang mit dem Vorwurf der Vagabondage! „Überwachen und Strafen“ ... Das von Michel Foucault als eines der wichtigsten Erkennungsmerkmale neuzeitlicher Staatsgewalt festgestellte Maßnahmenpaket spielt auch in der Strategie des *Sâhib ash-shurta*, des Polizeichefs der Hauptstadt, eine große Rolle, sei es um notorische Trunkenbolde dingfest zu machen, sei es zur Unterbindung anderer illegaler Moden, etwa des seit Beginn des 14. Jahrhunderts in Granada um sich greifenden Haschisch-Rauchens.⁷⁷ Daß er dabei von allerhöchster Stelle, nämlich vom Sultan selbst sachdienliche Hinweise bekommt, ist wiederum eine jener Pointen, an denen die Kulturgeschichte des frühneuzeitlichen Granada nicht gerade arm ist (die intime Vertrautheit des Staatsschefs mit derlei Spezialitäten und seine profunde Kenntnis der einschlägigen „Lasterhöhlen“ signalisiert aber auch dessen verblüffende - nun ja: *Volkstümlichkeit*).⁷⁸

„Laß dich nicht dingfest machen“ – so besehen ist des modernen Individuums idealtypisches Urbild in der Tat der Bettelpoet. Da ließe sich zwischen den Vagantenliedern des François Villon und den andalusischen und nahöstlichen *Maqâmas* so manche prächtige Linie ziehen (die *Canterbury Tales* und Boccaccios Buffonerien wollen wir jetzt einmal außer Betracht lassen). Treffend das Bild, das die Spezialistin im Zusammenhang mit einer dieser stilbildenden Gestalten findet: den aus Vélez-Málaga an der heute so berühmten *Costa del Sol* stammenden Ibn al-Murâbi‘ al-Azdî⁷⁹ stellt sie recht witzig ins Umfeld einer „bedürftigen Bohème“; darüber hinaus charakterisiert sie diesen Landstreicher-Intellektuellen (und dessen ganze Zunft) dadurch, daß er „seine umfassende Bildung hinter der Maske der Vulgarität versteckt“.⁸⁰

Hinter der Maske der Vulgarität ... „Bildung“ stellt sich nicht-elitär, ja anti-elitär dar – in Prosa und Versen und als Satire. Womit sie wieder beim Ideal der vorislamischen, altarabischen Poesie angelangt wäre: der Dichter als kritische Stimme, als gesellschaftliche Kontrollinstanz. Bloß daß er jetzt nicht den Stamm gegen dessen Eliten oder die Eliten des einen Stammes gegen die eines anderen vertritt ... Frage: Wen oder was vertritt der Dichter, der Satiriker von Al-Andalus am Ende des Mittelalters aber dann? Nun - als „frei flottierendes Individuum“ vertritt er in Wahrheit wohl nur sich selbst. Und gegen wen vertritt er sich selbst (und seinesgleichen)? Wohl primär „gegen alle übrigen“, gegen das imaginäre Kollektiv einer „Sittlichkeit der Sitte“, zu dem er, als vagabundierender Dichter, als desillusionierter Intellektueller ja auch nur mehr bedingt gehört ...

Sehr schön kommt dieser „Existenzialismus“ des frühmodernen Individuums an einem anderen Bettelpoeten aus Al-Andalus zum Tragen, dem im 14. Jahrhundert lebenden und wirkenden *Faqîh* („Wanderprediger“) ‘Umar al-Mâlaqî. Der Beiname sagt es bereits: der Dichter stammt aus Málaga, aus der größten, der „internationalsten“ Hafenstadt des Emirats. Daß viele dieser modernen Vagabunden-Dichter gerade „vom Rande“ herkommen, aus dem Gebiet der *maritimen* Frontera, ist absolut kein Zufall.

Wo die Méditerranée ihre Einfallspforten in das „alpine“ Granada hat – in das „kleine“, das „nachgeborene“ Al-Andalus der Nasriden-Emire, wo man sich seiner „großen Vergangenheit“ nur mehr auf renaissancistische, klassizistische Art und Weise versichern kann: also retrospektiv; wo Internationalität, Weltoffenheit auf Sentimentalität, auf rückwärtsgewandte „Heimatliebe“ stößt, da muß das denkende, das gebildete Individuum, ob es will oder nicht, seine Wahl treffen. Es muß sich entscheiden. Und nichts und niemand kann ihm diese ureigenste, persönliche Entscheidung abnehmen.

Ein Weg für das Individuum, die brisante Chemie des *Genius loci* für sich persönlich zu entschärfen, ist die „objektive“ Wissenschaft. Das kalte, scheinbar unbeteiligte Beobachten und Beschreiben *sine ira et studio*. Diesen Weg sind die Politiker-Historiker Granadas gegangen, allen voran der große Ibn al-Khatib. Der andere Weg führt „ganz außen um das Problem herum“ – *cum ira, sine studio* sozusagen. Der „Zorn“ (*ira*) des Outcasts von eigenen Gnaden ist nicht weniger geschichts- und traditionsbewußt (das zeigt schon die Vorliebe dieser wilden Poeten für die klassische Form – wie weiland Oscar Wilde sind sie allesamt begnadete Formulierer); aber was den Inhalt betrifft ... Da sind sie tatsächlich *sine studio*, ohne jeden Ehrgeiz. Nicht klassizistisch-aufbauend wie die (historisierende) Wissenschaft (und Politik) sondern *fin-de-siècle*-haft destruktiv! „Volkstümlichkeit“ ist ihnen nicht Garant einer weiterlebenden, ja vielleicht sogar wieder belebten, ja „wieder geborenen“ (großen) Vergangenheit (wo Hegels und Minervas „Eule“, die erst in der Dämmerung fliegt, ihre späten Erkenntnisse verkündet); „Volkstümlichkeit“ verbürgt jenen *Desparados der Poesie* die reine Gegenwart, den rauschhaften Augenblick, den – mit Nietzsche zu reden: „Mittag“ des Seins. Um bei Nietzsche zu bleiben – mag diese frühmoderne, an den Küsten des Mittelmeers vagabundierende Intelligenz auch nicht weniger nach Erkenntnis gedürstet haben als ihre seriöse, staatstragende Variante bei Hofe, gestillt hat sie diesen Durst nicht an den schlaffen Brüsten der Historie sondern an prallen Eutern einer „fröhlicheren“, weil realistisch-volkstümlichen Wissenschaft. Ihre Satiren entstehen vor Ort: in den Schenken und Kaschemmen der Hafenarbeiter, Fischer und Matrosen.

Also schreibt der „Fakir“ aus Málaga ‘Umar al-Mâlaqî den „Zeitgenossen“ Ibn Khaldun und Ibn al-Khatib seine eigene „Fröhliche Wissenschaft“ ins Stammbuch – *Tasrîh an-nisâl ilâ maqâtil al-fassâl*.⁸¹ „Nicht damit zufrieden, seiner persönlichen Zügellosigkeit darin ein Denkmal zu setzen, schwebte ihm mit dieser *Maqâma* Höheres vor: er hoffte damit die Bande jener ‚Bruderschaft der Vagabunden‘ zu festigen, die *tarîqa sâsâniyya* [‚Weg des Sâsân‘, des Patrons aller Vagabunden und Bettler]“,⁸² womit er der Nachwelt auch gleich ein schönes „Zeugnis über diesen Aspekt der öffentlichen Moral im Königreich Granada“ hinterlassen hat.⁸³

Ein anderes, nicht weniger eindrucksvolles „Zeugnis“ dieser Art verdankt man einem ausgesprochenen Exzentriker, dem vielleicht modernsten Straßendichter der spanisch-arabischen Spätzeit. Auch er – wie könnte es anders sein – ein „Mediterraner“; Abû l-Barakâts Heimat ist die zweitgrößte Hafenstadt des Emirats, Almería (wie Málaga ein bedeutender Umschlagplatz und Kriegshafen). Aber sagten wir „Straßendichter“? Die ganze *Grandezza*, intellektuelle Freiheit und Potenz des spätmittelalterlichen Granada zeigt sich da gleichsam als Zusammenfassung des Besten und Fragwürdigsten der andalusischen Geistesgeschichte, scheint in einem Zauberer des Wortes und der Form noch einmal Fleisch geworden zu sein. Ja, mit Hilfe dieses Abû l-Barakât vermeint man zu verstehen, was es mit der politischen Relevanz von so etwas wie *Esprit* auf sich haben könnte.

Denn „Vagant“ ist Abû l-Barakât Ibn al-Hâdjî nicht in eigener Person – statt dessen ist er des Vagantentums oberster Schutzherr, in ihm kommt sozusagen das intellektuelle Proletariat gesellschaftlich zu sich. Abû l-Barakât ist nämlich der Groß-Kadi von Almería. Und dieser Vorsitzende des Höchstgerichts einer der wichtigsten Städte des Emirats ... singt das Loblied des Hundes. „Der Hund ist des Dichters treuer Gefährte“, lautet seine verblüffende Expertise – und man sollte sich daran erinnern, welche Gefährtin dem Propheten zugesprochen wird: die Katze. Damit hat der Oberste Richter von Almería sicherlich eine der interessanteren „Fatwas“ seiner Amtsperiode produziert. Im Ernst: da wurde Literaturgeschichte geschrieben, wenn man nämlich in Rechnung stellt, wie unhinterfragt, ja unhinterfragbar das von Abû l-Barakât hier in Zweifel gezogene poetologische und gesellschaftliche Vorurteil stets gewesen ist - selbst im „liberalen“ Andalusien.⁸⁴

Abû l-Barakât ist „das“ moderne Individuum der andalusischen Geschichte. Jedenfalls dann, wenn man unter „modern“ eine Radikalität versteht, die es dem Einzelnen erlaubt, sich seine Welt auf der *Tabula rasa* komplett neu aufzubauen; einer *Tabula rasa*, von der zuvor all jenes „gesellschaftlich Bedingte“, das einer strengen Prüfung auf Glaubwürdigkeit, Praktikabilität und „Natürlichkeit“ nicht Stand hält, entfernt worden ist.

„Natürlichkeit“ als Kriterium für Wert oder Unwert des gesellschaftlichen Herkommens ... Eine in der Geschichte der Aufklärung offenbar unverzichtbare Stufe der Kritik (Rousseau läßt grüßen) wäre um das Jahr 1350 in einem Winkel der Mittelmeerwelt also (wieder) zum Vorschein gekommen? Noch dazu an „heikler“ Stelle – einer Nahtstelle zwischen zwei Religionen, zwei „Kulturen“?

Weil wir gerade von Religion sprechen. Die altbewährte Unabhängigkeit arabischer Poesie von religiöser Bevormundung kann da natürlich nur hilfreich sein. Zumal sich die Dichtkunst – jedenfalls in der Person des *Qadî* von Almería – sozusagen „verdoppelt“, sich als ihr eigenes religiöses Alter Ego gebärdet. Abû l-Barakâts liebevolle „Ernsthaftigkeit“ (Arié), mit der er den Tieren begegnet, ist Ausfluß seines unverhohlenen Sufitums. Und geht (doch? Nein: gerade deshalb!) nahtlos über in – wie soll man sagen ... „Humanismus“? „Renaissance“ einer gelassen-antiken Weltsicht? Wie dem auch sei. Wenn stimmt, was erzählt wird: daß man den Baum an seinen Früchten erkennt, so hätte man jedenfalls am Schüler, am aufgeklärten, freigeistigen Mediziner, Literaten, Grammatiker und Historiker Abû Dja'far Ibn Khâtima, den hinreichenden Beweis für die Qualität des Lehrers.⁸⁵

Drittes Bild: Reaktionen der Ordnungsmacht – Brot und Hygiene

Zivilisierte Lebensweise hat einiges zu tun mit Überschüssen. Der Mensch lebt bekanntlich nicht vom Brot allein. Sondern von dem, was eine elaborierte „spanisch-maghrebinische Küche“ (Arié) zu bieten hat. Auf Basis des famosen Hartweizens – auch so eine mediterran-antike Reminiszenz, *by the way* - baut sich eine vielseitige und gesunde, nämlich „gemüsebetonte“ und relativ fleischarme Kost auf.⁸⁶ *Hinta*, den Weizen benötigt man nicht nur fürs tägliche Brot. Er findet sich in zahlreichen Zubereitungen: in der Mehl- und Grießsuppe (mit und ohne gehacktes Fleisch), im *Djashîsh* (einer Art Gemüsesuppe), in der *Harîsa* (aus Getreide, faschiertem Fleisch und Fett), in Fenchel- und anderen Kräutersuppen; andalusische Spezialitäten wie *Bulyât* (Teigbällchen in Öl), *Asîda* (Teigbällchen in Kräutersoße) oder der hochgeschätzte *Tharîd* (Brotstückchen in einer Fleisch-Gemüse-Bouillon) wären ohne Hartweizenmehl oder Hartweizengrieß nicht das, was sie sind – ganz zu

schweigen vom „Staple food“ des Maghreb, dem bekannten *Kuskus* (der allerdings, wie es scheint, erst im 13. Jahrhundert nach Al-Andalus gekommen ist).⁸⁷

Deshalb die permanente Sorge der Regierung – ein Leitmotiv im gesamten Mittelmeerraum –, daß das Volk stets genügende Mengen von diesem Grundnahrungsmittel auf den Märkten vorfindet. Getreideanbau gibt es in Al-Andalus als *Secano*, als Trockenfeldbau (unter Ausnutzung der mediterranen Winterregen). In Jahren ungenügender eigener Ernten (die besten Anbaugelände liegen im Norden, zwischen Granada und Antequera, also mitten im Fronteragebiet, in Reichweite des Feindes) ist man auf Importe angewiesen: diesbezüglicher Haupthandelspartner ist Nordafrika⁸⁸ – *al-‘udwa*, „das gegenüberliegende Ufer“, wie es in den Quellen genannt wird –, aber auch Flandern, Granadas wichtigster europäischer Handelspartner.⁸⁹ Die Getreideimporte erfolgen sowohl durch die öffentliche Hand als auch durch Private, *en gros* und *en détail*, von der Dynastie bewußt gefördert und gegen die Unwägbarkeiten der Politik (Blockade der Häfen, Piraterie) nach Kräften verteidigt. Selbst Kaufmann mit Leib und Seele und „Ökonom“ im altgriechischen Sinn des Wortes – nämlich „guter Hausvater“ –, nimmt sich der Fürst schon mal höchstpersönlich der Probleme seiner Untertanen an, wenn er etwa vor dem König von Aragón mit beträchtlichem diplomatischen Aufwand die Interessen einiger Kleinimporteure vertritt, wobei er zur Untermauerung seiner Entschädigungsforderung alle Geschädigten namentlich nennt und minutiös die Menge des vom Feind konfiszierten Getreides auflistet.⁹⁰

Wie schon die Geschichte des Alten Rom zeigt, hat Getreide im Mittelmeerraum über seinen eigentlichen Wert als Grundnahrungsmittel hinaus einen hohen symbolischen, nämlich politischen Mehrwert. Deshalb verwandelt sich der Handelsüberschuß aus Granadas erfolgreicher Exportwirtschaft nicht nur in direkte und indirekte Instrumente der Außenpolitik (Rüstungsgüter, Tributzahlungen, Bestechungsgelder); er befördert auch die Innenpolitik, deren zweiter Name ja „Getreide“ ist. Statt sich die Sisyphos-Arbeit einer Ausweitung der ohnehin ständig prekären Getreideproduktion im eigenen Land anzutun, haben die Granadiner aufs „moderne“ Pferd gesetzt – auf die internationale Arbeitsteilung: Hochwertprodukte und *Cash Crop* (wofür nur verhältnismäßig kleine Anbauflächen benötigt werden) gegen die billigen Grundnahrungsmittel aus der Peripherie. „Panem et circenses“ auf Nasridenart – oder wie man auch als kleiner *Global Player* immer genug zu essen hat ...

Aber nicht nur die breit gefächerte Versorgung „des Volkes“ mit Grundnahrungsmitteln – als Basis eines Wohlbefindens, das über die bloße Vermeidung von Hunger und Not hinausgeht – zeigt an, was sozialer Standard ist. Nicht weniger aufschlußreich ist, wie man sich nach außen gibt, ist das Maß an Aufmerksamkeit, das Männer und Frauen ihren Körpern gönnen. Und die Rolle, die dabei eine mehr oder weniger hilfreiche öffentliche Hand spielt. Stichwort: Hygiene. Stichwort: Badekultur.

Ein Ort, wo sich fraglos Öffentlichkeit mit Privatsphäre mischt, ist das Bad. Körperpflege, jenes privateste Ereignis, fand großteils in der Halböffentlichkeit des *Hammâm* statt, der islamischen Variante der antiken Therme.⁹¹ Daß sich der deutsche Reisende Hieronymus Münzer, als er die Stadt am Rio Genil besuchte, „über die Reinlichkeit der Granadiner wunderte“ (Arié), ist nun seinerseits gar nicht verwunderlich, wenn man die hygienischen Verhältnisse im nicht-islamischen Europa bedenkt.⁹²

Ein integraler Bestandteil der *Laudes Hispaniae*, der Lobgesänge auf Al-Andalus, ist die Sorgfalt, mit der man dort seinen Körper pflegte – das, im weitesten Sinne, „Gesundheits- und Schönheitsbewußtsein“ jener Bewohner des äußersten Westens der islamischen Welt. Über

den körperbetonten Ästhetizismus der Andalusier heißt es: „Von allen Geschöpfen Gottes sind sie diejenigen, die am meisten auf ihr äußeres Erscheinungsbild, auf Hygiene und Sauberkeit der Kleidung achten. Sie mögen nicht genug zu essen haben – gleichwohl schnallen sie lieber den Gürtel enger und fasten als daß sie auf den Erwerb von Seife zum Reinigen der Kleidung verzichten. Daß sie einander in einem Zustand begegnen, der das Auge beleidigen würde, ist für sie praktisch undenkbar.“⁹³

So hat, wie Arié sagt, das *Hammâm* seit dem Hochmittelalter „eine geradezu modische Wertschätzung erlebt auf der Iberischen Halbinsel.“⁹⁴ Wer als Prinz oder Aristokrat auf sich hielt, besaß in seinen Palästen private Luxusbäder, das Volk erfreute sich vergleichbarer Annehmlichkeiten auf öffentliche Art und Weise (dem privilegierten *Populus Romanus* darin nicht unähnlich). Nicht nur in den großen Städten sondern praktisch überall, wo mehr als eine Familie zusammenlebte, selbst in den kleinsten Dörfern gab es das *Hammâm*. Besonders gesucht und berühmt waren natürlich Heilquellen, wie die des Thermalortes Alhama (an der Straße von Málaga nach Granada gelegen), der seine Bedeutung schon im Namen führt.⁹⁵

Die öffentlichen Bäder im Nasidenreich eignen sich hervorragend zur Beleuchtung der Problematik einer „Moderne“ *in statu nascendi*; nämlich insofern, als sie auf die stille, verbissene Konkurrenz hinter den Kulissen verweisen – Konkurrenz zwischen laizistischer und religiöser Autorität. Ein Wettstreit um die Gunst des Publikums, ein Kampf um Einfluß auf die öffentliche Meinung. Auffallend dabei, wie oft in diesem spätmittelalterlichen Reich der Nasiden das traditionelle islamische Prinzip der öffentlichen Hand – gemeint ist natürlich das System des *Waqf*, der religiösen Stiftung – durch die Intervention eines bürokratisch abgedeckelten höfischen Zentralismus konterkariert erscheint. So gehört das Errichten und Betreiben öffentlicher Bäder (die denn auch sehr oft unmittelbar an einen Moscheenkomplex anschließen) eindeutig in den Aufgabenbereich des *Waqf*. Nur: im Emirat von Granada sind gerade die schönsten, größten und best ausgestatteten öffentlichen Bäder und Thermalbäder Stiftungen des Fürsten beziehungsweise Agenden „des Staates“ – sei es in der Hauptstadt selbst oder in der Provinz. Finanziert also nicht durch religiös motivierte Spendentätigkeit sondern schlicht und einfach über die Steuerleistung der Untertanen (so wurden beispielsweise die großen Bäder in der Hauptstadt aus den Erlösen der *Djizya*, der Kopfsteuer christlicher und jüdischer Minderheiten, errichtet und erhalten).

Verquickung „privater“ mit „öffentlicher“ Hygiene (und, *last not least*, sozialer Kontrolle): gerade die Bäder der Spätzeit nehmen eine charakteristische Entwicklung hin zum öffentlichen Raum, vergleichbar fast jenen spät- bis postmodernen Entwicklungen einfacher Begegnungszentren hin zu komplexen, multifunktionalen „Malls“. Denn etwa ab dem 14. Jahrhundert „wird aus dem [relativ intimen] *Apodyterium* [Ruheraum des traditionellen *Hammâm*], wie man ihn aus den dichterischen Schilderungen der ‚Taifa‘-Zeit [11. Jahrhundert] kennt, ein weiter, großer Saal, wo man sich entkleidet und ausruht, zusätzlich flankiert von einer mehrstöckigen Galerie, die zweifelsohne seinerzeit mit Ruhekissen versehen und dazu bestimmt war, den Besuchern nach dem Bade Möglichkeiten zur Entspannung zu bieten.“⁹⁶

Und wieder bemerkenswert die Sonderrolle der Frau im späten Al-Andalus ... Alle Indizien sprechen dafür, daß die Entwicklung des Bades zur semi-öffentlichen „Versammlungsstätte“ vor allem die Freiheit der Frau befördert hat. So waren denn auch, wie es unzweideutig heißt, „diejenigen, die sich dem Badevergnügen am eifrigsten hingaben – die Frauen.“⁹⁷ Nicht zu vergessen „das“ Motiv schlechthin, die am meisten tabuisierte „Freiheit“ der Frau – die Freiheit des *sexuellen* Vergnügens. Trotz aller speziellen Vorkehrungen, Männer und Frauen

in den Bädern getrennt zu halten, scheinen die Kordeln, die man spannte, und die „Gesprächsvermittlerinnen“ (schwarze Sklavinnen, die zwischen Männern und Frauen als Botschafterinnen fungierten) nicht nur nichts genützt zu haben, im Gegenteil. Mit den Worten des Moralisten: „In den Bädern herrscht ein einziges Motiv: das des ‚fleischlichen Handels‘ und der ehebrecherischen Verbindungen!“⁹⁸

Unser Stichwort. Vor- und Nachteile einer öffentlichen Hygiene – wie sah man das auf der anderen Seite der *Frontera*? Haben auch christliche Frauen im Bad „gespeist und ihre Freundinnen getroffen; sich den Künsten der Kosmetikerinnen überlassen, die ihnen Applikationen von Henna machten und mit duftenden Crèmes und Tinkturen das Haar behandelten“?⁹⁹ Die Antwort lautet: Ja. „Man tut gut daran, ein Faktum nicht aus den Augen zu lassen: auch in den mittelalterlichen Städten des christlichen Spanien war die Sitte des Bäderbesuchs weit verbreitet – sowohl unter Christen als auch Juden; bei den *Mudejaren* [verstand sich das ohnedies von selbst].“¹⁰⁰ Gebadet haben sie alle: die Könige und die Herren, die Mönche und der sprichwörtliche Mann aus dem Volke. Auch daß die öffentlichen Bäder in der Regel dem König gehörten, ist bemerkenswert und läßt natürlich sofort ans islamische Vorbild denken.¹⁰¹ Auch hier „das Problem der guten Sitten“ ist gleich Ruf nach öffentlicher Kontrolle von privater Moral. Wer darf baden? Und mit wem? Verschiedene Ansätze von „Überwachen und Strafen“ zeigen eine wachsende Sensibilität der Ordnungshüter, eine moralisierende Aufmerksamkeit, die rasch ins Politisch-Innenpolitische abzugleiten pflegt (aus den bekannten ethnisch-religiösen Gründen). Einerseits das Geschlechterproblem, verschärft durch die Religionsfrage (die „christliche“ Angst vor „islamischer“ Lüsternheit): so waren etwa in den Bädern von Mallorca und Madrid die Frauen der *Mudejaren* nicht zugelassen.¹⁰² Daneben waren religiöse Sensibilitäten auch als solche angemessen zu berücksichtigen. Beispielsweise durften an Freitagen beziehungsweise islamischen Feiertagen Christen die Bäder der *Mudejaren* nicht besuchen.¹⁰³

Mit dem Erstarren – man könnte auch sagen: Erstarren – des christlichen Selbstbewußtseins (dem, was Nietzsche die „Lüsternheit“ einer Nation nach „großer Politik“ genannt hat) schwindet zusehends die Neigung zur Nachahmung, und das sogar um den Preis echter Annehmlichkeiten wie des Badens. „Schon gegen Ende des Mittelalters wollte man im Besuch des *Hammâm* eine der Hauptursachen für charakterliche Verweichlichung und Memmenhaftigkeit erkannt haben. Später dann, im 16. Jahrhundert, hat die alte Liebe der spanischen Muslime fürs öffentliche Baden zur Wut der Theologen und Verfechter einer ethnischen Säuberung nicht unwesentlich beigetragen.“¹⁰⁴ Oder wie es einer dieser im wahrsten Sinne des Wortes *unsauberen* „Apostel der Vertreibung“ (Arié) mit entlarvender Naivität auf den Punkt gebracht hat: „Sie [die Morisken Granadas] baden sogar mitten im Dezember!“¹⁰⁵ Am 17. November 1566 zog Philipp II. den bezeichnenden Schlußstrich. Mit königlichem Edikt wurde allen Morisken der Besuch öffentlicher Bäder verboten. Die komfortablen *Hammâms* von Granada wurden für immer geschlossen.

Jawohl. Sie baden. Sogar „mitten im Dezember“. Denn sie sind Andalusier, mit anderen Worten: geborene Ästhetin.

Viertes Bild: Reaktionen der Ordnungsmacht – Volkswohlfahrt versus Laster

Ohne jetzt gleich ein konsistentes methodisches Programm daraus entwickeln zu können, wollen wir immerhin soviel feststellen: „Modernismen“ im kulturellen und gesellschaftlichen Leben scheinen gern Hand in Hand zu gehen mit einer zunehmenden „Naturalisierung“ der

Sitten. Wobei es wiederum beide Seiten der Medaille zu betrachten gälte, den privaten Naturalismus einer neu entdeckten Ästhetik des Körpers und dessen öffentliches Pendant, die Sorge der Obrigkeit um hygienische Verhältnisse in Stadt und Land. So gehen also die privaten Felder „Körperpflege, Schmuck und Luxus“ nahtlos über ins öffentliche Feld, dem man daher auch keinen besseren Namen geben könnte als Madame Arié dies tut (und der auch nur auf Französisch „richtig“ klingt): *La santé publique!*¹⁰⁶

In diesem gallischen Schlachtruf ist der (früh)moderne Anspruch einer Vernunft vollständig enthalten; einer *Ratio*, die ihren segensreichen Weg „von oben nach unten nimmt“, indem sie zum Beispiel von einem höfischen, einem staatlichen Zentrum aus (und mit Hilfe des aufgeklärten Tuns einer „salonfähigen Elite“) in alle Ritzen und Fugen der Öffentlichkeit *diffundiert*. Das Neuartige daran? Die Antwort ist einfach. Jahrhunderte lang hat sich der Rationalismus der Mediziner im rein privaten Bereich aufgehalten; aus diesem Bereich, in dem er so lange sein eigentliches Wirkungsfeld gesehen hat, tritt er plötzlich heraus – bezeichnender Weise exakt an der historischen Bruchstelle schlechthin, einer Schnittstelle, einer veritablen *Krise*, der Krise des Spätmittelalters.

Am sichtbarsten wird diese Krise auf dem Feld der öffentlichen Gesundheit. Wodurch besagte Rationalität buchstäblich „volksnah“ wird ... hält sie sich ja genau dort auf, wo die Krise ist – im Umkreis der *santé publique*. Der Zusammenhang von Epidemie (die Große Pest ab 1348/49), urbanistischer (Gesundheits-) Politik und Bildung läßt sich im „Stadtstaat“ Granada recht schlüssig darstellen. Mit den Seuchenzügen auf der Iberischen Halbinsel, die auch das dicht bevölkerte Emirat im Süden nicht aussparen,¹⁰⁷ korrespondiert eine von Politiker-Ärzten getragene naturwissenschaftlich-medizinische Literatur (herausragendes Beispiel: Ibn al-Khatibs Abhandlungen über die Pest),¹⁰⁸ flankiert von städtebaulichen Maßnahmen – Beispiel: das im Jahr 1356 auf Veranlassung Muhammads V. in Granada errichtete Große Spital, der *Maristân*.

Besonders die Reaktion der öffentlichen Hand zeigt das Umdenken mit einer Konsequenz, die beeindruckt.¹⁰⁹ Nicht mehr wird die Krankenpflege ausschließlich den mildtätigen Stiftungen, also einer letztlich religiös motivierten (und von religiösen Institutionen kontrollierten) Privatinitiative überlassen – sie wird jetzt von der Regierung selbst in die Hand genommen, was sich denn auch prompt als, um es so zu sagen, neue Architektonik einer verwissenschaftlichten Medizin äußert (so hatte der *Maristân* Muhammads V. räumlich klar erkennbare Abteilungen, die Rückschlüsse zulassen auf eine damals bereits beginnende Spezialisierung in der Krankenpflege).¹¹⁰ Eine solche „Verstaatlichung“ des Gesundheitswesens mit ihrer „Säkularisierung“ der *santé publique* produziert dann natürlich auch eine Logik des öffentlichen Raums, die sich „Hygiene“ primär unter dem Aspekt der Ordnung schaffenden Hand, der „Polizei“ vorstellt. Das dazu passende Indiz (den Beweis des Paradigmenwechsels) liefert der *Muhtasib*, der Polizeichef ‘Umar al-Garsifî. Hatte man Jahrhunderte lang nichts dabei gefunden, wenn sich mental Kranke in der Öffentlichkeit frei bewegten, so taucht jetzt, am Ende des 15. Jahrhunderts, plötzlich der Wunsch nach „Überwachen und Strafen“ auf (aber dieses Syndrom: kam es denn wirklich so - „plötzlich“? Hatte es nicht schon im 14. Jahrhundert die einschneidende Kritik der „Tatsachen schaffenden“ Seuchenzüge gegeben?) Besagter Polizeichef ordnet an, daß demente Personen und andere Schwerkranke von den öffentlichen Plätzen, besonders den Marktplätzen zu entfernen und in Gewahrsam zu nehmen seien¹¹¹ (und einer der Plätze, an denen diese „Festgenommenen“ der staatlichen „Obhut“ vulgo *Kontrolle* unterworfen werden, ist – wie denn auch nicht! – der *Maristân*) ...¹¹²

Die Vorstellung, daß der Umsturz der Sittlichkeit der Sitte in seiner sinnstiftenden Funktion gelesen werden muß – nämlich als „Geburtshelfer“ aus einer Krise hinein in eine neue Bewußtseinsordnung –, ist spätestens seit Egon Friedells kühnem Resumé¹¹³ und Johan Huizingas ambivalentem Begriff einer „Spannung des Lebens“¹¹⁴ mit der Kulturgeschichte des Spätmittelalters untrennbar verbunden. Was aber, wenn man – sozusagen als Probe aufs Exempel - die Meßlatte dieser Vorstellung auch einmal an ungewöhnlicher Stelle anlegt, zum Beispiel an der Geschichte des „späten“ Al-Andalus? Der Befund ist einigermaßen interessant. Scheint er doch zu beweisen, daß es nur eine einzige „Geschichte des Spätmittelalters“ gibt – in die auch die Geschichte eines kleinen muslimischen Emirats haargenau paßt.

Die „Spannung des Lebens“, wie sie der große Mediävist verstand, ist neu. Sie bedeutet, daß Sittlichkeit der Sitte, Herkommen oder, wenn man will, „öffentliche Moral“ plötzlich auf etwas stoßen, das es vorher in dieser Form nicht gegeben hat - Innerlichkeit, *private Moral* ... kurz, eine bereits erstaunlich autarke, individuelle Gewissens- und Herzensbildung (mit dem vor allem religionsgeschichtlich bedeutsamen Annex einer neuen Wahlfreiheit). Frage: inwiefern korrespondiert Huizingas spätmittelalterliche „Spannung des Lebens“ mit dem kontroversiellen Themenfeld schlechthin, jener fulminanten (manche sagen: sinistren) historisch-philosophischen Dialektik, der die Moderne ihre Dynamik verdankt?¹¹⁵ Antwort: sie gab dazu den Auftakt.

„Öffentliche versus private Moral“ ... Die Dichter brachten es an den Tag. Als „Andalusier“ sah man sich selber so: kreativ, witzig, antiautoritär. Also „durchaus amoralisch“. In anderen Zeiten hätte man zu diesem Typus „Bruder Leichtfuß“ gesagt. Wie es scheint, gab es jede Menge guter Gründe für einen anständigen Muslim aus den Kernländern dieser Religion, über andalusische Exzentriker die Nase zu rümpfen.

„Anekdoten, wie sie von islamischen Autoren weiter gegeben werden, deuten immer wieder an, wie notorisch im Königreich Granada der Weingenuß sei; und zwar trotz aller möglichen Verbote!“¹¹⁶ Gern erinnert man auch an den als typisch empfundenen Ausspruch eines Andalusiers, der noch auf dem Sterbebett darüber sinniert, wie ihm denn im Paradies der Wein schmecken werde – ob dieser Wein wohl die Qualität des Malvasiers seiner spanischen Heimat erreicht?¹¹⁷ Voll des Lobes über die berausende Gabe des Dionysos sind auch jene Briefe, Nachrichten, Gedichtbände in der Tradition des Ash-Shakundî, des aus Secunda bei Córdoba gebürtigen Verfassers berühmter *khamriyyât*, „Tavernenlieder“. Und ohne Umschweife spricht man im Zusammenhang mit andalusischer Leichtlebigkeit von „Überfluß“, *fadl*.¹¹⁸ Da ist von den Wundern des „purpurroten Saftes“ die Rede. Und davon, daß es in keinem Land der Welt edlere Reben gäbe (immerhin keine Übertreibung angesichts der erstaunlichen Erfolge einer spanisch-arabischen Landwirtschaft, der schon im Mittelalter die Züchtung kernloser Traubensorten gelang).¹¹⁹

All das bildet den hochwillkommenen Anlaß für die Staatsmacht, ihre väterliche Sorge ums öffentliche Wohl durch einschränkende Vorschriften und warnende Kundmachungen (vergleichbar heutigen Aufschriften auf Zigarettenpackungen) zu dokumentieren. Dem privaten *Laisser-faire* entspricht das öffentliche „Überwachen“(-Wollen) perfekt: Sultan Muhammad V. läßt es sich nicht nehmen, in einem höchstpersönlich verfaßten Edikt als seines Volkes oberster Sozialmediziner aufzutreten. Indem er – als Realist und Realpolitiker – bedauernd zur Kenntnis nimmt, daß der Hang seiner Untertanen zum Weintrinken offenbar unausrottbar ist, versucht er es mit Überredungskunst. Man möge doch wenigstens davon Abstand nehmen, sich bis zur Besinnungslosigkeit zu betrinken; und fast beschwörend

schließt das Edikt mit der Aufforderung, geheime Weinlager zu denunzieren.¹²⁰ Aber die Tavernenbesitzer (*khammâr*) und ihre Trinker-Klientel scheint das nicht wirklich angefochten zu haben; erstere waren ohnehin größtenteils Christen oder Juden (denen der Alkohol nicht verboten war) und letztere dürften sich zumindest in diesem Punkte gern daran erinnert haben, daß sich ihre Vorväter in der Mehrzahl ganz legal des Genusses eines köstlichen Privilegs erfreuten, welches ihnen als Christen, die sie damals ja noch waren, zustand.¹²¹

Aber auch modernere Drogen waren beliebt. Etwa um die Wende vom 13. zum 14. Jahrhundert scheint es in Al-Andalus *chic* geworden zu sein, Haschisch zu rauchen.¹²² Vielleicht war *Cannabis indica*, „Indischer Hanf“ (arab. *hashîsh*, „Gras“) das *by-product* eines speziellen, sehr regen ideologisch-religiösen Ost-West-Verkehrs, wie er vor allem durch weit verzweigte Sufi-Gemeinschaften in der gesamten islamischen Welt des Spätmittelalters, von Nordwestindien / Afghanistan bis Marokko / Al-Andalus gepflegt wurde. Als kleines *Highlight* dieser Verbindungen schildert etwa Ibn Battuta, der weit gereiste Kaufmann-Schriftsteller, wie er während seines Granada-Aufenthalts um 1350 auf besondere Empfehlung hin auch eine „Kolonie indischer Mystiker und von Leuten aus Khorasan [im Nordosten Persiens]“¹²³ besucht hat, die sich in der Umgebung der Hauptstadt des Emirats niedergelassen hatten.¹²³ Daß dem magischen Kraut aus dem Osten eine gewisse Affinität zum Sufitum nicht abzuspüren ist, entnimmt man der Literatur. Immerhin stammt die erste Beschreibung dieser Pflanze (und ihrer medizinisch-religiösen Dimension) selbst von einem Mystiker, freilich von einem, „der sich gegen die eingespielten Verbindungen von Sufitum und gewissen Gemeinschaften asketischer Mystiker schärfstens verwahrte, nämlich jener, die [... so weit gingen,] aus dem Haschisch ein Medium zu machen für die Erreichung der *Unio mystica*, der Einheit mit Gott“.¹²⁴ Dieser „offiziellen“ Lesart des neuen Phänomens, wie sie vom Sufi Ibn Gânim (gestorben 1279/80 in Kairo) paradigmatisch entwickelt wurde, schließen sich die Religiösen und die Vertreter der politischen Öffentlichkeit im wesentlichen an. So zum Beispiel Az-Zarkashî (1344-1392), ebenfalls aus Kairo, der den indischen Ursprung der Pflanze betont, aber auch interessante Hinweise auf den schamanistischen Aspekt des Haschischrauchens gibt, indem er über „tartarisch-mongolische“ Verbindungen zu berichten weiß; so noch im 16. Jahrhundert der Ägypter Ibn al-Djazzâr.¹²⁵ Ob die gelehrten und moralisierenden Warnungen viel genutzt haben? Jene bekannte und hübsche Abbildung eines Sufi mit Gebetsschnur neben einem (Haschisch?) rauchenden Derwisch¹²⁶ scheint eher das Gegenteil zu beweisen (**Abb.2**).

Auch darin treffen sich jene beiden Typen islamischer Intellektualität, die sozusagen von Haus aus am meisten zur Exzentrik neigen – der Sufi und der Dichter: daß sie nämlich den *Rausch* (und jedes probate Mittel dazu) nicht aus ihren Überlegungen ausklammern; zumindest nicht a priori ... Der andalusische Dichter Ibn Khamîsh, ein Hofmann aus der Gefolgschaft des Wezirs Ibn al-Hakîm ar-Rundî, stellt Wein und *Cannabis* nebeneinander. Er kommt zum Schluß, daß dem Haschisch der Vorzug zu geben sei: wegen seiner grünen Farbe, darin gleiche er dem Smaragd.¹²⁷

Haschisch, Wein, Ekstasen aller Art – „Sinnlichkeit und Abstraktion“: die Staatsmacht pocht darauf, daß sie alles unter Kontrolle hat. Vor seinem Herrscher Muhammad VI. brüstet sich der *Sâhib ash-shurta*, der Polizeichef der Residenz, die Haschischhöhlen ausgehoben zu haben. Das Laster, weil in Wahrheit „unausrottbar“, fungiert aber nur als Motor eines neuartigen Spiels, „Überwachen und Strafen“: lachend erklärt der Sultan dem Polizeichef die Vergeblichkeit seiner Mühen und führt ihn, als Beweis, höchstpersönlich zur nächsten „klandestinen“ Zusammenkunft der Haschischraucher.¹²⁸ Das frivole Staatsoberhaupt – offenbar ein granadinischer *Marquis de Sade* - frönt aber auch fleißig der Sitte Sodoms. Ibn

al-Khatib, hierin vielleicht ein wenig zu sehr „treuer Diener seines Herrn“ (nämlich Muhammads V., des Vorgängers und Nachfolgers besagten Sultans), schildert mit auffallendem Interesse die Lasterhaftigkeit des Usurpators, dem er alle möglichen Varianten von Eitelkeit und Putzsucht und einen ausgesprochenen Hang (*kalaf*) zu jungen Knaben (*ahdâth*) nachsagt. Nun ja – auszuschließen ist gar nichts; auch nicht, daß ein durchschnittlich gebildeter Nasridensultan jenes „Weingedicht“ des Abû Nuwâs kennt, wo der Dichter den „gelben Wein“ aus den Händen von *ghulâmâyât*, „Mädchen in Männertracht“ empfängt, die jedermann, „sogar den Knabenfreunden“ zu Willen sind.¹²⁹

Fünftes Bild: Wie man sich sieht und gesehen wird – der Körper

Schließt man aus den privaten Feldern „Hygiene, Schmuck und Luxus“ auf das Lebensgefühl der Andalusier, so muß man jenen islamischen Bewohnern Südwesteuropas eine Intensität zubilligen, die den prekären Umständen ihres Daseins – worin sie sich sozusagen als die Letzten ihrer Art zu verstehen hatten – diametral entgegengesetzt war.

Sultan Yusuf I. zum Beispiel war leidenschaftlicher Schmucksammler.¹³⁰ Und diese Leidenschaft teilte er mit praktisch allen seinen Untertanen. Noch der ärmste Flickschuster hatte ein Collier oder Armband aus schwerem Gold oder Silber in der Truhe – und wäre es nur für die Aussteuer seiner Tochter.¹³¹ Was Modebewußtsein und Schmuckbedürfnis anlangt, kann den Frauen von Granada niemand so schnell das Wasser reichen. „In unserer Zeit,“ so schreibt der Historiker-Wezir in seiner typischen, trocken-ironischen Art, „sind sie [die Damen von Granada] an einem Punkt angelangt, wo sie ihre zum Äußersten gesteigerte Kunstfertigkeit, sich zu schmücken, wohl kaum mehr wesentlich weiter entwickeln können. Allein die Art und Weise, wie sie ihre Garderobe aus farblich auf einander abgestimmten Einzelteilen harmonisch zusammenstellen und im Gebrauch golddurchwirkter Seiden und Brokate wetteifern! Und die Geschmackssicherheit, mit der sie ihren spektakulären Schmuck auszuwählen verstehen – Kompliment!“¹³² Daß der Goldschmuck¹³³ - Colliers (*qalâ'id*), Armreifen (*damâlidj*), Fußringe (*khalâkhîl*) und Ohrgehänge (*shunûf*) – persönliches Eigentum der Damen von Granada ist, erscheint dem Berichterstatter schon deshalb erwähnenswert, weil sich das anderswo offenbar nicht von selbst versteht. Die Damen von Meknès in Marokko zum Beispiel müssen sich, wie Ibn al-Khatib aus eigener Anschauung weiß, für besondere Anlässe – Hochzeiten, Familienfeste – Schmuck auf dem Leihwege besorgen.¹³⁴

Wen wundert's, daß sich die Begehrlichkeit des christlichen Nachbarn nicht nur auf die *Morisca* selbst sondern auch auf ihren Schmuck zu richten pflegte ... „Inventare aus dem 16. Jahrhundert, die über den durch königliche Vollzugsbeamte beschlagnahmten Moriskenbesitz Auskunft geben, enthalten fast immer auch Schmuck in allen Varianten und Formen.“¹³⁵

Mit Kant zu reden: „Bedingung der Möglichkeit“ von sozialer Akzeptanz war für die gepflegte „Sarazenin“ aber nicht nur das Vorhandensein einer ausreichend gefüllten Schmuckkassette. Auch daß sich die Regale ihres Boudoirs vor Fläschchen, Döschen und Flakons zu biegen hatten, scheint ausgemachte Sache gewesen zu sein. Hygiene – privat: kantisch-pedantisch mutet die Akribie an, mit der „Männer und Frauen ihren Hang zu Essenzen auf Zitronen-, Rosen- und Veilchenbasis“ zur Grundlage einer, wenn man so sagen darf, sozio-olfaktorischen Statusbestimmung machen.¹³⁶ Darin war die islamisch-spanische Gesellschaft vielleicht am wenigsten okzidental. Obwohl, wie man weiß, auch im christlichen Mittelalter zumindest die „Frauen [...] sich reichlich Mühe [gaben], verführerisch zu wirken.

Und da Hippokrates gelehrt hatte, daß ein guter Arzt keine den Körper betreffende Frage offenlassen dürfe, beschrieben Abhandlungen über Chirurgie verschiedene Mittel der Verschönerung, darunter Kosmetika, Enthaarungsmittel, Busensalben, Haarfärbetinkturen und sogar Pomaden aus gestoßenem Glas, Astringentien [gefäßverengenden Mitteln] und Färbemitteln, mit denen eine Frau Jungfräulichkeit vortäuschen konnte.¹³⁷ Und daß „von den fünf Sinnen [...] der Gesichtssinn vielleicht doch nicht der sinnlichste [ist]“ sondern der Geruchssinn, zeigt sich nirgendwo deutlicher als an den „touristischen Texten“ der mittelalterlichen Pilger und Reisenden, deren „Beschreibungen und Bilder des Glücks [...] auf harmonische Klänge und schwebende Düfte [rekurrieren]“.¹³⁸

„Andererseits definieren unerträgliche Gerüche die Grenzen der Zivilisation und die Konturen des Fremdenhasses.¹³⁹ [...] Der Mönch Felix Faber [...] behauptet, er habe im Bad zu Gasa Muselmanen und Juden an ihrem Geruch unterscheiden können. Unter den Gemeinplätzen, die italienische Autoren gerne auf Deutsche anwenden, figuriert ‚der üble Geruch des Reiches‘, den sie, gleichgültig welchen Standes, überallhin mitschleppten. Campano, ein Humanist, der 1471 zum Regensburger Reichstag entsandt wurde, beklagt den dort herrschenden widerwärtigen Geruch, der den Fremden nötige, sich in seiner Wohnung fünf- bis siebenmal zu waschen, um ihn loszuwerden.“¹⁴⁰

So weit, so klar. *Vive la différence* ... (es lebe der Nord-Süd-Kontrast, die „zivilisatorische Kluft“). Noch im Jahr 1524, als der Venezianer Andrea Navagiero Granada besucht, fällt ihm sofort auf, was (ehemals) muslimische von christlichen Mädchen und Frauen unterscheidet – die mit Henna gefärbten Fuß- und Fingernägel,¹⁴¹ nicht nur bei den Granadinerinnen seit ‚Umayyadenzeiten beliebt sondern auch von den Mudejarinnen Kastiliens mehrfach bezeugt.¹⁴² Dazu der obligate Nachsatz. „Natürlich“ fühlt sich die christliche Behörde bemüßigt, ihren Morisco-Untertanen besagten kosmetischen Brauch bei strenger Strafe zu verbieten ...¹⁴³ Gleiches gilt für die „typisch orientalische“ Augenkosmetik unter Verwendung von *Kuhl* (Wimpern und Augenbrauen werden mit einer Paste aus Antimon-Sulfat geschminkt). Feurige Blicke „sündhafter“ Sarazeninnen waren dem Großinquisitor und Seinesgleichen offenbar nicht ganz geheuer.

Das Bild des „typischen Mauren“ sah für den durchschnittlichen Christenmenschen so aus: „Die Farbe seiner Haut ist dunkler als die der übrigen Spanier“: der Benediktiner Bartolomé Joly.¹⁴⁴ „Er ist dunkelhäutig, fast schon ein Neger“: der Schriftsteller Pérez de Hita.¹⁴⁵

Mythos und Wahrheit – das ungleiche, wiewohl unzertrennliche Paar der Weltgeschichte. Lassen wir trotzdem ersteren so, wie er ist, während wir uns pflichtgemäß letzterer zu nähern suchen. Die „Wahrheit über die Mauren“ könnte nämlich auch so ausgesehen haben. „All diese *Moriscos* sind echte Spanier und unterscheiden sich von ihnen weder in ihrem natürlichen Aussehen noch hinsichtlich ihrer Begabung und Intelligenz [*ingenio*]; [was auch nicht verwundern darf] nach beinahe neunhundert Jahren gemeinsamen Lebens! Da mußte es mit Notwendigkeit zu einer Ähnlichkeit, ja Gleichheit mit den übrigen Bewohnern [der Iberischen Halbinsel] kommen“: Pedro de Valencia.¹⁴⁶ Ähnlich Diego de Haedo, der noch im 16. Jahrhundert unter den Bewohnern von Algier seine „Landsleute muslimischen Glaubens“ einwandfrei zu erkennen vermag – und zwar allein an ihrer äußeren Erscheinung. Die „Mudejaren und Tagarinos“, wie er die Betreffenden nennt, heben sich von Einheimischen und „Türken“ durch ihre „wesentlich hellere Haut“ klar und deutlich ab.¹⁴⁷ Aber das hätte er auch schon beim Granadiner Ibn al-Khatib nachlesen können. „Unsere Menschen hier sind von mittlerer Statur, von weißem Teint und normaler Weise schwarzhaarig, aber mit regelmäßigen Gesichtszügen.“ Und vom Sultan Yusuf I. weiß der Dichter-Wezir, daß „seine

Hautfarbe sogar extrem hell war. Auch war er von athletischer und großer Statur, eine wahrhaft wohlproportionierte Erscheinung!¹⁴⁸ Das hat es ja auch so schwierig gemacht, die „aufsässigen Moriscos“ von den weißen Schäfchen zu trennen¹⁴⁹ - waren sie ja zumindest äußerlich nicht weniger ... weiß. „Weiße Mauren“ nennt sie denn auch ganz zutreffend der deutsche Reisende Johannes Lange.¹⁵⁰

Und die Körpergröße? Dazu gibt ein hochinteressantes Dokument aus der Spätzeit verblüffend exakt Auskunft. Ein Polizeibericht von 1573, der sämtliche Granadiner erfaßt, die sich nach ihrer ersten Vertreibung in Córdoba niedergelassen hatten,¹⁵¹ enthält nicht nur alle Namen, Herkünfte und Berufe der beschriebenen Personen sondern versucht sie auch nach ihrem Aussehen zu identifizieren. Woraus sich eine bemerkenswerte Statistik des physischen Erscheinungsbildes besagter Männer und Frauen ergibt. 73 Personen von insgesamt 180 werden als „groß“ eingestuft (40,55 %), und wenn man eine umfassendere Kategorie „groß bis mittelgroß“ bildet, sind es sogar 127 von 180, also fast drei Viertel (70,55 %) aller erfaßten Granadiner. Trotzdem hatte „der Maure“ klein, dunkel und „häßlich“ zu sein.¹⁵²

Ob „der typische Maure“ bärtig zu sein habe oder nicht, darüber gehen die Meinungen auseinander. Natürlich – das „orientalistische“ Vorurteil (zusätzlich genährt durch eine in dieser Frage ziemlich rigorose islamische Orthodoxie) möchte das Bild so simpel wie möglich: der Andere soll unverwechselbar sein. Von daher das Stereotyp des bärtigen Turbanträgers. Freilich kümmert sich die Wirklichkeit nur wenig um Phobien und Wunschvorstellungen; auch hinsichtlich der männlichen Ästhetik ist sie alles andere als leicht zu durchschauen. „Von den zehn Figuren, die den zentralen Deckenabschnitt im ‚Saal der Könige‘ [in der Alhambra] zieren, sind acht bärtig, zwei präsentieren sich glattrasiert. Derselbe ‚Eklektizismus‘ zeigt sich bei den Abbildungen der Seitengewölbe. Im Gegensatz dazu die [zeitgenössische] ‚christliche‘ Ikonographie: wenn sie in diversen Szenen Muslime auftreten läßt, dann so, wie man es erwartet - langhaarig und bärtig!“¹⁵³

Wohlgermerkt, der Typus selbst ist nicht vom Himmel gefallen; er bildet in der Tat Aspekte einer sozio-kulturellen Wirklichkeit ab – zumindest „irgendwie“. Etwa das ständige Pochen der islamischen Intelligentsija auf ein angemessenes, sprich dezentes Äußeres gemäß den geschriebenen und ungeschriebenen Gesetzen von Sitte und Religion. „Der islamische Mann“ ... Der aber in Al-Andalus als solcher oft kaum wieder zu erkennen ist. Ihr langes Haupthaar, auf das sie stolz sind, zeigen Andalusier nämlich gerne her.¹⁵⁴ Anstatt es zum Zeichen der Unterwerfung unter den Herrn der Welten „züchtig“ zu verhüllen, lassen sie ihrem Haar mit hoffartigem Aufwand jede erdenkliche Pflege angedeihen. Daß „sie es mit Henna färben, damit man nur ja kein weißes Haar an ihnen bemerke,“ ist da noch das Harmloseste.¹⁵⁵ Sultan Ismâ’îl II. pflegte seine wallende Mähne mit Bändern aus reiner Seide zu schmücken.¹⁵⁶ Ob nun aber Muhammad VI. das rötlichblonde Haupt- und Barthaar seiner christlichen Mutter oder doch nur den Künsten des Barbiers verdankte, läßt sich aus der zeitlichen Entfernung nicht mehr entscheiden. Tatsache ist, daß er seinen Beinamen „El Rey Bermejo“ (der rotblonde König) zurecht trug.¹⁵⁷ Und Tatsache ist auch, daß zumindest einer der zehn „Könige“ des berühmten Deckengemäldes in der Alhambra rothaarig ist und ganz eindeutig blaue Augen hat ... Ein Zeitgenosse Ibn al-Khatibs, der *Qâdî* von Purchena, ließ sich den Bart mit Henna und *qurtum*, Kardamom („falschem Safran“) blond färben.¹⁵⁸

Wie denn auch nicht? „In der Körperwahrnehmung ist das Haar ein wichtiges Element des Selbstbewußtseins und der Selbstdarstellung. [...] Blondes Haar galt als kanonischer Bestandteil der Schönheit“, und das ist keineswegs eine bloße Fußnote im Zusammenhang mit der „Erfindung des Selbst“ im Spätmittelalter ...¹⁵⁹ Sieht man, worauf die Sache hinausläuft?

„Blond“ zu sein ist eine „nördliche“ Eigenschaft; und nicht weniger „germanisch“ als die Sitte des langen Haupthaars (das den freien Mann, den Krieger, den Edlen auszeichnet). „Blondes, langes Haar“, nicht versteckt sondern stolz zur Schau gestellt - ist es vielleicht vom Manne islamischer Konfession als ein Mittel begriffen worden, dem feudalen Anderen von gleich zu gleich entgegen zu treten, als Edler unter Edlen? Und wie auch sollte das asketische Verdikt einer sich „volkstümlich-bescheiden“ gebenden Sittlichkeit stärker sein als die Ästhetik des selbstbewußten, schönen Individuums? Stärker als jenes alle Kultur- und Religionsgrenzen transzendierende Ehrgefühl, worin der Einzelne unabhängig ist von der Anerkennung seiner Glaubensbrüder und ihrer Wortführer? Indem „der Körper [...] von der prekären Befindlichkeit des Individuums inmitten der Gesellschaft [zeugt], [...] steht [er] für eine [ganz eigene] Weise der Weltwahrnehmung [... und verrät ...] Ahnungen von Subjektivität“.¹⁶⁰ Im Europa des Spätmittelalters, von England bis in die Provence und von Italien bis Al-Andalus, scheint Zugehörigkeit zu einer bestimmten Religion für die Selbstwahrnehmung des Individuums nicht mehr das Hauptkriterium (oder sagen wir so: nicht mehr alleiniges Kriterium) gewesen zu sein. Andere, recht weltliche Instanzen haben bereits wichtige Vorposten der Sittlichkeit der Sitte erobert. Ob das nun „Männerschönheit betrifft“¹⁶¹ oder jene anderen „Stereotypen, welche die Romanliteratur überschwemmt“ – überall, von London bis Paris, von Venedig bis Sevilla, von Brügge, Gent und Genua bis Málaga und Granada war „die ideale Hautfarbe [...] ein weißer Teint“!¹⁶² Anstelle des „Du sollst“ der Sitte und des „Du darfst nicht“ der Religion gibt es jetzt Texte und Rezepturen sowie reichlich Informationen zur Schönheit ... und den Beruf des Haarwäschers.¹⁶³

Angesichts der neuen ideologischen Unbekümmertheit „europäischen Typs“ muß die religiöse Autorität naturgemäß zu drastischeren Mitteln greifen. Denn all diese praktischen Texte rund um den menschlichen Körper – Anleitungen zum persönlichen Erfolg durch Hygiene – sind perfekt austauschbare kulturelle Erzeugnisse. Mit anderen Worten, *religions-resistant*.¹⁶⁴

Die Orthodoxie denunziert und beklagt den Sittenverfall, sie bedient sich – um jetzt wieder ein Beispiel aus der Sphäre des Christentums zu bringen – des kleinlichen Reglements. So verbieten etwa die *Cortes*, die Stände der kastilischen Krone, als sie sich 1258 in Valladolid versammeln, den islamischen Untertanen des Königs jedwede Nachahmung „nördlicher“ Etikette. Anstelle der modisch-modernen Pagenfrisur, die sich mittlerweile auch schon in Mudejarenkreisen großer Beliebtheit erfreut, dekretiert die christliche Autorität ein Zurück zum religiösen Anstand, das heißt zur je eigenen, in diesem Fall islamischen Sitte! So haben die *Mudejaren* auch ihre Bärte wieder lang zu tragen – „gemäß ihrer Religion“.¹⁶⁵

„Der Maure“ hatte, alles in allem, „häßlich“ zu sein in den Augen seiner Gegner. Dafür war in diesen christlichen Augen *die Frau* des „Mauren“ umso schöner (**Abb.3**). Der Dichter bringt es auf den Punkt. Sie „hat eine liebliche Stimme, singt auf Arabisch genau so gut wie auf Spanisch und tanzt wie eine Göttin“.¹⁶⁶ Oder er schwärmt von jenen zwei „*doncellas muy hermosas*“, wunderhübschen Mädchen aus Galera, die von ihrem eigenen Vater getötet wurden, damit sie den Christen nicht in die Hände fielen.¹⁶⁷ Die „*bella Maleha*“, eine andere Schönheit aus dem Maurenlande, hat es sogar zu einem Platz in der Weltliteratur gebracht – dank Calderon de la Barca.¹⁶⁸

Die Heilige Inquisition kannte ihre Schäfchen. Auch in den Amtsstuben der Behörde las man die Elogen der Dichter und die Berichte der Zeitgenossen, einerlei, ob erfunden oder wahr. Mit Pérez de Hita und Damián de Fonseca wußte man Bescheid über die Sorgen eifersüchtiger Ehemänner und verzweifelter Väter betörend schöner *Moriscas*, die ihren christlichen Nachbarn den Kopf verdrehen.¹⁶⁹ Zahllos auch die Prozeßberichte, die darauf insistieren, „wie

anziehend sie sind, jene geschminkten und reizend gekleideten Frauen. Alles in allem wird man Zeuge eines häufigen und fast unlösbaren Dilemmas – man ist fasziniert, wo man eigentlich ablehnen sollte, und kann sich einfach nicht entscheiden.“¹⁷⁰

Sechstes Bild: Woman Power

Um es gleich auf den Punkt zu bringen: die Frau als politisches Wesen ist dies- und jenseits der Religionsgrenze praktisch nicht vorhanden; was wohlgermerkt die eine oder andere spektakuläre Erscheinung nicht nur nicht ausschließt sondern geradezu bedingt – und das wiederum auf beiden Seiten der Grenze. Stellvertretend für manch andere seien zwei Namen genannt: Isabel de Solís, christliche Geliebte und „inoffizielle“ Sultanin am Hof zu Granada (damit sozusagen „islamischer“ Gegenpol zur Namensvetterin Isabella der Katholischen, wenn auch nur hinter den Kulissen); die andere, berühmtere, muß nicht eigens vorgestellt werden: Jeanne d’Arc von Frankreich.

Keine gravierenden Unterschiede zur „christlichen“ Welt. Zumindest insofern, als erstens die politische Absenz des Weiblichen an der Spitze der Gesellschaft nach der bezeichnenden Ausnahme ruft (ein Ruf, den die Geschichte in zwar langen Intervallen aber doch immer wieder erhört); und zweitens hinsichtlich einer bemerkenswerten Präsenz und Sichtbarkeit der Frau im öffentlichen Leben bei den „niederen Klassen“: also der *arbeitenden* Frau.

Freilich sind die Unterschiede beträchtlich, wo es um ökonomische Autonomie und ökonomisch fundierte Rechtsfähigkeit der Frau geht: die ist, im Gegensatz zur christlichen, in der islamischen Gesellschaft von Haus aus ziemlich ausgeprägt und im spätmittelalterlichen Al-Andalus aus verschiedensten Gründen besonders pointiert.

Doch genug der Präliminarien. Gehen wir zu den interessanten Details beziehungsweise – was dasselbe ist - trennen wir uns ein für allemal vom Faszinosum der „aristokratischen Milieus, [wo] der Herr des Hauses mehrere Frauen besaß, nebst Sklavinnen-Konkubinen, oftmals christlicher Provenienz“.¹⁷¹ Das interessiert uns ausgewiesene Anti-Orientalisten¹⁷² nur am Rande. Vielversprechend erscheint es uns dagegen, in die Niederungen der dicht bevölkerten, lauten Vorstädte hinabzusteigen – beziehungsweise die steilen Straßen und Gassen des *Albaicín* hinaufzuklettern, um dort dem Volk aufs Maul respektive in die kühlen *Patios* seiner „maurischen“ Häuser zu schauen. Frauen, wohin man blickt. „Wie uns zahlreiche Quellen übereinstimmend versichern, war es in den Wohnvierteln des einfachen Volkes von Al-Andalus durchaus üblich, daß Männer und Frauen einander in der Öffentlichkeit trafen, und zwar nicht nur zum Gebet in der Moschee oder anlässlich von Hochzeitsfeierlichkeiten; eine Tendenz, die bereits auf die Almoravidenzeit zurückgeht.“¹⁷³ Hinweis: Insofern sie gute Muslime sein wollten, mochten Almoraviden und Almohaden gegen Christen, ja bisweilen sogar Juden Ressentiments gehegt haben – was aber die Stellung der Frau betrifft, so waren sie in erster Linie Berber und als solche ihren stolzen Gefährtinnen erstaunlich gewogen (wir sagen nicht: ausgeliefert). Beweis: die Dichterinnen (und dichtenden Kurtisanen) und ihr Spiel mit hohen und höchsten Repräsentanten der herrschenden Klasse im „berberischen“ Granada des 11. und 12. Jahrhunderts. Sowie die Sorgfalt und Genauigkeit, mit der von Geistesgrößen wie Ibn al-Khatib Bildung, Leben und Werk dieser Avantgarde einer selbstbewußten Weiblichkeit dokumentiert und gewürdigt wurde. Dabei steht fest, daß es sich bei diesen Damen natürlich nicht um jene zahlreichen Sklaven-Sängerinnen gehandelt hat, „die sich bei jedem Bankett, das in Granada stattfand, unter die Männer mischten“,¹⁷⁴ sondern um freie Frauen aus besten Familien.

„Im Volke“, durchmischt und ethnisch disparat, wie es im Granada des 13., 14. Jahrhunderts bereits gewesen sein mag, scheint sich der pflegliche, der sozusagen „berberische“ Umgang mit dem schönen Geschlecht (und das etwa gar in unbewußter Befolgung „alt-iberischer“ Gewohnheiten?) bis zum Schluß gehalten zu haben.¹⁷⁵ Die Frau in Granada war eine selbständige Arbeiterin; das Leben der urbanen Muslimin unterschied sich nur geringfügig von dem ihrer christlichen Zeitgenossin. In den Quartieren der Arbeiter und Handwerker „waren die meisten Frauen zu Hause tätig, beschäftigt mit Spinnen und Weben.“¹⁷⁶

Zu Hause tätig – ja, aber ... Daß die orthodoxen Autoritäten mit dem typischen Granadiner, der typischen Granadinerin ihre liebe Not hatten, ist notorisch: wenn der Andalusier es mit seiner Pflicht als guter Muslim nicht allzu genau nimmt und in der Öffentlichkeit ohne Kopfbedeckung erscheint, macht es ihm seine Frau nur allzu gerne nach. Ständig klagt der Strenggläubige über eine Freizügigkeit, die es „der Gattin erlaubt, sich in Gegenwart Fremder zu entschleiern“.¹⁷⁷ Die urbane Frau geht sogar noch weiter: für sich und ihre Freundinnen organisiert sie Festivitäten und „Lustpartien“, wo Frau sich öffentlich zeigt (**Abb.4**) – unverschleiert, versteht sich.¹⁷⁸

Was heute jeder Tourist in jedem beliebigen Landstädtchen Spaniens sehen kann, schon Ibn al-Khatib berichtet es aus der granadinischen Provinz. In den volkreichen Vorstädten sitzen die unverschleierte Frauen schwatzend vor den Türschwellen ihrer Häuser. Und wie im Jahre 1354 der Sultan Yusuf I. dem Munizipium Guadix im Osten seines Reichs einen offiziellen Besuch abstattet, da „mischen sich die Weiber unverschleiert unter die Männer und gemeinsam drängen sie sich durch die Pforte zum königlichen Palast ... Man konnte sich kaum entscheiden, was man mehr bewundern sollte: das Blitzen der königlichen Waffen oder das Funkeln der Mädchenaugen, das Rot der Standarten oder das *Rouge* auf den Wangen der Damen!“¹⁷⁹

So pflegen diese granadinischen Mädchen und Frauen ein offenbar eher „schlampiges Verhältnis“ zu jenen Sitten islamischen Rechts, denen zufolge die Emphase eigentlich unmöglich sein sollte, mit der ein Ibn al-Khatib (gleich einigen anderen seiner Geschlechts- und Zeitgenossen) von ihren offen zur Schau gestellten „reizvoll-üppigen Formen, dem prächtigen, langen Haar“ schwärmt; von ihrer „Lebhaftigkeit, ihrer gepflegten Ausdrucksweise und eleganten Konversation – wiewohl“, was er offenbar schade findet, „großgewachsene Frauen unter ihnen eher selten sind“.¹⁸⁰

Diese aufgeweckten, mediterranen, „plebejischen“ (Arié) Mädchen und Frauen, Arbeiterinnen, Bäuerinnen, Handwerkerinnen, sie alle leben in der Regel in monogamen Haushalten. Überwacher weiblicher Müßiggang ist eine Angelegenheit der Hocharistokratie; nur deren Damen müssen sich mit den Nebenfrauen und Mätressen ihrer Herren und Meister herumschlagen (Beispiele aus christlichem Bereich lassen grüßen). Die anderen, die Plebejerinnen – aber das ist jetzt schon ein Blick in die Zukunft – werden sich auch als Angehörige einer unterworfenen Minderheit und sogar in Mischehen verblüffend gut zu behaupten wissen. Wie ihnen überhaupt ein Ruf vorausseilt – wie weit zu Recht, kann aus der Entfernung schwer beurteilt werden; immer wieder wird ihnen ein „Hang zum christlichen Nachbarn“ nachgesagt, eine Affinität, die sich dieser Nachbar ... nun, sagen wir's mal so: nicht ungern gefallen läßt.¹⁸¹

„Eines steht fest: in den gebildeten Kreisen, den Familien der hohen Würdenträger Granadas erhielten die Mädchen nach dem Muster ihrer heroischen Vorgängerinnen in Córdoba und

Sevilla eine sorgfältige Erziehung ...¹⁸² Bis zum Ende der Araberherrschaft gehört der Topos der intellektuellen Frau zum Standardrepertoire literarischer Anthologien; auch in sorgfältig recherchierten Biographien nimmt man sich jenes erstaunlichen, nirgendwo sonst zwischen Europa und dem Nahen Osten in dieser Form feststellbaren Phänomens: der gebildeten Dame - immer wieder an. Al-Maqqaris *Nafh at-tîb* etwa listet die Lebensgeschichten, bereichert um zahlreiche Originalzitate aus dem Oeuvre der jeweiligen Dame, von nicht weniger als fünfundzwanzig berühmten Dichterinnen aus Al-Andalus auf!¹⁸³ Was das Alltags-Laissez-faire und die kleinen Freiheiten in den Grauzonen einer „plebejischen“ Öffentlichkeit für die arbeitende Frau der niederen Klassen, das scheint für die Dame der besseren Gesellschaft eine gediegene Bildung gewesen zu sein: Kompaß in einer zumindest unübersichtlichen Männerwelt, nicht selten echte Aufstiegshilfe.

„Unten“, in der Arbeitswelt scheint es die relative Chaotik und Komplexität einer rasch expandierenden und, wie wir sie etikettieren wollen, „handelskapitalistisch-frühmodernen“ Marktwirtschaft tatsächlich zu Stande gebracht zu haben, daß sich in der ehern gefügten, sozio-religiös fundierten Mauer zwischen den Geschlechtern Risse gebildet haben; ungeplante und sicher auch kaum ernsthaft gewollte Breschen in der Ringmauer rund ums Weibliche, das als ein vordefinierter „Innenraum“ *harîm*, „verborgen“ zu sein hatte: hermetisch abgeriegelt von der als männlich definierten Außenwelt.

„Oben“, in der Welt der Herrschenden und Privilegierten hält Al-Andalus eine weitere Anomalie bereit. Im spätmittelalterlichen islamischen Spanien war erstens schon der Bereich der privilegierten Klassen als solcher von Haus aus ein ganzes Stück weniger *harîm*, weniger hermetisch abgeschlossen gegenüber der Welt des Volkes, der pulsierenden Welt des Marktes, als anderswo.¹⁸⁴ Zweitens aber scheint ein weiterer Aspekt der „frühmodernen“ Entwicklung innerhalb dieser Welt der oberen Zehntausend wichtig gewesen zu sein – die intrigante Wirkung einer höfisch-zentralistischen, „machiavellistischen“ Auffassung von Politik, die sich nicht zuletzt in mehreren Bürokratisierungs- und Rationalisierungsschüben äußerte, wo immer wieder auch Außenseiter, Quereinsteiger und Aufsteiger zum Zuge kamen, die den Vertretern einer traditionalistischen, konservativen Gesellschaft in die Parade fuhren. Was man dabei beobachten kann: wie sehr sich *Murûwa*, „Tugend“ von ihrer klassischen Bindung an *‘Asabiyya*, „Herkunft“ abkoppelt; immer weniger dazu verurteilt, sich unbedingt auf „edle Abstammung“ beziehen zu sollen, kann der Begriff *Murûwa* in seiner abstraktesten Form - als „Bildung“ – darüber hinaus sogar aufhören, „Mannes“-Tugend zu bedeuten. Er symbolisiert dann in den Händen und aus dem Mund einer hochgebildeten Frau (die natürlich unter den wachsamen Augen der Männer weiterhin vor allem „edel“ und „schön“ zu sein hat) *Tugend*, *Tüchtigkeit schlechthin*. „Moderne“ Eigenschaften eines sich sozusagen emanzipiert habenden Individuums, das zwar nun nicht die Regeln des großen Ganzen verändert oder gar neu definiert, dafür aber – jedenfalls *für sich selbst* – die eine oder andere Regel außer Kraft zu setzen, zu umgehen beziehungsweise schlicht zu brechen (und dabei straflos zu bleiben!) versteht.

Von der Intriganz einer sich bildenden höfischen Gesellschaft zur intriganten Bildung der sprichwörtlichen „Tochter aus gutem Hause“, ihrer Ausbildung *zur Dame*, ist es ein logischer Weg. Gehobenes Hetärentum? Gegebenfalls (die typische Karrierefrau in Al-Andalus beginnt als Geliebte eines hochgestellten Mannes und setzt ihren Weg dann in reiferen Jahren als Prinzenerzieherin fort) ... *conditio sine qua non* ist es aber nicht. Was jedoch in der Mehrzahl der Fälle unverzichtbare Voraussetzung gewesen zu sein scheint: daß die Grande Dame in spe zuerst einmal das ist, was man eine *Vater-Tochter* nennt; beziehungsweise daß sie, was

bisweilen dasselbe ist, einen hervorragenden Lehrer, einen Lehrer mit Reputation und sozialem, politischem Einfluß hat oder besitzt (und – in welcher Form immer – bezahlt).

Daß auch in Granada und auch für das intelligente Mädchen „aus gutem Hause“ der Grundsatz gegolten hat, daß „Geld und Geist“ austauschbar sind, dafür spricht, wie Damen der guten Gesellschaft, wenn sie zugleich berühmte Dichterinnen waren, mit ihren männlichen Kollegen verfahren konnten. Freilich - wenn etwa die berühmte Nazhun Bint al-Qala'i-l-Gharnatiyya ihren nicht weniger berühmten, jedoch aus der Provinz stammenden Dichter-Kollegen, ihren ehemaligen Lehrer Abu Bakr al-Makhzumi im witzigen Dichterwettbewerb als geilen Bauerntölpel hinstellt (und dafür postwendend das Etikett eines „everybody's darling“ verpaßt bekommt), dann hat sich besagter Austausch natürlich längst von einem zwischen *Geld* und Geist zum einzig wünschenswerten, zum Austausch *Geist* gegen *Geist*, gemausert. Die Unverfrorenheit der Frau ist dem Genie des Mannes durchaus angemessen; ihre aristokratische Laszivität hält seiner plebejischen Grobheit den Spiegel vor.¹⁸⁵

Aufklärung zieht vom Poetischen in Richtung Prosa – in Richtung prosaischer Vernunft. Es fällt auf, daß diesem säkularen Trend zum praktisch Verwertbaren, zur Verwissenschaftlichung des Wissens auch die weibliche Bildung folgt. Die Poesie Granadas, die „zu Berberzeiten“ (unter den Berberdynastien der Almoraviden und Almohaden) fest in weiblicher Hand war, wird in der Spätzeit männlich. Daß die Dichtkunst im mediterran-europäischen Emirat, unter der „provinziellen“ Dynastie der Nasriden mit ihrer frühmodernen, sprich pragmatisch-handelskapitalistisch ausgerichteten Politik „vermännlicht“, heißt: sie wird apologetisch, politisch (Beispiel: die architektonisch verortete, „angewandte Poetik“ des Ibn Zamrak in der Alhambra); oder denunziatorisch, vulgär, beseelt von einer, um es so zu sagen, zynischen Volkstümlichkeit (Beispiel: Abu l-Barakats „Vagantenpoesie“ ...). Liebeslyrik, so es eine solche noch gibt, wird „romantisch“ – sie verliert ihre würzige Laszivität (freilich behält sie ihr hohes sprachliches Niveau – Beispiel: die *Muwashshahs* des Ibn Khatima).

Was nun die Bildung der Frau anlangt, so hat sie sich ebenfalls „modernisiert“: sie wird Ausbildung in (Natur-)Wissenschaften. „Im Nasriden-Königreich gab es [immer wieder] Frauen, die ihren natürlichen Esprit mit einer profunden wissenschaftlichen Ausbildung abzufedern wußten.“¹⁸⁶ *Vater-Töchter* auch diese! Oder wie anders wäre es zu erklären, daß beispielsweise die anerkannte Medizinerin Umm al-Hasan¹⁸⁷ Tochter eines ebenfalls recht namhaften Arztes ist, des Abû Dja'far at-Tandjâlî?¹⁸⁸ Emanzipatorisch-matriarchale Tendenzen mitten im 14. Jahrhundert: nicht ohne Ironie (und Schadenfreude?) berichtet Ibn al-Khatib über diese Dame, daß sie, weil als gute Ärztin – wie es sich gehört – auch juristisch-literarisch gebildet, ihrem Gatten, dem *Qâdî* von Loja geholfen hat, einen hoch dotierten Wettbewerb zu gewinnen.¹⁸⁹

Wohlgemerkt – nicht nur *daß* Al-Andalus seine weiblichen Ressourcen ziemlich pfleglich und nachhaltig zu nutzen versteht, ist erwähnenswert *sondern wie ostentativ* dieser Prozeß vor sich geht, mit anderen Worten: daß er freimütig dokumentiert wird von den männlichen Zeitgenossen und geistigen Erben jener emanzipierten Damen; und daß diese Kommentatoren die Geschichte der weiblichen Bildung *sine ira et studio*, auf jeden Fall aber *sine ira* verfolgen. So pflegen Aufklärer zu berichten. Solch objektives Berichten ist „modern“, würdig eines Voltaire.¹⁹⁰ Überdies ist es ein ziemlich ideologiefreies Berichten. Somit auch würdig eines Jacob Burckhardt.¹⁹¹

„Oben“ wie „unten“ ein ähnliches Bild. Die Frauen Andalusiens schlugen kleinere und größere Breschen in den Ringwall „islamischer“ Tabus. Sind darin vielleicht sogar erfolgreicher, kommen jedenfalls damit nicht weniger weit als ihre christlichen Genossinnen und Leidensgenossinnen, die einen ähnlich mühevollen Kampf gegen das abrahamitisch-biblische Cliché ausfechten.¹⁹² Es gibt sogar einen Ort, an dem sich das Ringen der Frau um Anerkennung als handelndes Subjekt sozusagen christlich-islamisch verschränkt: es ist die Position „ganz oben“ auf der sozialen Stufenleiter. Bezeichnender Weise „gelingt“ die christlich-islamische Emanzipation der Frau nämlich in einer Figur nach Art des Renegaten. In der Gestalt der Sultanin, die „als das besondere Individuum“, spricht: *von außerhalb kommend* in den innersten Kreis der Macht vorstößt, unterläuft die Frau – und zwar durchaus *mit Hilfe* der höfischen *Harīm-Logik* - alle *Regeln dieser Logik* (Logik der Polygamie und Misogynie) und führt sie so individuell *ad absurdum* (während sie gleichzeitig dem Reich den ersehnten Thronfolger schenkt). Nüchtern und aus der historischen Distanz heraus läßt sich dieser Prozeß auch so beschreiben: „Nicht nur mit den Gaben eines wachen Geistes konnten Frauen innerhalb der sozialen Apparatur an Prestige gewinnen; sie taten dies auch dank ihres [direkten] Einflusses aufs familiäre Umfeld, wenn sie etwa den Rang einer Sultans-Favoritin oder Lieblingskonkubine erklommen hatten.“¹⁹³ Eine wichtige Feststellung und gut belegt in der Faktengeschichte. Im kleinen Staatswesen sprengt weibliche Einflußnahme sofort den Rahmen der höfischen Intrige und wird politisch; indem es ursächlich wohl (nur) aufs dynastisch-familiäre zielt, zieht solches Intervenieren Kreise, die rasch viel größer werden als intendiert – spiegelt sich darin ja die strukturelle Gesamtsituation einer Frontera-Gesellschaft, in der die Grenzen von Innen- und Außenpolitik immer schon machiavellistisch verwischt sind.

An einschlägigen Beispielen aus der Geschichte der Nasridenherrschaft in Granada mangelt es, wie gesagt, nicht.

Die Dame Maryam – der christliche Name ist Programm – nützt ihren Einfluß auf Yusuf I. (1333-1354), dessen Lieblingsfrau sie ist, nach Kräften. Und wozu? Um eine andere „christliche“ Dame – sprich „Renegatin“ – und deren Sohn Muhammad, dessen Vater ebenfalls Yusuf I. heißt, bei Hofe auszustechen. Bei weitem nicht die einzige „Konkurrenz unter Christinnen“, worin den Söhnen der Weg geebnet werden soll. In der Palastrevolte von 1359 zieht Maryam gegen ihre Gegnerin Buthayna den Kürzeren. Nachfolger Yusufs I. wird Buthaynas Sohn Muhammad V., einer der am längsten regierenden Fürsten Granadas: erfolgreich im Krieg, dennoch ein wirklicher Friedensfürst und großer Förderer seines Landes, Mäzen und Bauherr (seinem Vater Yusuf I. und ihm verdankt Europa die einzigartige islamische Fürstenresidenz, die unvergleichliche Alhambra).

„Renegaten-Syndrom auf weiblich“. Das Beispiel der rivalisierenden christlichen Mütter muslimischer Prinzen ist symptomatisch und evoziert den Vergleich mit jenen tüchtigen Feldherren, Ministern und Weziren christlicher Abkunft, welche die Geschicke des Emirats immer wieder bestimmten. Abzüglich vielleicht der Freiwilligkeit beim Religionswechsel; in der Regel waren die Konkubinen der Sultane „Sklavinnen“. Aber – muß man dies Wort nicht ohnehin in Anführungszeichen setzen? Ist nicht manch eine dieser „Sklavinnen“ mit Wissen und Billigung ihrer christlichen Familie in granadinische ... nun ja, Obhut gekommen? Familienpolitik à la Frontera ...

Seit den ‘Umayyaden-Kalifen Córdoba waren viele der regierenden Fürsten in Al-Andalus (rot)blond - *rubio*, *bermejo* - und blauäugig. „Frauen aus dem Norden“ waren für den Fortbestand der Dynastien mindestens ebenso wichtig wie kooperationswillige Söhne der

gotischen, asturischen oder kastilischen Adelfamilien ... Mit anderen Worten: auch in puncto Familienpolitik scheint sich das letzte Bollwerk des spanischen Islam einer echten *Renaissance* befließigt zu haben. Wie bei ihren großen Vorbildern, den 'Umayyaden-Kalifen von Córdoba, ruhen auch die Blicke der Nasriden-Emire immer wieder mit Wohlgefallen auf den hübschen Töchtern ihrer christlichen Kontrahenten.

So werden Frauen zu Teilnehmerinnen am politischen Spiel: indem sie lernen, sich auch ihrerseits der Sprache der Frontera, der Grammatik von „Beziehungen über Kreuz“ zu bedienen. Ihr Intervenieren ist, wie das der anderen *Conversos* und *Renegados* auch, ein von Anfang an hochpolitisches, brisantes Unterfangen. Es geht nicht nur ums Erzeugen einer möglichst großen Prinzenschar – die biologische Basis der höfischen Gesellschaft –, die heikle Frage ist vielmehr die Rangordnung des eigenen Nachwuchses, den es möglichst effizient, das heißt möglichst diskret zu protegieren gilt. Das aber ist eine Gratwanderung, bei der der „Grat“ die Grenze ist: Grenze zwischen höfischem, dynastischem Kalkül und Innenpolitik; Grenze aber auch zwischen Innen- und Außenpolitik.

Innenpolitik, Außenpolitik ... und welche Aspekte dabei auf die Sphäre der Frau verweisen (ein Bereich, den man nicht straflos vernachlässigt). Natürlich geht es dabei vordergründig um Vermittlung – aber in der Art eines heiklen, diskreten, wohl auch intriganten Sich-hinter-den-Kulissen-Verständigens-und-Austauschens. *Renegaten* sind in diesem Spiel bevorteilt (sie kennen beide Seiten); besonders *weibliche* „Renegaten“ (sie agieren aus der zweiten Reihe heraus, sind damit doppelt unsichtbar, doppelt „diskret“). Das Bild, worin sich das Ganze darstellt, ist denkbar einfach – die Figur der zum islamischen Glauben übergetretenen Tochter aus gutem christlichen Hause, die außerdem noch Mutter eines muslimischen Prinzen ist.

Von christlicher Abkunft oder nicht - Fakt ist: die Damen der fürstlichen Familie von Granada (und darin unterscheiden sie sich gründlich von ihren Standesgenossinnen in der islamischen Welt) verfügen über eine Bewegungsfreiheit, die den Gesetzen der *Harîm*-Ordnung entgegen zu stehen scheint, in Wahrheit aber aus der perfekten Kenntnis und geschickten Benutzung besagter Gesetze resultiert. Wie zum Beispiel Fâtima, Mutter des unglücklichen Abû 'Abd Allâh (der „Boabdil“ der Christen), nach der Niederlage bei Lucena dessen Freilassung aus christlicher Gefangenschaft bewerkstelligt, ist ein Musterstück an diplomatischer Raffinesse und zeugt von bester Kenntnis des christlichen Gegenüber ... nebst exzellenten Kontakten hinter den Kulissen. Wenn *harîm* jemals irgendwo das Gegenteil seines Wortsinnes bedeutet hat, dann im Andalusien des Spätmittelalters, im frühmodernen, mediterranen Emirat von Granada. Daß eine Sultansmutter *Shams ad-Dawla*, „Sonne der Dynastie“ genannt wird, spiegelt also nur die realistische Einschätzung ihrer politischen Bedeutung wider.¹⁹⁴

„Private Life“ auf andalusisch, das ist eine islamisch geprägte Bodenständigkeit nach antik-mediterranem Muster. Unter der verstohlenen *Modernité* der Granadinerin verbirgt sich das berberisch-iberische Substrat ihrer familien-politischen „Macht“, einer Macht, die sich mit ihrem Status als Muslimin immer wieder – nun ja, schlägt: manchmal mehr, manchmal weniger.

Siebentes Bild: Vom „Nationalcharakter“ der Andalusier – Moden und Lebensart

„Der Einfluß aus den benachbarten Ländern der Christen auf die Kleidersitten der Andalusier war schon zu Beginn der Nasridenherrschaft beachtlich.“¹⁹⁵ Mindestens ebenso beachtlich aber auch die Tendenz der politischen Führung – also der Oberschichten und des Adels –, sich

„volksnah“, um nicht zu sagen „volkstümlich“ zu geben in ihrem *Outfit* und *Outlook*. Muhammad *al-Ghalib bi-llah*, Muhammad I., „der mit Gottes Hilfe Siegreiche“ hat augenscheinlich bei seinen öffentlichen Auftritten in der neuen Hauptstadt nicht nur Letzteres suggerieren wollen; Sieger mit Gottes, aber auch – und das wohl in erster Linie – „mit Volkes Hilfe“ zu sein, war der angesagte Trend. Wobei sich Volksnähe und Gottesstreitertum in einer klassischen, man ist versucht zu sagen „maghrebinischen“ Attitüde recht gut vereinen lassen – man tritt „bescheiden“ auf, man tritt – *als Sufi* auf. „Das Haupt hatte er mit einer *shâshiya* [einer einfachen wollenen Kappe] bedeckt, sein Leib war gehüllt in einen Umhang aus rauhem Tuch, das an den Schultern schon ganz verschlissen war. [... Auch] trug er schlichte Sandalen [*na‘l*] an den Füßen und ein grobwollenes Gewand [*khâshin*]“. ¹⁹⁶ Aber das unscheinbare Outfit des Grenzers, des Mannes aus der Provinz, des *Quintero*, „Pächters“, wie ihn die christliche Chronik nennt, hat auch entschieden transkulturelle Bezüge: der Begründer einer Dynastie, die immerhin zweieinhalb Jahrhunderte lang, sprich: mit beachtlicher Fortune die Geschicke Islamisch Spaniens lenken wird, zeigt sich „bekleidet mit einer *shâya* [einem Umhang] aus gestreiftem Stoff (*malḥ*), wie ihn die Bauern Kastiliens tragen“! ¹⁹⁷

Zweierlei läßt sich aus dem Bericht herauslesen. Erstens der erstaunlich geringe soziale Abstand der neuen Eliten zu ihren Kompatrioten – ein Befund, der sich in vielerlei Hinsicht (durch architektonische, stadtgeographische, kulturhistorische und, ja auch: faktenhistorische Erkenntnisse) bestätigt sieht. Zweitens aber auch eine bemerkenswerte Nähe dieser Eliten ganz anderer Art: man trägt sich gern in der Manier des Anderen; leichtfüßig passieren Moden und Sitten die Grenze, die eigentlich gar keine ist.

Und noch ein Drittes. Sozusagen als logische Schlußfolgerung aus den vorangegangenen Argumenten ergibt sich das Faktum, daß jenes späte Al-Andalus als Ganzes, sprich: seine Bevölkerung ebenfalls keine oder nur geringe Berührungsgänge gegenüber der (Alltags-) Kultur ihrer kastilischen, aragonesischen, jedenfalls christlichen Kontrahenten gehabt haben dürfte. Wie denn auch nicht? Stehen ja die Chancen für den durchschnittlichen „Andalusier“ und Bürger von Granada nicht schlecht, zumindest in zweiter oder dritter Generation von Kastiliern oder Aragonesen abzustammen (und vice versa). ¹⁹⁸

Vom orthodox-islamischen Standpunkt beklagenswert (und in der Tat auch oft genug beklagt), ist die auffallende Laxheit der Andalusier bezüglich Bekleidungs Vorschriften aus Sicht einer modernen, ethno-soziologisch gewitzten, europäischen Kultur- und Alltags-Historiographie eher verständlich. Ohne daß man den Einfluß christlicher Nachbarschaft jedesmal direkt nachweisen könnte: das Hauptsymbol religiöser Beflissenheit, der Turban beim Mann, der Schleier der Frau verliert im Spätmittelalter, in der frühen Neuzeit an Bedeutung. Gebildete – und das heißt wohl primär *religiös* gebildete Zeitgenossen haben das immer wieder notiert. Ibn Sa’id, Historiker und Zeitgenosse der ersten Nasriden: „In Andalusien hat man das Turbantragen, das noch zur Zeit der Almohaden ein absolutes Muß war, aufgegeben.“ - „Der Literat und Gelehrte ‘Azîz Ibn Khattâb geht ohne Kopfbedeckung, und das obwohl sein Haar schon mehr weiß als schwarz ist!“ – „Auch Ibn Hûd ging stets mit unverhülltem Haupt.“ – „Überhaupt: höchst selten nur sieht man einen Andalusier mit Turban – egal, ob im Osten oder Westen des Landes.“ ¹⁹⁹ Diese *Nonchalance* ist umso auffälliger, als natürlich die religiös-juristische Elite der Kadis und Imame die vorgeschriebene Kopfbedeckung ostentativ kultiviert – auch in Spanien.

Die anderen aber halten sich, wie gesagt, lieber an die Lässigkeit und die Eleganz. Die oberen Zehntausend ohnehin. Aber auch in der *‘amma*, unter den Plebejern herrscht die Sitte des locker über die Schultern geworfenen feinen Tuchs – *taylasân*, das man „auf sehr graziöse

Weise“ zu drapieren versteht.²⁰⁰ Ibn al-Khatib macht genau diese populäre Kultiviertheit für „seine“ Stadt Málaga geltend und kontrastiert sie mit der Ärmlichkeit und Plumpheit der Einwohner Salés, in Nordafrika.²⁰¹

In erster Linie scheint nicht der Nachahmungstrieb das Geschmacksurteil zu steuern sondern dessen Gegenteil - die Lust, sich vom unmittelbar benachbarten Anderen abzuheben. Daraus – nämlich daß sich „der Andalusier“ des Spätmittelalters in Sachen Geschmacksurteil primär an seinem mehr oder weniger ausgeprägten Selbstbewußtsein orientiert und nicht so sehr an Vorbildern (seien sie christliche oder nicht-christliche, „abendländische“ oder solche des „Orients“) -, ergibt sich eine hochinteressante Gegensätzlichkeit innerhalb der spanischen Muslime selbst. Denn dieser unmittelbare Nachbar, an dem man sich messen zu sollen glaubt, das ist ja für den „freien“ Muslim ein anderer als für den schon unter christlicher Oberhohheit lebenden. Für den Granadiner im Süden der Halbinsel ist jener „Anderer“ der Nordafrikaner, aber auch der aus dem Orient – *mashriq* – zugereiste Fremde. „Die Andalusier betrachteten die Reisenden aus dem Osten mit amüsiertes Neugier; im übrigen hielten sie sich an ihre eigene Mode und den gewohnten Schnitt ihrer Kleidung, der sich von dem ihrer ‚östlichen Brüder‘ einigermaßen unterschied.“²⁰² Für die Mudejaren wiederum, die unfreien Muslime der iberischen Halbinsel, repräsentiert den „typischen“ Anderen der christliche Nachbar; dementsprechend groß ist der Drang, „sich orientalistisch zu geben“. Man ist in Modefragen konservativ. Gerade das traditionelle Element an der islamischen Kleidung findet man in den muslimischen Gemeinden des Christenlandes attraktiv.²⁰³ Langer Rede kurzer Sinn: jedesmal geht es um Erhaltung einer *ganz spezifisch* in Frage gestellten Identität, sodaß es im einen Fall eben ratsam erscheint, das „Orientalische“ *auf Distanz zu halten*, im andern, *es zu affirmieren*.

Dieser Modus – dasjenige auf Distanz zu halten, was unmittelbar identitätsgefährdend erscheint, während sich andererseits im Grad der Freiheit und Neugier, mit der das Andersartige affirmiert wird, die Stärke eines noch ungebrochenen Selbstbewußtseins zeigt -, nun: was spräche dagegen, einen solchen *Modus des Modischen*, wie man ihn nennen möchte, leitmotivisch zu verwenden? Mit seiner Hilfe zu versuchen, das Wechselhafte einer Politik (Innen- wie Außenpolitik) im Auf und Ab der historischen Konjunkturen besser zu verstehen? Anders gefragt: lassen sich mit seiner Hilfe im vermuteten „Modernisierungs“-Prozeß ... *Trends erkennen?*

Eine Trendwende dieser Art zeigt sich um die Mitte des 14. Jahrhunderts. Auf einmal „überschwemmen maghrebische und tunesische Moden das Granada der Nasriden, [... man trägt] Mäntel aus Ifrîqiya [Tunis], verwendet tunesische Stoffe (*al-maqâti‘ at-tûnisîyya*) und tunesische Schleier (*ma‘âzir*) ...“²⁰⁴ Von Marokko übernimmt man bei Hofe den typischen Purpurmantel – *sanhâdjî* -, auch die nordafrikanische *Djallâbiyya*, der Kapuzenmantel, erfreut sich (wieder?) großer Wertschätzung, desgleichen der charakteristische *Burnûs* der Berber.²⁰⁵ Also deutliche Anzeichen einer „Nordafrikanisierung“ der andalusischen Mode um 1350 ... Zufall oder nicht – exakt zu dieser Zeit neigt sich die Waagschale der Macht und des Einflusses in Nordafrika den Andalusiern zu; greift Granadas Fürst Muhammad V. nachhaltig und mit Erfolg in die innenpolitischen Verhältnisse einer „befreundeten“ Dynastie ein; macht er durch geschicktes Intervenieren den Herrschaftsbereich der Meriniden – Marokko - zum Glacis seiner Außenpolitik. Die „Hegemonialmacht“ Islamisch Spanien (wie klein auch immer ihre Rolle *sub specie aeternitatis* gewesen sein mag: unter den gegebenen Umständen und für kurze Zeit *war* sie eine Hegemonialmacht) affirmiert das politische Ereignis sozusagen noch einmal, nämlich auf der kulturellen beziehungsweise auf der Ebene des privaten Konsums.

Eine weitere Trendwende, nicht weniger bezeichnend, etwa hundert Jahre später. Nur sind es jetzt die Christen, ist es Kastilien, das sich hegemonial-paternalistisch aus dem Fundus der anderen Kultur bedient. Der Baron Leon de Rosmihal aus Böhmen, der im Jahr 1466 Spanien bereist, weiß von einer veritablen *moda morisca* am Hof von Burgos zu berichten.²⁰⁶ Und König Heinrich IV., der ihn in Segovia empfing, „aß, trank und kleidete sich ganz nach der Manier der Muselmanen“.²⁰⁷ Heinrichs Favorit wiederum, der Condestable Lucas de Iranzo, liebte es „a la jineta“, nach Art der maurischen Leichten Kavallerie zu reiten und zu kämpfen – stilecht bekleidet mit einer *Djubba* aus feiner Seide.²⁰⁸ Offenbar trifft die Vorstellung von der „Waagschale des Selbstbewußtseins“ auch hier zu. Denn in dem Maße, wie im politisch immer erfolgreicher christlichen Kastilien die gute Gesellschaft es sich zusagen leisten kann, mit dem „Maurischen“ zu kokettieren, sieht sich die Gegenseite gezwungen, *kulturell auf Distanz zu gehen*. „Im 15. Jahrhundert kehrt der Turban zurück.“²⁰⁹

Das hat aber die granadinischen Heerführer keineswegs daran gehindert, ihre Armbrustschützen mit denselben Lederkollern, Kettenhemden und Brustpanzern über der gleichen praktisch-kurzen Tunica auszurüsten, sie mit genauso guten Militärstiefeln zu versehen wie die Kastilier. Was also das Outfit dieser Truppen betrifft, so wäre es in der Tat „schwierig gewesen, sie von ihren christlichen Gegnern zu unterscheiden.“²¹⁰ Wie ja auch die Damen von Granada – Religion hin, Reconquista her - auf den *Chic* der eleganten kastilischen Schnabelschuhe keinesfalls verzichten mochten.²¹¹

Unsere Vermutung hat sich erhärtet. Im Privatleben der Männer und Frauen von Al-Andalus (der „Mauren“ Granadas, der Mudejaren von Aragón, von Navarra und von Kastilien, schließlich der Morisken Spaniens) ging es manchmal ganz schön „europäisch“ zu; jedenfalls mehr, als dem einen oder anderen Orientalisten lieb sein mag. „Europäisch“ ... und international! Was kein Gegensatz sein muß.

Privat und öffentlich: der Reigen weltlicher Vergnügungen, Festivitäten und Vorlieben der Andalusier ist den Gewohnheiten, wie sie bei den christlichen Nachbarn herrschten, nicht unähnlich. Das gilt auch für etwas so Spezielles wie den religiösen Festkalender, der eine ziemlich bunte Mischung aus islamischen und christlichen Terminen ist.

Natürlich feiert man die beiden großen islamischen Feste, *‘Īd al-fitr* (das Fastenbrechen, mit dem der alljährliche Ramadan beendet wird) und das islamische Opferfest *‘Īd al-adhhâ*. Aber schon das dritte wichtige Fest, die *‘Ashûrâ* (am zehnten Tag des Monats *Muharram*) ist etwas typisch Spanisches. Ganz zu schweigen von Weihnachten, dem Geburtstag des Erlösers. Und auch Neujahr, den ersten Tag des christlichen Kalenders, feiert man in Al-Andalus; eine Angewohnheit, die den orthodoxen Religionsgenossen von jenseits des Meeres nun doch einigermaßen beunruhigt. Der Gouverneur von Ceuta, der *Shârîf* Abû l-‘Abbâs Ahmad al-‘Azafi zeigt sich jedenfalls konsterniert: daran sehe man wieder, welch verheerenden Einfluß die christliche Nachbarschaft auf ein so vergnügungssüchtiges und festivitätslüsternes Volk wie das Ahl al-Andalus auszuüben vermag!²¹² Daß er in der Folge ein neues islamisches Fest nach Spanien bringt, darf somit durchaus als Versuch gewertet werden, dem Weihnachtsfest etwas Vergleichbares zur Seite zu stellen - den Geburtstag des Propheten, *Mawlid an-nabî*.²¹³ Das war um die Mitte des 14. Jahrhunderts. Zwar werden die Zeugnisse christlicher Feste im islamischen Granada ab der Wende zum 15. Jahrhundert seltener (worin sich vielleicht der verhärtende Einfluß einer immer erfolgreicher *Reconquista* geltend macht), aber selbst die Spätzeit kennt das eine oder andere Beispiel christlich-muslimischer *Convivencia*. Ein noch dazu sehr volkstümliches Exempel bildet etwa jener granadinische Bauernkalender, der „im Namen Allahs, des Gütigen und Barmherzigen“ so disparate Elemente in sich vereinigt wie

„den Todestag unseres Herrn Abu Bakr und unseres Herrn ‘Umar“, „den Tag der Verkündigung des Evangeliums“, „den Geburtstag des Moses“ oder „den Tag unseres Herrn Jesus Christus“!²¹⁴ Übrigens weiß noch Leo Africanus im 16. Jahrhundert zu berichten, daß es in Fez „Spuren gewisser Feste“ gebe, die deutlich ihre christliche Herkunft verraten (Spuren, die wohl von andalusischen Emigranten gelegt worden sind). So haben einige Muslime dieser nordafrikanischen Stadt die Angewohnheit, den Geburtstag des Heilandes zu feiern, indem sie ein spezielles vegetarisches Gericht zu sich nehmen.²¹⁵

A propos Neujahr. Nicht nur der christliche, auch ein zweiter eindeutig vorislamischer Jahresanfang wird fleißig gefeiert im „extravaganten“ Al-Andalus. *Nayrûz*, das uralte persische Neujahrsfest, eigentlich das Fest der Frühlings-Tag-und-Nacht-Gleiche, erfreut sich großer Beliebtheit. Vor allem bei den Kindern, denen zu diesem Anlaß Geschenke winken: kleine Spielzeugtiere, oft Giraffen.²¹⁶ Daß man sich des heidnischen Charakters dieser Sitte durchaus bewußt ist (oder doch bewußt sein sollte), erhellt wieder aus den, fast möchte man sagen: pflichtschuldigen Invektiven der Geistlichkeit dagegen! Wobei, interessanter Weise, die Meinung vorgeherrscht zu haben scheint, dies Beschenken der Kinder mit „heidnischem“ Spielzeug sei christlichem Einfluß geschuldet.²¹⁷

„Heidnische“ Festivitäten verraten sich sozusagen von selbst: durch die volkstümliche Ausgelassenheit, mit der sie begangen werden. So die Neujahrsfeierlichkeiten durch ihre Kostümierungen, die karnevaleske Züge anzunehmen pflegen.²¹⁸ So *Mahradjân*, das Fest der Sommersonnenwende (24. Juni), an dem man nicht nur die bekannten großen Strohfeuer anzündet sondern, sehr zum Mißfallen der Obrigkeit, einander exzessiv mit Wasser bespritzt in den Straßen und Gassen der Städte, solange, bis sich alles in eine einzige Rutschbahn verwandelt hat.²¹⁹ Oder im Herbst, das Fest *‘asîr*, die Weinlese: alle Welt ist auf den Beinen, begibt sich hinaus aufs Land und in die Berge, und wer begütert ist, der läßt sich’s „in seinen von Weingärten umgebenen Landhäusern und Villen“ gut gehen. „Alle geben sich der Musik und dem Tanz hin“ – Männer, Frauen, Kinder, gemeinsam genießen sie antike, heidnische Freuden.²²⁰ Ja, irgendwie spielt sogar das höchste christliche Fest im Jahreskreis, Ostern, herein, das in einer späten Quelle als *Pascua de los alaceres [alerces]* figuriert und, wie es dort heißt, „von den Moriskanen Granadas, Murcias und Jaéns praktisch noch immer so gefeiert wird wie von ihren Vorfahren zur Zeit der Nasriden.“²²¹ Kleine, bezeichnende Einschränkung: auch während der ausgelassensten Feiern legt man seine Waffen niemals ab – zu präsent ist die Gefahr aus dem Norden!²²²

Wehrhaftigkeit - unser Stichwort. Ein Bereich, wo von jeher kriegerische Ertüchtigung mit dem Vergnügen und nicht geringen sozialen, ja wirtschaftlichen Effekten zusammenfällt, ist die Jagd. Es überrascht daher kaum, auch im „arabischen“ Granada praktisch alle Aspekte der europäischen, feudalen Hofjagd versammelt zu finden ... Ein kleiner Abriß jagdlicher Freuden mag dies belegen.

Daß die Falknerei im „arabischen“ Granada eifrig gepflegt wird, durfte man erwarten. Daß sie den oberen Zehntausend vorbehalten ist, ebenfalls.²²³ Nicht so selbstverständlich für ein islamisches Fürstengeschlecht ist da schon die nicht minder ausgeprägte Jagdpassion für Hochwild: wie sehr die Nasriden Granadas ihren christlichen Standesgenossen jenseits der *Frontera* in dieser Hinsicht nacheifern (wenn man es denn ein Nacheifern nennen mag), ist umso auffälliger, als es dafür weder für Nordafrika noch für den Nahen und Mittleren Osten (mit Ausnahme vielleicht von Anatolien, den Iran und Nordwest-Indien) vergleichbare Zeugnisse gibt. In seinen Jagdgedichten (*tardiyya*) preist Ibn Zamrak, Hofdichter und Wezir Muhammads V., seinen Souverän als glühenden Anhänger der Hetz- und Treibjagd zu

Pferde.²²⁴ Und daß die Herrscher Granadas diese „feudale“ und höfische Art des Jagens mit ziemlichem Nachdruck kultiviert haben müssen, erschließt sich dem Historiker indirekt aus Berichten Späterer. Mit Hieronymus Münzer²²⁵ stellt er verwundert den Wildreichtum rund um die Hauptstadt fest: in den Bergen wimmelt es von Schwarzwild, Rotwild und „Damwild“ (letzteres von den Römern eingeführt? Vielleicht aber meint die Quelle auch nur das Reh, *Capreolus capreolus*; in größerer Zahl auf der Iberischen Halbinsel wieder heimisch wurde *Cervus dama* ja erst unter den Habsburgern und Bourbonen).²²⁶

Die Jagd war aber auch ein Volkssport in Al-Andalus. Und so funktionierte sie, die Jagd der Kleinen Leute: „Araber der niederen Klassen betrieben die Falknerei mit Sperbern; und statt Jagdlanzten verwendeten sie die Armbrust.“²²⁷ Beliebtes, weil auch dem gemeinen Volk zur Jagd frei gegebenes Wild waren Hasen und Kaninchen, Rebhühner, Wildtauben und das in Kanälen, *Albercas* (Wasserbecken), Flüssen und Bächen recht häufig vorkommende Wasserwild (vor allem Enten). Eine Spezialität, die noch heute in Spanien zu beobachten ist, war die „waffenlose“ Jagd auf Kaninchen, bei der das Haarwild von *Podencos*, einer uralten iberischen Hunderasse orientalischer Herkunft (**Abb.5**), lebend abgefangen wird. Und genau wie damals erfreuen Rebhuhn und Kaninchen, zubereitet nach köstlicher Rezeptur, gleichermaßen Einheimische wie Touristen. Die kulinarischen Vorlieben der hispano-muslimischen Bevölkerung haben in den Kochbüchern der Region ihren Niederschlag gefunden; und mit ihrem in der islamischen Welt ziemlich einzigartig dastehenden Appetit auf Wildpret riefen Andalusiens Feinschmecker auch schon mal die regelnde Hand der Behörde auf den Plan.²²⁸

In Granada war die Jagd im wahrsten Sinne des Wortes „populär“. Überall sonst im weiten Kreis der islamischen Ökumene sind es nur die Nomaden (die ungezähmten Beduinen, die rauhen Bergbewohner), die noch jener ursprünglichsten Lebensform des Menschen huldigen (aber überall sonst wird ja auch der Krieg „an die Ränder ausgelagert“; wird er den Spezialisten von außerhalb – wieder meist Nomaden und Bergbewohnern – übertragen). Doppelte Anomalie in Al-Andalus: nicht nur „germanisch-feudale“ Hegejagd auf Hochwild in mediterraner Umgebung sondern dies auch noch eingebettet in „islamische“ Kultur und Lebensart. Die Leidenschaft für alle Formen der Höfischen Jagd, inklusive der Jagd auf das „unreine“ Schwein (freilich in seiner wehrhaften Gestalt, als Schwarzwild),²²⁹ ist im alpinen Teil Andalusiens, im Emirat von Granada notorisch. Und daß auch der islamische Fürst auf seinem Territorium über ausgedehnte Bannforste verfügt, ja selbst direkt im Einzugsbereich der Residenz ein bewaldetes Revier sein eigen nennt, ausreichend groß, um dort der Hetzjagd zu frönen,²³⁰ stellt ihn in eine Reihe mit allen anderen europäischen Feudalherrn seiner Zeit. So nähert sich „maurische“ Landnutzung und Landschaftspflege bis zum Verwechseln einer Naturauffassung, die man eigentlich aus dem „germanischen“ Norden (England, Frankreich, den deutschen Landen) kennt.²³¹ Daraus erklärt sich auch der immer wieder mit mehr oder weniger großer Verwunderung festgestellte Waldreichtum des Emirats. Aber daß im mediterranen Granada ein Tier recht häufig vorkam, welches man eher in den Wäldern Germaniens vermuten würde? In den Bergen des Emirats trieb sich noch der Bär herum, und das ist dem Chronisten schon eine besondere Erwähnung wert.²³² Wie kaum ein anderes Großraubwild Europas symbolisiert dieses Waldtier – seine Jagd und Hege – einen zentralen Aspekt des – wie soll man sagen? – „urtümlich-feudalen“ Lebensstils ... Aber, und darauf kommt es an, alles spielt sich im Kontext der Urbanität ab. Im Kult der „unberührten Natur“ und deren prächtiger Geschöpfe drückt eine gebildete, überfeine Elite ihre gar nicht naive Wertschätzung von Wildheit aus. Indem er es romantisiert und zum Gegenstand seines höfischen Vergnügens macht, genießt der moderne Kultivierte das ganz Andere ...

Als Pendant zum ländlichen Sport der Mächtigen gibt es „unten“, im Volke, Musik und Tanz und eine unzählbare Lust an deftigem Treiben und Spektakeln aller Art. Diese Sinnlichkeit ist phantasievoll und fröhlich, aber auch roh und grausam. „In den Unterschichten waren vor allem die handgreiflichen Zerstreungen in Mode. So rotteten sich junge Leute gern nach Straßenzügen geordnet zusammen, um, mit Stöcken und Knüppeln bewaffnet, auf die Jugend der Nachbarstraße loszugehen. Solche ‚Unterhaltungen‘ waren naturgemäß bei der Obrigkeit nicht gern gesehen, zumal sie oft ausarteten: nicht selten erhitzten sich die jugendlichen Gemüter so sehr, daß man einander mit Steinen bewarf oder gar umbrachte.“²³³ Andererseits – wenn in geordnete Bahnen gelenkt, sprich: der militärischen Ertüchtigung dienlich, hatte man keine Bedenken, den jugendlichen Sportsgeist anzufachen. Während sich die Eliten – der einheimische Adel, die Söldner, die angeworbenen Berberkrieger – in Pferderennen²³⁴ und Turnieren²³⁵ maßen, feilten die *Menudos*, die „gewöhnlichen Leute“ an ihrer Qualifikation als tüchtige Infanteristen. Wie die bürgerlichen Schützenbruderschaften der nordfranzösischen und flandrischen, der ober- und mittelitalienischen Städte, die sich regelmäßig im Bogen- und Armbrustschießen übten,²³⁶ fanden sich auch im muslimischen Granada die Männer der jeweiligen *Harat* (Stadtteil-Organisationen) zum waffenmäßigen Wettkampf und besonders zum Drill an der Armbrust zusammen.²³⁷

Das alles ist nicht ohne sozio-historischen Belang. Auch in den martialischen Vorlieben der Granadiner – und zwar bei Ober- und Unterschichten gleichermaßen - zeigt sich das oft bemerkte Naheverhältnis, meint man eine typologische Verwandtschaft mit der christlich-abendländischen Gegenkultur zu bemerken.²³⁸ Den Beweis solcher „Verwandtschaft“ kann man übrigens auch so führen, daß man Andalusiens Position im eigenen Kulturkreis negativ darstellt. Sozusagen - was hat der andalusische Westen nicht, das es anderswo, an prominenter Stelle gibt ... Zum Beispiel gibt es (um in der martialischen Sphäre, bei den „Kampfspielen“ zu bleiben) die *Halqa* in Granada nicht. Jenes bei den Mamluken des Ostens so beliebte militärisch-ritterliche Scheingefecht in der Arena sieht sich in Al-Andalus ersetzt durch das klassische, sprich „abendländisch-feudale“ Turnier Mann gegen Mann.²³⁹ Arenen werden im Westen für anderes verwendet – für den Stierkampf (den wiederum der Osten nicht kennt). Um die Angelegenheit abzurunden, vielleicht noch eine kleine Anmerkung zu dieser speziellen Volksbelustigung der Marokkaner²⁴⁰ und Andalusier:²⁴¹ das wohlbekannte spanische *Olé* der Stierkampfbesucher ist natürlich *Allah*, die Anrufung Gottes; aber nicht „irgendwie“ überliefert sondern in perfekt maghrebinischer Aussprache, wo das lange beziehungsweise helle „a“ des klassischen Arabisch zum geschlossenen „e“ wird ...

Die große Spannung, in der das einfache Volk von Granada lebte und die sich denn auch immer wieder eruptiv entladen mußte, rührte freilich nur zum Teil vom permanenten Kriegszustand her, von der Bedrohung durch die stets präsente *Reconquista*. Nicht nur unter der Fuchtel des Krieges und der Militarisierung stand *Ahl al-Andalus*, die andalusische Nation – auch ihre religiösen Aufpasser machten es den Menschen im Alltag nicht gerade leicht, ihre mediterrane Sinnlichkeit auszuleben. Gerade die feineren Ausdrucksformen solcher Lebenslust – Musik und Tanz, Schauspiele und Festlichkeiten – sahen sich einer rigiden, asketischen, anti-artistischen Attitüde „von oben“ ausgesetzt. Da war auch eine Elite am Wort, aber die verhielt sich merklich anders als die hochgemute, ritterliche Elite der Staatsmacht, die bei aller Unterdrückung jeder politischen Regung im Volk dessen Lust an Zerstreung (also das, wofür wir die Chiffre „Sinnlichkeit“ einsetzen) unangetastet ließ. Nicht so die religiöse Intelligenz. Musik und Tanz? Rufen immer wieder kleinlichste Reaktionen hervor ... „Der andalusische Malikismus“²⁴² hat sich stets gegen den freien Gebrauch der Musikinstrumente gestellt [... und] untersagte etwa bei Hochzeiten (*'urs*) und anderen Zeremonien Instrumente

wie die Laute (*úd*); erlaubt war nur die ‚baskische‘ Trommel (*duff*), die dem Tamburin (*ghirbâl*) gleicht.“²⁴³

Erwartungsgemäß waren alle diese Vorschriften und Verbote ziemlich wirkungslos. Wenn Geistesgrößen wie Ibn al-Khatib „Bücher über Musik“ schreiben zu müssen meinten, dann hat das schon etwas zu bedeuten.²⁴⁴ Immerhin wissen wir über die ästhetischen Gewohnheiten des *Ahl al-Andalus* unter anderem dieses: „Überall in den Läden und Buden und an allen Orten, wo sich das Volk versammelt“, wurde eifrig gesungen.²⁴⁵ Und was es in der Praxis mit dem in der Theorie verbotenen „lasziven“ Lauten- und Flötenspiel auf sich gehabt haben muß, erschließt sich vielleicht am besten aus der Spur, welche die Musik von unter christlicher Oberhoheit lebenden *Mudejaren* in ihrem „abendländischen“ Gegenstück, den berühmten *Cántigas* zum Beispiel, hinterlassen hat. Voll des Lobes ist man an christlichen Höfen für „maurische“ Musiker, Sänger, Sängerinnen und Tänzer ... Ganz besonders dann, wenn dazu die Laute erklingt.²⁴⁶ Wie billig, korrespondiert einer einschlägigen „höfischen“ Variante oben die „deftige“ Volksmusik unten. Einfach gestrickte Sessions, *zamra* genannt – wovon sich der spanische Terminus *zambra* herleitet -, wo Kastagnetten mit einer Art Tambur (*tabl*) Zwiesprache halten, sind, wie es heißt, „die ganze Freude der einfachen Leute“.²⁴⁷ In solchen *Zambras* entläßt sich bis heute alles, was uns bewegt: Liebe, Haß, Eifersucht, Kummer, Schmerz ... und das ja immer nur scheinbar gezähmte Feuer der Sinnlichkeit, der Kampf der Geschlechter.

Mit einem „Nachsatz für Nachdenkliche“ wollen wir unsre kleine Hommage an Rachel Arié, Andalusiers, jener „verschwundenen Nation“ begnadete Sachwalterin, beschließen. Unser „Nachsatz“ ist eigentlich eine Frage. Was, wenn die frühmoderne Geschichte Spaniens tatsächlich, wie manche vermuten, über einem Abgrund errichtet wäre? Wenn sie auf einem Widerspruch aufbaute, so gravierend, daß er nur verdrängt, nur verschwiegen werden konnte? Was wir meinen, ist folgendes. Im westlichen, also auch und vor allem im „andalusischen“ Islam fällt, wie im spanischen Katholizismus auch, der krudeste, krasseste Naturalismus der Sitten mit seinem spirituellen Gegenstück zusammen – im Konzept einer passioniert-ekstatischen Religiosität. Wenn nun diese Voraussetzung (und Beobachtung) stimmt, war dann der doppelte Rigorismus *Malikismus* und *Inquisition* nichts als die logische Konsequenz des Systems auf seine Gefährdung durch besagten Naturalismus? Und Sufitum und christliche Mystik wären dann ...?

Wer wenigstens eins dieser Rätsel gelöst hätte, er wüßte schon ein gutes Stück mehr über Al-Andalus und seine klugen, widerborstigen Bewohner. Und deren „Gegner“ auf der anderen Seite der Grenze.



¹ Zur kolportierten Zahl von 50.000 *Renegados* im spätmittelalterlichen Granada: *Zurita*, IV, Kap.93, fol.314 v., zit. bei *Leopoldo Torres Balbás*: Esquema demográfico de la ciudad de Granada. In: *Al-Andalus XXI* [1956], p.285 ff. - Für einen Gesamtüberblick vgl. *Gottfried Liedl*: *Al-Andalus in Europa* – besdrs. die Exkurse „Eigensinn als historische Kategorie“ (über Nationenbildung) sowie „Das urbane Granada“ (zum Problembereich Stadtgeographie, Demographie, Bevölkerungspolitik)

² *Mozaraber* werden jene Christen in Al-Andalus genannt, die auch unter islamischer Herrschaft ihren Glauben beibehalten haben, sich jedoch kulturell (und teilweise auch sprachlich) der neuen Herrschicht anpaßten, sich also nach „maurischer“ Sitte kleideten, einen „orientalischen“ Lebensstil pflegten sowie Arabisch sprachen. Der Ausdruck *Mozaraber* bedeutet wörtlich „wie ein Araber“, „nach Art der Araber“ (arab. *must'arab*).

³ vgl. *Francisco Bermúdez de Pedraza (Pedraza)*: *Historia eclesiástica de Granada*. Granada 1638, 3.Abschn., Kap.VII, XV, XIX, XXIX; *Ders.*: *Antigüedades y Excelencias de Granada*. Madrid 1608

⁴ *Francisco J. Simonet*: *Historia de los Mozárabes de España*. Madrid 1897, p.788 ff.

⁵ *Ibn al-Khatib*: *Ibn al-Khatib: Al-Lamha al-badriyya fi d-dawla an-nasriyya*. Edition: Kairo 1347 H., p.57

⁶ *Ders.*: *Al-Ihâta*, Teil-Edition: Kairo 1375 H. / 1955, p.120 (nach dem Historiker Ibn as-Sayrâfi, dessen aus dem 12. Jahrhundert stammender Originalbericht jedoch verschollen ist)

⁷ *Ders.*: *Al-Lamha*, a.a.O., p.19

⁸ siehe dazu *Leopoldo Torres Balbás*: *Mozarabías y juderías de las ciudades hispanomusulmanas*. In: *Al-Andalus XII* [1957], p.183-186; sowie *Francisco J. Simonet*: *Historia de los Mozárabes*, a.a.O., p.745 ff.

⁹ *Rachel Arié*: *L'Espagne musulmane au temps des Nasrides (1232-1492)*. Paris 1973, p.316

¹⁰ zu dieser „Überkreuzregel“ siehe *Gottfried Liedl*: *Al-Farantira: Die Schule des Feindes*. Zur spanisch-islamischen Kultur der Grenze. Band 1: Recht. Wien 1997

¹¹ *Rachel Arié*: *L'Espagne musulmane*, p.317; *Miguel Ángel Ladero Quesada*: *Granada. Historia de un país Islámico (1232-1571)*. Madrid 1979, p.105 f.

¹² *A. Giménez Soler*: *La Corona de Aragón y Granada*. In: *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras (Barcelona)*, Band IV, p.374

¹³ *Darío Cabanelas*: *Un franciscano heterodoxo en la Granada nasrí*, Fray Alfonso de Mella. In: *Al-Andalus XV* [1950], Heft 1, p.233-247; desgl. *Juan de Mata Carriazo*: *Precursores españoles de la Reforma*. Los herejes de Durango (1442-1445). In: *Actas y Memorias de la Sociedad de Antropología, Etnografía y Prehistoria*. Madrid 1925, p.69. - *Rachel Arié*: *L'Espagne musulmane*, p.318, charakterisiert diesen heterodoxen Prediger wie folgt: „Schon seine ersten Predigten, denen eine freie Auslegung der Bibel zugrunde lag, hatten ihm den Bannspruch von gleich drei Kardinälen eingebracht. Im Bergdorf Durango an der Biscaya bricht dann zwischen 1442 und 1445 eine Häresie aus, an der Alfonso de Mella nicht unbeteiligt gewesen sein dürfte. Jene Häretiker, die man übrigens neuerdings als Vorläufer einer spanischen Reformbewegung einschätzt, wurden von der königlichen Justiz unbarmherzig verfolgt. Mella und die anderen Ordensbrüder, die seine Lehrmeinung vertraten, flüchteten ins Emirat von Granada.“

¹⁴ *Rachel Arié*: *L'Espagne musulmane*, p.319

¹⁵ ebd., p.318

¹⁶ Die angegebenen Zahlen gelten für das Jahr 1443; siehe *Rachel Arié*: *L'Espagne musulmane*, p.320

¹⁷ Zu Almería vgl. Ibn Sa'îd, zitiert bei *Al-Maqqarî*: *Nafh at-tîb min ghusn al-Andalus ar-ratîb*, Edition: Kairo 1367 H./1949, Band IV, p.206

¹⁸ Erwähnung z.B. bei Ash-Shaqundî (Anfang 13. Jahrhundert) – siehe dazu *Emilio García Gómez*: *Elogio del Islam español*. Madrid – Granada o.J., p.114

¹⁹ vgl. *Ibn al-Khatib*: *Khatrat at-tayf fi rihlat ash-shitâ' wa-s-sayf*, Edition: *A. M. al-'Abbâdî* – dazu *Rachel Arié*: *L'Espagne musulmane*, p.191, Anm.3

²⁰ *Rachel Arié*: *L'Espagne musulmane*, p.318 f.; die Autorin weist in diesem Zusammenhang folgende drei Quellen aus: das *Registre General del Consell*, vol.X, fol.60/61 (Archivo municipal de Barcelona); die *Lletres Reials*, I, 44, 45, 47 (Archivo Histórico de Mallorca); sowie aus dem *Archivo de la Corona de Aragón*: Reg.Nr.1389, folio 90 verso

²¹ *Gottfried Liedl*: *Al-Farantira: Die Schule des Feindes*, Band 1, a.a.O., p.60 ff.; siehe dort auch p.58, Abb.4

²² vgl. den Friedensvertrag zwischen Muhammad V. von Granada, Pedro IV. von Aragón und Abu Faris von Marokko (Vertrag vom 10.3.1367). In: *Gottfried Liedl*: *Dokumente der Araber*, Dokument Nr.33

²³ Zur diesbezüglichen Funktion der dem Fürsten direkt unterstellten zentralen Zollstation in der Hauptstadt (in unmittelbarer Nachbarschaft zum ebenfalls unter direkter fürstlicher Kontrolle stehenden Seidenbasar gelegen) verweist Arié auf entsprechende Aussagen bei Ibn al-Khatib (unveröff. Ms. der „Ihâta“ = Ms. Escorial, fol.157); *Rachel Arié*: *L'Espagne musulmane*, p.319

²⁴ siehe dazu *Gottfried Liedl*: *Die andere Seite der Reconquista: Islamisch Spanien im Wirtschaftsraum des Spätmittelalters*, p.122

²⁵ *Rachel Arié*: *L'Espagne musulmane*, p.319

- ²⁶ Brief des Tuccio di Gennaio vom 17.12.1402, vgl. *Federigo Melis: Malaga sul sentiero economico del XIV e XV secolo*. In: *Economia e Storia*. Rom 1956, p.21; dazu auch *Ders.: Aspetti della vita economica medievale. Studi nell' Archivio Datini di Prato*. Siena 1962
- ²⁷ *Federigo Melis: Malaga sul sentiero economico ...*, a.a.O., p.29
- ²⁸ *Rachel Arié: L'Espagne musulmane*, p.319
- ²⁹ ebd., p.320
- ³⁰ Guillebert de Lamoy war Gefolgsmann des kastilischen Infanten Ferdinand von Antequera, des Eroberers der gleichnamigen Stadt im Nordwesten des Emirats
- ³¹ *Rachel Arié: L'Espagne musulmane*, p.317
- ³² *Rachel Arié*, ebd., gibt eine eindrucksvolle Zusammenfassung diesbezüglicher Zeugnisse; an christlichen Adeligen oder sonstigen Reisenden aus dem feudal-höfischen Umfeld des spätmittelalterlichen Europa, die über Granada berichten, finden sich namentlich erwähnt: Gaston de Lyon, Seneschal von Toulouse; Lord Scales, Count of Rivers; französische Söldner im Dienst der Katholischen Könige (deren anonym zusammengefaßte Berichte sie teilweise zitiert); die Autorin vergißt auch nicht auf eine ausdrückliche Erwähnung „maurischer Gastfreundschaft“ hinzuweisen bei: *Anonymus* [= Reise eines Deutschen nach Galizien und Portugal], Add. Ms.14, 326 (British Museum)
- ³³ Siehe dazu die Formulierung „Es erscheint Uns unvorstellbar, daß Ihr bewußt gegen Recht und Gerechtigkeit verstoßen hättet, wo doch sowohl Eure Königliche Majestät selbst als auch Eure Vorfahren immer für strikte Beachtung vertraglicher Vereinbarungen eingetreten sind.“ Mit dieser Wendung appelliert der Sultan Yusuf I. von Granada an das Standesbewußtsein seines christlichen Vis à vis, des aragonesischen Königs Pedro IV.: *Gottfried Liedl: Dokumente der Araber*, p.185 (Dokument Nr.23)
- ³⁴ *Rachel Arié: L'Espagne musulmane*, p.317; dazu *A. M. Fabié: Viajes por España de Jorge de Einghein, del Barón León de Rosmihal de Blatna, de Francisco Guiccardini y de Andrés Navajero*. Madrid 1977
- ³⁵ *Hieronymus Münzer: Viaje por España y Portugal (1494-1499)*. In: *Boletín de la Real Academia de Historia*. Madrid o.J., Bd.84, p.95. Die Stelle könnte übrigens als ein weiteres Indiz für die auffällig höheren Populationsdichten „islamischer“ Städte im Vergleich zu Städten Nord- und Westeuropas, ja selbst im „christlichen“ Spanien herangezogen werden, eignet sich jedenfalls hervorragend zur Unterstützung einschlägiger Überlegungen, wie sie andern Orts, unter Zuhilfenahme anderer Methoden, festgestellt worden sind: vgl. *Gottfried Liedl: Die andere Seite der Reconquista*, p.125 ff.; sowie *Ders.: Al-Andalus in Europa. Zur spanisch-arabischen Wirtschafts- und Sozialgeschichte (= Al-Farantira. Zur spanisch-islamischen Kultur der Grenze, Band 3: Ökonomie)*. Wien 2004 (besdr. den Abschnitt „Das urbane Granada“)
- ³⁶ *Andrea Navagiero: Viaje a España del magnífico Señor Andrés Navajero (1524-1526)*. Embajador de la República de Venecia ante el Emperador Carlos V, Edition: *José María Alonso Gamo*, Valencia 1951, p.73 f. (Zur mannigfaltigen Zitations- und Schreibweise des Namens: man findet die Varianten „Navagero“, „Navagiero“, „Navaggiero“ und „Navajero“)
- ³⁷ *Rachel Arié: L'Espagne musulmane*, p.371
- ³⁸ Der Ordnung und Vollständigkeit halber sei erwähnt, daß zwischenzeitlich einer peniblen Architekturrecherche auch die Vermittlungs- und Übertragungswege einzelner Merkmale aufgegangen sind. So soll das „vergitterte“ Erkerfenster (arab. *shimâsa*, span. *Ajimez*) erst im 14. Jahrhundert, aus Kairo kommend, Al-Andalus erreicht, sich aber dann sofort auf ganz Spanien ausgebreitet haben (vgl. *Rachel Arié: L'Espagne musulmane*, p.372, Anm.1). Das mag stimmen oder nicht. Wieso jedoch ausgerechnet der *Patio*, der rechteckige Innenhof, ein „Erbstück der griechisch-römischen Bautradition“ (*Rachel Arié: L'Espagne musulmane*, p.372, Anm.2), nicht wie vor Ort vorgefunden – nämlich als römisches *Atrium* – übernommen und weitergeführt sondern (erst) von den Almoraviden – und noch dazu aus Kairo-Fustât! – auf der Iberischen Halbinsel „eingeführt“ worden sein soll, wie Torres Balbás behauptet, das will nicht wirklich einleuchten: *Leopoldo Torres Balbás: Los edificios hispano musulmanes*. In: *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*, Bd.I, Madrid 1953, p.121. – Für eine zeitgemäße Interpretation des „andalusischen“ Wohnhauses vgl. *Rafael Puertas Tricas: El barrio de viviendas de la Alcazaba de Málaga*. In: *Jesús Bermúdez López / André Bazzana (Hg.): La casa hispano-musulmana. Aportaciones de la arqueología*. Granada 1990, p.319-340 (Rekonstruktionen, Planskizzen: p.328 ff.); sowie *Jesús Bermúdez López: Contribución al estudio de las construcciones domésticas de la Alhambra: nuevas perspectivas*. In: *Jesús Bermúdez López / André Bazzana (Hg.): La casa ...*, a.a.O., p.341-354 (Rekonstruktionen, Planskizzen: p.345 ff.)
- ³⁹ *Rachel Arié: L'Espagne musulmane*, p.372
- ⁴⁰ ebd., Anm.5
- ⁴¹ *Ibn al-Khatib: Vergleich zwischen Málaga und Salé: Ein spanisch-afrikanischer Streit*. Deutsche Übers. *Gottfried Liedl: Dokumente der Araber*, p.230 ff. (Dokument Nr.35)
- ⁴² Zur ökonomischen Umgestaltung und Neuverortung Islamisch Spaniens im Spätmittelalter siehe *Gottfried Liedl: Die andere Seite der Reconquista*, p.103-138
- ⁴³ siehe *Al-Maqqarî: Nafh at-tîb min ghushn*, a.a.O., Band I, p.187

⁴⁴ *Rachel Arié*: L'Espagne musulmane, p.373

⁴⁵ *Almut von Gladiß*: Das Mittelmeer zwischen Orient und Okzident. In: *Markus Hattstein / Peter Delius (Hg.)*: Islam. Kunst und Architektur. Köln 2000, p.173; desgl. *Rafael Puertas Tricas*: Cerámica en verde y morado de la Alcazaba de Málaga. In: *Cuadernos de la Alhambra*, vol.21 (1985). Granada 1986/87, p.31-65

⁴⁶ *Rachel Arié*: L'Espagne musulmane, p.373

⁴⁷ diesbezügliche Beispiele aus dem Raum von Murcia bei *Julio Navarro Palazón*: Formas arquitectónicas en el mobiliario cerámico andalusí. In: *Cuadernos de la Alhambra*, vol.23 (p.21-65). Granada 1987, besdrs. p.25 (Abb.4)

⁴⁸ *Rachel Arié*: L'Espagne musulmane, p.373

⁴⁹ ebd.

⁵⁰ *Madīnat az-Zahrâ* hieß die 'Umayyaden-Residenz bei Córdoba, errichtet im 10. Jahrhundert

⁵¹ *Hans-Rudolf Singer*: Der Maghreb und die Pyrenäenhalbinsel bis zum Ausgang des Mittelalters. In: *Ulrich Haarmann (Hg.)*: Geschichte der arabischen Welt. München 1987, p.320 (p.264-322). – Was aber die „Massenhaftigkeit der Elemente, ihre Serialität, ihre materielle Wohlfeilheit“ betrifft, auch hinsichtlich des beispielhaften Phänomens einer „‘auralosen‘ Gips-Architektur“ (*Gottfried Liedl*: Al-Hamra', p.92): darf man eine solche „Knausrigkeit, Reichtum produzierend“ (*Liedl*, ebd.) schon „frühkapitalistisch“ nennen? Was sie jedoch mit Sicherheit ist: „renaissancistisch“. Wenn man nämlich die Alhambra im Sinne einer Antithese Klassik vs. Klassizismus ästhetisch-kunsthistorisch dechiffriert, liefert sie überzeugende Resultate: *Liedl*, ebd., p.149 ff.

⁵² *Rachel Arié*: L'Espagne musulmane, p.374

⁵³ Zum Begriff und zur Thematik des *Mudejarismo* (*arte mudéjar*), des überall auf der Iberischen Halbinsel vertretenen Kunst- und Baustils islamischer Provenienz, der erst im 16., 17. Jahrhundert verschwand bzw. abgelöst wurde von einer importierten „italienischen“ Renaissance, gibt es eine Fülle von Literatur, mit der sich der interessierte Leser auf eigene Faust auseinander setzen möge. Beispielhaft seien lediglich folgende neuere Erscheinungen aus dem spanischen Sprach- und Publikationsraum angeführt: *Emilio Sáez / Consejo Superior de Investigaciones Científicas – Diputación Provincial de Teruel (Hg.)*: Actas del I Simposio Internacional de Mudejarismo (1975). Madrid – Teruel 1981; *Antonio Calvo Castellón*: Historia del Arte Español. Madrid 1987, besonders p.42 ff., 60 ff.; *Gonzalo M. Borrás Gaulis*: El arte mudéjar. Teruel 1990; *Ders.*: El Islam de Córdoba al Mudéjar. Madrid 1990, besonders p.191 ff. – Eine ausgezeichnete kleine Studie zum technologisch-industriellen Aspekt der Thematik bietet *Rafael López Guzmán*: Tecnología Mudéjar. In: *Jesús Bermúdez López (Hg.)*: Coloquio hispano-italiano de arqueología medieval. Granada 1992, p.297-309

⁵⁴ *Charles de La Roncière*: Gesellschaftliche Eliten an der Schwelle zur Renaissance. Das Beispiel Toskana. In: *Philippe Ariès / Georges Duby (Hg.)*: Geschichte des privaten Lebens. 2. Band: Vom Feudalzeitalter zur Renaissance. Frankfurt am Main 1990 (Paris 1985), p.173 (p.161-298)

⁵⁵ ebd., p.175

⁵⁶ ebd., p.173

⁵⁷ siehe dazu etwa Details der Stadtlandschaft auf dem Polyptichon des Simone Martini: *Der Selige Agostino Novello* (1328-1330, Siena); oder die Haustypen, wie sie auf der anonymen Zeichnung: *Die Besetzung von Colle di Val d'Elsa durch neapolitanische und päpstliche Armeen* (um 1480, ebenfalls Siena) dargestellt sind: *Charles de La Roncière*: Gesellschaftliche Eliten ..., a.a.O., p.174, 175 (Abbildungen)

⁵⁸ ebd., p.180

⁵⁹ ebd.

⁶⁰ ebd., p.410

⁶¹ *qalb al-'ayn*, wörtl. „Herz (Kern) des Auges“, „Augenstern“

⁶² *Ibn 'Abd ar-Ra'ûf*: Hisba. Edition: *Évariste Lévi-Provençal (Hg.)*: Documents arabes inédits sur la vie sociale et économiques en Occident musulman au Moyen Age, 1e série, Trois traités hispaniques de hisba (texte arabe). Kairo 1955, p.111; frz. Übers.: *Rachel Arié*, in: *Hespéris-Tamuda* (Rabat 1960 ff.), vol.I., fasc.3, p.361 (p.349-386)

⁶³ arab.-pers. *qahramân*, wörtl. „Verwalter“, „Intendant“

⁶⁴ *Ibn 'Abd ar-Ra'ûf*: Hisba, a.a.O., p.112 (Text); p.362 (Übers.)

⁶⁵ Diese *Sindî* („Inder“) – unwillkürlich denkt man dabei an die *Sinti* (span. *Gitanos*) - scheinen erstmals im 12. beziehungsweise 13. Jahrhundert in Al-Andalus aufgetaucht zu sein; merkwürdiger Weise ziemlich zeitgleich mit Sufi-Heiligen aus Nordost-Iran respektive Afghanistan / Nordwest-Indien (dem heutigen Pakistan), deren Anwesenheit in Granada um die Mitte des 14. Jahrhunderts zum Beispiel Ibn Battuta bezeugt. Zum Terminus *sindî* siehe *Reinhart Pieter A. Dozy*: Supplément aux dictionnaires arabes. Leiden – Paris 1927 (2 Bde.), Bd.2, p.415

⁶⁶ *Ibn 'Abd ar-Ra'ûf*: Hisba, a.a.O., p.113 (Text); p.363 (Übers.), zit. bei *Rachel Arié*: L'Espagne musulmane, p.411, Anm.1

⁶⁷ arab. *hâsib*, wörtl. „Rechner, Zählender“ – also wohl Kartenleger oder ähnliches ...

⁶⁸ Die Historikerin zitiert hier aus Ibn Khalduns „Prolegomena“ (vgl. *Ibn Khaldun: Al-Muqaddima*, Editionen: a. *F. Rosenthal* [3 Bände], New York 1958; b. *Mathias Pätzold*, Leipzig 1992); *Rachel Arié: L’Espagne musulmane*, p.411

⁶⁹ zu der seit der Antike hochberühmten „Supermedizin“ *Theriak* siehe *Dietrich Brandenburg: Die Ärzte des Propheten. Islam und Medizin*. Berlin 1992, p.97 ff.

⁷⁰ arab. *kuhl*, „Bleiglanz“, ist unverzichtbarer Bestandteil weiblicher Kosmetik (Lidstrich und Augenschminke), gilt aber auch als Antisepticum und Mittel gegen die gefürchtete Fliegenblindheit.

⁷¹ *Rachel Arié: L’Espagne musulmane*, p.411

⁷² arab. *zadjal*, wörtl.: „loslassen, fliegen lassen“ – eine in der Volkspoesie (Dialektdichtung) beliebte Versform; siehe dazu *Stephan Ronart / Nandy Ronart: Lexikon der Arabischen Welt*. Zürich - München 1972, p.1064

⁷³ *Ibn ‘Abd ar-Ra’ûf: Hisba*, a.a.O., p.113 (Text); p.363 (Übers.)

⁷⁴ Die *malekitische* Schule, eine der großen Rechtsschulen des Islam, zeichnet sich durch die bemüht formalistische Herangehensweise an die Überlieferung (Sunna) aus; ihre Verbreitung im Westen (Maghreb, Al-Andalus) kann dabei durchaus im Zusammenhang mit der ja ebenfalls im Westen feststellbaren Neigung zu religiösem Sektierertum und Heterodoxie gesehen werden. Wenn nicht sogar als Antwort auf schlicht vorislamisches Glaubensgut, an dem ja besonders im maghrebisch-andalusischen Hinterland zäh festgehalten wird (und wovon etwa der populäre Glaube an Geister und Dämonen, aber auch die Heiligenverehrung und so manche Formen des Sufitums Zeugnis ablegen) ...

⁷⁵ *Ibn ‘Abd ar-Ra’ûf: Hisba*, a.a.O., p.123 (Text); p.369 (Übers.)

⁷⁶ Das Folgende versteht sich als Fortsetzung unseres weiter oben veranstalteten Exkurses zur arabischen Poesie und sollte auch so gelesen werden – „im gesamt-arabischen, gesamt-islamischen Kontext“!

⁷⁷ Eine schöne Kollektion granadinischer Pfeifenköpfe aus Ton findet sich abgebildet bei *Almut von Gladiß / Margot Scheffold / Haus der Kulturen der Welt (Hg.): Schätze der Alhambra. Islamische Kunst aus Andalusien*. Katalog zur Ausstellung (Berlin 29.10.1995-3.3.1996). Milano 1995, p.270/271

⁷⁸ Bericht über diese Anekdote zwischen dem Polizeichef von Granada und Sultan Muhammad VI. bei *Ibn al-Khatib: Nufâdat al-djirâb fî ‘ulâlât al-ightirâb*. Ms. Nr.1750/55, Bibl. Escorial, vgl. *Rachel Arié: L’Espagne musulmane*, p.413, Anm.2

⁷⁹ Ibn al-Murâbi‘ al-Azdî lebte und wirkte in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts.

⁸⁰ *Rachel Arié: L’Espagne musulmane*, p.413

⁸¹ vgl. *Al-Maqqarî: Nafh at-tîb min ghusn*, a.a.O., Band VI, p.345

⁸² Zu dieser andalusischen Figur – Sâsân – ist schon vor geraumer Zeit festgestellt worden, daß sie offenbar einer der Vorläufer des „urspanischen“ *Picaro* sei; vgl. *M. Menéndez Pelayo: Orígenes de la novela*, Band I. Madrid 1943, p.65 f.; sowie *A. González Palencia: Del Lazarillo a Quevedo*. Madrid 1946, p.3 ff.

⁸³ *Rachel Arié: L’Espagne musulmane*, p.413 f.

⁸⁴ Dazu *Rachel Arié: L’Espagne musulmane*, p.453, Anm.2

⁸⁵ Zu Abû l-Barakât siehe *Ibn al-Khatib: Ihâta*, Teil-Edition: Kairo 1347 H., Band II, p.115 f.

⁸⁶ Zum Phänomen der Jahrtausende alten Tradition fleischarmer *Broternahrung* in der Antike, von der sich der nachfolgende mittelalterlich-germanische Lebensstil (Betonung der *Fleischkost*) scharf abhebt, siehe *Massimo Montanari: Der Hunger und der Überfluß. Kulturgeschichte der Ernährung in Europa*. München 1993 (La fame e l’abbondanza. Rom – Bari 1993), p.15 ff., besonders p.16 f. (die antike Trias der Ernährung: Getreide, Öl, Wein) und p.23 ff. (Fleischkultur versus Brot und Wein); allgemein zur antiken Ernährung auf der Grundlage des Dreiklangs Getreide, Öl, Wein siehe das Kapitel „Landwirtschaft“ bei *Helmuth Schneider: Die Gaben des Prometheus. Technik im antiken Mittelmeerraum zwischen 750 v. Chr. und 500 n. Chr.* In: *Wolfgang König (Hg.): Propyläen Technikgeschichte, Erster Band: Landbau und Handwerk*. Berlin 1990 ff. (p.17-313), p.82 ff.; weiters die Einträge „Ackerbau“ und „Getreide“ (*Ulrich Fellmeth*) in *Holger Sonnabend (Hg.): Mensch und Landschaft in der Antike. Lexikon der Historischen Geographie*. Stuttgart – Weimar 1999, p.1 ff., 180 ff.; zu Fragen der Ernährung im Alten Griechenland und in Rom siehe *Andrew Dalby: Essen und Trinken im alten Griechenland. Von Homer bis zur byzantinischen Zeit*. Stuttgart 1998 (Siren Feasts. A History of Food and Gastronomy in Greece. London 1996), p.47 ff., 129 f., 131 ff.; und *Jacques André: Essen und Trinken im alten Rom*. Stuttgart 1998 (L’alimentation et la cuisine à Rome. Paris 1981), p.42 ff. (Getreide), p.140 ff. (Wein), p.159 ff. (Öl)

⁸⁷ *Rachel Arié: L’Espagne musulmane*, p.378, Anm.10

⁸⁸ *Al-Umarî: Masâlik al-absâr fî mamâlik al-amsâr* (Geschichte Nordafrikas), Teil-Edition: *M. Gaudefroy-Demombynes* („L’Afrique moins l’Égypte“), Paris 1927, p.239

⁸⁹ *Miguel Ángel Ladero Quesada: Granada ...*, a.a.O., p.62

⁹⁰ *Gottfried Liedl: Dokumente der Araber*, p.194 f. (Dokument Nr.26)

⁹¹ Das „islamische“ Bad korrespondiert in vielerlei Hinsicht mit der antiken, römisch-hellenistischen Therme. Wir erwähnen nur die auffälligsten baulich-architektonischen Gemeinsamkeiten: den *bayt ul-maslah* (das *vestibulum*), wo die abgelegte Straßenkleidung aufbewahrt wird; die Anordnung der Bassins: „Frigidarium“

(Kaltwasserbecken), „Tepidarium“ und „Caldarium“ (Warmwasserbassin); Massage- und Ruheraum; nicht zu vergessen das elaborierte System der Dampferzeugung (mittels erhitzter Steine).

⁹² *Hieronymus Münzer*: Viaje por España y Portugal (1494-1499). In: Boletín de la Real Academia de Historia. Madrid o.J., Bd.84, p.95

⁹³ *Al-Maqqarî*: Nafh at-tîb min ghusn, a.a.O., Band I, p.208; desgl. *Al-'Umarî*: Masâlik al-absâr ..., Teil-Edition: *M. Gaudefroy-Demombynes*, a.a.O., p.235, Anm.3

⁹⁴ *Rachel Arié*: L'Espagne musulmane, p.392

⁹⁵ Der ägyptische Reisende 'Abd al-Bâsit hat Alhama 1465 besucht und beschrieben. Besonders die natürlichen Thermal- und Heilquellen des Ortes, deren Besuch kostenlos war, haben ihn fasziniert. Übrigens – auch diese Bäder waren ein Beitrag des Sultans Yusuf I. (1333-1354) zur öffentlichen Wohlfahrt; wie die 1449 von ihm gegründete Universität in Granada. Eine andere öffentliche Einrichtung in der Stadt, das große Spital, der *Maristân* ist das Werk seines Sohnes Muhammad V. - Siehe dazu *G. Levi della Vida*: Il regno di Granata nei ricordi di un viaggiatore egiziano. In: *Al-Andalus I* [1933], p.320; *R. Manzano Martos*: El baño termal de Alhama de Granada. In: *Al-Andalus XXIII* [1958], Heft 2, p.408-417; *Leopoldo Torres Balbás*: Arte almohade, arte nazarí, arte mudéjar. In: *Ars Hispaniae*, Band IV. Madrid 1949, p.156, 158

⁹⁶ *Rachel Arié*: L'Espagne musulmane, p.394

⁹⁷ ebd.

⁹⁸ *Ibn 'Abdûn*: Hisba. Edition: *Évariste Lévi-Provençal*: Seville musulmane au début du XIIe siècle. Paris 1947, p.110

⁹⁹ *Rachel Arié*: L'Espagne musulmane, p.395

¹⁰⁰ ebd.

¹⁰¹ Dazu bemerkt Arié in ihrer Fußnote folgendes. „Die ‚öffentlichen‘ beziehungsweise ‚königlichen‘ Bäder des christlichen Spanien folgten peinlich genau dem Vorbild des klassischen *Hammâm*. So ist das Weiterwirken islamischer Einflüsse etwa an der Konstruktion der Bäder von Barcelona (Mitte 12. Jahrhundert) und am Bad von Gerona, im dortigen Konvent Santa María de Gerona (Ende 12. Jahrhundert), bezeugt. Muslimische Bauleute aus Granada waren es auch, die zwischen 1340 und 1344 für Alfons XI. die königlichen Bäder seines Palastes errichteten (in Tordesillas bei Valladolid in Altkastilien); [... Bäder, die der König] für seine Geliebte Doña Leonor de Guzmán [errichten ließ]“: *Arié*, ebd., Anm.1

¹⁰² *Rachel Arié*, ebd.

¹⁰³ Diese Regelung galt zum Beispiel für das öffentliche Bad in der *Morería* von Tarazona (Aragón): *J. M. Sanz Artibucilla*: Los baños moros de Tarazona. In: *Al-Andalus IX* [1944], p.218-226

¹⁰⁴ ebd.

¹⁰⁵ *Francisco Bermúdez de Pedraza (Pedraza)*: Historia eclesiástica de Granada, a.a.O., folio 238 r°.

¹⁰⁶ *Rachel Arié*: L'Espagne musulmane, p.396

¹⁰⁷ Die am schwersten betroffenen Städte waren die Küstenorte mit internationalen Handelsverbindungen - Barcelona, Valencia, Almería, Málaga; die Balearen und der nordafrikanische Küstenbereich, wo vor allem Tunis und Tlemcen betroffen waren: *Rachel Arié*: L'Espagne musulmane, p.397

¹⁰⁸ Sowohl der berühmte Dichter-Wezir Ibn al-Khatib als auch Ibn Khatima haben geniale Abhandlungen über die Pest verfaßt: als erste erkannten sie die Ansteckungswege der Seuche und stellten zu einer Zeit, als man in der Pest nichts als eine Strafe Gottes erblicken konnte, diagnostische, therapeutische und vor allem Grundsätze der Hygiene und Volksgesundheit auf (die, jedenfalls im Emirat von Granada, auch zur Anwendung kamen): *Rachel Arié*: L'Espagne musulmane, p.136 f.

¹⁰⁹ Die Zeitgenossenschaft war sich der Radikalität dieses Paradigmenwechsels durchaus bewußt. In der Gründungsurkunde des *Maristân* von Granada rühmt sich Muhammad V., mit dieser Konstruktion „ein gutes Werk“ getan zu haben, das, wie es ausdrücklich heißt, „ohne Präzedenzfall dasteht“. Dergleichen sei nie zuvor geschaffen worden, „seit der Islam auf die Iberische Halbinsel gekommen ist“: *Évariste Lévi-Provençal*: Inscriptions arabes d'Espagne. Leiden – Paris 1931, Band I, p.164 ff. (Dok. Nr.176). – Außerdem hat der granadinische Spitalsbau mit seiner Konzeption einer „öffentlichen Gesundheitsvorsorge“ allem Anschein nach auf die maghrebinische Peripherie ausgestrahlt: der marokkanische Herrscher Abû 'Inân, Muhammads V. Zeitgenosse, läßt in seinen Residenzstädten Marrakesch und Fez vergleichbare Etablissements aufbauen, während der berühmte *Maristân* von Tunis überhaupt erst viel später entstanden ist, nämlich im Jahr 1412; dazu *Rachel Arié*: L'Espagne musulmane, p.398, Anm.7

¹¹⁰ vgl. *Juan Castilla Brazales / Antonio Orihuela Uzal / Miguel Sobrino Gonzáles* (Illustr.): En busca de la Granada andalusí. Granada 2002, p.107

¹¹¹ *Al-Garsîfî [‘Umar al-Garsîfî]*: Hisba. Edition: *Évariste Lévi-Provençal* (Hg.): Documents arabes inédits sur la vie sociale, a.a.O., p.123; frz. Übers.: *Rachel Arié*, in: Hespéris-Tamuda (Rabat 1960 ff.), vol.I., fasc.1, p.370

¹¹² *Rachel Arié*: L'Espagne musulmane, p.399

¹¹³ vgl. *Egon Friedell*: Kulturgeschichte der Neuzeit, Band 1. München 1976 ff. (München 1927), p.233

- ¹¹⁴ *Johan Huizinga*: Herbst des Mittelalters. Studien über Lebens- und Geistesformen des 14. und 15. Jahrhunderts in Frankreich und in den Niederlanden. Stuttgart 1975 (1924), p.1 ff.
- ¹¹⁵ Man denke etwa an den kontroversiellen Komplex sogenannter „Menschenrechte“, die sich bei näherem Hinsehen als wohlerworbene, besser gesagt: harterkämpfte *Individualrechte* erweisen, Individualrechte des Europäers, wohlgemerkt ...
- ¹¹⁶ *Rachel Arié*: L’Espagne musulmane, p.412
- ¹¹⁷ vgl. *Al-‘Umarî*: Masâlik al-absâr ..., Teil-Edition: *M. Gaudefroy-Demombynes*, a.a.O., p.225
- ¹¹⁸ vgl. Ash-Shakundîs Formulierung, „Bericht über den Überfluß Andalusiens“, *risâla fî fadl al-Andalus*.
- ¹¹⁹ *Ibn al-Khatib*: Al-Lamha al-badriyya fî d-dawla an-nasriyya, a.a.O., p.28
- ¹²⁰ *Ibn al-Khatib*: Raihanat al-kuttab, Edition: *M. Gaspar Remiro*: Correspondencia diplomática entre Granada y Fez (siglo XIV). In: Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su reino. Granada 1911, p.391 ff. – Hat man in Islamisch Spanien das Alkoholproblem eher unter medizinischen als unter ethisch-moralischen Gesichtspunkten gesehen? Derselbe „medizinisch besorgte“ Ton wie im Sultans-Edikt wird auch in gewissen „Rezepten zur Entwöhnung eines Weintrinkers“ angeschlagen – vgl. *Wilhelm Hoenerbach*: Spanisch-islamische Urkunden aus der Zeit der Nasriden und Moriscos. Bonn 1965, p.361 ff. (Dok. Nr.49)
- ¹²¹ Zur Frage der christlichen / jüdischen Tavernenbesitzer vgl. *Al-Garsîfî* [*‘Umar al-Garsîfî*]: Hisba. Edition: *Évariste Lévi-Provençal* (Hg.): Documents arabes inédits sur la vie sociale, a.a.O., p.122 f.; frz. Übers.: *Rachel Arié*, in: Hespéris-Tamuda (Rabat 1960 ff.), vol.I., fasc.1, p.370
- ¹²² *Rachel Arié*: L’Espagne musulmane, p.413 ; siehe dazu auch *Almut von Gladiß / Margot Scheffold / Haus der Kulturen der Welt* (Hg.): Schätze der Alhambra, a.a.O., p.270
- ¹²³ siehe dazu *Ibn Battuta*: Tuhfat an-nuzzâr fî gharâ’ib al-amsâr wa-‘adjâ’ib al-asfâr; Zitat nach *Rachel Arié*: L’Espagne musulmane, p.303
- ¹²⁴ *Indalecio Lozano Cámara*: Tres tratados árabes sobre el *Cannabis indica*. Madrid 1990, p.37
- ¹²⁵ ebd., p.117 ff., 170 ff.
- ¹²⁶ „Zwei Derwische, von Payag. Indien, um 1650“; Abbildung bei *Annemarie Schimmel*: Mystische Dimensionen des Islam. Die Geschichte des Sufismus. Köln 1985, p.29
- ¹²⁷ *Rachel Arié*: L’Espagne musulmane, p.413
- ¹²⁸ *Ibn al-Khatib*: Nufâdat al-djirâb ..., vgl. *Rachel Arié*: L’Espagne musulmane, p.413, Anm.2
- ¹²⁹ Zum „Weingedicht“ des Abû Nuwâs (zweite Hälfte des 8. Jahrhunderts) siehe *Gottfried Liedl*: Dokumente der Araber, p.265. – „Knabenmädchen“, *ghulâmîyât* wurden unter dem Kalifen al-Amîn „eine große Mode. Sie sollen eine Erfindung seiner Mutter gewesen sein, um ihn von seiner Leidenschaft für Eunuchen abzubringen“: *Ewald Wagner*: Grundzüge der klassischen arabischen Dichtung. Band II: Die arabische Dichtung in islamischer Zeit. Darmstadt 1988, p.41, Anm.22
- ¹³⁰ *Ibn al-Khatib*: Al-Lamha al-badriyya fî d-dawla an-nasriyya, a.a.O., p.89
- ¹³¹ Vergleichbare Berichte, die sich auf die *Mudejaren* Kastiliens beziehen, gibt das *Libro de Ajedrez* („Buch des Schachspiels“): *Rachel Arié*: L’Espagne musulmane, p.388, Anm.4
- ¹³² *Ibn al-Khatib*: Al-Lamha al-badriyya fî d-dawla an-nasriyya, a.a.O., p.29; *Ders.*: Al-Ihâta, Teil-Edition: Kairo 1375 H. / 1955, p.146
- ¹³³ bei den „niederen Klassen“ waren die entsprechenden Bijoux hauptsächlich aus Silber
- ¹³⁴ *Ibn al-Khatib*: Nufâdat al-djirâb, a.a.O., folio 260. - Bemerkenswerter Weise ist die Sitte der Schmuckleihe auch für das islamische Spanien der vor-nasridischen Zeit (zum Beispiel im ‘Umayyaden-Kalifat) bezeugt; die These, daß das kleine, „mediterrane“ Emirat von Granada wirtschaftlich wesentlich potenter, anders gesagt: ganz einfach reicher war als alle seine imperialen Vorgänger, ließe sich also zur Not sogar über den Inhalt der Privatschatulle einer durchschnittlichen Bewohnerin dieses Stadtstaates untermauern ...
- ¹³⁵ *Rachel Arié*: L’Espagne musulmane, p.389 f.
- ¹³⁶ ebd., p.390
- ¹³⁷ *Philippe Braunstein*: Annäherungen an die Intimität: 14. und 15. Jahrhundert. In: *Philippe Ariès / Georges Duby* (Hg.): Geschichte des privaten Lebens. 2. Band, a.a.O., p.558 (p.497-587)
- ¹³⁸ ebd., p.571
- ¹³⁹ Übrigens bis heute. Der deutsche Philosoph und Foucault-Herausgeber Seitter kann im Zuge seiner Beschreibung des „neuen Berlin“ allen Ernstes „heftig riechende Türken“ evozieren, die Unter den Linden und vor dem Brandenburger Tor „russische Pelzmützen, Offizierskappen, Bernsteinketten, Puppen und Ikonen [verkaufen]“: *Walter Seitter*: Die beiden deutschen Hauptstädte. In: „Osten“. Tumult. Schriften zur Verkehrswissenschaft, Nr.17. Wien o.J., p.121 f. (p.119-122)
- ¹⁴⁰ *Philippe Braunstein*: Annäherungen an die Intimität, a.a.O., p.572
- ¹⁴¹ *Andrea Navaggiro*: Viaje a España ..., a.a.O., p.73
- ¹⁴² So zum Beispiel im „Libro de Ajedrez“; vgl. *Rachel Arié*: L’Espagne musulmane, p.390, Anm.4
- ¹⁴³ Siehe dazu *Julio Caro Baroja*: Los Moriscos del reino de Granada. Ensayo de historia social. Madrid 1957, p.129

¹⁴⁴ *Barthélemy Joly: Voyage fait par M. Barthélemy Joly, conseiller et ausmonier du Roy, en Espagne, avec M. Boucherat, abbé et général de l'ordre de Cisteaux. Edition: L. Barrau Dhigo, Revue Hispanique (1909), p.254*

¹⁴⁵ vgl. *G. Pérez de Hita: Guerras Civiles de Granada. In: Novelistas anteriores de Cervantes. Biblioteca de Autores Españoles, Band III. Madrid 1944 (Madrid 1846 ff.)*

¹⁴⁶ *Pedro de Valencia: Tratado acerca de los moriscos de España. Biblioteca Nacional, Nr.8.888; zitiert nach Bernard Vincent: ¿Cuál era el aspecto físico de los Moriscos? In: Ders.: Andalucía en la Edad Moderna, Economía y Sociedad. Granada 1985, p.305 (p.303-313)*

¹⁴⁷ vgl. *Diego de Haedo: Topografía e historia general de Argel. Edition: Madrid 1927; zitiert bei Bernard Vincent: ¿Cuál era el aspecto ...?, a.a.O., p.305*

¹⁴⁸ vgl. *Rachel Arié: L'Espagne musulmane, p.303*

¹⁴⁹ Immer wieder beklagen sich die Behörden darüber, daß *Moriscos* „so ‚spanisch‘ aussehen, daß man sie einfach nicht erkennen kann“: Bericht im Archivo General de Simancas, Cámara de Castilla, leg. 2.183; zitiert bei *Bernard Vincent: ¿Cuál era el aspecto ...?, a.a.O., p.306*

¹⁵⁰ Dazu *Rachel Arié: Acerca del traje musulmán en España desde la caída de Granada hasta la expulsión de los moriscos. In: Revista del Instituto egipcio de Estudios islámicos en Madrid (1965-66), p.110*

¹⁵¹ das Dokument aus dem Archivo Municipal de Córdoba findet sich ausgewertet bei *Bernard Vincent: ¿Cuál era el aspecto ...?, a.a.O., p.306 f.*

¹⁵² Und doch – bei aller Abwendung, Abwertung und Abweisung, inmitten der Verachtung, mit der er „dem Mauren“ begegnen zu müssen meint, empfindet der ehemalige Knecht manch unwillkürliches *Sentiment* beim Anblick seines früheren Meisters. *Sentiment*, nicht *Ressentiment* (das muß noch ein wenig wachsen). Denn im Gegensatz zu dem, was typische Deutschnationale des 19. Jahrhunderts und vergleichbare Adepten westlich-abendländischer Verdrängungskunst tun, wird vom Spanier des Spätmittelalters der Andere als immer noch „ritterlich geschätzter Feind“ nicht in allerlei *Gender*-Phantasmagorien projektiv ausgegrenzt. Der Deutschnationale schließt den Gegner aus seinem eigenen „bürgerliche[n] Männlichkeitsideal“, seinem „Begriff der Wehrhaftigkeit“ aus, indem er ihm in einer eigens zu diesem Zweck geschaffenen, quasi-biologischen *Anatomie der Differenz* (Ute Planert) „Männlichkeit“ rundweg abspricht. „Assoziationen von ‚weiblich‘ oder ‚weibisch‘ beziehungsweise die Zuschreibungen weiblicher Attribute betonten die Verächtlichkeit des politischen Gegners gegenüber der eigenen ‚männlich-deutsch‘ aufgewerteten Position“ (*Heidrun Zettelbauer: Imaginierte Körper. Geschlecht und Nation im deutschnational-völkischen Verein Südmark 1894-1918. In: Johanna Gehmacher / Gabriella Hauch / Maria Mesner (Hg.): Bodies / Politics. Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften (ÖZG), 15.Jg., Heft 1, Innsbruck - Wien etc. 2004, p.20*). Dagegen beläßt der Spanier des Spätmittelalters den Gegner als „Feind“ in einem einzigen, gemeinsamen Universum kriegerischer Satisfaktionsfähigkeit namens *Männlichkeit*. So stark ist sein *Hidalgo*-Denken, daß er es noch mitten im frömmsten Fanatismus irgendwie versteht, am Gegner auch dessen *religiöse* Identität wahrzunehmen. Und zwar *als solche*, das heißt, er faßt sie *als positives Merkmal* am Anderen auf. Ohne diese Religion / Ideologie kann er sich diesen Anderen sozusagen gar nicht vorstellen. Um es auf den Punkt zu bringen. Das Ernstnehmen der ideologischen Differenz erfolgt natürlich aus einem einzigen Grund: auch die Religion des Gegners ist dem *Hidalgo*-Denken strukturähnlich; beruht sie ja in einem ganz besonderen Maß auf dem erprobten kriegerischen Apriori eines Sich-Austauschen-Könnens äquivalenter „Feinde“. Von daher die „Bärtigkeit“ des Mauren, seine dunkle „Häßlichkeit“. Und daß die Töchter und Frauen des Mauren im Gegensatz zu ihm selbst als überaus attraktiv, weil *pointiert weiblich* imaginiert werden, beweist die „kriegerische Hochachtung“ des spanischen Christen vor seinem ehemaligen Herrn, Lehr- und Zuchtmeister nur noch einmal. Im Gegensatz dazu hat für den Deutschnationalen der Andere, der Gegner, der Feind auch gar keine richtigen Frauen – nur „Weiber“ oder Karikaturen (*Klaus Theweleit: Männerphantasien. Band 1: Frauen, Fluten, Körper, Geschichte. Reinbek bei Hamburg 1980, p.11 ff., besdrs. p.66 ff., p.71 ff.*). – An die geschilderte Differenz im Umgang mit dem Anderen schließt sich folgende Frage. Wenn der christliche Spanier am Ende des Mittelalters sein Spiegelbild ziemlich nonchalant ertragen konnte – in welchem logischen Verhältnis dazu steht dann die Heilige Inquisition? Um dem Geheimnis jenes doch recht auffälligen Paradigmenwechsels auf die Spur zu kommen – Spaniens Abkehr vom „weichen“ Prinzip einer durchlässigen (Kultur- und Religions-)Grenze, *Frontera* genannt, zugunsten des „harten“ Prinzips der Inquisition, der Abstammungsreinheit und einer demonstrativen „Größe“ unter einem einzigen „Heiligen Glauben“ – mag man auch einmal zur psychoanalytisch gewitzten *Gender*-Methode greifen und so den Blickwinkel erweitern. Man stößt dann auf eine generelle *Schwachstelle der Moderne überhaupt*, nämlich ihr Angewiesensein auf *männlich konnotierte, repräsentative Macht* (die sich noch dazu durch die historische Entwicklung ständig überholt und in Frage gestellt sieht). Erläutert wir das vom Kulturphilosophen am Beispiel des „gepanzerten Männerkörpers“, an der Figur des Ritters. Auszugehen wäre somit vom Bild des Körpers (und das kann auch ein sozialer, ein Gesellschaftskörper sein), „der auf Grund gesellschaftlicher Fesselungen nicht [mehr] dazu kommt, die geschichtlich gebotenen Lustintensitäten und Quantitäten zu produzieren und zu erfahren“, - der es, wie unsre vereinfachende Übersetzung lautet, nicht mehr vermag, in einer Existenzform als „nützliches Glied der Gesellschaft“ (ein Dasein, das über bloßes Repräsentieren hinausgeht) für sich und

Seinesgleichen einen gewissen Pegel an gesellschaftlich begründetem „Selbstbewußtsein“ dauerhaft aufrecht zu halten (*Klaus Theweleit: Männerphantasien. Band 2: Männerkörper – zur Psychoanalyse des weißen Terrors. Reinbek bei Hamburg 1980, p.200*). Eine solcherart in Frage gestellte Elite (ein „Körper“) antwortet dann „mit der Technisierung des eigenen Leibs“ (ebd.) – worunter man sich folgendes fundamentales „Mißverständnis“ (Theweleit) vorstellen muß. „Was machten die Angehörigen der machtloser werdenden Schicht der Ritter, als die mit dem Kaufmannskapital verbündeten feudalistischen Zentralmächte mit Kanonen und Gewehren ihren Siegeszug über die belebte Welt begannen? Sie unterwarfen ihre Körper einem gesteigerten Körpertraining und verstärkten ihre Rüstungspanzer [...]. Dadurch entsteht ein Monstrum, das aussieht, als wäre es unverletzlich; seine ganze Kraft verbraucht es dafür, so auszusehen“ (ebd., p.201 f.). Ist also die Heilige Inquisition der geistige „Panzer“ einer Religiosität *in Auflösung*? Die „Rassenreinheit“ und Katholizität Ausdruck und Daseinsform eines *Hidalgismo*, dessen gesellschaftliche Kraft nur mehr repräsentativ war, der also, sozial gesehen, nur mehr in der Vorstellung existierte (das *Don-Quijote-Syndrom*)? Und ist es nicht ein wenig wie bei Alchimisten, die, „als die Herrschenden ihren Reichtum in Form von Geld und anderen Bodenschätzen aus dem Leib der Erde zu reißen begannen, das ‚Gold‘ in Form des veredelten Affekts im eigenen Inneren [suchten]“? (Ebd., p.202) Damit wir uns verstehen: Heilige Inquisition und *Limpieza de Sangre*-Imagination sind durchaus „modern“; aber, mit Theweleits treffender Formulierung, „modern am falschen Objekt“.

¹⁵³ *Rachel Arié: L’Espagne musulmane, p.391 f.*

¹⁵⁴ *Ibn al-Khatib: Al-Ihâta, Teil-Edition: Kairo 1375 H. / 1955, p.145; Ders.: Al-Lamha al-badriyya fî d-dawla an-nasriyya, a.a.O., p.29*

¹⁵⁵ *Al-‘Umarî: Masâlik al-absâr ..., Teil-Edition: M. Gaudefroy-Demombynes, a.a.O., p.234 f., desgl. p.235, Anm.3*

¹⁵⁶ *Ibn al-Khatib: Al-Lamha al-badriyya fî d-dawla an-nasriyya, a.a.O., p.117*

¹⁵⁷ *Pedro López de Ayala: Crónica del Rey Don Pedro por don Pedro López de Ayala. In: Biblioteca de Autores Españoles (Madrid 1846 ff.), Band LXVII, p.513, 516 ff.*

¹⁵⁸ *Ibn al-Khatib: Khatrat at-tayf fî rihlat ash-shitâ‘ wa-s-sayf. Edition: A. M. al-‘Abbâdî, p.36*

¹⁵⁹ *Danielle Régnier-Bohler: Die Erfindung des Selbst: Auskünfte der Literatur. In: Philippe Ariès / Georges Duby (Hg.): Geschichte des privaten Lebens. 2. Band, a.a.O., p.344 (p.301-370)*

¹⁶⁰ ebd., p.341

¹⁶¹ ebd., p.342

¹⁶² ebd.

¹⁶³ ebd.

¹⁶⁴ Studiert man beispielsweise den *Ornatus mulierum*, einen anglo-normannischen Text aus dem 13. Jahrhundert, so stößt man auf Rezepte, wie sie auch in einem medizinisch-hygienischen Traktat aus dem islamischen Al-Andalus stehen könnten. „Rezepte, um weißes Haar wieder blond zu machen“, Hinweise zu „Farbe und Gesundheit des Haares“, Ratschläge bezüglich des „Bleichens und Färbens roten, schwarzen und braunen Haares“ sowie allerlei Nützliches rund um den „Gebrauch des Olivenöls, um das Haar geschmeidig zu halten“: *Danielle Régnier-Bohler, a.a.O., p.344*

¹⁶⁵ *Cortes de León y de Castilla, Edition: Madrid 1861, Band 1, p.59; zitiert bei Rachel Arié: L’Espagne musulmane, p.391*

¹⁶⁶ *G. Pérez de Hita: Guerras Civiles ..., a.a.O., p.642*

¹⁶⁷ ebd., p.667

¹⁶⁸ *Bernard Vincent: ¿Cuál era el aspecto ...?, a.a.O., p.308*

¹⁶⁹ *G. Pérez de Hita: Guerras Civiles ..., a.a.O., p.668 f.; Damián de Fonseca: Relación de la expulsión de los Moriscos del reino de Valencia. Edition 1878, p.126*

¹⁷⁰ *Bernard Vincent: ¿Cuál era el aspecto ...?, a.a.O., p.308*

¹⁷¹ *Rachel Arié: L’Espagne musulmane, p.365*

¹⁷² ein Begriff, den wir im Sinne des Nietzscheanischen Ausrufs „wir Luftschiff-Fahrer des Geistes“ verstanden wissen wollen

¹⁷³ *Rachel Arié: L’Espagne musulmane, p.366*

¹⁷⁴ ebd.

¹⁷⁵ vgl. die Formulierung bei *Évariste Lévi-Provençal: Histoire de l’Espagne musulmane. 3 Bde., Paris-Leiden 1950-53, Bd.3, p.402 f.*: „undeutliches Nachleben eines Matriarchats“ ...

¹⁷⁶ *Rachel Arié: L’Espagne musulmane, p.366*

¹⁷⁷ Aus dem Memorandum eines *Muhtasib*, eines Polizeioffiziers – vgl. *Ibn ‘Abd ar-Ra‘ûf: Hisba. Edition: Évariste Lévi-Provençal (Hg.): Documents arabes inédits ..., p.87; frz. Übers.: Rachel Arié, in: Hespéris-Tamuda (Rabat 1960 ff.), vol.I., fasc.1, p.32 (p.5-38)*

¹⁷⁸ *Rachel Arié: L’Espagne musulmane, p.367*

¹⁷⁹ *Ibn al-Khatib: Khatrat at-tayf fî rihlat ash-shitâ‘ wa-s-sayf. Edition: A. M. al-‘Abbâdî: Mushâhadât Lisân ad-dîn Ibn al-Khatib ... usw., Alexandria 1958, p.50*

¹⁸⁰ *Ibn al-Khatib*: Al-Lamha al-badriyya fî d-dawla an-nasriyya, a.a.O., p.29

¹⁸¹ Zur Frage der Mischehen *Manuel Garzón Pareja*: Cortijos del término de Granada que pertenecieron a moriscos. In: Cuadernos de la Alhambra, vol.13 (p.63-83). Granada 1977, p.83; vgl. auch *Peter Dressendörfer*: Islam unter der Inquisition. Die Morisco-Prozesse in Toledo 1575-1610. Wiesbaden 1971, p.44 ff.; zur sexuellen Attraktivität der „maurischen Frau“ ebd., p.57 (Fall eines valencianischen Priesters, der mit einer Morisca nach Algier flieht), p.61 (der Fall des Priesters Antonio Gallego aus Guadalajara und seiner Haushälterin, einer Morisca, die er vor der Inquisition versteckt hält), p.112 f. (zur von christlicher Seite oft behaupteten „Unzucht“ der Morisken); desgl. *Leonard Patrick Harvey*: Islamic Spain, 1250 to 1500. Chicago – London 1990, p.65 f. (das Laterankonzil von 1215 über Maßnahmen zur Verhinderung eines Zusammenlebens von Männern und Frauen unterschiedlicher Konfession); zu einem eklatanten Fall von „inter-religiösem“ Ehebruch und dessen erstaunlich pfleglicher Behandlung unter Verwendung pseudo-islamischer Argumente durch ein christliches Gericht siehe *Mercedes García-Arenal*: Los moros de Navarra en la Baja Edad Media. In: *García-Arenal / Leroy*: Moros y Judíos en Navarra en la Baja Edad Media. Madrid 1984, p.108

¹⁸² *Rachel Arié*: L’Espagne musulmane, p.367

¹⁸³ *Al-Maqqarî*: Nafh at-tîb, Band VI, p.8 f., 19 ff.

¹⁸⁴ Zur Stadtgeographie Granadas im Spätmittelalter mit ihrer relativ starken demographischen und sozialen Durchmischung vgl. *Gottfried Liedl*: Al-Andalus in Europa ..., a.a.O.

¹⁸⁵ Ein literarischer Wettstreit: Nazhûn und ihr Lehrer, Abû Bakr al-Makhzûmî zu Gast beim Gouverneur – siehe *Al-Maqqarî*: Nafh at-tîb min ghusn, a.a.O., Band I, p.117 ff.; vgl. *Wilhelm Hoenerbach*: Islamische Geschichte Spaniens. Zürich – Stuttgart 1970, p.496 ff.

¹⁸⁶ *Rachel Arié*: L’Espagne musulmane, p.367 f.

¹⁸⁷ Man beachte, wie sie sich, hierin ganz „Mann“, ganz „Familienoberhaupt“, nach gut islamischer Sitte selbstbewußt auf die Tatsache bezieht, daß sie einen männlichen Nachkommen hat: „Hasans Mutter“. Es gibt da übrigens jenen hochinteressanten Ehevertrag aus der Spätzeit des Emirats, in welchem eine Frau, die Granadinerin ‘Aîsha, Tochter des ‘Abd Allâh ibn Muffaddal, sogar die Vormundschaft über ihren Sohn (der dort verwendete Begriff lautet *hadjr*, „Beschränkung“) hat. ‘Aîsha, heißt es dort, „stimmt als Mutter und gesetzlicher Vormund des Bräutigams diesem Ehekontrakt zu und gibt ihrer Hoffnung Ausdruck, daß [...] sie mit ihrer Unterschrift den Grundstein zu allgemeiner Zufriedenheit lege“: Ehevertrag, datiert mit 11.11.1438, in: *Gottfried Liedl*: Dokumente der Araber, p.254 (Dokument Nr.43)

¹⁸⁸ Die Familie stammt also – das lehrt der Beiname ihres Vaters, *at-Tandjâlî*, „der aus Tanger“ – ursprünglich aus Nordafrika, dem „berberischen“ Nordafrika, wie wir betonen wollen ...

¹⁸⁹ *Ibn al-Khatib*: Al-Ihâta fî ta’rîkh Gharnâta (Kitâb / Markaz al-Ihâta), Teil-Edition: Kairo 1375 H. / 1955, p.438 f.; siehe dazu auch *Al-Maqqarî*: Nafh at-tîb min ghusn, a.a.O., Band VI, p.30

¹⁹⁰ Wer weiß? Vielleicht findet sich jemand, der den Aspekt weiblicher Bildung in Islamisch Spanien einmal ideengeschichtlich-struktural behandelt und sich getraut, ihn mit dem Phänomen der französischen Salonkultur des 18. Jahrhunderts zusammenzubringen ...

¹⁹¹ „Ibn al-Khatib“, sagt Simonet, „ist der arabische Sallust.“ Stimmt genau, sagen wir.

¹⁹² Hier denkt man natürlich an den Parade- aber auch Einzelfall der Christine de Pisan mit ihrer „protofeministischen“ *Cité des Dames*; und nicht (oder nur ganz bedingt) an die heilige Theresa von Ávila ...

¹⁹³ *Rachel Arié*: L’Espagne musulmane, p.368

¹⁹⁴ *Shams ad-Dawla* war der Beiname der Mutter des machtvollen Sultans Nasr (1309-1314); vgl. *Rachel Arié*: L’Espagne musulmane, p.369

¹⁹⁵ *Rachel Arié*: L’Espagne musulmane, p.382

¹⁹⁶ *Ibn al-Khatib*: Kitâb al-Ihâta, Edition: Kairo 1973-78, Band II, p.94, 97

¹⁹⁷ Dieses Urteil eines Augenzeugen, des Gelehrten al-Bastî, wiederholt – in tendenzieller Absicht? – noch im 14. Jahrhundert der Politiker-Historiker, der selbst (nämlich als Wezir) im Zentrum der Macht steht; vgl. *Ibn al-Khatib*: Al-Lamha al-badriyya fî d-dawla an-nasriyya, a.a.O., p.37

¹⁹⁸ „Vice versa“ heißt: auch der durchschnittliche Kastilier etc. kann sich nie ganz sicher sein ... Wird nicht, wenn er beim Studium der Familienchronik ein, zwei Generationen zurückgeht, wie der berühmte Geist aus der Flasche ein „maurischer“ Ahnherr auftauchen?

¹⁹⁹ Ibn Sa’îd, zitiert bei *Al-Maqqarî*: Nafh at-tîb min ghusn, a.a.O., Band I, p.207

²⁰⁰ *Rachel Arié*: L’Espagne musulmane, p.382

²⁰¹ „Was man dort in großer Zahl zu Gesicht bekommt, sind schlichte Gewänder, was fehlt – oder beinahe fehlt, sind Taylasane und reichverzierte Mäntel; selbst Ledersandalen sind selten“: *Ibn al-Khatib*: Mufâkharât Mâlaqa wa-Salâ. Deutsche Übersetzung: „Vergleich zwischen Málaga und Salé - ein spanisch-afrikanischer Streit“. In: *Gottfried Liedl*: Dokumente der Araber, p.235 (p.230-238, Dokument Nr.35)

²⁰² *Rachel Arié*: L’Espagne musulmane, p.382 f.

²⁰³ ebd., p.383; dazu auch *Rachel Arié*: Le costume des Musulmans de Castille au XIIIe siècle d’après les miniatures du Libro del Ajedrez. In : *Mélanges de la Casa de Velázquez*, t. II (1966), p.61

- ²⁰⁴ *Ibn al-Khatib*: Al-Ihâta, Teil-Edition: Kairo 1375 H. / 1955, p.140 f.; *Ders.*: Al-Lamha al-badriyya fî d-dawla an-nasriyya, a.a.O., p.27
- ²⁰⁵ vgl. die bildlichen Darstellungen auf der Alhambra - die *Djallâbiyya* des Ritters im „Saal der Könige“ und die mit einem feinwollenen, weißen *Burnûs* bekleideten Personen auf den Malereien des Partal; dazu auch *Rachel Arié*: L'Espagne musulmane, p.384, Anm.6, 7
- ²⁰⁶ *A. M. Fabié*: Viajes por España ...; siehe dazu auch *Carmen Bernis*: Modas moriscas en la sociedad cristiana española del siglo XV y principios del XVI. In: Boletín de la Real Academia de la Historia, t. CXLIV (1959), p.199-226
- ²⁰⁷ *A. M. Fabié*: Viajes por España ..., a.a.O., p.157 f.
- ²⁰⁸ *Rachel Arié*: España musulmana (siglos VIII-XV). In: *Manuel Tuñón de Lara* (Hg.): Historia de España, Band 3. Barcelona 1988 [1984], p.296
- ²⁰⁹ *Rachel Arié*: L'Espagne musulmane, p.385
- ²¹⁰ *Rachel Arié*: España musulmana, a.a.O., p.296
- ²¹¹ siehe dazu *Rachel Arié*: L'Espagne musulmane, p.383, Anm.6
- ²¹² *Al-'Azafî*: Ad-durar al-munazzam fî l-mawlid al-mu'azzam. In: *Ibn Khaldun*: At-Ta'rîf bi Ibn Khaldûn wa-rihlatuhu gharban wa-sharqan, Edition: *Muhammad b. Tâwîr at-Tandjî*, Kairo 1951, p.309
- ²¹³ Das Geburtstagsfest des Propheten war „in Ägypten seit dem 12. Jahrhundert, im Maghreb seit dem 13. Jahrhundert bekannt. [... Nachdem er vom *Shârif Al-'Azafî* im 14. Jahrhundert auch nach Al-Andalus gebracht worden war], wurde der *Mawlid* zu einer Tradition, welche die Könige von Granada, getreu dem Beispiel der Sultane von Fez und Tlemcen, feierlich und mit großem Prunk in ihren Palästen begingen. Dabei wurden nicht nur für die Aristokratie sondern auch fürs gewöhnliche Volk üppige Bankette ausgerichtet“: *Rachel Arié*: L'Espagne musulmane, p.401
- ²¹⁴ siehe dazu *Manuel Tuñón de Lara* (Hg.): Historia de España [Band 11]: Textos y documentos de historia antigua, media y moderna hasta el siglo XVII. Barcelona 1984 ff., Band XI, p.482 ff.
- ²¹⁵ *Leo Africanus* [*Al-Hassan Ibn Muhammad al-Wazzan*]: Beschreibung Afrikas. Edition: *A. Epaulard*, Paris 1956, Band I, p.213
- ²¹⁶ *Rachel Arié*: L'Espagne musulmane, p.402. – Die Giraffe (*azh-zharâf*, „die Liebliche“) steht von Alters her als exquisites Geschenk hoch im Kurs; schon in der Antike war sie beliebtes Gast- und Tauschgeschenk zwischen den Machthabern Nordafrikas und des Nahen Ostens, kein königlicher Tierpark scheint ohne dieses imposante und elegante Tier komplett gewesen zu sein. Über Vermittlung der hellenistischen Fürsten, besonders der Ptolemäer, kam auch der *Populus Romanus* in den Genuß jenes köstlichen Anblicks: *Cameloparde*, geführt von ebenholzschwarzen nubischen Wärtern, zierten Kleopatras Triumphzug bei ihrem Besuch in Rom. Im 19. Jahrhundert nahm dann der Khedive von Ägypten, Mehmet Ali, die Sitte des Giraffenschenkens wieder auf – als Zeichen seines Strebens, „dazuzugehören“, ließ er sämtlichen wichtigen europäischen Nationen Exemplare dieser spektakulären Spezies zukommen (Lieferant war natürlich der eben erst eroberte Sudan).
- ²¹⁷ So zumindest der Geistliche aus Tlemcen, Al-'Uqbânî (15. Jahrhundert), der in einem „Rechtsgutachten“, einer *Hisba* davon berichtet, daß die Leute dieser nordafrikanischen Stadt im Januar – also rund um das christliche Neujahr – „Spielzeug nach Art der Christen verfertigen“: *A. Chenoufi*: Un traité de hisba (Tuhat an-nâzir) de Muhammad al-'Uqbânî at-Tilimsânî. In: Bulletin d'Études Orientales, t. XIX (1965-66), p.243. – Während der gesamten Nasridenzeit kennt man Vergleichbares auch im muslimischen Spanien (dazu *Leopoldo Torres Balbás*: Animales de juguete. In: Al-Andalus, XXI, Heft 2 [1956], p.373-375). Zweckdienlicher Hinweis: alles, was das Herz begehrt, bringen den Kindern im Spanien der Jetztzeit nicht Weihnachtsmann oder Christkind sondern die Heiligen Drei Könige. Tag der Geschenke ist somit der 6. Januar ...
- ²¹⁸ *Leo Africanus* [*Al-Hassan Ibn Muhammad al-Wazzan*]: Beschreibung Afrikas, a.a.O., Band I, p.213
- ²¹⁹ *Évariste Lévi-Provençal* (Hg.): Documents arabes inédits sur la vie sociale et économiques en Occident musulman au Moyen Age, 1e série, Trois traités hispaniques de hisba (texte arabe). Kairo 1955, p.124
- ²²⁰ *Rachel Arié*: L'Espagne musulmane, p.403
- ²²¹ Siehe das Edikt vom 9.12.1609 (Vertreibungsdekret Philipps III.) und die darauf Bezug nehmende Enquête unter Don Gregorio López Madera: *Rachel Arié*: L'Espagne musulmane, p.403, Anm.3
- ²²² *Ibn al-Khatib*: Al-Ihâta, Teil-Edition: Kairo 1375 H. / 1955, p.145; *Ders.*: Al-Lamha al-badriyya fî d-dawla an-nasriyya, a.a.O., p.29
- ²²³ Lamha, p.77; Ihâta, p.540
- ²²⁴ *Emilio García Gómez*: Cinco poetas musulmanes. Madrid 1944, p.219
- ²²⁵ *Hieronymus Münzer*: Viaje por España y Portugal ..., a.a.O., p.53
- ²²⁶ *Erhard Ueckermann* / *Paul Hansen*: Das Damwild. Naturgeschichte, Hege, Jagd. Hamburg 1994, p.20, 36; zur Verbreitung von *Cervus* [*Dama*] *dama* in Spanien vgl. auch *Philippe Dupont* / *Manuel Crespo* / *Luis Campàs*: Parques nacionales y reservas naturales de España y Europa. Barcelona 1979, p.35 f.
- ²²⁷ *Rachel Arié*: L'Espagne musulmane, p.406

²²⁸ So regelt bereits ein Dekret aus der Almoravidenzeit mit strengen Auflagen Verkauf und Konsum von (Wild-) Kaninchen: *Rachel Arié: L'Espagne musulmane*, p.405, Anm.3 ; vgl. *Évariste Lévi-Provençal: Séville musulmane au début du XIIe siècle*. Paris 1947, p.96; *Ders.: Histoire de l'Espagne musulmane*, a.a.O., Bd.3, p.287, 441

²²⁹ siehe dazu den Bericht über die Wildschweinjagd eines Nasridenprinzen bei *Ibn al-Khatib: Al-Ihâta fi ta'rikh Gharnâta*, Ms. Escorial Nr.1673 (unveröffentl.), folio 356; bildlich dargestellt findet sich eine Wildschweinjagd auf der Alhambra, im Saal der Könige (seitliches Gewölbe)

²³⁰ *Rachel Arié: L'Espagne musulmane*, p.404, Anm.4

²³¹ In der angelsächsischen Literatur der letzten Jahre findet sich der unterirdische Zusammenhang zwischen feudaler Landnutzung – besonders in jagdlicher Hinsicht – und modernem Naturverständnis (einschließlich der Anfänge „ökologischer“ Sichtweisen) erfreulich luzid dargestellt; so etwa in R. P. Harrisons kluger Aufbereitung der Geschichte des Jagdrechts in Verbindung mit einer Analyse der Wortfelder „Forst, Forest, Forêt“, wobei sozusagen zwei Fliegen mit einer Klappe geschlagen werden: aus der staatsrechtlichen Legitimation der Landesherrschaft durch die (zuerst fürstliche, später nationalstaatlich-volksouveräne) Zentralgewalt wird der „aufklärerische“ Topos von der verantwortungsvoll gemanagten „Ressource“ entwickelt (*Robert Pogue Harrison: Wälder. Ursprung und Spiegel der Kultur [Forests. The Shadow of Civilization]*. München – Wien 1992 [London 1992], besdrs. p.90 ff. [„Forstrecht“] und p.133 ff. [„Aufklärung“]). Gleichsam als Pendant dazu liest sich die „Aufforstungsgeschichte“, wie sie Simon Schama an den Beispielen England unter den Stuarts und des merkantilistischen Frankreich entwirft und geschickt in seiner Kulturgeschichte des modernen Naturbegriffs verortet (*Simon Schama: Der Traum von der Wildnis. Natur als Imagination [Landscape and memory]*. München 1996, p.153 ff. [„Die Freiheiten des grünen Forsts“]). - Schließlich, als Pointe, ein Hinweis, der zugleich zurückführt zum eigentlichen Thema. Es gibt nämlich noch eine zweite Ausnahme in der islamischen Welt; nicht nur ganz im Westen, in Al-Andalus scheinen Jagd und Naturschutz unter fürstlich-hohheitlicher Ägide vereint und „versöhnt“ (und gleichzeitig zu einem Rechtsgut *sui generis* überhöht) – auch im äußersten Osten ist dies der Fall. Als die Briten im unterworfenen Indien ihr eigenes, wissenschaftlich-aufgeklärtes Naturbild mittels „ökologischer“ Maßnahmen zu implementieren begannen, stießen sie auf ein System, welches so entwickelt, so praktikabel-effizient war, daß ihre eigenen aus Europa mitgebrachten Forstgesetze dagegen stumpf und zahnlos wirkten. Die großen Domänen der islamischen Fürsten im *Punjab* vereinten in ihrer Funktionsweise und Struktur dreierlei – den zentralen Herrschaftsanspruch, wie er sich im Jagdprivileg und in der Wildhege manifestiert; die „Volksfürsorge“ in Gestalt einer klugen landwirtschaftlichen Parallelnutzung durch künstliche Bewässerung und das „wissenschaftlich-rationale“ Moment einer echten, nämlich auf Nachhaltigkeit beruhenden Forstwirtschaft (*Richard H. Grove: Green imperialism. Colonial expansion, tropical island Edens and the origins of environmentalism, 1600-1860*. Cambridge 1995, p.453 ff.). Hier die Emire Granadas, die das westliche Modell, eine auf Exklusivität beruhende „höfische“ Jagd- und Forstgesetzgebung vom christlichen Gegenspieler und / oder den eigenen „europäisch-feudalen“ Vorläufern übernommen haben; dort das strukturähnliche Modell im Osten, das sich wohl gleichsam von selbst ergeben hat. Als sich die Dynastien turk-mongolischer Abkunft in Indien ihre neuen Reiche schufen, lag ihnen die aufwendige Hochwildjagd samt dazu passendem Naturverständnis gewissermaßen noch im Blut. Und so waren die famosen Domänen im Indusdal wahrscheinlich das logische Ergebnis des unmittelbaren Nutzens, den jene Abkömmlinge eines rauen Reiter-, Jäger- und Kriegervolks aus einer hoch entwickelten, ökologisch rücksichtsvollen islamisch-hinduistischen Landwirtschaft für diese ihre Vorlieben gezogen haben ...

²³² *Hieronymus Münzer: Viaje por España y Portugal ...*, a.a.O., p.53. Siehe dazu auch die Malereien auf der Alhambra, im *Partal*. Das Bild einer Jagdszene, auf dem man lange Zeit einen Löwen dargestellt zu sehen meinte, gibt nach neueren Befunden einen Bären wieder: *Rachel Arié: L'Espagne musulmane*, p.404, Anm.1

²³³ *Rachel Arié: L'Espagne musulmane*, p.409

²³⁴ *Évariste Lévi-Provençal: Histoire de l'Espagne musulmane*, a.a.O., Bd.3, p.443

²³⁵ *Ibn al-Khatib: Al-Ihâta*, Teil-Edition: Kairo 1375 H. / 1955, p.541

²³⁶ dazu etwa *Volker Schmidtchen: Kriegswesen im späten Mittelalter. Technik, Taktik, Theorie*. Weinheim 1990, p.168

²³⁷ *Ibn al-Khatib: Al-Ihâta*, Edition: Kairo 1973-78, Band I, p.142

²³⁸ Das geht bis zur Teilnahme ganzer granadinischer Abordnungen an christlichen Ritterturnieren. So berichtet die Chronik vom großen Erfolg, den eine maurische Equipe anlässlich der Reiterspiele zu Ehren des Schutzheiligen der Stadt Jaén in Anwesenheit Königs Juan II. von Kastilien errungen habe; vgl. *H. de Baeza: Relaciones*, zit.: *Rachel Arié: L'Espagne musulmane*, p.408, Anm.6

²³⁹ „Die *halqa* [...] war unter den Muslimen des Maghrebs und Andalusiens unbekannt: selbst Ibn Hudhayl erwähnt sie gegen Ende des 14. Jahrhunderts in seiner *Hilyat al-fursân* [Standardwerk über Reiterei und Pferdezucht] nicht“. *Rachel Arié: L'Espagne musulmane*, p.407, Anm.5. – In diesem Zusammenhang sei auch auf bestimmte stadtgeographische Aspekte der Metropole verwiesen. Ihr militärischer Zweck-Charakter, dem die Stadt seit dem 13. Jahrhundert nicht wenige ihrer „frühmodern“ anmutenden Eigenheiten verdankt, geht auch aus

folgendem, gut überlieferten Umstand hervor. All diese militärischen Ertüchtigungsmaßnahmen, seien es die Kampfspiele und Paraden der Oberen Zehntausend, sei es Drill und Training des schlichten, nachbarschaftlich organisierten „Milizionärs“ – sie spielen sich an eigens dafür vorgesehenen Plätzen, an strategischen Punkten inner- und außerhalb der Stadt ab. An, wie Arié unmißverständlich formuliert, „öffentlichen Plätzen“: zum Teil im *Glacis*-Bereich, nämlich vor den befestigten Toren und Vorwerken, zum Teil auf einem speziellen „Marsfeld“, einem richtigen *Exerzierplatz* an strategischer Stelle (zur Beschreibung jenes vom Autor so bezeichneten „Campo de Marte granadino“ vgl. *Joaquín Bosque Maurel: Geografía urbana de Granada. Granada 1988 [Erstausg. Zaragoza 1962], p.72*)

²⁴⁰ siehe dazu Ibn al-Khatibs Bericht über einen Schaukampf Löwe gegen Stier, dem er im Jahr 1354 am marokkanischen Königshof beigewohnt hat (*Ibn al-Khatib: Al-Ihâta, Edition: Kairo 1973-78, Band II, p.7*); desgl. *Al-Maqqarî: Nafh at-tîb, Band VIII, p.46*

²⁴¹ In Granada wurde der Stierkampf mit Hilfe großer Hunde, sogenannter „Bullenbeißer“ (Doggen, *Mastinos* und dergleichen) durchgeführt: *Ibn al-Khatib: Al-Ihâta, Ms. Escorial Nr.1673, folio 441; Al-Maqqarî: Nafh at-tîb, Band IX, p.165 ff., Band X, p.157*

²⁴² Malikismus – eine der vier islamischen Rechtsschulen; und zwar die am meisten formalistisch agierende, die sich durch eine strikt orthodoxe Interpretation und Observanz der *Shari'a*, des Islamischen Rechts auszeichnet. Hauptverbreitungsgebiet des Malikismus: der Westen (Nordafrika, Al-Andalus), wo er sozusagen die Antwort der Obrigkeit auf die dort ebenfalls notorische Neigung zur Häresie darstellt ...

²⁴³ Arié evoziert hier die Invektiven des *Muhtasib* Ibn ‘Abd ar-Ra’ûf gegen moralische Unbekümmertheit im allgemeinen und laute, orgiastische Musik im besonderen: *Ibn ‘Abd ar-Ra’ûf: Hisba. Edition: Évariste Lévi-Provençal (Hg.): Documents arabes inédits / Trois traités hispaniques, a.a.O., p.83; Rachel Arié: L’Espagne musulmane, p.414*

²⁴⁴ Leider ist Ibn al-Khatibs *Kitâb fî l-mûsîqâ* verschollen ...

²⁴⁵ *Ibn al-Khatib: Al-Lamha al-badriyya fî d-dawla an-nasriyya, a.a.O., p.27*

²⁴⁶ vgl. Ibn Zamrak, in: *Emilio García Gómez: Cinco poetas ..., a.a.O., p.240*. – Zu den *Cántigas* seien die geschätzten Leser auf die einschlägige Fachliteratur verwiesen; diese ist seit J. Riberas *Música de las Cántigas de Santa María* gewiß ungeheuer angewachsen. Doch freimütig bekennt der Autor dieser Zeilen seine thematische Unzuständigkeit und folglich äußerst mangelhafte Kenntnis besagter Literatur ...

²⁴⁷ *Rachel Arié: L’Espagne musulmane, p.415*