

Eduardo Manzano Moreno

Der Hof des Kalifen

Córdoba als Zentrum der
islamischen Hochkultur

aus dem Spanischen übersetzt
von Dorothee Calvillo
und Jens G. Fischer

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN

Die Arbeit der Übersetzer wurde im Rahmen des Programms „NEU-START KULTUR“ aus Mitteln der Beauftragten der Bundesregierung für Kultur und Medien vom Deutschen Übersetzerfonds gefördert.



Die Beauftragte der Bundesregierung
für Kultur und Medien



MIX
Papier aus verantwortungsvollen Quellen
FSC® C083411

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2022
Alle Rechte vorbehalten
www.herder.de

Die spanische Originalausgabe „La corte del califa: Cuatro años en la Córdoba de los omeyas“ ist bei Editorial Crítica erschienen.
© Editorial Planeta S. A., 2019

Satz: ZeroSoft, Timișoara
Herstellung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN Print: 978-3-451-03318-6
ISBN E-Book (E-Pub): 978-3-451-82846-1
ISBN E-Book (PDF): 978-3-451-82845-4

Für Berta, für Silvia und für Adrián

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	11
Die Zeit der Kalifen	17
Die Entdeckung einer vergessenen Handschrift	20
Die wechselvolle Geschichte der Edition und Übersetzung der Handschrift	22
Der „Muqtabis“ und das Werk des ‘Īsā ar-Rāzī	27
Über dieses Buch	31
Einige praktische Überlegungen	35
 Kapitel 1	
Das Umayyadenkalifat und die Kreisläufe des Lebens	39
Überschwemmungen und Dürren: Die mittelalterliche Klimaanomalie	39
Tage und Werke der Untertanen	48
Das islamische Jahr	56
 Kapitel 2	
Ressourcen und Reichtümer des Kalifats	63
Druck und Überfluss	63
Die Einnahmen: Steuern und Kamele	65
Die Erzeugnisse der kalifalen Werkstätten: Münzen, Elfenbein, Stoffe und Keramik	72
Ausgaben: Bauwerke, Gehälter und Geschenke	82
Vermögenswerte: Ländereien und Sklaven	92
 Kapitel 3	
Kalif und <i>sulṭān</i>	99
Der Staat und seine Herausforderungen	99
Die Rolle der ‘ <i>ulamā</i> ’	105

Die Männer des Kalifen	111
Die Struktur des <i>sultān</i>	119
Ein unaufhaltsamer Aufstieg	126

Kapitel 4

Die Armeen des Kalifen	131
Experten für den Krieg	131
Freie, Klienten und Sklaven.	135
Das Militär in der Krise.	140
Die Rekrutierung von Berbertruppen und ihre Folgen	143
Die Dominanz der Reiterei	149

Kapitel 5

Der Kampf gegen das Fatimidische Kalifat (I): Die Vorgeschichte	157
Die Fatimidische Revolution	157
Gesellschaft und Macht im Nordafrika des 10. Jahrhunderts.	165
Die Berberstämme	165
Die arabischen Dynastien	171
Fatimiden gegen Umayyaden.	175

Kapitel 6

Der Kampf gegen das Fatimidische Kalifat (II): Der Konflikt	179
Die Geschichte eines Verrats	179
Die fatimidische Infiltration in al-Andalus.	183
Der Krieg in Nordmarokko.	185
Mobilmachung und Niederlage	185
Der kostspielige Unterhalt der Armee	191
Geschenke und politische Bündnisse	195
Das Ende des Widerstands	200
Die Folgen	207

Kapitel 7

Die Verteidigung der Muslime	211
Die Gefahr durch die Wikinger	211
Der Kampf um das Tal des Duero: Die Anfänge	215
Der Strategiewechsel des Kalifats.	220
Die Diplomatie des Kalifen	225

Eine feindliche Offensive:	
Die christliche Belagerung der Festung Gormaz	234
Nach der Belagerung.	240
Die Schlacht am Duero: Der Epilog	242
 Kapitel 8	
Die Autorität des Kalifen	245
Der Kalif als guter Herrscher.	245
Der ideologische Kampf gegen die Fatimiden	252
Der Kalif in der Moschee	259
Die Zurückweisung der Autorität: Al-Ḥakam II. wird diffamiert . .	263
Die Frage nach der Thronfolge	267
Das Umfeld des Kalifen.	276
 Kapitel 9	
Die Repräsentation der Macht	281
Feiern und Rituale des Kalifats	281
Die Auftritte des Kalifen	285
Eine Rekonstruktion des umayyadischen Zeremoniells in Madīnat az-Zahrā'	288
Die Siegesfeiern.	293
Alle Wege führen nach Córdoba	294
Die Gestaltung der Züge	299
Der Weg zum Kalifen	303
Fahnen: Symbole und Rituale	305
 Kapitel 10	
Córdoba und Madīnat az-Zahrā' : Eine Topografie der Macht . .	309
Eine Geschichte aus zwei Städten	309
Die Medina von Córdoba	313
Landgüter, Moscheen, Friedhöfe und Vorstädte.	322
Die Gründung von Madīnat az-Zahrā'	331
Die Entstehung einer losgelösten Hauptstadt	337
Córdoba unter den Kalifen: Eine Bilanz	341
 Anhang	349
Glossar	351

Landwirtschaftliche Zyklen und Tätigkeiten gemäß dem Kalender von Córdoba	353
Anmerkungen	357
Quellenverzeichnis	427
Literaturverzeichnis	433
Abbildungsnachweis	461
Register	463
Ortsregister	463
Personenregister	469

Einleitung

Die umayyadischen Herrscher von al-Andalus residierten in einem Palast namens Alcázar mitten im Zentrum Córdoba, der berühmten Moschee gleich gegenüber. Was hinter den hohen Mauern des Palastes und seinen von Soldaten streng bewachten Toren geschah, drang nicht immer bis zu den Untertanen durch, vor allem dann nicht, wenn es das Privatleben der auf Diskretion äußerst bedachten Souveräne betraf. Doch glücklicherweise fanden sich immer wieder Klatschmäuler, die jedem, der ihnen Aufmerksamkeit schenkte, gern unterhaltsame Geschichten erzählten; ein weiterer Glücksfall ist, dass diese Erzählungen hin und wieder jemandem zu Ohren kamen, der sie niederschrieb und so vor dem Vergessen bewahrte.

Eine der interessantesten Geschichten aus dem Inneren des umayyadischen Alcázar stammt von Ṭalāl, einem für den Harem zuständigen Palasteunuchen, der als intelligent und äußerst verlässlich galt. Diesem Ṭalāl zufolge entschied sich der Emir ‘Abd ar-Raḥmān III. am Ende eines sehr angenehmen Nachmittags, den er mit seinen Sklavinnen in den Gärten des Palastes verlebt hatte, die Nacht mit seiner Frau Fāṭima zu verbringen, die als seine Cousine und Angehörige des Umayyadengeschlechts die Stellung der ranghöchsten Haremsdame innehatte. Als nun eine Dienerin ebendieser Fāṭima mitteilte, sie möge sich für eine Nacht mit dem Emir zurechtmachen und in seine Gemächer begeben, überhäuften sie die übrigen Frauen des Harems mit guten Wünschen. Am überschwänglichsten gebärdete sich dabei eine Konkubine des Emirs namens Marḡān, eine Sklavin christlicher Herkunft, die in einer geheimen Rivalität zu Fāṭima stand. Ihre Glückwünsche für das Privileg der gemeinsamen Nacht mit dem Emir setzten dessen Ehefrau schließlich derart unter Druck, dass diese die Situation zu entspannen suchte und verriet, ihre Begegnungen seien nicht mehr so leidenschaftlich wie früher und insgesamt kaum der Rede wert. Doch Marḡān ließ nicht locker. Am Ende behauptete sie sogar, sie würde alles opfern, was sie besitze, bis auf das Kleid an ihrem Leib, wenn ihr dafür nur die Gunst einer Nacht mit ‘Abd ar-Raḥmān gewährt werde. Die selbstgewisse Fāṭima

tappte in die Falle: Wäre Marḡān wirklich bereit, jeden beliebigen Preis zu zahlen, um diese Nacht mit dem Emir zu verbringen? Marḡān zögerte keinen Augenblick und bat ihre Rivalin, eine Summe vorzuschlagen. Fāṭima nannte den höchsten Betrag, der ihr in den Sinn kam: 10 000 Dinar oder die entsprechende Summe in Silbermünzen, 80 000 Dirham. Zum Erstauen aller Anwesenden akzeptierte Marḡān den Preis sogleich und brachte rasch zwanzig Beutel mit der enormen Summe zusammen. Fāṭima glaubte, sie schließe das Geschäft ihres Lebens und werde sich später köstlich mit ihrem Mann über die törichte Konkubine amüsieren, weshalb sie das Angebot annahm. Nun verlangte Marḡān als Beweis für ihren Handel einen Vertrag, in dem die für eine Nacht mit dem Emir gezahlte Summe festgehalten werden sollte und den sie beide sowie alle übrigen Frauen des Harems als Zeuginnen zu unterschreiben hätten.

ʿAbd ar-Raḥmān, so die Erzählung Ṭalāls weiter, war sehr überrascht, als an diesem Abend nicht seine Ehefrau Fāṭima, sondern die Konkubine Marḡān seine Gemächer betrat. Als diese ihm erzählte, was vorgefallen war, und als Beweis den Vertrag zeigte, reagierte der umayyadische Emir nicht nur äußert verärgert über seine Frau, die eine Nacht mit ihm kaltherzig für ein paar Münzen verkauft hatte, sondern war auch sehr angetan von der Großherzigkeit und Zuneigung Marḡāns, die eine stattliche Summe aufgebracht hatte, obwohl sie doch einfach auf die nächste Nacht mit ihm hätte warten können. Dieser einen folgten viele weitere nächtliche Begegnungen. Schon bald nahm die Konkubine in der Gunst des Herrschers Fāṭimas Platz ein, und er bedachte seine neue Favoritin derart großzügig, dass sie für ihre Investition reichlich entschädigt wurde und schließlich alle anderen Frauen des Harems überflügelte.¹

Oft denke ich, dass diese Geschichte, falls sie sich tatsächlich sogetragen hat, eines der entscheidenden Ereignisse für die Entwicklung der umayyadischen Herrscherdynastie darstellt. Marḡān wurde nicht nur die Hauptfrau ʿAbd ar-Raḥmāns III., sondern auch die Mutter seines Erstgeborenen und künftigen Thronerben al-Ḥakam II., der, übrigens als Siebenmonatskind, im Januar 915 zur Welt kam. Zwar schenkte auch Fāṭima ihrem Mann einen Sohn, doch dessen Schicksal liegt wie das seiner Mutter im Dunkeln, denn es war den Hofchronisten lediglich ein paar Randbemerkungen wert. Marḡān hingegen entwickelte sich zur bedeutendsten Frau im Staat, finanzierte imposante Moscheen und gründete mildtätige Stiftungen, während sich ihr Sohn auf die Thronfolge vorbereitete. Von klein auf wurde al-Ḥakam II. besonders begünstigt, etwa mit der Verant-

wortung für den Alcázar betraut, wenn sein Vater auf einem Feldzug war, und schließlich offiziell zum Thronfolger bestimmt. Es ist ein reizvoller Gedanke, dass ohne Marġāns intelligenten Schachzug weder dies noch alles Übrige geschehen wäre, wovon dieses Buch erzählt.

Die Zukunft al-Ḥakams II. sollte durch eine weitere schwerwiegende Entscheidung seines Vaters geprägt werden. Sein Sohn war eben vierzehn Jahre alt geworden, als ‘Abd ar-Raḥmān III. Anfang des Jahres 929 beschloss, den Titel des Kalifen anzunehmen. Obwohl die Umayyadendynastie zu diesem Zeitpunkt bereits seit über 170 Jahren in Córdoba regierte, hatte bisher keiner seiner Vorgänger einen derart folgenreichen Schritt gewagt, erhob er doch den Herrscher von al-Andalus zum Befehlshaber der Gläubigen (*amīr al-mu‘minīn*) und damit zum Träger nicht nur weltlicher Macht, sondern auch religiöser Autorität über die gesamte muslimische Glaubensgemeinschaft. Von diesem Augenblick an wurde sein Name in sämtlichen Moscheen seiner Herrschaftsgebiete genannt, und man versah seine Münzen und Inschriften mit dem kalifalen Beinamen, den er angenommen hatte: an-Nāṣir li-Dīn Allāh, „der Gottes Religion zum Sieg verhilft“.

‘Abd ar-Raḥmān an-Nāṣir wusste genau, dass er zu diesem Zeitpunkt nicht als Einziger den Anspruch erhob, Kalif der gesamten muslimischen Glaubensgemeinschaft zu sein. Er rechtfertigte sich jedoch mit dem Argument, seine Rivalen nutzten den Titel lediglich als Metapher. Die erste, nach dem Tod des Propheten Mohammed im Jahre 632 aufgekommene kalifale Dynastie des Islam war im Nahen Osten von ‘Abd ar-Raḥmān an-Nāṣirs Vorfahren begründet worden, durch deren kluge politische Entscheidungen sich die muslimische Gemeinschaft hatte ausbreiten und konsolidieren können, wie man drei Jahrhunderte später deutlich erkennen konnte. Doch dieses erste Umayyadenkalifat hatte nicht lange überdauert: Nachdem von 661 bis 750 dreizehn umayyadische Kalifen in Damaskus aufeinander gefolgt waren, stürzte der Aufstand eines Angehörigen der abbasidischen Familie sie schließlich vom Thron und erlaubte es den Nachfahren der rivalisierenden Dynastie, sich in ihrer neuen Hauptstadt Bagdad mit dem Titel des Herrschers über alle Gläubigen zu schmücken. Ihrer Macht beraubt und durch ihre Feinde praktisch ausgelöscht, überlebten die Umayyaden nur dadurch, dass ein Familienmitglied wundersamerweise dem Massaker entkommen war und sich an die Küste der Iberischen Halbinsel retten konnte. Diese Wendung des Schicksals, durch die jener als „der Eingewanderte“ bekannte ‘Abd ar-Raḥmān b. Mu‘āwīya dem Tod in

Syrien entkam, dann die Macht in Córdoba ergriff und dort ein unabhängiges Emirat errichtete, deuteten seine Nachkommen stets als Zeichen, dass Gott sie nie verlassen habe.

Seit 'Abd ar-Rahmān b. Mu'āwiya, „der Eingewanderte“, im Jahr 755 zum Emir ausgerufen worden war, war die Macht in direkter Linie unter den Nachfahren weitergegeben worden – meist vom Vater an den Sohn –, und die Dynastie blieb trotz gelegentlicher interner Differenzen relativ stabil. Während dieser Phase, in der die abbasidischen Kalifen von der Mehrheit der Muslime als legitime Vertreter Gottes auf Erden anerkannt wurden, nahmen die Umayyaden von al-Andalus eine doppeldeutige Position ein: Einerseits erkannten sie die Herrschaft der Kalifen von Bagdad nicht an, andererseits hielten sie an derselben Orthodoxie fest wie sie, wobei sie es umgingen, sich zur religiösen Autorität der für die Vernichtung ihrer Vorfahren verantwortlichen Familie zu äußern. Man vermied daher sowohl in den Moscheen als auch auf Münzen jede Erwähnung der abbasidischen Kalifen, und die umayyadischen Herrscher begnügten sich mit dem bescheidenen offiziellen Titel Emir.

Das von den umayyadischen Emiren in al-Andalus beherrschte Gebiet beherbergte eine sehr heterogene Gesellschaft, in der sich als Folge der Eroberung von 711 einheimische, arabische und berberische Bevölkerungsgruppen mischten. Diese besaßen nicht nur verschiedene Wurzeln, auch die soziale Ordnung unterschied sich. Unter den Einheimischen herrschten feudale Strukturen vor, innerhalb derer weltliche und kirchliche Aristokraten mittels persönlicher Abhängigkeitsbeziehungen Macht über die niederen Schichten ausübten. Die zahlreichen aus Nordafrika eingewanderten Berber hingegen lebten in Stammesgemeinschaften, die der Autorität starker Anführer unterlagen und in denen Verwandtschaftsverhältnisse eine wichtige Rolle spielten. Die Araber wiederum bildeten eine Kriegeroligarchie, die sich aus Geschlechtern mit ausgeprägtem genealogischem Gedächtnis zusammensetzte; sie waren beseelt von der Überzeugung, nicht nur Eroberer eines großen Imperiums, sondern auch Adressaten einer von Gott gesandten Heilsbotschaft zu sein, die dazu ausersehen war, alle bekannten Religionen zu vollenden.

Zur Zeit des umayyadischen Emirats – Mitte des 8. bis Anfang des 10. Jahrhunderts – durchliefen all diese Gruppen starke und häufig konflikthafte Prozesse des sozialen Wandels. Am augenfälligsten war jener der Berber, die ihre Stammesstrukturen auflösten, um sich in die Gesellschaft der arabischen Eroberer zu integrieren. Dieser Prozess der Arabisierung

und Islamisierung umfasste nicht nur die Übernahme der arabischen Sprache und Kultur einschließlich der muslimischen Religion durch die in al-Andalus ansässig gewordene nordafrikanische Bevölkerung, er beinhaltete auch tiefgreifende soziale Veränderungen infolge ihrer Anpassung an eine urbane Gesellschaft, die von klaren Hierarchien und einer nach Allgegenwärtigkeit strebenden Zentralmacht geprägt war. Auch wenn sich diese Veränderungen nicht überall in der gleichen Geschwindigkeit vollzogen – die zwischen den Flüssen Guadiana und Tajo ansässigen Berber behielten ihre Stammesstrukturen am längsten bei –, waren ihre Assimilation an die andalus-arabische Gesellschaft und die Aufgabe ihrer ursprünglichen Stammesstrukturen ein unumkehrbarer Prozess.

Die umayyadischen Emire mussten sich zwar zahlreichen Aufständen unter der Führung nordafrikanischer Militärs entgegenstellen, die teils von heterodoxen religiösen Ideen inspiriert waren, Ergebnis einer langen, nicht eben reibungslosen Islamisierung. Den hartnäckigsten Widerstand riefen die gesellschaftlichen Veränderungen allerdings bei den Nachfahren der alten westgotischen Aristokratie hervor. Diese Einheimischen hatten sich mit den arabischen Eroberern verbündet, waren zum Islam konvertiert und hatten die arabische Sprache übernommen, wobei sie die Herrschaft über die von ihren Vorfahren besetzten Territorien behielten. Im Lauf der Zeit fühlten sie sich jedoch mehr und mehr bedroht von der Herausbildung einer zunehmend urbanen Gesellschaft, in der die umayyadischen Emire immer höhere Steuern verlangten. Viele dieser – möglicherweise abwertend – als *muwalladūn* (sp. *muladies*) bezeichneten Abkömmlinge von Einheimischen entschieden sich für den Widerstand gegen die umayyadische Herrschaft, errichteten Festungen in ihren Hoheitsgebieten, rekrutierten aus ihren Untertanen eigene Heere und wiesen die wachsenden Forderungen der Steuereintreiber aus Córdoba zurück.

Ihren Höhepunkt erreichten die Aufstände der *muwalladūn* gegen die umayyadischen Emire zwischen dem letzten Viertel des 9. und den ersten Jahrzehnten des 10. Jahrhunderts. In diese Zeit fiel auch der Aufstieg des bekanntesten unter ihnen, ʿUmar b. Ḥaṣṣūn (gest. 918), ein Nachkomme zum Islam konvertierter Einheimischer, der seinen Aufstand von der imposanten, im bergigen Hinterland Málagas gelegenen Festung Bobastro aus anführte. Die Rebellion nahm solche Ausmaße an, dass auch andere Territorialherren – nicht nur *muwalladūn*, sondern auch Araber und Berber – beschlossen, ihre Beziehungen zu den Umayyaden zu kappen, wodurch ganz al-Andalus ins Chaos stürzte. Während einiger Phasen seiner

Regierungszeit beherrschte der damalige umayyadische Emir ‘Abdallāh (reg. 888–912) lediglich die Stadt Córdoba und ihre unmittelbare Umgebung, während die übrigen Gebiete lokalen Herren unterstanden, die dort eine starke gesellschaftliche Kontrolle ausübten.

Dass die umayyadische Dynastie damals nicht unterging, lag an einem Zusammenspiel unterschiedlicher Faktoren. Mit der Ausrufung des neuen Emirs ‘Abd ar-Rahmān III. im Jahr 912 gelangte ein tatkräftiger junger Herrscher an die Macht, der die Unterwerfung der Rebellen sehr zügig zu seinem wichtigsten politischen Ziel erklärte. Die damals tiefen Spaltungen innerhalb der islamischen Welt spielten ihm dabei ebenso in die Hände wie das Gleichgewicht der Kräfte in al-Andalus selbst, denn dort erschien es zahlreichen Notabeln und altherwürdigen Familien politisch opportun, die Umayyadendynastie weiterhin zu unterstützen. Hinzu kam der sich innerhalb der Gesellschaft von al-Andalus vollziehende Wandel, durch den die Rolle der *muwalladūn*-Geschlechter und der Territorialherren zunehmend infrage gestellt wurde. Die kriegerische Gesellschaft der frühen Eroberer hatte eine militärische Demobilisierung erlebt, und viele ihrer Nachkommen entwickelten sich zu einer einflussreichen Schicht gebildeter Stadtbewohner, die in der von den Rebellen verkörperten Ordnung wenig bis nichts gewinnen würden: Gegenüber einem politisch disparaten, fragmentierten Modell, dessen Existenzgrundlage die in ländlichen Gebieten eingezogenen Pachtzinsen wären, wurde die Umayyadendynastie zur Projektionsfläche für die Erwartungen der neuen Eliten, die bereit waren, die steuerliche Zentralisierung hinzunehmen, solange sie im Gegenzug einen effizienteren und ausgewogeneren Zugang zu den sagenhaft hohen Einnahmen erhielten, die das Steuersystem garantierte. Dabei profitierten auch die aufstrebenden urbanen Klassen, Händler, Handwerker und Schriftgelehrte mit hohem Status und Einfluss, denn ihre Einkünfte hingen von der Existenz wohlhabender Eliten und deren Bedarf nach materiellen und immateriellen Gütern ab.

Der endgültige Sieg ‘Abd ar-Rahmāns III. über sämtliche gegen die umayyadische Herrschaft opponierenden Rebellen war daher nicht nur ein militärischer Triumph, sondern Ausdruck der Entscheidung für ein soziopolitisches System, das sich vom Modell der Rebellen grundlegend unterschied. Die Zentralisierung der Macht und der Ressourcen erlaubte deren Umverteilung innerhalb einer herrschenden Schicht, die nun über ein starkes Zusammengehörigkeitsgefühl verfügte und daher imstande war, von der gesellschaftlichen und kulturellen Homogenität einer inzwischen

größtenteils islamisierten und arabisierten Bevölkerung zu profitieren. Dieser neue soziopolitische Kontext war es, der es ‘Abd ar-Raḥmān III. im Jahr 929 erlaubte, den Titel des Kalifen anzunehmen und nahezu einhellig als solcher anerkannt zu werden. Das Umayyadenkalifat gründete darauf, dass es Werte und Ziele einer Gesellschaft zu verkörpern wusste, die sich in der Periode des Emirats von al-Andalus entwickelt hatte und es letzten Endes sogar überleben sollte.² Herrlich ist dabei der Gedanke, dass al-Ḥakam II. in al-Andalus allein dank der Chance regierte, die seine Mutter in der Gelegenheit zum Kauf einer Liebesnacht erkannt hatte.

Die Zeit der Kalifen

Die Geschichte des Kalifats von Córdoba lässt sich in drei Phasen unterteilen. Die erste (929–976) umfasst die Regierungszeit ‘Abd ar-Raḥmāns III., dem 961 sein Sohn al-Ḥakam II. folgte, der auch unter seinem kalifalen Beinamen al-Mustanṣir bi-llāh, „der Gottes siegreichen Beistand sucht“, bekannt ist. Diese Phase markiert den Gipfel der Umayyadenherrschaft in al-Andalus, denn beide Kalifen bündelten eine bis dahin unerreichte Macht und Autorität, was ihnen eine umfassende Kontrolle über alle Ressorts ihres Verwaltungsapparates ermöglichte.

Die zweite Phase (976–1009) beginnt mit dem Tod al-Ḥakams II. im Oktober des Jahres 976, in dem die regelwidrige Thronfolge durch seinen erst elfjährigen Sohn Ḥiṣām II. ein Amt schwächte, das gemäß muslimischem Recht nur durch einen Erwachsenen ausgeübt werden durfte. Die Jugend Ḥiṣāms II. bedingte es, dass die tatsächliche Macht von hochrangigen Angehörigen des Verwaltungsapparates ausgeübt wurde. Nach einigen Querelen innerhalb dieses Kreises setzte sich schließlich ein Mann namens Muḥammad b. Abī ‘Āmir durch, der in diesem Buch noch häufig Erwähnung finden wird und später vor allem unter seinem Beinamen bekannt war: al-Manṣūr (sp. Almanzor). Al-Manṣūr wurde Herr über alle staatlichen Machtinstrumente, wies dem Kalifen eine Statistenrolle zu und konnte seine Macht an seinen eigenen Sohn al-Muzaffar vererben, der vom Tod seines Vaters im Jahr 1002 bis zu seinem eigenen Ableben Ende 1008 regierte.

Damit beginnt die dritte, vom Bürgerkrieg (1009–1031) geprägte Phase des Umayyadenkalifats in al-Andalus. Der Konflikt entzündete sich an der unerhörten Forderung von al-Manṣūrs zweitem Sohn und al-Muzaffars

Nachfolger ‘Abd ar-Raḥmān, Hišām II. sollte ihn zum Erben des Kalifats ernennen. Gegen diesen Plan setzten sich die übrigen Mitglieder der Umayyadenfamilie zur Wehr. Es brach eine Phase kriegerischer Konflikte an, in denen die gesellschaftlichen und politischen Widersprüche, über denen das Kalifat von Córdoba errichtet worden war, wieder aufbrachen. Das Ergebnis war ein über zwei Jahrzehnte andauernder Bürgerkrieg (*fitna*), der durch das Verschwinden der Familien al-Manšūrs und Hišāms II. selbst sowie eine Abfolge verschiedener, teils sehr kurzzeitiger und untereinander zerstrittener Kalifen gekennzeichnet war. Der Untergang der Umayyaden von al-Andalus folgte Ende des Jahres 1031, als das letzte Mitglied der einstmals mächtigen Familie aus Córdoba vertrieben wurde.

Die etwas über hundert Jahre, die das Kalifat von Córdoba bestand (929–1031), waren also gekennzeichnet von der fast fünfzig Jahre währenden Vorherrschaft der Umayyaden, gut drei Jahrzehnten ‘āmiridischer Herrschaft – also al-Manšūrs und seiner Söhne – sowie zwei langen Jahrzehnten der *fitna*, die mit der Auslöschung der Umayyadendynastie und der Entstehung eines Mosaiks aus Taifa-Königreichen in den wichtigsten Städten und Territorien von al-Andalus ihren Abschluss fanden. Im Lauf dieser Zeit ereigneten sich also einschneidende Veränderungen, welche die enorme Dynamik der Gesellschaft von al-Andalus widerspiegeln. Zwar scheiterte das von den umayyadischen Kalifen etablierte politische Modell letztlich, nicht jedoch seine Grundlage, nämlich das soziale System, auf dem es beruht hatte: Seine Nachfolger ahmten in der Zeit der Taifas dasselbe auf Zentralisierung und Umverteilung der Steuern basierende Modell in jeweils kleinerem Maßstab nach, was ein deutlicher Hinweis auf die Homogenisierung der Gesellschaft von al-Andalus ist.

Der Höhepunkt der Umayyadendynastie fiel in die Regierungszeiten von ‘Abd ar-Raḥmān III. und al-Ḥakam II. Sollte man eine Blütezeit benennen, wäre dies wohl jene al-Ḥakams II. von 961 bis 976; fünfzehn Jahre, die von nahezu ununterbrochenem Frieden innerhalb von al-Andalus und allgemeinem Wohlstand geprägt waren. Dieser lässt sich an den durch das Umayyadenkalifat finanzierten großen Bauprojekten ablesen. Die fünf Kilometer westlich der Hauptstadt erbaute Palaststadt Madīnat az-Zahrā’ ist zweifellos das imposanteste. Ein weiterer Meilenstein ist die Erweiterung der Mezquita von Córdoba, gekrönt durch eine spektakuläre Gebetsnische (*miḥrāb*), die im Jahr 971 vollendet wurde und mit ihren Mosaiken und Inschriften, die al-Ḥakam II. als Kalifen lobpreisen, eines der Meisterwerke der islamischen Kunst des Mittelalters darstellt.

Es erscheint daher paradox, dass die Regierungszeit al-Hakams II., diese legendäre Zeit, in der Autoren im Umfeld des Kalifen eine Fülle hervorragender Texte produzierten, historisch relativ schlecht dokumentiert ist. Der berühmte hegelsche Kommentar, nach dem die Perioden des Glücks leere Blätter in der Weltgeschichte sind, kann auch auf diese Zeit angewandt werden. In al-Andalus hinterließ sie vielerorts lediglich archäologische Spuren, die dort geborgen werden konnten, wo Ausgrabungen möglich sind. Historische Chroniken mit relevanten Informationen über die Herrschaftsjahre al-Hakams II. lassen sich hingegen an fünf Fingern abzählen; zudem handelt es sich fast ausschließlich um später verfasste Sammelwerke. Obwohl dies eine Phase reger Schreibtätigkeit war, handeln die überlieferten Werke von anderen Themen als der Geschichte im engeren Sinne, die ohnehin nie zu den in al-Andalus besonders geschätzten wissenschaftlichen Disziplinen gehörte.³

Die Ausnahme von dieser allgemeinen Regel bildet ein kostbarer Text, der dank einer glücklichen Verkettung von Umständen erhalten geblieben ist. Es handelt sich dabei um von einem Chronisten am Hof al-Hakams II. verfasste Annalen. Die Originalhandschrift erzählt auf 130 Blättern von den Geschehnissen, die sich in einem Zeitraum von etwas mehr als vier Jahren im Umfeld des Kalifen ereigneten: zwischen Juni 971 und Juli 975, was im muslimischen Kalender der Zeit vom Monat Ša‘bān des Jahres 360 bis zum Monat Dū l-Qa‘da 364 entspricht. Diese Annalen, verfasst von einem Augenzeugen, erhellen schlaglichtartig das alltägliche Treiben des Kalifats und der Menschen, die es bevölkerten, und zwar mit einer ausgeprägten amtlichen Genauigkeit, die zahllose Details über den Hof des umayyadischen Kalifen im Augenblick seiner höchsten Blüte offenbart.

Auf diesen Annalen, die bis heute nie in ihrer Gesamtheit ausgewertet wurden, beruht dieses Buch. Auf den folgenden Seiten möchte ich ein detailliertes Bild des Kalifats von Córdoba zeichnen und damit die Antworten auf zwei Fragen finden: Wie konnte sein Machtapparat so effizient funktionieren? Und an zweiter Stelle: Wie war es möglich, dass er kurze Zeit später so krachend zusammenbrach? Um diese Fragen zu beantworten, müssen wir das Staatswesen der umayyadischen Kalifen vollständig durchleuchten, und dafür sind diese Annalen ein hervorragendes Werkzeug. Sie enthalten zahlreiche Informationen zur Struktur und Funktionsweise des kalifalen Apparates, zu den Personen, aus denen er sich zusammensetzte, zu Ereignissen, von denen sie betroffen waren, zu Zeremonien und Ritualen, an denen sie teilnahmen, oder Schwierigkeiten, die ihnen begegneten. Mit ih-

ren stets um den Kalifen kreisenden Berichten, in denen er auf Empfängen präsidiert, Befehle erteilt, Briefe versendet, Beamte absetzt oder schlicht einen Frühlingsnachmittag auf einem Landgut verbringt, protokollieren diese Annalen das Leben am Hof al-Ḥakams II. mit einer Ausführlichkeit, die sich so in keiner anderen Quelle dieser Zeit findet. Der Arabist Emilio García Gómez beschrieb sie als „Spitzhacke in der Chinesischen Mauer, die uns von al-Andalus trennt“, und mein Anliegen ist es, diese kleine Öffnung so weit wie möglich zu vergrößern. Dabei ziehe ich sowohl Angaben aus anderen Textquellen als auch die Ergebnisse der umfangreichen Forschung der letzten Jahrzehnte heran. Dies alles wäre unmöglich ohne die Abschrift der Annalen, die um ein Haar spurlos verschwunden wäre.

Die Entdeckung einer vergessenen Handschrift

In den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts wurde der kleinen, dynamischen Zunft der spanischen Arabisten klar, dass von arabischen Autoren verfasste Werke existierten, in denen sich wertvolles Wissen über das Mittelalter auf der Iberischen Halbinsel verbarg. Dieses hatte bislang nur niemand zur Kenntnis genommen. Einer jener Pioniere unter den Arabisten war der aragonesische Professor und Angehörige der Real Academia de la Historia (Königliche Historische Akademie) Francisco Codera (1836–1917), der überzeugt war, dass sich in den Bibliotheken des Maghreb Handschriften mit hochinteressanten Informationen über die Geschichte von al-Andalus finden ließen.⁴ Mit seiner Überzeugungskraft konnte er den damaligen Direktor der Real Academia de la Historia und politischen Architekten der Restauration, Antonio Cánovas del Castillo, für die staatliche Finanzierung einer Studienreise durch Algerien und Tunesien gewinnen. Ziel der Mission waren die Durchsicht der wichtigsten Bibliotheken jener Länder und der Erwerb von Abschriften oder zumindest das Einholen von Auskünften über arabische Handschriften zum spanischen Mittelalter.⁵

Im September 1887 stach Codera in Begleitung eines jungen Schülers namens Francisco Pons Boigues (1861–1899)⁶ von Cartagena aus in See. Ihre Fahrt führte sie nach Oran und Algier, wo sie Bibliothekskataloge nach arabischen Chroniken über al-Andalus durchsuchten, mit fast immer enttäuschendem Resultat. Die nächste Etappe ihrer Reise war Tunis, wo sie in der großen Bibliothek der Zitouna-Moschee interessante Werke zu

finden hofften. Schon bald jedoch wich dieses Interesse tiefer Frustration. Das Leihsystem der Moschee mit seiner zeitlich begrenzten Ausleihe für „Ungläubige“ trieb Codera derart in die Verzweiflung, dass er mit dem Gedanken spielte, als Muslim verkleidet in die Räume zu dringen und diese auf eigene Faust zu durchsuchen. Ähnliche Empfindungen lösten die Buchhändler der Stadt in ihm aus, die ihm erst unentdeckte Handschriften in Aussicht stellten, dann aber mit leeren Händen oder für den Arabisten vollkommen uninteressanten Texten auftauchten. Dass er niemals sicher sein konnte, ob die versprochenen Werke tatsächlich existierten oder lediglich Erfindungen von Menschen waren, die zuvorkommend sein wollten, machte Coderas Anspannung schier unerträglich. Zur kulturellen Hürde gesellte sich die sprachliche, denn obwohl Codera ein ausgezeichnete Arabist war, hatte er das Arabische, für ihn eine tote Sprache, nie selbst gesprochen und musste daher auf einen Dolmetscher zurückgreifen.

Ein wahrscheinlich bereits sehr entmutigter Codera erhielt nun einen Brief des französischen Arabisten Edmond Fagnan (1846–1931), der ihm ein Detail mitteilte, dass er in ihrer bisherigen Korrespondenz zu erwähnen vergessen hatte: In der Bibliothek der Erben eines lokalen Patriziers aus Constantine in Algerien habe er eine Handschrift mit dem Titel „al-Muqtabis“ gesehen, die für den spanischen Arabisten womöglich von Interesse sei. Die von dem französischen Arabisten erwähnte Bibliothek war eine der wichtigsten Algeriens und gehörte Sidi Ben Hammouda, Mitglied einer Familie angesehenen Juristen, die als Awlād al-Fakkūn (oder Ouled el Feggoun) bekannt waren. Über 4000 Bücher drängten sich in den Regalen ihrer Bibliothek. Nachdem Codera erfahren hatte, dass sich dort eine Handschrift des „Muqtabis“ befand, schrieb er sogleich an den spanischen Vizekonsul in Constantine, José Peral, damit dieser alles Nötige veranlasse, um Codera Zugang zu verschaffen. Dank der Bemühungen des Vizekonsuls erklärten sich die Erben des Sidi Ben Hammouda dazu bereit, die Handschrift für zwei Wochen zur Begutachtung zu verleihen. Dies war eine außergewöhnliche Geste, wenn man bedenkt, dass Eigentümer algerischer Bibliotheken längst genug hatten von Europäern, die um Handschriften baten und diese, geschützt durch ihre durch den Kolonialismus bedingte soziale Stellung, niemals zurückbrachten.

Am 23. Januar 1888 kam Codera in Constantine an, und während der darauffolgenden Woche stellte er fest, dass die 130 Blätter der Handschrift einen annalistischen Bericht enthielten, der so detailliert wie keine andere Quelle über mehrere Jahre des Kalifats von al-Ḥakam II. berichtete.⁷

Der Arabist war sich der Bedeutung seiner Entdeckung sehr wohl bewusst, musste aber nach Spanien zurückkehren und bat daher um eine Kopie der Handschrift. In den darauffolgenden Monaten erstellte al-Makki b. 'Alī b. Aḥmad al-Fakkūn, ein Mitglied der Eigentümerfamilie, eine meisterhafte Abschrift. Den Anweisungen Coderas folgend, wurde die Kopie der Bibliothek der Real Academia de la Historia zugestellt und dort archiviert.

Generationen von Arabisten, Historikern und Archäologen sind Codera als Auftraggeber und al-Makki b. 'Alī b. Aḥmad al-Fakkūn als Ersteller der Abschrift zu Dank verpflichtet. Ohne diese Kopie wäre der kostbare Inhalt der Handschrift für immer verloren gegangen: Die ausgezeichnete Bibliothek der Erben des Sidi Ben Hammouda wurde wenig später aufgelöst, die letzten verbliebenen Exemplare 1892 zum Preis nach Gewicht verramscht. Die Handschrift, die Codera in den Händen gehalten hatte, verschwand unwiederbringlich.⁸ Die von der Real Academia de la Historia verwahrte Kopie wurde auf diese Weise zum Unikum, zur einzigen erhaltenen Abschrift des „Muqtabis“-Bandes über das Kalifat al-Ḥakams II. Ohne diese Kopie wäre dieses Buch nicht möglich gewesen.

Die wechselvolle Geschichte der Edition und Übersetzung der Handschrift

Nachdem Francisco Codera die Kopie des „Muqtabis“ in der Bibliothek der Real Academia de la Historia untergebracht hatte, nutzte er sie zwar für einige Studien zum Kalifat al-Ḥakams II., unternahm aber nie ihre Edition und Auswertung. Julián Ribera, ebenfalls Arabist, hielt die Handschrift für „nicht ganz korrekt“ und „schwer zu erfassen“, während Évariste Lévi-Provençal sie als „kaum nutzbar“ bezeichnete und sie, obwohl er sie kannte, beim Abfassen seiner monumentalen „Histoire de l'Espagne musulmane“ kaum berücksichtigte. Trotz dieses wenig ermutigenden Meinungsbildes erklärte Emilio García Gómez Ende der 1940er Jahre, er wolle die Edition dieser wichtigen Handschrift endlich in Angriff nehmen. Der Arabist war seit 1942 Mitglied der Real Academia de la Historia und zweifellos eine ideale Person für dieses Vorhaben, sowohl aufgrund seiner ausgezeichneten Arabischkenntnisse als auch wegen seiner Vertrautheit mit der Epoche.⁹

Doch die Jahre vergingen und die Edition des „Muqtabis“ ließ auf sich warten. Andere Projekte, vor allem zur arabischen Dichtung, dazu seine

politischen Ämter – García Gómez war von 1957 bis 1968 spanischer Botschafter in Bagdad, Beirut und Ankara – hinderten ihn offenbar daran, sich auf eine Aufgabe zu konzentrieren, die viel Zeit und bibliografische Ressourcen erforderte.¹⁰ In dieser Situation erhielt die Real Academia de la Historia im Oktober 1964 einen Brief, als dessen Absender ein Abderrahman A. Muhammad (sic) firmierte. Er bat um die Erlaubnis, die seit fast achtzig Jahren in den Regalen der Bibliothek liegende Handschrift des „Muqtabis“ „gemäß den Bedingungen, welche die Gesellschaft vorgeben möge“, herauszugeben. Auf der Sitzung der Akademiemitglieder am 16. Oktober desselben Jahres brachte der damalige Bibliothekar der Institution, José López de Toro, die Bitte zur Sprache und erklärte, „das einzige Hindernis, das der Veröffentlichung der erwähnten Handschrift durch den Ansuchenden entgegensteht, ist das Publikationsvorhaben unseres Mitgliedes Herrn Emilio García Gómez, doch dieser hat der Akademie mitgeteilt, er sei wegen anderer Verpflichtungen verhindert und nehme daher Abstand“. Vor diesem Hintergrund erteilte man die Erlaubnis zur Publikation der Handschrift und versandte zur Unterstützung des Vorhabens wahrscheinlich eine Kopie auf Mikrofilm.¹¹

Der Bibliothekar José López de Toro (1897–1972) war ein Priester und hervorragender Altphilologe aus Granada, der im Jahr 1958 in die Real Academia de la Historia eingetreten war.¹² Obschon er Übersetzungen lateinischer Texte und ein paar historische Studien angefertigt hatte, war seine eigentliche Berufung die Tätigkeit des Bibliothekars, ein Amt, das er schon an der Universität von Granada und der Nationalbibliothek innegehabt hatte, wo er es bis zum Stellvertretenden Direktor gebracht hatte. Als er der Real Academia de la Historia beitrat, war es nur folgerichtig, dass der als „fähig und dienstbeflissen“ geltende Priester Ständiger Bibliothekar dieser Institution werden würde. Zu seinen Aufgaben gehörte auch der Umgang mit den stetig eintreffenden Anfragen von Wissenschaftlern, die ihren reichen Bestand nutzen wollten. Man besprach derartige Anfragen in den wöchentlichen Sitzungen der Akademiemitglieder und beschied sie meist positiv, wenn sie einen seriösen und ernsthaften Eindruck erweckten.

Als man jedoch im Oktober 1964 die Herausgabe des „Muqtabis“-Bandes erlaubte, löste dies ein Erdbeben aus. 1965 erschien die Edition der Handschrift in Beirut, angefertigt von ‘Abd ar-Rahmān ‘Alī al-Ḥaǧǧī, einem irakischen Wissenschaftler, der an der Universität Cambridge seine Doktorarbeit über die diplomatischen Beziehungen von al-Andalus im Mittelmeerraum schrieb und sich für die Handschrift interessierte, weil sie

ausführliche Informationen über Gesandtschaften in Córdoba enthielt.¹³ Al-Ḥaǧǧīs Ausgabe des „Muqtabis“ enthielt ein kurzes Vorwort von Iḥsān ‘Abbās (1920–2003), einem der großen arabischen Gelehrten dieser Zeit, Professor an der American University of Beirut und Urheber zahlreicher allgemein anerkannter und geschätzter Studien und Editionen. In diesem Vorwort bemerkte der aus Palästina stammende Professor, dass die ihm vorliegenden Seiten der Handschrift durcheinandergeraten seien. Man habe sich aber alle Mühe gegeben, die Unordnung zu beheben. Ungewöhnlich war, dass ‘Abbās – obwohl nicht Herausgeber des Textes – erklärte, er habe zusätzlich zu al-Ḥaǧǧīs Kommentar eine Reihe eigener Anmerkungen eingefügt und diese mit dem in Klammern erscheinenden arabischen Buchstaben *ṣīn* gekennzeichnet.¹⁴ Das Einfügen dieser zusätzlichen Anmerkungen lässt den Schluss zu, dass ‘Abbās keine hohe Meinung von den Leistungen des Herausgebers hatte.

Am 11. März 1966, einige Monate nachdem die Beirut Ausgabe des „Muqtabis“ erschienen war, verkündete man in der wöchentlichen Sitzung der Real Academia de la Historia in Madrid, Emilio García Gómez habe auf sein „Ehrenzeichen“ verzichtet, was praktisch einem Austritt aus der Akademie gleichkam. In geheimer Sitzung entschieden die anwesenden Akademiemitglieder, den Austritt ihres Kollegen nicht anzunehmen und „mit allen Mitteln ihre Anerkennung und Zuneigung sowie ihr Bedauern über mögliche scheinbare Versäumnisse zum Ausdruck zu bringen“. In derselben Sitzung einigte man sich darauf, ihm anzubieten, den „Muqtabis“ „als Faksimile mit einer begleitenden Transkription, Übersetzung und Studie“ zu publizieren, „in der Gewissheit, der Kreis gelehrter Arabisten werde diese Ausgabe angemessen zu würdigen wissen, mehr sogar als jene des Irakers Abdurrahman Ali El Hajji [sic]“. Der schon entbrannte Konflikt ließ sich jedoch nicht mehr so einfach beilegen. In einer weiteren Sitzung, die am 30. März stattfand und an der der Bibliothekar José López de Toro nicht teilnahm, wurde der Empfang eines von García Gómez verfassten Schreibens gemeldet, das vorerst „auf dem Tisch liegenblieb“.¹⁵

Was sich in den darauffolgenden Monaten abspielte, darüber kann bislang nur spekuliert werden. Aus den Sitzungsprotokollen geht hervor, dass die Akademiemitglieder zögerlicher auf Anfragen von Wissenschaftlern reagierten, die mit Texten aus dem Bestand der Bibliothek arbeiten oder diese herausgeben wollten. Auch die Arbeit López de Toros scheint zunehmend infrage gestellt worden zu sein. Am 17. März 1967 legte das Akademiemitglied sein Amt als Ständiger Bibliothekar nieder und verzichtete eine Zeit-

lang auf die Teilnahme an den wöchentlichen Sitzungen der Gesellschaft.¹⁶ Einige Monate später beschloss man auf der Sitzung vom 12. Januar 1968, „den Rücktritt von der Position als ordentliches Mitglied unserer Gesellschaft, den Herr Emilio García Gómez eingereicht hatte und der auf dem Tisch liegengeblieben war“ (wo er nun schon seit über anderthalb Jahren lag), nicht zu akzeptieren. Zwei Wochen später ging ein Schreiben von García Gómez ein, das er aus Ankara abgesandt hatte – seinem damaligen Amtssitz als Botschafter – und in dem er bekundete, „die Entscheidung der Akademie zu akzeptieren, den von ihm vorgelegten Verzicht nicht anzunehmen“.¹⁷ In der Sitzung vom 31. Mai desselben Jahres wurde bekanntgegeben, dass ein Werk mit dem Titel „*Anales Palatinos del Califa de Córdoba al-Hakam II*“ erschienen war, bei dem es sich um die spanische Übersetzung des „Muqtabis“-Bandes handele und das „von der Akademie mit großer Freude empfangen wurde“.

Für diese Freude gab es allerdings wenig Anlass. Die Übersetzung von García Gómez wurde von einem „nützlichen Hinweis“ eröffnet, in dem sich der Arabist genüsslich über seine Kollegen ausließ.¹⁸ Seine Schmähschrift leitete er mit der Bemerkung ein, das Aufkommen des arabischen Nationalismus habe schwerwiegende Folgen für die Arabistik gehabt, da viele Araber nun mit Groll und Geringschätzung auf europäische Orientalisten blickten, die sie mit Kolonialismus und Imperialismus verbänden. Dieser Umstand führte laut García Gómez zur „Wilderei“ von Handschriften, deren Publikation man zur arabischen Selbstvergewisserung nutze, besonders dann, wenn sich die jeweilige Handschrift in Europa befände oder gerade von einem Europäer genutzt werde. Die „Häufigkeit der Reisen“, die „Liberalisierung der Bibliotheksnutzung“ und die Benutzung von Mikrofilmen trügen zu einem Klima bei, das der Arabist als „Anarchie in der Forschungsplanung“ betrachtete.

All diese Umstände seien, so García Gómez, bei der Edition der „Muqtabis“-Handschrift zusammengekommen, die ohne sein Wissen vonstattengegangen sei und seine „zeitweilige“ Distanzierung von der Real Academia de la Historia erkläre. Ohne ihn explizit zu nennen, machte der Arabist Ihsān ‘Abbās für das Geschehene verantwortlich und nannte ihn den „Anführer und das Herz dieses Unterfangens, ja sogar Impresario der gesamten Operation“. Es ist offenkundig, dass ‘Abbās und García Gómez einander kannten – man denke an den Botschafterposten in Beirut – und zweifellos eine sehr schlechte Beziehung zueinander unterhielten, womöglich genährt durch García Gómez’ Auffassung, die meisten libanesischen Universitäten

seien „zu propagandistischen Zwecken“ entstanden. Die Andeutungen des spanischen Arabisten weisen auch darauf hin, dass er überzeugt war, der palästinensische Gelehrte stecke hinter der Publikation des „Muqtabis“, obwohl er gewusst habe, dass García Gómez dieses Projekt schon lange selbst ins Auge gefasst hatte.

Die Edition war jedoch nicht gelungen. García Gómez zeigte in seinen Hinweisen die zahlreichen Fehler der Edition al-Ḥaġġīs auf. Zur nicht ganz behobenen Unordnung der Seiten gesellten sich falsch gelesene Orts- und Eigennamen, verwechselte Vokabeln, fehlinterpretierte Titel und diverse Grammatikfehler. Für jedes dieser Defizite lieferte der Arabist eine Reihe von Beispielen zur Illustration der seiner Meinung nach „vollkommenen wissenschaftlichen Belanglosigkeit“ einer in „skandalöser Eile“ erstellten Edition.

García Gómez beschloss seinen Hinweis mit der Erklärung, er sehe sich aus ebendiesen Gründen gezwungen, eine Übersetzung des Textes zu publizieren, denn „Menschen meiner Generation haben den bürgerlichen Sinn für das Eigentum noch verinnerlicht“. Nun war auch seine eigene Übersetzung, wie er selbst eingestand, nicht ohne Makel. Angesichts dessen, dass Anmerkungen und Indizes fehlten und sich der kritische Apparat auf eine kurze einleitende Untersuchung beschränkte, konnte man diese Ausgabe des übersetzten Textes ebenfalls als übereilt bezeichnen. Der spanische Arabist bekannte, sich dessen vollkommen bewusst zu sein, aber „bei dieser Angelegenheit sind einige persönliche Dinge im Spiel, die nun vor aller Augen liegen, als wären sie durch einen Brand heimatlos geworden. Ich muss sie rasch vor der Witterung schützen, auch wenn das Löschwasser der Kritik sie am Ende noch mehr durchnässen sollte.“ Mit ironischer Resignation bemerkte García Gómez, dass Ereignisse wie dieses ihn zunehmend von seiner Disziplin entfernten, und kündigte an, er werde mithilfe von Informationen aus dem „Muqtabis“ Teilstudien verfassen. Dem geneigten Leser empfahl er, die Protokolle der Real Academia de la Historia zu lesen, um in diesen neue „Ereignisse“, gar „unerwartete Wendungen“ zu entdecken (womit er sich wohl auf seine Zustimmung zur Entscheidung der Akademie bezog, die frühere Rücktrittserklärung abzulehnen).¹⁹

Ergebnis all dieser Wechselfälle: Der Bedeutung der von Codera gefundenen Handschrift war man nicht gerecht geworden. Wie García Gómez zutreffend bemerkte, ist die Edition des arabischen Textes stark verbesserungswürdig und durch zahlreiche Fehler und Verwechslungen beeinträchtigt.²⁰ Die Übersetzung des spanischen Arabisten dagegen ist hervorragend.

Nah am Original, schlicht und ohne Ausschmückungen beseitigt sie oben-
drein die zahllosen Fehler der arabischen Edition, von der falschen Rei-
henfolge der Seiten bis hin zur fehlerhaften Identifikation von Orts- und
Eigennamen. In diesem Sinne funktioniert die Lektüre des Übersetzers wie
eine neue Edition, denn sie interpretiert nicht nur häufig den Inhalt des
Originals zufriedenstellender als der Herausgeber, sondern etabliert auch
die zweifellos richtige Reihenfolge ihrer Seiten. Das deutliche Defizit dieser
Übersetzung liegt allerdings in ihrer schweren Lesbarkeit, denn wie erwähnt
fehlen ihr sowohl Anmerkungen als auch jegliche Form eines kritischen
Apparates, der die im Text enthaltene Informationsflut erläutern könnte.²¹

Vielleicht haben all diese Umstände dazu beigetragen, dass Historiker
sich diesem „Muqtabis“-Band nur mit einer gewissen Vorsicht näherten.
Ohne Kontext, dafür mit einem Inhalt, der allerlei Ereignisse und Um-
stände dokumentiert, wurde dieser Band des „Muqtabis“ als Fundgrube
unterschiedlichster Informationen über einzelne Aspekte des Kalifats von
Córdoba behandelt, doch die enthaltenen Informationen sind nie in ihrer
Gesamtheit ausgewertet worden. Genau dies möchte ich nun mit meinem
Buch erreichen. Bevor ich aber zur Sache komme, sollte ich den Autor des
Werkes vorstellen, auf das ich mich stütze. Ein, wie sich zeigen wird, kom-
plexes Unterfangen.

Der „Muqtabis“ und das Werk des ʿĪsā ar-Rāzī

Die von Codera in Algerien entdeckte, von al-Ḥaǧǧī herausgegebene und
von García Gómez ins Spanische übertragene Handschrift ist Teil eines
großen historischen Opus mit dem Titel „Muqtabis“, der wichtigsten
Chronik, die uns für das Studium der ersten drei Jahrhunderte islamischer
Präsenz auf der Iberischen Halbinsel zur Verfügung steht.²² Ihr Autor ist
ein unter dem Namen Ibn Ḥayyān bekannter Historiker aus einer Familie,
die im Dienst der umayyadischen Kalifen stand und zu deren Klienten
(*mawālī*) gehörte. Sein Vater Ḥalaf, der schon in seiner Kindheit als exzel-
lenter Koranrezitator hervorgetreten war, hatte als Sekretär und Buchhalter
verschiedene Ämter in der kalifalen Verwaltung innegehabt. Ibn Ḥayyān
war 987 oder 988 (im Jahr 377 der islamischen Zeitrechnung) in Córdoba
zur Welt gekommen, als al-Manṣūr gerade auf dem Gipfel seiner Macht
stand, wurde in seiner Jugend von angesehenen Lehrern unterrichtet und
konnte daher vermutlich auf eine vielversprechende Laufbahn in der kali-

fallen Verwaltung hoffen. Seine Hoffnungen zerschlugen sich mit dem Beginn des Bürgerkrieges Anfang 1009, als er erst 21 Jahre alt war. Während der zwei darauffolgenden Jahrzehnte wurde sein Leben von diesem Krieg bestimmt, der das traumatische Ende des Umayyadenkalifats zur Folge hatte. Für Personen wie Ibn Ḥayyān, deren Wohl mit dem Schicksal dieser Dynastie eng verknüpft war, bedeutete ihr Ende einen Verlust, von dem sie sich nie wieder erholen sollten. In seinen späten Jahren – der Historiker starb 1076 (Jahr 469 der islamischen Zeitrechnung) fast neunzigjährig in Córdoba – ließ er die Zeit des Bürgerkriegs Revue passieren, erinnerte sich an das Entsetzen, das sie in ihm hervorgerufen hatte, und wie mühsam es für ihn gewesen war, sie zu überwinden.

In diesen schreckensreichen Jahren wuchs in Ibn Ḥayyān die Idee zum Verfassen einer „Großen Geschichte“ – „at-Tārīḥ al-kabīr“ – einer Chronik in zwei Teilen: Ein Teil trug den Titel „al-Matīn“ – „Das Solide“ – über Ereignisse, deren Augenzeuge er gewesen war und über die er in einem sehr persönlichen Ton schrieb, in dem sich die Verwirrung und die Schrecken der Zeit widerspiegeln, aus der die Taifa-Königreiche hervorgingen; den zweiten Teil würden wir heute wohl „Prequel“ nennen, denn er enthielt die Geschichte von al-Andalus von ihrem Beginn bis zur Epoche unseres Autors. Diesen zweiten Teil nannte Ibn Ḥayyān „al-Muqtabis fī tārīḥ riḡāl al-Andalus“, „Das seine Flamme von fremdem Feuer nimmt bezüglich der Geschichte der großen Männer von al-Andalus“ – ein Titel, der sich aus seinem Rückgriff auf frühere arabische Chronisten ergibt: Er kopiert Fragmente ihrer Werke, ordnet sie neu, hebt Teile hervor, die ihm wichtig erscheinen, oder sammelt mehrere Berichte über dasselbe Ereignis. So bedient er sich des „fremden Feuers“, um die Geschichte von al-Andalus zu erzählen, allen voran die der Umayyadendynastie, wobei er seine Informationsquellen fast immer angibt.

Der „Muqtabis“ bestand aus mehreren, möglicherweise zehn Bänden, von denen nur drei bis heute vollständig erhalten sind. Hinzu kommt das umfangreiche, von Francisco Codera gerettete Fragment.²³ Derzeit ist man sich einig, dass es sich dabei um einen Teil des siebten Bandes handeln muss. Diese Ansicht mag sich durch neue Funde ändern, doch da sie zurzeit vorherrscht, habe ich sie hier übernommen und werde den Text stets als „Muqtabis VII“ bezeichnen. Ein darin enthaltener Hinweis deutet darauf hin, dass Ibn Ḥayyān diesen Band zu Beginn der Unruhen verfasste, die später zum Bürgerkrieg führen sollten.²⁴ Dem widersprechen jedoch Indizien, die sich in den übrigen erhaltenen Bänden finden und darauf hindeu-

ten, dass Ibn Ḥayyān diese zwischen den Jahren 1039 und 1058 verfasste, als das Umayyadenkalifat von Córdoba bereits Geschichte war. Demnach können wir annehmen, dass der Band, auf den ich mich für dieses Werk stütze, von einem noch jungen Ibn Ḥayyān geschrieben wurde, vielleicht als Studienübung, und die übrigen Bände erst viel später vollendet wurden.

Ibn Ḥayyān versammelt im „Muqtabis“ Texte verschiedener umayyadischer Autoren der Kalifatszeit. Zwei der meistzitierten Autoren sind Aḥmad ar-Rāzī und sein Sohn ‘Īsā. Beide waren Verfasser wichtiger historischer Texte, die heute verloren sind, aber teilweise von Ibn Ḥayyān verarbeitet wurden.²⁵ Aḥmad war Sohn eines Händlers mit persischen Wurzeln – genau gesagt aus Rey, südlich des heutigen Teheran, daher der Name ar-Rāzī – der durch Nordafrika und den Nahen Osten reiste, mit Waren und Nachrichten handelte und häufig mit dem umayyadischen Emir verkehrte. Der Tod überraschte ihn 890 in al-Andalus, wo sein Sohn Aḥmad als dreijähriger Waisenknabe zurückblieb und schließlich in den höfischen Zirkel ‘Abd ar-Raḥmāns III. aufgenommen wurde, wo er als Sekretär, Chronist und gelegentlich als Hofdichter fungierte. Vor seinem Tod im Jahr 955 schrieb er ein ambitioniertes Werk mit dem Titel „Geschichte der Könige von al-Andalus“ („at-Tārīḥ fi aḥbār mulūk al-Andalus“), das mit einer ausführlichen geografischen Beschreibung der Iberischen Halbinsel begann und ihre Geschichte von den frühesten Anfängen bis zur Periode des Umayyadenkalifats von Córdoba nachzeichnete.

Der Sohn Ahmads, genannt ‘Īsā, betätigte sich ebenfalls als Historiker. Er kam vermutlich Anfang des 10. Jahrhunderts zur Welt. Über sein Leben oder sein Wesen wissen wir lediglich, dass er am Hof des Kalifen als Sekretär amtierte und ausgesprochen neugierig war. Er starb Ende des Jahres 989 (Jahr 379 der islamischen Zeitrechnung). Sein wichtigstes Werk entstand im Auftrag des Kalifen al-Ḥakam und trug den Titel „Allumfassendes Buch“ („al-Kitāb al-mū‘ib“). Vermutlich handelt es sich dabei um Annalen der Umayyadendynastie, die auch Ereignisse vom Hof al-Ḥakams enthielten, bei denen er selbst als Augenzeuge zugegen gewesen war. Diese in einem offiziellen und höfischen Stil abgefassten Annalen waren es, die Ibn Ḥayyān beim Schreiben seines siebten „Muqtabis“-Bandes nutzte, indem er sie genau so kopierte, wie der Hofchronist ‘Īsā ar-Rāzī sie verfasst hatte.

Das Fragment, auf das sich dieses Buch stützt und das die Jahre 971 bis 975 (360 bis 364 der islamischen Zeitrechnung) umfasst, ist also ein Teil des „Muqtabis“, in dem Ibn Ḥayyān vorgeht, als wäre er der Herausgeber des Werks von ‘Īsā ar-Rāzī. In der Annahme, dass Ibn Ḥayyāns Eingriffe

minimal waren, gab García Gómez seiner Übersetzung den Titel „Höfische Annalen des Kalifen von Córdoba al-Ḥakam II. von ‘Īsā b. Aḥmad ar-Rāzī“. Genauer wäre es jedoch, den Text als Fragment eines Bandes des „Muqtabis“ zu betrachten, den Ibn Ḥayyān unter Rückgriff auf die Annalen des ‘Īsā ar-Rāzī verfasste. Richtig ist, dass er den Text des höfischen Chronisten getreu wiedergab, wobei er sogar zweimal darauf hinwies, dass die von ihm abgeschriebene Handschrift lückenhaft sei;²⁶ jedoch fügte Ibn Ḥayyān eigene kurze Passagen in den Text ein, wodurch er die von ihm kopierte Handschrift durchaus veränderte.²⁷

Der von Francisco Codera in Constantine gefundenen Handschrift fehlte der Anfang – wahrscheinlich war er bereits vor Generationen den Motten zum Opfer gefallen –, weshalb sie den Leser ohne Einleitung in das sommerliche Córdoba des Jahres 971 (360 der islamischen Zeitrechnung) versetzt. Nach einigen Versen eines Lobgedichts setzt der Text wie folgt ein:

Am Freitag, dem 25. Ša‘bān dieses Jahres [360], nach dem Freitagsgebet, wurde Ibn ‘Umar, der als Wāhib al-Ḥāḡib bekannte Betrüger, öffentlich angeprangert. Man hatte ihn in die Galerie über dem Tor der westlich von der Freitagsmoschee gelegenen Dār aṣ-Ṣadaqa gebracht, und als man ihn der Menge präsentierte, verkündete der Ausrufer: „Oh ihr Leute, Gott habe Erbarmen mit euch! Dies ist Aḥmad b. ‘Umar, bekannt als Wāhib, der Dieb und Delinquent, der mit seinen Betrügereien das Vermögen der Muslime vernichtet!“

Wir haben nicht die geringste Vorstellung davon, wer jener Aḥmad b. ‘Umar war und welches Verbrechen er begangen hatte. Doch diese wenigen Zeilen versetzen uns auf einen Schlag in das kalifale Córdoba, wo sich ein Ausrufer an die sich nach dem Freitagsgebet am Ausgang der Moschee von Córdoba sammelnde Menge wendet und einen Straftäter dem allgemeinen Spott preisgibt. Dies tut er von einem Gebäude gegenüber der Westseite der Mezquita, an dessen Stelle sich heute touristische Andenkenläden und Lokale befinden, dem sogenannten Almosenhaus (Dār aṣ-Ṣadaqa), das zur Straßenseite hin von einer Galerie gekrönt war. Unversehens können wir einen kurzen Blick durch den dichten Wall aus Zeit erhaschen, der uns vom Kalifat von Córdoba trennt, und eine Menschenmenge betrachten, die sich vor der Moschee – einem wiedererkennbaren Ort – versammelt hat, um einer wichtigen Verlautbarung zu lauschen. Derartige Informationen ziehen sich durch den gesamten Text, und sie

sollen in diesem Buch mit der Lebendigkeit geschildert werden, die uns die Quelle ermöglicht.

Fassen wir zusammen. Ein Sekretär am Hof al-Ḥakams II., mit Namen ʿĪsā ar-Rāzī, Gelegenheitshistoriker wie sein Vater, verfasste offizielle Annalen, in denen er jene Ereignisse in der Regierungszeit des Kalifen schilderte, die sich vor seinen Augen abspielten. Jahre später nutzte Ibn Ḥayyān, ein Mann, den das Ende des Umayyadenkalifats quälte, ebendiese Annalen beim Abfassen des siebten Bandes seines „Muqtabis“, eines historischen Werks, in dem er die Meistererzählung dieser Dynastie formte. Mehrere Jahrhunderte später übertrug jemand in Ceuta diesen Band des „Muqtabis“ in eine Handschrift, die im Januar des Jahres 1249 fertiggestellt war. Von dieser Kopie wurde schließlich eine weitere angefertigt, die in die Regale der Familienbibliothek der Awlād al-Fakkūn in Constantine gelangte. Im Januar 1888 hörte der spanische Arabist Francisco Codera, der in Nordafrika auf der Suche nach interessanten Handschriften zum iberischen Mittelalter war, von ebendiesem Text und erreichte, dass al-Makkī b. ʿAlī b. Aḥmad al-Fakkūn – vermutlich aus uneigennützigen Motiven – eine Kopie davon erstellte, die in die Bibliothek der Real Academia de la Historia in Madrid aufgenommen und durch die Auflösung der algerischen Bibliothek zum Unikum wurde. Mehrere Jahrzehnte später plante Emilio García Gómez, ebenfalls spanischer Arabist, die Veröffentlichung dieser Handschrift. Da er das Projekt aber jahrzehntelang aufschob, kam ihm der irakische Wissenschaftler ʿAbd ar-Raḥmān ʿAlī al-Ḥaġġī zuvor und brachte 1965 eine, vorsichtig formuliert, übereilte Edition heraus. Nach einer erbitterten Auseinandersetzung stellte García Gómez schließlich seine inhaltlich herausragende spanische Übersetzung vor, deren kritischer Apparat allerdings mangelhaft ist. Die Geschichte dieses Textes, den ʿĪsā ar-Rāzī wahrscheinlich innerhalb der Mauern von Madīnat az-Zahrāʾ und des Alcázar von Córdoba verfasste und der später von Ibn Ḥayyān zu Beginn der Unruhen abgeschrieben wurde, die zum Ende des Umayyadenkalifats führen sollten, umfasst also mehr als ein ganzes Jahrtausend und ist alles andere als ereignislos.

Über dieses Buch

Die „Höfischen Annalen“, wie García Gómez sie nannte, oder der „Muqtabis VII“, wie man ihn heute richtiger nennt, ist keine schlichte historische Chronik, sondern vielmehr ein Bericht über alles, was sich am Hof

al-Ḥakams II. abspielte. Dies kann man sich so vorstellen, dass ʿĪsā ar-Rāzī notierte, welche Besucher der Kalif empfing, welche Entscheidungen er traf, wie ein Feldzug vorbereitet wurde und was sich sonst noch im alltäglichen Betrieb des Kalifats ereignete und für die Nachwelt festgehalten werden sollte. Diese Aufzeichnungen bilden also ein Verzeichnis, das als schriftliches Gedächtnis der kalifalen Institution diente und das man regelmäßig konsultierte, um herauszufinden, was an einem bestimmten Datum geschehen war, wie die Teilnehmer eines Empfangs angeordnet worden waren, bei welcher Gelegenheit ein bestimmter Brief verschickt worden war oder wann ein bestimmter Heerführer dem Kalifen seine Gefolgschaft gelobt hatte. Es ist daher eine nützliche Übung, den Blickwinkel zu wechseln und sich bewusst zu machen, dass ʿĪsā ar-Rāzī nicht für die Historiker des 21. Jahrhunderts schrieb, sondern für seinen Herrn, den Kalifen, der ein chronologisch geordnetes Inventar der Ereignisse während seiner Regierungszeit erwartete.

Sieht man es aus dieser Warte, ist ʿĪsā ar-Rāzīs historisches Protokoll eine herausragende Darstellung des Kalifats von Córdoba. Aus Gründen, die ich im dritten Kapitel erläutern werde, muss dieses Kalifat als „Staat“ betrachtet werden, denn es besaß eine stabile, zentralisierte Struktur, die ihre Vertreter überdauerte, verfügte über Mittel, die sich von persönlichem Vermögen trennen lassen, und sogar über eine eigene Ritual- und Symbolsprache. Kein politisches Gebilde im Westeuropa dieser Zeit war mit einem derart eindrucksvollen politischen und institutionellen Apparat ausgestattet. Weder die christlichen Königreiche und Fürstentümer des Nordens noch die Überreste des karolingischen Reiches, nicht einmal das Kaiserreich, das die ottonischen Herrscher – Otto I. und sein Sohn Otto II. – zur selben Zeit im fernen Norden aufbauten, erreichten ein solches Niveau politischer und organisatorischer Komplexität wie jenes, mit dem die Bevölkerung von al-Andalus vertraut war.

Mein Ziel ist es, mit diesem Buch eine möglichst detaillierte Untersuchung dieses Staatswesens vorzulegen. Um seine Funktionsweise zu erläutern, stütze ich mich auf die von ʿĪsā ar-Rāzī bereitgestellten Informationen. Ihren Gehalt zu beleuchten entpuppte sich allerdings als komplexere Aufgabe als zunächst erwartet. Der kalifale Staatsapparat bestand aus vielen Personen und sehr unterschiedlichen Positionen. Sie zu ordnen, nachvollziehbar zu machen und miteinander in Beziehung zu setzen, erwies sich als sehr mühsam: Dutzende Persönlichkeiten waren zu identifizieren, die Bedeutung ihrer zahlreichen Ämter und Aufgaben zu ergründen, die so-

ziopolitischen Rahmenbedingungen ihres Umfeldes nachzuvollziehen und ihre Motivationen zu erklären sowie die Orte zu lokalisieren, an denen sie sich aufhielten. Erschwert wurde diese Aufgabe dadurch, dass 'Īsā ar-Rāzī bei seinen Lesern ein umfangreiches Hintergrundwissen voraussetzte und daher auf Erklärungen verzichtete, die ihm überflüssig erschienen. Hinzu kommt, dass viele der Verweise im Text nicht direkt verständlich sind, da sie Fragmente nahöstlicher Dichtung, komplexe religiöse Anspielungen, Sprichwörter oder raffinierte Wortspiele enthalten, in denen sich ein höfisches Umfeld mit einer eigenen, hochentwickelten Kultur offenbart, deren interne Codes nicht immer leicht zu entschlüsseln sind.

Als weitere Schwierigkeit erwies sich, dass die meiner Arbeit zugrunde liegende Quelle in ihrer Detailverliebtheit dazu verführt, die historische Darstellung derart weitschweifig anzulegen, dass die eigentliche Erzählung hinter zahllosen nicht immer relevanten Kleinigkeiten verlorengeht und man den Wald vor lauter Bäumen nicht mehr sieht. Ich habe mich daher bemüht, diesen übermäßigen Detailreichtum zu umgehen, und mich dazu entschieden, die für die Interpretation entscheidenden Elemente im Haupttext darzustellen, während die Fußnoten den zahlreichen Identifikationen, Präzisierungen und Erläuterungen vorbehalten bleiben, die 'Īsā ar-Rāzīs Text verlangt. Diese Fußnoten sind bisweilen umfangreicher, als mir lieb ist, doch ich hoffe, dass sie sich für Fachleute dieser Zeit als nützlich erweisen.

Eine schlichte Erläuterung der von 'Īsā ar-Rāzī dargebotenen Informationen wäre nicht besonders interessant, wenn dabei nicht der Frage nachgegangen würde, wie und weshalb das Umayyadenkalifat mitten im 10. Jahrhundert existieren konnte und wie und weshalb es schließlich scheiterte. Dafür benötigt man ein theoretisches Gerüst, das die kohärente Interpretation der historischen Daten ermöglicht. Wie in all meinen Arbeiten basiert dieses Gerüst auf dem Historischen Materialismus, der nach meiner Auffassung den besten Unterbau zum Verständnis sozialer Prozesse in der Vergangenheit bietet. Die Entwicklung des Historischen Materialismus in den letzten Jahrzehnten erlaubt ein wesentlich verbessertes Verständnis tributgebundener Gesellschaften, zu denen zweifellos die von al-Andalus gehörte. Ein Verständnis der Mechanismen, die den herrschenden Schichten dieser Gesellschaft das Abschöpfen von Überschüssen ermöglichten (und limitierten), erhellt vieles von dem, was sich am Hof al-Ḥakams II. abspielte.

Auf den Seiten dieses Buches verwende ich sehr häufig die Begriffe Macht und Autorität; daher möchte ich kurz erläutern, wie ich sie gebrauche. Wenn

ich von Macht schreibe, beziehe ich mich auf die nützliche Definition Max Webers, der sie als Chance beschreibt, „innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstreben durchzusetzen, gleichviel worauf diese Chance beruht“. ²⁸ Autorität oder Herrschaft wiederum meint dieselbe Chance, innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen durchzusetzen, doch in diesem Fall wird das Widerstreben durch Strategien der Legitimierung und Überzeugung überwunden, so dass die Herrschaftsbeziehung eine gewisse Zustimmung durch die Beherrschten enthält. Wie wir sehen werden, übten die umayyadischen Kalifen von al-Andalus ihre *Macht* mit bürokratischen und militärischen Mitteln aus, ihre *Autorität* hingegen beruhte auf ihrer Überzeugung, sie seien die rechtmäßigen Erben einer Dynastie, deren Wurzeln bis in die Entstehungszeit des Islam zurückreichten und die den wahren Islam zum Wohl ihrer Untertanen bewahrt hatte.

Das Bedürfnis der umayyadischen Kalifen, ihre Macht mit einer starken, auf religiöser Orthodoxie beruhenden Autorität zu untermauern, beziehungsweise die Notwendigkeit einer breiten Zustimmung zu ihrer Macht, trug dazu bei, dass der muslimischen Gemeinschaft, der *umma*, eine wesentlich größere politische Bedeutung zufiel als bislang angenommen. Die westliche Geschichtsschreibung versah muslimische politische Gebilde gern mit dem bequemen Attribut „despotisch“ und zeichnete ein klischeehaftes Bild, dem zufolge dem Kalifen von Córdoba „uneingeschränkte Macht“ zukam, die er ohne die geringste Rücksicht auf das Schicksal und die Wünsche der Untertanen ausübte. Wie sich in diesem Buch zeigen wird, gibt es zahlreiche Gründe, diese Vorstellung zurückzuweisen. Die muslimische Gemeinschaft war aktiver Bestandteil jedes frühmittelalterlichen islamischen Systems, und ihre Herrscher waren sich stets bewusst, dass ihrer Politik deutlicher Widerstand durch die *umma* entgegengetreten konnte, denn diese verfügte über solide moralische Prinzipien und in der muslimischen Tradition begründete Lehren, die im Gegensatz zum Handeln der Mächtigen stehen konnten. Bis zum 10. Jahrhundert hatte diese Tradition in al-Andalus bereits ein sehr kohärentes Gerüst aus Glaubenslehren und -praktiken herausgebildet, das als Entscheidungsgrundlage in allen sozialen und politischen Zweifelsfällen dienen und entsprechende Gegenbewegungen mobilisieren konnte. ²⁹ So werden also diese drei Voraussetzungen – die Form der Machtausübung, die Art und Weise, wie sich Herrschaft behauptet, und die Möglichkeiten der Untertanen, Widerstand zu leisten oder zuzustimmen – in diesem Werk durchgehend präsent bleiben. Ihre Analyse wird das Rückgrat seines Inhalts bilden.

Diese ausgesprochen detaillierte Quelle in Einklang zu bringen mit der Notwendigkeit, das Kalifat von Córdoba zu erklären, hat sich als deutlich schwieriger erwiesen, als ich zu Beginn dieses Projekts erwartet hatte. Zeitweise sah es so aus, als könnten die Komplexität des Textes und seine zahllosen Facetten mein Vorhaben torpedieren und zu einem weiteren gescheiterten Versuch machen, dieses sehr problematischen Textes Herr zu werden. Ich musste sie wieder und wieder lesen, immer wieder darüber nachdenken, wie ich das enthaltene Material darstellen könnte, und die unzähligen, in jeder Zeile auftauchenden Informationen und Details immer wieder prüfen. Häufig können solche Daten aus mehreren Blickwinkeln analysiert werden: Ein Geschenk, das kalifale Boten einem Stammesoberhaupt überreichen, zeigt die Funktionsweise der umayyadischen Diplomatie, aber auch die Stoffe und sonstigen Luxusgegenstände, aus denen es sich zusammensetzt, liefern wertvolle Informationen über die materielle Kultur dieser Zeit. Es wird also im Lauf dieses Buches häufiger vorkommen, dass dem Leser ein- und dasselbe Ereignis aus verschiedenen Blickwinkeln erläutert wird.

Einige praktische Überlegungen

Bücher über die Geschichte von al-Andalus zu schreiben, birgt stets die Schwierigkeit, nicht voraussetzen zu können, dass der Leser das Hintergrundwissen des Autors teilt. Zahlreich sind die Eigenheiten des Islam im Allgemeinen und jene von al-Andalus im Besonderen, mit denen man sich vertraut machen sollte, bevor man in ein Werk wie dieses einsteigt. Eine dieser Eigenheiten bezieht sich auf den Kalender. Die Quelle, auf die ich mich stütze, enthält unzählige Datierungen, die üblicherweise in Jahren seit der Hiğra (Anno Hegirae, AH) ausgedrückt werden, also seit der Flucht des Propheten Mohammed von Mekka nach Medina, die sich im Jahr 622 n. Chr. ereignete und die im islamischen Kalender als Ausgangspunkt der Zeitrechnung dient. Im Gegensatz zum christlichen Kalender, der in Sonnenjahren rechnet, kalkuliert der muslimische mit den kürzeren Mondjahren, die lediglich 354 oder 355 Tage umfassen, so dass sie sich mit den Jahren unserer Zeitrechnung überschneiden und ihre Entsprechungen sich nicht durch einfache Subtraktionen errechnen lassen. Daher ist man auf Konversionstabellen – heutzutage Computerprogramme – angewiesen, um die genaue Entsprechung eines Datums unserer Zeitrechnung mit dem jeweiligen Jahr der Hiğra herauszufinden.

Jedes muslimische Mondjahr besteht aus 12 Monaten, die 29 oder dreißig Tage lang sind und folgende Namen tragen: Muḥarrām, der erste Monat des Jahres, Šafar, Rabī' I, Rabī' II, Ġumādā I, Ġumādā II, Raġab, Ša'bān, Ramadan, der Fastenmonat, Šawwāl, Dū l-Qa'da und Dū l-Ḥiġġa, der Monat, in dem die Pilgerfahrt nach Mekka stattfindet und der den Jahreszyklus beschließt. Nahezu sämtliche in unserem Text niedergeschriebenen Ereignisse sind mit dem genauen Datum dieses muslimischen Kalenders versehen, meist auch mit dem Wochentag, wobei die Woche wie in unserem Kalender aus sieben Tagen besteht. Auch wenn ich versucht habe, den Text nicht mit allzu vielen Datierungen und deren Entsprechungen zu belasten, ließ sich nicht vermeiden, dass sie im Lauf des Werkes dennoch recht häufig vorkommen.

Eine weitere Besonderheit eines Buches über al-Andalus sind die Namen. Das System der arabischen Namen ist komplex und bedarf einer kurzen Erklärung. Der Eigenname (*ism*) enthält manchmal einen religiösen Bezug. Dies ist bei Muḥammad, dem häufigsten Namen, der Fall, denn schon der Prophet trug ihn (auch wenn in diesem Fall die üblichere Variante Mohammed verwendet wird). Andere Namen sind theophor, etwa 'Abdallāh – „Sklave Gottes“ – oder 'Abd ar-Raḥmān, „Sklave des Barmherzigen“. Der von dem Kalifen getragene *ism* al-Ḥakam war in der Umayyadendynastie recht häufig und bedeutet „Schiedsrichter“, einer der Beinamen Gottes. Andere Namen dagegen haben nichts mit der religiösen Tradition zu tun: Dies gilt für den hier häufig vorkommenden Ġa'far mit der Bedeutung „Flüsschen“ oder „Bach“, oder Namen wie Qāsim, die vorislamisch-arabischen Ursprungs sind.

Der nächste Teil des arabischen Namens ist der sogenannte *nasab*, der über die männliche Linie seiner Vorfahren auf die Abstammung eines Individuums verweist. Im Falle des Kalifen fügte der *nasab* dem *ism* al-Ḥakam die Namen seines Vaters, seines Großvaters, Urgroßvaters usw. hinzu, wobei diese Liste theoretisch bis zu den entferntesten Ahnen fortgeführt werden konnte, immer mit dem Zusatz „ibn“ – Sohn von – der in diesem Werk als „b.“ („bt.“ für Frauen) abgekürzt wird. Demnach lautet der Name des Kalifen mit seinem *nasab* al-Ḥakam b. 'Abd ar-Raḥmān b. Muḥammad b. 'Abdallāh b. Muḥammad b. 'Abd ar-Raḥmān usw.

Der dritte Teil des arabischen Namens ist die *nisba*, die auf die Stammes- oder Familienherkunft der betreffenden Person verweist. Dies ist beispielsweise bei al-Umawī – der Umayyade – oder at-Tuġībī – der aus der arabischen Familie der Banū Tuġīb – der Fall, aber die *nisba* kann auch

auf die geografische Herkunft verweisen, wie zum Beispiel al-Qurtubī, „aus Córdoba“.

Ein weiteres Element des arabischen Namens ist die *kunya*, die das Wort „Abū“ enthält, was „Vater von“ bedeutet. In Verbindung mit einem Eigennamen wie etwa Abū Muḥammad kann es das Ansehen einer Person unterstreichen, die sie durch die Vaterschaft erlangt hatte, in diesem Fall „Vater des Muḥammad“. Jedoch drückt die *kunya* nicht unbedingt dieses Verwandtschaftsverhältnis aus, sondern konnte auch mit einer Familientradition oder sogar der Zuschreibung einer Tugend oder Fähigkeit in Zusammenhang stehen.

Das letzte bedeutungstragende Element war der Beiname oder *laqab*, der auf eine bestimmte physische Eigenschaft hinweisen, etwa aṣ-Ṣaḡīr – der Kleine –, aber auch eine ehrende Funktion besitzen konnte, wie beispielsweise jener des Kalifen al-Ḥakam II., der auch unter dem Beinamen al-Mustanṣir bekannt war, der auf Münzen, Inschriften und offiziellen Dokumenten verwendet wurde.

Natürlich ist es angesichts der vielen Bestandteile des arabischen Namens nicht praktikabel, diese für ein bestimmtes Individuum sämtlich aufzuführen, also etwa so: Abū ‘Āmir (*kunya*) Muḥammad (*ism*) b. ‘Abdallāh b. Muḥammad b. ‘Āmir b. Abī ‘Āmir Muḥammad b. al-Walīd b. Yazīd b. ‘Abd al-Malik (*nasab*) al-Ma‘āfirī (*nisba*) al-Manṣūr (*laqab*). Daher entscheidet letztendlich die Praxis darüber, unter welchem Namen eine bestimmte Person bekannt ist. So ist der Namensträger im aufgeführten Beispiel unter dem von ihm selbst gewählten ehrenden Zusatz al-Manṣūr – zu Almanzor hispanisiert – in die Geschichte eingegangen. Der Kalif al-Ḥakam II. ist unter seinem *ism* bekannt, doch nicht selten wird er in unserer Quelle und in mancher modernen Arbeit mit seinem ehrenden Namenszusatz al-Mustanṣir benannt. Dass die Kombinationen zahllos sind, sollte der fachfremde Leser im Hinterkopf behalten.

Andere praktische Überlegungen betreffen die Verwendung von Diakritika in der Transkription der arabischen Eigennamen und sonstigen Begriffe, die für das korrekte Verständnis wichtig sind. Zu guter Letzt folgen alle Koranzitate der Übersetzung von Hartmut Bobzin.³⁰

Die Arbeit an diesem Buch dauerte erheblich länger als vorhergesehen, teils wegen der bereits erwähnten Schwierigkeiten. Sowohl meine Kollegen am St. John’s College der Universität Oxford, die mich als Gastwissenschaftler willkommen hießen, als auch jene der Universität Chicago, von denen ich

2014 als Tinker Professor aufgenommen wurde, hörten von mir derart optimistische Kalkulationen bezüglich der Fertigstellung dieses Projekts, über das ich mit ihnen in Unterhaltungen und Seminaren sprach, dass sie inzwischen womöglich vergessen haben, dass es überhaupt existierte. Dies soll mich nicht daran hindern, ihnen meinen Dank für ihre großartige Gastfreundschaft und ihre wertvollen Beiträge zur Reifung einiger der Ideen auszusprechen, die zu diesem Buch führten.

Während der aufwendigen Arbeit an diesem Text habe ich auch im Zuge meiner Beteiligung an Forschungsprojekten, bei denen ich mit einigen der besten Mediävisten, Arabisten, Byzantinisten, Anthropologen und Archäologen der jetzigen Generation zusammenarbeiten durfte, von exzellenter Unterstützung profitiert. Durch meine Mitarbeit an einem Projekt, das aus Mitteln der Europäischen Union finanziert wurde und den Titel „Power and Institutions in Medieval Islam and Christendom“ trug, konnte ich Vergleiche zwischen muslimischen und christlichen Institutionen anstellen, die zu dem überraschenden Ergebnis führten, dass Erstere einen wesentlich ausgeprägteren Gemeinschaftsbezug aufwiesen als Letztere.³¹ Auch von Forschungsprojekten zur Palaststadt Madīnat az-Zahrāʾ konnte dieses Buch profitieren, insbesondere vom letzten Projekt, das Umayyaden- und Fatimidenkalifat miteinander verglich.³² Für dieses Projekt wurde die Analyse der archäologischen Funde mit Textquellen in Verbindung gesetzt, insbesondere mit dem „Muqtabis VII“, in dem die Stadt immer wieder erwähnt wird.

Ebenfalls nicht vergessen werden soll bei den Danksagungen, wie immer, das Personal der Biblioteca Tomás Navarro Tomás des Centro de Ciencias Humanas y Sociales des CSIC, ohne dessen Effizienz und ausgezeichnete Arbeit meine Forschung in dieser Einrichtung nicht möglich wäre. Mein Dank gilt zudem der Leitung der vor Kurzem zum UNESCO-Weltkulturerbe ernannten Archäologischen Fundstätte Madīnat az-Zahrāʾ (Conjunto Arqueológico de Madinat al-Zahra), die mir alle Mittel für die Arbeit vor Ort zur Verfügung stellte. Auch der Abteilung für Archäologie des Amtes für Stadtplanung der Stadt Córdoba möchte ich meinen Dank aussprechen, denn durch ihre Unterstützung durfte ich einige faszinierende Grabungsstätten in der Stadt besuchen.

Hinter all diesen Institutionen, Projekten und Wörtern stehen natürlich Menschen, aber der Leser wird es sicher gutheißen, dass ich nicht allzu weitschweifig werde und ihnen meine Dankbarkeit im Privaten ausspreche.