



DENKRAUM SPÄTANTIKE

**Reflexionen von Antiken
im Umfeld des Koran**

*Herausgegeben von
Nora Schmidt, Nora K. Schmid
und Angelika Neuwirth*

Denkraum Spätantike

Episteme in Bewegung

Beiträge zu einer transdisziplinären Wissensgeschichte

Herausgegeben von Gyburg Uhlmann
im Auftrag des Sonderforschungsbereichs 980
„Episteme in Bewegung.
Wissenstransfer von der Alten Welt
bis in die Frühe Neuzeit“

Band 5

2016

Harrassowitz Verlag · Wiesbaden

Denkraum Spätantike

Reflexionen von Antiken im Umfeld des Koran

Herausgegeben von Nora Schmidt,
Nora K. Schmid und Angelika Neuwirth

2016

Harrassowitz Verlag · Wiesbaden

Die Reihe „Episteme in Bewegung“ umfasst wissenschaftsgeschichtliche Forschungen mit einem systematischen oder historischen Schwerpunkt in der europäischen und nicht-europäischen Vormoderne. Sie fördert transdisziplinäre Beiträge, die sich mit Fragen der Genese und Dynamik von Wissensbeständen befassen, und trägt dadurch zur Etablierung vormoderner Wissensforschung als einer eigenständigen Forschungsperspektive bei.

Publiziert werden Beiträge, die im Umkreis des an der Freien Universität Berlin angesiedelten Sonderforschungsbereichs 980 „Episteme in Bewegung. Wissenstransfer von der Alten Welt bis in die Frühe Neuzeit“ entstanden sind.

Herausgeberbeirat:

Anne Eusterschulte (Freie Universität Berlin)

Kristiane Hasselmann (Freie Universität Berlin)

Andrew James Johnston (Freie Universität Berlin)

Jochem Kahl (Freie Universität Berlin)

Klaus Krüger (Freie Universität Berlin)

Christoph Marksches (Humboldt-Universität zu Berlin)

Tilo Renz (Freie Universität Berlin)

Wilhelm Schmidt-Biggemann (Freie Universität Berlin)

Gyburg Uhlmann (Freie Universität Berlin)

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG).

Abbildung auf dem Umschlag:

Jerusalem auf der Mosaikkarte von Madaba, Foto: Berthold Werner

(https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Madaba_BW_8.JPG)

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek

The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie; detailed bibliographic data are available on the internet at <http://dnb.dnb.de>.

Informationen zum Verlagsprogramm finden Sie unter

<http://www.harrassowitz-verlag.de>

© Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden 2016

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.

Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne

Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere

für Vervielfältigungen jeder Art, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und

für die Einspeicherung in elektronische Systeme.

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Druck und Verarbeitung: ☿ Hubert & Co., Göttingen

Printed in Germany

ISSN 2365-5666

ISBN 978-3-447-10599-6

e-ISBN PDF 978-3-447-19513-3

Zum Geleit

Andrew James Johnston und Gyburg Uhlmann

Der an der Freien Universität Berlin angesiedelte Sonderforschungsbereich 980 „Episteme in Bewegung. Wissenstransfer von der Alten Welt bis in die Frühe Neuzeit“, der im Juli 2012 seine Arbeit aufgenommen hat, untersucht anhand exemplarischer Problemkomplexe aus europäischen und nicht-europäischen Kulturen Prozesse des Wissenswandels vor der Moderne. Dieses Programm zielt auf eine grundsätzliche Neuorientierung wissenschaftlicher Forschung im Bereich der Vormoderne ab. Sowohl in der modernen Forschung als auch in den historischen Selbstbeschreibungen der jeweiligen Kulturen wurde das Wissen der Vormoderne häufig als statisch und stabil, traditionsgebunden und autoritätsabhängig beschrieben. Dabei waren die Stabilitätspostulate moderner Forscherinnen und Forscher nicht selten von der Dominanz wissenschaftlicher Szenarien wie dem Bruch oder der Revolution geprägt sowie von Periodisierungskonzepten, die explizit oder implizit einem Narrativ des Fortschritts verpflichtet waren. Vormodernen Kulturen wurde daher oft nur eine eingeschränkte Fähigkeit zum Wissenswandel und vor allem zur – nicht zuletzt historischen – Reflexion dieses Wandels zugeschrieben. Demgegenüber will dieser SFB zeigen, dass vormoderne Prozesse der Wissensbildung und -entwicklung von ständiger Bewegung und auch ständiger Reflexion geprägt sind, dass diese Bewegungen und Reflexionen aber eigenen Dynamiken unterworfen sind und in komplexeren Mustern verlaufen, als es eine traditionelle Wissensgeschichtsschreibung wahrhaben will.

Um diese Prozesse des Wissenswandels fassen zu können, entwickelte der SFB 980 einen Begriff von ‚Episteme‘, der sich sowohl auf ‚Wissen‘ als auch ‚Wissenschaft‘ bezieht und das Wissen als ‚Wissen von etwas‘ bestimmt, d. h. als mit einem Geltungsanspruch versehenes Wissen. Diese Geltungsansprüche werden allerdings nicht notwendigerweise auf dem Wege einer expliziten Reflexion erhoben, sondern sie konstituieren sich und werden auch reflektiert in Formen der Darstellung, durch bestimmte Institutionen, in besonderen Praktiken oder durch spezifische ästhetische oder performative Strategien.

Zudem bedient sich der SFB 980 eines speziell konturierten Transfer-Begriffs, der im Kern eine Neukontextualisierung von Wissen meint. Transfer wird hier nicht als Transport-Kategorie verstanden, sondern vielmehr im Sinne komplex verflochtener Austauschprozesse, die selbst bei scheinbarem Stillstand iterativ in Bewegung bleiben. Gerade Handlungen, die darauf abzielen, einen erreichten

Wissensstand zu tradieren, zu kanonisieren, zu kodifizieren oder zu fixieren, tragen zum ständigen Wissenswandel bei.

Gemeinsam mit dem Harrassowitz Verlag hat der SFB die Reihe „Episteme in Bewegung. Beiträge zu einer transdisziplinären Wissensgeschichte“ ins Leben gerufen, um die Ergebnisse der Zusammenarbeit zu präsentieren und zugänglich zu machen. Die Bände, die hier erscheinen, werden das breite Spektrum der Disziplinen repräsentieren, die im SFB vertreten sind, von der Altorientalistik bis zur Mediävistik, von der Koreanistik bis zur Arabistik. Publiziert werden sowohl aus der interdisziplinären Zusammenarbeit hervorgegangene Bände als auch Monographien und fachspezifische Sammelbände, die die Ergebnisse einzelner Teilprojekte dokumentieren.

Allen ist gemeinsam, dass sie die Wissensgeschichte der Vormoderne als ein Forschungsgebiet betrachten, dessen Erkenntnisgewinne von grundsätzlichem systematischen Interesse auch für die wissenschaftsgeschichtliche Erforschung der Moderne sind.

Inhalt

Vorwort	IX
<i>Nora K. Schmid, Nora Schmidt und Angelika Neuwirth</i> Spätantike. Von einer Epoche zu einem Denkraum	1
Teil 1: Soziale Praktiken und epistemische Netzwerke	
<i>Daniel Boyarin</i> Im Land des Talmud – Die textuelle Herausbildung eines Diasporavolks	39
<i>Mischa Meier</i> Liturgisierung und Hypersakralisierung Zum Bedeutungsverlust kaiserlicher Frömmigkeit in Konstantinopel zwischen dem 6. und 7. Jahrhundert n. Chr.	79
<i>Guy Stroumsa</i> Athen, Jerusalem, Mekka Der patristische Schmelztigel der abrahamitischen Religionen	107
<i>Holger Zellentin</i> <i>Aḥbār</i> und <i>ruhbān</i> : Religiöse Leitfiguren im Koran in Dialog mit christlicher und rabbinischer Literatur	125
Teil 2: Diskursive Landschaften und deutende Gemeinschaften	
<i>Angelika Neuwirth</i> Wissenstransfer durch Typologie. Relektüren des Abrahamsopfers im Koran und im islamischen Kultus	169
<i>Nora K. Schmid</i> Der zweifache spätantike Kontext altarabischer Sehersprüche	209
<i>Adrian Pirtea</i> Konkrete und abstrakte Räume in der spätantiken Allegorese: Exegetische Methodik und die Deutung des Perlenvergleichnisses (Mt 13,45–46) bei Klemens von Alexandria und Origenes“	235
<i>Nora Schmidt</i> Hermeneutiken des Literalsinns – Spätantike Debatten um Allegorie und Allegorese im frühislamischen Korankommentar	269

Teil 3: Raum und seine irreduzible Materialität

Christian Robin

Die Kalender der Araber vor dem Islam 299

Andreas Kaplony

Die Arabisierung der frühislamischen Verwaltung Syrien-Palästinas
und Ägyptens im Spiegel der zweisprachigen griechisch-arabischen
Dokumente (550–750): ein Plädoyer für einen regionalen Ansatz 387

Elizabeth Key Fowden

Schreine und Banner: Paläomuslime und ihr materielles Erbe 405

Hannelies Koloska

Spätantikes Bildwissen im Koran. Die Relevanz
ikonographischer Darstellungen für das Verständnis des Koran 431

Teil 4: Reflexionen von Epochengrenzen

Peter Webb

Muḥammad und die *ḡāhīlīya*
Die vorislamische Zeit im prophetischen *ḥadīṭ* 447

Renate Jacobi

Die Anfänge der arabischen *ḡazal*-Poesie: Abū Duʿaib al-Hudalī 467

Garth Fowden

War das erste Jahrtausend eine bedeutsame Periodisierung
für die Zeitgenossen? 499

Peter Gemeinhardt

„Multiple Spätantiken“? Denkräume und Ungleichzeitigkeiten
in der Geschichte des Christentums 533

Vorwort

Any period as remote as Late Antiquity we see through a thick haze of memory and interpretation. What meaning we decide to attach to the phrase „Late Antiquity“ will be governed not only by our own interests and prejudices but also by the account of the period we have received from more recent observers.¹

Philip Rousseau

Spätantike ist ein hochgradig ambivalenter Begriff. Denn während die Epoche der Spätantike in den letzten zwei Jahrzehnten an westlichen Universitäten ins Zentrum des historischen Interesses gerückt ist, obwohl an ihrem Status als einer formativen Epoche für die spätere europäische Kultur kaum noch Zweifel bestehen, herrscht auf der anderen Seite des Mittelmeers, dem einst bedeutendsten Schauplatz spätantiker kultureller Produktion, gänzlich Stille. Der Begriff ‚Spätantike‘ ist hier nicht leicht zu vermitteln. Er ist offenbar für Forscher ohne eine ‚Europa-Teleologie‘, ohne die im Begriff ‚Spätantike‘ nachhallende Vorstellung von der antiken Grundlegung der europäischen Kultur, also vor allem für Forscher aus dem Bereich der jüdischen und der islamischen Geschichte, ein problematischer Begriff. Sie nehmen die Epoche eher aus der Perspektive ihrer eigenen Nationalkultur wahr; Historiker jüdischer Kultur sprechen etwa für die frühen Phasen der Spätantike von der ‚Zeit des Zweiten Tempels‘, für die späteren von der ‚Zeit der Rabbinen‘; islamische Historiker wiederum blicken teleologisch auf die Spätantike als vorislamische Zeit, die in konservativen Kreisen negativ als ‚Zeit der Unwissenheit‘ oder ‚Zeit der Barbarei‘ kodiert ist, in neuerer Forschung aber inzwischen zu einem ‚Paläo-Islam‘ neutralisiert worden ist. Ein und dieselbe Epoche zeigt sich so in ganz verschiedenen Gewändern. Diese Verschieden-Wahrnehmung wäre als eine zu Kreativität einladende Herausforderung willkommen, würde sie nicht den Blick für die substantiellen Gemeinsamkeiten der drei Textkulturen verstellen und mit dieser Verunklärung eine alte und immer noch nachhaltige kulturelle Grenzziehung zwischen Okzident und Orient, insbesondere aber zwischen Europa und dem Islam, festschreiben. Diese Sicht zu hinterfragen war bereits das Ziel zweier in den Jahren 2008 (Symposium „Nachdenken über Epochengrenzen“²) und 2013 (Studententag „Rethinking Late Antiquity and Islam“) abgehaltener Workshops, dessen letzter mit seinen Beiträgen hier dokumentiert wird.

1 Philip Rousseau (Hg.), unter Mitarbeit von Jutta Raithe, *A Companion to Late Antiquity*, Malden/Oxford/Chichester 2009, S. 15.

2 Abgehalten als Studententage des Projekts „Corpus Coranicum“ an der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften.

Dem hier vorgelegten Band liegt die Einsicht zugrunde, dass die noch immer grassierende Vorstellung von der Alterität des Islams auf begrifflichen Ausgrenzungen beruht, die tief eingewurzelt sind – nicht zuletzt weil sie sich in der bis heute gültigen Festsetzung unserer Universitätsdisziplinen niedergeschlagen haben. Mit den hier zusammengestellten Aufsätzen sollen neue Ansätze zu einer Problematisierung der dichotomischen Betrachtung der spätantiken Welt zur Diskussion gestellt werden.

Es gilt dazu, das Epochen-Bestimmungs-Monopol der historischen Forschung zu brechen. Nicht allein politische Ereignisse und militärisch ausgefochtene Kriege, sondern auch ‚textpolitische Ereignisse‘, zugespitzt ausgedrückt: ‚Textkriege‘, haben jene Epoche geprägt, die wir Spätantike nennen. An erster Stelle sind hier innovative, theoretische Zugänge zu alten, ‚antiken‘ Texten zu nennen, die diese Texte für eine neue, von hellenistischer Bildung geprägte Universalkultur kompatibel machen. Philo von Alexandria, der biblische Texte einer aus der Homer-Exegese entlehnten allegorischen Exegese unterzieht, gehört ‚textpolitisch‘ ebenso in die Spätantike wie 600 Jahre nach ihm jene arabischen Dichter, die ihre kollektive Stammesdichtung einer neuen individualistisch orientierten Denkweise öffnen. Vor allem darf Spätantike aber nicht länger ohne jenen bedeutenden neuen Mitspieler gedacht werden, der eine in vielerlei Hinsicht revolutionäre Relektüre sowohl der Bibel als auch der altarabischen Dichtung in die Debattenwelt der Zeit einbrachte und selbst zum Auslöser einer beispiellos rasch entstehenden Schriftkultur werden sollte, der Koran. Es ist nicht zuletzt in der Absicht, diesen Text, dessen Einbeziehung in die Spätantike – von den hier dominierenden historischen Forschern – bisher im Allgemeinen umgangen wird, endlich in der Spätantike zu verankern, dass wir uns zur Herausgabe dieses Sammelbands entschlossen haben.

Dieses Buch thematisiert Fragestellungen, die seit Bestehen des *Corpus Coranicum*-Projekts im Raum stehen, und die – wie die Beiträge zeigen – auch andernorts als brisant erkannt sind. Sie konnten aber erst im Kontext der am Sonderforschungsbereich 980 „Episteme in Bewegung“ ausgetragenen Forschung zu einem Ensemble kristallisiert werden. Wenn viele der hier entfalteten Ideen auch vor allem aus dem Teilprojekt A05 „Von Logos zu Kalām“ hervorgegangen sind, so wäre das Konzept eines ‚Denkraums Spätantike‘ doch ohne den inhaltlichen und methodischen Austausch mit Mitarbeitern des SFB aus diversen anderen Fachrichtungen kaum entwickelt worden. Wir sind dankbar für ungezählte Denkanstöße aus Diskussionen in den Konzeptgruppen des SFB, Workshops und Arbeitsgesprächen, nicht zuletzt aber auch für die uns gewährte Unterstützung bei der Veranstaltung des Symposiums zum Thema „Rethinking Late Antiquity and Islam“, das im Juni 2013 an der *Berlin Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften* stattgefunden hat und an dem viele der Autoren dieses Bands beteiligt waren. Das Symposium wurde in Kooperation mit Mitarbeitern des *Corpus Coranicum*-Projekts und des Seminars für Semitistik und Arabistik veranstaltet. Wir danken

Michael Marx und Hans Peter-Pökel für ihre kollegiale Zusammenarbeit und die Öffnung ihrer Diskurse hin zu den Themen des Projekts „Von Logos zu Kalām“.

Wir haben uns aus mehreren Gründen dazu entschlossen, einen deutschsprachigen Band zu veröffentlichen und daher einzelne Beiträge in Übersetzungen aus dem Englischen und Französischen zu bieten – auch wenn ein solches Unterfangen auf den ersten Blick anachronistisch wirken mag, da einerseits zwei- und mehrsprachige Publikationen mittlerweile Gang und Gäbe sind und andererseits Englischkenntnisse allgemein vorausgesetzt werden dürfen: Wir möchten jedoch die in englischsprachigen Publikationen bereits in größerem Umfang stattfindende, produktive Auseinandersetzung mit einer neu konturierten Spätantike, in der auch der Koran und die arabisch-islamische Diskurswelt ihren Ort haben, in die deutsche Forschung einholen und dort fest verankern; im deutschsprachigen Raum stattfindende Forschung kann zu einer neuen Sicht auf den Koran in seinem spätantiken Umfeld einen wichtigen Beitrag leisten. Die Herausgeberinnen und auch die Autoren dieses Sammelbands, in dessen Zentrum die Aneignung von Diskursen, die Verhandlung von Wissensbeständen und deren Transfer innerhalb eines Denkraums stehen, sind bestrebt, eine ebensolche produktive Dynamik in ihren eigenen Arbeiten, aber auch und gerade in der Zusammenschau und im Dialog der Forschungsbeiträge, herzustellen. Wir hoffen, dass es uns gelungen ist, durch die Übersetzung einerseits und die Auswahl der Beiträge andererseits einen solchen Impuls zu geben.

Neben den Übersetzern Marc Wetzler, Colinda Lindermann und Andreas Ismail Mohr sind wir Ghatfan Mahmoud und Jacob Veidt zu Dank verpflichtet, die zu der formalen Vervollkommnung des Bands entscheidend beigetragen haben.

Nicht zuletzt möchten wir stellvertretend für das Herausbergremium der Sprecherin des SFB 980 Gyburg Uhlmann und der wissenschaftlichen Koordinatorin Kristiane Hasselmann dafür danken, dass der Band in die Schriftenreihe *Episteme in Bewegung* aufgenommen und die Übersetzung mehrerer Beiträge unterstützt werden konnte. Zum Schluss gilt unser Dank auch unserer Lektorin Julia Guthmüller für ihre umsichtige und geduldige Unterstützung.

Berlin im Mai 2016

Die Herausgeberinnen

Spätantike

Von einer Epoche zu einem Denkraum

Nora K. Schmid, Nora Schmidt und Angelika Neuwirth

1 Antike im Niedergang – der Begriff ‚Spätantike‘ und sein geistesgeschichtliches Erbe

Der Begriff ‚Spät-Antike‘ trägt als Epochenbezeichnung das ‚(Zu-)spät-sein‘, das ‚Am-Ende-von-etwas-Kommen‘ unüberhörbar in sich. In Europa begann ein Nachdenken über die Spätantike lange vor der Prägung des Begriffs. Es ist vor allem die Aufklärung, die die bis heute wirkmächtige Vorstellung von einem Unter- bzw. Niedergang Roms und damit der Antike maßgeblich geformt hat.¹ Vor dem Hintergrund eines progressiven Geschichtsbegriffs erstarkte im 18. Jahrhundert die Auffassung von dem zivilisatorischen ‚Niedergang‘ oder ‚Verfall‘ einer ehemaligen Hochkultur und Werteordnung. Niedergang wurde dabei als vorübergehender Rückschlag, als ‚Stimulans‘, in einer generell linear fortschreitenden Geschichte verstanden.²

Voltaire, der mit seiner universalhistorischen Geschichtsphilosophie den heilsgeschichtlichen Rahmen der ihm zeitgenössischen Geschichtsschreibung sprengte, glaubte an die Möglichkeit einer kontinuierlichen Verbesserung der

-
- 1 Vgl. zur Sicht auf die Spätantike in der Aufklärung insbes. Alexander Demandt, *Der Fall Roms. Die Auflösung des Römischen Reiches im Urteil der Nachwelt*, München 1984, S. 122–169, und die Bemerkungen bei Glenn W. Bowersock, „The Vanishing Paradigm of the Fall of Rome“, in: *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences* 49/8 (1996), S. 29–43, hier S. 35f. Niedergangserfahrungen der Spätantike stimmen nicht mit jenen überein, die Aufklärer wie Gibbon wiederzufinden glaubten; siehe dafür Hans Maier, „Niedergang als Erfahrung und Begriff: die Zeitgenossen und die Krise Spätroms 370–470“, in: *Niedergang. Studien zu einem geschichtlichen Thema*, hg. von Reinhart Kosellek und Paul Widmer, Stuttgart 1980, S. 59–78. Zur byzantinischen Sicht auf die Spätantike siehe Stratis Papaioannou, „The Byzantine Late Antiquity“, in: *A Companion to Late Antiquity*, hg. von Philip Rousseau unter Mitarbeit von Jutta Raithel, Malden / Oxford / Chichester 2009, S. 17–28. Zur mittelalterlichen Sicht insbes. Conrad Leyser, „Late Antiquity in the Medieval West“, in: *A Companion to Late Antiquity*, hg. von Philip Rousseau, Mullen 2009, S. 29–42. Dass der Begriff „Niedergang“, obgleich nicht selten verwendet, im Mittelalter kein wichtiger Deutungsbegriff der mittelalterlichen Geschichtserfahrung im Erwartungshorizont des Jüngsten Gerichtes war, zeigt beispielsweise Gert Melville, „Zur geschichtstheoretischen Begründung eines fehlenden Niedergangsbewußtseins im Mittelalter“, in: *Niedergang. Studien zu einem geschichtlichen Thema*, hg. von Reinhart Kosellek und Paul Widmer, Stuttgart 1980, S. 103–136.
- 2 Vgl. Reinhart Kosellek, „Fortschritt‘ und ‚Niedergang‘. Nachtrag zur Geschichte zweier Begriffe“, in: *Niedergang. Studien zu einem geschichtlichen Thema*, hg. von ders. und Paul Widmer, Stuttgart 1980, S. 214–230, hier S. 222.

Welt durch den zivilisatorischen Fortschritt.³ Die Rhetorik der Einleitung seines *Essai sur les mœurs* (1765)⁴ verweist auf das aufklärerische Programm: Aus den „Ruinen der Jahrhunderte“ soll Erleuchtung durch das Studium „wertvoller Denkmäler“ gewonnen werden. Die „Dekadenz der Römer“, der Voltaire ein eigenes Kapitel in seiner Einleitung widmet, führt er auf schwache Herrscher, Minister, religiösen Hass, die daraus folgenden Auseinandersetzungen und den Verfall der Werte zurück.⁵ Voltaires Vision ist nicht beispiellos: Montesquiens historisches Narrativ vom Fall Roms etwa, wie er es in den *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* (1734)⁶ artikuliert, liegt die Vorstellung von einer unausweichlichen Folge von Expansion und Verfall autochthoner Zivilisationen zugrunde: Eine gute Gesetzgebung hatte Rom groß gemacht, aber die Versuchungen der Macht führten seinen Untergang herbei.

In der von Auf- und Abstieg durchzogenen Geschichte, die die Aufklärer zeichnen, hat auch der Islam seinen Ort:⁷ In Voltaires *Essai sur les mœurs* gehen die Kapitel über „Mahomet“ und Arabien sowie über den Koran⁸ Kapiteln voraus, die auch die „Dekadenz“ Roms thematisieren.⁹ Die Kontiguität der Darstellung legt ein Bewusstsein für den Zusammenhang nahe, das auch an anderer Stelle aufscheint:

Freunde des Altertums, die Sitten und Anschauungsweise der Völker miteinander zu vergleichen pflegen, werden zu der Einsicht kommen, dass die Sitten zur Zeit Muhammads, Abu Bakrs und Omars denen ähnlich sind, die uns Homer so lebendig geschildert hat.¹⁰

3 Vor Mitte des 19. Jahrhunderts geschriebene Darstellungen der Spätantike sind eher theologisch orientiert, d. h. sie zeigen ein zentrales Interesse am christlichen Sieg über das Heidentum.

4 Ein Beleg unter vielen ist Voltaires Ausspruch: „Nous allons plus loin que les autres peuples en plus d'un genre; et c'est peut-être parce que nous sommes venus les derniers.“, in *Œuvres complètes de Voltaire. Essai sur les mœurs*, Paris 1878, S. 215.

5 Die Einleitung erschien 1765 zunächst eigenständig als *Philosophie de l'histoire*.

6 Siehe Charles Louis de Secondat de Montesquieu, *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, hg. von Gonzague Truc, Paris 1954.

7 Voltaires Ansichten zum Islam und zu Muhammad sind sehr komplex und finden nicht nur in seinem *Essai* Ausdruck, siehe u. a. Djavad Hadidi, *Voltaire et l'Islam*, Paris 1974; Magdy G. Badir, *Voltaire et l'Islam*, Banbury 1974; Ziad Elmarsafy, *The Enlightenment Qur'an. The Politics of Translation and the Construction of Islam*, Oxford 2009, S. 81–120; G.-H., Bousquet, „Voltaire et l'Islâm“, in: *Studia Islamica* 28 (1968), S. 109–126; Josiane Boulad-Ayoub, „Et la religion le remplit de fureur ...“: Les déterminations idéologiques, polémiques et politiques, du *Mahomet* de Voltaire“, in: *Philosophiques* 17/2 (1990), S. 3–22; Ronald W. Tobin, „The Sources of Voltaire's ‚Mahomet‘“, in: *The French Review* 34/4 (1961), S. 372–378, und zahlreiche weitere Veröffentlichungen.

8 Voltaire, *Essai sur les mœurs*, Kapitel 6 und 7.

9 Ebd., Kapitel 10, 11 und 12.

10 Ebd., S. 211: „Les amateurs de l'antiquité, ceux qui se plaisent à comparer les génies des nations, verront avec plaisir combien les mœurs, les usages du temps de Mahomet, d'Abubéker, d'Omar, ressembloient aux mœurs antiques dont Homère a été le peintre fidèle.“ Übers. mo-

Das wohl prominenteste und vielleicht einflussreichste Beispiel für die Vorstellung von der Spätantike als einer Zeit des Niedergangs ist das Werk des britischen Aufklärers und Historikers Edward Gibbon (1734–1797), *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire* (1776–88).¹¹ Vor dem Hintergrund des säkularistischen Denkens der Aufklärung führte Gibbon den Untergang Roms auf die Ausbreitung des Christentums und des Mönchtums insbesondere, aber auch auf die Invasionen der „Barbaren“ zurück.¹² Auch Gibbon kontextualisiert die Spätantike bereits mit dem Islam; Muhammad erscheint gar als heroische Figur, die allerdings ausschließlich durch politisch-militärisches Durchsetzungsvermögen, nicht durch sein Prophetentum in die Geschichte eingegriffen habe.¹³

Gibbons Einfluss auf die akademische Geschichtsforschung war so massiv, dass sein Werk in der Retrospektive als ein „Todeskuss“ für die Byzantinistik bezeichnet wurde.¹⁴ Ando hebt hervor:

[T]he nature of Gibbon's influence consists neither in his overall periodization – no one has followed him in dating the fall of Rome to 1453 – nor in his specific arguments, which are often unexpected and have just as often been misread. Rather, it rests upon the language and form he gave to the trope of „fall“ [...] and upon the strength of his conviction not only that Rome fell but also that its fall mattered [...].¹⁵

Der Aufklärer Johann Gottfried Herder (1744–1803), der zugleich den Grundstein des Historismus in Deutschland legte, widmete sich „Roms Verfall“ in seinen *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*.¹⁶ Ausgehend von der Frage, „ob denn, da alles in der Welt seine Philosophie und Wissenschaft habe, nicht auch das, was uns am nächsten angeht, die Geschichte der Menschheit, im ganzen und großen eine Philosophie und Wissenschaft haben sollte?“,¹⁷ beschreibt Herder den Tod Roms in Analogie zu dem Sterben eines Menschen, dessen „Siechbett [...]

difiziert nach deutscher Übersetzung: K. F. Wachsmuth (Übers.), *Über den Geist und die Sitten der Nationen*, 6 Teile, Leipzig 1867, Teil 1, S. 244.

11 Zu Gibbon und seinem Werk siehe insbes. David Womersley, *The Transformation of the Decline and Fall of the Roman Empire*, Cambridge u. a. 1988, und ders., *Gibbon and the ‚Watchmen of the Holy City‘. The Historian and his Reputation. 1776–1814*, Oxford / New York 2002, sowie die weiterführenden Literaturhinweise bei Clifford Ando, „Narrating Decline and Fall“, in: *A Companion to Late Antiquity*, hg. von Philip Rousseau unter Mitarbeit von Jutta Raithel, Malden / Oxford / Chichester 2009, S. 59–76, hier S. 76.

12 Siehe Edward Gibbon, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, 7 Bde., hg. von John B. Bury, London 1896–1900. Vgl. aber Ando, „Narrating Decline and Fall“, S. 62, der argumentiert, dass Gibbon diese beiden Faktoren „entschuldigt“ und stattdessen eigentlich drei weitere ins Feld führt.

13 Siehe das Arabien und Muhammad gewidmete Kapitel 50 in Gibbon, *The History*, Bd. 5.

14 Bowersock, „The Vanishing Paradigm“, S. 30 und 32.

15 Ando, „Narrating Decline and Fall“, S. 59f.

16 Siehe Johann Gottfried Herder, *Ideen zur Philosophie der Menschheit*, 2 Bde., Berlin / Weimar 1965, Bd. 2, S. 184–193 (= 3. Teil, 14. Buch).

17 Ebd., (Vorrede) Bd. 1, S. 10.

über eine ganze Welt ausgebreitet“¹⁸ ist. Die Menschheitsgeschichte erscheint in Fortsetzung und Parallele zur Naturgeschichte. Als Gründe für den Fall Roms führt Herder das römische Staatswesen, die Tatsache, dass es sich letztlich nur um eine unmäßig expandierende Stadt handelte, Sklaverei, Luxus und Verschwendung sowie die kriegerische Selbstersetzung an.¹⁹

Lag bereits dem Historismus die Vorstellung von einer, in der Spätantike besiegen, aber idealen „klassischen Kultur“ zugrunde, folgte die erste explizite Nennung des Begriffs Spätantike bei Jakob Burckhardt, der in seinem Werk *Die Zeit Constantins des Großen* (1853)²⁰ zwar nicht wie Herder vom „Siechtum“, aber von der „Alterung“ der Antike spricht.²¹

Die Analogie zwischen dem Leben eines Menschen und dem Bestehen einer Zivilisation blieb in der historistischen Perspektive auf das Altertum lange bestehen, wenn auch neue humanwissenschaftliche Erkenntnisse ihren Einfluss zeitigten. Beeinflusst von der Evolutionsbiologie des 19. Jahrhunderts und Darwins Theorien, versuchte Otto Seeck (1850–1921) zu Beginn des 20. Jahrhunderts, naturwissenschaftliche Erkenntnisse für seine Theorie einer kulturellen Evolution der Menschheit zu nutzen und erklärte auf diese Weise in seinem sechsbändigen Werk *Geschichte des Untergangs der antiken Welt* den Fall Roms.²²

Erst Ausgrabungen und Papyrusfunde brachten Ende des 19. Jahrhunderts Artefakte und Texte ans Licht, die eine andere Sicht auf die Epoche freigaben. Kaum zufällig ging eine Neubewertung der Epoche Spätantike noch im 19. Jahrhundert von der materialbezogenen Kunstgeschichte aus.²³ Dort wurde die Herausforderung gerade der hybriden Formen in der Mittelmeerwelt nach 200 von Kunsthistorikern aufgenommen, etwa von Alois Riegl, *Stilfragen* (1893), *Historische Grammatik der bildenden Künste* (1897–99) und von Josef Strzygowski, *Orient oder Rom* (1901).²⁴ Beide Autoren wiesen auf Kontinuitäten zwischen römischer und islamischer Kunst hin. Spätestens mit Riegls *Spätrömische Kunstindustrie* (1901), einem Werk, mit dem dieser sich um ein historisches Verständnis frühchristlicher und spätantiker Kunst bemühte, wurden Gegensatzpaare wie ‚Blüte und Verfall‘,

18 Ebd., (3. Teil, 14. Buch.) Bd. 2, S. 191. Auch an anderer Stelle, z. B. ebd., S. 185, bedient er sich „biologischer“ Metaphern: „Der Keim der Verwesung lag im Innern des Gewächses; der Wurm nagte an seiner Wurzel.“

19 Ebd., (3. Teil, 14. Buch.) Bd. 2, S. 185–193.

20 Siehe Jakob Burckhardt, *Die Zeit Constantins des Großen*, Leipzig ³1898.

21 Siehe zum Historismus und zu Burckhardt auch die Bemerkungen bei Stefan Rebenich, „Late Antiquity in Modern Eyes“, in: *A Companion to Late Antiquity*, hg. von Philip Rousseau unter Mitarbeit von Jutta Raithel, Malden / Oxford / Chichester 2009, S. 77–92, hier S. 83f.

22 Siehe Otto Seeck, *Geschichte des Untergangs der antiken Welt*, 6 Bde., Stuttgart 1895–1920. Vgl. Rebenich, „Late Antiquity“, S. 84f.

23 Vgl. zu diesem Thema auch Aziz Al-Azmeh, *The Emergence of Islam in Late Antiquity. Allāh and his People*, Cambridge u. a. 2014, S. 5f.

24 Siehe Alois Riegl, *Stilfragen. Grundlegungen zu einer Geschichte der Ornamentik*, Berlin 1893; Josef Strzygowski, *Orient oder Rom. Beiträge zur Geschichte der spätantiken und frühchristlichen Kunst*, Leipzig 1901.

‚schön und hässlich‘ relativiert und der Stil der Epoche als ein eigenständiges Phänomen begriffen.²⁵

Mit Blick auf den Islam verdankt sich ideengeschichtlich der Durchbruch zu einer inklusiveren Sicht der Spätantike C. H. Becker (gest. 1933), der in seinen Islamstudien auf die vielschichtigen kulturellen und epistemischen Voraussetzungen für die Entstehung des Islams insistiert:

Der ganze vordere Orient veränderte bloß das Bekenntnis einiger Dogmen, die ganze Weltanschauung blieb bestehen. So konnte der junge Islam sofort das Erbe der hellenistisch-orientalischen Mischkultur des Ostens antreten.²⁶

Becker betonte stets die Notwendigkeit interdisziplinärer Zusammenarbeit, die „Geschichte der ausgehenden Antike“ sei noch ungeschrieben – Grund dafür sei eine „Orientalisierung dieser Zeit, wo der Historiker der Antike mit einem gewissen Grauen halt macht“.²⁷

Allerdings deutet Becker die von ihm herausgearbeiteten Kontinuitäten letztlich als einen Mangel; sein Islamverständnis ist von einem gewissen Eurozentrismus geprägt. Die europäische Renaissance wird nun zum ‚Trenngraben‘ zwischen Okzident und Orient. Die Neugeburt der Antike in der Renaissance führt im Okzident zu einem neuen Menschenbild, im Islam hingegen „lebt die Antike [...] einfach weiter [...]. Man brach nirgends mit der antiken Überlieferung und konnte deshalb auch das verschüttete und vergessene Hellas nicht wiederentdecken.“²⁸

2 Spätantike und Islam in der Forschung seit Mitte des 20. Jahrhunderts – ein Überblick

Ein Paradigmenwechsel auf dem Gebiet der Spätantikerecherche setzte in den 50er und 60er Jahren des 20. Jahrhunderts ein, insbesondere mit A. H. M. Jones' (1904–1970) dreibändigem Werk *The Later Roman Empire 284–602. A Social Economic and Administrative Survey* (1964).²⁹ Jones, der über umfangreiches Quellenwissen verfügte, distanzierte sich von monokausalen Erklärungsmustern für den Niedergang des Römischen Reichs, so beispielsweise dem oftmals beschworenen Despotismus.³⁰

Zu einem internationalen und interdisziplinären Forschungsprojekt wurde die Spätantike aber erst in den 70er Jahren durch Peter Brown (geb. 1935), übri-

²⁵ Vgl. Rebenich, „Late Antiquity“, S. 85f.

²⁶ Carl Heinrich Becker, *Islamstudien*, 2 Bde., Leipzig 1924–1932, S. 426.

²⁷ Siehe zu dem von Becker geforderten Disziplinenkontakt Cornelia Essner und Gerd Winkelhane, „Carl Heinrich Becker (1876–1933), Orientalist und Kulturpolitiker“, in: *Die Welt des Islams* 28/1 (1988), S. 154–177, hier S. 165–169; Zitat Becker ebd., S. 166.

²⁸ Vgl. ebd., S. 172; Zitat Becker ebd.

²⁹ Siehe Arnold Hugh Martin Jones, *The Later Roman Empire 284–602. A Social Economic and Administrative Survey*, 3 Bde. und Karten, Oxford 1964.

³⁰ Vgl. Rebenich, „Late Antiquity“, S. 89.

gens ein Leser von Jones,³¹ der sich auch insbesondere mit anthropologischer Forschung und der Historiographie der *Annales* Schule auseinandergesetzt hatte.³² Browns inzwischen klassisches Werk *The World of Late Antiquity* erschien 1971, in revidierter Form noch einmal 1989. Der Erstausgabe folgte ein Band mit 1976 in Harvard gehaltenen Vorlesungen unter dem Titel *The Making of Late Antiquity* (1978);³³ dieser verfolgte spätantike Entwicklungen zurück in das zweite und dritte Jahrhundert³⁴ Peter Brown gelang es, die alle mediterranen Provinzen des Römischen Reichs verbindende Kultur, ihre politischen, sozialen, intellektuellen und ästhetischen Manifestationen erkennbar zu machen. Statt von einer Zeit im Niedergang sprach Brown von der Spätantike als einer produktiven Epoche:

Die ungestümen religiösen und kulturellen Veränderungen der Spätantike fanden nicht in einer Welt statt, die im Schatten einer Katastrophe lebte. Weit davon entfernt: man sollte sie vielmehr sehen auf dem Hintergrund einer reichen und überraschend beharrungskräftigen Gesellschaft, die ein strukturelles Gleichgewicht erreicht hatte [...].³⁵

Zeitlich gesehen suggeriert Browns Eingrenzung der Spätantike auf die Zeit von 200 bis 750, also von den Antoninen bis zum Ende der Umayyadenzeit, er würde den Frühislam noch in seine Epochenkonstruktion einbeziehen. In der Tat weitet sich der Abstand zwischen Islam und Antike für Brown zu einer Kluft erst mit der Verlagerung des islamischen Herrschaftszentrums aus dem syrischen Raum in den persisch geprägten unter den Abbasiden, mit deren Herrschaft für ihn das „islamische Mittelalter“ beginnt:

In der westlichen Welt galt das islamische Reich als der Musterfall einer orientalischen Macht. Diese entscheidende Ausrichtung verdankte der Islam weder Mohammed noch den anpassungsfähigen Eroberern des 7. Jahrhunderts, sondern dem massiven Hervortreten der östlichen, persischen Traditionen im 8. und 9. Jahrhundert.³⁶

31 Brown zollt Jones' Wissen auf dem Gebiet des spätantiken Rechts u. a. Achtung, meint jedoch, dass Jones keine Sozialgeschichte des späten Römischen Reichs, sondern den Anfang einer Geschichte des byzantinischen Staates geschrieben habe.

32 Vgl. Rebenich, „Late Antiquity“, S. 90.

33 Siehe Peter Brown, *The World of Late Antiquity: From Marcus Aurelius to Muhammad*, London 1971 (modifiziert erneut erschienen als: *The World of Late Antiquity: AD 150–750*, London 1989); deutsche Übersetzung: *Welten im Aufbruch: Die Zeit der Spätantike. Von Mark Aurel bis Mohammed*, Bergisch Gladbach 1980; siehe außerdem ders., *The Making of Late Antiquity*, Cambridge (Ma.) / London 1978.

34 Vgl. dazu auch Bowersock, „The Vanishing Paradigm“, S. 34, der darauf hinweist, dass der Titel der Vorlesungen als eine die Beschäftigung mit der Spätantike affirmierende Antwort auf Richard W. Southern, *The Making of the Middle Ages*, London 1953, zu verstehen ist.

35 Brown, *Welten im Aufbruch*, S. 46.

36 Ebd., S. 256. Brown meint auch ebd., S. 25: „Im Gegensatz dazu [zu den westl. Provinzen] blieben die Provinzen des Ostens, nach 640, als sie an den Islam verlorengegangen waren, nicht mehr sehr lange ‚sub-byzantinische‘ Gesellschaften: sie ‚orientalisierten‘ sich sehr schnell.“

Damit müsste, rein chronologisch betrachtet, die Verkündigung des Koran zwischen 610 und 632 noch zur Spätantike gehören. Dies ist jedoch bei Brown nicht der Fall. Der kurze dritte Teil von Browns Werk, über den Islam, konzentriert sich vor allem auf Ereignisgeschichte. Brown hebt zwar punktuell kulturelle Kontinuitäten hervor,³⁷ insgesamt zeichnet er jedoch das Bild einer Kultur im Schatten einer arabisch-beduinisch geprägten Elite, die sich nur dank Assimilation an die Christen durchsetzen konnte. Browns Darstellung Muḥammads ist das Portrait eines monotheistisch motivierten Erweckungspredigers und später vor allem eines Politikers.

Das Publikum Muḥammads, dem in Browns Darstellung jede Kenntnis spätantiker christlicher oder jüdischer theologischer Inhalte zu fehlen scheint, lässt sich erst durch den ‚genialen‘ Urheber des Koran über diese informieren:

Es war ein Geniestreich Mohammeds, diese im wesentlichen fremde Botschaft zu einem Prinzip zu machen, nach dem sich die von Konflikten geschüttelte Gesellschaft des Hedschas selbst reorganisieren konnte.³⁸

Diese Dichotomie zwischen dem begabten Prediger und seinen vermeintlich passiven Rezipienten verstellt auch den Blick auf den Korantext selbst, dessen Eingreifen in spätantike theologische Debatten nicht erklärt werden kann, solange die Heilige Schrift des Islams als das Ergebnis eines vereinzelt Geniestreichs verstanden wird. So entsteht der Eindruck einer ideologisch-extremistischen Bewegung, die nicht etwa aus der Auseinandersetzung mit den theologischen Herausforderungen der Umwelt hervorgeht, sondern sich ‚schlagartig‘ um Muḥammad formiert.

Browns Darstellung des koranischen Verkünders und der frühislamischen Glaubensgemeinschaft erklärt sich teilweise aus den von ihm verwendeten islamwissenschaftlichen Arbeiten. Er bezieht sich maßgeblich auf Patricia Crones und Michael Cooks *Haġarism* (1977),³⁹ ein Werk, in dem Muḥammad vor allem als Eroberer – ausgerüstet mit einer biblisch inspirierten Ideologie – figuriert, ohne dass ihm eine ernstzunehmende religiöse Rolle zugestanden wird. Ähnliche Urteile über den Verkünder und auch die verbreitete Sicht, der Koran und der frühe Islam würden den Anfangspunkt einer neuen religiösen und politischen Identität auf dem Boden eines vormals „leeren Ḥiġāz“⁴⁰ darstellen, spiegeln einen heute kaum bestreitbar dominanten Zweig der Koranforschung wider.

37 Ebd., S. 250, erwähnt Brown die byzantinisch inspirierte Bau- und Kunstproduktion in Damaskus und Jerusalem, wie auch die am Kalifenhof möglich bleibende theologische Schriftstellerei von Johannes von Damaskus.

38 Ebd., S. 242.

39 Ersichtlich ebd., S. 277. Zum Werk siehe Patricia Crone und Michael Cook, *Haġarism. The Making of the Islamic World*, Cambridge u. a. 1977.

40 So der Titel eines Aufsatzes von James E. Montgomery, siehe ders., „The Empty Ḥiġāz“, in: *Arabic Theology, Arabic Philosophy. From the Many to the One: Essays in Celebration of Richard M. Frank*, hg. von dems., Leuven/Paris 2006, S. 37–97. Al-Azmeh meint zu Recht, dass die auf den Islam projizierte Selbstabgeschlossenheit und Isolation weniger eine Reflektion ge-

Bis heute hat die Koranforschung vor allem im angelsächsischen Raum den mit John Wansbroughs *Qur'anic Studies* (1977)⁴¹ erstmals verfochtenen rigorosen Skeptizismus an den Quellen der islamischen Frühgeschichte nicht vollständig abgelegt. Wansbrough, der aufgrund seiner formgeschichtlichen Lektüre des Korantextes die auffallenden Echos biblischer und postbiblischer Traditionen im Koran selbst verfolgte, verhärtete die Vorstellung von der ‚Fremdheit‘ der spätantiken Inhalte im koranischen Herkunftsmilieu, indem er die Textgeschichte in einem vollständig anderen Umfeld verortete als die islamische Tradition. Der Koran stelle durchaus das Produkt von interreligiösen Kontroversen dar, diese seien allerdings die Auseinandersetzungen von Gelehrten einer synkretistischen Gemeinde mit jüdischen und christlichen Gegnern im Mesopotamien des 8. und 9. Jahrhunderts. Wenn Wansbroughs These der Spätdatierung und des mesopotamischen Ursprungs des Koran heute, auch aufgrund der Handschriftenlage, als widerlegt gelten kann, bleibt einer seiner hermeneutischen Ausgangspunkte nicht nur in der „revisionistischen“ Koranforschung hartnäckig erhalten. In Wansbroughs Meinung ist der Koran erst von einer anonymen Redaktion in die Form des jetzigen Textkorpus gebracht worden und daher letztlich ein Buch von einem oder mehreren ‚Autoren‘. Es ist ausgerechnet dieser Aspekt der *Qur'anic Studies*, den die jüngere Koranforschung vor allem in den USA, aber zum Teil auch in Europa, aufrechterhält, während die Erkenntnis, dass der Koran offenbar reale Debatten spiegelt, leichtfertig preisgegeben wird.

Vieles spricht dagegen, dass die Hörer des Propheten nur der Resonanzboden für die Stimme eines einzelnen Verkünders waren. Jüdische und christliche Theologumena werden im Koran debattiert, die ohne die Hörer als passive Mitautoren des Koran nicht erklärbar wären. Der im Koran vielfach aufscheinende Kommunikationsprozess, welcher der Textgeschichte zugrunde liegt, macht die Annahme einer ‚multiplen Autorschaft‘ des Koran außerdem plausibel.

Die kreative Sprengkraft von Browns Ansatz ist trotzdem nicht zu bestreiten und gerade im Hinblick auf die historische Perspektive auf den Frühislam eigentlich fruchtbar. Forschung zu einer ‚langen‘ Spätantike hat die engen Grenzen der Beschäftigung mit der Frage, wann das Römische Reich unterging, abgelöst. Transformationen, Metamorphosen und die *longue durée* sind in den Vordergrund gerückt. Mit der Ablösung des historiographischen Paradigmas von ‚spätromischer‘ zu ‚spätantiker‘ Geschichte war auch eine Erweiterung der erforschten Geographie über die Grenzen des Römischen Reichs hinaus verbunden. Es war auch die politische Heterogenität des vom Atlantik bis Zentralasien reichenden und somit das Sasanidenreich einschließenden Gebiets, die Historiker in der Nachfolge Peter Browns zu einem methodischen Perspektivenwechsel führte.

sichtlicher Umstände darstellten, als vielmehr den institutionellen Habitus derer wieder spiegelten, die mit dieser Perspektive Forschung betrieben. Vgl. Al-Azmeh, *The Emergence*, S. xvi.

41 Siehe John E. Wansbrough, *Qur'anic Studies. Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, London u. a. 1977.

Statt auf die Konstruktion kohärenter Narrative, wie den Untergang des Römischen Reichs oder den Triumph des Christentums über das Heidentum, konzentrierte sich Brown auf im Mittelmeerraum und im Nahen Osten gleichermaßen nachvollziehbare gesellschaftliche Entwicklungen.

Forscher wie etwa Averil Cameron (geb. 1940) forderten in der Folge Browns wie auch in der Folge Jones, „that such evaluative notions as ‚decline‘ and ‚degeneration‘ must be discarded once and for all.“⁴² Auch Cameron lädt den Leser ein, „to look more broadly, both geographically and chronologically“.⁴³ Teilweise ist es sicher ihr thematischer Fokus (Cameron setzt den Akzent auf den Prozess der Christianisierung, auf militärische Verteidigung, Wirtschaft und Bildung⁴⁴), der auch ihre Einbeziehung des östlichen Mittelmeergebiets, des Islams, des Propheten, der wachsenden muslimischen Gemeinde, der arabischen Eroberungen und vorrangig auf deren militärische, politische und ökonomische Dimension reduziert erscheinen lässt.⁴⁵ Dennoch ist Cameron sich um einiges deutlicher des „fascinating mosaic“⁴⁶ der spätantiken nahöstlichen Kultur bewusst, wenn auch der Koran in ihrem Werk nicht zur Sprache kommt.

Die skizzierten Entwicklungen auf dem Gebiet der Spätantikeforschung führten dazu, dass Glen Bowersock 1996 endgültig ein „Vanishing Paradigm of the Fall of Rome“⁴⁷ attestieren konnte. Er beobachtet mit Blick auf Gibbons monumentales Werk:

Gibbon’s perspective, embracing the whole of the Byzantine Empire, the rise of Islam, and much of the Western Middle Ages, was conspicuously at variance with his celebrated opinion, expressed at an early stage in his work, that the decline and fall of Rome should be ascribed to the triumph of barbarism and religion [...]. The constant transformation of cultures and policies within the geographical frame of the Roman Empire, as well as the successful assimilation of diverse languages and peoples, seemed rather to illustrate the fecundity and richness of what that empire had created.⁴⁸

Insbesondere vom Oströmischen Reich schreibt er, dieses sei „from strength to strength“⁴⁹ übergegangen und vergleicht es nicht mit einem Phoenix, sondern mit einem Chamäleon.⁵⁰ Der Niedergang Roms erwies sich, Bowersock zufolge, als eine Illusion, als eine historische Konstruktion, die ihre Aussagekraft in unse-

42 Averil Cameron, *The Mediterranean World in Late Antiquity. AD 395–600*, London / New York 1993, S. 5.

43 Ebd., S. 8.

44 Vgl. zu den von Cameron identifizierten Hauptthemen der Periode ebd., S. 10f.

45 Vgl. zum „östlichen Mittelmeerraum“ bei Cameron ebd., S. 176–196.

46 Ebd., S. 185.

47 Siehe den gleichnamigen Beitrag zum *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences* 49 (1996).

48 Bowersock, „The Vanishing Paradigm“, S. 30f.

49 Ebd., S. 32.

50 Ebd.

rer Gegenwart verlor, da sie nicht mehr Schrecken, sondern Hoffnung und Inspiration in Anbetracht der religiösen und kulturellen Verfasstheit der Spätantike ausstrahlte.⁵¹

In jüngerer Zeit zeichnet sich trotz der Dominanz von Historikern, „die es bevorzugen, in einer transformierten, und nicht in einer gefallenen Welt zu leben“,⁵² allerdings eine überraschende Rückkehr zu überwunden geglaubten Konzeptionen ab – einerseits zur engen Fokussierung auf das Schicksal des Römischen Reichs, und insbesondere seines Westens,⁵³ andererseits zu Niedergangserzählungen. Ward-Perkins kritisiert etwa in *Der Untergang des Römischen Reiches* (2005),⁵⁴ insbesondere mit Blick auf dessen Westen, die Infragestellung „alter Gewissheiten“, einen inflationären Gebrauch des Modewortes „Integration“ und beklagt die Zweifel der Forschung an der Auflösung des Imperiums im Westen durch gewaltsame Invasionen.⁵⁵

Es gibt keinen Hinweis auf „Verfall“, „Untergang“ oder „Krise“, nicht einmal auf irgendeine Art von „Ende“ der römischen Welt. „Transformation“ suggeriert, dass Rom immer weiterlebte, auch wenn es sich nach und nach in eine andere, aber nicht unbedingt unterlegene Wesensform verwandelte.⁵⁶

Ward-Perkins fordert in diesem Sinne zu einer erneuten Fokussierung des Bruchs auf, den die germanischen Invasionen zumindest im Westen des Römischen Reichs ausgelöst hätten.⁵⁷ Er argumentiert politisch und wirtschaftlich,⁵⁸ deutet jedoch auch archäologische Zeugnisse und materielle Belege hin auf ein „Verschwinden von Annehmlichkeiten“,⁵⁹ das er als einen Niedergang des Lebensstandards versteht. Der Osten, so räumt Ward-Perkins ein, sei diesem Niedergang durch den Glücksfall seiner geographischen Lage jenseits des Meers (um einige Jahrhunderte) entgangen.⁶⁰

51 Ebd., S. 43.

52 So Ando, „Narrating Decline and Fall“, S. 60; wörtlich: „Preferring to live in a world transformed rather than fallen, modern scholars...“.

53 Möglicherweise stellt dies eine Antwort auf Brown dar, der selbst „die Welt der im Norden sitzenden Barbaren“ als „peripher“ betrachtete und aus seiner Beschäftigung ausklammerte. Siehe Brown, *Welten im Aufbruch*, S. 9.

54 Siehe Bryan Ward-Perkins, *The Fall of Rome and the End of Civilization*, Oxford / New York 2005; deutsche Übersetzung: ders., *Der Untergang des Römischen Reiches und das Ende der Zivilisation*, Darmstadt 2007.

55 Vgl. Ward-Perkins, *Der Untergang*, insbes. S. 15–18; Zitat ebd., S. 16.

56 Ebd., S. 15.

57 Vgl. ebd., S. 16.

58 Er beschreibt beispielsweise ebd., S. 50, dass die römischen Steuerzahler eine Schlüsselrolle spielten. Militärisch war das Imperium zum Unterhalt seiner großen Berufsarmee auf die Steuerzahler angewiesen. Diese mussten jedoch zugleich eine wachsende Gruppe Aristokraten, Kirchenmänner und Beamte mit tragen.

59 Vgl. ebd., S. 97. Insbesondere Keramik, Dachziegel, Bau und Münzprägung kommen ebd., S. 97–127, in den Blick.

60 Vgl. ebd., S. 68–71.

Im selben Jahr wie Ward-Perkins Monographie erschienen, stellt auch Peter Heather *The Fall of the Roman Empire* (2005) einen Versuch dar, „the strange death of Roman Europe“⁶¹ anhand des Schicksals des westlichen Teils des Römischen Reichs im 5. Jahrhundert zu ergründen. Zwar erkennt Heather die fruchtbare Spätantike-Forschung der vorausgehenden Jahrzehnte an.⁶² Trotz der von ihm anerkannten Notwendigkeit dessen, was er als „Detailforschung“ betrachtet, beklagt Heather allerdings die daraus resultierende Fragmentierung und fordert die Rückkehr zur Synthese und einem leitenden Narrativ, das er im Kollaps Roms erblickt.⁶³

Insgesamt ist es in den letzten Jahren zu einer Explosion von Forschungsarbeiten auf dem Gebiet der Spätantike gekommen. Im Zusammenhang dieses Bandes ist gleichfalls bedeutsam, dass auch in Nachbardisziplinen, beispielsweise der Arabistik, das Interesse erstarkt ist. Insbesondere Angelika Neuwirth hat mit ihrem Werk *Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang* (2010)⁶⁴ ein Bewusstsein dafür geschaffen, dass der Koran als eine Stimme in einem Konzert spätantiker Debatten verstanden werden muss und Zeugnis von einem Prozess der Religions- und Gemeindeentstehung ablegt, insofern er „aus der Auseinandersetzung mit spätantiken Diskursen hervorgegangen ist und sich selbst in jene vorgefundenen christlichen und jüdischen Traditionen eingeschrieben hat, die gemeinhin als europäisches Erbe reklamiert werden“⁶⁵

Im Umkreis des an der *Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften* angesiedelten und von Angelika Neuwirth, Michael Marx und Nicolai Sinai gegründeten Langzeitvorhabens *Corpus Coranicum* wird die historische Koranforschung, die von Zweifeln an der Authentizität des Quellenmaterials zerriebenen war, ebenfalls mit einem Akzent auf der spätantiken Umwelt betrieben.⁶⁶ Studien zu den literarischen, theologischen und materiellen Kontexten des Koran haben – nicht nur in deutschsprachigen Veröffentlichungen⁶⁷ – dazu beigetragen, den Koran in den Diskursen der Spätantike wieder zu verankern.

61 Peter Heather, *The Fall of the Roman Empire*, London u. a. 2005, S. xii.

62 Heather betont ebd., S. xiii: „[...]T]he enthusiastic ‚discovery‘ of late antiquity occurred in an intellectual environment in which historians of all periods were realizing that there was much more to history than the economics, high politics, war and diplomacy that had been its traditional stock-in-trade. Late antiquity, with its wealth of written and archaeological sources, generated not least by the highly sophisticated literary culture typical of educated Roman elites, has proven a fruitful area for research in many disciplines [...]. It has also provided a rich vein for study in tune with recent trends in historical writing which have sought to challenge the unspoken prejudices which inform the ‚great narratives‘ of traditional history.“

63 Ebd., S. xiii f.

64 Siehe Angelika Neuwirth, *Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang*, Berlin 2010.

65 Ebd., S. 22.

66 Siehe für Arbeitsergebnisse des Vorhabens insbes. die Internetseite des Projektes, www.corpuscoranicum.de.

67 Siehe insbes. Angelika Neuwirth, Nicolai Sinai und Michael Marx (Hgg.), *The Qurʾān in Context. Historical and Literary Investigations into the Qurʾānic Milieu*, Leiden / Boston 2010.

3 Stimmen arabischer Gelehrter zur Spätantike

Schon in der islamwissenschaftlichen Forschung selbst wird das Konzept ‚Spätantike‘ nur verhalten diskutiert. Der Koran und der frühe Islam werden traditionell als Anfangspunkt einer autochthonen arabisch-islamischen Kultur begriffen. Eine Ausnahme stellt Aziz Al-Azmeh dar, der in Syrien geboren wurde, jedoch an zahlreichen europäischen und amerikanischen Universitäten geforscht und gelehrt hat und der mit *The Emergence of Islam in Late Antiquity* (2014) als einer der wenigen zeitgenössischen Islamwissenschaftler der Überzeugung ist:

[...] Paleo-Muslim religion and polity are thinkable only in terms of conditions and structures that mark the broader history of Late Antiquity. [...] It is hoped thereby that a perspective on the emergence of Islam will be won without the all-too-common recourse by interpretation to contrastive histories of East and West, or the equally common presumption that Islam was somehow frozen in a perpetual moment of inception [...].⁶⁸

Al-Azmeh wendet sich gegen die Vorstellung einer arabischen *tabula rasa*, aus der heraus der Islam entstand,⁶⁹ und bringt stattdessen die hellenistischen und spätantiken, religiösen, sozialen und politischen Bedingungen zu Bewusstsein. Er zeigt, dass die umfassende Bibliothek arabischer narrativer Texte angesichts der heute zugänglichen epigraphischen und archäologischen Erkenntnisse vor schnell hyperkritisch in Frage gestellt wurde.⁷⁰ Auch bezieht er, im Bewusstsein der eurasischen Geographie des spätantiken Römischen Reichs, Raum bereits in seine Überlegungen zum Verhältnis von Spätantike und Islam als eine zentrale kohärenzstiftende Kategorie ein. Al-Azmeh ist jedoch weiter an historischen Trajekten bzw. der Definition einer ‚Epoche Spätantike‘ interessiert, die er an die Antike in zweierlei Hinsicht angebunden sieht: durch imperiale Romanität und hellenistische Kultur.⁷¹

‚Spätantike‘ ist mit Blick auf die vorausgehend skizzierte Forschungs- und Geistesgeschichte mit ihren Paradigmenwechseln ein eminent europäischer Epochenbegriff – es ist daher kaum verwunderlich, dass er von Wissenschaftlern und Gelehrten in der arabischen Welt nicht gebraucht wird, ebenso wenig wie von jüdischen. Er konnotiert die Vorstellung von der Antike als goldenem Zeitalter und steht für eine konventionelle – eurozentrische – Epochengliederung, der zufolge auf die Antike das ‚Mittelalter‘ und auf dieses eine ‚Renaissance‘ folgt,

⁶⁸ Al-Azmeh, *The Emergence*, S. xi. Zur Kategorie „Paläo-Islam“, siehe ebd., S. xii: „The category of Paleo-Islam is designed to denominate a historical category bounded in space and in time, with time accelerated and space rapidly dilated. It is meant to impart a specific historical dynamic to a historical emergence, impelled by both internal momentum and external conditions. The time is c. 600–750, and the space Arabia, Syria and farther afield.“

⁶⁹ Vgl. z. B. ebd., S. xiii.

⁷⁰ Vgl. ebd., S. xv und passim; siehe insbes. Aziz Al-Azmeh, *The Arabs and Islam in Late Antiquity: A Critique of Approaches to Arabic Sources*, Berlin 2014 (angelegt als Kompendium zu erstgenanntem Werk).

⁷¹ Vgl. insbes. Al-Azmeh, *The Emergence*, S. 11 sowie 11–18.

in der die Antike wiederentdeckt wird. Diese Epochen können nicht eins zu eins auf nichteuropäische, wie die arabische, Geschichte übertragen werden.⁷²

Auf diese Fehlwahrnehmung hat bereits 2004 der libanesische Historiker Samir Kassir in aller Deutlichkeit hingewiesen und die Notwendigkeit einer Erinnerungsarbeit zur Überwindung des „arabischen Unglücks“⁷³ im 21. Jahrhundert herausgestellt. Kassir spricht sich für eine Geschichtsschreibung „ohne religiöse Vorherbestimmung oder nationalistische Teleologie“ aus.⁷⁴ Er weist auf die verschiedenen Epochen der arabisch-islamischen Geschichte innewohnende Dynamik hin, die eine durch Teleologien verzerrte Geschichtsauffassung verdunkelt. Ohne den Begriff ‚Spätantike‘ explizit zu verwenden, hebt er, die Vorstellung von spätantiken Dynamiken affirmierend, hervor:

Die kanonische Sichtweise zeigt das Wirken der religiösen Vorherbestimmung: Sie lässt arabische Geschichte mit der koranischen Offenbarung beginnen und behält von den vorhergehenden Zeiten nur ein chaotisches Bild zurück, das sich in dem Begriff *dschahiliyya* (Zeitalter des Unwissens) verdichtet. [...] Dieses chaotische Bild lässt sich jedoch nicht aufrechterhalten, wenn man neuere Forschungsergebnisse über die hellenistische und römische Geschichte berücksichtigt [...] und man kann sich ausmalen, welche kopernikanische Revolution die Anerkennung eines Goldenen Zeitalters sein müsste, das dem eigentlichen Goldenen Zeitalter vorausgegangen wäre.⁷⁵

Die herrschende arabische Geschichtsauffassung, „deren Begründer, die Vertreter des Protonationalismus im 19. Jahrhundert, die europäische Geschichtsschreibung nachahmten“⁷⁶ folgt, wie Kassir feststellt, dem oben beschriebenen dreiteiligen Rhythmus: Einem mit dem Propheten angebrochenen Goldenen Zeitalter folgt eine lange Verfallsperiode (*‘aṣr al-inḥitāf*), an die ein Renaissance-Zeitalter (*nahḍa*) anschließt.⁷⁷ Diese Wiedergeburt wird jedoch insgesamt als ein ergebnisloser Fehlschlag interpretiert, sodass das Goldene Zeitalter dieser Vorstellung zufolge in einen endlos fortdauernden Verfall mündet. Um die Überwindung einer solchen Geschichtsauffassung geht es Kassir.

Explizit von „der Spätantike“ bzw. *al-klāsikīya al-muta’ahḥira* ist in arabischsprachigen Veröffentlichungen kaum die Rede. Die einzige Ausnahme bildet der islamische Denker und Publizist Ridwān as-Saiyid (geb. 1949), einer der gegenwärtig

72 In jüngerer Vergangenheit sind zahlreiche wissenschaftliche Debatten über Epochenbezeichnungen und ihre Angemessenheit und Übertragbarkeit im islamischen Kontext geführt worden. Einige der geläufigen Bezeichnungen, wie etwa ‚Mittelalter‘, sind von muslimischen Gelehrten aufgegriffen worden, die beispielsweise vom *‘aṣr al-wasīf* sprechen, dies jedoch vorrangig zwecks Synchronisierung der eigenen Geschichte mit der westlichen.

73 So der Titel seines Werks.

74 Vgl. Samir Kassir, *Das arabische Unglück*, Berlin 2006, S. 38; Zitat ebd.

75 Ebd., S. 38f.

76 Ebd., 38.

77 Ebd., 37f.

einflussreichsten libanesischen Intellektuellen. Letzterer hat in arabischen online-Journalen und Tageszeitungen seine Skepsis gegenüber dem Konzept ‚Spätantike‘ zum Ausdruck gebracht, sofern dieses nur einer revisionistischen Forschung in Europa und Amerika als Werkzeug dient. Er sieht die Gefahr, dass der Koran und die entstehende islamische Gemeinde ein weiteres Mal aus ihrem eigenen geistigen und kulturellen Milieu herausgehoben werden – dass diesmal jedoch der Koran seinen Ursprung nicht in späteren Kontexten zugeschrieben bekommt (wie etwa durch Wansbrough), sondern in früheren, also nicht im zeitlichen ‚Danach‘, sondern in einem zeitlichen ‚Davor‘.⁷⁸ Das Forum, das Ridwān as-Saiyid mit einer Tageszeitung wählt, und die Forschungsströmungen, die er – nicht unzutreffend, wenn auch leider verallgemeinernd – beschreibt, weisen auf ideologische Verwerfungen hin, die auch die Koranforschung als eine von vorneherein „politische Philologie“⁷⁹ durchziehen.

Ziel des vorliegenden Bandes ist es nun, den – zumindest im arabischen Raum noch weitgehend unbesetzten – Begriff ‚Spätantike‘, nicht in Opposition zu seiner europäischen forschungsgeschichtlichen Tradition, sondern im bewussten Rückblick auf diese,⁸⁰ nicht anders zu skalieren,⁸¹ sondern neu zu profilieren, und für den geistigen Austausch zu öffnen: als Bezeichnung für einen Denkraum. Eine so konzipierte Spätantike soll im vorliegenden Band – immer im Bewusstsein der zahlreichen Schwierigkeiten, mit denen sich die Spätantikeforschung insgesamt nach wie vor konfrontiert sieht⁸² – auf ihren heuristischen Wert hin getestet werden.

4 ‚Denkraum‘ und historischer Raum

Nicht allein der Begriff ‚Spätantike‘, sondern auch der des ‚Denkraums‘ erfordert nun einige Erklärungen. Was soll die Metapher des Raums leisten? Was ist speziell unter einem ‚Denkraum‘ zu verstehen? Welche Besonderheiten der hier untersuchten Gegenstände lassen es fruchtbar erscheinen, von der Spätantike als

78 Siehe insbes. Ridwān as-Saiyid, „Al-Islām wa-l-azmina al-klāsikīya“, in: *Īlāf* (27.06.2010), URL: <http://elaph.com/Web/NewsPapers/2010/6/573969.html> (30.12.2015), und ders., „Ad-Dirāsāt al-qur’āniya bi-l-ġarb wa-l-mauqif min zāwāhir al-islām al-mu’āšir“, in: *aš-Šarq al-awsaṭ* 12981 (2014/1435), URL: (<http://archive.aawsat.com/leader.asp?section=3&issueno=12981&article=775450#.VoRgok-ypH0>) (30.12.2015).

79 Siehe Angelika Neuwirth, *Koranforschung – eine politische Philologie? Bibel, Koran und Islamentstehung im Spiegel spätantiker Textpolitik und moderner Philologie*, Berlin / Boston 2014.

80 Rousseau, *A Companion*, S. 16, argumentiert überzeugend: „All contemporary accounts of Late Antiquity have their Byzantine, medieval, Renaissance, or Enlightenment layers. The long process of recollection and analysis is, even yet, inescapable – indeed, we should not feel obliged to escape it.“

81 Vgl. Al-Azmeh, *The Emergence*, S. xiii: „What this perspective entails for historical research is the rescaling of a major event, the emergence of Paleo-Islam, and an expansion of the remit of its interpretation. Such a rescaling would take our central phenomenon into larger settings.“

82 Siehe insbes. Wendy Mayer, „Approaching Late Antiquity“, in: *A Companion to Late Antiquity*, hg. von Philip Rousseau unter Mitarbeit von Jutta Raithel, Malden / Oxford / Chichester 2009, S. 1–13. Sie unternimmt eine *tour de force* durch diese Schwierigkeiten.

einem ‚Denkraum‘ zu sprechen? Und schließlich: Wo hat in diesem ‚Denkraum‘ die frühislamische Kultur ihren Platz?

Die allgemeine Geschichte war lange das einzige Fach, das extensiv Studien zur Spätantike produziert hat, wie auch die Epochenkonstruktion selbst eine historisch artikulierte und imaginierte Einheit darstellt. Nicht zuletzt dieser Fachspezifik ist die Zäsur geschuldet, welche der Koran und der frühe Islam für die Spätantike lange bedeuteten. Der Koran als ein Text, dessen Überzeugungskraft mit literarischen und rhetorischen Mitteln erfochten wird, und dessen historische Datierung immer wieder in Frage gestellt wurde, scheint schlicht keinen sicheren Boden für verlässliches historisches Wissen zu bieten. Die Metapher des ‚Denkraums‘ soll zunächst über die Begrenzung universitärer Fachdisziplinen hinweg helfen, die Spätantike aus dem Korsett reiner Historikerdebatten befreien und kulturwissenschaftliche Fragestellungen vorbereiten. Der Begriff des ‚Denkraums‘ selbst ist bisher insbesondere in der Konstellationsforschung zentral.⁸³ Diese versteht sich als Forschungsverfahren in Gegenbewegung zu ‚monumentalisierenden‘ Tendenzen, als „Politik gegen falsche Verfestigungen“.⁸⁴ Dabei ist eine philosophische Konstellation ein „dichte[r] Zusammenhang wechselseitig aufeinander einwirkender Personen, Ideen, Theorien, Probleme oder Dokumente“.⁸⁵ Sie ist bestrebt, „Denkräume“ zu erschließen und zu rekonstruieren, in die Probleme, Argumentationsverläufe, Theorieentwicklungen u. a. gestellt sind, und zwar aus einem „faktischen, möglicherweise fragmentarischen Argumentationsfundus“.⁸⁶ Ein so konturierter ‚Denkraum‘ – verstanden als „Wahlmöglichkeiten innerhalb des theoretischen Horizonts, der eine Konstellation umgibt“⁸⁷ – ist als eher virtuell zu begreifen, wenngleich er mit der Provenienz-Frage und der Suche nach historischen Argumentationszusammenhängen auch eine faktische Komponente hat.

Der in der Konstellationsforschung originierende Begriff des ‚Denkraums‘ wurde jüngst in einer Publikation des Berliner Exzellenzclusters TOPOI aufgegriffen und dort bereits im Kontext der Spätantike diskutiert.⁸⁸ Die Herausgeberin Therese Fuhrer grenzt zunächst ‚materielle‘ Räume von ‚Denkräumen‘ ab, die als

83 Siehe Martin Mulsow, „Zum Methodenprofil der Konstellationsforschung“, in: *Konstellationsforschung*, hg. von dems. und Marcelo Stamm, Frankfurt 2005, S. 74–97; und Marcelo R. Stamm, „Konstellationsforschung – Ein Methodenprofil: Motive und Perspektiven“, in: *Konstellationsforschung*, hg. von Martin Mulsow und dems., Frankfurt 2005, S. 31–73.

84 Martin Mulsow und Marcelo Stamm (Hgg.), *Konstellationsforschung*, Frankfurt 2005, („Vorwort“) S. 7f. Der im Band durchgehaltene Fokus auf das 17. Jahrhundert ist, wie die Herausgeber ebd., S. 10, hervorheben, dem Zufall geschuldet.

85 Martin Mulsow, „Zum Methodenprofil“, S. 74.

86 Stamm, „Methodenprofil“, S. 35.

87 Ebd., S. 39.

88 Siehe Therese Fuhrer, „Einleitung“, in: *Rom und Mailand in der Spätantike. Repräsentationen städtischer Räume in Literatur, Architektur und Kunst*, hg. von ders., Berlin / Boston 2012.

Bühnen für „geistiges, kommunikatives und symbolisches Handeln“⁸⁹ fungieren und somit mit dem von Pierre Bourdieu geprägten Begriff des „intellektuellen Feldes“ korrelieren. Mit der „Entmaterialisierung“ eines an der Konstellationsforschung orientierten Raumbegriffs soll allerdings gerade keine Irrelevanz der konkreten Geographie konstatiert werden. Vielmehr zeigt Fuhrer am Beispiel von Augustinus' Bekehrung vom Manichäer zum Neuplatoniker und schließlich zum getauften Christen, dass materielle Räume, Repräsentationen von Raum und weltanschauliche Selbstverortung in einer Wechselbeziehung zueinander stehen. Eine Komponente des so konzipierten ‚Denkraums‘, welche bereits der Rückgriff auf eine Terminologie der Konstellationsforschung nahegelegt, ist die Loslösung von kulturellen oder politischen ‚Containern‘, die auch in diesem Band bewusst verfolgt wird.

Allerdings konstruiert Fuhrer den von ihr gebrauchten Begriff des ‚Denkraums‘ recht eng: Ein ‚Denkraum‘ setzt für sie nicht nur kommunikatives Handeln und faktischen Kontakt mehrerer Akteure in einer gemeinsamen Geographie, sondern auch von diesen geteilte Werte oder Überzeugungen voraus. Sie spricht von einem „Denkraum der Homöer“⁹⁰ an dem Augustinus (gest. 430) im Jahr 376, ein Jahr vor seiner Taufe durch den Bischoff Ambrosius und zeitgleich mit dem Mailänder Kirchenstreit, noch Teil habe. Rückblickend seien die Diskurse, die Augustinus während seiner Zeit als Rhetor von Mailand bespielt habe, als ein „häretischer Raum“ zu erkennen, der nur außerhalb der materiellen Mauern der nizänischen Kirche existieren konnte.⁹¹ Die theologische Distanz des Hofrhetors zur Staatskirche habe dazu geführt, dass Augustinus die zahlreichen klerikalen Bauten der Stadt Mailand trotz des politischen Streits um deren Benutzung,⁹² in den ausgedehnten Teilen der *Confessiones*, welche über seine Zeit in Mailand berichten, kaum erwähnt, was sich erst mit dem Bekenntnis zum nizänischen Glauben und dem „Eintritt in die Kirchenmauern“ ändert.

Freilich kann und soll die gesamte Spätantike in diesem Band nicht als ein so verstandenes einziges „intellektuelles Feld“⁹³ konzipiert werden. Mit dem lokalen Begriff rücken zunächst der realhistorische Raum der Levante und des Mittleren Ostens in den Blick, aber auch das diesen Raum konstituierende gesellschaftliche und soziale Handeln, die in ihm stattfindenden Deutungs-, Sinngebungs- und Kommunikationsprozesse und schließlich seine materielle und geographische Verfasstheit. Zweifellos ist dieser spätantike ‚Raum‘ aufgrund der politischen und kulturellen Heterogenität der ihn bevölkernden Gruppen, wegen der Komplexität teils weit reichender Kommunikationsprozesse, des Aufbrechens und der

89 Vgl. Therese Fuhrer, „Denkräume: Konstellationen von Texten, Personen und Gebäuden im spätantiken Mailand“, in: *Rom und Mailand in der Spätantike. Repräsentationen städtischer Räume in Literatur, Architektur und Kunst*, hg. von ders., Berlin / Boston 2012, S. 357–377, hier S. 357.

90 Ebd., S. 371.

91 Vgl. ebd., S. 372.

92 Zum Mailänder Kirchenstreit siehe ebd., S. 361.

93 Fuhrer beruft sich auf den Begriff von Pierre Bourdieu. Vgl. ebd., S. 357.

Neuverhandlung kollektiver Identitäten, gerade heute ein attraktives Forschungsfeld. Die Metapher des ‚Denkraums‘ soll diese Heterogenität nicht überblenden, indem pauschal eine strukturelle Gemeinsamkeit verschiedener spätantiker Diskurse postuliert würde. Ebenso zielt der Ansatz dieses Bandes nicht darauf ab, die bisher nahezu ausschließlich im europäischen Wissenschaftsdiskurs verankerte historische ‚Epoche Spätantike‘ so weit wie möglich auszudehnen, um den Koran und die frühislamische Kultur chronologisch integrieren zu können. Vielmehr soll die Metapher des ‚Denkraums‘ als Einladung zum Überdenken einer in prozessualen Begriffen verhafteten Epochisierung und einer streng chronologischen, an den Grenzen kultureller Identitätskonstruktionen festhaltenden Geschichtsschreibung verstanden werden. Der forschungsgeschichtliche Überblick über die moderne Sicht auf die Spätantike hat deutlich gezeigt, wie stark die historische Analyse durch teleologische Zuschreibungen – etwa der Vor- oder Nachrangigkeit der ‚Spätantike‘ gegenüber dem als ‚klassisch‘ wahrgenommenen Altertum oder einer entstehenden arabisch-islamischen Wissenskultur – oft gelenkt ist. Dieser Band knüpft insofern an die Konstellationsforschung an, als er vorrangig der Dekonstruktion solcher historischer Teleologien verpflichtet ist.

5 Spätantike Konzeptionen von Raum

Ein erster Schritt zur Teleologiekritik muss, wie der französische Historiker Hervé Inglebert richtig herausstellt, in der Rekonstruktion der Repräsentation von Welt in der zu beschreibenden Zeit selbst bestehen.⁹⁴ Nicht nur was spätantike Konzeptionen von ‚Spätantike‘ angeht, sondern auch im Hinblick auf den hier näher zu bestimmenden Begriff des ‚Raums‘, ist eine solche Vorgehensweise tatsächlich aufschlussreich.

Während der Hohen Kaiserzeit bestand die Welt in der Sicht römischer Historiker, ausgehend vom geographischen Konzept der griechischen *oikumene*, aus drei Kontinenten – Europa, Asien und Afrika –, deren zivilisiertes Zentrum von barbarischen Völkern und Nomaden umgrenzt wurde. Rom bildete nicht nur den Schwer- und Mittelpunkt der zivilisierten Welt, sondern die Stadt und das von dort regierte Imperium galten bis zum 2. Jahrhundert als die vom Rest der bekannten Welt akzeptierte, größte und einzige politische Einheit und als *telos* der Geschichte. Dass auch über die Krise des 3. Jahrhunderts und die Teilung des Reichs hinaus der Gedanke der Universalität Roms nicht aufgegeben wurde, zeigt die im Jahr 400 verfasste *Historia Augusta*, welche noch die weltweite Hegemonie Roms und die natürliche Unterordnung der persischen und barbarischen Völker postuliert.⁹⁵ Erst im 5. Jahrhundert endete im Westen die Hoffnung auf den Erhalt der Integrität des Römischen Reichs, nicht aber der Erfüllung des mit Rom verbundenen *telos*. An Stelle des politischen römischen Universalismus trat

⁹⁴ Vgl. Hervé Inglebert, „Late Antique Concepts of Late Antiquity“, in: *The Oxford Handbook of Late Antiquity*, hg. von Scott Fitzgerald Johnson, Oxford 2012, S. 3–28, hier S. 6.

⁹⁵ Vgl. ebd., S. 10.

ein religiöser Universalismus, der sich in der Hoffnung auf ein spirituelles Imperium, das Königreich Christi (mit Rom als Zitadelle) ausdrückte.⁹⁶ Augustinus, der im 5. Jahrhundert den Vorstoß der Vandalen, den Verlust von Nisibis, inner-römische Bürgerkriege, Hungersnöte und einen Prestigeverlust der klassischen Bildungseliten erlebte, interpretierte die Reichskrise seiner Zeit als Folge menschlicher Sündhaftigkeit und Überheblichkeit gegenüber Gott.⁹⁷ Augustinus übte Kritik am römischen Anspruch auf unendliche Herrschaft, doch auch er ersetzte den politischen Universalismus durch eine ganz räumlich verstandene religiöse Erlösungshoffnung, eine Hoffnung auf eine spirituelle Etablierung universaler Gerechtigkeit in Form einer Stadt.⁹⁸

Die Wichtigkeit, die die Stadt für die Verwaltung und das Selbstverständnis des Römischen Reichs besaß, ist vielfach betont worden.⁹⁹ Auch Therese Fuhrer geht auf die Stadt der Spätantike ein,¹⁰⁰ auf dort angesiedelte „Institutionen, Gebäude, Monumente, Symbole“ und beschreibt sie zugleich als Ort für „konkrete Ereignisse“ von „weltgeschichtlicher“¹⁰¹ Bedeutung, um ihren Begriff des ‚immaterialisierten‘ Denkraums zu konturieren. Durch die „Kopräsenz von politischen, kirchlichen, und privaten Institutionen“ (von Staat, Kirche, Schulen usw.) und von einzelnen kirchenpolitisch und literarisch aktiven Persönlichkeiten entstehen Denkräume in der spätantiken Stadt. Die Stadt im Römischen Reich ist nicht nur ein komplexer sozialer Ballungsraum, ein politisches Zentrum, juristisches Konstrukt, ökonomisches Laufwerk und religiöser Handlungsraum, sondern vor allem ein „Repräsentationsraum“ im doppelten Sinne als einem Ort der Repräsentation und einem Gegenstand von Repräsentation. Über die Vernetzung mehrerer Städte durch Handels- und Pilger Routen hinaus ist die Stadt zudem selbst ein Raum in Bewegung, da die gesellschaftlichen Transformationsprozesse der Spätantike in der Neustrukturierung und Neubewertung der Stadt ab dem 3. Jahrhundert auf paradigmatische Weise erkennbar sind.

Mehrere Publikationen der vergangenen Jahre nähern sich den sozioökonomischen Entwicklungen des spätantiken Städtewesens als einem Indikator für den Verfall der antiken Hochkulturen. Titel wie *La Fin de la cité antique* (1996)¹⁰² und *The Decline and Fall of the Roman City* (2001)¹⁰³ attestieren die neue Konjunktur der Untergangszeit Spätantike, wenn diese auch durch stadttarchäologische Ar-

96 Vgl. ebd., S. 12.

97 Vgl. Gillian Clark, *Late Antiquity. A Very Short Introduction*, Oxford 2011, S. 11f.

98 Aug. Civ. 11,1; Hinweis in Clark, *Late Antiquity*, S. 11.

99 Siehe J. H. W. G. Liebeschütz, *Decline and Fall of the Roman City*, Oxford 2001 mit weiteren Literaturangaben.

100 Der Fokus liegt dabei auf den Städten Rom und Mailand.

101 Fuhrer spricht von „Welttheater“ auf den Bühnen der spätantiken Stadt, vgl. dies., „Einleitung“, S. VII.

102 Siehe Claude Lepelley, *La fin de la cité antique et le début de la cité médiévale de la fin du III^e siècle à l'avènement de Charlemagne*, Bari / Edipuglia 1996.

103 Siehe Liebeschütz, *Decline and Fall*.

beiten bereits relativiert oder korrigiert wurden.¹⁰⁴ Während die Großstädte des Westens nach der Trennung des Reiches zweifellos an Einfluss verloren, prosperierten im Vorderen Orient Städte aus anderen Gründen und unter veränderten gesellschaftlichen Vorzeichen. Ephesus, Sardis, Ancyra und Antiochia gingen nicht nur unversehrt aus der Krise hervor, sondern wurden weiterhin mit Monumentalbauten ausgestattet.¹⁰⁵ Da die Städte im Osten nicht territorial bedroht waren¹⁰⁶ und in eine feste imperiale Struktur eingebunden blieben, spielten die Veränderungen sich dort mehr auf struktureller Ebene ab.¹⁰⁷ Die klassische Bildung (*paideia*), die zuvor den Zugang zur gesellschaftlichen Elite und politischer Einflussnahme geregelt hatte, verlor an Prestige und die Zahl ziviler Schulen verringerte sich während des 6. Jahrhunderts. Sie wurden von religiösen Einrichtungen zur klerikalen Bildung abgelöst. In den byzantinischen Städten Harran, Nisibis und Edessa ersetzen Bischöfe die Rolle des römischen Reichsadels.¹⁰⁸ Eine Begleiterscheinung war eine neue Organisation der urbanen Öffentlichkeit durch die Veränderung des religiösen Kults. Während der pagane Tempel in der Mitte der Stadt für jedermann sichtbar errichtet war und die gesamte Gesellschaft (in Form von Repräsentation) an den öffentlichen Opferritualen teil hatte, boten die ab dem 6. Jahrhundert auf verschiedene Stadtteile verstreuten Kirchen einen Raum für ‚intimere‘ und gleichsam exklusivere Ritualformen, deren primäre Funktion nicht die Festigung der kulturellen Identität, sondern die spirituelle Sorge um das Selbst durch das Individuum war.¹⁰⁹

6 Epistemischer Raum

Die Stadt als ‚Denkraum‘ wird in diesem Band weniger als ein politisches oder soziales, denn als ein epistemisches Zentrum fokussiert. In diesem Kontext ist das Fortleben insbesondere der im Osten des Römischen Reichs angesiedelten

104 Vgl. Wolfgang Liebeschütz, „The End of the Ancient City“, in: *The City in Late Antiquity*, hg. von John Rich, London 1992, S. 1–36, hier S. 32.

105 Ebd., S. 10.

106 Zur Errichtung von Stadtmauern in den Großstädten des weströmischen Reichs siehe ebd., S. 8.

107 Ebd., S. 26.

108 Ebd., S. 32.

109 Michel Foucault versuchte während seiner 1981/82 am *Collège de France* gehaltenen Vorlesung „Hermeneutik des Subjekts“ einen Übergang von klassisch griechischer zu hellenistischer Philosophie mit einer zunehmenden „Sorge um das Selbst“ zu beschreiben. Damit stellte er eine begriffliche Kategorie bereit, auf die der Religionswissenschaftler Guy Stroumsa dreißig Jahre später am selben Ort zurückgriff, um die von ihm ‚Mutationen‘ genannten Transformationsprozesse im spätantiken religiösen Leben zu beschreiben. Der Übergang von paganer zu monotheistischer Religiosität äußert sich, laut Stroumsa, in einer von spätantiken Christen und Juden geteilten Ethik der Selbstfürsorge und individueller Introspektion, einer „religiösen Innerlichkeit“, die sich vor allem in der Veränderung des Ritus, dem Ende des öffentlich praktizierten Opferkults und dem Entstehen neuer, in konfessionellen Gemeinden gelebter und um Heilige Schriften konzentrierter Praktiken beobachten lässt. Siehe Guy Stroumsa, *Ende des Opferkults. Die religiösen Mutationen der Spätantike*, Berlin 2011.

Großstädte aufschlussreich, da gerade hier die Gründung von Bildungseinrichtungen wie Schulen und Akademien einen neuen Schwerpunkt im öffentlichen Lebensraum markiert.

Die Publikationen Adam Beckers, die sich vor allem auf die Schule von Nisibis konzentrieren,¹¹⁰ zeigen, dass nicht nur in den klassischen Gelehrtenzentren Athen, Antiochia und Alexandria, sondern auch im sasanidisch regierten Mesopotamien die ‚klassische‘ urbane Gelehrtenkultur fortgesetzt wurde. Dass sich die rabbinischen Akademien (*yešivot*) während des 5. Jahrhunderts von Studienkreisen um einzelne charismatische Lehrer zu „Stätten der Gelehrsamkeit“¹¹¹ entwickelten, die über den Tod individueller Meister hinaus intakt blieben, und es zeitgleich zu einer Institutionalisierung der christlich-nestorianischen Schulen in Nisibis und Ktesiphon kam, ist, Becker zufolge, keine Koinzidenz. Neben der geographischen Nähe zwischen der im 6. Jahrhundert von einem nestorianischen Christen gegründeten Schule von Seleukia zu den rabbinischen Akademien in Babylonien seien christliche und jüdische Gelehrsamkeit vor allem durch die gemeinsame syrische Sprache sowie eine von Juden und Christen geteilte „imaginary world, which included notions of magic, mysticism, eschatology, revelation and the need for inquiry into the meaning of that revelation“¹¹² verbunden. Die Institutionalisierung der Vermittlung und Kultivierung von Wissen in den an den geographischen Raum der Stadt gebundenen Schulen ist mit der Ausbildung eines „gelehrten Habitus“¹¹³ verbunden, welcher kommunizierte Werte und geteilte Identitätskonstruktionen von Schülern und Lehrern einschließt. Dieser identitätsbildende Faktor der spätantiken Stadt-Schulen schlägt sich auch in der räumlichen Identifikation entscheidender geistiger Errungenschaften in den Bereichen der Theologie, Philosophie, der Exegese oder des Rechts mit den urbanen Zentren ihrer Herkunft nieder. Beispielsweise ist die Stadt Alexandria ab dem 1. Jahrhundert als Metropole jüdischer Diaspora und hellenistischer Philosophie ‚Denkraum‘ einer intellektuellen Elite, die vor allem mit der allegorischen Interpretation der Bibel assoziiert wird. Die mit Aristobul und Philo verbundene Technik der Allegorese prägte die Wahrnehmung von der Stadt Alexandria so maßgeblich, dass sie als Gegenpart zu einer anderen Stadt, Antiochia, gesehen wurde.¹¹⁴ Noch deutlicher weisen die zwischen 450 und 650 entstandenen rabbinischen Akademien in Sura und Pumbedita¹¹⁵ das Prestige der spätantiken Stadt

110 Siehe insbes. Adam Becker, *Fear of God and the Beginning of Wisdom. The School of Nisibis and the Development of Scholastic Culture in Late Antique Mesopotamia*, Philadelphia 2006; und ders., „Comparative Study of Scholasticism in Late Antique Mesopotamia. Rabbis and East Syrians“, in: *Association for Jewish Studies Review* 34/1 (2010), S. 91–113.

111 Vgl. Becker, „Comparative Study“, S. 106.

112 Ebd., S. 107.

113 Ebd.

114 David Dawson, *Allegorical Readers and Cultural Revision in Ancient Alexandria*, Berkeley 1991; Jon Whitman, *Allegory. The Dynamics of an Ancient and Medieval Technique*, Cambridge 1987.

115 Siehe Moshe Beer und Eliezer Bashan, Art. „Pumbedita“, in: *Encyclopedia Judaica*, online version.

als eines intellektuellen, nicht politischen Machtzentrums aus. Dass sich mit der Entwicklung arabischer Sprachwissenschaften eine Konkurrenz zwischen den beiden als Garnisonsstädte gegründeten, aber rasch ein kulturelles Eigenleben entwickelnden Städten Kufa und Basra entspann,¹¹⁶ ist wohl am ehesten mit Blick auf diese stadtkulturelle Tradition erklärbar.

Auch im Koran selbst fehlt nicht der Rekurs auf die Stadt (*al-balad*), die nicht nur den geographischen Rahmen seiner Verkündung darstellt, sondern in das vorgestellte Weltbild eingreift. Mekka, die Heimatstadt des Verkünders, wird als urbaner, mit zwei Aspekten konnotierter Lebensraum vorgestellt: dem der Zivilisation und, aufgrund seiner Beherbergung der heiligen Kultstätte der Kaaba, auch dem des religiösen Ritus. Allerdings ist in der der Stadt gewidmeten Sure *al-Balad* (Q 90), das Bild der koranischen ‚Polis‘ mit dem Makel der menschlichen „Mühsal“ (*kabad*) behaftet, die den Stadtbewohner die Gesetze seiner Erschaffenheit in harmonischen Symmetrieverhältnissen übersehen lässt. Aus dem Paradigma der harmonischen Schöpfung geht die Forderung nach einer harmonischen Organisation des ‚body politic‘ hervor. Das Bewusstsein der eschatologischen Konsequenzen menschlichen Handelns setzt die Sure in einen Appell zur karitativen Sozialstruktur um: die Beherbergung und Speisung von Fremden und Armen, die Bewahrung sozialen Friedens und politischer Gerechtigkeit werden ‚um der Schöpfung willen‘ gefordert, die sich in der symmetrischen Balance des menschlichen Körpers und der idealen Struktur einer Stadt manifestiert. Auch eine solche heilsgeschichtlich begründete karitative Ethik kann in den Kontext spätantiker Stadtkultur gestellt werden. Die Stadt bietet nicht nur faktisch, sondern paradigmatisch den Zugang zu einer Öffentlichkeit, die über die Grenzen ihrer geographischen Situiertheit hinausgeht. Sie ist sowohl öffentlicher Raum für konkrete Kommunikation und Handlung, als auch symbolischer Raum.

Vor allem was die islamische Frühgeschichte betrifft, können konkrete Wege und Medien des Transfers innerhalb des spätantiken Denkraums nicht durch den Nachvollzug von Handels- und Pilgerwegen, konkrete Begegnungen zwischen Personen oder das Vorliegen physischer Übersetzungen von Texten nachvollzogen werden. Der Transfer von biblischem und postbiblischem, philosophischem, weisheitlichem, halachischem und haggadischem Wissen in den arabischsprachigen Raum lässt sich mit historischer Evidenz nur in gewissen Grenzen rekonstruieren. Auf welchen Vermittlungswegen spätantike Gedankeninhalte das arabischsprachige Publikum des Koran und die frühislamische Glaubensgemeinschaft erreichten, bleibt spekulativ. Daher muss die Suche nach Zusammenhängen zwischen Koran und spätantiken Wissensinhalten und -kulturen von der Lektüre des Koran selbst ausgehen und so in gewisser Weise ‚rückwärts‘ lesen. Die Vertrautheit des koranischen Publikums mit Erzählinhalten der Bibel ist durch

116 Siehe C. H. M. Versteegh, *Arabic Grammar and Qur'anic Exegesis in Early Islam*, Leiden 1993, S. 9–12; und Amal Marogy, *Kitāb Sibawayhi. Syntax and Pragmatics*, Leiden 2010, S. 19.

die Bevölkerungsstruktur in Mekka und Medina voraussetzen. Und auch die frühislamische Gelehrsamkeit kann aufgrund geographischer Nähe zu Städten scholastischer Tradition auf methodische und inhaltliche Wissensbestände rekurrieren. Amal Marogy hat beispielsweise das Werk des basrischen Grammatikers Sībawaih im Hinblick auf das multikulturell geprägte HintergrundszENARIO der in geringer Entfernung zu den Metropolen arabischer Grammatik Basra und Kufa gelegenen Handelsstadt al-Ḥira, in der auch die arabische *nashī*-Schrift ihren Ursprung haben soll,¹¹⁷ gelesen.

The Arab kingdom of Hira is advanced as the missing link in the search for satisfactory answers to some pending issues related to the formative stage of Arab linguistics in general and to Sībawaihi's intellectual and social milieu in particular. [...] Without al-Hira Sībawaihi's linguistic heritage and the opposition with which he and his work were faced, can only be understood as a series of fragmented survivals from a misty older past.¹¹⁸

Allerdings hat der Nachvollzug von Transferprozessen philosophischen und rhetorischen Wissens höhere Hürden zu nehmen. Die Beobachtung, dass beispielsweise die koranische Unterscheidung zwischen eindeutigen (*muḥkamāt*) und mehrdeutigen (*mutašābihāt*) Versen¹¹⁹ auf die aristotelischen Begriffe *amphibolos* und *pitanos* rekurriert, soll keine kontinuierliche Wissenstradierung von Aristoteles zu Muḥammad suggerieren, sondern vielmehr einen Verhandlungsprozess „diffus“¹²⁰ transferierten Wissens aufzeigen. Erschwerend kommt hinzu, dass die Pointen der Neuverhandlung von Wissen oft in Form „negativer Intertextualitäten“¹²¹ erscheinen. So etwa ‚fehlt‘ den koranischen Gleichniserzählungen die christologische Pointe und somit die allegorische Ebene, welche die Parabeln der Evangelien auszeichnet.¹²²

Ein leichter fassbares Beispiel für das Fortleben spätantiker religiöser Theologumena in arabischer Sprache ist die in der frühislamischen Theologie ver-

117 Vgl. Irfan Shahid, *Byzantium and the Arabs in the Sixth Century*, Bd. 2, Teil 2, Washington 2002, S. 297.

118 Marogy, *Syntax and Pragmatics*, S. 1.

119 Siehe Q 3:7.

120 Zum diffusen gegenüber historisch konkret nachvollziehbaren Wissenstransfer siehe Fahmi Jadaane, *L'Influence du stoïcisme sur la pensée musulmane*, Beirut 1968, S. 45.

121 Von „Negative Intertextuality“ spricht Thomas Bauer im Hinblick auf die Beziehung zwischen Koran und altarabischer Dichtung in ders., „The Relevance of Early Arabic Poetry for Qur'anic Studies Including Observations on Kull and on Q 22:27, 26:225, and 52:31“, in: *The Qur'ān in Context. Historical and Literary Investigations into the Qur'ānic Milieu*, hg. von Angelika Neuwirth, Nicolai Sinai und Michael Marx, Leiden / Boston 2010, S. 699–732, hier S. 704–706.

122 Neuwirth spricht in diesem Zusammenhang von „Entallegorisierungen“, andernorts auch von „Entmythisierungen“, die im Koran stattfinden. Auch dieses Vokabular setzt einen bewussten oder teilweise bewussten Verhandlungsprozess bekannter Wissensinhalte und Konzepte wie der Allegorie oder des Mythos voraus. Vgl. Neuwirth, *Der Koran als Text der Spätantike*, S. 507–509.

handelte und bereits im Koran selbst gestellte Frage nach der ‚Unübertrefflichkeit‘ bzw. Ewigkeit der koranischen Offenbarung, die auffällige Ähnlichkeit mit der die christliche Gedankenwelt durchziehenden Logos-Theologie aufweist. Ein direkter interreligiöser Dialog scheint zwischen dem melkitischen Prediger und Bischof von Harran Theodor Abū Qurra und dem muʿtazilitischen Universalgelehrten al-Ġāhiz im 9. Jahrhundert geführt worden zu sein. Erstaunlicherweise impliziert die Auseinandersetzung Abū Qurras mit dem Koran eine Auffassung vom islamischen Offenbarungstext als gleichrangig mit der christlichen Doktrin der Göttlichkeit Christi. Abū Qurra spricht sich für die notwendige Unerschaffenheit des Koran, als einer Manifestation des Logos, aus und verhandelt damit die islamische und christliche Glaubensbestätigung auf Augenhöhe.¹²³

Das zentrale Anliegen dieses Bandes ist das Aufbrechen historischer wie moderner Teleologien, welche aufgrund kultureller Identitätskonstruktion bzw. wegen der Selbstbegrenzung moderner universitärer Fachdisziplinen zu einem bisweilen stillschweigenden oder aber polemischen Ausschluss der islamischen Frühgeschichte geführt haben. Andererseits soll mit der ‚rückwärtsgewandten‘, von einem Interesse am Koran und der frühislamischen Literatur gelenkten Lektüre spätantiker religiöser und epistemischer Errungenschaften kein neues islamisches *telos* der Spätantike konstruiert werden, sondern der Koran und die ihn umgebenden Texte kritisch auf ihre Teilhabe an benachbarten und vorausgegangenen Debatten geprüft werden, wobei besondere Sorgfalt auf die Einbeziehung der koranischen Textgeschichte in ihrer chronologischen Entfaltung, auf die literarischen und rhetorischen Formen seiner Komposition sowie inhaltliche, narrative und theologische Besonderheiten verwandt werden muss.

7 Dreidimensionalität statt Linearität

Die mit dem Begriff des ‚Denkraums‘ suggerierte Dreidimensionalität hat eine zusätzliche Pointe in der Annahme einer inhärenten Vernetztheit, Überlagerung und Verbindung geistiger Errungenschaften als einem Spezifikum der Spätantike:

It has been said that the Near East resembles a palimpsest, layer upon layer, tradition upon tradition, intertwined to the extent that one cannot really grasp one without the other, certainly not the later without the earlier, but often also not the earlier without considering the shapes it took later.¹²⁴

Die wechselseitigen Beziehungen der „Schichten“ im „Palimpsest“ des spätantiken Nahen Ostens verunmöglichen das Verständnis einzelner Texte, Argumente, Handlungen und Meinungen dieser Zeit mit Hilfe linearer Chronologien. Ein

123 Zu den Auseinandersetzungen zwischen Christen und Muslimen im 9. Jahrhundert siehe z. B. Mark Swanson, *Folly to the Hunafā: The Cross of Christ in Arabic Christian-Muslim Controversy in the Eighth and Ninth Century A. D.*, Rom 1995. Dort zu Abū Qurra insbes. S. 9–14 und 28–30.

124 Hava Lazarus-Yafeh, *Intertwined Worlds. Medieval Islam and Biblical Criticism*, Princeton 1992, S. 4. (Für den Hinweis auf das Buch sei Dirk Hartwig gedankt.)

Beispiel für die Notwendigkeit der Berücksichtigung dieser Überlagerungen liefern die Arbeiten des Religionswissenschaftlers James Kugel, der den Umgang jüdischer und christlicher Kommentatoren mit der Hebräischen Bibel untersucht.¹²⁵ Kugel ist um die Korrektur einer hermeneutischen Prämisse der modernen Bibelforschung bemüht, die in dem Glauben fußt, das historisch angemessene Verständnis der Hebräischen Bibel müsse den Text von den interpretativen Schichten, die ihm durch Jahrhunderte der Kommentarkultur zugefügt worden waren, befreien, um zu einem unverfälschten ‚Original‘ des Bibeltextes durchzudringen.¹²⁶ Stattdessen zeigt Kugel, dass die Kommentare und vor allem die eingenommenen Perspektiven auf den Bibeltext ebenso zu „Israel’s sacred library“ gehören, wie die ursprüngliche Textgestalt, denn erst durch die Arbeit der Bibelkommentatoren bekomme die Bibel den Status einer Heiligen Schrift verliehen.¹²⁷

It was this way of reading, as much as the texts themselves, that Jews and Christians canonized as their Bible. Along with it came the great flood of interpretive motifs created by the ancient interpreters; in ten thousand particulars, these individual motifs changed the whole character of Israel’s sacred library. It is this book of changed meanings that was the original Bible.¹²⁸

Die Neuverhandlung des Bibeltextes durch die spätantiken Kommentartraditionen hat den späteren Zugang zur Bibel so maßgeblich geformt, dass Kugel von einem Akt des „Neuschreibens“ spricht. Dieser habe sich freilich nicht durch die Veränderung der Worte, sondern ihre sich wandelnde Signifikanz und durch die Zuweisung eines neuen ‚Sitz im Leben‘ des Bibeltextes vollzogen. Der Text verwandelte sich aus einem einer Elite vorbehaltenen Textkorpus in eine ‚populäre‘ Heilige Schrift, die das Rückgrat der frommen Praxis von gewöhnlichen Gläubigen und zugleich das Zentrum theologischer Debatten von Gelehrten bildete. Ein Beispiel für die fundamentale inhaltliche Neubewertung eines einzelnen biblischen Textes wäre das Hohe Lied, dessen ‚ursprüngliche‘ Bedeutung, nämlich die an altorientalischer Liebesdichtung orientierte Preisung der Liebe zwischen Mann und Frau, von der allegorischen Bedeutung des Textes als Hymne an die Liebe Gottes zu seinem Volk so vollständig überlagert wurde, dass der Literal-sinn hinter dem allegorischen Sinn nahezu in Vergessenheit geriet.¹²⁹

Die Überlagerung des Bibeltextes von den späteren, weisheitlich durchwirkten ‚Neuschreibungen‘ kann als ein Beispiel für die von Lazarus-Yafeh postulierte Reziprozität im (spät)antiken Denkraum angeführt werden. Nicht nur in ihrer linearen Entwicklung lassen Texte und Debatten sich als ein logisches ‚Nacheinan-

125 Siehe James Kugel, *How to Read the Bible. A Guide to Scripture Then and Now*, New York u. a. 2008.

126 Vgl. ebd., S. 663–667.

127 Vgl. ebd., S. 14–17.

128 Ebd., S. 671.

129 Vgl. ebd., S. 517.

der' erschließen, sondern vielfach ist die Einbeziehung späterer Überlagerungsprozesse und Neuinterpretationen notwendig, um den ‚primären‘ Gegenstand erfassen zu können. Der Denkraum muss daher von zwei Seiten begehbar sein.

Auch was den Koran angeht, ist die Einsicht in eine solche Reziprozität von Traditionsbildungsprozessen und Textgeschichte überaus hilfreich. Sidney Griffith hat jüngst die Beziehung zwischen Koran und Bibel in einer umfassenden Monographie aufgearbeitet.¹³⁰ Ausgehend von der Beobachtung, dass sich im Koran trotz der vielfachen Wiederaufnahme biblischer Erzählungen keine wörtlichen ‚Zitate‘ der Bibel finden und von der Tatsache, dass bis ins 8. Jahrhundert keine arabische Übersetzung der Bibel vorgelegen zu haben scheint, führt Griffith das Konzept der „interpretierten Bibel“ (*interpreted bible*) ein, die nicht nur Gegenstand sondern Medium der Vermittlung biblischen Wissens im Kontext der koranischen Entstehungsgeschichte darstellt.¹³¹

The Qurʾān mirrors in writing the unwritten modes of transmission of the biblical and traditional lore circulating among the Arabic-speaking Jews and Christians in Arabia prior to the rise of Islam.¹³²

Nicht nur die vorrangige Mündlichkeit des überlieferten Materials, sondern auch der öffentliche und rituell organisierte Raum der gelebten Textpraxis spielen eine zentrale Rolle für das Verständnis der ‚Intertextualität‘ zwischen Koran und Bibel. Griffith vermutet, dass eine Vermittlung und gleichzeitige Auslegung und Übersetzung der Bibel ins Arabische durch Syrisch sprechende Bischöfe, Priester und Mönche geleistet und diese von Missionaren aufgegriffen und an ein arabischsprachiges Publikum herangetragen wurde.¹³³ Nicht die kanonische Bibel ist ‚Quelle‘ eines Autors des Koran, sondern die mündlich praktizierten und theologisch neu ausgerichteten Erzählstoffe der Bibel konstituieren das gesamte Verkündigungsmilieu. Diese Pointe geht weit über das hinaus, was eine Koranwissenschaft, die nur nach den biblischen ‚Vorbildern‘ des Koran sucht, erarbeiten konnte und könnte. Neben der Bereicherung des Hintergrundzenarios für die koranische Textgeschichte zielt Griffiths Argument wiederum auch auf die Wechselseitigkeit der ‚Beeinflussung‘ von Bibel und Koran ab. Nicht nur absorbiert der Koran biblisches Wissen, sondern vielmehr liefert der koranische Verhandlungsprozess seinerseits Erkenntnisse über den Sitz im Leben der Bibel im spätantiken Juden- und Christentum:

Its significance extends beyond the question of the currency of an Aramaic- or a Syriac-inspired, „interpreted Bible“ in the preaching of the Arabian Jews and Christians prior to the rise of Islam, for it is also, and perhaps

130 Siehe Sidney H. Griffith, *The Bible in Arabic. The Scriptures of the „People of the Book“ in the Language of Islam*, Princeton 2013.

131 Vgl. ebd., S. 90–94.

132 Ebd., S. 89.

133 Vgl. ebd., S. 93.

more important for assessing the very presence and active participation of these Arabic-speaking Jews and Christians in the Quran's conversations with the „Scripture People“ about the real meaning and proper interpretations of the signs and messages delivered by their own patriarchs and prophets, and recorded in their Bibles.¹³⁴

Ganz ähnlich der Vorschaltung eines Paradigmas der Weisheitsliteratur bei der ‚Neuschreibung‘ der Hebräischen Bibel, wie sie Kugel beschreibt, findet das koranische Anknüpfen an biblisches Wissen durch die Sicht einer eigenen theologischen Linse statt. Weniger der Text des Koran als Heilige Schrift einer neuen religiösen Gemeinschaft, als der in der Textgeschichte verfolgbare Verhandlungsprozess von Wissen wird so als weiterer Verflechtungspunkt im spätantiken Denkraum erkennbar.

8 Ein komplexer ‚Denkraum‘, Multidisziplinarität bei seiner Erforschung – die Beiträge des vorliegenden Bandes

Mit dem Verweis auf den Raum klingen die Perspektivverlagerungen des ‚spatial turn‘ an, einer von mehreren als ‚cultural turns‘ identifizierten Neufokussierungen der zeitgenössischen Kulturwissenschaften, die Doris Bachmann-Medick mit den Worten beschrieben hat: „Im Gegensatz zum linguistischen ‚Mega-Turn‘ sind ‚cultural turns‘ eher als Horizonteröffnungen, -verschiebungen, als Perspektivwechsel und Neufokussierungen zu betrachten.“¹³⁵ Auch der mit dem Begriff ‚Denkraum‘ intendierte neue Zugang zur Spätantike leitet keinen ‚Paradigmenwechsel‘ oder eine ‚Revolution‘ der Spätantike-Forschung ein. Vielmehr klingt in dem Begriff ein Plädoyer für die Entwicklung von Neugier für die vielfältigen Transferprozesse an, die die unterschiedlichen Text- und Wissensbestände dieser Zeit geprägt haben. Mit der Akzentuierung der Verflechtungen der diversen spätantiken Wissenskulturen geht der Optimismus einher, Methodenpluralismus konstruktiv zu nutzen, wie er sich durch interdisziplinäre Zusammenarbeit ergibt. Die hier versammelten Beiträge entstammen einem breiten disziplinären

134 Ebd., S. 95.

135 Doris Bachmann-Medick, *Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*, Hamburg 2006, S. 17–18, hebt hervor: „Entsprechend der Abkehr von ‚großen Erzählungen‘ und ‚Meisterparadigmen‘ sind die Wenden in den Kulturwissenschaften eben nicht ‚kopernikanisch‘. Viel vorsichtiger und experimenteller, ja viel allmählicher verhelfen sie Schritt für Schritt neuen Sichtweisen und Herangehensweisen zum Durchbruch. [...] Auch wenn diese Richtungswechsel keineswegs vage in ihrer Genese, doch noch viel entscheidender in ihrer Wirkung sind, zeigen die ‚Wenden‘ in der gegenwärtigen Forschungslandschaft der Kulturwissenschaften jedenfalls keine Unumkehrbarkeit. Niemals handelt es sich um vollständige und umfassende Kehrtwenden eines ganzen Fachs, sondern eher um die Ausbildung und Profilierung einzelner Wendungen und Neufokussierungen, mit denen sich ein Fach oder ein Forschungsansatz interdisziplinär anschlussfähig machen kann. Es kommt zum Methodenpluralismus, zur Grenzüberschreitung, eklektizistischen Methodenübernahme – nicht jedoch zur Herausbildung eines Paradigmas, das ein anderes, vorhergehendes vollständig ersetzt.“

Spektrum, darunter Philologie, Religionsgeschichte, Kirchengeschichte, Patristik, Islamwissenschaften, Arabistik, Archäologie, Papyrologie und Kunstgeschichte. Statt nach ihrer Zugehörigkeit zu einzelnen Fächern oder Themen sind die Beiträge in vier Sektionen angeordnet, die jeweils zur Konturierung des spätantiken Denkraums beitragen sollen:

Teil 1: Soziale Praktiken und epistemische Netzwerke

Kulturelle Gemeinschaft und identitätsspezifische Zugehörigkeit entstehen nicht ‚dogmatisch‘ oder mittels der Theorie, sondern sie werden durch vielfältige und oft einander widersprechende soziale Praktiken konstituiert. Keine einzelne ‚Tradition‘ oder Religionsgemeinschaft im spätantiken Denkraum kann demzufolge als in und aus sich selbst heraus existierender ‚Container‘ verabsolutiert werden, sondern jede muss zugleich als Ergebnis und als Produzent sozialer Beziehungen und Interaktionen verstanden werden. Diese Reziprozität zwischen einzelnen Akteuren und den Kontexten ihrer Bewegung im Raum steht im Mittelpunkt mehrerer Beiträge:

Daniel Boyarin vollzieht in „Im Land des Talmud – Die textuelle Herausbildung eines Diasporavolks“ den Wissens- und Wertetransfer zwischen den beiden rabbinischen Akademien in Palästina und Babylonien nach, um mit Hilfe moderner Theorien zu Migrations- und Minderheitenforschung einen Begriff von ‚Diaspora‘ neu zu entwickeln. Sein Beitrag enthält Beispiele, welche die vermeintliche Isoliertheit und Konkurrenz der beiden rabbinischen Zentren in Frage stellen und Reisewege von Personen, Büchern und Objekten zwischen den babylonischen und palästinensischen Talmud-Schulen erweisen. Die Identifizierung der jüdischen Gemeinden mit ihrer Diaspora macht Boyarin als eine geistige Verortung in lokalen und trans-lokalen Räumen erkennbar. Die Erkenntnis der fortwährenden Interferenz von Leben und Studium in der rabbinischen Selbstbehauptung eröffnet methodische und theoretische Perspektiven auf die kulturwissenschaftliche Erforschung der rabbinischen Juden als Akteure im geistigen Umfeld der Spätantike.

Mischa Meier befasst sich in seinem Beitrag „Liturgisierung und Hypersakralisierung. Zum Bedeutungsverlust kaiserlicher Frömmigkeit in Konstantinopel zwischen dem 6. und 7. Jahrhundert n. Chr.“ ausgehend von den bestialischen Ermordungen oströmisch-byzantinischer Kaiser in den Jahren 602 (Maurikios) und 610 (Phokas) mit der Frage, warum demonstrative Frömmigkeit zu Beginn des 7. Jahrhunderts ihre Valenz für die Aufrechterhaltung und Stabilisierung kaiserlicher Herrschaft verlor. Mit Fokus auf dem Umgang mit dem Körper des Kaisers, begründet Meier die These, dass es im 6. Jahrhundert zu einer verstärkten Sakralisierung des Kaiser(tum)s kam, die durch die seit der Jahrhundertmitte einsetzende Liturgisierung derartig beschleunigt wurde, dass sie für Zeitgenossen ihre Plausibilität verlor.

Guy Stroumsa plädiert in „Athen, Jerusalem, Mekka. Der patristische Schmelztigel der abrahamitischen Religionen“ für eine neue kontextbasierte Lektüre der

kirchenväterlichen Schriften, die auch die Einbeziehung der anderen ‚abrahamitischen‘ Religionsgemeinschaften erfordert. Die Kirchenväter von Justin dem Märtyrer (2. Jahrhundert) bis Johannes von Damaskus (8. Jahrhundert) fokussiert Stroumsa nicht nur als Zeugen, sondern als maßgebliche Gestalter der eminenten ‚inneren‘ Transferprozesse, die Judentum und Christentum in der Spätantike durchliefen. An die Stelle eines Narrativs des Übergangs ‚vom Heidentum zum Monotheismus‘ setzt Stroumsa die Beobachtung interreligiös geteilter Veränderungen des Ritus und religiöser Überzeugungen und Praktiken, hier beispielhaft verfolgt mit der Reflexion auf die Figur Abrahams. Diese spätantiken Transfers der Religionen spiegeln sich auch im Koran wider.

Holger Zellentin stellt daraufhin in seinem Beitrag „*Aḥbār* und *ruhḥān*: Religiöse Leitfiguren im Koran in Dialog mit christlicher und rabbinischer Literatur“ die Perspektive des Koran auf die ihm benachbarten religiösen Autoritäten dar. Zellentin strebt eine verfeinerte Interpretation einzelner Koranverse, die die Begriffe *ruhḥān* und *aḥbār* enthalten, an, da anhand dieser Begriffe die Sicht auf die religionspolitischen Leitfiguren der christlichen und jüdischen Gemeinschaften erhellt werden kann. Er vergleicht die koranischen Aussagen mit jenen rabbinischer und christlicher Texte, insbesondere der syrischen *Didaskalia Apostolorum*. Seine Interpretation beruht auf der Hypothese einer mittels mündlicher Überlieferung transferierten spätantiken ‚Rechtskultur‘, in die sich die koranische Verkündigung einschreibt.

Teil 2: Diskursive Landschaften und deutende Gemeinschaften

Konkrete Transferprozesse und Ereignisse kultureller Mobilität sind nicht nur eingebunden in identitäts- oder traditionsbildende Dynamiken und Diskurse, sondern oftmals rühren die – in der Retrospektive oder aufgrund der kulturellen Selbstbehauptung – als statisch oder unveränderlich wahrgenommenen Selbst- und Weltbilder von Transferprozessen her oder fördern diese zutage.

Angelika Neuwirth unternimmt den Versuch, die – über bloße Zeitgenossenschaft hinausgehende – aktive Partizipation des Koran an spätantiken Debatten neu zu demonstrieren. Diese wird in ihrem Beitrag „Wissenstransfer durch Typologie. Relektüren des Abrahamsopfers im Koran und im islamischen Kultus“ jedoch nicht anhand biblisch bereits geläufiger narrativer Korantexte nachvollzogen, sondern anhand einzelner aus der spätantiken Bibelexegese bekannter, im Koran aber neu gestalteter Textstrategien, vor allem der Typologie. Neben die ‚einfache Typologie‘ im Sinne einer Neuinszenierung biblischer Narrative, die die früh- und mittelmekkanische Verkündigung beherrscht, tritt später eine – sparsam eingesetzte – theologisch aufgeladene ‚Verheißung-Erfüllung-Typologie‘, wie sie in der christlichen Exegese geläufig war. Doch erst in Medina, offenbar in Auseinandersetzung mit gebildeten Juden, wird jene revolutionäre Form der Typologie entwickelt, die es erlaubt, aus den Fesseln der biblischen Plots herauszutreten und einen eigenen Ursprungsmythos zu begründen: ‚Mythopoesis‘, die nachträgliche Ableitung von vorfindlichen rituellen Handlungen der arabischen

Umwelt aus biblisch-mythischen Urszenen. Koranische ‚Mythopoesis‘ erweist sich dabei ihrerseits als eine Antwort auf rabbinische Vorläufer.

Nora K. Schmid befasst sich in „Der zweifache spätantike Kontext altarabischer Sehersprüche“ mit den altarabischen Weissagungen vorislamischer Wahrsager (*kuhḥān*) und ihrer Überlieferung in der frühen islamischen Traditionsliteratur. Schmid verortet altarabische Seher und ihre Praktiken im spätantiken religiösen Milieu und verweist in diesem Zusammenhang auf nabatäische inschriftliche Zeugnisse, in denen sich die Umriss einer ähnlichen Seherfigur abzeichnen. Gleichzeitig zeigt sie mit Blick auf die frühislamische Historiographie, dass die im Zusammenhang überlieferten Sehersprüche, mehr als textuelle Artefakte sind und auch ihre Überlieferung vor dem Hintergrund spätantiker Erzählweisen und -praktiken begriffen werden muss. Der Fokus liegt dabei auf dem im *Kitāb al-Munammaq* von Ibn Ḥabīb überlieferten Spruchmaterial, dessen Gestalt und Struktur sowie seiner Funktion innerhalb eines facettenreichen, nach Art der *Aggada* das Gotteswort aktualisierenden Erzählguts.

Adrian Pirtea fokussiert eine für die Spätantike konstitutive Episteme – die allegorische Interpretation der Bibel. Seiner Untersuchung „Konkrete und abstrakte Räume in der spätantiken Allegorese: Exegetische Methodik und die Deutung des Perlegleichnisses (Mt 13,45–46) bei Klemens von Alexandria und Origenes“ liegen christliche und neuplatonische Interpretationweisen zugrunde, doch beschreibt Pirtea die Allegorese gerade nicht allein als hermeneutische Technik, sondern als eigene Wissensform. In seinem Beitrag verbindet Pirtea die moderne und spätantike philosophische Reflexion auf die Allegorie mit einer literaturwissenschaftlichen Analyse des Bilds der Perle im Matthäusevangelium und ihrer Deutung bei Klemens von Alexandria und Origenes.

Dem Beitrag von Nora Schmidt „Hermeneutiken des Literalsinns – Spätantike Debatten um Allegorie und Allegorese im frühislamischen Korankommentar“ liegt eine ganz ähnliche Sicht auf die epistemische Figur der Allegorie zugrunde. Obwohl frühislamische Korankommentare die zwischen christlichen und jüdischen Exegeten geführten Debatten um Notwendigkeit und Bedeutung allegorischer Interpretation nicht punktuell aufgreifen, lassen die Haltung zu koranischen Allegorien im frühislamischen Korankommentar doch eine Kenntnis des umstrittenen Status von Allegorie und Allegorese erkennen. Zwei ‚philologische‘ koranhermeneutische Werke werden von Schmidt, statt wie in der bisherigen Forschung als Anfangspunkt einer originär arabisch-islamischen Hermeneutiktradition, als Fortsetzung und Neuverhandlung spätantiken Exegesewissens diskutiert.

Teil 3: Raum und seine irreduzible Materialität

Ein ‚Denkraum Spätantike‘ soll eine analytische Kategorie bereitstellen, die unter dem Vorzeichen der Kulturreflexion „Aufmerksamkeit verstärkt auf Materialität, Medialität und Tätigkeitsformen des Kulturellen“¹³⁶ richtet. Denn natürlich

¹³⁶ Bachmann-Medick, *Cultural Turns*, S. 17.

ist der ‚Denkraum‘ kein immaterielles Abstraktum, das nur virtuell zwischen den interpretierenden Gruppen, Gemeinden und Gesellschaften durch Praktiken und Diskurse aufgespannt ist. Vielmehr charakterisiert diesen Raum eine irreduzible Materialität; Kunst, Architektur, aber auch Schrift in ihrer materiellen Verfügbarkeit, beispielsweise in Form von Inschriften, Briefen oder Verträgen sind Träger und ‚Boten‘ von Wissen in Bewegung.

Zwei in der Region Nağrān 2014 entdeckte, in einer archaischen Form des Arabischen geschriebene und auf *burak* 364 und *al-mu'tamir* 408 (nach der Zeitrechnung der römischen Provinz Arabien) datierte Inschriften bilden den Ausgangspunkt für den Beitrag von *Christian Robin*, „Die Kalender der Araber vor dem Islam“. Ausgehend vom Material verweist Robin auf eine Vielzahl von Transferprozessen nur teilweise diskursivierter Wissenszusammenhänge, die sich in Form von Kalendersystemen eröffnen. Robin zeigt, dass es sich bei dem luni-solaren ‚Kalender *al-mu'tamir-burak*‘ um den der Ma'add unter den Kinda handelt, und weist die Entsprechung zum Kalender Ḥimiyars nach, der selbst seit der Durchsetzung des Monotheismus am jüdischen Kalender ausgerichtet ist. Der islamische Kalender *al-muḥarram-dū l-ḥiğga* beruht letztlich auf dem Kalender *al-mu'tamir-burak*, hinsichtlich seiner Dauer und Einteilung, ist jedoch lunar. In Auseinandersetzung mit der islamischen Traditionsliteratur, die dieses Wissen nur zum Teil bewahrt hat, wird ein Bewusstsein kultureller Einheit unter den Kinda nachgezeichnet.

Andreas Kaplony's Beitrag trägt den Titel „Die Arabisierung der frühislamischen Verwaltung Syrien-Palästinas und Ägyptens im Spiegel der zweisprachigen griechisch-arabischen Dokumente (550–750)“. Anhand einer Analyse von vier zweisprachigen Inschriften aus Syrien-Palästina und Ägypten zeichnet Kaplony ein Bild von den sozio-kulturellen Entwicklungen im Zuge der arabisch-islamischen Eroberungen. Er plädiert für einen ‚regionalen Ansatz‘, unter Berücksichtigung von Unterschieden etwa des Tempos bei der Arabisierung der eroberten Gebiete.

Auch *Elizabeth Key Fowden* wendet sich der materiellen Komponente kultureller Spezifika in ihrem Beitrag „Schreine und Banner. Paläomuslime und ihr materielles Erbe“ zu. Sie zeigt, dass haptische Objekte, wie Steine, Gebäude und Stoffe, sowohl in vorislamischer als auch in islamischer Zeit wichtige Funktionen der Herrschaftsrepräsentation und heilsgeschichtlichen Selbstbehauptung innehatten. Vorislamische Kultorte und -objekte wurden durch die neue Religion gerade nicht abrupt abgelegt, sondern umfunktionalisiert und symbolisch neu gewertet. Indem Fowden den politischen Kontext und Funktionen des Gebrauchs dieser Materialien vor und nach der Hidschra analysiert, gelangt sie zu einer holistischen Sicht auf das weitere sozio-politische Umfeld der um den Verkünder entstehenden Gemeinde und ihrer Erben.

Schließlich befasst sich *Hannelies Koloska* in ihrem Beitrag „Spätantikes Bildwissen im Koran“ mit der Bedeutung bildlicher Darstellungen biblischer und postbiblischer Motive und Erzählungen für die Vermittlung und Auslegung religiöser Traditionen und Glaubensweisen in spätantiken religiösen Gemeinschaften.

ten. Insbesondere zeigt sie, auf welche Weise dieses Bildwissen im koranischen Text figuriert. Bislang wurde der Beziehung zwischen ikonographischen Darstellungen und ihren Übersetzungen und Interpretationen im koranischen Text wenig Aufmerksamkeit geschenkt. Die Wahrnehmung dieses Medientransfers und die damit verbundenen Bedeutungsvariationen, die Koloska am Beispiel der Figur des biblischen Jona nachvollzieht, sind aber ein wichtiger Baustein zum Verständnis des Koran nicht nur als ‚Text‘, sondern auch als Medialität und Materialität involvierender Diskurs.

Teil 4: Reflexionen von Epochengrenzen

Zeit als die ‚vierte Dimension von Raum‘ lässt sich als Kategorie der Reflexion und Darstellung nicht vom Raum abtrennen. Stattdessen werden in der vierten Sektion Reflexionen über Zeit und Historizität aus unterschiedlichen Perspektiven über die ‚islamische Zäsur‘ hinweg dargestellt. Dabei ist neben der Reflexion auf ‚Spätantike‘ in moderner und zeitgenössischer Perspektive vor allem die Auseinandersetzung mit dem islamischen Begriff und dem epochalen Konzept einer ‚vorislamischen Zeit‘ (der *ḡāhiliyya*) relevant.

Peter Webb beschäftigt sich in „Muḥammad und die *ḡāhiliyya*“ explizit mit der Präsenz und Funktion dieses Begriffs im Koran selbst, in frühislamischen Texten und in der prophetischen Überlieferung. Gerade die Wahrnehmung eines epochalen Neuanfangs und einer Abgrenzung zum ‚Zeitalter vor dem Islam‘, die in der modernen Orientalistik lange Zeit stark betont wurde, kann er durch textnahe Interpretation des Begriffs korrigieren und ein genaueres Bild von den Funktionen des Begriffs im frühislamischen *ḥadīṭ* zeichnen.

Renate Jacobi spürt in ihrem Beitrag „Die Anfänge der arabischen *ḡazal*-Poesie: Abū Du‘aib al-Hudālī“, an einzelnen Gedichten des Abū Du‘aib al-Hudālī, dessen Lebenszeit noch in den Islam hineinreicht, einen einschneidenden Persönlichkeitswandel auf, der sich auch im Koran manifestiert. Jacobis bereits 1984 gemachte ‚Entdeckung‘ der für die Spätantike konstitutiven Introspektion bei einem paganen arabischen Dichter, ist geeignet, unser Bild von der arabischen Spätantike zu vervollständigen. Wie sich im Koran die Herauslösung des Individuums aus den kollektiven Bindungen vollzieht, so kommt es zu einer Öffnung des Menschenbilds in der Dichtung, die mit der Ersetzung eines Idealtypus durch ein Individuum mit Eigenarten und Schwächen einhergeht. Selbstreflexion und sogar Selbstzweifel werden bei Abū Du‘aib al-Hudālī zum Ausdruck gebracht – für den beduinischen Helden der vorislamischen Zeit undenkbar. Der Dichter gestaltet nun individuelle Erfahrungen, statt ausschließlich kollektiv geprägte Motive zu variieren.

Auch *Garth Fowden* wirkt in seinem Beitrag „War das erste Jahrtausend eine bedeutsame Periodisierung für die Zeitgenossen?“ der Wahrnehmung des Islams als ‚Wende‘ der Geschichte entgegen, indem er unterschiedliche Reflexionen auf Zeit und Historizität im ersten Jahrtausend darstellt. Er untersucht in seiner Ausarbeitung der Argumente für eine neue historische Periodisierung,

die in seinem Buch *Before and after Muḥammad: The First Millennium Refocused* dargelegt werden, verschiedene Autoren des 9. bis 11. Jahrhunderts auf eine besondere Aufmerksamkeit für die kulturelle und sozio-historische Kohärenz des ersten Jahrtausends n. Chr. hin. Die deutlichsten Beispiele hierfür finden sich im 10. Jahrhundert in arabischen Darstellungen der Geschichte des Aristotelismus sowie in Šerira ben Hanina Ga'ons Untersuchungen zur rabbinischen Literatur, während die *Chronik* des Elias von Nisibis ihrerseits einen Entwurf allgemeiner Geschichtsdarstellung bietet. Ebenfalls relevant sind die Quellen, die von den Enzyklopädisten in Konstantinopel und Bagdad verwendet werden; etwa von Photios, in den Konstantin Porphyrogenetos zugeschriebenen *Excerpta*, in Ibn an-Nadīms *Fihrist*, in der kürzlich veröffentlichten Sammlung arabischer Philosophie des Manuskripts Marsh 539 der Universitätsbibliothek in Oxford und den *Rasā'il* der Lauteren Brüder von Basra.

Peter Gemeinhardt bewegt sich wiederum auf einer metahistorischen Ebene. Er lokalisiert in „Multiple Spätantiken? Denkräume und Ungleichzeitigkeiten in der Geschichte des Christentums“ die moderne akademische Disziplin ‚Kirchengeschichte‘ innerhalb des breiteren Forschungsfelds ‚Spätantike‘. Ausgehend von einem Überblick über den Begriff Spätantike in Lehrbüchern der Kirchengeschichte wird das Verhältnis von Kirchen- und Religionsgeschichte untersucht und somit eine Annäherung an das ‚alte Christentum‘ jenseits traditioneller theologischer Vorannahmen geleistet. Gemeinhardt plädiert für ein Verständnis ‚multipler‘ Spätantiken, die insbesondere durch reziproke Beziehungen der Konzepte und Praktiken von Religion und der Bildung erkennbar werden. Solche Konstellationen – ‚Denkräume‘ – sind aber nicht nur im Christentum, sondern auch in der griechisch-römischen Religionskultur, im Judentum und im Islam zu finden. Auf diese Weise beobachtet er eine Serie von dynamischen ‚Wenden‘ von der Zeit des frühen Kaiserreiches bis zum Aufkommen des Islams, der in der beschriebenen Weise selbst in der klassischen Antike und im Hellenismus verankert ist.

Literaturverzeichnis

- Al-Azmeh, Aziz, *The Emergence of Islam in Late Antiquity. Allāh and his People*, Cambridge u. a. 2014.
- , *The Arabs and Islam in Late Antiquity. A Critique of Approaches to Arabic Sources*, Berlin 2014.
- Ando, Clifford, „Narrating Decline and Fall“, in: *A Companion to Late Antiquity*, hg. von Philip Rousseau unter Mitarbeit von Jutta Raithel, Malden / Oxford / Chichester 2009, S. 59–76.
- Bachmann-Medick, Doris, *Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*, Hamburg 2006.
- Badir, Magdy G., *Voltaire et l'Islam*, Banbury 1974.
- Bauer, Thomas, „The Relevance of Early Arabic Poetry for Qur'anic Studies Including Observations on Kull and on Q 22:27, 26:225, and 52:31“, in: *The Qur'ān in Context*.

- Historical and Literary Investigations into the Qur'anic Milieu*, hg. von Angelika Neuwirth, Nicolai Sinai und Michael Marx, Leiden / Boston 2010, S. 699–732.
- Becker, Adam, „Comparative Study of Scholasticism in Late Antique Mesopotamia. Rabbis and East Syrians“, in: *Association for Jewish Studies Review* 34/1 (2010), S. 91–113.
- , *Fear of God and the Begiming of Wisdom. The School of Nisibis and the Development of Scholastic Culture in Late Antique Mesopotamia*, Philadelphia 2006.
- Becker, Carl Heinrich, *Islamstudien*, 2 Bde., Leipzig 1924–1932.
- Beer, Moshe, und Eliezer Bashan, Art. „Pumbedita“, in: *Encyclopedia Judaica, online version*.
- Boulad-Ayoub, Josiane, „Et la religion le remplit de fureur ...: Les déterminations idéologiques, polémiques et politiques, du Mahomet de Voltaire“, in: *Philosophiques* 17/2 (1990), S. 3–22.
- Bousquet, G.-H., „Voltaire et l'Islâm“, in: *Studia Islamica* 28 (1968), S. 109–126.
- Bowersock, Glenn W., „The Vanishing Paradigm of the Fall of Rome“, in: *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences* 49/8 (1996), S. 29–43.
- Brown, Peter, *The Making of Late Antiquity*, Cambridge (Ma.) / London 1978.
- , *The World of Late Antiquity: From Marcus Aurelius to Muhammad*, London 1971; deutsche Übersetzung: *Welten im Aufbruch: Die Zeit der Spätantike. Von Mark Aurel bis Mohammed*, Bergisch Gladbach 1980.
- Burckhardt, Jakob, *Die Zeit Constantins des Großen*, Leipzig 31898.
- Cameron, Averil, *The Mediterranean World in Late Antiquity. AD 395–600*, London / New York 1993.
- Clark, Gillian, *Late Antiquity. A Very Short Introduction*, Oxford 2011.
- Crone, Patricia, und Michael Cook, *Hagarism. The Making of the Islamic World*, Cambridge 1977.
- Dawson, David, *Allegorical Readers and Cultural Revision in Ancient Alexandria*, Berkeley 1991.
- Demandt, Alexander, *Der Fall Roms. Die Auflösung des Römischen Reiches im Urteil der Nachwelt*, München 1984.
- Elmarsafy, Ziad, *The Enlightenment Qur'an. The Politics of Translation and the Construction of Islam*, Oxford 2009.
- Ess, Josef van, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert der Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, 6 Bde., Berlin 1991–1997.
- Essner, Cornelia, und Gerd Winkelhane, „Carl Heinrich Becker (1876–1933), Orientalist und Kulturpolitiker“, in: *Die Welt des Islams* 28/1 (1988), S. 154–177.
- Fuhrer, Therese, „Einleitung“, in: *Rom und Mailand in der Spätantike. Repräsentationen städtischer Räume in Literatur, Architektur und Kunst*, Berlin / Boston 2012.
- , „Denkräume: Konstellationen von Texten, Personen und Gebäuden im spätantiken Mailand“, in: *Rom und Mailand in der Spätantike. Repräsentationen städtischer Räume in Literatur, Architektur und Kunst*, hg. von dies., Berlin / Boston 2012, S. 357–377.
- Gibbon, Edward, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, 7 Bde., hg. von John B. Bury, London 1896–1900.
- Griffith, Sidney H., *The Bible in Arabic. The Scriptures of the „People of the Book“ in the Language of Islam*, Princeton 2013.
- Hadidi, Djavad, *Voltaire et l'Islam*, Paris 1974.
- Heather, Peter, *The Fall of the Roman Empire*, London u. a. 2005.
- Herder, Johann Gottfried, *Ideen zur Philosophie der Menschheit*, 2 Bde., Berlin / Weimar 1965.

- Inglebert, Hervé, „Late Antique Concepts of Late Antiquity“, in: *The Oxford Handbook of Late Antiquity*, hg. von Scott Fitzgerald Johnson, Oxford 2012, S. 3–28.
- Jadaane, Fahmi, *L’Influence du stoïcisme sur la pensée musulmane*, Beirut 1968.
- Jones, Arnold Hugh Martin, *The Later Roman Empire 284–602. A Social Economic and Administrative Survey*, 3 Bde. und Karten, Oxford 1964.
- Kassir, Samir, *Das arabische Unglück*, Berlin 2006.
- Koselleck, Reinhart, „Fortschritt‘ und ‚Niedergang‘. Nachtrag zur Geschichte zweier Begriffe“, *Niedergang. Studien zu einem geschichtlichen Thema*, hg. von dems. und Paul Widmer, Stuttgart 1980, S. 214–230.
- Kugel, James, *How to Read the Bible. A Guide to Scripture Then and Now*, New York u. a. 2008.
- Lazarus-Yafeh, Hava, *Intertwined Worlds. Medieval Islam and Biblical Criticism*, Princeton 1992.
- Lepelley, Claude, *La fin de la cité antique et le début de la cité médiévale de la fin du III^e siècle à l’avènement de Charlemagne*, Bari / Edipuglia 1996.
- Leyser, Conrad, „Late Antiquity in the Medieval West“, in: *A Companion to Late Antiquity*, hg. von Philip Rousseau, Mullen 2009, S. 29–42.
- Liebeschütz, J. H. W. G., *Decline and Fall of the Roman City*, Oxford 2001.
- Liebeschütz, Wolfgang, „The End of the Ancient City“, in: *The City in Late Antiquity*, hg. von John Rich, London 1992, S. 1–36.
- Maier, Hans, „Niedergang als Erfahrung und Begriff: die Zeitgenossen und die Krise Spätroms 370–470“, in: *Niedergang. Studien zu einem geschichtlichen Thema*, hg. von Reinhart Koselleck und Paul Widmer, Stuttgart 1980, S. 59–78.
- Marogy, Amal, *Kitāb Sibawayhi. Syntax and Pragmatics*, Leiden 2010.
- Mayer, Wendy, „Approaching Late Antiquity“, in: *A Companion to Late Antiquity*, hg. von Philip Rousseau unter Mitarbeit von Jutta Raithel, Malden / Oxford / Chichester 2009, S. 1–13.
- Melville, Gert, „Zur geschichtstheoretischen Begründung eines fehlenden Niedergangsbewußtseins im Mittelalter“, in: *Niedergang. Studien zu einem geschichtlichen Thema*, hg. von Reinhart Koselleck und Paul Widmer, Stuttgart 1980, S. 103–136.
- Montesquieu, Charles Louis de Secondat de, *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, hg. von Gonzague Truc, Paris 1954.
- Montgomery, James E., „The Empty Hijāz“, in: *Arabic Theology, Arabic Philosophy. From the Many to the One: Essays in Celebration of Richard M. Frank*, hg. von dems., Leuven / Paris 2006, S. 37–97.
- Mulsow, Martin, „Zum Methodenprofil der Konstellationsforschung“, in: *Konstellationsforschung*, hg. von dems. und Marcelo Stamm, Frankfurt 2005, S. 74–97.
- Mulsow, Martin, und Marcelo Stamm (Hgg.), *Konstellationsforschung*, Frankfurt 2005.
- Neuwirth, Angelika, *Koranforschung – eine politische Philologie? Bibel, Koran und Islamentstehung im Spiegel spätantiker Textpolitik und moderner Philologie*, Berlin / Boston 2014.
- , *Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang*, Berlin 2010.
- Neuwirth, Angelika, Nicolai Sinai und Michael Marx (Hgg.), *The Qur’ān in Context. Historical and Literary Investigations into the Qur’ānic Milieu*, Leiden / Boston 2010.
- Papaioannou, Stratis, „The Byzantine Late Antiquity“, in: *A Companion to Late Antiquity*, hg. von Philip Rousseau unter Mitarbeit von Jutta Raithel, Malden / Oxford / Chichester 2009, S. 17–28.

- Rebenich, Stefan, „Late Antiquity in Modern Eyes“, in: *A Companion to Late Antiquity*, hg. von Philip Rousseau unter Mitarbeit von Jutta Raithel, Malden/Oxford/Chichester 2009, S. 77–92.
- Riegl, Alois, *Stilfragen. Grundlegungen zu einer Geschichte der Ornamentik*, Berlin 1893.
- Rousseau, Philip (Hg.), unter Mitarbeit von Jutta Raithel, *A Companion to Late Antiquity*, Malden/Oxford/Chichester 2009.
- as-Saiyid, Riḍwān, „Al-Islām wa-l-azmina al-klāsikīya“, in: *Īlāf* (27.06.2010), URL: <http://elaph.com/Web/NewsPapers/2010/6/573969.html> (30.12.2015).
- , „Ad-Dirāsāt al-qur’āniya bi-l-ġarb wa-l-mauqif min zāwāhir al-islām al-mu’āšir“, in: *aš-Šarq al-awsaṭ* 12981 (2014/1435), URL: (<http://archive.aawsat.com/leader.asp?section=3&issueno=12981&article=775450#VoRgok-ypH0>) (30.12.2015).
- Seeck, Otto, *Geschichte des Untergangs der antiken Welt*, 6 Bde., Stuttgart 1895–1920.
- Shahid, Irfan, *Byzantium and the Arabs in the Sixth Century*, Bd. 2, Teil 2, Washington 2002.
- Southern, Richard W., *The Making of the Middle Ages*, London 1953.
- Stamm, Marcelo R., „Konstellationsforschung – Ein Methodenprofil: Motive und Perspektiven“, in: *Konstellationsforschung*, hg. von Martin Mulsow und dems., Frankfurt 2005, S. 31–73.
- Stroumsa, Guy, *Ende des Opferkults. Die religiösen Mutationen der Spätantike*, Berlin 2011.
- Strzygowski, Josef, *Orient oder Rom. Beiträge zur Geschichte der spätantiken und frühchristlichen Kunst*, Leipzig 1901.
- Swanson, Mark, *Folly to the Ḥunafā: The Cross of Christ in Arabic Christian-Muslim Controversy in the Eighth and Ninth Century A. D.*, Rom 1995.
- Tobin, Ronald W., „The Sources of Voltaire’s ‚Mahomet‘“, in: *The French Review* 34/4 (1961), S. 372–378.
- Versteegh, C. H. M., *Arabic Grammar and Qur’anic Exegesis in Early Islam*, Leiden 1997.
- Voltaire [=François-Marie Arouet], *Œuvres complètes de Voltaire. Essai sur les mœurs, Paris 1878*; deutsche Übersetzung: Wachsmuth, K. F. (Übers.), *Über den Geist und die Sitten der Nationen*, 6 Teile, Leipzig 1867.
- Wansbrough, John E., *Quranic Studies. Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, London u. a. 1977.
- Ward-Perkins, Bryan, *The Fall of Rome and the End of Civilization*, Oxford/New York 2005; deutsche Übersetzung: ders., *Der Untergang des Römischen Reiches und das Ende der Zivilisation*, Darmstadt 2007.
- Whitman, Jon, *Allegory. The Dynamics of an Ancient and Medieval Technique*, Cambridge 1987.
- Womersley, David, *Gibbon and the ‚Watchmen of the Holy City‘. The Historian and his Reputation. 1776–1814*, Oxford/New York 2002.
- , *The Transformation of the Decline and Fall of the Roman Empire*, Cambridge u. a. 1988.

Teil I

Soziale Praktiken und epistemische Netzwerke

Im Land des Talmud – Die textuelle Herausbildung eines Diasporavolks

Daniel Boyarin

Wenn man den Babylonischen Talmud näher betrachtet, findet man eine Vielzahl von Genres, eine Mischung von Sprachen (Althebräisch, Mittelhebräisch, Palästinisches Aramäisch, Babylonisches Aramäisch, Griechisch und Persisch) wie auch ganz verschiedene Darstellungen der Sprecher dieser Sprachen. Die Autoren und Kompilatoren der beiden Talmude besaßen stets eine doppelte Orientierung, nämlich zu dem Ort hin, an dem sie sich befanden, und zu jenem anderen Ort, an dem ihre rabbinischen Kollegen lebten, also je nachdem nach Palästina oder zum iranischen Babylonien. Dieses Charakteristikum eines zweifachen Bewusstseins und eines zweifachen Schauplatzes nenne ich ‚Diaspora‘. Wir sind zeitlich weit entfernt von jenen Juden, die die berühmten Verse sangen: „An den Strömen von Babel, da saßen wir und weinten, wenn wir an Zion dachten. Wir hängten unsere Harfen an die Weiden in jenem Land. Dort verlangten von uns die Zwingherren Lieder, unsere Peiniger forderten Jubel: ‚Singt uns Lieder vom Zion!‘ Wie könnten wir singen die Lieder des Herrn, fern, auf fremder Erde?“ (Ps 137:1–4) In der Spätantike sangen Juden die Lieder des Herrn, oder vielmehr – schrieben die Prosa des Herrn – tatsächlich an den Strömen Babels und etliche von ihnen betrachteten Babylonien selbst als ein (wenn nicht gar das) neue Zion. Wie andernorts festgestellt wurde, betrachtete sich das babylonische Zentrum, ungeachtet eines gewissen Restzweifels, als dem palästinischen Zentrum gänzlich ebenbürtig, wenn nicht sogar überlegen. Wie aber entstand diese Diasporagemeinschaft und wie konnte sie sich als eine solche behaupten?

1 Die Kuriere des Talmud

Kulturen lassen sich nicht von einem Limes, von den Grenzen eines Reichs eindämmen. Nun mag das zwar so sein, dennoch muss es, damit meine synchrone Definition von Diaspora standhält, Kommunikationswege zwischen den verschiedenen Gruppen geben, die die Räume in unterschiedlichen Ländern bewohnen. Der Talmud erlaubt es, sich ein Bild davon zu machen, auf welchen Wegen die Kultur des Talmud den Limes überwand.

Es gibt im Talmud Dutzende Erzählungen über die *nahote*, die Hinabgehenden, d. h. reisende Rabbinen, die von Babylonien nach Palästina gingen und dort berichteten, was in den Akademien ihrer Heimat vor sich ging, und später wiederum Nachrichten und Antworten mit sich zurückbrachten. Dies führte zu ei-

ner ‚Republik der Überlieferungen‘ die genau so dynamisch war wie die ‚Gelehrtenrepublik‘, die *Res publica literaria*, im Europa der frühen Neuzeit.¹ Ein sehr schönes Beispiel für solche ‚Reich-übergreifende‘ Kommunikation findet sich im Traktat *Šabbat* 108b:²

Rabbi Yehuda bar Ḥaviva lehrt: „Am Sabbat salzt man keine Rettiche oder Eier.“ Rav Hizqiyya sagt im Namen von Abbaye: „Rettich ist verboten; Ei ist erlaubt.“

Rav Naḥman sagte: „Ich habe Rettiche immer gesalzen und sagte [d. h. dachte mir] dabei, ich verderbe sie ja eigentlich, denn Šmu’el hält scharfe Rettiche für besser. Seit ich das folgende gehört habe, nämlich dass ‘Ulla, als er kam, sagte: ‚Im Westen salzen sie [Rettiche] je ein Stück zu einer Zeit‘, halte ich es bezüglich des Salzens so, dass ich nicht salze, aber was das [in Salz] Eintauchen angeht, so tauche ich ein.“

Rabbi Yehuda bar Ḥaviva war ein palästinischer Amoräer des 3. Jahrhunderts, aber Schüler des Šmu’el, der rabbinischer Führer des babylonischen Judentums war. Er muss also für seine Studien von Palästina nach Babylonien gereist und wieder zurückgekehrt sein. Jedenfalls wird er hier als Vertreter der Lehre angeführt, dass man am Sabbat weder Rettich noch Ei salzen könne, weil dies dem Einlegen, Pökeln oder Kochen ähnlich sei. Darauf wird eine andere, eine babylonische Auffassung zitiert, die eine Differenzierung einführt: Rettiche nein, Eier ja (vermutlich, weil man niemals ein Ei einlegen und Salz dazugeben würde). Rav Naḥman erzählt dann einen Teil seiner Autobiographie und erklärt, er sei früher einer nachsichtigeren Auffassung gefolgt und habe Rettiche gesalzen, weil er (darin seinem Lehrer Šmu’el folgend) der Ansicht gewesen sei, dass Salzen Rettiche, im Gegensatz zum Einlegen, eher verderbe und dies also keine Art des Kochens sei. Als aber ‘Ulla aus Palästina kam (von dieser Ankunft erzählt der Talmud mehr als 80 Mal), habe dieser berichtet, dass man dort zwar nicht ein Bündel Rettiche salze (weil man dächte, dies käme dem Einlegen gleich), aber jeweils den einzelnen Rettich, den man gerade esse. Rav Naḥman habe daraufhin beschlossen, der palästinischen Praxis zu folgen.

Auf eine weitere Überlieferung desselben Rabbi Yehuda, Sohn des Ḥaviva, die hier irrelevant ist und die ich daher übergehe, folgt noch eine Reiseerzählung:³

Als Rav Dimi kam, sagte er: „Niemand ist je im Meer von Sodom [dem Toten Meer] untergegangen (ertrunken).“ Rav Yosef sagte: „Sodom ist umgestürzt und seine Rede ist umgestürzt [eine Anspielung auf den Umsturz Sodoms,

1 Anthony Grafton, *Worlds Made by Words. Scholarship and Community in the Modern West*, Cambridge 2009.

2 Vgl. für eine deutsche Übersetzung *Der Babylonische Talmud*, 12 Bde., hg. von Lazarus Goldschmidt, Berlin 1929–1936, Bd. 1, S. 763. Die Übersetzungen im Folgenden stammen von den Übersetzern des Beitrags auf der Basis der englischen Originalfassung.

3 Vgl. ebd.

von dem in Genesis erzählt wird]; niemand ist je untergegangen, aber ein Brett soll untergegangen sein?“ [D. h. Warum erwähnt er, dass Menschen dort nicht untergehen, so als würden andere Dinge, wie etwa ein Brett, untergehen?] Abbaye sagte zu ihm: „Er verwendete die Redefigur ‚Es muss nicht extra erwähnt werden‘ [לא מיבעיא, eine anerkannte rhetorische Figur im Talmud], man muss nämlich ein Brett gar nicht erwähnen, das in keinem Wasser der Welt sinken würde, wenn sogar ein Mensch, der in jedem anderen Gewässer der Welt untergehen und ertrinken würde, im Meer von Sodom nicht untergeht.“

Wir erfahren demnach aus dem Bericht eines Reisenden, der direkt aus Palästina kam, dass Menschen im toten Meer unmöglich untergehen und ertrinken können. Darauf folgt eine Art gespielter Streit, in dem Rav Yosef diese Aussage als lächerlich angreift, da sie ja impliziere, dass andere Dinge im Toten Meer durchaus untergehen würden, wobei eine Art rhetorischer Hermeneutik angewandt wird. Natürlich stellt der Talmud dann folgende Frage:⁴

Welchen Zweck hat es [dies zu wissen]? [Es ist sinnvoll, wie] dies [zeigt]: Rabbin ging einmal hinter Rabbi Yirmeya am Strand des Meeres von Sodom her. Er [Rabbin] fragte: „Können wir am Sabbat mit diesem Wasser waschen?“ [d. h. gilt es als Waschen, was am Sabbat erlaubt ist, oder als Heilen, was verboten ist?] Er [Rabbi Yirmeya] sagte: „Es ist in Ordnung.“ [Darauf fragte Rabbin:] „Und wie ist es mit dem Öffnen und Schließen [der Augen, wenn man sich im Toten Meer am Sabbat wäscht]?“ Rabbi Yirmeya antwortete: „Das habe ich nicht gehört, aber ich habe von einem ähnlichen Fall gehört, denn Rabbi Ze'ira sagte, einige Male im Namen des Rabbi Mattana, manchmal aber auch im Namen des Mar 'Uqba, und beide [Rabbi Mattana und Mar 'Uqba] hatten es im Namen von Šmu'els Vater und Lewis gesagt: Einer der beiden [Lewi oder Šmu'els Vater] sagte: Wein *in die* Augen ist verboten; *auf die* Augen ist erlaubt. Und einer sagte, Speichel, der nicht mit Speise vermischt ist, sei, auch *auf die* Augen, verboten [jedoch wissen wir nicht, wer was gesagt hat].“

Um nun eine Antwort auf unsere Frage zu erhalten, warum es wichtig ist zu wissen, dass niemand im Toten Meer untergehen kann, zitieren wir eine weitere kurze palästinische Erzählung, eine Geschichte, in der zwei Rabbinen am Strand eben jenes Gewässers entlanggehen und der jüngere den älteren fragt, ob es erlaubt sei, sich am Sabbat im Wasser des Toten Meeres zu waschen, weil wir glauben, dass dieses Gewässer heilsam für die Augen ist, wobei aber Heilen verboten ist. Damit wird impliziert, dass man diesen Abschnitt natürlich nur versteht, wenn man weiß, wie salzhaltig das Tote Meer ist, und dies kann man nur aufgrund der Aussage wissen, dass kein Mensch je in diesem Gewässer unter-

4 Vgl. ebd., S. 763f.

geht. Die Antwort, dass das Waschen erlaubt sei, erfolgt unmittelbar. Dies daher, weil das Verbot des Heilens am Sabbat ein rabbinisches ist und keines, was aus der schriftlichen Tora abgeleitet wäre. Der Zweck dieses Verbots besteht darin, die einfachen Leute davon abzubringen zu glauben, sie könnten am Sabbat Medizin zerkleinern und herstellen, was absolut verboten ist, außer in Fällen, da ein Leben gerettet werden kann. Niemand, der den Schwimmer im Wasser sähe, würde glauben, dass er dies der Heilung wegen tue, und folglich verwirrt sein und anfangen, Medizin zuzubereiten.

An diesem Punkt taucht eine neue Frage auf, ob man nämlich, wenn man am Sabbat im Wasser ist, die Augen schließen oder öffnen sollte, wobei Salzwasser eindringen und sie heilen könnte. Rav Yirmeya gibt die Antwort, dass er zu diesem Fall keine Überlieferung kennt. Er hat aber eine Analogie parat, die hier helfen kann, nämlich die Tatsache, dass Šmu'els Vater und Lewi Handlungen verboten hätten, aus denen ein Betrachter schließen könnte, sie geschähen um der Heilung willen. So könnten Zuschauer in unserem Fall, wenn sie sehen, wie jemand seine Augen schließt oder öffnet, erkennen, dass dies um einer Heilung willen geschieht und es daher verboten ist.

Ich möchte nun die *sugya* nacherzählen und dabei genau auf die Herkunft der beteiligten Personen achten. Wir beginnen mit der Aussage des Rabbi Yehuda bar Ḥaviva, einer palästinischen Autorität, die sofort von Rabbi Ḥizqiyya im Namen des Abbaye, einer bekannten babylonischen Autorität, kommentiert wird. Dieser Rabbi Ḥizqiyya hat selbst einen interessanten Stammbaum. In Palästina geboren, hat er dort gelernt und im Heiligen Land seine Lehre fortgeführt, wobei er (mindestens zweimal) wichtige babylonische Autoritäten zitiert, so wie hier. Wir haben also hier einen palästinischen Ausspruch, den eine palästinische Autorität – im Namen einer babylonischen – kommentiert, und zwar im Babylonischen Talmud! Im nächsten Akt unseres kleinen Dramas finden wir den wichtigen babylonischen Rav Naḥman wie er Bemerkungen über die Änderung seiner Praktiken macht, nachdem er einen Bericht darüber erhalten hat, was sie im Westen tun; der Bericht stammt von 'Ulla, einem der eifrigsten Reisenden von Palästina nach Babylonien. Von da aus gelangen wir direkt zu einer weiteren Überlieferung, die von einem bekannten Reisenden, Rav Dimi, von Palästina nach Babylonien gebracht wurde, nämlich die Information über das Untergehen im Toten Meer, auf das Rav Yosef und Abbaye, zwei ‚reinerer‘ babylonische Autoritäten reagieren. (Dies ist derselbe Abbaye wie der, den oben der palästinische Rabbi Ḥizqiyya zitiert.) Als die Frage auftaucht, welchen Zweck diese Information erfüllt, wird eine Geschichte über Rabbin erzählt, der, wie wir weiter unten sehen werden, ein weiterer von jenen Reisenden ist, die Überlieferungen von Palästina nach Babylonien und umgekehrt brachten. Und schließlich wird Rabbin's Frage in Palästina von dem palästinischen Rabbi Yirmeya (babylonischer Herkunft, aber der Lehrer des besagten Rabbi Ḥizqiyya) unter Bezugnahme auf eine Überlieferung über zwei frühe babylonische Autoritäten, den Vater des Šmu'el und Lewi

(der eine in Palästina ausgebildet, der andere nicht) beantwortet. Dahingestellt sei, ob diese Erzählung einen getreuen Bericht wirklicher Weitergabe und Überlieferung in verschiedene Richtungen darstellt oder nicht; jedenfalls schildert sie ein dichtes Netz länderübergreifender, besser noch, Reiche übergreifender mündlicher textlicher Verbindungen. Angesichts der Tatsache, dass jeder Talmud, oder jede Gemeinschaft, in ihr jeweils eigenes Milieu eingebettet ist (sehr griechisch im jüdischen Palästina; iranisch im jüdischen Babylonien) und zugleich intensiv und in intimer Weise Anteil hat an der fortschreitenden Produktion einer Textkultur, die in einem anderen Milieu entsteht, haben wir hier ein Bild für die Vorstellung von Diaspora, das, *mutatis mutandis*, in seiner Struktur dem ‚Schwarzen Internationalismus‘ der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, der so eingehend von Brent Hayes Edwards erforscht wurde,⁵ ganz ähnlich ist.

Erzählungen wie diese bestätigen auf dramatische Weise den Punkt, auf den es mir ankommt, nämlich, dass lebendige Querverbindungen zwischen Diasporagemeinschaften nicht marginal sind oder ausschließlich ein Produkt des Internetzeitalters – wie viele Diaspora-Theoretiker vielleicht sagen würden – sondern sowohl sehr alt, als auch entscheidend für den Aufbau von Diaspora-Kulturen *tout court*.

Ich behaupte nicht, dass diese und andere parallele Geschichten sich tatsächlich so ereignet haben, wie sie erzählt werden, sondern, dass sie vielmehr zumindest das babylonische Verständnis ihrer Diaspora-Bedingung in einer Weise widerspiegeln, die mit den oben gegebenen Beschreibungen einer solchen Bedingung übereinstimmt. Das babylonische Zentrum war unabhängig genug, dass sein Führer es sich erlauben konnte zu sagen, er verwerfe die Aussagen des Führers des palästinischen Zentrums zur Gänze. Man beachte, wie der Terminus *בֵּית הַפַּאטְרִיָּאָרְךָ* ‚Haus des Patriarchen‘, gewöhnlich für das von den Römern ernannte Oberhaupt der Juden in Palästina gebraucht, auf den *רִישׁ גְּלוּתָא* ‚das Haupt des Exils‘, den politischen Führer des babylonischen Judentums, übertragen wird. Dadurch wird eine Gleichwertigkeit (in der Konstruktion dieses Textes) zwischen den beiden Judenheiten erzeugt, jede somit als Diaspora mit Blick auf die jeweils andere konturiert. Von beiden ‚Häusern des Patriarchen‘ sagt man überdies, sie stammten direkt von König David ab. Die beiden Gemeinschaften tauschten Überlieferungen und Kommentare in beide Richtungen auf nahezu gleicher Basis aus; es ist das gemeinsame Unternehmen der Auslegung der Mischna, das sie als Kollektiv konstituiert.

Ich halte es für lohnenswert, diese Form des Kollektivs, analog etwa zu Paul Gilroys *Black Atlantic*,⁶ im Zeichen der Diaspora isoliert und theoretisch zu untersuchen, wodurch der Begriff eine ausreichend spezifische Bedeutung hätte, um diagnostisch zu sein und eine ausreichend allgemeine Bedeutung, um als

5 Brent Hayes Edwards, *The Practice of Diaspora. Literature, Translation, and the Rise of Black Internationalism*, Cambridge 2003.

6 Paul Gilroy, *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*, Cambridge 1993.

Taxon zu dienen. Auf diese Weise können jüdische Diasporas aufgelöst und auf ganz neue Art und Weise wiederentdeckt werden – als eine komplexe und nuancierte Reihe von Beispielen für die historische und theoretische Untersuchung von ‚Diaspora‘ als Phänomen oder als Weg, bestimmte menschliche Praktiken zu interpretieren. Ich argumentiere, dass ältere Auffassungen, nach denen die jüdische Diaspora für einzigartig (oder fast einzigartig) und konstitutiv für eine Definition von Diaspora gehalten wurde, falsch sind. Innovative Reflexionen von Diaspora, die die theoretische Literatur zu bieten hat, widersprechen der Sicht (die von einigen Theoretikern vertreten wird), dass ‚die‘ jüdische Diaspora – ironischerweise – in der Geschichte der vielen Diasporas einzigartig sei.⁷ Ich möchte mich stattdessen dafür aussprechen, dass die neuen Forschungsansätze durch Analysen gerade der jüdischen Diaspora, oder Reihen solcher Diasporas untermauert und vertieft werden. Im nächsten Abschnitt werden wir beobachten, wie eben dieselben babylonischen Talmudgelehrten auch tief in ihren eigenen babylonischen / iranischen Kontext, jüdisch und nichtjüdisch, eingebettet waren, und gerade dieses doppelte Bewusstsein – die zwei Seelen des jüdischen Volkes – die kulturelle Bedingung der Diaspora hervorbrachte.

2 Der iranische Talmud

Niemand kann mehr ernsthaft bezweifeln, dass der Babylonische Talmud stark in einen iranischen kulturellen Kontext eingebettet ist.⁸ Yaakov Elman, seine Schüler und andere Gelehrte haben in einer Reihe von Veröffentlichungen begonnen, in aller Tiefe und Breite Aspekte der talmudischen Gesetze und der Überlieferung, die eindeutig Teil ihrer kulturellen Einbettung in Iran sind, zu erforschen.⁹ Besonders die Arbeiten von Shai Secunda, einem der ausgezeich-

7 Siehe Jonathan Boyarin, „Reconsidering Diaspora“, unveröffentlichter Aufsatz.

8 Die ‚Babylonizität‘, d. h. ‚Iranizität‘ des Babylonischen Talmud, die nach dem Zweiten Weltkrieg so gut wie ignoriert wurde, wird nun wiederentdeckt und ans Licht gebracht. Es sollte jedoch erwähnt werden, dass nach jenem Krieg Gelehrte auf dem Gebiet der rabbinisch-jüdischen Studien auch die christliche Literatur meist vernachlässigten; in etwa zur gleichen Zeit, als man auch begann, den iranischen Hintergrund des Bavli zu untersuchen, begannen sie wieder, diese Verbindungen zu erforschen. Der Grund dafür, dass der iranische Hintergrund nicht ausgiebig studiert wurde, ist, wie ich meine, weniger ideologisch. Vielmehr sieht sich die Forschung bei der Auseinandersetzung mit ihm mit deutlich größeren Schwierigkeiten konfrontiert – also die Schwierigkeit des Mittelpersischen an sich, das Fehlen von Texten, die mit dem Talmud zeitgleich wären, der Mangel an guten Editionen dieser Texte sowie der engere Fokus der persischen Texte – als dies bei jüdischen Texten und patristischer Literatur der Fall ist.

9 Eine hervorragende Einführung in dieses Gebiet bietet Yaakov Elman, „Middle Persian Culture and Babylonian Sages. Accommodation and Resistance in the Shaping of Rabbinic Legal Traditions“, in: *Cambridge Companion to Talmud and Rabbinic Literature*, hg. von Charlotte Fonrobert und Martin Jaffee, Cambridge 2006, S. 165–197. Neben anderen Gelehrten, die ich in dieser kurzen Abhandlung wohl nicht alle zu nennen Gelegenheit haben werde, möchte ich speziell auf die Arbeiten von Reuven Kipperwasser und Dan Shapira hinweisen: „Irano-Talmudica I. The Three-Legged Ass and ‚Ridyā‘ in B. Ta’anith. Some Observations About Mythic Hydrology in the Babylonian Talmud and in Ancient Iran“, in: *Association of Jewish*

netsten jungen Schüler von Elman, haben viel zu unserem Verständnis beigetragen.¹⁰ Meine Aufgabe hier wird es sein, zu versuchen, ihre Ergebnisse in einen breiteren deskriptiven Bericht über den synchronen Status der babylonischen rabbinischen Kultur und des Babylonischen Talmud einzubetten. Dies geschieht in Übereinstimmung mit meiner Auffassung, dass Diaspora ein synchroner Zustand zweifacher (oder mehrfacher) kultureller Verortung ist. Die Definition, die ich für Diaspora im Allgemeinen vorgeschlagen habe, und die ich durch eine Analyse des Babylonischen Talmud illustrieren möchte, beinhaltet eine zweifache Verortung von Kultur. In einem solchen Zustand wird ein Kollektiv sowohl in seiner kulturellen Verortung als auch an einem zweiten Ort zur selben Zeit und damit gleichzeitig innerhalb und außerhalb seiner lokalen Kultur gesehen. Diesen Zustand beschreibt man üblicherweise als charakteristisch für moderne Juden oder als Teil einer post-kolonialen, rassistisch oder sexualisiert geformten Situation bestimmter Gruppen von Menschen, wie etwa die *mimic men* von Bhabha, das ‚doppelte Bewusstsein‘ der Seelen der Schwarzen (*the souls of black folk*) von du Bois,¹¹ das *gaie savoir* von Halperin. Meine Absicht ist hier, diese Situation als das hauptsächliche und sogar definierende Moment für die jüdische(n) Diaspora(s), mindestens bis zurück zur Spätantike, zu erweisen. Im Gegensatz zu der wiederum allgemein verbreiteten Lesart dieser Situation als Zustand eines akuten Unbehagens,¹² lese ich sie als Quelle einer besonderen Kreativität, die Juden und anderen Diaspora-Gemeinschaften Kraft verlieh. Dabei geht es nicht um die Herausstellung einer richtigen gegenüber falschen Interpretationen, sondern darum, durch verschiedene Linsen oder Filter dasselbe Material zu betrachten.

Gleich ein Beispiel: Während Isaiah Gafni den eifrigen Willen des babylonischen Rabbi Ze'ira, nach Palästina zu kommen, betont und nur nebenbei die Einwände seines Lehrers gegen diese Übersiedlung erwähnt,¹³ würde ich die Einwände jenes Lehrers stärker gewichten; Rav Yehuda erklärt das Verlassen von Babylonien für durch die Tora verboten (*Šabbat* 41a).¹⁴ Der arme Ze'ira musste nun seinen Lehrer austricksen und sich wie ein Dieb in der Nacht ins Heilige Land schleichen. Dieser Hintergrund mildert – oder ironisiert – Rabbi Ze'iras Eifer und

Studies Review 32 (2008), S. 101–116, und dies., „Massa'ot Shel Rabbah Bar Bar Hannah [Die Reisen des Rabba bar Bar Hanna]“, in: *Sifrut Umered*, hg. von Ariel Hirschfeld, Hanan Hever und Joshua Levinson, Jerusalem 2008, S. 215–241. Einen umfassenderen und dichterem Überblick über dieses Gebiet, darunter eine fast vollständige Auflistung der unzähligen Publikationen Elmans hierzu, findet man bei Shai Secunda, „Talmudic Text and Iranian Context. On the Development of Two Talmudic Narratives“, in: *Association of Jewish Studies Review* 33 (2009), S. 45–69. Siehe auch die Geschichte der Erforschung dieses Gebiets bei dems., *The Iranian Talmud. Reading the Bavli in its Sasanian Context*, Philadelphia 2013, S. 10–14.

10 Ebd.

11 William E. B. du Bois, *The Souls of Black Folk. Authoritative Text, Contexts, Criticism*, hg. von Henry Louis Gates und Terri Hume Oliver, New York / London 1999.

12 Vgl. Isaiah M. Gafni, *Land, Center and Diaspora. Jewish Constructs in Late Antiquity*, Sheffield 1997, S. 41.

13 Vgl. ebd., S. 61.

14 Vgl. *Babylonischer Talmud*, Bd. 1, S. 556.

lässt ihn beinahe komisch erscheinen. Mittels seines Verbots scheint Rav Yehuda darauf zu insistieren, dass Babylonien denselben Status hat wie Palästina; genauso wie es nach vielen Rabbinen verboten ist, dieses zu verlassen, ist es auch verboten, jenes zu verlassen:

Rav Yehuda sagte: „Jeder, der von Babylonien nach Palästina hinaufgeht, bricht ein positives Gebot der Tora, denn es heißt: ‚Nach Babel werden sie gebracht und dort bleiben sie bis zu dem Tag, an dem ich mich ihrer annehme‘ – Spruch des Herrn“ [Jeremia 27:22; Ketubbot 110b].¹⁵

Gafnis Versuch, diese und ähnliche Aussagen zu einer Antwort auf die zunehmende Betonung der Gelehrten in Palästina, die die Diaspora delegitimierten, zu erheben, bleibt hypothetisch und kann sicherlich nicht als notwendige Schlussfolgerung angenommen werden.¹⁶ Wenn also die ideologischen Wurzeln des ‚Zionismus‘ in den palästinischen Überlieferungen der amoräischen Zeit zu finden sind, wie Gafni selbst leicht andeutet, so sind die Wurzeln des Diasporismus oder gar Anti-Zionismus ebenfalls im Talmud selbst zu finden, wie Gafni ebenfalls zugibt.¹⁷ Gerade das Zwiegespräch (ein bitteres Zwiegespräch vielleicht) zwischen palästinischen und babylonischen Versionen einer Erzählung, wobei der eine Talmud es einem bestimmten Juden untersagt, Palästina zu verlassen, um das Gebot (die *mišva*) der Ehrung der Toten zu erfüllen, während der andere Talmud einem bestimmten Juden verbietet, von Babylonien nach Chusistan zu reisen, um die *mišva* der Leviratsehe zu erfüllen, macht meiner Ansicht nach gerade aus, was diese beiden Gemeinschaften und Texte in ihren wechselseitigen Diaspora-Beziehungen sind.¹⁸ Der einzige Weg, auf dem diese einander herausfordernden Versionen der Geschichte möglicherweise entstanden sein können, führt über die ständigen, lebendigen kulturellen und sprachlichen Verbindungen zwischen den beiden Gemeinschaften und ihren Texten. Da scheint es durchaus ironisch, dass man einen der stärksten Belege, die Gafni für die palästinische Verachtung babylonischer Einwanderer und die Denunzierung der babylonischen Juden anführt, nirgendwo anders als im Babylonischen Talmud findet!¹⁹ Weitere Beispiele ließen sich leicht finden.

Die Frage für mich ist nicht, in welchem Maße die babylonischen (und, da wir schon dabei sind, die palästinischen) Rabbinen das Land Israel hochpriesen, sondern vielmehr welche tatsächlichen kulturellen und gesellschaftlichen Beziehungen – ausgehend von deren Deutung und Konstruktion in den Texten – zwischen

¹⁵ Vgl. ebd., Bd. 5, S. 355–358.

¹⁶ Vgl. Gafni, *Land*, S. 73.

¹⁷ Vgl. ebd., S. 74.

¹⁸ Vgl. ebd., S. 77.

¹⁹ Siehe zu diesem besonderen Thema die schöne Vorlesung meines großen Lehrers Prof. Saul Lieberman (seligen Angedenkens) „So it was and so it will be: The Jews of Palestine and World Jewry in the Time of the Mishna and Talmud“, in: *Mehkarim Be-Torat Erets-Yisra'el*, Jerusalem 1991. [Hebräisch]

den jüdischen Gemeinschaften herrschten. Denn der Palästinische Talmud ist voller Zitate und Diskussionen babylonischer Rabbinen, wie auch der Babylonische Talmud voll von Erwähnungen palästinischer Gelehrter ist.²⁰ Wiederum legt der außerordentlich scharfsinnige Gafni seinen Finger auf diese Unterscheidung (ohne dies, wie ich, explizit zu machen). Zu einer in einem spät-tannaitischen Text erzählten Geschichte von drei Rabbinen, die ins Ausland reisten, eine Panne erlitten und an der Grenze weinten, bemerkt Gafni:

All this weeping notwithstanding, of the rabbis mentioned in the story Judah b. Bathyra became a prominent rabbinic authority in Nisibis, Matya b. Heresh assumed an important position in Rome, and Hananiah, nephew of R. Joshua, scandalized the rabbinic community by attempting to intercalate the calendar in Babylonia.²¹

Dieser letzte, Hananya, ist für meine These besonders aufschlussreich, da die Interkalation, die Einschubung des Schaltmonats, immer aufgrund meteorologischer Phänomene geschah, die in Palästina zu beobachten waren, weshalb Hananya durch eine solche Handlung den gleichberechtigten Status Babyloniens behauptet hätte. Gleichwohl befindet sich dieser Hananya, der geweint haben soll, als er das Heilige Land verließ, nur einige Jahre später in einem tiefen Konflikt mit den Führern der rabbinischen Gemeinschaft in eben jenem Heiligen Land, verursacht durch seine Behauptung der Unabhängigkeit und sogar der Vorrangstellung des babylonischen Zentrums. Die große Bedeutung der Lebensschicksale dieser Rabbinen liegt nicht in der Frage, ob sie weinten, als sie das Land verließen, oder nicht, sondern darin, wie sie Gründer und Führer hochbedeutender Zentren jüdischen Lernens wurden.

Die komplexen Beziehungen der beiden Zentren miteinander werden im Talmud häufig mittels Anekdoten kommentiert. In einer ausführlichen Studie über die Behandlung von Sitten im Umkreis von Festmählern im Babylonischen Talmud zeigt Gafnis Schüler Geoffrey Herman, dass das Zeichen für die Beendigung eines Mahls in Palästina das Trinken eines letzten Glases Wein und das Dankgebet nach der Mahlzeit bildeten, während es in Babylonien eine zweite Handwaschung vor dem Dankgebet und das Wegräumen der Tablettischen waren. In seiner sorgfältigen Arbeit zeigt Herman, dass im Babylonischen Talmud palästinische Überlieferungen so verändert wurden, dass sie zu persischen, sasanidischen und damit auch den eigenen Sitten passten. Die damit einher-

20 Siehe dazu Christine Hayes, *Between the Babylonian and Palestinian Talmuds*, Oxford 1997. Das Gesagte gilt natürlich mit der Einschränkung, dass der Palästinische Talmud nur relativ frühe Babylonier zitiert.

21 Die Erzählung von ihrem Weinen könnte, wie Gafni fast nahelegt, ein künstliches (und ideologisches) Konstrukt des Bearbeiters des Midrasch *Sifri* (ca. 4. Jahrhundert) sein. Gafnis Argument, dass der Fokus auf Palästina in der Zeit nach Bar Kochba sich vor allem einer bestimmten Propaganda verdankt, die den Zweck hatte, das Land davor zu bewahren, dass dort infolge dieser Katastrophe fast keine Juden mehr lebten, scheint höchst plausibel; siehe Gafni, *Land*, S. 66f.

gehende halachische Diskussion ist zu lang und zu verwickelt, um sie hier zusammenfassen zu können, doch eine reizende, kurze Anekdote, die der Bavli, Herman zufolge, zitiert (oder selbst aufbringt), hat diesen Unterschied in einer nahezu komischen und kulturell ironischen Weise zum Thema:

Rav und Rabbi Ḥiyya saßen bei einem Mahl vor Rabbi [Yehuda ha-Nasi']. Rabbi sagte zu Rav: „Steh auf und wasch dir die Hände!“

Er [Rabbi Ḥiyya] sah, dass er [Rav] zitterte. Er sagte zu ihm: „Wertloser! Er hat dir gesagt: ‚Bereite dich vor, uns beim Dankgebet nach dem Mahl vorzubeten.‘“²²

Rav, der später nach Babylonien zurückkehrte und die beherrschende Kraft in der Organisation des dortigen rabbinischen Judentums wurde, war ein Neueinwanderer in Palästina und auch neu im Hause des dortigen Führers, Rabbi. Als Rabbi ihm befiehlt, aufzustehen und die Hände zu waschen, nimmt er dies als ein Zeichen des Missfallens, so als ob seine Hände schmutzig wären. Sein ebenfalls aus Babylonien stammender Vorgänger unter den palästinischen Noblen erklärt ihm, dass genau das Gegenteil zutrifft; Rabbi wolle ihn vielmehr dadurch ehren, die Versammlung beim Tischgebet anzuleiten. Die kulturelle Ironie in dieser Geschichte besteht darin, dass der Bavli in seiner Erzählung den babylonischen, und nicht den palästinischen Brauch in den Vordergrund stellt, denn, wie Herman gezeigt hat, ist es ja gerade im sasanidischen Bereich so, dass das Mahl mit einer rituellen Handwaschung endet und nicht in Palästina!²³ Der *Bavli* ist sich also des Unterschieds zwischen dem babylonischen und dem palästinischen Bereich bewusst und thematisiert diesen in der Geschichte. Dabei dreht er die Beziehungen um und setzt einen sasanidischen Brauch, eine zweite Handwaschung am Ende des Mahls, anstelle eines römischen Brauchs im Beisein einer Person der palästinischen Oberschicht, Rabbi. Dies geschieht vermutlich, damit das babylonische Publikum versteht, was hier vor sich geht. Die primäre kulturelle Beziehungswelt für den babylonischen Erzähler ist also eindeutig das sasanidische Babylonien.

Nach all den Arbeiten von Elman, seinen Schülern, besonders Shai Secunda,²⁴ Gafni, von dessen Schülern und anderen, die sich diesem Unternehmen angeschlossen haben, kann der iranische kulturelle Kontext des Bavli nicht mehr abgestritten werden.

22 *Berakhot* 43a und 46b. (Vgl. *Babylonischer Talmud*, Bd. 1, S. 188 und 202.)

23 Geoffrey Herman, „Table Etiquette and Persian Culture in the Babylonian Talmud“, in: *Zion* 77/2 (2012), S. 149–188, hier S. 165 [Hebräisch].

24 Siehe insbes. Secunda, *The Iranian Talmud*.

3 Eine zweifache Kultur

Aber die Begeisterung für das, was wir aus dieser Forschung lernen, darf uns nicht (paradoxaerweise) zu einer weniger als vollständigen und nuancierten Beschreibung dessen führen, was als Kontext für den Babylonischen Talmud gilt. Wenn wir noch einmal kurz zu der eben erzählten Geschichte zurückkehren, entdecken wir weitere Dimensionen im Zusammenspiel der beiden Kulturen. Wie Tal Hever-Chybowski mir einmal sagte, besteht die Pointe der Verwechslungsgeschichte in Palästina nicht nur darin, dass die Geschichte für ihre babylonische Leserschaft lesbar wird, sondern auch darin, dass sie ihnen lustig erzählt wird. Hever-Chybowski erklärt:

Es handelt sich hierbei gerade deshalb um einen Diasporawitz, weil er auf einem doppelten kulturellen Wissen basiert. Die komische Verdrehung der Bräuche betont nur die Dualität, das Dazwischensein, die Tatsache, dass der interkulturelle Kontakt hier nicht nur in eine Richtung geht, sondern ein zweifacher ist. Die Richtung ist unklar gemacht, es handelt sich nicht um einen babylonischen Brauch, der in einen palästinischen übersetzt wird, oder umgekehrt; es ist eine absurde, zirkuläre, unlogische Verschmelzung zweier Schauplätze – ohne ein Zentrum oder eine Peripherie.²⁵

Das Spiel zweier Sätze von Gebräuchen und die komischen Verdrehungen, die sich aus diesem Spiel ergeben, erzählen also nicht nur von einem iranisch-sasaniidischen Kontext des Babylonischen Talmud, sondern eben gerade von einem Schauplatz mit zwei Zentren bzw. ohne ein alleiniges Zentrum, und somit von einem Diasporakontext. Dies lässt sich ebenso gut an halachischem Material im Talmud aufzeigen. Ein solcher Fall findet sich in Richard Kalmins Argument, „dass auch persische Einstellungen und Praktiken, die mit Götzen und Götzendienst zu tun hatten, einen bezeichnenden Einfluss auf Babylonien hatten“, ein weiterer Aspekt jener Beziehung also, „in der Babylonien in dem hier behandelten Zeitraum mehr persisch als römisch geprägt war“.²⁶

Kalmins eigenes Material lässt seine Schlussfolgerung allerdings problematisch erscheinen und legt etwas weit Interessanteres nahe, nämlich vielmehr die zweifache kulturelle Orientierung der babylonischen Rabbinen und des Babylonischen Talmud, um die es mir hier geht. Ich will das erläutern. Kalmin zitiert viele Beispiele im Babylonischen Talmud, in denen palästinische Rabbinen sich mit Götzen und Götzendienst auseinandersetzen mussten, aber so gut wie

²⁵ Persönliche Mitteilung vom Januar 2013.

²⁶ Richard Kalmin, *Jewish Babylonia between Persia and Roman Palestine*, Oxford 2006, S. 103: „[...] Persian attitudes and practices with regard to idols and idol worship also had a significant impact on Babylonia, constituting another respect in which Babylonia was more Persian than Roman during the period under discussion“. Ich sollte hier anmerken, dass ich viel aus Kalmins Werk gelernt habe, obwohl sich mein Interesse an seinem Buch deutlich von seinem eigenen Forschungsinteresse unterscheidet – er bemüht sich ausdrücklich und intensiv darum, Geschichte aus diesen Quellen zu lernen, was ich nicht tue, und ich bin in einigen Details zu anderen Schlüssen gelangt als er.

keine, die sich auf babylonische Rabbinen beziehen. Kalmin sagt, dass dieser Unterschied seinen Grund in der historischen Wirklichkeit habe. Dies lasse die Schlussfolgerung zu, dass es gewaltige Unterschiede hinsichtlich der Anbetung von Statuen zwischen dem Römischen Reich und dem sasanidischen Persien gab, wo eine solche Verehrung als Tabu galt:

Betrachtet man die rabbinischen Einstellungen zu Götzen im rabbinischen Zeitalter, so erhält man ein, wie es scheint, deutlich anderes Ergebnis. Aufgrund der spärlichen Belege für die Existenz von Götzen im sasanidischen Babylonien würde man erwarten, dass die babylonischen Rabbinen die Verführung zum Götzendienst als Angelegenheit einer längst vergangenen Zeit betrachten, zwar alles andere als unwiderstehlich für die Israeliten der Bibel, doch deren Tage waren ja längst vergangen; somit wäre eine Auseinandersetzung mit dem Götzendienst im Zeitalter der Rabbinen, wenn überhaupt, nur notwendig in Gestalt nichtjüdischer Praktiken. Im Gegensatz zu dem, was also zu erwarten wäre, bietet der Bavli einen Bericht spätantiker rabbinischer Ängstlichkeit hinsichtlich des Götzendienstes, was auf den ersten Blick zu der Schlussfolgerung führen könnte, dass dieser im sasanidischen Babylonien immer noch großes Gewicht hatte.²⁷

Nachdem er uns gezeigt hat, dass ein ausführlicher Text im Babylonischen Talmud, 'Avoda Zara 54b–55a,²⁸ die rabbinische Ängstlichkeit und Sorge wegen der Anziehungskraft des Götzendienstes und der Schlagkraft seiner Argumente im babylonischen Milieu verdeutlicht,²⁹ schlussfolgert Kalmin:

Die babylonischen Rabbinen betrachteten daher den Götzendienst als eine ernsthafte Bedrohung; Argumente zu seinen Gunsten verursachten Angst und Sorge und verlangten Widerlegung. Wenn auch meine Übersicht über die literarischen Belege für einen direkten Kontakt der babylonischen Rabbinen mit Götzen nur sehr wenig ergab, so legt die obige Diskussion doch nahe, dass diese Belege nicht die ganze Geschichte erzählen. Dramatische Geschichten, die die Macht von Götzen schildern, waren in Babylonien im Umlauf, einige stammten aus Babylonien selbst, andere aber kamen aus der griechisch-römischen Welt und stammten aus Zeiten und von Orten im Persischen Reich, die von der sasanidischen Götzenzerstörung unberührt blieben, höchstwahrscheinlich angefeuert durch die tiefe biblische Obsession mit Götzendienst und durch die Neigung jedweder Gruppe, Bedrohungen von Außenstehenden zu übertreiben.³⁰

27 Vgl. Kalmin, *Jewish Babylonia*, S. 108f.

28 Vgl. *Babylonischer Talmud*, Bd. 9, S. 606–609.

29 Vgl. Kalmin, *Jewish Babylonia*, S. 110–114.

30 Ebd., S. 116: „Babylonian rabbis, therefore, viewed idol worship as a significant threat, and arguments in its favor provoked rabbinic anxiety and demanded refutation. Even though my survey of literary evidence for direct Babylonian rabbinic contact with idols turned up very little, the above discussion suggests that this evidence does not tell the whole story.

Aufgrund dieser Daten kommt Kalmin jedoch zu folgendem bemerkenswerten Urteil: „Aufgrund der oben behandelten Belege, die das spärliche Vorhandensein von Götzen in Persien im Allgemeinen und in Babylonien im Besonderen nahelegen, scheint es allerdings, dass dieses Fortleben *eher im Geist der Rabbinen bestand und weniger in der Lebensrealität des sasanidischen Persiens begründet war.*“³¹ Diese Interpretation verfehlt nun gerade den Punkt, dass die Lebensrealitäten für die babylonischen Rabbinen die Lebenswirklichkeit des römischen Palästina vollständig miteinschlossen. Das Diasporamodell erklärt diese Tatsache in den Texten viel besser, nämlich dass die Ängste und Sorgen Palästinas ein fester Bestandteil auch des kulturellen Raums der babylonischen Rabbinen waren – nicht ‚in ihrem Geist‘ im Sinne einer paranoiden Phantasie.

Es ist daher geradezu falsch, daraus zu schließen, dass „Babylonien in dem hier behandelten Zeitraum mehr persisch als römisch war“, oder eher, dass Āsōristān mehr persisch als römisch gewesen sein könnte. Vielmehr ist das jüdische *Bavel* an zwei Orten lokalisiert, im iranischen Āsōristān und in Palästina zu ein und derselben Zeit. Meine eigene Schlussfolgerung ist daher der von Kalmin nahezu diametral entgegengesetzt: Das rabbinische Babylonien spiegelt natürlich die Realitäten des sasanidischen Iran wieder, in dem die Rabbinen lebten, doch die Kultur, die sie hervorbrachten, ist an zwei Plätzen verortet, im lokalen Iran und im translokalen römischen Palästina zugleich.³² Anstelle der „verwirrenden Kluft zwischen der Wirklichkeit ‚auf dem Boden‘ im sasanidischen Babylonien und der Welterfahrung der Rabbinen“³³ würde ich vielmehr die Ansicht nahelegen, dass die Welt für die babylonischen Rabbinen größer war als Āsōristān,

Dramatic stories depicting the power of idols circulated in Babylonia, some deriving from Babylonia itself but others deriving from the Greco-Roman world or from times and places in the Persian Empire unaffected by the Sasanian destruction of idols, fueled in all likelihood by the Bible's profound obsession with idolatry, and by the tendency of any group to exaggerate the menace posed by outsiders.“

31 Ebd., S. 109: „Given the evidence surveyed above, however, which indicates the paucity of idols in Persia in general and Babylonia in particular, it appears that at least in Babylonia, this continued vitality *was more in the minds of the rabbis than grounded in the realities of life in Sasanian Persia*“ [Hervorhebung des Autors, DB].

32 Weil ihm diese Perspektive fehlt, wird Kalmin hier und da zu wirklichen Fehlurteilen verleitet, wie ich meine. So schreibt er, ebd. S. 118, einmal: „In Palestine, the story obviously would have had relevance as a protest against the emperor cult, which many scholars believe to have been the most important and widely diffused cult in the Roman Empire in late antiquity. To the extent that the story is Babylonian, it may be valuable contemporary evidence of an emperor cult in Sasanian Persia as well.“ Wir müssen allerdings gar nicht zu einem solchen Schluss gelangen, da die Verehrung des römischen Kaisers im Römischen Reich die Rabbinen in Babylonien – so meine Argumentation – genauso betraf! Es ist ferner anzumerken, dass Kalmin seiner eigenen Schlussfolgerung an dieser Stelle teilweise widerspricht, wenn er später im Buch die tiefe Sorge, die die babylonischen Rabbinen für ihre palästinischen Glaubengenossen empfanden, betont; vgl. ebd. S. 137. Es handelte sich um eine Sorge, die, wie er argumentiert, keine Entsprechung auf Seiten der palästinischen Rabbinen hatte, die nichtsdestotrotz häufig Aussprüche babylonischer Rabbinen zitierten.

33 Ebd., S. 120: „puzzling disconnect between reality ‚on the ground‘ in Sasanian Babylonia and the rabbis' experience of the world“.

dass sie gewissermaßen verdoppelt war. Dies passt genau zu den von mir vorgeschlagenen Parametern für die Beschreibung einer Diasporakultur.³⁴ Eindrucksvoll belegt diese Sicht, wie Shaked gezeigt hat, der Vergleich der babylonischen Zauberschalen, jenes typischen nicht-talmudischen (und nicht-rabbinischen?) jüdischen Kulturprodukts der Spätantike, mit palästinischen Zauberamuletten. Der Vergleich lehrt, dass letztere als der beherrschende kulturelle Kontext der ersteren anzusehen sind und nicht umgekehrt.³⁵ Mit anderen Worten: Es gab Übertragungslinien des jüdischen Kulturflusses von Palästina nach Babylonien auch außerhalb der rabbinischen Reiserouten der *nahote*, vermutlich Handelswege, und höchstwahrscheinlich genau dieselben Handelswege, denen auch diese rabbinischen reisenden Händler folgten. Es stimmt sicher, dass wir lange die Auswirkungen der iranischen Kultur auf die Juden in Babylonien unterschätzt haben; aber auch die Verbindungen mit dem Westen dürfen wir nicht vernachlässigen.³⁶ Die Lösung ist ein tieferes Verständnis für das Wesen der Diaspora mit Blick auf die Texte und Kulturen, die hier beteiligt sind. Anstatt das jüdische Babylonien irgendwie ‚zwischen‘ Persien und dem römischen Palästina anzusiedeln und als Einflüssen unterworfen zu beschreiben, wie Kalmin es tut, sollten wir es uns besser als einen Raum zwei- und mehrfacher kultureller Produktion vorstellen, in dem der unmittelbare Schauplatz und die translokale Wirklichkeit gleichermaßen präsent und produktiv sind.

Finbarr Flood hat dargelegt, dass der Terminus „*transculturation*“ geläufig geworden ist als ein Terminus, der die multidirektionale Natur des Austauschs betont.³⁷ Der Bavli ist, so behaupte ich, in Persien und im römischen Palästina, nicht zwischen den beiden. Er selbst ist eine Diaspora, ein kulturübergreifender Raum, obwohl sicherlich der Raum Babylonien an sich schon ein Treffpunkt und ein Ort der Begegnung griechisch-römischer und iranischer Kultur war.

4 Der Hellenismus im jüdischen Babylonien

In einer sehr wichtigen Diskussion hat Shaye Cohen auf den jüdischen Hellenismus im jüdischen Babylonien hingewiesen und festgestellt, dass die Struktur der dortigen rabbinischen Akademien, die den hellenistischen Philosophenschulen mit ihrer Nachfolge von ‚Oberhäuptern‘ ähneln, im rabbinischen Palästina nicht zu finden ist. Deshalb „sagen uns die Parallelen zwischen Patriarchen und Scholarchen mehr über die Hellenisierung des babylonischen Judentums im 4. und 5. Jahrhundert als über die Hellenisierung der palästinischen Judenheit im zwei-

34 Vgl. eine etwas anders gelagerte, ebenfalls kritische Bewertung Kalmins bei Secunda, *The Iranian Talmud*, S. 141f.

35 Vgl. Joseph Naveh und Shaul Shaked, *Magic Spells and Formulae. Aramaic Incantations of Late Antiquity*, Jerusalem 1993, S. 21.

36 Daniel Boyarin, „Hellenism in Rabbinic Babylonia“, in: *The Cambridge Companion to Rabbinic Literature*, hg. von Charlotte Fonrobert und Martin Jaffee, Cambridge 2007, S. 336–363.

37 Finbarr B. Flood, *Objects of Translation. Material Culture and Medieval „Hindu-Muslim“ Encounter*, Princeton 2009, S. 9: „*transculturation* has gained currency as a term that emphasizes the multidirectional nature of exchange“.

ten“.³⁸ Dieses Beispiel bestätigt das Urteil Cohens, allerdings nicht im Sinne eines hellenistischen ‚Einflusses‘, ja nicht einmal im Sinne von ‚Hellenisierung‘; ich schlage vielmehr vor, die babylonisch-jüdische Kultur selbst als einen Hellenismus zu betrachten, oder, nuancierter, als einen lebhaften Teilhaber an den von Richard Kalmin beschriebenen „Grundstrukturen einer teilweise gemeinsamen Kultur der Elite, die in Syrien und Mesopotamien entstanden sein mag, möglicherweise die Verfeinerung einer weniger entwickelten nicht-elitären Kultur, die zuvor existiert hatte“.³⁹ Eine solche Entstehung beinhaltet eine gemeinsame geistige Kultur, die durch den römische Osten und den sasanidischen Westen floss.⁴⁰ Neben dem sasanidischen haben wir uns zahlreiche kulturelle Kontexte für den Talmud als Text der Diaspora zu denken.

5 Von Sprachen und Zitronen

Eine Geschichte, die jüngst eine Art *locus classicus* für die Erforschung der iranischen Elemente im jüdischen Babylonien geworden ist, mag helfen, die von mir vorgeschlagene Lektüre des Talmud als einer Diaspora anschaulich zu illustrieren.⁴¹ Die Geschichte jedenfalls ist so lebendig wie sie überhaupt nur sein kann,

38 Shaye J. D. Cohen, „Patriarchs and Scholarchs“, in: *Proceedings of the American Academy of Jewish Research* 48 (1981), S. 57–83, hier S. 85: „perhaps then the parallels between patriarchs and scholarchs tell us more about the Hellenization of Babylonian Jewry in the fourth and fifth centuries than about the Hellenization of Palestinian Jewry in the second“. Siehe jetzt auch Adam H. Becker, *The Fear of God and the Beginning of Wisdom. The School of Nisibis and Christian Scholastic Culture in Late Antique Mesopotamia*, Philadelphia 2006, S. 14f. Außerdem hat Abraham Wasserstein auf ein solches Ergebnis hingewiesen: „The Jews were as susceptible to the lure and influence of Hellenism as their gentile neighbours. This is no less true of the Aramaic-speaking Jews in Palestine and Babylonia than of those of their co-religionists who, living in Asia Minor or in Egypt, or in Greek-speaking cities in Palestine and Syria, had either adopted Greek speech or inherited it from their forebears.“ Siehe Abraham Wasserstein, „Greek Language and Philosophy in the Early Rabbinic Academies“, in: *Jewish Education and Learning Published in Honour of Dr. David Patterson on the Occasion of His Seventieth Birthday*, hg. von Glenda Abramson, Chur 1994, S. 221–231, hier S. 223. Ich danke Shamma Boyarin, die mich auf diesen Aufsatz aufmerksam gemacht hat.

39 Kalmin, *Jewish Babylonia*, S. 74: „rudiments of a partly shared elite culture [which] may have been emerging in Syria and Mesopotamia, perhaps a refinement of a rudimentary shared non-elite culture which had existed earlier“.

40 Eine neuere und sehr effektive Infragestellung des Begriffs ‚Einfluss‘ bei der Erforschung spätantiker jüdischer Kulturen stellt Michael L. Satlows Text dar; siehe ders., „Beyond Influence. Towards a New Historiographic Paradigm“, in: *Jewish Literatures and Cultures. Context and Intertext*, hg. von Anita Norich und Yaron Z. Eliav, Providence 2008, S. 37–53.

41 Neuerdings wurde diese Geschichte u. a. diskutiert von Elman, „Middle Persian Culture“; Catherine Heszer, „The Slave of a Scholar is Like a Scholar“, in: *Creation and Composition. The Contribution of the Baveli Redactors to the Aggadah*, hg. von Jeffrey L. Rubenstein, Tübingen 2005, S. 181–200; Richard Kalmin, *The Sage in Jewish Society of Late Antiquity*, New York 1999, S. 52–57; Jacob Neusner, *A History of the Jews in Babylonia*, Bd. 2, *The Early Sasanian Period*, Leiden 1966, S. 65–67, 142–145; Moulie Vidas, „The Baveli’s Discussion of Genealogy in Qiddushin IV“, in: *Antiquity in Antiquity. Jewish and Christian Pasts in the Greco-Roman World*, hg. von Gregg Gardner und Kevin L. Osterloh, Tübingen 2008, S. 285–326; Barry Wimpfheimer, *Narrating the Law. A Poetics of Talmudic Legal Stories*, Philadelphia 2011, S. 147–163. Siehe nun besonders

doch ich werde in diesem Zusammenhang nur einen Ausschnitt daraus behandeln. Rav Naḥman (der oben diskutierte babylonische Rabbi, der seine diskursive Macht sogar über Rabbi Yoḥanan, den Führer der palästinischen Gemeinschaft, ausübte) bestellt Rav Yehuda, das Oberhaupt einer anderen babylonischen jüdischen Gemeinschaft, wegen der Beleidigung eines seiner Diener durch letzteren ein. Obwohl vom rabbinischen Standpunkt aus gesehen Rav Yehuda von vergleichbarer Größe war wie Rav Naḥman, folgt er der Vorladung, zumal letzterer als (eingehes) Mitglied der Familie des Exilarchen, des weltlichen Herrschers des jüdischen Babylonien, einen besonderen Status genoss. Wir steigen an dem Punkt von Rav Yehudas Eintreffen in die Geschichte ein:

Er fand [Rav Naḥman] dabei, ein Geländer (*ma'aqe*) zu errichten. Er sagte: „Stimmt der Meister nicht dem zu, was Rav Nahilay im Namen Ravs gesagt hat, dass es einem, sobald man zum Führer des Volkes ernannt wurde, verboten ist Handwerksarbeiten vor drei anderen zu verrichten?“

[Rav Naḥman] sagte: „Ich mache nur eine Ballustrade (*gundriza*).“

Er sagte zu ihm: „Verschmähst du *ma'aqe*, das in der Tora geschrieben ist, oder *meḥiṣa*, wie die Rabbinen es nennen?“

[Rav Naḥman] sagte zu ihm: „Würde sich der Meister auf einen Stuhl (*qopita*) setzen?“

Er sagte zu ihm: „Ist *safsāl* – wie die Rabbinen sagen – verpönt? Oder *iṣṭeba* wie die gewöhnlichen Leute es nennen?“

Er fragte ihn: „Würde der Meister gerne eine Zitrone (*itrunga*) essen?“

Darauf antwortete er: „So hat Šmu'el gesagt: Jemand, der *itrunga* sagt, hat ein Drittel Hochmut in sich. Entweder sagt er *etrog* wie die Rabbinen es nennen oder *etroga* wie das Volk sagt!“

Er sagte zu ihm: „Möchte der Meister einen Aperitif (*anbag*) trinken?“

Er sagte: „Schätzt du *ispargis* gering, wie die Rabbinen dazu sagen, oder *anpaqa* wie die Leute es nennen? [Qiddušin 70a]⁴²

Diese Geschichte dreht sich anscheinend um eine Reihe schwer verständlicher sprachlicher Unterschiede. Sie beginnt damit, dass Rav Yehuda sich darüber beschwert, dass Rav Naḥman in der Öffentlichkeit Handwerksarbeiten verrichtet, was ein rabbinischer Führer nicht tun sollte, da dies der Würde seines Amtes

die bemerkenswerte Lektüre dieser Erzählung bei Zvi Septimus, *Ambivalent Artistry. The Effects of the Baveli's Unifying Use of Language on its Local and Global Readers*, University of California Berkeley 2011 [Dissertation], wo auch diese Literaturangaben zusammengetragen sind.

42 Ich habe den Text hier so wiedergegeben wie er sich in der Handschrift Ms. Oxford Opp. 248 findet.

nicht entspreche. Es handelt sich um eine Art von Arbeit, die jedoch der sonst so erhabene und sogar arrogante Rav Naḥman für angemessen hält. Ich will vorläufig andeuten, dass das „Geländer“ (*ma'aqe*), um das es hier geht, von der Art ist, die man mit einem Gebot (*mišwa*) begründen kann. Man muss nämlich einen *ma'aqe* auf einem Dach anbringen, um zu verhindern, dass jemand hinunterfällt (laut Deut 22:8). Rav Yehudas Frage am Anfang ist daher provokativ, denn er weiß genau, was Rav Naḥman vorhat. Hätte letzterer die Frage einfach nur beantwortet, „Ich baue einen *ma'aqe*“, so wäre diese Unterhaltung schnell (und zufriedenstellend) beendet gewesen, doch Rav Naḥman benutzt ein anderes, hochtrabendes Fremdwort anstelle des gewöhnlichen biblischen Wortes, das das Gebot und sein Objekt bezeichnet. Es überrascht nicht, dass Rav Yehuda dies etwas abstoßend findet. Elman hat darauf hingewiesen, dass die meisten Wörter, die Rav Naḥman hier benutzt und gegen die Rav Yehuda Einwände erhebt, iranische Formen sind. Er versteht den Text folglich als das Ergebnis einer Auseinandersetzung zwischen zwei kulturellen und politischen Modi, der Anpassung an die herrschende persische Kultur einerseits (Rav Naḥman) und des Widerstands gegen sie andererseits (Rav Yehuda). Darüber hinaus werden diese beiden Modi an den Wohnorten der zwei Personen lokalisiert, der erste in der Hauptstadt, der andere im Hinterland, wo die Sprache der sasanidischen Herrscher nicht eingeführt wurde.⁴³ Diese Interpretation ist soweit sicherlich richtig, aber es gibt hierzu noch mehr zu sagen.

Neben dem Einwand gegen eine monolithische Interpretation, die in dieser Geschichte eine Auseinandersetzung mit der Anpassung an oder dem Widerstand gegen die iranische Kultur sieht, bleibt die Tatsache, dass einige der Wörter, die Rav Naḥman sprachlich vorzieht, gar nicht iranisch sind, sondern griechisch, so etwa das von ihm gebrauchte Wort *qrappiṭa* קרפיטן κράβιτος für etwas, worauf man sich setzt. Andererseits ist das Wort, das der Text dem Volk zuschreibt, *iṣṭeba* ἰστέβα σιβάς, genauso griechisch wie das Wort des Rav Naḥman; es kann also auch nicht stimmen, dass das Griechische hier der Markierung von Klassen dient. Wieder ein anderes gewähltes Wort, das „den Rabbinen“, d. h. den palästinischen Gelehrten zugeschrieben wird, ist wiederum griechisch – *ispargis* – während sowohl Rav Naḥman als auch „das Volk“ leicht unterschiedliche Dialektformen eines persischen Wortes benutzen. Im Falle der Zitrone haben wir drei verschiedene Aussprachen ein und desselben persischen Wortes – die stärker semitisierten Wörter, hebräisch und aramäisch, die den Rabbinen bzw. dem Volk zugeschrieben werden, und daneben das persischer klingende, das als arrogant und anmaßend verurteilt wird. Die Kontroverse geht eindeutig nicht, auch nicht vorrangig, in einem Streit über die Übernahme iranischer Einzelwörter in die eigene Sprache oder auch nur über die Anpassung an sasanidische Normen auf.

⁴³ Vgl. Elman, „Middle Persian Culture“, S. 173–175; vgl. die Zusammenfassung bei Secunda, *The Iranian Talmud*, S. 5.

Während Elman sehr richtig das Klasselement bemerkt, indem er feststellt, dass die Redeweise Rav Naḥmans „Oberschicht-Maḥozisch“ („upper class Maḥozan“) sei, erläutert er diese Seite des Ganzen, wie ich meine, nicht genügend, noch auch die Alternativen, die Rav Yehuda anbietet. Es ist nicht nur ein Konflikt zwischen einem Städter bzw. einer städtischen und einer engstirnigeren ländlichen Elite, sondern vielmehr zeigt sich hier eine ernsthafte Auseinandersetzung mit dem Wesen der jüdischen Kultur an sich. In der Geschichte selbst ist das in einem Stück verschlüsselt, das ich hier nicht wiedergegeben habe. Weil Rav Yehuda gegenüber Rav Naḥman einen mindestens ranggleichen Status hat – in etwa entsprechend dem eines Bischofs eines anderen Bistums –, fragt er sich dort, ob er der Vorladung Naḥmans überhaupt Folge leisten muss. Ein Kollege, den er um Rat fragt, sagt ihm, er sei dazu nicht verpflichtet, aber er sollte ihr in Anbetracht der engen Verbindungen Rav Naḥmans zum Patriarchat, d. h. zum Exilarchen der babylonischen Juden, durchaus nachkommen. Indem Rav Naḥman ihn auf diese Weise vorlädt, nutzt er seine Macht (und sein Ansehen) in der Welt außerhalb, um das Ansehen Rav Yehudas in der Welt der Tora zu übertrumpfen. Diese Absicht klingt auch in dem wiederholten Gebrauch der bestimmten persischen und griechischen Wörter durch Rav Naḥman an, insbesondere solcher, die von Juden nicht verwendet werden. Er benutzt diese anstelle anderer persischer, griechischer, hebräischer und aramäischer Wörter, die in der Tora, von den Weisen in Palästina oder von den aramäischsprachigen Juden Babylaoniens gebraucht werden, was somit ein Zeichen für Rav Naḥmans Arroganz (רמות רוחא) ist. Es ist nicht so sehr die iranische Kultur, der Rav Yehuda ebenso sehr widersteht wie Rav Naḥman, und die vielfach akkulturierte Machtstruktur, auf die er sich beruft und der er angehört. Diese Deutung wird dadurch unterstützt, dass Rav Naḥman in zwei Fällen tatsächlich überhaupt keine unterschiedlichen Wörter benutzt, sondern dieselben Wörter mit persischem Akzent ausspricht.

Ich möchte noch einmal die drei sprachlichen Kontexte herausheben, auf die sich Rav Yehuda beruft, weil sie alle zusammen (und zusätzlich noch Rav Naḥmans ‚Persisch‘) die Konturen der Diaspora des Talmud nachzeichnen: biblisches Hebräisch, rabbinisches Hebräisch (wie es in Palästina und Babylonien verwendet wird) und Aramäisch, die Volkssprache.⁴⁴ Angesichts der Beobachtung, dass der Talmud die Tatsache, dass die Sprache in Babylonien die der Tora sei, als einen der ausdrücklichen Vorteile des jüdischen ‚Exils‘ in Babylonien ansieht, könnte man Rav Naḥmans Aufgabe dieser Sprache (er behauptet in der Geschichte ja, Rav Yehudas Redeweise gar nicht zu verstehen!) sehr gut als Aufgabe des Diasporaideals einer gemeinsamen Sprache der Juden lesen, einer Sprache der Bibel, der Rabbinen und des Volks. Man beachte, dass die Diasporasprache nicht

⁴⁴ כדאמרר אינשי „wie die Leute sagen“, ist der gewöhnliche Begriff für die Beibringung eines Sprichworts im Talmud. Siehe insbes. Galit Hasan-Rokem, „An Almost Invisible Presence. Multilingual Puns in Rabbinic Literature“, in: *The Cambridge Companion to the Talmud and Rabbinic Literature*, hg. von Charlotte Elisheva Fonrobert und Martin S. Jaffee, Cambridge / New York 2007, S. 222–240.

einheitlich ist; sie enthält Elemente aus dem Griechischen (vermutlich aus ihrem palästinischen ‚Dialekt‘) und aus dem Persischen; Diaspora wird bestimmt als die Aufnahme lokaler Kulturgüter und deren Zirkulation auch unter Juden an anderen Orten. Aber Rav Naḥman – ich betone, dass dies nicht der ‚historische‘ Rav Naḥman ist – besteht darauf, eine Sprache zu gebrauchen, die ihn von Juden anderer Zeiten und Gegenden der Welt abschneidet.

Avant la lettre und ohne Anspruch auf Genauigkeit kann uns dieser Konflikt helfen, zwischen ‚Diaspora‘ und ‚Kosmopolitismus‘ im modernen Sinn zu unterscheiden, ausgehend von Samir Dayals Warnung vor „einem oberflächlichen und wurzellosen Kosmopolitismus“, der sich als „umgewertete Diaspora“ maschiert.⁴⁵ Wir können Rav Naḥman dabei als ein Bild für den Kosmopoliten betrachten, ohne zu vergessen, dass der ‚Weltbürger‘ sich immer, mehr oder weniger, als Teilnehmer bzw. Bewohner eines jeweils vorherrschenden Kulturbereichs sieht.⁴⁶ Nach diesem Verständnis ist die Diaspora dem Kosmopolitismus direkt entgegengesetzt, da die Diaspora die Örtlichkeit des Lokalen *und* des Translokalen betont, während im Kosmopolitismus Ortsbezogenheit gerade keine Rolle mehr spielt: Rav Yehuda besteht auf der Heteroglossie des biblischen Hebräisch (welches von allen Juden geteilt wird), des rabbinischen Hebräisch (welches von Rabbinen an beiden Orten geteilt wird), und des Aramäischen (welches, mit dialektalen Besonderheiten, von Juden in Palästina und Babylonien geteilt wird). Bereits die Begriffe lokal und translokal oszillieren, da aus der Perspektive der babylonisch-jüdischen Kultur der Iran das Lokale und Palästina das Translokale ist, während aus kosmopolitischer Perspektive das Iranische in seinem Großformat das Translokale und das ‚Jüdische‘ das Lokale ist. Die Diaspora produziert immer ein Doppelbewusstsein, welchem sich der Kosmopolitismus verwehrt. Edward Said verfehlt meiner Meinung nach diese Trennlinie, wenn er schreibt, dass „die ganze Welt als fremdes Land zu sehen‘ eine Originalität der Perspektive“ möglich mache. „Die meisten Leute sind sich zuerst einer Kultur, eines Kontextes und einer Heimat bewusst; Vertriebene haben ein Bewusstsein von mindestens zweien und diese Pluralität der Perspektiven fördert das Bewusstsein simultaner (kultureller) Dimensionen, ein Bewusstsein welches – um einen Begriff aus der Musik zu entlehnen – kontrapunktisch ist.“⁴⁷ Die gesamte Welt als ein fremdes Land zu betrachten ist gerade eine kosmopolitische Haltung; die

45 Samir Dayal, „Diaspora and Double Consciousness“, in: *The Journal of the Midwest Modern Language Association* 29/1 (1996), S. 46: „a particular danger [...] of facile and rootless cosmopolitanism masquerading as transvalued diaspora“.

46 Christina von Braun, „Virtuelle Genealogien“, in: *Hybride jüdische Identitäten. Gemischte Familien und patrilineare Juden*, hg. von Lea Wohl von Haselberg, Berlin 2015, S. 49–64: „Doch schon lange vorher hatte der Hellenismus eine ‚kosmopolitische‘ Dimension und das griechische Denken eine ‚universalistische‘ Form angenommen, deren spezifisch ‚logische‘ Strukturen in das Denken des östlichen Mittelmeerraums einzudringen begannen.“

47 Edward W. Said, *Reflections on Exile and Other Essays*, Cambridge 2000, S. 186: „Seeing ‚the entire world as a foreign land‘ makes possible originality of vision. Most people are principally aware of one culture, one setting, one home; exiles are aware of at least two, and this

Doppelung des kulturellen Bewusstseins entspricht aber einer anderen Sicht. Es bedeutet gleichzeitig lokal gebunden als auch de-lokalisiert, also ‚ortlos‘ innerhalb zweier Orte, bzw. zweier Kulturen zu sein. Während ein doppeltes Bewusstsein, welches ich Diaspora – nicht Exil – nenne, kontrapunktisch ist, funktioniert Kosmopolitismus eher analog zu zeitgenössischer Musik, welche keine Melodie, keine Harmonie und überhaupt keinen Kontrapunkt hat (meine Absicht ist hier nicht ein Urteil über zeitgenössische Musik zu fällen, sondern die Vervollständigung der Analogie).

Um zu unserer talmudischen Erzählung zurückzukommen: Einige der Wortformen „wie das Volk sie sagt“ sind genauso iranisch wie alles, was Rav Naḥman sagt, sie sind allerdings semitisiert. Mit dem „Volk“ sind an dieser Stelle Sprecher des Aramäischen mit ihrem eigenen Vorrat an mehr oder weniger assimilierten iranischen Lehnwörtern gemeint. Eine Andeutung in einem weiteren Vorfall in dieser Geschichte, den ich hier nicht zitiere, wirft die Frage auf, ob Rav Naḥman eventuell der Oberschicht zu nahe stand, besonders den nicht-rabbinischen Gewohnheiten im Haus des Exilarchen. Die Frage ergibt sich, inwiefern er sich überhaupt als rabbinisches Oberhaupt und Richter eignete – eine Frage, die der Rat seiner Frau, die Auseinandersetzung mit Rav Yehuda zu beenden ehe sein Ruf vollkommen ruiniert sei, reflektiert?⁴⁸

Hier geht es weniger um eine Frage der Anpassung oder des Widerstands gegen eine umgebende Kultur, wie Elman formulieren würde, sondern eher um die Frage, auf welche umgebende Kultur man sich bezieht: auf die semitische, aramäische, welche die Tora, die Rabbinen und die Gemeinschaft verbindet, so wie sie diese wiederum an Palästina und an Babylonien bindet [als den Ort, „wo die Sprache wie die unsere ist“!], oder auf eine exklusive, iranische Oberschichtkultur, die zwischen den babylonischen Juden und den Juden des Römischen Imperiums unterscheidet.

Rav Yehuda ist hier weniger ein ‚Bauerntölpel‘, sondern vielmehr jemand, der auf der Vitalität der linguistischen und kulturellen Verbindungen mit den palästinischen Juden und dem biblischen und dem rabbinischen Hebräisch sowie dem volkstümlichen Aramäisch, den drei zentralen Sprachen der Heteroglossie der jüdischen Diaspora, besteht. Wenn wir uns vor Augen führen, dass es Rav Yehuda war, der darauf bestand, dass es verboten sei, Babylonien zu verlassen, um in das Heilige Land zu ziehen, unterstreicht dies unsere Deutung noch. In seinem Bestehen darauf, dass die babylonischen Juden einerseits in Babylonien bleiben, sie andererseits aber Sprachen sprechen sollten, welche die Bibel, die (palästinischen) Rabbinen und die aramäischsprachige Volksgemeinschaft nutzten, verband er sie linguistisch und kulturell mit der palästinischen Gemeinde. Rav

plurality of vision gives rise to an awareness of simultaneous dimensions, an awareness that – to borrow a phrase from music – is contrapuntal.“

48 Herman sagt über eine ganz andere Geschichte im Talmud: „In dieser Geschichte geht es jedenfalls darum, den Bewunderern der persischen Kultur und ihrer Bevorzugung gegenüber der jüdischen zu widersprechen.“ Siehe Herman, „Table Etiquette“, S. 175.

Yehuda wird so zu dem Ausgangspunkt, wenn nicht zum Autor, eines Diaspora-Manifests. In seiner ausführlichen Diskussion der letzten Seiten des Traktats *Ketubbot* zeigt Rubenstein, dass es sich um eine erweiterte pumbeditanische – nach der von besagtem Rav Yehuda gegründeten Lehranstalt (*yešiva*) – Verteidigung jüdischen Lebens in Babylonien gegen die mächtigen traditionellen Ansprüche des Heiligen Lands handelt.⁴⁹

Wir sehen an dieser Stelle, dass ‚Diaspora‘ auf einer tieferen Sinnenebene den üblichen Beschreibungen von Historikern und Theologen genau entgegensteht. Sie wird nicht immer durch die tiefe und durchgängige Unterwerfung unter ein ‚Heimatland‘ charakterisiert. Die Diaspora-Gelehrten hier bestehen auf Beziehungen mit den anderen Juden, aber verwehren sich gegen die Behauptung, dass es ein anderes Heimatland als Babylonien geben könnte.

Unabhängig von der Tatsache, dass der Talmud auf der Ostseite der kulturellen Grenze entstand, kann er – in diesem Sinne – als Literatur des Römischen Reichs gelesen werden. Secunda ist sich dieses Aspekts bewusst, obgleich er ihn theoretisch anders einordnet. Indem er die Notwendigkeit (und Möglichkeit) einer kontextualisierenden Lesart des Babylonischen Talmud diskutiert, erinnert er uns: „Was die textuellen Überreste angeht, so sollte man in Erinnerung behalten, dass die Talmudkommentatoren seit dem Mittelalter den Bavli mit der palästinischen rabbinischen Literatur in Beziehung gesetzt haben. Parallelen enthalten palästinische Zitate babylonischer Amoräer und Geschichten, die in Babylonien spielen, die beide im Bavli entweder gar nicht belegt sind oder aber in anderen Fassungen vorkommen.“⁵⁰

In dieser Richtung geht es noch weiter, wenn er schreibt:

Noch radikaler gesagt, die wachsende Einsicht der Gelehrten in die Art und Weise, wie spätantike Texte verfasst, redigiert und überliefert wurden, ermöglicht uns einen leichteren Zugang zum geographischen Ursprung rabbinischer Texte. Es ist zum Beispiel möglich, dass eine bestimmte Passage in *Ecclesiastes Rabba*, die von früherem babylonischen Material abgeleitet ist, welches nach Palästina wanderte, eine neue Form annahm und dann während der späteren Stadien ihrer Übermittlung weiter vom Bavli beeinflusst wurde. Verwandte Phänomene wurden im Fall der *Avot de-Rabbi Natan* festgestellt und treffen auch auf einige der Targumim zur Bibel zu. Es braucht kaum erwähnt zu werden, dass dieser Ansatz metho-

49 Siehe Jeffrey Rubenstein, „Addressing the Attributes of the Land of Israel. An Analysis of Bavli Ketubot 110b–112a“, in: *Center and Diaspora. The Land of Israel and the Diaspora in the Second Temple, Mishna and Talmud Periods*, hg. von Isaiah M. Gafni, Jerusalem 2004, S. 159–188 [Hebräisch, mit englischer Zusammenfassung].

50 Secunda, *The Iranian Talmud* (Zitat aus einem früheren Draft der Monographie): „regarding textual remains, it should be recalled that talmudic commentators since medieval times have related the Bavli to Palestinian rabbinic literature. Parallels include Palestinian citations of Babylonian Amoraim and stories set in Babylonia, both of which are either unattested in the Bavli, or appear in different versions.“

dologisch riskant ist und mit größter Vorsicht gebraucht werden sollte. Wir riskieren sonst die Umkehr der Ergebnisse textueller Klassifizierungen, die dem Forschungsfeld viele Jahre gut gedient haben.⁵¹

Wenn ich Secundas Schlussbemerkung richtig verstanden habe, scheint es, dass wir riskieren, gerade die Klassifizierung palästinischen und babylonischen Textmaterials zu verdrehen. Solche Klassifizierungen zu erforschen (nicht zwingend umzustoßen, aber doch zu hinterfragen), ist aber gerade die Aufgabe innovativer Forschung. Es besteht kein Zweifel, dass die jüngste Aufarbeitung des iranischen Kontexts des Babylonischen Talmud für das Verständnis dieses ungewöhnlichen Dokuments unabdingbar ist. Mehr noch erscheint mir der Zeitpunkt gerade hier gekommen, für den Talmud als Diaspora-Text zu argumentieren, wobei ich von Diaspora als kulturellem Zustand einer doppelten Orientierung an der eigenen Lokalität und an einem anderen Kollektiv an einem anderen Ort ausgehe. Der Talmud ist tatsächlich ein Produkt des sasanidischen Mesopotamien und gleichzeitig (nicht diachron, aber synchron) ein Produkt der die Reiche übergreifenden rabbinischen Trans-Kultur.

6 Die ‚reisende‘ Tora: die Orte des Talmud

In seinem neuesten Buch, *The Iranian Talmud*, entwickelt Secunda ein anspruchsvolles und überzeugendes Modell, um über die verschiedenen Arten textueller Beziehungen nachzudenken, welche er dokumentiert:

Um uns diese textuellen Interaktionen vor Augen zu führen, könnten wir uns so etwas wie eine spätantike (und frühmittelalterliche) Text-Landschaft über dem iranischen Gebiet vorstellen, welche neben anderen Gruppen auch aramäischsprachige Rabbinen und persischsprachige Zoroastrier umfasste. Die Vorstellung einer solchen Text-Landschaft zu nutzen, kann dabei helfen Rechenschaft über verwandte Ausdrucksformen abzuliegen, die in unterschiedlichen textuellen und kulturellen Formationen erscheinen. Sie impliziert auch, dass diese Phänomene unter Umständen eine textuelle Interaktion repräsentieren.⁵²

51 Ebd. (Zitat aus einem früheren Draft der Monographie): „More radically, growing sophistication regarding the way scholars understand how late antique texts were composed, redacted, and transmitted may allow for a more fluid approach to the geographic provenance of rabbinic texts. For example, it is possible that a particular passage in Ecclesiastes Rabbah is derived from earlier Babylonian material which traveled to Palestine, took on a new form, and was then further affected by the Bavli during later stages of its transmission. Related phenomena have been traced in the case of Avot de-Rabbi Nathan, and also apply to some of the biblical Targumim. It almost goes without saying that this approach is methodologically treacherous and should be employed with the utmost caution. Otherwise, we risk reversing the conclusions of textual taxonomies that have served the field well for many decades.“

52 Ebd., S. 131: „To conceive of these kinds of textual interactions, we might imagine a kind of late antique (and early medieval) ‚text-scape‘ across Iranian lands that included, among other groups, Aramaic-speaking rabbis and Persian-speaking Zoroastrians. Using such a

Das ist außergewöhnlich elegant formuliert und nützlich, aber warum sollte man die Anwendung der textuellen Landschaft auf das iranische Gebiet reduzieren, wenn offensichtlich für die babylonischen Rabbinen diese Landschaft den griechisch-aramäisch-sprachigen Osten des Römischen Reichs ebenso umfasste? Natürlich bestreitet Secunda nicht die engen literarischen Verbindungen zwischen dem Bavli und der palästinisch-rabbinischen Literatur, aber er scheint sie immer als diachron zu betrachten;⁵³ für ihn übernimmt der Bavli palästinisches Material und verwendet es später wieder,⁵⁴ während die Beziehungen meiner Meinung nach synchron mit iranischen und palästinischen Sprachen (inklusive Griechisch und Syrisch) Teil der textuellen Landschaft, der intertextuellen Welt sind. Das gesamte Bild entspricht genau dem Modell der Diaspora, das hier entwickelt wird. Die halakhische *sugya* oder Disputation ist ein Beispiel, dem ich mich nun zuwende, an dem wir deutlich sehen werden, dass die Abhängigkeitsbeziehungen keine einseitigen sind; der Palästinische Talmud hängt genauso von den babylonischen Materialien ab wie umgekehrt.

7 Eine ‚reisende *sugya*‘ oder die textliche Entstehung eines Diasporavolks: Lichtanzünden zum Ausgang des Sabbat am Samstagabend

Das erste und wichtigste Element, das der ‚Westen‘ in seine kulturelle und textuelle Welt aufgenommen hat, war die anhaltende Tradition des Lernens in dem Teil der Diaspora, den sie selbst ‚den Westen‘ nannten, namentlich Palästina. Die Belege für die Behauptung sind so bekannt, dass sie nahezu hinter ihrer Offensichtlichkeit verschwinden. Man findet sie in den alltäglichsten talmudischen Genres, der halakhischen *sugya* oder Disputation zum Beispiel – einer davon wende ich mich nun zu. Unsere alltägliche *sugya* betrifft die Notwendigkeit, am Samstagabend, am Ende des Sabbat, als Teil der *havdala*-Zeremonie, einen Segen über eine entzündete Flamme zu sprechen und dadurch den heiligen und den folgenden profanen Tag zu trennen. Die Mischna sagt, dass man nicht eher diesen Segen über das Licht spricht, bis man es tatsächlich benutzt hat:

„Man spricht nicht eher einen Segen über das Licht, als bis man es benutzt hat.“

notion of a ‘text-scape’ may help account for related articulations appearing in different textual and cultural formations. It also implies that these phenomena might even represent a kind of textual interaction.“

53 Die starke diachrone Orientierung, die Secunda vorschlägt, wird deutlich, wenn er sagt: „The possibility of these historical interactions will set the stage for the central claim of the book, namely that one can perceive the Bavli’s interaction with its Persian cultural and literary context not only in talmudic anecdotes concerning Sasanian people, materials, and institutions, but also – especially – in the textual shifts in and resonances of seemingly insular rabbinic texts that transmit and reconfigure earlier, often Palestinian traditions.“ Ebd., S. 33.

54 Dies, obwohl er richtigerweise anerkennt, dass Parallelen palästinische Zitierungen babylonischer Amoräer und Geschichten, die in Babylonien spielen, beinhalten, die beide entweder im *Bavli* nicht belegt sind oder in unterschiedlichen Versionen erscheinen. Vgl. ebd.

Hierauf folgt die talmudische Diskussion [Berakhot 53b]:⁵⁵

Rav Yehuda sagte im Namen Ravs: „Dies bedeutet nicht wörtlich: ‚bis man es benutzt hat‘, vielmehr meint es ein Licht, das benutzbar wäre, wenn man nahe genug bei ihm stünde, und sogar jene, die weiter entfernt sind, [dürfen den Segen sprechen].“ So sagte auch Rav Asi:⁵⁶ „Wir haben gelernt, dass auch die etwas Entfernteren den Segen sprechen können.“

Eine Überlieferung im Namen des babylonischen Amoräers Rav Yehuda im Namen seines Lehrers Rav wird angeführt, dass dies nicht allzu wörtlich zu nehmen sei, es beschreibe vielmehr die Art des Lichts, das erforderlich ist, nämlich ein Licht, von dem man Gebrauch machen könnte, wenn man nahe bei ihm wäre; man müsse aber nicht tatsächlich physisch nahe am Licht sein, um segnen zu können. Diese Aussage wird dann in klassisch-talmudischer Form bestritten, indem eine tannaitische [vor-rabbinische] Überlieferung zitiert wird:

Sie wenden ein: „Wenn er eine Kerze in seinem Gewand versteckt oder in einer Laterne, oder wenn er die Flamme gesehen, aber ihr Licht nicht genutzt hat, oder ihr Licht genutzt hat, aber die Flamme nicht gesehen hat, darf er nicht segnen bis er (schließlich) die Flamme sieht und ihr Licht benutzt.“

Der Talmud führt den Einwand noch weiter aus:

Es ist denkbar, dass jemand das Licht benutzen kann, ohne die Flamme zu sehen, etwa wenn es hinter einer Ecke ist. Doch wie kann man die Flamme sehen und das Licht nicht nutzen? Ist dies nicht nur dann möglich, wenn man weit davon entfernt ist?

Weil nun diese autoritative frühe Quelle sagt, dass man unter solchen Umständen nicht den Segen sprechen dürfe, mag es scheinen, dass Rav Yehuda und Rav Asi mit ihrer Behauptung, dass man segnen dürfe, auch wenn man die Flamme nur in Entfernung sehe, widerlegt seien. Diese Widerlegung wird jedoch selbst widerlegt:

Nein, das ist dann der Fall, wenn die Flamme am Erlöschen ist.

Der Einwand Rav Yehudas ist somit fehl am Platz. Die tannaitische Aussage, man dürfe dort nicht den Segen über ein Licht sprechen, wo man die Flamme zwar sehen, sie aber nicht benutzen könne, gibt nicht über die Entfernung von der Flamme Auskunft, sondern über den Fall, dass man in ihrer Nähe ist und sie flackert und erlischt; dadurch wird Rav Yehudas Aussage bezüglich der Entfernung durch die Widerlegung einer Widerlegung wieder zur Geltung gebracht. Die Aussage wird anschließend noch wie folgt bekräftigt:

⁵⁵ Vgl. *Babylonischer Talmud*, Bd. 1, S. 231f.

⁵⁶ Nicht Rav Asi (der viel später lebte); hier korrigiert nach allen Handschriften.

Unsere Rabbinen lehren: „Man darf den Segen über glühende Kohlen sprechen, aber nicht über Kohlen, die verglimmen [*‘omemot*].“

Wie wird „glühend“ definiert?

Rav Ḥisda sagte: „Solche, die, wenn man einen Zündspan hineinsteckt, sich selbst wieder entzünden würden.“

Diese Überlieferung bestätigt die Auffassung, dass man dann nicht den Segen sprechen darf, wenn die Flammen ausgehen und nur flackern, nicht leuchten. Sind die Flammen aber groß, wenn sie sich auch in einiger Entfernung befinden und nicht benutzt werden, darf man – in Übereinstimmung mit der Ansicht Rav Yehudas im Namen Ravs – den Segen sprechen.

Nach einigen philologischen Spielereien fährt der Text mit dem einen Zitat fort, das die Bedeutung dieser *mišna* ganz anders erklärt. Der Amoräer Rava besteht darauf, dass sie wörtlich zu nehmen sei:

Doch Rava sagte: „Es bedeutet wörtlich, dass das Licht benutzt wurde.“

In dem Abschnitt folgt dann eine Frage, die scheinbar von Ravas Aussage abhängt: „Wie sehr (d. h. wieviel)?“ Nach dem Kommentator Raši bedeutet diese Frage: „Wie nah muss er [dem Licht] sein [um den Segen darüber sprechen zu können]?“ In anderen Worten, jedenfalls nach Rašis Interpretation, spricht auch Rava nicht vom tatsächlichen Gebrauch, sondern von der Notwendigkeit, in der Nähe des Lichtes zu sein. Auch für ihn ist es die Möglichkeit, das Licht zu benutzen, und nicht die tatsächliche Benutzung, die zählt. Als Antwort auf die Frage „Wie weit (wie sehr / wie nahe)?“ werden zwei Antworten gegeben:

‘Ulla sagte: „Nahe genug, um einen *issar* von einem *pundion* unterscheiden zu können. (Es handelt sich um zwei griechische, d. h. palästinische Münzen, wobei ein *pundion* [*dupundion*] doppelt so groß und doppelt so viel wert ist wie ein *issar* [*as*].)

Zwei kleine Münzen, von denen die eine doppelt so groß ist wie die andere; folglich leichter auseinanderzuhalten als die Gegenstände in der nächsten Aussage:

Ḥizqiyya sagte: „Genug, um einen *meluzma* [*numisma*] aus Tiberias von einem aus Sepphoris zu unterscheiden.“

Dies ist eine strengere Regel als die vorige, denn wir sprechen jetzt über die gleiche Münze und dasselbe Gewicht, nur mit kleinen Unterschieden, die sich bei der Prägung in der einen oder anderen Stadt ergeben, und somit scheint es hier um mehr Licht zu gehen als ‘Ullas Meinung implizieren würde, denn man müsste vermutlich die Aufschrift lesen oder gar die Ikonographie entziffern, um die beiden Münzen unterscheiden zu können. Beide Rabbinen, deren Aussage auf die Ravas folgt, deuten an, wie Raši den Text liest, nämlich dass man tatsächlich sehr nahe sein muss – immer noch ohne notwendigerweise das Licht zu benutzen.

zen – nahe genug, dass man es benutzen *könnte*, um zum Beispiel Münzen zu unterscheiden.

Nun fährt der Talmud fort und berichtet uns die Praxis verschiedener Rabbinen, die anscheinend der Regel von Rav Yehuda und Rav Asi folgten, nämlich dass man aus einer Entfernung einen Segen über ein Licht sprechen kann, dass es genug Licht sein muss, damit man es benutzen könnte, wenn man ihm nahe wäre, dass man es aber nicht tatsächlich benutzen muss:

Rav Yehuda pflegte den Segen über das [Licht aus dem] Haus Rav Addas des Dieners zu sprechen; Rava pflegte den Segen über das [Licht aus dem] Haus von Gurya dem Sohn des Hama zu sprechen; Abbaye pflegte den Segen über das [Licht aus dem] Haus von Bar Avuha zu sprechen.

Diese drei Amoräer sollen am Samstagabend den Segen über die erleuchteten Häuser verschiedener wichtiger (?) Leute in ihrer Nachbarschaft gesprochen haben, und somit – jedenfalls scheint es so – nicht allzu sehr nach einer Kerze oder Lampe Ausschau gehalten zu haben, um sich in ihre Nähe zu begeben, und noch weniger, um von diesen tatsächlich Gebrauch zu machen. Dieser Eindruck wird dann durch die abschließende Aussage unserer kleinen *sugya* bestätigt:

Rav Yehuda sagte im Namen Ravs: „Man braucht nicht eifrig nach einem Licht zu suchen [um den Segen darüber zu sprechen] so wie man [sonst] eifrig sucht, um Gebote zu erfüllen.“

Rabbi Zera sagte: „Ich pflegte eifrig zu suchen, als ich dann aber diesen Ausspruch Rav Yehudas im Namen Ravs hörte, suchte auch ich nicht mehr eifrig. Vielmehr, wenn ich gerade auf ein Licht stoße, spreche ich den Segen.“

Obwohl diese *sugya* ganz einfach scheint, werden wir entdecken, dass es sich hier in Wirklichkeit um ein sehr verwickelt verfasstes und strukturiertes kurzes Dokument handelt und dass seine Komplikationen sehr viel über die kulturellen Bedingungen des Talmud offenbaren. Gerade die Frage nach der Babylonizität oder Palästinizität eines Sprechers und seiner Ansichten wird uns die Augen für diese Schwierigkeit und Komplexität öffnen.

Zunächst will ich die *sugya* noch einmal zusammenfassen und dieses Mal auf die Ortsumstände der verschiedenen Sprecher achten. Der erste amoräische Sprecher ist ein Babylonier, den wir schon zuvor als Gegner des Rav Nahman antrafen, nämlich Rav Yehuda, der führende Schüler des großen Rav, der die Mischna nach Babylonien brachte, und der in seinem Namen spricht. Rav Yehuda erklärt, wenn die Mischna sage (und sie tut das ganz deutlich), dass man diesen Segen zu Ende des Sabbat erst sprechen dürfe, wenn man vom Licht Gebrauch gemacht habe, so sei nicht wirklich dies gemeint; es bedeute, dass es ein Licht sein muss, das man benutzen könnte, wenn man ihm nahe genug wäre. Rava, eine spätere babylonische Autorität, erklärt dann, dass Rav Yehuda falsch liege; die *mišna*

müsse wörtlich genommen werden, es müsse also tatsächlich ein Licht sein, das für etwas gebraucht worden ist (wobei der Hauptpunkt wohl der ist, dass man durch den Gebrauch des Lichts die Freiheit anzeigt, nun, nach dessen Verbot am Sabbat, wieder Feuer zu benutzen).

Wir lesen dann eine ziemlich rätselhafte Frage, nämlich „Wie weit?“ – Aber wie weit (wie sehr) was genau? Aus dem Kontext, der auf Ravas Aussage folgt, könnte man herauslesen, dass die Frage lautet, „Wieviel Gebrauch macht *Gebrauch* aus?“ Aber wegen der Art und Weise wie der *textus receptus* diese Aussagen vor die Praxis der drei Rabbinen, die anscheinend auch aus einer Entfernung den Segen sprechen, gestellt hat, scheint die Frage, wie Raši sie liest, zu sein, „Wie nahe muss man sein, wenn man das Licht selbst nicht benutzt?“ Indem er die Aussagen so anordnete, hat der Verfasser der *sugya* (der *stam*) eine Ambiguität in ihren Ansichten erzeugt: Verlangen sie nun den tatsächlichen Gebrauch des Lichts oder nicht? Diese beiden palästinischen Amoräer, von denen wir einen, ‘Ulla, schon oben als Reisenden verkleidet kennengelernt haben, und ein zweiter namens Ḥizqiyya, erklären, man müsse nahe genug sein, dass man entweder einen etwas größeren Unterschied, etwa den zwischen einem 10-Cent Stück und einem Euro, erkennen könne, oder sogar so nahe, dass man selbst einen feinen Unterschied feststellen könne, wie etwa zwischen einem deutschen und einem französischen Euro. Die *sugya* berichtet dann weiter von einer Reihe babylonischer Amoräer, die den Segen sprachen, wenn sie an verschiedenen Häusern vorbeigingen oder aus ihrem eigenen Haus auf andere schauten, und schließt noch einmal mit einer Aussage Rav Yehudas im Namen Ravas, nach der das ganze Verfahren des Segnens ziemlich freiwillig und zufällig ist: Wenn man nun einmal ein solches Licht erblickt, spricht man den Segen, andernfalls nicht – im Gegensatz zu anderen Geboten, von denen erwartet wird, dass man keine Mühe scheut, um sie zu erfüllen. Wir haben dann am Schluss einen Bericht über einen Schüler des Rav Yehuda, der diesen Bericht von seinem Lehrer hört und ihm folgend danach handelt, d. h. nicht mehr so eifrig bei der Erfüllung dieses Gebots ist.

Wie ich dargelegt habe, liefert die *sugya* vor allem vieles, was die Ansicht Rav Yehudas im Namen Ravas unterstützt, nämlich dass man die Kerze nicht wirklich benutzt haben muss, um den Segen zu sprechen. Sogar die Aussagen der beiden palästinischen Gelehrten, ‘Ulla und Ḥizqiyya, betreffen die Frage, wie nahe man am Licht sein müsse, nicht den tatsächlichen Gebrauch der Kerze für einen bestimmten Zweck. Ravas Ansicht scheint jedoch etwas verwirrt. Einerseits wird er als jemand dargestellt, der den wörtlichen Gebrauch des Lichts verlangt; andererseits wird geschildert, wie er sogar dann den Segen sprach, wenn er an einem bestimmten Haus vorbeikam und Licht darin sah. Dieser Widerspruch wird von den Kommentatoren auf zweierlei Weise aufgelöst: Raši bemerkt, dass das Haus dieses Gurya sehr nahe bei Ravas Haus lag; er unterstützt also seine Meinung, während andere sagen, dass derjenige, der beim Vorbeigehen an Guryas Haus den Segen sprach, ein ganz anderer Gelehrter gewesen sei – nämlich der Amoräer mit ähnlichem Namen, Rabba. An dieser entscheidenden Stelle möchte ich

jedoch betonen, wie ortsgebunden das jeweilige Wissen ist, auf das man sich in allen Fällen bezieht. Um diese *sugya* richtig zu verstehen, müssen wir einerseits die Größe römischer Münzen und sogar die Unterschiede zwischen verschiedenen jeweils ortsgebundenen palästinischen Gewichten und Maßen kennen; auf der anderen Seite kennen wir den genauen Ort bestimmter Häuser in Babylonien. Wie wir gerade gesehen haben, bleibt den Auslegern mehr oder weniger nichts anderes übrig, als (wie Raši es tat und wie auch ich es tue) diese Beziehungen aufgrund des Textes selbst und aufgrund unserer Versuche, diesen einen Sinn zu geben, zu erraten. Es bleibt die Tatsache, dass der Text in zwei unterschiedliche historische Realitäten und in eine Vielzahl von Realien eingebettet ist und er somit, nach meiner eigenen Definition, sein eigenes diasporisches Wesen dramatisch vorführt. Man könnte sich sogar vorstellen, dass diese zweifache Verortung nahezu die Hauptsache dieser genauen bi-lokalen Bezugspunkte zur ‚wirklichen Welt‘ ist. Die Welt von Tiberias und Caesarea Maritima und die Welt von Sura, Maḥoza, Neharde’a und Pumbedita werden durch diesen Text in *eine* Welt verwandelt, parallel zu dem Phänomen der Menschen im Talmud, die über Hunderte von Meilen und mehrere Generationen hinweg Gespräche miteinander führen.

Doch die Geschichte dieser *sugya* ist noch nicht ganz erzählt. Wie ich sie bis jetzt gelesen habe, sind die beiden palästinischen Rabbinen mit derselben Frage („Wie weit?“) befasst wie die babylonischen Rabbinen, für die die Frage der Entfernung von Rav Yehuda im Namen Ravs und von Rav Asi, seinem babylonischen Zeitgenossen, aufgeworfen wurde. Dies ergibt sich aus der Platzierung ihrer beiden Aussagen direkt vor denen der Babylonier, von denen es heißt, sie hätten den Segen über das Licht aus anderen Häusern gesprochen. Wenn wir sie jedoch aus diesem Kontext herausnehmen, ist es sicherlich möglich, für die beiden palästinischen Gelehrten zwei völlig unterschiedliche Haltungen herauszulesen, nämlich nicht *wie nah* und *wie weit*, sondern wieviel tatsächlicher Gebrauch „Gebrauch“ ausmacht. Nach dieser Lesart, die ich im Moment aufrecht erhalten will, haben die palästinischen Gelehrten nicht einmal von der Lehre Rav Yehudas (eines Babyloniers) gewusst, in der die Bedeutung dieser Zeremonie vermindert erscheint, da er einen Segensspruch auch aus einer Entfernung von der Lichtquelle erlaubt. Auch kannten sie die Aussage desselben Rabbis nicht, dass man sich nicht allzu sehr bemühen müsse, um das Gebot zu erfüllen! Sie kommentierten dementsprechend einfach nur die *mišna* in ihrer einfachen Bedeutung, die von ihnen oder für sie niemals in Frage gestellt worden war: Man muss vom Licht wirklich Gebrauch gemacht haben, bevor man einen Segensspruch darüber sprechen kann. Und sie fragen: Worin besteht Gebrauch?

Es gibt zumindest eine Handschrift des Babylonischen Talmud, in der dies explizit der Fall ist; der Text darin lautet:⁵⁷

„Man spricht nicht eher einen Segen über das Licht, als bis man es benutzt hat“

⁵⁷ Ms Florenz II-I-7, die älteste Handschrift des Traktats *Berakhot*.

[Nicht wörtlich benutzt hat], sondern vielmehr so weit, dass man, stünde man in seiner Nähe, sein Licht benutzen könnte, aber wenn er auch in einiger Entfernung steht, darf er den Segen sprechen, weil das Licht ihn erreicht. Rav Asi sagte auch: „Wir haben [diese *mišna*] in Bezug auf einen entfernten Ort gelehrt.“

An diesem Punkt folgen unmittelbar der Einwand und die Auflösung, wie wir oben gesehen haben, und darauf sofort folgendes:

Wie sehr müssen sie vom Licht Gebrauch gemacht haben? ‘Ulla sagte: „Bis er zwischen Blassblau und Weiß unterscheiden kann, zwischen einem *issar* und einem *pundion*.“ Ḥizqiyya sagte: „Bis er zwischen einem *meluzma* von Tiberias und einem *meluzma* von Sepphoris unterscheiden kann.“ Rava sagte: „Wörtlich, gebraucht.“

Nach diesem Textzeugen bezieht sich die Frage „Wieviel (wie sehr)?“ gar nicht auf die Nähe oder Entfernung wie es im *textus receptus* und nach Rašis Kommentar der Fall ist, sondern eindeutig auf den tatsächlichen Gebrauch des Lichts. Mit anderen Worten geht also aus dieser Textfassung explizit hervor, dass die beiden palästinischen Rabbinen von dem Gedanken, dass man das Licht vielleicht gar nicht gebraucht haben muss, um diesen Segen zu sprechen, überhaupt nichts wissen. Sie nehmen an, dass man tatsächlich Gebrauch davon gemacht haben muss (was ja schließlich die offensichtliche Aussage dieser *mišna* ist); sie sind nur mit der Frage beschäftigt, wieviel Gebrauch „Gebrauch“ ist. Der Babylonier Rava wird als jemand zitiert, der ihnen folgte und ausdrücklich wörtlichen Gebrauch verlangte, weil sein babylonischer Vorgänger dies verneint hatte; die Männer aus Palästina waren sich einer solchen Möglichkeit jedoch nicht einmal bewusst. Darauf folgt dann die Aussage, dass man nicht einmal nach einem Licht suchen müsse, um den Segen zu sprechen:

Rav Yehuda sagte im Namen Ravs: „Man braucht nicht eifrig nach einem Licht zu suchen [um den Segen darüber zu sprechen] so wie man [sonst] eifrig sucht, um Gebote zu erfüllen.“

Rabbi Zera sagte: „Ich pflegte eifrig zu suchen, als ich dann aber diesen Ausspruch Rav Yehudas im Namen Ravs hörte, da suchte ich von nun an nicht mehr. Vielmehr, wenn ich gerade auf ein Licht stoße, spreche ich den Segen; aber ich suche nicht nach einem.“⁵⁸

Hier erst folgt der Bericht über die Praxis der verschiedenen babylonischen Amoraer:

⁵⁸ In zwei anderen wichtigen Handschriften wird der letzte Satz, ab „Vielmehr“, im Namen des Babyloniers Abbaye zitiert.

Rav Yehuda sprach den Segen über das [Licht aus dem] Haus Rav Addas, des Dieners; Abbaye sprach den Segen über das [Licht aus dem] Haus von Gurya, dem Sohn des Ḥama. Rava sprach den Segen über das [Licht aus dem] Haus von Bar Ḥabu.

Entsprechend dieser Anordnung der *sugya* geht es darum, Rav Yehudas Ansicht zu unterstützen, nämlich dass man nicht nach einer Kerze suchen muss, um den Segen zu sprechen, sondern dass es genügt, wenn man bei seinen üblichen Beschäftigungen zufällig auf ein Licht trifft. Es gibt keine Angaben darüber, wie nahe man sein müsse oder wie fern man sein könne, noch darüber, ob man dieses Licht tatsächlich gebraucht haben müsse.

Was mache ich nun aus alledem? Erstens sehen wir, dass die *sugya* während ihrer Handschriftenreise ein *work in progress* war und dass einzelne Teile des Textes an verschiedene Orte gewandert sind. Zweitens sehen wir, dass der *textus receptus*, den man nicht nur im Erstdruck, sondern auch in einer Anzahl anderer Handschriften findet, eine tendenziöse Neuordnung des Materials darstellt, mit dem Zweck, die Ansichten der beiden palästinischen Autoritäten ‘Ulla and Ḥizqiyya der Frage anzugleichen, wie nahe oder entfernt man von einem Licht sein muss, um den Segen zu sprechen. Wir sehen, dass ihre Frage ursprünglich war: Wieviel Gebrauch muss man davon machen? Sie wurde aber in späteren Talmudfassungen zu der Frage umgeformt, wie nahe man dem Licht sein muss, ungeachtet des Gebrauchs. Weiterhin wird der Bericht über die Praxis der drei babylonischen Rabbinen dorthin verschoben, wo er sich im *textus receptus* befindet, um damit die Ansicht stützen zu können, dass man auch über ein Licht in der Ferne den Segen sprechen kann und man es nicht gebrauchen muss.

Die Annahme, dass man in Palästina nichts von den Versuchen, dieses Ritual herabzustufen, wusste, indem man angab, der Segen könne auch in einer Entfernung zum Licht geschehen, stammt aus dem ‚parallelen‘, dem Palästinischen Talmud – und dies ist sicherlich überraschend:

„Man spricht nicht eher einen Segen über das Licht, als bis man es benutzt hat“

Rav Yehuda im Namen Šmu‘els: „Genug, damit Frauen in seinem Licht spinnen können.“ Rabbi Yoḥanan sagte: „Genug, so dass sein Auge sehen kann, was in einer Tasse oder Schale ist.“ Rav Ḥinena sagte: „Genug, damit er eine Münze von einer anderen unterscheiden kann.“

Rabbi ‘Ošaya lehrte: „Man kann den Segen auch in einer Halle, die zehn mal zehn ist, sprechen.“

Rabbi Ze‘ira pflegte die Kerze in seine Nähe zu bringen. Seine Schüler sagten zu ihm: „Rabbi, warum bist du uns gegenüber so streng? [d. h., indem du uns ein so strenges Beispiel gibst, dem wir zu folgen haben]?“ Hat nicht

Rabbi 'Ošaya gelehrt: Man kann den Segen auch in einer Halle, die zehn mal zehn ist, sprechen?⁵⁹

Man könnte sogar versucht sein anzunehmen, dass die babylonische Version der *sugya* eine (tendenziöse oder nicht-tendenziöse) Umschreibung des palästinischen Materials ist, wäre da nicht die Überraschung: Die erste Stimme, die in dem palästinischen Text zitiert wird, ist die des babylonischen Rav Yehuda, wie er, so scheint es, eine entgegengesetzte Perspektive zu derjenigen annimmt, die er im babylonischen Talmud äußert. Er scheint hier nichts von einer nicht-wörtlichen Lesart dieser *mišna* zu wissen und nimmt schlicht an einer Diskussion darüber teil, worin die Nutzung des Lichts bestehen könne. Rabbi Yoḥanan, sein – selbstverständlich – palästinensischer Zeitgenosse muss hier das Gespräch mit ihm führen, obwohl dies von Angesicht zu Angesicht eigentlich nicht möglich sein konnte (Skype war noch nicht erfunden⁶⁰). Die Sicht und Helligkeit, die man braucht, um in der Lage zu sein, eine Münze von einer anderen zu unterscheiden, wird weder im Namen 'Ullas, noch im Namen Hizqiyas zitiert, sondern im Namen Ḥinenas. Dieser Rav Ḥinena, wie sein Titel Rav und nicht Rabbi nahelegt, war ebenso Babylonier und ein Rav nahestehender Schüler. Auch er scheint nichts von der von seinem Lehrer und Rav Yehuda überlieferten Tradition zu wissen, dass man das Licht überhaupt benutzen muss. Anders ausgedrückt sind die Ansichten Rav Yehudas (und vielleicht auch die von Rav selbst), so wie sie im Palästinischen Talmud angeführt werden, denen des babylonischen genau entgegengesetzt. Faszinierenderweise wird, wenn die Meinung im Bavli, im Namen des palästinischen Talmud, wiedergegeben wird, auf spezifisch palästinische Realien referiert, während im Palästinischen Talmud die neutrale Unterscheidung „zwischen einer Münze und einer anderen“ steht. Rabbi Ze'ira (oder Ze'ira) taucht hier ebenfalls auf, aber in anderer Gestalt. Er hatte tatsächlich (wie im Bavli gesagt wird) eine striktere Praxis bezüglich des Segens, so dass er (anscheinend) danach eine Kerze anzündete.

Es ist der palästinische Tannait, Rabbi 'Ošaya, der diese nachsichtige Perspektive unterstützt, wenn auch nicht annähernd so nachsichtig, wie dies im babylonischen Talmud der Fall wäre. Weder aus einer Entfernung noch durch Zufall; Rabbi erlaubt nicht mehr als den Segen über ein Licht, wenn man im selben Zimmer wie dieses Licht ist.

Wo fand diese Unterhaltung zwischen Rabbi Zera und seinen Schülern statt? Wir wissen es nicht, da er ein Babylonier war, der nach Palästina ausgewandert ist.

59 *Yerušalmi Berakhot* Kapitel 8, Abschnitt 12c (nach der venezianischen Ausgabe).

60 Wie Robert Bonfil bemerkt hat: „a different ruler did not form a barrier and the slowness of transportation was not perceived, as we would think living in the jet-age“; siehe Robert Bonfil, „Myth, Rhetoric, History? A Study in the Chronicle of Aḥima'z“, in: *Culture and Society in Medieval Jewry*, hg. von Reuven Bonfil, Menahem Ben-Sasson und Yosef Hacker, Jerusalem 1989, S. 99–135, hier S. 101 [Hebräisch].

Die *sugya* ist tatsächlich eine ‚reisende‘ *sugya*. An beiden Enden ihrer Reise konstruiert sie eine Welt, in der babylonische und palästinische Rabbinen sich im selben virtuellen Raum befinden. Mit einem Unterschied: der palästinische Raum mit seinen babylonischen Besuchern weiß nichts von einer nicht-literalen Lesart der *mišna*, oder von einer nachsichtigen Einstellung gegenüber der Erfüllung des Gebots dieses Segens zum Ausgang des Sabbat. Meine Intuition – und es ist nicht viel mehr als das – sagt mir, dass der Palästinische Talmud die ursprünglichere Form der Tradition im Namen Ravs und seiner Schüler enthält und der Babylonische Talmud nicht nur die palästinischen, sondern auch die babylonischen Ansichten für seine Zwecke angepasst hat. Der Palästinische Talmud ist am mildesten in Bezug auf diese Angelegenheit, wenn er erlaubt, den Segen über ein Licht zu sprechen, welches man im selben Raum sieht. Der Babylonische Talmud schiebt das Gebot recht tendenziös zur Seite; man müsse nicht tatsächlich einem Licht nahe sein, oder es benutzen und man müsse kein Licht ausfindig machen (mit der Ausnahme der Stimme des Rava, einer zweideutigen Einzelstimme in den Standardtexten, welche von den palästinischen Gelehrten in den frühen Manuskripten des Bavli und vom Palästinischen Talmud selbst gestützt wird). Dieser Rava bleibt sich, wie in *Pesaḥim* 8a überliefert ist, selbst treu, indem er sagt: „Eine Fackel für die *havdala* gehört zu den erlesensten *mišvot* [Geboten]“.

Ich vermute, obwohl ich nicht allzu energisch darauf beharren würde, dass es jene iranische Textlandschaft ist, die Elman und seine Schüler uns offenbart haben, welche die Differenz erklärt, und dass hier die Heiligkeit des Feuers unter den zoroastrischen Großherren Babylo니ens durchscheint, aber ich möchte nicht weiter über diese Faktoren spekulieren.⁶¹

In jedem Fall hoffe ich, dass diese Fallstudie einer *sugya* – welche recht zufällig gewählt wurde und keinesfalls atypisch ist – geholfen hat, den Sachverhalt klar zu illustrieren, den aufzuzeigen ich mich bemüht habe: Dass nämlich die talmudische Kultur eine Diaspora ist und dass die Talmudim selbst diasporisch sind, verwurzelt in zwei Lokalitäten, im örtlichen Babylonien oder Palästina und dem jeweils anderen Ort, an dem Rabbis die Tora studieren.

61 Siehe für einen Fall, bei dem man argumentieren könnte, dass der Kontakt mit den Mazdayasniern zu einer stärkeren Betonung der feierlichen Begehung mit Feuer geführt hat, Geoffrey Herman, „Religious Transformation between East and West. Hanukkah in the Babylonian Talmud and Zoroastrianism“, in: *Religions and Trade. Religious Formation, Transformation and Cross-Cultural Exchange between East and West*, hg. von Peter Wick und Volker Rabens, Leiden 2013, S. 261–281. Auch Herman bezieht sich hier auf die Versuche der Priester, auch diesen jüdischen Brauch zu unterdrücken, was mir die Möglichkeit nahezu legen scheint, dass dieser für die persischen Priester tatsächlich provozierend war. Weiteres unterstützendes Material für meine Vermutung, dass die babylonischen Rabbinen aufgrund der Ähnlichkeit oder Unähnlichkeit mit der mazdayasnischen Praxis wenigstens gelegentlich unter Druck standen, bringen Moshe Beer in „Notes on Three Edicts against the Jews of Babylonia in the Third Century C.E.“, in: *Irano-Judaica* 1 (1982), S. 25–37 [Hebräisch], und Robert Brody, „Judaism in the Sasanian Empire. A Case Study in Religious Coexistence“, in: *Irano-Judaica* 2 (1990), S. 52–62.

Am Ende seines Buchs hat Gafni ‚Diaspora‘ fast völlig neu durchdacht. Durch den Vergleich der beiden Geschichten über die Interkalation im Kalender durch Rabbi Ḥananya, die ich oben dargestellt habe, wie sie im Palästinischen und im Babylonischen Talmud erzählt wird, zeigt er, dass für den ersteren Palästina immer und unveränderlich der Ort der Kalendereinschaltungen war, und dadurch stets und unverrückbar der Ort rabbinischer Macht, während in der babylonischen Geschichte diejenige der beiden Gemeinschaften, die am meisten Anerkennung als die gelehrteste im Talmudstudium erfährt, das Zentrum (und sogar das virtuelle Heilige Land) *ist*. Für die Babylonier konstituiert sich Diaspora also durch kulturelle Verbindung und kulturelle Autorität, nicht durch ein ursprüngliches Heimatland. Es mag zwar der Fall sein, wie Gafni behauptet, dass die meisten *Geschichten* über den Transfer von Toraüberlieferungen das Lernen als von Palästina nach Babylonien gelangend darstellen, doch die dem Text zugrundeliegenden Tatsachen legen etwas anderes nahe; all die Hinweise auf babylonische Rabbinen (und zwar ziemlich frühe Rabbinen) müssen von irgendwoher kommen. Gafni versteht auch ganz klar, dass die Prozesse der Diaspora-Bildung nicht ein für alle Mal gleich bleiben. Die Babylonier stellen sich zunächst Babylonien selbst als Zion vor, aber später nehmen andere den Babylonischen Talmud und konstruieren neue, spätere Diasporas: „Der Prozess, dem wir hier begegnet sind, sollte sich in der jüdischen Geschichte wiederholen: Neue Gemeinschaften entstanden und behaupteten sich gegenüber ihren Muttergemeinschaften, und dieses ‚Abfallen‘ war für beide Zentren schmerzhaft.“⁶² Oder vielleicht zufällig auch nicht. Dies scheint mir eher eine Projektion zu sein. So zeigen auch die Gelehrten des Babylonischen Talmud – mit wenigen Ausnahmen – keinen Schmerz, wenn sie von der palästinischen Autorität abfallen. In Wirklichkeit geht es hier auch gar nicht so sehr um ein Abfallen als vielmehr um die Konstitution kulturell gleichberechtigter Partnerschaften, woraus notwendigerweise eine gemeinsame Kultur entsteht. Ich behaupte, dass genau dies der Punkt ist, auf den es bei der babylonischen *sugya* als Form ankommt. Sie konstruiert eine Leserschaft, die nicht wirklich *an* einem der beiden Orte ist, sondern gleichzeitig an beiden, also ein Diasporia-Subjekt, ein Subjekt im Land des Talmud, in dem Tiberias und Pumbedita Bestandteile ein und derselben Szene sind. Der Talmud hat, wie Christina von Braun geschrieben hat, das jüdische Volk „diasporafähig“⁶³ und auch der Diaspora würdig gemacht.

Aus dem Englischen von Andreas Ismail Mohr und Jacob Veidt

62 Gafni, *Land*, S. 116: „The process we have encountered here would repeat itself throughout Jewish history: new communities would rise up and assert themselves vis-à-vis their mother communities, and this ‘breaking away’ would be painful for both centers.“

63 Von Braun, „Virtuelle Genealogien“. Ich möchte Prof. von Braun für die Zusendung ihres Aufsatzes vor seiner Veröffentlichung und für die Mitteilung dieser Redewendung danken.

Literaturverzeichnis

Primärliteratur

- [Talmud Bavli] Handschrift Ms. Oxford Opp. 248 [Qiddušin 70a]
 [Talmud Bavli] Handschrift Ms. Florenz II-I-7 [die älteste Handschrift des Traktats Berakhot]
 [Talmud Yerušalmi] Palästinischer Talmud [venezianische Ausgabe]
Der Babylonische Talmud, 12 Bände, hg. von Lazarus Goldschmidt, Berlin 1929–1936.

Sekundärliteratur

- Becker, Adam H., *The Fear of God and the Beginning of Wisdom. The School of Nisibis and Christian Scholastic Culture in Late Antique Mesopotamia*, Philadelphia 2006.
 Beer, Mosche, „Notes on Three Edicts Against the Jews of Babylonia in the Third Century C.E.“, in: *Irano-Judaica* 1 (1982), S. 25–37. [Hebräisch]
 Bois, W. E. B. du, *The Souls of Black Folk. Authoritative Text, Contexts, Criticism*, hg. von Henry Louis Gates und Terri Hume Oliver, New York / London 1999.
 Bonfil, Robert, „Myth, Rhetoric, History? A Study in the Chronicle of Amima‘z“, in: *Culture and Society in Medieval Jewry*, hg. von Reuven Bonfil, Menahem Ben-Sasson and Yosef Hacker, Jerusalem 1989, S. 99–135. [Hebräisch]
 Boyarin, Daniel, „Hellenism in Rabbinic Babylonia“, in: *The Cambridge Companion to Rabbinic Literature*, hg. von Charlotte Fonrobert und Martin Jaffee, Cambridge 2007, S. 336–363.
 Boyarin, Jonathan, „Reconsidering Diaspora“, (unveröffentlichter Aufsatz) 2013.
 Braun, Christina von, „Virtuelle Genealogien“, in: *Hybride jüdische Identitäten. Gemischte Familien und patrilineare Juden*, hg. von Lea Wohl von Haselberg, Berlin 2015, S. 49–64.
 Brody, Robert, „Judaism in the Sasanian Empire. A Case Study in Religious Coexistence“, in: *Irano-Judaica* 2 (1990), S. 52–62.
 Cohen, Shaye J. D., „Patriarchs and Scholarchs“, in: *Proceedings of the American Academy of Jewish Research* 48 (1981), S. 57–83.
 Dayal, Samir, „Diaspora and Double Consciousness“, in: *The Journal of the Midwest Modern Language Association* 29/1 (1996), S. 46–62.
 Edwards, Brent Hayes, *The Practice of Diaspora. Literature, Translation, and the Rise of Black Internationalism*, Cambridge 2003.
 Elman, Yaakov, „Middle Persian Culture and Babylonian Sages. Accommodation and Resistance in the Shaping of Rabbinic Legal Traditions“, in: *Cambridge Companion to Talmud and Rabbinic Literature*, hg. von Charlotte Fonrobert und Martin Jaffee, Cambridge 2006, S. 165–197.
 Flood, Finbarr, *Objects of Translation. Material Culture and Medieval „Hindu-Muslim“ Encounter*, Princeton 2009.
 Gafni, Isaiah M., *Land, Center and Diaspora. Jewish Constructs in Late Antiquity*, Sheffield 1997.
 Gilroy, Paul, *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*, Cambridge 1993.
 Grafton, Anthony, *Worlds Made by Words. Scholarship and Community in the Modern West*, Cambridge 2009.
 Hasan-Rokem, Galit, „An Almost Invisible Presence. Multilingual Puns in Rabbinic Literature“, in: *The Cambridge Companion to the Talmud and Rabbinic Literature*, hg. von Charlotte Elisheva Fonrobert und Martin S. Jaffee, Cambridge 2007, S. 222–240.

- Hayes, Christine, *Between the Babylonian and Palestinian Talmuds*, Oxford 1997.
- Herman, Geoffrey, „Religious Transformation Between East and West. Hanukkah in the Babylonian Talmud and Zoroastrianism“, in: *Religions and Trade. Religions Formation, Transformation and Cross-Cultural Exchange Between East and West*, hg. von Peter Wick and Volker Rabens, Leiden 2013, S. 261–281.
- , „Table Etiquette and Persian Culture in the Babylonian Talmud“, in: *Zion* 77/2 (2012), S. 149–188 [Hebräisch].
- Heszer, Catherine, „The Slave of a Scholar is Like a Scholar“, in: *Creation and Composition. The Contribution of the Bavli Redactors to the Aggadah*, hg. von Jeffrey L. Rubenstein, Tübingen 2005, S. 181–200.
- Kalmin, Richard, *Jewish Babylonia between Persia and Roman Palestine*, Oxford 2006.
- , *The Sage in Jewish Society of Late Antiquity*, New York 1999.
- Kipperwasser, Reuven, und Dan Shapira, „Irano-Talmudica I. The Three-Legged Ass and ‚Ridya‘ in B. Ta’anith. Some Observations about Mythic Hydrology in the Babylonian Talmud and in Ancient Iran“, in: *Association of Jewish Studies Review* 32 (2008), S. 101–116.
- , „Massa’ot Shel Rabbah Bar Bar Hannah [The Journeys of Rabbah Bar Bar Hannah]“, in: *Sifrut Umered*, hg. von Ariel Hirschfeld, Hanan Hever und Joshua Levinson, Jerusalem 2008, S. 215–241.
- Lieberman, Saul, „So it was and so it will be: The Jews of Palestine and World Jewry in the Time of the Mishna and Talmud“, in: *Mehkarim Be-Torat Erets-Yisra’el*, Jerusalem 1991. [Hebräisch]
- Naveh, Joseph, und Shaul Shaked, *Magic Spells and Formulae. Aramaic Incantations of Late Antiquity*, Jerusalem 1993.
- Neusner, Jacob, *A History of the Jews in Babylonia*, Bd. 2, *The Early Sasanian Period*, Leiden 1966.
- Rubenstein, Jeffrey, „Addressing the Attributes of the Land of Israel. An Analysis of Bavli Ketubot 110b–112a“, in: *Center and Diaspora. The Land of Israel and the Diaspora in the Second Temple, Mishna and Talmud Periods*, hg. von Isaiah M. Gafni, Jerusalem 2004, S. 159–188 [Hebräisch, mit englischer Zusammenfassung].
- Said, Edward W., *Reflections on Exile and Other Essays*, Cambridge 2000.
- Satlow, Michael L., „Beyond Influence. Towards a New Historiographic Paradigm“, in: *Jewish Literatures and Cultures. Context and Intertext*, hg. von Anita Norich und Yaron Z. Eliav, Providence 2008, S. 37–53.
- Secunda, Shai, *The Iranian Talmud. Reading the Bavli in its Sasanian Context*, Philadelphia 2013.
- , „Talmudic Text and Iranian Context. On the Development of Two Talmudic Narratives“, in: *Association of Jewish Studies Review* 33 (2009), S. 45–69.
- Septimus, Zvi, *Ambivalent Artistry. The Effects of the Bavli’s Unifying Use of Language on its Local and Global Readers*, University of California Berkeley 2011 [Dissertation].
- Vidas, Moulie, „The Bavli’s Discussion of Genealogy in Qiddushin IV“, in: *Antiquity in Antiquity. Jewish and Christian Pasts in the Greco-Roman World*, hg. von Gregg Gardner und Kevin L. Osterloh, Tübingen 2008, S. 285–326.
- Wasserstein, Abraham, „Greek Language and Philosophy in the Early Rabbinic Academies“, in: *Jewish Education and Learning Published in Honour of Dr. David Patterson on the Occasion of His Seventieth Birthday*, hg. von Glenda Abramson, Chur 1994, S. 221–231.
- Wimpfheimer, Barry, *Narrating the Law. A Poetics of Talmudic Legal Stories*, Philadelphia 2011.

Liturgisierung und Hypersakralisierung

Zum Bedeutungsverlust kaiserlicher Frömmigkeit in Konstantinopel zwischen dem 6. und 7. Jahrhundert n. Chr.*

Mischa Meier

1 Vorbemerkungen

Seit die geläufige Epochentrias Antike – Mittelalter – Neuzeit existiert, steht sie zur Diskussion. Die Debatte lässt sich auf zwei eng miteinander verflochtenen Ebenen führen: einer theoretischen, die den heuristischen Wert, die Pragmatik und die methodische Operationalisierbarkeit von Epochengliederungen und ihren Konsequenzen für Geschichtsbilder und deren Auswirkungen hinterfragt, sowie einer empirischen, die nach Wegen und Kriterien sucht, Epochen methodisch sauber voneinander abzugrenzen und als distinkte Entitäten zu konturieren.¹ Die Spätantike wird von dieser Problematik in doppelter Weise berührt. Denn zum einen klingt mit ihr die Großepoche ‚Antike‘ aus und die Abgrenzung gegenüber dem ‚Mittelalter‘ gerinnt somit unweigerlich zu einem zentralen Diskussionsgegenstand für jeden, der sich mit dieser Phase beschäftigt. Zum anderen hat es erstaunlich lange gedauert, bis die Spätantike selbst als eigenständige Einheit *innerhalb* der Antike wahrgenommen und konzeptualisiert wurde. Erst seit dem frühen 20. Jahrhundert war es möglich, von einer ‚Spätantike‘ als historischer Formation eigenen Gewichts zu sprechen,² und fast noch einmal ein ganzes Jahrhundert hat es gedauert, bis diese sich als anerkanntes und mittlerweile ausgesprochen dynamisches Forschungsobjekt innerhalb der historischen Disziplinen etabliert hatte. Inzwischen aber boomt die Spätantikeforschung – und mit ihr haben die Eingrenzungs- und Definitionsfragen neues Gewicht gewonnen.³ Hatte sich seit den 1970er Jahren besonders im anglo-amerikanischen, seit der Jahrtausendwende dann auch im deutschsprachigen Raum, allmählich das Konzept der ‚long late Antiquity‘ als einer breiten Übergangsphase von ca. 200 bis 800

* Eine kürzere englische Fassung dieses Beitrages wird erscheinen in *The Body of the King*, hg. von Giovanni B. Lanfranchi und Robert Rollinger, Padua 2016.

1 Einen instruktiven Aufriss der Theoriediskussion bietet Christian Kiening, „Zwischen Mittelalter und Neuzeit? Aspekte der Epochenschwellenkonzeption“, in: *Mitteilungen des Deutschen Germanistenverbandes* 49 (2002), S. 264–277.

2 Die zeitgenössischen Debatten hat jetzt Garth Fowden aufgearbeitet, siehe ders. *Before and after Muhammad. The First Millennium Refocused*, Princeton / Oxford 2014, S. 18–48.

3 Für einen Überblick siehe Mischa Meier, „Die Spätantike: Perspektiven auf eine junge Epoche der Alten Welt“, in: *Geschichte für heute. Zeitschrift für historisch-politische Bildung* 5 (2012), S. 5–17.

durchgesetzt,⁴ so wurden unter dem Einfluss der Terroranschläge des 11. September 2001 im letzten Jahrzehnt wieder die scharfen Zäsuren hervorgehoben, die Spätantike und Frühmittelalter voneinander separieren.⁵ Entsprechende Diskussionen dauern aktuell noch an und verweisen zunehmend auf die Komplexität der Fragestellung, der sich weder mit der Festlegung bestimmter ‚Umbruchsdaten‘ noch mit einem allzu weichen Transformationsbegriff beikommen lässt. Gerade für den Osten des (ehemaligen) *Imperium Romanum*, in dem die Kontinuitätslinien weitaus stärker ausgeprägt sind als im Westen, wo sich im Gefolge der ‚Völkerwanderung‘ und des Verlusts des Kaisertums deutlichere Brüche abzeichnen, ist das Problem in den letzten Jahren zunehmend ins Zentrum der Forschung gerückt, und es wurden jüngst verschiedene theoretische Konzepte zur Erfassung der ‚Spätantike‘ angeboten, darunter ein neues Dreistufenmodell des Übergangs⁶ oder der ‚First Millennium‘-Ansatz Garth Fowdens.⁷

Ich möchte die Epochendiskussion im Folgenden als Rahmen nutzen, um spezifische Phänomene in der Veränderung des Kaisertums zwischen dem 6. und dem 7. Jahrhundert zu diskutieren – also für eine Phase, die traditionell in großen Teilen der Forschung als Umbruchszeit zwischen den Epochen gesehen wird. Die Herrschaft des Kaisers Phokas (reg. 602–610) etwa wurde schon von Zeitgenossen als scharfe Zäsur beschrieben;⁸ Teile der modernen Forschung haben diesen Ansatz übernommen oder auch andere vermeintliche Einschnitte im 7. Jahrhundert zur Geltung gebracht.⁹ Kaum bestritten wird jedenfalls, dass im 6./7. Jahrhundert eine Art beschleunigten Wandels auf unterschiedlichen Ebenen registriert werden kann. Ohne die Frage, wann die Spätantike endet, abschließend zu beantworten, lässt sich ein solcher Wandel auch für Kaiser und Kaisertum in dieser Phase konstatieren. Ihn zu beschreiben und auf seine historischen Kontexte hin zu befragen, ist Ziel der nachfolgenden Ausführungen.

Meine Überlegungen bewegen sich um zwei Aspekte, die für Kaiserherrschaft in der (christlichen) Spätantike grundlegende Bedeutung besaßen: Sakralität und Frömmigkeit. Mit der Sakralität, die bereits im Prinzipat des Augustus deutlich sichtbar angelegt ist, im Verlauf der Kaiserzeit – insbesondere seit dem 3. Jahrhundert – zunehmende Bedeutung gewinnt und in der Spätantike einen

4 Vgl. grundlegend Peter Brown, *The World of Late Antiquity. From Marcus Aurelius to Muhammad*, London 1971; zur Diskussion siehe Averil Cameron, „The ‚Long‘ Late Antiquity: A Late Twentieth-Century Model“, in: *Classics in Progress. Essays on Ancient Greece and Rome*, hg. von Timothy P. Wiseman, Oxford 2002, S. 165–191.

5 Siehe Peter Heather, *The Fall of the Roman Empire*, London 2005; deutsche Übersetzung: ders., *Der Untergang des Römischen Weltreichs*, Stuttgart 2008; Bryan Ward-Perkins, *The Fall of Rome and the End of Civilization*, Oxford 2005; deutsche Übersetzung: ders., *Der Untergang des Römischen Reiches und das Ende der Zivilisation*, Darmstadt 2007.

6 Vgl. Mischa Meier, „Ostrom-Byzanz, Spätantike-Mittelalter. Überlegungen zum ‚Ende‘ der Antike im Osten des Römischen Reiches“, in: *Millennium* 9 (2012), S. 187–253.

7 Siehe Fowden, *First Millennium*.

8 Belege bei Mischa Meier, „Kaiser Phokas (602–610) als Erinnerungsproblem“, in: *Byzantinische Zeitschrift* 107 (2014), S. 139–174, hier S. 153f.

9 Beispiele sind aufgelistet bei Meier, „Ostrom-Byzanz“, S. 237f.

Grundpfeiler des Kaisertums darstellt, tritt uns ein gewissermaßen ur-antikes Instrument zur Begründung und Stabilisierung von Herrschaft entgegen: die – wie auch immer konstruierte (das Möglichkeitsspektrum war vielfältig) – außerweltliche Verankerung der herausragenden Position eines Monarchen. Sakralität stellt indes keine statische Größe dar: Sie war reduzier- und steigerbar – und sie konnte, wie die nachfolgenden Ausführungen zeigen werden, sogar den Rahmen des für Zeitgenossen Plausiblen sprengen. In der Spätantike nahm die Sakralität der Herrscher tendenziell zu, aber dieser Prozess verlief nicht linear und keineswegs einheitlich. Ohne Zweifel aber wird man unter den Kaisern Konstantin I. (reg. 306–337), Theodosios II. (reg. 408–450) und Justinian (reg. 527–565) besondere, jeweils ganz unterschiedlich konstruierte Steigerungsformen der Sakralität ausmachen können.¹⁰

In engem Zusammenhang mit der Sakralität steht – zumindest in der christlichen Spätantike – die kaiserliche Frömmigkeit. Sie gewinnt, wie unten noch weiter auszuführen sein wird, vor allem im so genannten hauptstädtischen Kaisertum der Phase ca. 400–600 ein besonderes Gewicht und entwickelt sich dabei zu einem maßgeblichen Faktor der Herrschaftssicherung und -stabilisierung. Ihr Bedeutungsverlust steht für eine markante Veränderung im Zuschnitt des Kaisertums seit dem frühen 7. Jahrhundert, die möglicherweise nicht ohne Bedeutung für die skizzierte Epochendiskussion ist. Ihr nachzugehen ist daher Anliegen der nachfolgenden Erörterungen.

2 Kaisermorde im frühen 7. Jahrhundert: Maurikios (602) und Phokas (610)

Auf ungewöhnlich brutale Art verlor der byzantinische Kaiser Phokas am 5. Oktober 610 sein Leben. Nachdem man ihn des Purpurgewands entkleidet und in Fesseln dem siegreichen Usurpator Herakleios (reg. 610–641) vorgeführt hatte, musste er sich von diesem zunächst bitter verhöhnen lassen: „So hast Du das Reich regiert, Elender?“, worauf Phokas ihm ebenso zynisch entgegnete: „Du hast die Möglichkeit, es besser zu regieren.“ Daraufhin versetzte Herakleios dem Gefangenen einen Fußtritt und ließ ihn noch an Ort und Stelle umbringen. Phokas wurde enthauptet, sein rechter Arm wurde abgehackt, ebenso seine Hand und seine Genitalien. Seine Überreste wurden auf einer Lanzenspitze durch Konstantinopel paradiert, verspottet und schließlich auf dem Forum Tauri verbrannt.¹¹

10 Dazu siehe Mischa Meier, „Göttlicher Kaiser und christlicher Herrscher? Die christlichen Kaiser der Spätantike und ihre Stellung zu Gott“, in: *Das Altertum* 48 (2003), S. 129–160.

11 Joh. Ant., Ausgabe: *Ioannis Antiocheni Fragmenta ex Historia Chronica*, hg. und übers. von Umberto Roberto, Berlin / New York 2005, fr. 321, Z. 31–40. Vgl. auch *Chron. Pasch.*, Ausgabe: *Chronicon Paschale ad Exemplar Vaticanum*, hg. von Ludwig Dindorf, Bonn 1832, S. 700, Z. 14–S. 701, Z. 10; Nikeph. *Brev.* 1, Ausgabe: *Nikephoros, Patriarch of Constantinople: Short History*, hg. und übers. von Cyril Mango, Washington D.C. 1990, S. 36; Theoph. anno mundi 6102, Ausgabe: *Theophanis Chronographia*, hg. von Carl de Boor, Bd. 1, Leipzig 1883, S. I 299, Z. 5–8; Georg. Mon., Ausgabe: *Georgii Monachi Chronicon*, 2 Bde., hg. von Carl de Boor und Peter Wirth, Stuttgart 1978, S. II 665, Z. 13–S. 666, Z. 13; Sym. Mag. 108,8, Ausgabe: *Symeonis Magistri et Logothetae Chronicon*, hg. von Stephan Wahlgren, Berlin / New York 2006, S. 156; Zon. 14,14,44–51, Ausgabe: *Ioannis Zonarae*

Die bestialische Art der Ermordung des Phokas wurde auch in der Forschung zur Kenntnis genommen und unterschiedlich erklärt, so z. B. mit der verzweifelten finanziellen Lage des Herakleios und seiner Anhänger,¹² mit einer grundsätzlichen Krise des Kaisertums in nachjustinianischer Zeit¹³ oder auch mit der Grausamkeit, die Phokas selbst zuvor als Herrscher gezeigt habe,¹⁴ daneben wurde auch gemutmaßt, dass mit den Verstümmelungen eine „orientalische Sitte“ in Byzanz Einzug gehalten habe.¹⁵

Zweifellos wird man für das 7. Jahrhundert eine grundsätzliche ‚Brutalisierung‘ innerhalb der byzantinischen Gesellschaft konstatieren können, die sich in den Quellen verschiedentlich in extremen Gewaltexzessen manifestiert. Man denke nur daran, mit welcher ausgesuchten Grausamkeit während der awarisch-persischen Belagerung Konstantinopels 626 mit den persischen Gesandten verfahren wurde, die man zufällig aufgegriffen hatte,¹⁶ oder auch an verschiedene Zwischenfälle unter der Herrschaft des Herakleios¹⁷ bzw. die Auseinandersetzungen nach seinem Tod.¹⁸ Nie zuvor jedoch war im Oströmischen Reich derart grausam mit Kaisern umgegangen worden wie zu Beginn des 7. Jahrhunderts.¹⁹

Epitomae Historiarum Libri XVIII, Bd. 3, hg. von Moritz Pinder, Bonn 1897; Nikeph. Kall. 18,56, Ausgabe: *Nicephori Callisti Xanthopuli Ecclesiasticae Historiae Libri XVIII*, hg. von Jacques-Paul Migne, Turnhout 1865. In der Darstellung, die Joh. Nik. 110,5–7 (englische Übersetzung: *The Chronicle of John* (c. 690 A. D.), *Coptic Bishop of Nikiu*, übers. von Robert Henry Charles, London 1916 [Wiederabdruck Amsterdam 1982], S. 177–178) bietet, wird Phokas von Senatoren, Palastangehörigen und Soldaten in Gegenwart des Herakleios massakriert. Zu den Ereignissen um Phokas' Ermordung siehe Andreas N. Stratos, *Byzantium in the Seventh Century*, Bd. 1, 602–634, Amsterdam 1968, S. 80–91; Walter E. Kaegi, *Heraclius. Emperor of Byzantium*, Cambridge 2003, S. 50f.; Meier, „Phokas“.

- 12 David M. Olster, *The Politics of Usurpation in the Seventh Century: Rhetoric and Revolution in Byzantium*, Amsterdam 1993, S. 137.
- 13 Friedhelm Winkelmann, „Zum byzantinischen Staat (Kaiser, Aristokratie, Heer)“, in: *Byzanz im 7. Jahrhundert. Untersuchungen zur Herausbildung des Feudalismus*, hg. von Friedhelm Winkelmann, Helga Köpstein, Hans Ditten und Ilse Rochow, Berlin 1978, S. 161–224, hier S. 170f.
- 14 Vgl. Kaegi, *Heraclius*, S. 51.
- 15 Georg Ostrogorsky, *Geschichte des Byzantinischen Staates*, München 31963, S. 95.
- 16 *Chron. Pasch.* S. 722, Z. 14–723, Z. 15; vgl. Walther Pohl, *Die Awaren. Ein Steppenvolk in Mitteleuropa 567–822 n. Chr.*, München 1988, S. 251f.
- 17 Zum Beispiel die Verstümmelung seines Neffen Theodoros und seines illegitimen Sohns Athalarichos nach der Aufdeckung einer Verschwörung, vgl. Kaegi, *Heraclius*, S. 260f.; und außerdem Wolfram Brandes, „Thüringer / Thüringerinnen in byzantinischen Quellen“, in: *Die Frühzeit der Thüringer. Archäologie, Sprache, Geschichte*, hg. von Helmut Castritius, Dieter Geuenich und Matthias Werner, Berlin / New York 2009, S. 291–327, hier S. 306–312.
- 18 Siehe dazu Ostrogorsky, *Geschichte*, S. 94f.; Ralph-Johannes Lilie, *Byzanz. Das zweite Rom*, Berlin 2003, S. 95–97.
- 19 Das Beispiel des 366 hingerichteten Usurpators Procopius (PLRE I 742f. [Procopius 4]) scheint mir nicht gegen diese Sichtweise zu sprechen: Zum einen datieren diese Ereignisse in die Zeit, bevor sich mit der Etablierung Konstantinopels als dauerhafter Kaiserresidenz im Osten ganz spezifische politische Rahmenbedingungen („hauptstädtisches Kaisertum“) und entsprechende Kommunikationsformen und Praktiken herausgebildet hatten. Zum anderen berichtet Ammianus in seiner ausführlichen Darstellung der Geschehnisse, dass Procopius direkt nach der Schlacht bei Nakoleia (Phrygien) im Lager des siegreichen Kaisers Valens

Selbst der Usurpator Basiliskos (reg. 475–476) wurde nach seinem Sturz 476 nicht sofort brutal ermordet, sondern starb, ohne öffentliche Aufmerksamkeit zu erregen, in einem entlegenen Kerker eines einsamen Hungertodes.²⁰ Die spektakuläre, grausame und demütigende Hinrichtung eines *Kaisers*, wie sie 602 Maurikios (reg. 582–602) widerfuhr (der zuvor noch gezwungen worden war, die Ermordung seiner Söhne mitanzusehen)²¹ und wie sie 610 Phokas traf, stellt damit ein neuartiges Phänomen dar,²² das mit dem pauschalen Hinweis auf die allgemeine Zunahme an Gewalt und Grausamkeit im 7. Jahrhundert eher verschleiert als erklärt wird. Immerhin gab die Ermordung des Maurikios, „a death more cruel than any other emperor ever suffered“, sogar Anlass zur Legendenbildung, die bereits im 7. Jahrhundert mit dem Geschichtswerk des Theophylaktos Simokates einsetzte.²³

zusammen mit ehemaligen Anhängern hingerichtet worden sein soll, vgl. Amm. 26,9,7–10, Ausgabe: *Ammianus Marcellinus. Römische Geschichte* hg. und übers. von Wolfgang Seyfarth, *Vierter Teil: Buch 26–31*, Darmstadt ³1986, und ähnlich Philostorg. *HE* 9,5, Ausgabe: *Philostorgius. Kirchengeschichte. Mit dem Leben des Lucian von Antiochien und den Fragmenten eines arianischen Historiographen*, hg. von Joseph Bidez [zweite, überarbeitete Auflage von Friedhelm Winkelmann], Berlin 1972. Von besonderen Grausamkeiten während dieser Aktion, die weit abseits der politischen Zentren stattfand, wird von Ammianus noch nichts vermerkt. Erst spätere Autoren behaupten, man habe den Usurpator durch zwei hochschnellende Bäume zerreißen lassen, vgl. Sokr. *HE* 4,5,4, Ausgabe: *Sokrates. Kirchengeschichte*, hg. von Günther Christian Hansen, Berlin 1995; Soz. *HE* 6,8,1–3, Ausgabe: *Sozomenus. Kirchengeschichte*, hg. von Joseph Bidez und Günther Christian Hansen, Berlin ²1995; Zon. 13,16,30. Doch könnte dies auch dem Zweck gedient haben, den als häretisch geltenden Kaiser Valens in seiner vermeintlichen besonderen Grausamkeit zu diskreditieren, vgl. Hartmut Leppin, *Von Constantin dem Großen zu Theodosius II. Das christliche Kaisertum bei den Kirchenhistorikern Sokrates, Sozomenus und Theodoret*, Göttingen 1996, S. 97 und 100. Zosimos zufolge soll Valens über die Usurpation des Procopius so erregt gewesen sein, dass er nach seinem Sieg blind gegen ihn und seine ehemaligen Anhänger gewütet habe, vgl. Zos. 4,8,3–5, Ausgabe: *Zosime. Histoire Nouvelle*, hg. von Francois Paschoud, Bd. 2, *2^e Partie: Livre IV*, Paris ²2003; auch in dieser Version würde damit harsche Kritik am Kaiser geübt, der seine Affekte nicht unter Kontrolle hat.

20 Vgl. *Anon. Vales. 9,43*, Ausgabe: *Aus der Zeit Theoderichs des Großen*, hg. und übers. von Ingegar König, Darmstadt 1997; Marc. Com. ad ann. 476,1, Ausgabe in: *Chronica Minora Saec. IV. V. VI. VII.*, Bd. 2, hg. von Theodor Mommsen, Berlin 1894 (Wiederabdruck München 1981), S. 37–109, hier S. 91.

21 Theophyl. Sim. 8,9,9–12; 8,11,1–6, Ausgabe: *Theophylacti Simocattae Historiae*, hg. von Carl de Boor, Leipzig 1887; Theoph. anno mundi 6094, S. I 289, Z. 31–S. 290, Z. 12; anno mundi 6095, S. I 290, Z. 31–291, Z. 4; vgl. *Chron. Pasch.* S. 694, Z. 3–12. Siehe Stratos, *Byzantium*, S. 40–56; Joseph D. Frendo, „Who Killed Anastasius II?“, in: *The Jewish Quarterly Review* 72 (1982), S. 202–204; Michael Whitby, *The Emperor Maurice and His Historian: Theophylact Simocatta on Persian and Balkan Warfare*, Oxford 1988, S. 24–27; Kaegi, *Heraclius*, S. 37f.

22 So auch Helga Köpstein, „Das 7. Jahrhundert (565–711) im Prozeß der Herausbildung des Feudalismus in Byzanz“, in: *Byzanz im 7. Jahrhundert. Untersuchungen zur Herausbildung des Feudalismus*, hg. von Friedhelm Winkelmann, Helga Köpstein, Hans Ditten und Ilse Rochow, Berlin 1978, S. 293: „Der Sturz und die brutale Ermordung des Maurikios und seiner Söhne ist die erste Usurpation, die den Kaiser und seine Familie auch physisch angreift und damit die Institution des Kaisers prinzipiell antastet“.

23 Vgl. John Wortley, „The Legend of the Emperor Maurice“, in: *Actes du XV^e Congrès international d'études byzantines*, hg. von Association Internationale des Études Byzantines, Bd. 4, *Hi-*

Allerdings zeigt sich bereits bei einem flüchtigen Blick auf die Situationen der Jahre 602 und 610, dass sich gegenüber den vorangegangenen Jahrzehnten Entscheidendes verändert hatte: Die siegreichen Usurpatoren kamen von außen, sie zogen mit Truppen- bzw. Flottenmacht gegen die Kaiserstadt und ‚eroberten‘ sich damit gleichsam ihr Kaisertum. Immer wieder wurden die Aktionen des Phokas (602) und des Herakleios (610) daher in der Literatur als Handstreich auswärtiger Angreifer gewertet.²⁴ Indes hat jüngst Rene Pfeilschifter mit überzeugenden Argumenten aufgezeigt, dass die attackierten Kaiser erst in dem Moment tatsächlich fielen, als sie die Unterstützung der hauptstädtischen Bevölkerung verloren hatten;²⁵ Pfeilschifter wendet sich deshalb gegen eine Interpretation der Usurpationen 602 und 610 als äußere Angriffe und sieht im Verlust der Akzeptanz durch das Volk von Konstantinopel das zentrale Moment für den nachfolgenden Verlust von Kaisertum und Leben. Diese These erlaubt es ihm, auch die kaiserliche Herrschaft im frühen 7. Jahrhundert noch innerhalb der Koordinaten eines Akzeptanzsystems zu interpretieren, das sich erst unter Herakleios aufgrund grundsätzlich veränderter Rahmenbedingungen aufgelöst habe.²⁶ Pfeilschifters Interpretation der Ereignisse um den Sturz der Kaiser Maurikios und Phokas ist ohne Zweifel überzeugend. Allerdings bleibt der Sachverhalt, dass die Usurpatoren die Kapitale *von außen* angriffen, m. E. weiterhin als entscheidender Faktor bestehen, nicht nur, weil dadurch der Aufruhr unter der Bevölkerung Konstantinopels überhaupt erst ausgelöst bzw. zur Eskalation gebracht wurde, sondern vor allem auch deshalb, weil die neuen Potentaten ihr Handeln anhand gänzlich anderer Parameter ausrichteten, als es ein länger in der Hauptstadt residierender Kaiser getan hätte. Letzteres wird u. a. an einer Episode deutlich, die Phokas schließlich dazu veranlasste, den gefangenen Maurikios umgehend ermorden zu lassen: Als nach der Krönung von Phokas' Ehefrau Leontia eine Festprozession stattfinden sollte, kam es zu Rangeleien zwischen den Mitgliedern der sog. Zirkusparteien um die Plätze. Ein Gefolgsmann des Phokas verletzte dabei den Demarchen („Sprecher“) der Blauen, woraufhin diese skandierten: „Geh, erkundige dich nach der *katastasis*. Maurikios ist noch nicht tot!“ (ὄπαγε, μάθε τὴν κατάστασιν ὁ Μαυρίκιος οὐκ ἀπέθανεν).²⁷ Man hat *katastasis* als „Lage“ bzw.

stoire – Communications, Athen 1980, S. 382–391, hier Zitat S. 390; Gregor Weber, *Kaiser, Träume und Visionen in Prinzipat und Spätantike*, Stuttgart 2000, S. 411–413. Zur literarischen Tradition über Maurikios siehe auch Michael Whitby, „Theophanes' Chronicle Source for the Reigns of Justin II, Tiberius and Maurice (A. D. 565–602)“, in: *Byzantion* 53 (1983), S. 312–345.

24 Vgl. etwa zu Maurikios' Ende Stratos, *Byzantium*, S. 42–46; Whitby, *Emperor Maurice*, S. 25f. und 165–169, sowie zur Usurpation des Herakleios Kaegi, *Heraclius*, S. 43ff.; Ostrogorsky, *Geschichte*, S. 70 und 72; Lilie, *Byzanz*, S. 80f.

25 Vgl. Rene Pfeilschifter, *Der Kaiser und Konstantinopel. Kommunikation und Konfliktaustrag in einer spätantiken Metropole*, Berlin / Boston 2013, S. 252–293 (Maurikios), S. 584–605 (Phokas), mit dem Fazit ebd., S. 604: „Die Usurpatoren kamen jeweils von außen, aber nicht ihre militärische Schlagkraft oder ihr persönliches Format führten sie zum Erfolg, sondern der Stimmungsumschwung in Konstantinopel“.

26 Pfeilschifter, *Kaiser*, S. 25–28.

27 Theophyl. Sim. 8,10,9–13.

„Situation“ übersetzt,²⁸ doch das ergibt keinen Sinn. Warum hätte Phokas sich nach der Lage, d. h. der Tatsache, dass Maurikios noch lebte, erkundigen sollen? Niemand wusste das ja besser als er selbst. Alan Cameron hat daher vorgeschlagen, *katastasis* im Sinne von ‚Zeremoniell‘ aufzufassen. Demzufolge hätten die Blauen dann schlicht daran Anstoß genommen, dass der ehemalige einfache Soldat Phokas nicht die geringste Orientierung über zeremonielle Abläufe in Konstantinopel besaß.²⁹

Damit bleibt festzuhalten: Die Usurpatoren des frühen 7. Jahrhunderts waren zwar noch auf die Gunst der Konstantinopolitaner angewiesen, um erfolgreich zu sein, aber mit ihren Angriffen von außen setzten sie ihrerseits neue Maßstäbe; das Akzeptanzsystem, das seit der ‚Sesshaftwerdung‘ der oströmischen Kaiser in Konstantinopel im frühen 4. Jahrhundert die zentrale Grundlage für die Ausübung kaiserlicher Herrschaft dargestellt hatte – letzteres hat Pfeilschifter in allen Einzelheiten deutlich gemacht –, verschwand somit nicht plötzlich unter Herakleios, sondern erodierte ganz allmählich, und die Usurpationen der Jahre 602 und 610 stellten wichtige Stufen in diesem Prozess dar.

Innerhalb des Akzeptanzsystems war vor allem das Einvernehmen zwischen Kaiser und hauptstädtischer Bevölkerung, der wichtigsten Akzeptanzgruppe, von zentraler Bedeutung.³⁰ Die Kaiser entwickelten daher im Laufe der Zeit verschiedene Methoden, um sich der Gunst des stets unberechenbaren und zu Unruhen neigenden Volks von Konstantinopel zu versichern. Zentral war dabei die Demonstration von Frömmigkeit, die bereits Eusebios (gest. 339 oder 340) als grundlegende Herrschertugend propagiert hatte³¹ und deren Erweis von den Konstantinopolitanern nahezu permanent eingefordert wurde. Der unübersehbare Konnex zwischen ostentativer Frömmigkeit, mitunter verdichtet zu spektakulären Demutsgesten, und der Stabilität kaiserlicher Herrschaft braucht an dieser Stelle nicht eigens behandelt zu werden, da er insbesondere seit den Ar-

28 So z. B. Peter Schreiner, *Theophylaktos Simokates, Geschichte*, Stuttgart 1985, S. 216.

29 Alan Cameron, *Circus Factions. Blues and Greens at Rome and Byzantium*, Oxford 1976 (Wiederabdruck 1999), S. 252. Trotz der m. E. überzeugenden Argumentation Camerons ist die Frage der korrekten Wiedergabe von *katastasis* an dieser Stelle weiterhin umstritten: Michael Whitby und Mary Whitby, *The History of Theophylact Simocatta. An English Translation with Introduction and Notes*, Oxford 1986 (Wiederabdruck 1997), S. 226 (mit Fn. 60), wählen eine sehr vorsichtige, vermittelnde Übersetzung, indem sie „the less specific ‚position““ vorziehen. Cyril Mango und Roger Scott, *The Chronicle of Theophanes Confessor. Byzantine and Near Eastern History AD 284–813. Translated with Introduction and Commentary*, Oxford 1997, S. 414 und 418, Fn. 54, übersetzen die auf Theophylaktos basierende entsprechende Theophanes-Passage (Theophanes anno mundi 6094, S. I 289, Z. 29–30) mit ‚protocol‘. In späterer Überlieferung erscheint der Sprechgesang in abgewandelter Form, vgl. Joh. Ant. fr. 318, Z. 26–27 (Μαυρίκιος οὐκ ἀπέθανεν, μάθε τὴν ἀλήθειαν); Georg. Mon. S. 662, Z. 15–16 (ὁ Μαυρίκιος οὐκ ἀπέθανεν, ἀλλὰ καλῶς ἔχει). Vgl. auch Kedren. 706, Ausgabe: *Georgii Cedreni Compendium Historiarum*, hg. von Jacques-Paul Migne, Turnhout 1857, S. 121, S. 773A.

30 Vgl. Pfeilschifter, *Kaiser*, S. 294–354; 608f.

31 Vgl. z. B. Euseb. *Triak.* 3,3; 5,6; 9,8, Ausgabe: *Eusebii Werke*, hg. von Ivar A. Heikel, Bd. 1, *Über das Leben Constantins – Constantins Rede an die Heilige Versammlung – Tricennatsrede an Constantin*, Leipzig 1902, S. 201; S. 205; S. 219.

beiten Steffen Diefenbachs mittlerweile als erwiesen angesehen werden kann.³² So konnte die Unterstellung mangelnder Frömmigkeit zum Argument für den legitimen Sturz des Kaisers gewendet werden, und folgerichtig erwachsen aus dem daraus geformten Vorwurf, der sich in Zeiten erbitterter christologischer Auseinandersetzungen nur allzu rasch erheben ließ, mitunter existenzielle Bedrohungssituationen für den Herrscher – man denke nur an den höchst gefährlichen *Staurotheis*-Aufstand im Jahr 512 gegen Anastasios (reg. 491–518), der sich an der vom Kaiser befohlenen Ergänzung des populären *Trisagion*-Hymnos durch den als miaphysitisch verrufenen Zusatz *ὁ σταυρωθεὶς δι' ἡμᾶς, ἐλέησον ἡμᾶς* („Der Du für uns gekreuzigt wurdest, erbarme Dich unser!“) entzündet hatte.³³ Selbst der *Nika*-Aufstand im Jahr 532, der in der Regel als rein politisch motivierte Erhebung gegen Justinian gehandelt wird, besaß religiöse Implikationen, wie aus dem wahrscheinlich unmittelbar vorausgehenden sog. Zirkusdialog (den *Akta dia Kalopodion*) hervorgeht, der sich über weite Strecken in religiösen Semantiken bewegt.³⁴ Wohl und Wehe eines oströmischen und frühbyzantinischen Kaisers, hingen, so könnte man den Sachverhalt zuspitzen, zu großen Teilen am demonstrativen und glaubwürdigen Erweis seiner Frömmigkeit. Umso erstaunlicher ist, dass fehlende Frömmigkeit bei den brutalen Kaisermorden der Jahre 602 und 610 nirgendwo in den Quellen als Argument oder Rechtfertigung erscheint. Das mag damit zusammenhängen, dass sich das auf Konstantinopel bezogene Akzeptanzsystem als soziopolitischer Rahmen kaiserlicher Herrschaft, wie angedeutet, in jenen Jahren aufzulösen begann. Die ausgesprochene *Grausamkeit* des Vorgehens gegen die Herrscher wird dadurch aber noch nicht erklärt. Insofern dürften noch weitere Entwicklungen eine Rolle gespielt haben, und diese betrafen offenkundig den Umgang mit dem Körper des Kaisers. Ich möchte im Folgenden die These begründen, dass die Rahmenbedingungen für diese Veränderungen am treffend-

32 Siehe Steffen Diefenbach, „Frömmigkeit und Kaiserakzeptanz im frühen Byzanz“, in: *Saeculum* 47 (1996), S. 35–66; ders., „Zwischen Liturgie und *civilitas*. Konstantinopel im 5. Jahrhundert und die Etablierung eines städtischen Kaisertums“, in: *Bildlichkeit und Bildort von Liturgie*, hg. von Rainer Warland, Wiesbaden 2002, S. 21–47. Siehe auch etwa Leppin, *Von Constantine dem Großen zu Theodosius II.*; Mischa Meier, *Anastasios I. Die Entstehung des Byzantinischen Reiches*, Stuttgart 2010, S. 15ff.; Pfeilschifter, *Kaiser*, S. 76–122. Ihre Verdichtung zur Demut: Mischa Meier, „Die Demut des Kaisers. Aspekte der religiösen Selbstinszenierung bei Theodosius II. (408–450 n. Chr.)“, in: *Die Bibel als politisches Argument. Voraussetzungen und Folgen biblizistischer Herrschaftslegitimation in der Vormoderne*, hg. von Andreas Pečar und Kai Trampedach, München 2007, S. 135–158; Hartmut Leppin, „Power from Humility: Justinian and the Religious Authority of Monks“, in: *The Power of Religion in Late Antiquity*, hg. von Andrew J. Cain und Noel E. Lenski, Farnham 2009, S. 155–164.

33 Siehe dazu im Einzelnen Mischa Meier, „*Σταυρωθεὶς δι' ἡμᾶς* – Der Aufstand gegen Anastasios im Jahr 512“, in: *Millennium* 4 (2007), S. 157–237.

34 *Akta dia Kalopodion*: Theoph. anno mundi 6024, S. I 181, Z. 33–184, Z. 2; *Chron. Pasch.* S. 620, Z. 4–13. Zum Zusammenhang mit dem *Nika*-Aufstand vgl. Mischa Meier, „Die Inszenierung einer Katastrophe: Justinian und der *Nika*-Aufstand“, in: *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 142 (2003), S. 278–283. Generell zum *Nika*-Aufstand siehe Geoffrey Greatrex, „The *Nika* Riot: A Reappraisal“, in: *Journal of Hellenic Studies* 117 (1997), S. 60–86 (Wiederabdruck in: *Justinian*, hg. von Mischa Meier, Darmstadt 2011, S. 174–215).

sten mit den Begriffen ‚Liturgisierung‘ und ‚Hypersakralisierung‘ umschrieben werden können.

3 (Selbst-)Sakralisierung des Kaisers im 6. Jahrhundert

Der spätantike bzw. frühbyzantinische Kaiser besaß eine herausgehobene Stellung. Er galt als von Gott eingesetzt, seine irdische Herrschaft spiegelte die himmlische Herrschaft Gottes auf Erden, dementsprechend bestand das Ziel seines Wirkens vor allem in der *imitatio Dei* (μίμησις θεοῦ) und folgerichtig umgab ihn stets eine sakrale Aura.³⁵ Dennoch war und blieb der Kaiser ein Mensch und war als solcher dem Gang alles Irdischen unterworfen. Das offenbarte sich vor allem in seinem Tod und wurde über das gesamte byzantinische Jahrtausend hin auch so wahrgenommen. „Wahrlich, auch die Kaiser werden des Lebens beraubt, auch ihnen werden die bitteren Becher des Schicksals gemischt“, hielt der Dichter Christophoros von Mytilene im 11. Jahrhundert fest,³⁶ und über Theodosios II. heißt es im 5. Jahrhundert: „Er ist als Mensch gestorben, doch er lebt [im Jenseits] als Gott“ (τέθνηκεν ὡς ἄνθρωπος, ἀλλὰ ζῆ Θεός).³⁷

Als Menschen waren die Kaiser somit sterblich, und als Sterbliche waren sie trotz aller Abschottung und Sakralität auch verwundbar. Anastasios z. B. wäre bei einem Aufstand im Hippodrom (wohl im Jahr 498) beinahe von einem Stein tödlich getroffen worden, konnte aber im letzten Moment noch ausweichen,³⁸ und auch gegen Maurikios flogen Steine, anlässlich der *Hypapante*-Prozession im Februar 602, wenige Monate vor seinem Sturz.³⁹

Je größer das Ausmaß der Unzufriedenheit mit einem Kaiser in Konstantinopel war, desto gefährlicher wurde es für ihn, denn selbstverständlich wusste

35 Siehe dazu grundlegend Wilhelm Enßlin, „Gottkaiser und Kaiser von Gottes Gnaden“, in: *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Abteilung* 6 (1943); Otto Treitinger, *Die oströmische Kaiser- und Reichsidee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell*, Darmstadt 1956; Ioannis Karayannopoulos, „Der frühbyzantinische Kaiser“, in: *Das byzantinische Herrscherbild*, hg. von Herbert Hunger, Darmstadt 1975, S. 235–257; Jochen Martin, „Das Kaisertum in der Spätantike“, in: *Jochen Martin. Bedingungen menschlichen Handelns in der Antike*, hg. von Winfried Schmitz, Stuttgart 2009, S. 543–558, sowie jetzt Pfeilschifter, *Kaiser*.

36 Christophoros von Mytilene, *Gedichte*, Ausgabe: *Die Gedichte des Christophoros Mitylenaios*, hg. von Eduard Kurtz, Leipzig 1903, S. 4, Nr. 8,1–2: Ἡ μάλα καὶ βασιλεῖς ἀμέροσκονται βίोटιο, / πικρὰ δὲ μὴν τοῖσι μόρου κινῶνται ἄλεισα. Vgl. dazu Roderich Reinsch, „Der Tod des Kaisers. Beobachtungen zu literarischen Darstellungen des Sterbens byzantinischer Herrscher“, in: *Rechtshistorisches Journal* 13 (1994), S. 247–270, hier S. 249.

37 *Anth. Graec.* 1,105, Ausgabe: *Anthologia Graeca. Buch I–VI*, hg. von Hermann Beckby, München 1965.

38 Joh. Mal., Ausgabe: *Ioannis Malalae Chronographia*, hg. von Johannes Thurn, Berlin / New York 2000, S. 321, Z. 46–322, Z. 61; *Exc. de insid.* 38, Ausgabe: *Excerpta de insidiis*, hg. von Carl de Boor, Berlin 1905, S. 168, Z. 11–25; *Chron. Pasch.* S. 608, Z. 1–18; Joh. Nik. 89,18–21, S. 123–124. Dazu siehe auch Meier, *Anastasios I.*, S. 162.

39 Vgl. Theophyl. Sim. 8,4,11–8,5,4; Joh. Ant. fr. 317; Theoph. anno mundi 6093, S. I 283, Z. 12–24. Vgl. auch Franziska E. Shlosser, *The Reign of the Emperor Maurikios (582–602). A Reassessment*, Athen 1994, S. 74; Pfeilschifter, *Kaiser*, S. 256–261.

man um die Verletzlichkeit seines Körpers, und der Vorwurf mangelnder Frömmigkeit lieferte – wie angedeutet – jederzeit eine hinreichende Rechtfertigung für gewaltsames Vorgehen gegen ihn. Wie auf diese prekäre Lage reagiert werden konnte, zeigt sich besonders an Justinian, der sich seit den 540er Jahren mit zunehmender Kritik konfrontiert sah, die sich in Aufständen und Attentaten (in den Jahren 549 und 562) entlud.⁴⁰ Kein anderer Kaiser der Spätantike hat ähnlich radikale Konsequenzen daraus gezogen wie Justinian. Offenkundig antwortete Justinian auf die zunehmende Kritik an seiner Person und die damit einhergehende wachsende Gefahr für Leib und Leben mit einer rigorosen Selbstsakralisierungsoffensive. Dies jedenfalls ist zunächst einmal dem Panegyricus Prokopios', den *Bauten*, zu entnehmen, in dem der Autor festhält:

Denn an allen Tagen, die dem Osterfest vorausgehen und Fastentage heißen, führte er eine harte Lebensweise, die nicht nur für einen Kaiser ungewöhnlich war, sondern auch für einen Menschen, der sich irgendwie mit den öffentlichen Angelegenheiten befasst. Denn zwei Tage verbrachte er jeweils ohne Nahrung, und dies, indem er sich stets am frühen Morgen von seinem Lager erhob und frühe Wachsamkeit für den Staat an den Tag legte und immer in Wort und Tat für seine Belange sorgte, morgens, mittags und nicht weniger nachts. Denn wenn er tief des Nachts zu Bett ging, stand er sofort wieder auf, als ob er sich unwohl auf dem Lager fühle. Und wenn er ein wenig Nahrung aufnahm, ließ er Wein, Brot und das übrige Essbare beiseite, sondern aß nur Kräuter, und zwar wilde, die eine Zeit lang in Salz und Essig eingelegt waren, und als Getränk gab es für ihn nur Wasser. Allerdings sättigte er sich auch daran niemals; sondern wenn er das Mahl nahm, kostete er nur von diesem seinem Essen und ließ dann davon ab, obwohl er noch nicht genug gegessen hatte. Das Leiden, das ihm von daher nun erwachsen war, hatte der Hilfe der Ärzte widerstanden, und viel Zeit verging für den Kaiser in diesen Qualen.⁴¹

Justinian wird hier als rigoroser Asket dargestellt, der bis zur körperlichen Selbstaufgabe Enthaltensamkeit und Selbstzucht geübt habe. Damit aber machte er sich konstituierende Eigenschaften Heiliger Männer zu eigen, also jener Gruppe heiligmäßiger Personen, die als göttlich begnadete Patrone für die Bevölkerung wirkten, die aufgrund ihres besonderen Charismas als Mittler zwischen den Menschen und Gott aufgefasst wurden und die in diesen Funktionen seit den

40 Nach der Niederschlagung des *Nika*-Aufstands 532 beruhigte sich die Lage in Konstantinopel zunächst für längere Zeit, doch ist für die Jahre ab 547 eine erneute Zunahme von Unruhen und Tumulten zu verzeichnen. Zu den Attentaten auf Justinian siehe Mischa Meier, *Das andere Zeitalter Justinians. Kontingenzenerfahrung und Kontingenzbewältigung im 6. Jahrhundert n. Chr.*, Göttingen 2004, S. 260ff.; Hartmut Leppin, *Justinian. Das christliche Experiment*, Stuttgart 2011, S. 281f. und 328.

41 Prok. *aed.* 1,7,7–12, Ausgabe: *Prokop. Bauten*, hg. von Otto Veh, München 1977. Zum Folgenden vgl. auch meine ausführlichere Darstellung in Meier, *Zeitalter*, S. 620–638, sowie Leppin, *Justinian*, S. 286–288.

Arbeiten Peter Browns viel Aufmerksamkeit in der Forschung auf sich gezogen haben.⁴² Auch an anderer Stelle, in seiner Schmähschrift gegen Justinian, den *Anekdotia*, erwähnt Prokopios die bemerkenswert asketische Lebensführung des Kaisers, stellt sie nunmehr aber in einen kritischen Kontext, um zu erweisen, dass es sich bei diesem in Wahrheit um den Fürst der Dämonen (τῶν δαιμόνων ὁ ἄρχων) handele:

Er schlief nicht und man kann sagen, dass er sich auch nie durch Speisen und Getränke sättigte, sondern wenn er oberflächlich mit der Fingerspitze gekostet hatte, wandte er sich ab. Denn solche Dinge schienen ihm gleichsam eine Nebensache der Natur zu sein, die ihn eben dazu zwingt; im Übrigen blieb er oft sogar zwei Tage und Nächte ohne Nahrung, zumal wenn es die Zeit vor dem sogenannten Osterfest so mit sich brachte. Während er dann nämlich – wie gesagt – oft zwei Tage lang ohne Nahrung blieb, hielt er es für recht, von wenig Wasser und irgendwelchen wilden Kräutern zu leben, wobei er eine Stunde schlief, wenn es sich so ergab; dann verbrachte er mit ständigem Herumgehen die übrige Zeit.⁴³

Für uns ist an der *Anekdotia*-Passage vor allem die Tatsache wichtig, dass sie das Bild, das Prokopios in seiner Lobschrift zeichnet, bestätigt; es ging dem Autor also keineswegs lediglich darum, dem Kaiser entsprechend den Gesetzmäßigkeiten des Panegyricus den ihm zukommenden Lobpreis zu spenden, sondern er reflektierte offenbar tatsächlich ein Bild, das Justinian von sich selbst zu vermitteln suchte. Umso aufmerksamer wird man daher eine weitere Passage in Prokopios' *Bauten* betrachten müssen, die in eine ähnliche Richtung zielt:

Denn Öl entrann plötzlich diesen heiligen Reliquien, ergoss sich über die Truhe und überspülte schließlich beide Füße und das gesamte Purpurgewand des Kaisers. Deshalb wird das so benetzte Gewand im Palast aufbewahrt, als Beweis für das damalige Geschehen und als Heilmittel für diejenigen, die später von unheilbaren Leiden (πάθη ἀνήκεστα) befallen werden.⁴⁴

42 Die grundlegende Studie ist Peter Brown, „The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity“, in: *Journal of Roman Studies* 61 (1971), S. 80–101; vgl. ferner ders., „The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity, 1971–1997“, in: *Journal of Early Christian Studies* 6 (1998), S. 353–376; Averil Cameron, „On Defining the Holy Man“, in: *The Cult of Saints in Late Antiquity and the Middle Ages. Essays on the Contribution of Peter Brown*, hg. von James Howard-Johnston und Paul A. Hayward, Oxford 1999, S. 27–43. Zu den Holy Men im paganen Bereich siehe auch Garth Fowden, „The Pagan Holy Man in Late Antique Society“, in: *Journal of Hellenic Studies* 102 (1982), S. 33–59.

43 Prok. HA 13,28–30; vgl. 12,24–27, Ausgabe und deutsche Übersetzung: Prokop. *Anekdotia. Geheimgeschichte des Kaiserhofs von Byzanz*, hg. und übers. von Otto Veh [mit Erläuterungen, einer Einführung und Literaturhinweisen von Mischa Meier und Hartmut Leppin], Düsseldorf / Zürich 2005.

44 Prok. *aed.* 1,7,15–16.

Prokopios beschreibt hier eine bemerkenswerte Szene: Aus Reliquien, die auf den Knien des Kaisers ruhten, entströmte Öl (in der Vorstellungswelt jener Zeit nichts Besonderes) und tropfte auf das kaiserliche Gewand. Dieses sog mit dem Öl die Wunderkraft der Reliquien auf – und damit auch deren besondere Fähigkeiten, nämlich schwere Krankheiten zu heilen; es wurde zur Berührungsreliquie (*brandeum*). Und damit nicht genug: Auch auf die Füße des Kaisers rann das Öl, womit klar ist – auch wenn Prokopios dies nicht explizit anmerkt –, dass nun auch Justinian selbst mit heilsamen Wunderkräften ausgestattet wurde. Jetzt hatte der Kaiser sich endgültig in die Reihe der Heiligen Männer eingefügt, und er hatte damit Maßstäbe gesetzt. In Corippus' (gest. um 570) Panegyricus anlässlich der Thronbesteigung seines Nachfolgers Justin II. (reg. 565–578) wird Justinian als *sanctissimus* apostrophiert,⁴⁵ der neue Herrscher immerhin als Heiliger Mann (*vir sanctus*).⁴⁶

Der Körper des Kaisers ist unter Justinian zur Reliquie geworden.⁴⁷ Man sollte meinen, dass damit die Möglichkeiten der Selbstsakralisierung ausgereizt gewesen sind, doch Justinian ging noch einen Schritt weiter: Er setzte sich selbst gezielt in Parallele zu Jesus Christus und brachte damit einen Prozess zur Kulmination, der seinen Ausgangspunkt in der Konzeption des Kaisers als gotterwähltem, der himmlischen Gottesherrschaft nacheiferndem Stellvertreter des Herrn auf Erden, als *omnipotentis imago*,⁴⁸ nahm – eine Konzeption, die bereits unter Konstantin I. zu brisanten Parallelführungen von Kaiser und Christus geführt hatte, dann aber vorerst wieder aufgegeben worden war.⁴⁹

Die früheste Andeutung dieser Parallele unter Justinian⁵⁰ findet sich auf einem Konsuldiptychon aus dem Jahr 540, d. h. auf einer Elfenbeintafel, wie sie die Konsuln alljährlich zu ihrem Amtsantritt in alle Regionen des Reiches versenden

45 Coripp. *Laud. Iust.* 3,32; vgl. ebd., 3,304, Ausgabe: *Flavius Cresconius Corippus. In laudem Iustini Augusti minoris Libri IV*, hg. und übers. von Averil Cameron, London 1976: *sanctus [...] ille*.

46 Coripp. *Laud. Iust.* 1,175. Die Verwendung des Adjektivs *sanctus* zeigt durchaus eine signifikante Steigerung gegenüber dem gewöhnlichen *sacer* an, das im Kontext des spätantiken Kaisers nahezu permanent verwendet wird. Vgl. dazu Meier, *Zeitalter*, S. 619f., Fn. 243.

47 Das theologische Problem, einen (noch) lebenden Körper als Reliquie darzustellen, scheint in der kaiserlichen Repräsentation keine signifikante Rolle gespielt zu haben.

48 Vgl. Coripp. *Laud. Iust.* 2,428: *ille est omnipotens, hic omnipotentis imago*.

49 Dazu siehe Stefan Rebenich, „Vom dreizehnten Gott zum dreizehnten Apostel? Der tote Kaiser in der Spätantike“, in: *Zeitschrift für antikes Christentum* 4 (2000), S. 300–324 (Wiederabdruck in: *Konstantin und das Christentum*, hg. von Heinrich Schlange-Schöningen, Darmstadt 2007, S. 216–244).

50 Eine enge Beziehung zwischen Kaiser- und Christusbild ist kein Novum des 6. Jahrhunderts, sondern scheint sich bereits in theodosianischer Zeit herauskristallisiert zu haben; ebenso wie das Kaiserbild das Christusbild beeinflusste, fand dieses Eingang in jenes, vgl. dazu Martin Büchsel, *Die Entstehung des Christusporträts. Bildarchäologie statt Bildhypnose*, Mainz 2004, insbes. S. 17ff. Die gezielte Parallelsetzung des Kaisers mit Christus stellt jedoch einen weiteren Schritt dar, für den ich erstmals unter Justinian einen klaren Beleg erkennen kann.

ließen.⁵¹ Im oberen Teil des Diptychons, das im Zentrum den Konsul Justin mit *mappa* und Zepter, umgeben von ornamentalem Rankengewinde in einem Medaillon zeigt, befinden sich drei Bildnisschilde (*clipei*). In den beiden äußeren ist das Kaiserpaar – Justinian und Theodora – zu erkennen, das mittlere hingegen stellt Christus dar. Auf den zeitgenössischen Betrachter muss diese Anordnung provozierend, ja geradezu verstörend gewirkt haben: Kaiser und Christus erschienen hier auf derselben Ebene, wurden also symbolisch gleichgestellt. Noch auf dem Clementinus-Diptychon aus dem Jahr 513, das eine enge stilistische Verwandtschaft mit dem Justin-Diptychon aufweist,⁵² findet sich in der Mitte zwischen den *clipei* mit dem Kaiserpaar (Anastasios und Ariadne) lediglich ein Kreuz. Ganz anders nun das Diptychon des Jahres 540:

Sofort ergibt sich eine unausweichliche Analogie, besser: ein wechselseitiger Verweis zwischen dem Bildnis der göttlichen und dem Bildnis der kaiserlichen Person. Das Auge der Zeitgenossen war für ein solches Bildmanifest sensibel. Man muß sich folgendes vor Augen halten: Die beiden Kaiserbilder waren hochverehrte Kultobjekte, die in vielen Exemplaren kursierten und Gegenstand zahlreicher Riten waren. Das Christusbild wird jetzt mit ihnen auf eine Stufe gestellt.⁵³

Es war nur folgerichtig, dass der christusgleiche Kaiser nunmehr auch seinen Anteil an der Göttlichkeit Christi einforderte. Nicht anders sind jedenfalls die Verse zu erklären, mit denen ein weiteres Lobgedicht auf Justinian einsetzt, die *Ekphrasis* der Hagia Sophia, die der Dichter Paulos Silentiarios (gest. vor 581) um die Jahreswende 562/563 anlässlich der Wiedereinweihung des bei einem Erdbeben eingestürzten Gotteshauses vortrug.⁵⁴ Justinians mittlerweile verstorbene Gattin Theodora erscheint hier als Mittlerin zwischen dem Kaiser und Gott an der Seite des Herrn,⁵⁵ der Kaiser selbst hingegen fungiert – getreu den Aufgaben eines Heiligen Mannes – als Fürsprecher der Menschen bei Gott.⁵⁶ Viel wichtiger aber ist, wie das Verhältnis Justinians zu Gott bzw. Christus im Einzelnen gezeichnet wird:⁵⁷ Bereits in den beiden ersten Versen des Gedichts wird der Tag geprie-

51 Wolfgang F. Volbach, *Elfenbeinarbeiten der Spätantike und des frühen Mittelalters*, Mainz ³1976, S. 41, Nr. 33 Tafel 17. Zu den spätantiken Konsuldiptychen siehe zuletzt Alan Cameron, „The Origin, Context and Function of Consular Diptychs“, in: *Journal of Roman Studies* 103 (2013), S. 174–207.

52 Volbach, *Elfenbeinarbeiten*, S. 35, Nr. 15, Tafel 7.

53 Hans Belting, *Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst*, München ²1991, S. 125–129.

54 Dazu siehe Peter B. Bell, *Three Political Voices from the Age of Justinian. Agapetus, Advice to the Emperor – Dialogue on Political Science – Paul the Silentiary, Description of Hagia Sophia. Translated with Notes and an Introduction*, Liverpool 2009.

55 Paul. Silent. *Ekphr.* 61, Ausgabe: *Johannes von Gaza, Paulus Silentiarius und Prokopios von Gaza. Kunstbeschreibungen justinianischer Zeit*, hg. von Paul Friedländer, Hildesheim / New York 1969.

56 Ebd., 52–53: ἔξ ὧν δὲ δοῶμεν οὐχ ὀσίων τολμημάτων / ἔχεις ἀφορμὰς τῆς ἄνω παρρησίας.

57 Vgl. Bell, *Three Political Voices*, insbes. S. 7.

sen, „an dem Gott und Kaiser verehrt werden“ – wiederum tritt die augenfällige Parallelführung des irdischen und himmlischen Herrschers auf gleicher Ebene hervor;⁵⁸ wenige Zeilen später wird Christus gar als „Mithelfer“ bzw. „Kollege“ (σύνεργος) des Kaisers (und nicht etwa umgekehrt!) bezeichnet.⁵⁹ Letzterer hingegen erscheint bereits als transzendentes Wesen: Er hat jegliche menschliche Natur überwunden (νικῶν πᾶσαν ἀνθρώπου φύσιν),⁶⁰ er ist schlicht „wie Gott“ (ὡσπερ τὸ θεῖον);⁶¹ er leidet mit ob der Sünden des Lebens,⁶² Erbarmen (οἶκτος) und Mitleid (ἔλεος) werden nun nicht mehr allein Gott, sondern auch dem Kaiser als zentrale Eigenschaften zugeschrieben.⁶³

Der späte Justinian zeigt sich den Menschen nahezu entrückt. Kein Wunder, dass Angriffe auf seine physische Integrität ganz selbstverständlich an ihm abprallen. Paulos kann es sich leisten, mit einer bemerkenswerten Ausführlichkeit auf den Attentatsversuch des Jahres 562 einzugehen,⁶⁴ denn es geht ihm darum, deutlich zu machen, dass der Kaiser allein unter Gottes Schutz steht und damit letztlich unverwundbar ist: Nicht Speere, nicht Schilde behüten den Herrscher, sondern die Hand Gottes.⁶⁵ Gott ist der Leibwächter Justinians, mit seiner Hilfe überwindet er alles.⁶⁶ Wer Justinian die Herrschaft missgönnt (ὁ τὸν βασιλέα τοῦτον οὐ θέλων κρατεῖν), rüstet sich gegen Gott (πρὸς αὐτὸν τὸν θεὸν ἐξοπλίζεται).⁶⁷ Hatte der frühe Justinian noch betont, dass er zur Durchsetzung seiner politischen Anliegen (insbesondere in der Außenpolitik) nicht auf irdische Waffen zurückgreifen müsse, sondern allein auf Gott setzen könne,⁶⁸ so konzentriert sich dessen Wirken in der Spätzeit auf den Schutz der Person des Kaisers.

Dass Justinian mit dieser neuartigen Form der Repräsentation insbesondere darauf setzte, seinen menschlichen Körper als unverletzbar und unantastbar zu erweisen, lässt sich aus einer Reihe von Indizien erschließen. So ist auffällig, dass die erwähnte Prokopios-Passage, in der Justinians Leib zur Reliquie stilisiert wird, von einer schweren Erkrankung des Kaisers ausgeht: Furchtbares Rheuma habe ihn infolge seiner asketischen Lebensweise geplagt, die Ärzte seien ratlos

58 Paul. Silent. *Ekphr.* 1–2: Ἄρ' ἔστιν εὐρεῖν μείζονα τῆς νῦν ἡμέρας, / ἐν ἧι θεός τε καὶ βασιλεὺς σεμνύεται.

59 Ebd., 6.

60 Ebd., 39.

61 Ebd., 47.

62 Ebd., 40: ταῖς τοῦ βίου γὰρ συμπαθῶν ἀμαρτίαις.

63 Ebd., 38.

64 Vgl. ebd., 22–65.

65 Ebd., 20–21: [...] οὐ δόρασιν, οὐκ ἄσπισιν, / αὐτῇ δὲ χειρὶ τοῦ θεοῦ φρουρούμενος.

66 Ebd., 31–32: τῶι σου προασπίζοντι, τὸν θεὸν λέγω, / ὧι πάντα νικᾷς.

67 Ebd., 54–55.

68 Vgl. etwa *Const. Deo auctore pr.*; *Cod. Iust.* 1,27,2 pr. Dazu Karl Leo Noethlichs, „*Quid possit antiquitas nostris legibus abrogare?* Politische Propaganda und praktische Politik bei Justinian I. im Lichte der kaiserlichen Gesetzgebung und der antiken Historiographie“, in: *Zeitschrift für antikes Christentum* 4 (2000), S. 116–132 (Wiederabdruck in: *Justinian*, hg. von Mischa Meier, Darmstadt 2011, S. 42): „Alle Zeugnisse machen [...] kriegerische Erfolge letztlich allein von Gottes Hilfe abhängig, auf die man keinen Anspruch hat“.

gewesen, Justinian habe seine Tage unter großen Schmerzen fristen müssen. Da habe er sich die Reliquien auf die Knie legen lassen und sei sogleich geheilt worden – und nicht nur dies: Durch das ausfließende Öl sei er selbst daraufhin zur Reliquie geworden.⁶⁹ Aus dem Kranken wurde nun seinerseits ein Heilmittel für andere. Auch Paulos knüpft seine Behauptung, der Kaiser bedürfe keiner irdischen Waffen, da er ganz unter Gottes Schutz stehe, an die Beobachtung, dass Justinian hoffnungslose Krankheiten ebenso unbeschadet überstanden habe wie Verschwörungen.⁷⁰

Zumindest in der offiziösen zeitgenössischen Literatur, die ohne Zweifel Elemente der kaiserlichen Repräsentation reflektiert, wird also die körperliche Integrität Justinians an ganz konkrete Erfahrungen angebunden. Darauf wird noch zurückzukommen sein.

Als Zwischenergebnis bleibt vorerst festzuhalten, dass Justinian sich seit den 540er Jahren zunehmend mit Christus parallel setzte und dabei den Menschen mehr und mehr entrückte; ein Ziel dieser Maßnahmen dürfte in dem Nachweis der Integrität seines Körpers gelegen haben, der über Krankheiten und gewaltsame Angriffe erhaben sei. Das Motiv der körperlichen Unversehrtheit ist indes auch kennzeichnend für den verstorbenen Justinian. So merkt Corippus in dem bereits erwähnten Panegyricus auf Justin II. an, der Leichnam Justinians habe keine Farbveränderungen aufgewiesen, sondern sei in gewohntem Glanz erstrahlt,⁷¹ mehr einem Schlafenden als einem Toten ähnlich (letzteres allerdings ein traditioneller literarischer Topos).⁷² Bei seinem ersten Festmahl umgibt sich Justin mit Bildnissen seines verstorbenen Vorgängers (*sacrae effigies*), die wie der lebende Kaiser gewirkt hätten – in Zeiten des aufkommenden Bilderkultes ein Hinweis von einigem Gewicht.⁷³ Der Leichnam des Kaisers selbst erscheint als *sanctum et venerabile corpus* bzw. *corpus venerabile*.⁷⁴ Justinian bewahrte sich seine Heiligkeit also bis in den Tod, sein Körper blieb eine Reliquie – und dies über Jahrhunderte hinweg: Als die Kreuzfahrer 1204 Konstantinopel plünderten, rührten sie auch an den Kaisergräbern in der Apostelkirche; als dabei der Sarg Justinians geöffnet wurde, habe sich den Anwesenden ein überraschender Anblick geboten: Der Leichnam des seit mehr als 600 Jahren verstorbenen Kaisers sei noch völlig unversehrt gewesen.⁷⁵

69 Prok. *aed.* 1,7,6; 1,7,12–16.

70 Paul. Silent. *Ekphr.* 17–21.

71 Coripp. *Laud. Iust.* 1,236–238, Ausgabe: Flavius Cresconius Corippus. In *laudem Iustini Augusti minoris Libri IV*, hg. und übers. von Averil Cameron, London 1976: *sic suprema suae servans insignia vitae / Iustinianus <erat>, non mutans morte colorem, / sed solito candore nitens.*

72 Ebd., 2,242–243. Der Tote, der eher einem Schlafenden ähnelt, etwa auch bei Plin. *epist.* 6,16,20, Ausgabe und deutsche Übersetzung: C. Plini Caecili Secundi *Epistularum Libri X – Gaius Plinius Caecilius Secundus. Briefe*, hg. von Helmut Kasten, München 1976.

73 Vgl. ebd., 3,115–116.

74 Ebd., 3,4; 3,28.

75 Niket. Chon. *Hist.*, Ausgabe: *Nicetae Choniatae Historia. Pars I*, hg. von Johannes A. van Dieten, Berlin / New York 1975, S. 648, Z. 26–28. Vgl. Günter Prinzing, „Das Bild Justinians I. in der

4 Von der (Selbst-)Sakralisierung zur Hypersakralisierung

Vor dem Hintergrund der betonten körperlichen Integrität des späten Justinian – über seinen Tod hinaus – fordert eine kryptische Formulierung im Geschichtswerk des Evagrius (spätes 6. Jahrhundert) zum Nachdenken heraus. Evagrius, ein scharfer Kritiker des Kaisers (er sah ihn in der Hölle schmoren),⁷⁶ behauptet, dieser habe „unsichtbar verwundet“ sein eigenes irdisches Leben zerstört (ἀοράτως τραθεις τὸν τῆδε κατέστρεψε βίον).⁷⁷ Hinter dieser Aussage steht eine unverhohlene Attacke gegen Justinian, was insbesondere durch die Wendung καταστρέφειν τὸν βίον nahegelegt wird, die „ausschließlich von häretischen Kaisern gebraucht“ wird.⁷⁸ Insofern dürfte die unsichtbare Verwundung ebenfalls eine kritische Haltung implizieren. In seiner Grundbedeutung steht das Verbum τρωῶσκειν für Verletzungen, die von außen zugefügt werden.⁷⁹ Ganz unabhängig von der Frage, was sich konkret hinter der eigenartigen Formulierung des Evagrius verbirgt, scheint damit zumindest so viel sicher zu sein: dass der Kirchenhistoriker auf die körperliche Integrität Justinians zielte, die spätestens mit seinem Tod nicht mehr gewahrt gewesen sei – wengleich nicht allgemein sichtbar (ἀοράτως). Justinians Selbstrepräsentation als unverletzbar und heilig stieß im 6. Jahrhundert also durchaus auf kritische Gegenstimmen.⁸⁰ Noch interessanter wird die Evagrius-Stelle allerdings, wenn man sich vergegenwärtigt, in welchem Kontext sie sich findet: Evagrius hatte zuvor davon berichtet, dass Justinian gegen Ende seines Lebens das so genannte aphthartodoketische Edikt erlassen und damit den Widerstand der Kirche, u. a. des Patriarchen Anastasios

Überlieferung der Byzantiner vom 7. bis 15. Jahrhundert“, in: *Fontes Minores VIII*, hg. von Dieter Simon, Frankfurt a. M. 1986, S. 80.

76 Evagr. *HE* 5,1, Ausgabe und deutsche Übersetzung: *Evagrius Scholasticus, Historia Ecclesiastica – Kirchengeschichte*, hg. und übers. von Adelheid Hübner, Bd. 2, Turnhout 2007.

77 Ebd., 4,41. Adelheid Hübner übersetzt die Wendung in ihrer neuen Übertragung, S. 545: „[...] wurde er von einer unsichtbaren Hand getroffen“, was mir jedoch das Spektrum von ἀοράτως allzu sehr einzuschränken scheint und die in dem Verbum τρωῶσκειν liegende Spitze gegen Justinian nicht zum Ausdruck bringt; ähnlich E. Walford (Übers.), *Ecclesiastical History. A History of the Church in Six Books, from A. D. 431 to A. D. 594, by Evagrius. A New Translation from the Greek*, London 1846, S. 244 („by an invisible stroke“). Eher den von Evagrius intendierten Sinn treffen dürfte Michael Whitby (Übers.), *The Ecclesiastical History of Evagrius Scholasticus. Translated with an Introduction*, Liverpool 2000, S. 252 („invisibly wounded“).

78 Reinsch, „Tod des Kaisers“, S. 251, Fn. 23.

79 Vgl. Henry G. Liddell, Robert Scott und Henry Stuart Jones, *A Greek-English Lexicon. With a Revised Supplement*, Oxford 1940, (Wiederabdruck mit neuem Supplement 1996), S. 1799.

80 In diesem Zusammenhang wäre auch hinzuweisen auf die Behauptung Prokopios' (in seiner Schmähschrift auf Justinian, den *Anekdotai*!), ein anonymer Zeuge habe beobachtet, wie der Kopf Justinians sich plötzlich in einen formlosen Fleischklumpen verwandelt habe (Prok. *HA* 12,23). Eine solche Schwellung hatte Justinian dem (prinzipiell kaiserfreundlichen) Hagiographen Johannes von Ephesos zufolge als Strafe für seine strikt chaledonische Religionspolitik erteilt; der syrische Mönch Zora, wie Johannes von Ephesos ein Miaphysit, soll den Kaiser von dieser Qual befreit haben, vgl. Joh. Eph. *Vita* 2 PO 17,24–25, Ausgabe: *John of Ephesus. Lives of the Eastern Saints*, hg. und übers. von Ernest W. Brooks, Turnhout 1974.

von Antiochia, provoziert hatte. Kurz bevor er Anastasios habe absetzen können, sei er jedoch selbst verstorben – ἀοράτως τρωθείς.⁸¹ Mit dem so genannten aphthartodoketischen Edikt Justinians (das Ende 564/Anfang 565 anzusetzen ist)⁸² verbinden sich zahlreiche Forschungsprobleme, die an dieser Stelle nicht im Einzelnen behandelt werden müssen.⁸³ Sie nehmen ihren Ausgangspunkt an dem schlichten Umstand, dass das Edikt selbst nicht überliefert ist, somit nur vage Mutmaßungen über seinen konkreten Inhalt möglich sind (den Evagrius knapp zusammenfasst),⁸⁴ ja nicht einmal seine Historizität wirklich gesichert ist. Überdies galt der Aphthartodoketismus als eine Sonderentwicklung innerhalb des miaphysitischen Spektrums, dem Justinian zeit seines Lebens ablehnend gegenüberstand. Eine plötzliche Hinwendung des Kaisers zum Miaphysitismus ist ohnehin sehr unwahrscheinlich, da er noch kurz vor der Promulgation des aphthartodoketischen Edikts ein eindeutiges Bekenntnis zur chaledonischen Zweinaturenlehre abgelegt hatte.⁸⁵ Auch politische Gründe legen ein Bekenntnis zum Aphthartodoketismus nicht unbedingt nahe: Die Mehrheit der Miaphysiten, die Severianer, lehnten ihn ab und wären auf diese Weise nicht zu gewinnen gewesen.⁸⁶ Das Haupt der Aphthartodoketen selbst hingegen, den julianistischen Patriarchen Elpidios von Alexandria, ließ Justinian 565 in Ketten nach Konstantinopel verschleppen; er starb noch auf der Reise.⁸⁷ Dennoch ist nicht zu bezweifeln, dass Justinian sich wenige Monate vor seinem Tod aphthartischen Lehren

81 Evagr. *HE* 4,39–41.

82 Ebd., 4,39; Theoph. anno mundi 6057, S. I 240, Z. 31–241, Z. 4; Joh. Eph. in der *Chronik von Zuqnin*, S. 128 (Übersetzung: *Pseudo-Dionysios of Tel-Mahre. Chronicle. Part III*, übers. von Witold Witakowski, Liverpool 1996); Mich. Syr. 9,34, französische Übersetzung: *Chronique de Michel le Syrien, Patriarche Jacobite d'Antioche (1166–1199)*, Bd. 2, übers. von Jean-Baptiste Chabot, Paris 1901 (Wiederabdruck Brüssel 1963), S. 272–281; vgl. Vict. Tonn. ad annum 565, Ausgabe in: *Chronica Minora Saec. IV. V. VI. VII.*, hg. von Theodor Mommsen, Bd. 2, Berlin 1894 (Wiederabdruck München 1981), S. 178–206, hier S. 205.

83 Einen Überblick geben Alois Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, Bd. 2.2, *Die Kirche von Konstantinopel im 6. Jahrhundert*, Freiburg / Basel / Wien 2004, S. 489–495, und Karl-Heinz Uthemann, „Kaiser Justinian als Kirchenpolitiker und Theologe“, in: *Augustinianum* 39 (1999), S. 5–83 (Wiederabdruck in: *Justinian*, hg. von Mischa Meier, Darmstadt 2011, S. 100–173, hier insbes. S. 169–173). Eine aufschlussreiche Diskussion des Quellenmaterials findet sich bei Friedrich Loofs, „Die ‚Ketzeri‘ Justinians“, in: *Harnack-Ehrung. Beiträge zur Kirchengeschichte ihrem Lehrer Adolf von Harnack zu seinem siebenzigsten Geburtstage (7. Mai 1921) dargebracht von einer Reihe seiner Schüler*, Leipzig 1921, S. 232–248.

84 Evagr. *HE* 4,39.

85 In einem Edikt vom Dezember 562, aus dem ein kurzes Fragment erhalten ist: *Scritti teologici ed ecclesiastici di Giustiniano*, hg. von Mario Amelotti und Livia Migliardi Zingale, Mailand 1977, S. 194; möglicherweise bezieht sich Joh. Mal. S. 429, Z. 78–80 darauf. Vgl. Uthemann, „Kaiser Justinian“, S. 171f. Loofs, „Ketzeri“, S. 238ff., insbes. S. 247, diskutiert die Möglichkeit, dass es sich bei dem genannten Edikt-Fragment sogar um einen Auszug aus dem aphthartodoketischen Edikt Justinians handeln könnte.

86 Vgl. Meier, *Zeitalter*, S. 290, mit Fn. 304–305; Leppin, *Justinian*, S. 332f.

87 Theoph. anno mundi 6057, S. I 241, Z. 8–10.

zuwandte⁸⁸ und dies mit aller Entschiedenheit, u. a. über die Absetzung des Patriarchen von Konstantinopel Eutychios, durchzusetzen versuchte.⁸⁹ Wenn sein Verhalten nicht lediglich ein „Symptom senilen Verfalls“ gewesen sein sollte,⁹⁰ dann wird man akzeptieren müssen, dass ihn irgendetwas an den entsprechenden Inhalten fasziniert haben muss.⁹¹ Diese Inhalte zielten im Kern auf die Behauptung, der irdische Leib Jesu sei unverweslich (ἄφθαρτον) gewesen sowie unempfänglich für Affekte und Leiden, und zwar sowohl vor als auch nach der Auferstehung. Anders gewendet: Justinian bekannte sich zu einer Lehre, deren Grundaussage in der Behauptung beruhte, der Leib Christi sei letztlich unverletzbar gewesen. Das lässt aufhorchen, denn es entspricht exakt der *imago*, die Justinian in seinen späten Jahren von sich selbst zeichnete. Er forderte für sich einen unvergänglichen Körper, ein ὄμα ἀφθαρτον, ein, und mit dem Edikt des Jahres 564/565 tat er dies auch explizit für Christus. Eben diese Haltung scheint in letzter Konsequenz hinter dem *sanctum et venerabile corpus* Justinians zu stehen, von dem Corippus spricht (s. o.). Angesichts der Parallelen, die der Kaiser – wie aufgezeigt – seit den 540er Jahren in zunehmendem Maße zwischen Christus und sich selbst zog, einschließlich der damit einhergehenden Selbsttranszendierung, wie sie in der *Ekphrasis* des Paulos zum Ausdruck kommt, mutet dieser letzte Schritt nur allzu konsequent an. Justinian und Christus werden aufs Engste einander angenähert – der Körper des Kaisers ist unverletzbar und unvergänglich, und eben dieses wird nun auch für Christus, den σύνεργος des Kaisers (s. o.), postuliert. Friedrich Loofs hat schon vor knapp einem Jahrhundert auf den Bericht des Nike-

88 Anders freilich Filippo Carcione, „L'Aftartodocetismo' di Giustiniano: una mistificazione strumentale del dissenso politico-religioso“, in: *Studi e ricerche sull'oriente cristiano* 7 (1984), S. 71–78, der vermutet, dass Justinian sich nicht zum Aphthartodoketismus bekannt habe, sondern lediglich den Dialog mit den Aphthartodoketen habe aufnehmen wollen. Auch Grillmeier, *Jesus der Christus*, S. 494, sieht den Kaiser „gewiß nicht dem ‚Aphthartodoketismus‘ verfallen“, sondern glaubt, dass er sich innerhalb der durch das *Chalcedonense* vorgegebenen Grenzen aphthartische Inhalte zu eigen gemacht habe, somit am ehesten als „chalcedonischer Aphthartiker“ anzusehen sei, jedenfalls „weit entfernt von jenem ‚Julianismus‘, den die alten Historiker und manche neuere Forscher dem Kaiser zuschreiben“, gestanden habe, so ebd. 495.

89 Vgl. Evagr. *HE* 4,39–41; Theoph. anno mundi 6057, S. I 240, Z. 26–241, Z. 15; Eustrat. *Vita Eutychii* 930–1229, Ausgabe: *Eustratii Presbyteri Vita Eutychii Patriarchae Constantinopolitani*, hg. von Carl Laga, Turnhout / Leuven 1992, S. 32–41; Joh. Nik. 94,15, S. 150; Mich. Syr. 9,34, S. 272. Vgl. auch Averil Cameron, „Eustratius' *Life of the Patriarch Eutychius* and the Fifth Ecumenical Council“, in: ΚΑΘΗΓΗΤΡΙΑ. *Essays Presented to Joan Hussey for her 80th Birthday*, Camberley 1988, S. 233ff.; Leppin, *Justinian*, S. 333. Allerdings bezweifelt Paul Van den Ven, „L'accession de Jean le Scholastique au siège patriarcal de Constantinople en 565“, in: *Byzantion* 35 (1965), S. 320–352, dass die fehlende Zustimmung zu einem Edikt, das wahrscheinlich nie promulgiert worden ist (da der Kaiser zunächst nur ein vorbereitendes Dokument vorgestellt habe), zur Absetzung des Eutychios geführt haben soll; ähnlich Grillmeier, *Jesus der Christus*, S. 493; Uthemann, „Kaiser Justinian“, S. 170.

90 Eduard Schwartz, „Zur Kirchenpolitik Justinians“, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 4, *Zur Geschichte der Alten Kirche und ihres Rechts*, Berlin 1960, S. 276–328, hier S. 277.

91 So bereits Loofs, „Ketzererei“, S. 236.

phoros Kallistos über die apthartischen Ambitionen Justinians hingewiesen.⁹² Dort heißt es, der Kaiser habe sich nicht aus dogmatischen Gründen dem Apathartodoketismus zugewandt, sondern „von der Bedeutung des Wortes gereizt“ (τῆ [...] σημασία τῆς λέξεως δριμυσοόμενος). Er habe eine außergewöhnliche Sehnsucht (ὁ πλεῖστος πόθος) nach Christus verspürt, ja er habe „so große fromme Liebe gegenüber Christus genährt, wie sie bei keinem früheren Kaiser nach dem allergrößten Konstantin bezeugt wird“ (τοσοῦτον θεοφιλῆ ἔρωτα εἰς Χριστὸν τρέφειν, ὅσοσπερ οὐδενὶ τῶν πρὸ αὐτοῦ βασιλευκότων, μετὰ γε τὸν τρισμέγιστον Κωνσταντῖνον ἐπιμαρτύρεται). Auch hier wird also mit größtmöglichem Nachdruck die enge und exzeptionelle Verbindung zwischen Kaiser und Christus betont. Freilich könnte man einwenden, dass Nikephoros als Autor des 14. Jahrhunderts nicht unbedingt als zuverlässiger Gewährsmann gelten muss. Doch beruft er sich just in diesem Satz auf „Geschichtsschreiber über seine [d. h. Justinians] Zeit“ (λέγεται [...] παρὰ τῶν τὰ ἐκείνου ἱστορηκότων).⁹³ Ob es sich dabei tatsächlich um einen „uns nicht erhaltenen ‚Geschichtsschreiber der Zeit Justinians‘“ handelt, wie Loofs vermutet,⁹⁴ oder um andere zeitnahe Quellen, ist schwer zu entscheiden.⁹⁵ In jedem Fall passt das Zeugnis des Nikephoros zu den auch anderweitig zu beobachtenden Tendenzen und könnte diese – je nachdem, wie hoch man seine Zuverlässigkeit einschätzt – letztlich gar bestätigen.

Damit verbirgt sich im Ergebnis hinter dem sog. apthartodoketischen Edikt Justinians, das der Forschung so viele Rätsel aufgegeben hat, offenbar nichts anderes als der Höhepunkt der Selbstsakralisierung des Kaisers.

Evagrius scheint diesen Zusammenhang bemerkt zu haben: Indem er Justinian unterstellt, er sei infolge einer (wenn auch nicht sichtbaren) Verwundung gestorben, widerspricht er gezielt dessen Dogma der eigenen physischen Integrität; und dadurch, dass er dies im Kontext der Apathartodoketismus-Debatte tut, verweist er zumindest implizit auf den hier postulierten Zusammenhang zwischen dem apthartodoketischen Edikt und der Selbstsakralisierung Justinians.

Mit den hier skizzierten Entwicklungen findet der Prozess einer zunehmenden Sakralisierung des spätantiken christlichen Kaisers einen vorläufigen Höhe- und Endpunkt. Freilich ist an dieser Stelle darauf hinzuweisen, dass der von mir mit Blick auf Justinian mehrfach verwendete Terminus ‚Selbstsakralisierung‘ die Komplexität des zugrundeliegenden Phänomens nur ganz unzureichend erfasst und lediglich deshalb gebraucht wurde, weil im vorliegenden Kontext der Fokus auf dem Kaiser lag. Tatsächlich jedoch hatte Justinian seit den hier zur Diskussion stehenden 540er Jahren keineswegs uneingeschränkte Handlungshoheit,

92 Vgl. Loofs, „Ketzeri“, S. 235f.

93 Nikeph. Kall. 17,29.

94 Loofs, „Ketzeri“, S. 235.

95 Günter Gentz, *Die Kirchengeschichte des Nicephorus Callistus Xanthopoulos und ihre Quellen*, Berlin 1966, S. 169 und 179, mit Fn. 2, weist auf, dass die Nikephoros-Passage dem *Thesaurus Orthodoxias* des Niketas Choniates (12./13. Jahrhundert) entstammt, wo sich ebenfalls der Hinweis auf die anonymen Historiographen findet.

sondern musste mit der zunehmenden Sakralisierung seiner Person seinerseits auf Entwicklungen reagieren, die ohnehin nicht steuerbar waren. Diese Entwicklungen werden in der Forschung unter dem Stichwort der ‚Liturgisierung‘ zusammengefasst. ‚Liturgisierung‘ hat mit dem geläufigen Verständnis von Liturgie nur wenig zu tun – allenfalls in der Weise, dass in ihrem Gefolge das gesamte *Imperium Romanum* zu einer Art liturgischem Raum mutierte, also einem abgeschlossenen (und in der Vorstellung von Zeitgenossen auch abgeschirmten) Bereich, innerhalb dessen eine nach religiösen Vorgaben strukturierte Ordnung weitgehend den Alltag gestaltete. Averil Cameron hat ‚Liturgisierung‘ als komplexen gesellschaftlichen Integrationsprozess gedeutet, der es der Bevölkerung des Oströmischen Reiches ermöglicht habe, sich gewandelten äußeren Rahmenbedingungen anzupassen, ohne angesichts der damaligen existenziellen Herausforderungen (Kriege, Katastrophen, Erschütterung traditioneller Orientierungsmuster und Weltbilder) zu kollabieren. Durch die Liturgisierung der gesamten öffentlichen Kommunikation seien dabei neue Identifikationspole geschaffen worden, die als Angelpunkte fungiert hätten, um den Menschen neuen Halt und neue Orientierung in einer sich rasch transformierenden Welt zu verschaffen.⁹⁶ Wie sich dies im Einzelnen vollzogen hat, ist an dieser Stelle nicht zu erörtern; im Wesentlichen lässt sich das Phänomen als eine zunehmende Durchdringung ehemals profaner Bereiche mit Heiligem beschreiben, was sich wiederum bei einem oberflächlichen Blick auf die Jahrzehnte seit etwa 540 als markanter Bedeutungszuwachs des Christlich-Religiösen (im weitesten Sinne) im öffentlichen und privaten Leben manifestiert.⁹⁷ Innerhalb dieses Prozesses stellt die Sakralisierung des Herrschers ein Epiphänomen dar, ohne Zweifel vom Kaiser eifrig betrieben, aber eben auch in gezielter Reaktion auf entsprechende Bedürfnisse in der Bevölkerung. Gerade in dem Umstand, dass die Sakralisierung des Kaisers einen Teilaspekt der Liturgisierung darstellt, liegt indes ein gravierendes Problem. Denn die erhöhte religiöse Aufladung und Semantisierung aller gesellschaftlich relevanten Bereiche (zumindest soweit sie für uns heute noch fassbar sind) erforderte nicht nur von vornherein eine entsprechende Entwicklung auch für das Kaisertum; sie musste in letzter Konsequenz auch zu deren extremer Beschleunigung führen. Aus der Konstruktion des spätantiken Kaisertums resultierte die Erfordernis, dass der Herrscher sich stets aufgrund seiner sakralen Aura von der Reichsbevölkerung abhob. In dem Maße jedoch, wie nun auch letztere einen Sakralisierungsprozess im Kontext der Liturgisierung durchlief, war das Kaisertum gezwungen, den ‚Abstand‘ zu wahren und den Grad der eigenen

96 Averil Cameron, „Images of Authority: Elites and Icons in Late Sixth-Century Byzantium“, in: *Past and Present* 84 (1979), S. 3–35, (Wiederabdruck in: Averil Cameron, *Continuity and Change in Sixth-Century Byzantium*, London 1981, XVIII), hier S. 4, 14f., 24 und 35. Zur Liturgisierung vgl. auch Mischa Meier: „Sind wir nicht alle heilig? Zum Konzept des ‚Heiligen‘ (*sacrum*) in spätjustinianischer Zeit“, in: *Millennium* 1 (2004), S. 133–164 mit weiterer Literatur (S. 133, Fn. 1).

97 Einzelheiten dazu bei Meier, „Sind wir nicht alle heilig?“.

Sakralisierung zu diesem Zweck in besonderem Maße zu erhöhen. Ein Beispiel mag das zugrundeliegende Problem veranschaulichen: Wir hatten gesehen, dass Paulos Silentarios den Kaiser als Person zeichnet, die für die eigene Sicherheit keiner irdischen Waffen mehr bedürfe, da allein der Schutz Gottes, unter dem sie stehe, ausreiche; schon dies stellte, wie angedeutet, eine erhebliche Steigerung gegenüber der kaiserlichen Repräsentation in frühjustinianischer Zeit dar, als göttliche Hilfe vornehmlich dem Erreichen politischer Ziele diene, aber noch nicht der herrscherlichen Selbstimmunisierung. Doch auch die von Paulos beschriebene Position des Kaisers wurde schon nach wenigen Monaten von der Realität eingeholt. In Corippus' Panegyricus auf Justin II. erscheint Gottes Schutzfunktion bereits auf das ganze Reich ausgedehnt: *res Romana Dei est, terrenis non eget armis* („Das Römische Reich ist in Gottes Hand, es bedarf keiner irdischen Waffen“).⁹⁸ Der Kaiser verliert – zumindest in diesem Zusammenhang – also seine singuläre Position. Dies hat zur Folge, dass er immer wieder nachlegen muss. Es ist dies das Phänomen, das ich im Titel meiner Überlegungen als ‚Hypersakralisierung‘ bezeichnet habe.

Die Hypersakralisierung des Kaisers, gipfelnd in der Parallelsetzung des irdischen und des himmlischen Herrschers und in für die Bevölkerung untragbaren Aktionen wie der Hinwendung zum Aphthartodoketismus, musste unweigerlich Gegenbewegungen evozieren. Sie spiegeln sich m. E. in den bestialischen Morden an den Kaisern Maurikios und Phokas, die den Ausgangspunkt meiner Ausführungen gebildet haben. Da die Hypersakralisierung des Kaisers, wie sie seit den 540er Jahren zu beobachten ist, insbesondere auf seinen Körper zielte, nimmt es nicht wunder, dass die Reaktion darauf ebenfalls den Körper ins Zentrum rückt, nunmehr jedoch seine Verletzbarkeit, Zerbrechlichkeit, Sterblichkeit und Vergänglichkeit betont.

5 Grenzen der Frömmigkeit

Ich möchte dazu abschließend noch einige Überlegungen formulieren: Wir hatten gesehen, dass die Hypersakralisierung des Körpers des Kaisers u. a. auf Krankheiten Bezug nahm, die ihn zuvor heimgesucht hatten, die von diesem aber glücklich überwunden werden konnten. Ebenso wie der Tod verweist auch eine schwere, hoffnungslose Krankheit den Kaiser wieder auf die menschliche Sphäre. Stirbt er an einem unheilbaren Leiden, so lässt sich dies als Teil des menschlichen Daseins auch des mächtigsten Herrschers interpretieren, der von Gott heimgesucht wird (sofern bestimmte todbringende Krankheiten, wie Fieber oder Dysenterie, nicht als Strafen für untragbare Verfehlungen im Leben gedeutet werden). Der Kaiser jedoch, der schwer erkrankt, dann aber überlebt, gerät unter Erklärungsdruck, denn er muss von nun an rechtfertigen, warum Gott ausgerechnet den Herrn über die irdische Welt so schwer gezüchtigt hat, ohne ihn zu sich zu rufen.

⁹⁸ Coripp. *Laud. Iust.* 3,333.

Justinian erkrankte im Jahr 542 an der Pest, und sein Zustand muss phasenweise ausgesprochen kritisch gewesen sein – so kritisch, dass bereits Überlegungen hinsichtlich einer möglichen Nachfolge angestellt wurden.⁹⁹ Als er dann wieder gesundete, hatte er sich mit dem Makel auseinanderzusetzen, ausgerechnet an jener Seuche gelitten zu haben, die Zehntausende Angehörige des Römischen Reiches dahinraffte – die Epidemie hatte nicht nur die Menschlichkeit und Verletzlichkeit, ja Hilflosigkeit des Kaisers offengelegt, sie hatte ihn als Opfer der Pest auch auf eine Stufe mit dem einfachen Volk gestellt. Der Nimbus war beschädigt.

Umso wichtiger musste es für Justinian nunmehr sein, in der kaiserlichen Repräsentation die Überwindung der Pest zu einer besonderen Manifestation der eigenen Frömmigkeit und insbesondere auch der überragenden, von Gott weiterhin begünstigten Stellung zu stilisieren.¹⁰⁰ Ganz unabhängig davon, ob Prokopios die schwere Krankheit, die zum erwähnten Reliquienwunder führte, nun als Rheuma beschreibt oder ob nicht möglicherweise sogar die Pest ihren Hintergrund bildete: Es ging grundsätzlich darum, der Bevölkerung unmissverständlich zu kommunizieren, dass Justinian als vorbildlich frommer Herrscher selbstverständlich über unheilbare Krankheiten (πάθη ἀνήκεστα) erhaben war.

Ob er damit sämtliche Zweifel beseitigt hat, erscheint jedoch fraglich. Das Faktum, dass auch der Herr der Oikumene ein Opfer der Pest geworden war, ließ sich schlichtweg nicht mehr aus der Welt schaffen.¹⁰¹

Wenige Jahrzehnte später, ab dem Jahr 573, verfiel Justinians Nachfolger Justin II. einer schweren Geisteskrankheit.¹⁰² Einmal mehr wurde die Menschlichkeit und Verletzbarkeit des Kaisers allseits offenbar. In einem seiner letzten lich-

99 Prok. *BP* 2,23,20, Ausgabe: *Prokop. Perserkriege*, hg. von Otto Veh, München 1970; *HA* 4,1–3; *Megas Chronographos* (spätes 8. Jahrhundert) 9, Ausgabe: *Die byzantinischen Kleinchroniken. 1. Teil*, hg. von Peter Schreiner, Wien 1975 [Chronik 1: S. 40–45], hier S. 42.

100 Der *Megas Chronographos* berichtet, Justinian sei durch die „Gunst Gottes“ von der Pest geheilt worden, vgl. *Meg. Chron.* 9, S. 42: ὡς <λέγουσιν> καὶ αὐτὸν τὸν βασιλέα τῆς νόσου μεταλαχόντα θεοῦ διασωθῆναι εὐδοκίᾳ.

101 In diesem Zusammenhang sind einige Kupfer-folles, die im 15. und 16. Herrschaftsjahr Justinians geprägt wurden (541/42–542/43), von Bedeutung. Sie zeigen den Kaiser mit verformter Wangen- und Kinnpartie. Henri Pottier hat vermutet, Justinian habe sich auf diesen Münzen gezielt als Pestkranker zeigen lassen, vgl. ders., „Justinien et la pandémie de peste à Constantinople (542)“, in: *Bulletin de la Société Française de Numismatique* 64/5 (2009), S. 86f. (Diese These wurde aufgenommen von Andreas U. Sommer, *Die Münzen des Byzantinischen Reiches* 491–1453, Regenstauf 2010, S. 61, Nr. 4.21). Der Befund ist jedoch alles andere als eindeutig: Zum einen weist nur „la moitié de la production totale des années 15 et 16“ Pottier („Justinien“, S. 86) zufolge die Verformungen auf; zum anderen finden sich Unebenheiten in den Gesichtszügen des Kaisers auch auf Münzen anderer Jahrgänge. Wichtiger erscheint mir jedoch, dass eine derartig offensive Thematisierung der eigenen Erkrankung durch den Kaiser auch Reflexe jenseits der numismatischen Überlieferung hätte hervorrufen müssen; davon jedoch fehlt jede Spur. Auch spricht Prokop in *BP* 2,22,17 in seiner Symptombeschreibung lediglich von Schwellungen an Unterleib, Achselhöhle und hinter den Ohren (also den typischen Stellen, an denen Lymphknoten sich nach Eintritt des Erregers in den Körper entzünden können), nicht aber von der Wangen- und Kinnpartie.

102 Klaus Rosen, Art. „Iustinus II (Kaiser)“, in: *Reallexikon für Antike und Christentum*, hg. von Ernst Dassmann u. a., Bd. 19, *Itinerarium–Kannibalismus*, Stuttgart 2001, S. 778–801, hier S. 799.

ten Momente ernannte Justin seinen Gardekommandanten (*comes excubitorum*) Tiberios zum Caesar (reg. 578–582), übergab ihm die Regierungsgeschäfte und dankte damit faktisch ab. Er tat dies in einer Rede, die ihm – Johannes von Ephesos zufolge – von einem nebenstehenden Engel diktiert wurde, die bereits Zeitgenossen ergriffen haben muss und nach dem Zeugnis des Johannes von Ephesos mitstenographiert wurde; sie ist in verschiedenen, möglicherweise auf diese Mitschrift zurückgehenden Varianten überliefert, die allerdings nicht leicht in Übereinstimmung zu bringen sind, deren Grundgedanken jedoch noch deutlich werden.¹⁰³ Justin II. sah sich als Sünder von Gott bestraft und rief seinen Nachfolger dazu auf, seine Sache besser zu machen. Interessant sind verschiedene Hinweise, die er Tiberios bei dieser Gelegenheit mit auf den Weg gab. So warnt Justin ihn in der von Evagrius überlieferten Version davor, sich von der Pracht des Purpurgewands und dem pompösen Zeremoniell verführen zu lassen, verwies also darauf, dass es sich dabei um reine Äußerlichkeiten handle.¹⁰⁴ Noch deutlicher wird in der Fassung Theophylaktos' ausgesprochen, dass der Kaiser trotz allen Glanzes, der von ihm ausgehe, letztlich doch ein verletzlicher Mensch sei und die Krankheit eben diesen Sachverhalt offenbare: „Denn ich habe mich als ein Mensch erwiesen (zum Sünder nämlich bin ich geworden), und ich habe meinen Sünden entsprechend den Lohn erhalten. [...] Du weißt, was ich war, was ich geworden bin und was ich bin“.¹⁰⁵

Ebenso wie Justinian präsentierte sich Justin II. als Inbegriff des frommen Herrschers.¹⁰⁶ Doch einmal mehr musste nun offenbar werden, dass Frömmigkeit keinesfalls einen sicheren Schutz davor bot, ganz unerwartet wieder in die Sphäre des Menschlichen zurückkatapultiert zu werden. Schon Zeitgenossen Justinians hatten gespottet, der Kaiser werde irgendwann einmal aufgrund seiner außergewöhnlichen Frömmigkeit unversehens in den Himmel auffahren,¹⁰⁷ selbst Corippus beklagt, freilich mit zurückhaltendem Gestus, die übermäßige Frömmigkeit Justinians: *in caelum mens omnis erat*.¹⁰⁸ Während die kaiserliche Frömmigkeit im Prozess der Hypersakralisierung eine zentrale Position einnahm, muss sie in der

103 Averil Cameron, „An Emperor's Abdication“, in: *Byzantinoslavica* 37 (1976), S. 161–167, mit Übersetzung und kurzer Diskussion der einzelnen Versionen. Zur Mitschrift der Rede vgl. Joh. Eph. HE 3,3,5, S. 95 (lateinische Übersetzung: *Iohannis Ephesini Historiae Ecclesiasticae Pars Tertia*, übers. von W. Brooks, Louvain 1936); zum Diktat durch den Engel: Joh. Eph. HE 3,3,5, S. 93; 95.

104 Evagr. HE 5,13: μη πλανάτω σε τῆς ἀμπεχόνης ἢ φαντασία, μηδὲ τῶν ὀρωμένων ἢ σκηνῆ [...].

105 Theophyl. Sim. 3,11,9–10: ἐγὼ γὰρ ὡς ἀνθρώπος εἰσωδιάσθην (καὶ γὰρ πταιστός ἐγενόμην) καὶ ἀπέλαβον κατὰ τὰς ἀμαρτίας μου. [...] οἶδας τί ἦμιν καὶ τί ἐγενόμην καὶ τί εἰμί.

106 Dies geht insbesondere aus Corippus' Panegyricus auf Justin II. hervor, in dem der Kaiser regelrecht aus seiner Frömmigkeit heraus definiert wird, vgl. dazu Meier, *Zeitalter*, S. 615–620.

107 Prok. HA 13,12: Καὶ ποτε αὐτῷ παρεδρεύων Τριβωνιανός ἔφη περιδεῖς ἀτεχνῶς εἶναι μὴ ποτε αὐτὸν ὑπὸ εὐσεβείας ἐς τὸν οὐρανὸν ἀναληφθεὶς λάθου. Ähnlich Suda, T 956 zu Τριβωνιανός. Vgl. Meier, *Zeitalter*, S. 621; 626f.

108 Coripp. *Laud. Iust.* 2,267.

Wahrnehmung aufmerksamer Zeitgenossen als wirksamer Garant für die Integrität des kaiserlichen Körpers rapide an Bedeutung verloren haben; denn Anspruch und Umsetzbarkeit drifteten zunehmend auseinander. Und tatsächlich lassen sich Indizien dafür beibringen, dass exakt dieser Bedeutungsverlust offenbar eintrat: Es ist jedenfalls auffällig, dass der Vorwurf, dem Kaiser mangle es an Frömmigkeit, in den Umstürzen der Jahre 602 und 610 nicht die geringste Rolle gespielt zu haben scheint. Nur allzu leicht wäre es doch für Phokas und später Herakleios gewesen, eine vermeintlich fehlende Frömmigkeit ihrer jeweiligen Vorgänger zum Argument und zur Rechtfertigung für das brutale Vorgehen gegen sie zu machen. Doch die Quellen schweigen dazu, und dabei handelt es sich um ein durchaus aussagekräftiges Schweigen. Phokas ließ Maurikios hinrichten, weil er die Aufforderung der Zirkusgruppen, sich nach der *katastasis* zu erkunden, als *politische* Drohung mit seinem noch lebenden Vorgänger missverstanden, und Herakleios ermordete Phokas, um sich als ruhmreichen Tyrannenmörder zu inszenieren. Ja, mehr noch: Ausgerechnet die *ultima verba*, die Theophylaktos seinem Helden Maurikios in den Mund legt, bezeugen noch einmal dessen auch sonst immer wieder betonte exzeptionelle Frömmigkeit („Gerecht bist du Herr, und gerecht ist dein Urteil“);¹⁰⁹ weil er sich so klaglos seiner irdischen Bestrafung gefügt habe, soll Gott ihn gar unter die himmlischen Heiligen aufgenommen haben.¹¹⁰ Doch all dies bleibt völlig folgenlos, und es geschieht das, was ohnehin geschehen wäre: Maurikios wird brutal niedergemacht. Evagrius preist explizit die außergewöhnliche Frömmigkeit dieses Kaisers,¹¹¹ ebenso wie Nikephoros Kallistos lobend hervorhebt, dass Phokas während seiner Herrschaft keine Neuerungen in der Kirche eingeführt habe.¹¹² Genützt hat dies aber keinem von beiden, da im Angesicht der ultimativen persönlichen Katastrophe Frömmigkeit als Argument keine Relevanz mehr besaß – weder auf Seiten der Opfer noch auf Seiten der Mörder. In der Nacht, als Maurikios fiel, verhöhnte das Volk von Konstantinopel ihn stattdessen wegen seines Geizes.¹¹³ Lediglich im Kontext der Unruhen gegen diesen Kaiser anlässlich der *Hypapante*-Prozession im Jahr 602 scheint das Frömmigkeits-Argument noch einmal zaghaft hervor, allerdings nur implizit und ohne sich gegenüber handfesteren Vorwürfen gegen den Kaiser prominent abzuheben.¹¹⁴

109 Theophyl. Sim. 8,11,3 (δικαίος εἶ, κύριε, καὶ δικαία ἡ κρίσις σου); vgl. Ps 118 (119),137; Tobias 3,2. Zur besonderen Frömmigkeit des Maurikios vgl. auch Whitby, *Emperor Maurice*, S. 3 und 22f.

110 Theoph. anno mundi 6094, S. I 286, Z. 11ff.

111 Evagr. *HE* 6,1.

112 Nikeph. Kall. 18,56.

113 Theophyl. Sim. 8,9,3; Theoph. anno mundi 6094, S. I 288, Z. 17–18, mit Michael Graebner, „ΜΑΥΡΙΚΙΕ ΜΑΡΚΙΑΝΙΣΤΑ. A Note“, in: *Byzantina* 11 (1982), S. 181–188; Whitby, *Emperor Maurice*, S. 19.

114 Johannes von Antiocheia und die Theophanes-*Chronik* berichten von einem Vorfall im Anschluss an die Unruhen während der *Hypapante*-Prozession 602, den Theophylakt allerdings nicht erwähnt (Joh. Ant. *fr.* 317; Theoph. anno mundi 6093, S. I 283, Z. 16–23; vgl.

6 Fazit

Ich fasse zusammen: Frömmigkeit als *zentraler* Faktor für die (De-)Stabilisierung kaiserlicher Herrschaft in Konstantinopel hatte um die Wende zum 7. Jahrhundert offenbar ausgedient. Dies hatte verschiedene Ursachen. Zum einen befinden wir uns in einer Phase, in der sich die Rahmenbedingungen kaiserlicher Herrschaft grundlegend verändern. Das vorwiegend auf der Akzeptanz der hauptstädtischen Bevölkerung basierende System erodiert allmählich, weshalb zentrale Faktoren, die dieses System zuvor gestützt hatten, wie z. B. die permanente Forderung an den Kaiser, seine Frömmigkeit sichtbar zu demonstrieren, an Relevanz verlieren. Die Usurpatoren zu Beginn des 7. Jahrhunderts kommen von außen mit militärischer Macht und richten ihr Handeln an neuen Parametern aus. War der Bedeutungsverlust kaiserlicher Frömmigkeit bereits durch diese Entwicklung vorgezeichnet, so scheint er durch weitere Faktoren noch beschleunigt worden zu sein. Der von aktuellen Erfordernissen (Krankheiten, Verschwörungen und Kaiserkritik) ausgehende Sakralisierungsschub des Kaisers beschleunigte sich im Kontext der Liturgisierung und mündete in eine Hypersakralisierung, die in der Wahrnehmung von Zeitgenossen offenbar keine Rechtfertigung mehr fand und Gegenbewegungen erzeugte; gerade der Körper des Kaisers, innerhalb dieses Sakralisierungsprozesses zentral, geriet dabei in den Mittelpunkt. Eben-

Kedren. 703, S. 121, S. 769A). Demzufolge habe die Menge einen kahlköpfigen Mann aufgegriffen, der Maurikios ähnlich sah; er wurde in einen schwarzen Mantel gekleidet, mit Knoblauch bekränzt und auf einen Esel gesetzt. Dazu skandierte man ein Spottlied, das auf Maurikios zielte: „Er hat eine junge Kuh gefunden, zart und weich, / und wie das junge Huhn, so hat er sie besprungen, / und er hat Kinder gemacht wie hölzerne Saat; / und keiner wagt zu lallen, sondern alle hat er geknebelt. / Mein Heiliger, heilig, furchterregend und gewaltig, / gib ihm eins auf den Schädel, damit er nicht überheblich wird. / Und ich will Dir den großen Stier zum Gebet zuführen (εὐρηκε τὴν δάμαλιν ἀπαλὴν καὶ τρυφεράν, / καὶ ὡς τὸ καινὸν ἀλεκτόριον οὕτως αὐτὴν πεπλήρηκεν, / καὶ ἐποίησε παιδία ὡς τὰ ξυλοκούκουδα / καὶ οὐδεὶς τολμᾷ λαλῆσαι, ἀλλ’ ὅλους ἐφίμωσεν / ἀγιέ μου ἄγιε, φοβερὸ καὶ δυνατέ, / δός αὐτῷ κατὰ κρανίου, ἵνα μὴ ὑπεραίρηται / κἀγὼ σοὶ τὸν μέγαν βούν προσαγάγω εἰς εὐχήν). Zur Textkonstitution siehe Paul Maas, „Metrische Akklamationen der Byzantiner“, in: *Byzantinische Zeitschrift* 21 (1912), S. 28–51, hier S. 34; Michael Jeffreys, „The Nature and Origins of the Political Verse“, in: *Dumbarton Oaks Papers* 28 (1974), S. 188, Fn. 242; Pfeilschifter, *Kaiser*, S. 258, Fn. 14. Eine weitgehend schlüssige Interpretation dieser Zeilen hat jetzt Pfeilschifter, *Kaiser*, S. 258f., vorgelegt. Demzufolge zielen die ersten drei Verse auf Maurikios’ Ehe mit Konstantina, der Tochter seines Vorgängers Tiberios, die ihm 9 Kinder geschenkt hatte (PLRE IIIA, S. 337–339); offenbar wurde dabei vor allem die Potenz des Kaisers angesprochen. Im vierten Vers wird offenkundig ein Redeverbot, d. h. ein Verbot kritischer Äußerungen gegen den Herrscher, beklagt. Um diese repressiven Zustände zu beseitigen, wird ein namentlich nicht genannter Heiliger angerufen, der den überheblichen Maurikios mit einem handfesten Schlag auf den Kopf wieder auf den Boden der Tatsachen zurückholen soll. Einzig an dieser Stelle ließe sich ein impliziter Vorwurf mangelnder Frömmigkeit vermuten, doch wird dies nicht offen ausgesprochen, so dass mir Pfeilschifter, *Kaiser*, S. 259, dieses Moment zu stark zu betonen scheint, wenn er es ins Zentrum seiner Interpretation stellt und daraus die Schlussfolgerung zieht, aufgrund fehlender Frömmigkeit werde in den Spottversen sogar das Kaisertum des Maurikios zur Disposition gestellt. Dem Text ist lediglich zu entnehmen, dass ein anonymer Heiliger die Arroganz des Kaisers zügeln sollte.

so wie schwere Krankheiten den Zeitgenossen sichtbar erwiesen, dass der Herrscher weiterhin ein Mensch mit all seinen Schwächen war, musste ein mögliches Vorgehen gegen diesen nunmehr direkt auf seinen Körper zielen, um zentrale Behauptungen der kaiserlichen Repräsentation offen zu widerlegen. Dies könnte die unmenschliche Grausamkeit erklären, mit der gegen Maurikios und insbesondere Phokas gewütet wurde. Eine exzeptionelle Frömmigkeit hingegen konnte die Unversehrtheit des Kaisers nun nicht mehr garantieren, ja sie wurde nicht einmal mehr diskutiert. Denn im Rahmen des Liturgisierungsprozesses hatte der Kaiser diese Eigenschaft als Privileg weitgehend eingebüßt. Ein wesentliches Kennzeichen der Liturgisierung besteht darin, dass sich *sämtliche* Römer nun gleichsam als Volk von Heiligen begriffen. Dies wird u. a. deutlich in der um 550 verfassten *Christlichen Topographie* des Kosmas Indikopleustes. Er identifizierte das letzte der vier Weltreiche aus der alttestamentlichen Prophetie Daniels (Dan 2 und 7) nicht mehr mit dem der Römer, sondern jenem der Makedonen. Auf dieses sei die Herrschaft Christi gefolgt, beginnend mit seiner Inkarnation in römischer Zeit. Das Römische und das Himmlische Reich verschmelzen damit zu einer Einheit – bevölkert von Heiligen.¹¹⁵ Die Herausforderung für die byzantinischen Herrscher seit dem 7. Jahrhundert bestand darin, in diesem veränderten Koordinatensystem einen neuen Platz zu finden. Herakleios ist der erste gewesen, der sich dieser Aufgabe gestellt hat. Bereits vor dem Beginn der Abwehrkämpfe gegen die Araber, im Gefolge der existentiellen Auseinandersetzungen mit den Persern 610–628, hat er begonnen, sein Kaisertum neu zu konstruieren, indem er ihm ‚messianische‘ Züge verlieh.¹¹⁶ Diese indes lassen sich nur noch schwer mit den Instrumentarien zur Beschreibung und Analyse antiker Herrschaftsformen erfassen, sondern verweisen nunmehr deutlich auf eine neue Form der Monarchie. Der skizzierte Prozess der Transformation des oströmisch-byzantinischen Kaisertums im 6./7. Jahrhundert besitzt aus dieser Perspektive betrachtet somit durchaus Relevanz für die Frage nach dem Ende der Spätantike im Osten.

115 Kosm. Ind. 2,66–76, insbes. 66; 74–75, Ausgabe: *Cosmas Indicopleustès. Topographie Chrétienne*, Bd. 1, [Livres I–IV], hg. und übers. von Wanda Wolska-Conus, Paris 1968, S. 381–393. Zu diesem Konzept vgl. Gerhard Podskalsky, *Byzantinische Reicheschatologie. Die Periodisierung der Weltgeschichte in den vier Großreichen (Daniel 2 und 7) und dem tausendjährigen Friedensreiche (Apok. 20)*, München 1972, S. 16–19; Maurice Casey, „The Fourth Kingdom in Cosmas Indicopleustes and the Syrian Tradition“, in: *Rivista di storia e letteratura religiosa* 25 (1989), S. 385–403; sowie insbes. Sabine MacCormack, „Christ and Empire, Time and Ceremonial in Sixth Century Byzantium and Beyond“, in: *Byzantion* 52 (1982), S. 293–295, die Kosmas’ Theorie ausdrücklich als Aspekt des Liturgisierungsprozesses wertet.

116 Zum ‚messianischen‘ Kaisertum des Herakleios vgl. meine kurze Skizze: Mischa Meier, „Der Monarch auf der Suche nach seinem Platz. Kaiserherrschaft im frühen Byzanz (5.–7. Jh.)“, in: *Antike Monarchie*, hg. von Stefan Rebenich, Berlin / Boston 2016 (im Erscheinen).

Literaturverzeichnis*Primärliteratur*

- Amelotti, Mario, und Livia Migliardi Zingale (Hgg.), *Scritti teologici ed ecclesiastici di Giustiniano*, Mailand 1977.
- Ammianus Marcellinus (= Amm.); Ausgabe und deutsche Übersetzung: *Ammianus Marcellinus. Römische Geschichte*, hg. und übers. von Wolfgang Seyfarth, *Vierter Teil: Buch 26–31*, Darmstadt ³1986.
- Anonymus Valesianus* (= Anon. Vales.); Ausgabe und deutsche Übersetzung: *Aus der Zeit Theoderichs des Großen*, hg. und übers. von Ingemar König, Darmstadt 1997.
- Anthologia Graeca* (= Anth. Graec.); Ausgabe und deutsche Übersetzung: *Anthologia Graeca. Buch I–VI*, hg. von Hermann Beckby, München ²1965.
- Christophoros, *Gedichte*; Ausgabe: Christophoros von Mytilene, *Die Gedichte des Christophoros Mitylenaios*, hg. von Eduard Kurtz, Leipzig 1903.
- Chronicon Paschale* (= Chron. Pasch.); Ausgabe: *Chronicon Paschale ad Exemplar Vaticanum*, hg. von Ludwig Dindorf, Bonn 1832.
- Corippus (= Coripp. *Laud. Iust.*); Ausgabe und englische Übersetzung: *Flavius Crescennius Corippus. In laudem Iustini Augusti minoris Libri IV*, hg. und übers. von Averil Cameron, London 1976.
- Evagrius (= Evagr. HE); Ausgabe und deutsche Übersetzung: *Evagrius Scholasticus, Historia Ecclesiastica – Kirchengeschichte*, hg. und übers. von Adelheid Hübner, Bd. 2, Turnhout 2007; englische Übersetzungen: *Ecclesiastical History. A History of the Church in Six Books, from A. D. 431 to A. D. 594, by Evagrius. A New Translation from the Greek*, übers. von E. Walford, London 1846; und *The Ecclesiastical History of Evagrius Scholasticus. Translated with an Introduction*, übers. von Michael Whitby, Liverpool 2000.
- Eusebios (= Euseb. *Triak.*); Ausgabe und deutsche Übersetzung: *Eusebius Werke*, hg. von Ivar A. Heikel, Bd. 1, Über das Leben Constantins – Constantins Rede an die Heilige Versammlung – Tricennatsrede an Constantin, Leipzig 1902.
- Eustratios (= Eustrat. *Vita Eutychiei*); Ausgabe: *Eustratii Presbyteri Vita Eutychiei Patriarchae Constantinopolitani*, hg. von Carl Laga, Turnhout / Leuven 1992.
- Excerpta de insidiis* (= Exc. de insid.); Ausgabe: *Excerpta de insidiis*, hg. von Carl de Boor, Berlin 1905.
- Georgios Monachos (= Georg. Mon.); Ausgabe: *Georgii Monachi Chronicon*, 2 Bde., hg. von Carl de Boor und Peter Wirth, Stuttgart 1978.
- Johannes von Antiocheia (= Joh. Ant.); Ausgabe und italienische Übersetzung: *Ioannis Antiocheni Fragmenta ex Historia Chronica*, hg. und übers. von Umberto Roberto, Berlin / New York 2005.
- Johannes von Ephesos (= Joh. Eph. *Vita*); Ausgabe und englische Übersetzung: *John of Ephesus. Lives of the Eastern Saints*, hg. und übers. von Ernest W. Brooks, Turnhout 1974.
- , (= Joh. Eph. HE); lateinische Übersetzung: *Iohannis Ephesini Historiae Ecclesiasticae Pars Tertia*, übers. von W. Brooks, Louvain 1936.
- , (= Joh. Eph. in der *Chronik von Zuqnān*); englische Übersetzung: *Pseudo-Dionysios of Tel-Mahre. Chronicle. Part III*, übers. von Witold Witakowski, Liverpool 1996.
- Johannes Malalas (= Joh. Mal.); Ausgabe: *Ioannis Malalae Chronographia*, hg. von Johannes Thurn, Berlin / New York 2000.
- Johannes von Nikiu (= Joh. Nik.); englische Übersetzung: *The Chronicle of John (c. 690 A. D.), Coptic Bishop of Nikiu*, übers. von Robert Henry Charles, London 1916 (Wiederabdruck Amsterdam 1982).

- Johannes Zonaras (= Zon.); Ausgabe: *Ioannis Zonarae Epitomae Historiarum Libri XVIII*, Bd. 3, hg. von Moritz Pinder, Bonn 1897.
- Georgios Kedrenos (= Kedren.); Ausgabe: *Georgii Cedreni Compendium Historiarum*, hg. von Jacques-Paul Migne, Turnhout 1857.
- Kosmas Indikopleustes (= Kosm. Ind.); Ausgabe und französische Übersetzung: *Cosmas Indicopleustès. Topographie Chrétienne*, Bd. 1, [Livres I–IV], hg. und übers. von Wanda Wolska-Conus, Paris 1968.
- Marcellinus Comes (= Marc. Com.); Ausgabe: *Chronica Minora Saec. IV. V. VI. VII.*, Bd. 2, hg. von Theodor Mommsen, Berlin 1894 (Wiederabdruck München 1981), S. 37–109.
- Megas Chronographos (= Meg. Chron.); Ausgabe in: *Die byzantinischen Kleinchroniken. 1. Teil*, hg. von Peter Schreiner, Wien 1975 (Chronik 1: S. 40–45).
- Michael Syrus (= Mich. Syr.); französische Übersetzung: *Chronique de Michel le Syrien, Patriarche Jacobite d'Antioche (1166–1199)*, Bd. 2, hg. von Jean-Baptiste Chabot, Paris 1901 (Wiederabdruck Brüssel 1963).
- Nikephoros (= Nikeph. *Brev.*); Ausgabe und englische Übersetzung: *Nikephoros, Patriarch of Constantinople: Short History*, hg. und übers. von Cyril Mango, Washington D. C. 1990.
- Nikephoros Kallistos (= Nikeph. Kall.); Ausgabe: *Nicephori Callisti Xanthopuli Ecclesiasticae Historiae Libri XVIII*, hg. von Jacques-Paul Migne, Turnhout 1865.
- Niketas Choniates (= Niket. Chon. *Hist.*); Ausgabe: *Nicetae Choniatae Historia. Pars I*, hg. von Johannes A. van Dieten, Berlin / New York 1975.
- Paulos Silentarios (= Paul. Silent. Ekphr.); Ausgabe: *Johannes von Gaza, Paulus Silentarius und Prokopios von Gaza. Kunstbeschreibungen justinianischer Zeit*, hg. von Paul Friedländer, Hildesheim / New York 1969.
- Philostorgios (= Philostorg. *HE*); Ausgabe: *Philostorgius. Kirchengeschichte. Mit dem Leben des Lucian von Antiochien und den Fragmenten eines arianischen Historiographen*, hg. von Joseph Bidez (zweite, überarbeitete Auflage von Friedhelm Winkelmann), Berlin 1972.
- Plinius (= Plin. *epist.*); Ausgabe und deutsche Übersetzung: *C. Plini Caecili Secundi Epistularum Libri X – Gaius Plinius Caecilius Secundus. Briefe*, hg. von Helmut Kasten, München ³1976.
- Prokopios (= Prok. *HA*); Ausgabe und deutsche Übersetzung: *Prokop. Anekdoten. Geheimgeschichte des Kaiserhofs von Byzanz*, hg. und übers. von Otto Veh (mit Erläuterungen, einer Einführung und Literaturhinweisen von Mischa Meier und Hartmut Leppin), Düsseldorf / Zürich 2005.
- , (= Prok. *aed.*); Ausgabe und deutsche Übersetzung: *Prokop. Bauten*, hg. von Otto Veh, München 1977.
- , (= Prok. *BP*); Ausgabe und deutsche Übersetzung: *Prokop. Perserkriege*, hg. von Otto Veh, München 1970.
- Sokrates (= Sokr. *HE*); Ausgabe: *Sokrates. Kirchengeschichte*, hg. von Günther Christian Hansen, Berlin 1995.
- Sozomenos (= Soz. *HE*); Ausgabe: *Sozomenus. Kirchengeschichte*, hg. von Joseph Bidez und Günther Christian Hansen, Berlin ²1995.
- Symeon Magister (= Sym. Mag.); Ausgabe: *Symeonis Magistri et Logothetae Chronicon*, hg. von Stephan Wahlgren, Berlin / New York 2006.
- Theophanes (= Theoph.); Ausgabe: *Theophanis Chronographia*, hg. von Carl de Boor, Bd. 1, Leipzig 1883.

- Theophylaktos Simokates (= Theophyl. Sim.); Ausgabe: *Theophylacti Simocattae Historiae*, hg. von Carl de Boor, Leipzig 1887.
- Victor Tonnennensis (= Vict. Tonn.); Ausgabe: *Chronica Minora Saec. IV. V. VI. VII.*, hg. von Theodor Mommsen, Bd. 2, Berlin 1894 (Wiederabdruck München 1981), S. 178–206.
- Zosimos (= Zos.); Ausgabe: *Zosime. Histoire Nouvelle*, hg. von Francois Paschoud, Bd. 2, 2^e Partie: *Livre IV*, Paris 2003.

Sekundärliteratur

- Bell, Peter B., *Three Political Voices from the Age of Justinian. Agapetus, Advice to the Emperor – Dialogue on Political Science – Paul the Silentiary, Description of Hagia Sophia. Translated with Notes and an Introduction*, Liverpool 2009.
- Belting, Hans, *Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst*, München 2003.
- Brandes, Wolfram, „Thüringer / Thüringerinnen in byzantinischen Quellen“, in: *Die Frühzeit der Thüringer. Archäologie, Sprache, Geschichte*, hg. von Helmut Castritius, Dieter Geuenich und Matthias Werner, Berlin / New York 2009, S. 291–327.
- Brown, Peter, „The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity, 1971–1997“, in: *Journal of Early Christian Studies* 6 (1998), S. 353–376.
- , *The World of Late Antiquity. From Marcus Aurelius to Muhammad*, London 1971.
- , „The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity“, in: *Journal of Roman Studies* 61 (1971), S. 80–101.
- Büchsel, Martin, *Die Entstehung des Christusporträts. Bildarchäologie statt Bildhypnose*, Mainz 2004.
- Cameron, Alan, „The Origin, Context and Function of Consular Diptychs“, in: *Journal of Roman Studies* 103 (2013), S. 174–207.
- , *Circus Factions. Blues and Greens at Rome and Byzantium*, Oxford 1976 (Wiederabdruck 1999).
- Cameron, Averil, „The ‚Long‘ Late Antiquity: A Late Twentieth-Century Model“, in: *Classics in Progress. Essays on Ancient Greece and Rome*, hg. von Timothy P. Wiseman, Oxford 2002, S. 165–191.
- , „On Defining the Holy Man“, in: *The Cult of Saints in Late Antiquity and the Middle Ages. Essays on the Contribution of Peter Brown*, hg. von James Howard Johnston und Paul A. Hayward, Oxford 1999, S. 27–43.
- , „Eustratius' *Life of the Patriarch Eutychius* and the Fifth Ecumenical Council“, in: *ΚΑΘΗΓΗΤΡΙΑ. Essays Presented to Joan Hussey for her 80th Birthday*, Camberley 1988, S. 225–247.
- , „Images of Authority: Elites and Icons in Late Sixth-Century Byzantium“, in: *Past and Present* 84 (1979), S. 3–35 (Wiederabdruck in: dies, *Continuity and Change in Sixth-Century Byzantium*, London 1981, XVIII).
- , „An Emperor's Abdication“, in: *Byzantinoslavica* 37 (1976), S. 161–167.
- Casey, Maurice, „The Fourth Kingdom in Cosmas Indicopleustes and the Syrian Tradition“, in: *Rivista di storia e letteratura religiosa* 25 (1989), S. 385–403.
- Carcione, Filippo, „L' ‚Aftartodocetismo‘ di Giustiniano: una mistificazione strumentale del dissenso politico-religioso“, in: *Studi e ricerche sull'oriente cristiano* 7 (1984), S. 71–78.
- Diefenbach, Steffen, „Zwischen Liturgie und *civilitas*. Konstantinopel im 5. Jahrhundert und die Etablierung eines städtischen Kaisertums“, in: *Bildlichkeit und Bildort von Liturgie*, hg. von Rainer Warland, Wiesbaden 2002, S. 21–47.

- , „Frömmigkeit und Kaiserakzeptanz im frühen Byzanz“, in: *Saeculum* 47 (1996), S. 35–66.
- Enßlin, Wilhelm, „Gottkaiser und Kaiser von Gottes Gnaden“, in: *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Abteilung* 6 (1943).
- Fowden, Garth, *Before and after Muhammad. The First Millennium Refocused*, Princeton / Oxford 2014.
- , „The Pagan Holy Man in Late Antique Society“, in: *Journal of Hellenic Studies* 102 (1982), S. 33–59.
- Frendo, Joseph D., „Who Killed Anastasius II?“, in: *The Jewish Quarterly Review* 72 (1982), S. 202–204.
- Gentz, Günter, *Die Kirchengeschichte des Nicephorus Callistus Xanthopulus und ihre Quellen*, Berlin 1966.
- Graebner, Michael, „ΜΑΥΡΙΚΙΕ ΜΑΡΚΙΑΝΙΣΤΑ. A Note“, in: *Byzantina* 11 (1982), S. 181–188.
- Greatrex, Geoffrey, „The Nika Riot: A Reappraisal“, in: *Journal of Hellenic Studies* 117 (1997), S. 60–86 (Wiederabdruck in: *Justinian*, hg. von Mischa Meier, Darmstadt 2011, S. 174–215).
- Grillmeier, Alois, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, Bd. 2.2, *Die Kirche von Konstantinopel im 6. Jahrhundert*, Freiburg / Basel / Wien 2004.
- Heather, Peter, *The Fall of the Roman Empire*, London 2005; deutsche Übersetzung: ders., *Der Untergang des Römischen Weltreichs*, Stuttgart 32008.
- Jeffreys, Michael, „The Nature and Origins of the Political Verse“, in: *Dumbarton Oaks Papers* 28 (1974), S. 141–195.
- Kaegi, Walter E., *Heraclius. Emperor of Byzantium*, Cambridge 2003.
- Karayannopoulos, Ioannis, „Der frühbyzantinische Kaiser“, in: *Das byzantinische Herrscherbild*, hg. von Herbert Hunger, Darmstadt 1975, S. 235–257.
- Kiening, Christian, „Zwischen Mittelalter und Neuzeit? Aspekte der Epochenschwellenkonzeption“, in: *Mitteilungen des Deutschen Germanistenverbandes* 49 (2002), S. 264–277.
- Köpstein, Helga, „Das 7. Jahrhundert (565–711) im Prozeß der Herausbildung des Feudalismus in Byzanz“, in: *Byzanz im 7. Jahrhundert. Untersuchungen zur Herausbildung des Feudalismus*, hg. von Friedhelm Winkelmann, Helga Köpstein, Hans Ditten und Ilse Rochow, Berlin 1978, S. 289–301.
- Lanfranchi, Giovanni B., und Robert Rollinger (Hgg.), *The Body of the King*, Padua 2016 [im Erscheinen].
- Leppin, Hartmut, *Justinian. Das christliche Experiment*, Stuttgart 2011.
- , „Power from Humility: Justinian and the Religious Authority of Monks“, in: *The Power of Religion in Late Antiquity*, hg. von Andrew J. Cain und Noel E. Lenski, Farnham 2009, S. 155–164.
- , *Von Constantin dem Großen zu Theodosius II. Das christliche Kaisertum bei den Kirchenhistorikern Socrates, Sozomenus und Theodoret*, Göttingen 1996.
- Liddell, Henry G., Robert Scott und Henry Stuart Jones, *A Greek-English Lexicon. With a Revised Supplement*, Oxford 91940 (Wiederabdruck mit neuem Supplement 1996).
- Lilie, Ralph-Johannes, *Byzanz. Das zweite Rom*, Berlin 2003.
- Loofs, Friedrich, „Die ‚Ketzeri‘ Justinians“, in: *Harnack-Ehrung. Beiträge zur Kirchengeschichte ihrem Lehrer Adolf von Harnack zu seinem siebenzigsten Geburtstag (7. Mai 1921) dargebracht von einer Reihe seiner Schüler*, Leipzig 1921, S. 232–248.
- Maas, Paul, „Metrische Akklamationen der Byzantiner“, in: *Byzantinische Zeitschrift* 21 (1912), S. 28–51.

- MacCormack, Sabine, „Christ and Empire, Time and Ceremonial in Sixth Century Byzantium and Beyond“, in: *Byzantion* 52 (1982), S. 287–309.
- Mango, Cyril, und Roger Scott, *The Chronicle of Theophanes Confessor. Byzantine and Near Eastern History AD 284–813. Translated with Introduction and Commentary*, Oxford 1997.
- Martin, Jochen, „Das Kaisertum in der Spätantike“, in: Jochen Martin. *Bedingungen menschlichen Handelns in der Antike*, hg. von Winfried Schmitz, Stuttgart 2009, S. 543–558.
- Meier, Mischa, „Der Monarch auf der Suche nach seinem Platz. Kaiserherrschaft im frühen Byzanz (5.–7. Jahrhundert)“, in: *Antike Monarchie*, hg. von Stefan Rebenich, Berlin / Boston 2016 [im Erscheinen].
- , „Kaiser Phokas (602–610) als Erinnerungsproblem“, in: *Byzantinische Zeitschrift* 107 (2014), S. 139–174.
- , „Die Spätantike: Perspektiven auf eine junge Epoche der Alten Welt“, in: *Geschichte für heute. Zeitschrift für historisch-politische Bildung* 5 (2012), S. 5–17.
- , „Ostrom-Byzanz, Spätantike-Mittelalter. Überlegungen zum ‚Ende‘ der Antike im Osten des Römischen Reiches“, in: *Millennium* 9 (2012), S. 187–253.
- , *Anastasios I. Die Entstehung des Byzantinischen Reiches*, Stuttgart ²2010.
- , „Σταυρωθεῖς δι’ ἡμᾶς – Der Aufstand gegen Anastasios im Jahr 512“, in: *Millennium* 4 (2007), S. 157–237.
- , „Die Demut des Kaisers. Aspekte der religiösen Selbstinszenierung bei Theodosius II. (408–450 n. Chr.)“, in: *Die Bibel als politisches Argument. Voraussetzungen und Folgen biblizistischer Herrschaftslegitimation in der Vormoderne*, hg. von Andreas Pečar und Kai Trampedach, München 2007, S. 135–158.
- , *Das andere Zeitalter Justinians. Kontingenzerfahrung und Kontingenzbewältigung im 6. Jahrhundert n. Chr.*, Göttingen ²2004.
- , „Sind wir nicht alle heilig? Zum Konzept des ‚Heiligen‘ (*sacrum*) in spätjustinianischer Zeit“, in: *Millennium* 1 (2004), S. 133–164.
- , „Die Inszenierung einer Katastrophe: Justinian und der Nika-Aufstand“, in: *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 142 (2003), S. 273–300.
- , „Göttlicher Kaiser und christlicher Herrscher? Die christlichen Kaiser der Spätantike und ihre Stellung zu Gott“, in: *Das Altertum* 48 (2003), S. 129–160.
- Noethlichs, Karl Leo, „*Quid possit antiquitas nostris legibus abrogare?* Politische Propaganda und praktische Politik bei Justinian I. im Lichte der kaiserlichen Gesetzgebung und der antiken Historiographie“, in: *Zeitschrift für antikes Christentum* 4 (2000), S. 116–132 (Wiederabdruck in: *Justinian*, hg. von Mischa Meier, Darmstadt 2011, S. 39–57).
- Olster, David M., *The Politics of Usurpation in the Seventh Century: Rhetoric and Revolution in Byzantium*, Amsterdam 1993.
- Ostrogorsky, Georg, *Geschichte des Byzantinischen Staates*, München ³1963.
- Pfeilschifter, Rene, *Der Kaiser und Konstantinopel. Kommunikation und Konfliktaustrag in einer spätantiken Metropole*, Berlin / Boston 2013.
- Podskalsky, Gerhard, *Byzantinische Reicheschatologie. Die Periodisierung der Weltgeschichte in den vier Großreichen (Daniel 2 und 7) und dem tausendjährigen Friedensreiche (Apok. 20)*, München 1972.
- Pohl, Walter, *Die Awaren. Ein Steppenvolk in Mitteleuropa 567–822 n. Chr.*, München 1988.
- Pottier, Henri, „Justinien et la pandémie de peste à Constantinople (542)“, in: *Bulletin de la Société Française de Numismatique* 64/5 (2009), S. 86–87.

- Prinzing, Günter, „Das Bild Justinians I. in der Überlieferung der Byzantiner vom 7. bis 15. Jahrhundert“, in: *Fontes Minores VIII*, hg. von Dieter Simon, Frankfurt a. M. 1986, S. 1–99.
- Rebenich, Stefan, „Vom dreizehnten Gott zum dreizehnten Apostel? Der tote Kaiser in der Spätantike“, in: *Zeitschrift für antikes Christentum* 4 (2000), S. 300–324 (Wiederabdruck in: *Konstantin und das Christentum*, hg. von Heinrich Schlangel_Schönlingen, Darmstadt 2007, S. 216–244).
- Reinsch, Roderich, „Der Tod des Kaisers. Beobachtungen zu literarischen Darstellungen des Sterbens byzantinischer Herrscher“, in: *Rechtshistorisches Journal* 13 (1994), S. 247–270.
- Rosen, Klaus, Art. „Iustinus II (Kaiser)“, in: *Reallexikon für Antike und Christentum*, hg. von Ernst Dassmann u. a., Bd. 19, *Itinerarium – Kannibalismus*, Stuttgart 2001, S. 778–801.
- Schreiner, Peter, *Theophylaktos Simokates, Geschichte*, Stuttgart 1985.
- Schwartz, Eduard, „Zur Kirchenpolitik Justinians“, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 4, *Zur Geschichte der Alten Kirche und ihres Rechts*, Berlin 1960, S. 276–328.
- Shlosser, Franziska E., *The Reign of the Emperor Maurikios (582–602). A Reassessment*, Athen 1994.
- Sommer, Andreas U., *Die Münzen des Byzantinischen Reiches 491–1453*, Regenstauf 2010.
- Stratos, Andreas N., *Byzantium in the Seventh Century*, Bd. 1, 602–634, Amsterdam 1968.
- Treitinger, Otto, *Die oströmische Kaiser- und Reichsidee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell*, Darmstadt ²1956.
- Uthemann, Karl-Heinz, „Kaiser Justinian als Kirchenpolitiker und Theologe“, in: *Augustinianum* 39 (1999), S. 5–83 (Wiederabdruck in: *Justinian*, hg. von Mischa Meier, Darmstadt 2011, S. 100–173).
- Ven, Paul van den, „L'accession de Jean le Scholastique au siège patriarcal de Constantinople en 565“, in: *Byzantion* 35 (1965), S. 320–352.
- Volbach, Wolfgang F., *Elfenbeinarbeiten der Spätantike und des frühen Mittelalters*, Mainz ³1976.
- Ward-Perkins, Bryan, *The Fall of Rome and the End of Civilization*, Oxford 2005; deutsche Übersetzung: ders., *Der Untergang des Römischen Reiches und das Ende der Zivilisation*, Darmstadt 2007.
- Weber, Gregor, *Kaiser, Träume und Visionen in Prinzipat und Spätantike*, Stuttgart 2000.
- Whitby, Michael, *The Emperor Maurice and His Historian: Theophylact Simocatta on Persian and Balkan Warfare*, Oxford 1988.
- , „Theophanes' Chronicle Source for the Reigns of Justin II, Tiberius and Maurice (A. D. 565–602)“, in: *Byzantion* 53 (1983), S. 312–345.
- Whitby, Michael, and Mary Whitby, *The History of Theophylact Simocatta. An English Translation with Introduction and Notes*, Oxford 1986 (Wiederabdruck 1997).
- Winkelmann, Friedhelm, „Zum byzantinischen Staat (Kaiser, Aristokratie, Heer)“, in: *Byzanz im 7. Jahrhundert. Untersuchungen zur Herausbildung des Feudalismus*, hg. von Friedhelm Winkelmann, Helga Köpstein, Hans Ditten und Ilse Rochow, Berlin 1978, S. 161–224.
- Wortley, John, „The Legend of the Emperor Maurice“, in: *Actes du XVe Congrès international d'études byzantines*, Bd. 4, *Histoire – Communications*, hg. von der Association Internationale des Etudes Byzantines, Athen 1980, S. 382–391.

Athen, Jerusalem und Mekka*

Der patristische Schmelztiegel der abrahamitischen Religionen

Guy G. Stroumsa

Die ersten sechs Jahrhunderte der Patristik brachten eines der reichsten und wertvollsten literarischen Corpora der Spätantike hervor. Die patristische Literatur von Justin dem Märtyrer im 2. Jahrhundert bis zu Johannes von Damaskus im 8. Jahrhundert erlaubt eine dramatische Pilgerfahrt durch die unendlich vielfältigen geistigen Landschaften des frühen Christentums: Von den ersten Schritten als jüdischer Irrlehre und verfolgter *religio illicita* über den konstantinischen Triumphalismus bis hin zur Entwicklung des Christentums im Nahen Osten zu einer Religion geduldeter *dimmis* unter islamischer Herrschaft. Sowohl in Byzanz als auch im lateinischen Westen wurde die patristische Literatur zum Fundament aller späteren intellektuellen und geistigen Gebäude, die in einem ganzen Jahrtausend errichtet wurden. Man kann die patristische Literatur als die erste und eindrucksvollste aller Kathedralen betrachten: Eine Kathedrale gebaut aus lebendigen Worten.

Ich plädiere dafür, die Kirchenväter *in ihrem Kontext* zu lesen, in ihrem historischen, kulturellen und religiösen Umfeld. Genauer gesagt möchte ich vorschlagen, die Kirchenväter im Kontext der beiden anderen abrahamitischen Religionen zu lesen. Von der Wahrnehmung des Christentums als jüdische Häresie bis zur Sicht auf den Islam als christliche Häresie stellte die patristische Literatur den roten Faden dar, der sich durch die Transformationen der israelitischen prophetischen Tradition zieht. Die religiöse Kreativität zeichnet – genau wie die literarische Kreativität – eine ‚Karte des Fehllesens‘, wie man sich ausgedrückt hat, vor allem in Religionen, die Schriften oder heilige Geschichten teilen. Bei der Lektüre der Schriften der Väter kommt man nicht umhin zu bemerken, dass sie häufig Seite an Seite mit Juden lebten, dachten und beteten (insbesondere im Osten), und dass sie manchmal intellektuelle Kontakte mit den Rabbinen unterhielten. In einigen Fällen sind patristische Schriften sogar die ersten überlieferten Zeugen für wichtige Entwicklungen im rabbinischen Denken – zum Beispiel im Falle von Origenes’ Einleitung seines *Kommentars zum Hohelied*, über die rabbinische esoterische Mystik. Andererseits können patristische Autoren (zum Beispiel

* Dieser Beitrag ist eine gekürzte Übersetzung von Guy G. Stroumsa, „Athens, Jerusalem and Mecca: The Patristic Crucible of the Abrahamic Religions“, in: *Studia Patristica* LXII (2013), S. 153–168.

Ephrem der Syrer) wertvolle Hinweise auf eine wichtige Erscheinung liefern, die merkwürdigerweise nahezu unerforscht geblieben ist: Die Vorbereitung der Geister und Herzen im gesamten Nahen Osten auf die neuen Prophetien, die dazu führte, dass viele ab dem 7. Jahrhundert den Islam annahmen. Die Christen hatten in der Antike gezeigt, dass sie bereit waren, für den Erhalt ihrer religiösen Integrität den höchsten Preis zu zahlen. Wenn viele von ihnen während der ersten drei Jahrhunderte der islamischen Herrschaft zum Islam konvertierten, taten sie dies nicht, weil sie dazu gezwungen oder aufgefordert wurden, sondern in erster Linie, weil sie es als *möglich* empfanden. Wenn dies der Fall ist, müssten wir in der Lage sein, in den Jahrhunderten vor dem Islam etwas zu identifizieren, das ich die *praeparatio islamica* nennen möchte: Tendenzen in spätantiken Denk- und Verhaltensmustern, in denen die späteren zentralen Grundsätze der neuen Religion bereits angelegt waren. Insbesondere die patristische Literatur bietet ein wichtiges, wenn auch unterschätztes Zeugnis für den Hintergrund der koranischen Sicht auf Abraham und seine Religion.

Jedes Fachgebiet folgt einem mäandernden Pfad zwischen dem, was von modernen Anthropologen als *emisch* und *etisch* bezeichnet wird, der Innen- und der Außenperspektive. Wissenschaftlicher Fortschritt ist ohne exakte Fachterminologie, die allein Präzision erlaubt, nicht möglich, doch ohne den Austausch zwischen den Fachgebieten kann ein erkenntnismäßiger Durchbruch nicht gelingen, interdisziplinäre Wirkung sich nicht entfalten. Zum Zwecke eines solchen Austauschs müssen Wissenschaftler zeitweilig und in gewissem Maße das esoterische Fachvokabular der eigenen Disziplin aufgeben. Das mangelnde Interesse an patristischer Literatur, das Kollegen aus anderen Fachgebieten heutzutage häufig an den Tag legen, ist nicht weniger als ein intellektueller Skandal, denn es bedeutet, dass man es aufgegeben hat, eine entscheidende Periode der Weltgeschichte, die Christianisierung des Römischen Reichs, zu verstehen. Ich bin nicht so naiv zu denken, dass ein solcher Sachverhalt einfach berichtigt werden könnte. Womöglich aber haben wir uns nicht hinreichend bemüht, die oft bemerkenswerten Ergebnisse patristischer Forschung dem akademischen Publikum gebührend vorzustellen.

Ein solches Ungleichgewicht zwischen intra- und interdisziplinärer Forschung kennzeichnet keineswegs ausschließlich die patristische Forschung. Ähnliches ließe sich zum Beispiel auch über die rabbinischen Studien behaupten, die *mutatis mutandis* ein dem der Kirchenväter relativ ähnliches literarisches Corpus fokussieren: Beide Corpora entstanden im selben Zeitraum und beschäftigen sich zu einem großen Teil mit der Hermeneutik der gleichen biblischen Texte. Beide Fachgebiete, die außerdem ernsthafte philologische Probleme und linguistische Herausforderungen teilen, haben in jüngster Zeit einen zögerlichen Dialog begonnen. Solche Bemühungen sollten gewiss ermutigt werden.

In den Jahrhunderten zwischen Jesus und Muḥammad kam es im östlichen Mittelmeerraum zu einigen der spektakulärsten religiösen Transformationen. zum Sieg des prophetischen Monotheismus und der Abschaffung von Tierop-

fern. Die Kirchenväter waren nicht bloß Beobachter dieser Transformationen: Zu einem großen Teil waren sie es, die sie hervorbrachten – durch ihre literarische Polemik und in ihrer Funktion als gesellschaftliche Führungspersonlichkeiten, wobei sie leider hin und wieder Gewalttaten erlaubten, unterstützten oder sogar anführten. Hier denkt man sofort an Kyrill von Alexandria, der bekanntlich unmittelbar an der Ermordung Hypatias im Jahre 414 beteiligt gewesen sein soll.¹

Natürlich wurden die patristischen Texte auf Bezüge zu heidnischen Mythen, Glaubensvorstellungen und Ritualen hin untersucht. Von Klemens von Alexandria über Laktanz, Firmicus Maternus oder Arnobius von Sicca bis hin zu Sozomenos und über diese hinaus stellt die patristische Literatur bis heute eine unserer wichtigsten Quellen für das Studium des spätantiken Heidentums dar. Auf vielfältige Weise, quasi als Nebenprodukt ihrer scharfen Polemik, gewähren einige patristische Autoren kostbare Einblicke in die religiösen Standpunkte ihrer Zeitgenossen und einige zentrale pagane Mythen und Rituale. Insbesondere Klemens, der als Heide im Alexandria des 2. Jahrhunderts geboren wurde, ist eine unvergleichliche Quelle für diverse Aspekte heidnischer Religion, vor allem was die griechischen Mysterien und die späte ägyptische Religion anbelangt. Noch bemerkenswerter ist jedoch sein vollwertiger Entwurf einer Geschichte der Religionen, von der frühesten Antike an – nicht nur der Heilsgeschichte und der Geschichte Israels.² Klemens zeigt ein bemerkenswertes Bewusstsein dafür, wie das Christentum sich in die allgemeine Geschichte der Religionen einschreibt. Der aus unserer Sicht mit Abstand interessanteste Aspekt des *Protreptikos* ist Klemens' kompakte Geschichte der Religion in sieben Stufen des Heidentums, nicht unbedingt in chronologischer Folge.³ Dieser außerordentlich originelle Entwurf würde an sich schon ausreichen, um Klemens einen Platz unter den herausragenden antiken Historikern und Beobachtern der Religion zu sichern, neben Herodot und Klemens' Zeitgenossen Lukian.⁴ Im 6. Buch der *Stromateis* entwickelt Klemens ausführlich die Frage griechischer Anleihen bei den Ägyptern und Indern. Dabei geht er sehr genau auf die indische Religion ein und ist damit der erste Autor der griechischen Literatur, der den Buddhismus erwähnt.

Neuere Forschungen haben die Tatsache hervorgehoben, dass ein monotheistischer Glaube im Römischen Reich nicht nur Juden und Christen vorbehalten war. In der Tat war heidnischer Monotheismus (der Ausdruck klingt wie ein Oxy-moron) in den ersten Jahrhunderten nach Christus ein ziemlich weit verbreitetes

1 Zu Kyrills Rolle beim Mord an Hypatia siehe Maria Dzielska, *Hypatia of Alexandria*, Cambridge / London 1995, S. 97–98.

2 Siehe Guy G. Stroumsa, „Cultural Memory in Early Christianity: Clement of Alexandria and the History of Religions“, in: *Axial Civilizations and World History*, hg. von Johann P. Arnason, Shmuel N. Eisenstadt und Björn Wittrock, Leiden / Boston / Köln 2004, S. 293–315.

3 Klemens *prot.* II,26,1–8, Ausgabe: *Protrepticus und Paedagogus*, hg. von Otto Stählin, Leipzig 1905 (deutsche Übersetzung in: *Des Clemens von Alexandria ausgewählte Schriften*, übers. von Otto Stählin, Kempten / München 1934, S. 94–95).

4 Zum Text siehe die ausgezeichnete Analyse von Arthur J. Droge, *Homer or Moses? Early Christian Interpretations of the History of Culture*, Tübingen 1989, S. 129–138.

Phänomen.⁵ Es zeigt sich immer deutlicher, dass die klassische Vorstellung eines Wandels ‚vom Heidentum zum Christentum‘ als Übergang von Polytheismus zum Monotheismus zu stark vereinfacht ist. Für viele heidnische Intellektuelle in der frühen Kaiserzeit – nicht nur für Philosophen – sowie für einige religiöse Strömungen war die Vorstellung einer einzigen höchsten göttlichen Kraft ganz natürlich. Dies bedeutet selbstverständlich nicht, dass kein großer Unterschied in Hinblick auf die Natur der Gottheit zwischen solchen Anschauungen sowie der christlichen existierte. Plotins Gott ist nicht der des Origenes. Die grundlegenden Unterschiede zwischen paganen und christlichen Auffassungen müssen jedoch an anderer Stelle als in der abstrakten Vorstellung des Monotheismus gesucht werden.

So bedeutsam er auch sicherlich sein mag, kann der wissenschaftliche Fokus auf ‚Heiden und Christen‘ höchst irreführend sein, wenn wir zu einem besseren Verständnis der religiösen Umwelt des frühen Christentums gelangen wollen. Eine solche Herangehensweise verzerrt in der Regel die Wahrnehmung der Verhältnisse dieser Umgebung, in der es Feinde gab, die den Christen viel näher standen als die Heiden. Sowohl die Juden als auch einige Sektierer, vor allem Dualisten, bedeuteten eine viel größere Herausforderung für die sich abzeichnende ‚Parteilinie‘, oder Orthodoxie, als die ‚atheistischen‘ Heiden. Die klassische Geschichtsschreibung beschäftigt sich üblicherweise mit den polemischen Angriffen auf Juden, Gnostiker, Manichäer und Heiden in ganz unterschiedlichen Kontexten, während die Entstehung des Islams, ganz am Ende des Zeitalters der Patristik, oft einfach ignoriert wird. Daher muss man, um den Beitrag der Patristik zur Geschichte der Religionen in der Spätantike umfassend würdigen zu können, die Herausforderungen durch Häretiker, Juden und Heiden *gemeinsam* studieren.

Ich möchte hier dafür eintreten, dass die Vorstellung der abrahamitischen Religionen heuristisch hilfreich sein kann. Ich werde das Augenmerk daher auf den Stellenwert der patristischen Literatur in unserem Verständnis vom Werden der abrahamitischen Religionen richten. Der Ausdruck ‚abrahamitische Religionen‘ im Plural ist leicht irreführend. Obwohl er auf das früheste Altertum verweist, ist dieser Begriff erst in den letzten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts aufgetaucht. Er vermittelt den wachsenden muslimischen Bevölkerungsgruppen Europas das Gefühl, dass sie Teil des kulturellen Gewebes von Gesellschaften sind, die bis vor kurzem noch auf ihre christliche Identität pochten. Indem man von ‚den abrahamitischen Religionen‘ spricht, werden die Muslime gewissermaßen ‚in die Familie aufgenommen‘ ähnlich wie die Entstehung der Wendung ‚jüdisch-christliche Tradition‘ ein paar Jahrzehnte zuvor das Schuldgefühl über die christlichen Wur-

5 Siehe insbesondere die gesammelten Studien in: *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, hg. von Polymnia Athanassiadi und Michael Frede, Oxford 1999, und in: *One God. Pagan Monotheism in the Roman Empire*, hg. von Stephen Mitchell und Peter van Nefelen, Cambridge 2010. Siehe weiterhin Giulia Sfameni Gasparro, *Dio unico, pluralità e monarchia divina*, Brescia 2010.

zeln des modernen, rassistischen Antisemitismus und dessen tragische Folgen widergespiegelt hatte.⁶

Bis zur letzten Generation hat man in Bezug auf das Judentum, Christentum und den Islam von den ‚monotheistischen Religionen‘ oder von den ‚Buchreligionen‘ gesprochen. Doch auch diese Benennungen sind nicht sehr alt. Während ‚Monotheismus‘ genau wie ‚Dualismus‘ ein frühmoderner Neologismus ist, könnte Schleiermacher der erste gewesen sein, der von ‚monotheistischer Religion‘ gesprochen hat.⁷ Das Konzept der ‚Buchreligionen‘, auf der anderen Seite, stammt von Max Müller, der es von dem koranischen Ausdruck *ahl al-kitāb*, „Leute der Schrift“, ableitete, mit dem im Koran in der Regel die Juden, manchmal auch die Christen, bezeichnet werden.

Obwohl die Idee der abrahamitischen Religionen auf den ersten Blick also aus dem Koran zu stammen scheint, ist es wichtig festzustellen, dass dort von *millat Ibrāhīm*, von Abrahams Religion im Singular, nicht im Plural, die Rede ist. Dem Koran zufolge korrumpierten zunächst mutwillig die Juden und danach die Christen die ursprüngliche religiöse Botschaft Abrahams, eine Botschaft, deren ursprüngliche Reinheit durch den Propheten Muḥammad wiederhergestellt worden sei. Die Juden ihrerseits hatten immer gewusst, dass sie sowohl Nachkommen als auch die geistigen Erben Abrahams waren. Erst mit der Geburt des Christentums begannen die beiden konkurrierenden Traditionen über die Frage zu streiten, wer Abrahams wahrer Erbe sei. Mit anderen Worten: Die Idee der ‚abrahamitischen Religion‘ wurzelt im Wettbewerb um Abrahams Erbe und fängt deshalb eher mit dem Christentum an als mit dem Islam – letzteres eine Vorstellung, zu der man durch die herausragende Position und Bedeutung Abrahams im Koran verleitet werden könnte. Die koranische Figur Abrahams hat ihre Wurzeln in der Patristik und in den rabbinischen Midraschim.⁸

6 Siehe Guy G. Stroumsa, „From Abraham’s Religion to the Abrahamic Religions“, in: *Historia Religionum* 3 (2011), S. 11–22.

7 Schleiermacher, Friedrich, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*, Berlin 1830/31; siehe Christoph Marksches, „The Price of Monotheism: Some Observations on a Current Debate about Late Antiquity“, in: *One God: Pagan Monotheism in the Roman Empire*, hg. von Stephen Mitchell und Peter van Nefelen, Cambridge 2010, S. 100–111, hier S. 109.

8 Wie wir wissen, beschäftigt sich der Koran mit der Figur Abrahams (arabisch: Ibrāhīm) und seiner Glaubensgemeinschaft. „Wer hat eine bessere Religion als wer sich Gott ergibt (*aslama waḡhahū li-llāhi*) und dabei Gutes tut und der Glaubensweise Abrahams, als eines wahren Gläubigen, folgt (*millat Ibrāhīm ḥanīfan*)? Und Gott nahm sich Abraham zum Freund (*watḥaḏa llāhu Ibrāhīma ḥalīlan*).“ (Q 4:125). Für den Koran gibt es nur eine Religion des Abraham, den Islam: „Abraham war weder Jude noch Christ; sondern er war ein wahrer Gläubiger, ein Muslim (*ḥanīfan musliman*).“ (Q 3:67). Dem Koran zufolge versuchen sowohl Juden als auch Christen, Abraham, der als erster an die Einheit Gottes glaubte, für ihre jeweilige Gemeinschaft zu beanspruchen, obwohl ihre heiligen Texte, Tora und Evangelium, spätere Zusammenstellungen seien, die Abrahams ursprüngliche Religion nicht bezeugen könnten. Siehe zu Abraham im Koran den Artikel zum Stichwort „Abraham“ von Reuven Firestone in der *Encyclopedia of the Qurʾān*, hg. von Jane MacAullife, Leiden 2001, Bd. 1, A–E, S. 5–11 (mit Literatur). Nach einer christlichen Quelle aus dem 7. Jahrhundert lehrte Muḥammad die

In hohem Maße – vielleicht mehr als allgemein anerkannt wird – fokussierte die frühe Polemik zwischen Christen und Juden Abraham. Die Rabbinen des Talmud ergingen sich, ganz im Gegensatz zu den Kirchenvätern, nicht in der literarischen Polemik gegenüber ihren Gegnern. Während die patristischen Häresiographen sich endlos mit den verhassten Glaubenstheorien und Praktiken der Häretiker auseinandersetzten, bevor sie diese anschließend widerlegten, hielten die rabbinischen Gelehrten es für weitaus sinnvoller, sie einfach zu ignorieren und ‚durch Schweigen zu töten‘; sie gaben sich also mit vagen Andeutungen zu den *minim* zufrieden – ein allgemeiner Begriff für allerlei Arten von Häretikern. Daher verdanken wir es vor allem der patristischen Literatur, dass wir die frühen Entwicklungen des religiösen Konflikts zwischen Christen und Juden über Abrahams Erbe nachvollziehen können.

Abraham war nicht nur eine Hauptfigur der Auseinandersetzung zwischen Juden und Christen. Es gibt diverse Indizien für die Wichtigkeit der Person Abrahams im Römischen Reich, wo er ein bekannter und geachteter Held der Vorzeit gewesen zu sein scheint. Nicht zufällig soll Kaiser Alexander Severus (gest. 235) neben Statuen von Orpheus und Apollonius von Tyana auch eine Abraham-Statue besessen haben (hingegen jedoch keine von Mose).⁹ Kaiser Julian argumentiert den Christen gegenüber, sie sollten, da sie für sich beanspruchten, Anhänger Abrahams zu sein, auch die Beschneidung durchführen. Er fügt hinzu, dass er selbst den Gott von Abraham, Isaak und Jacob verehere.¹⁰ Marinos, Proklos' Nachfolger als Haupt der Akademie, wurde in Neapolis in Samaria (dem heutigen Nablus) geboren. Nach Berichten seines Schülers Damaskios befand sich auf dem

Araber „to recognize the God of Abraham, especially because he was learned and informed on the history of Moses.“ (Seb. *Hist. Heracl.*, englische Übersetzung: *The Armenian History attributed to Sebeos*, Bd. 1, übers. von Robert W., Liverpool 1999, S. 135).

- ⁹ HA 29/2, Ausgabe: *Scriptores Historiae Augustae*, hg. von Ernst Hohl, 2 Bde., Leipzig 1965. Die meisten Althistoriker sind sich heutzutage einig, dass die *Vitae* aus dem 3. Jahrhundert in der *Historia Augusta* zum großen Teil fiktionale Schöpfungen aus dem späten 4. Jahrhundert sind, die ihren Ursprung in zeitgenössischen Kämpfen zwischen Heidentum und Christentum haben.
- ¹⁰ „I am one of those who avoid keeping their festivals with the Jews; but nevertheless I revere always the God of Abraham, Isaac and Jacob; who, being themselves Chaldaeans, of a sacred race, skilled in theurgy, had learned the practice of circumcision while they sojourned as strangers with the Egyptians. And they revered a God who was ever gracious to me and to those who worshipped him as Abraham did, for he is a very great and powerful God, but he has nothing to do with you. For you do not imitate Abraham by erecting altars to him, or building altars of sacrifice and worshipping him as Abraham did, with sacrificial offerings. For Abraham used to sacrifice even as we Hellenes do, always and continually. And he used the method of divination from shooting stars. Probably this also is a Hellenic custom.“ (Jul. c. Gal. 354B–356B; Ausgabe: Giuliano Imperatore, *Contra Galilaeos*, hg. und übers. von Emanoala Masaraccia, Rom 1990; englische Übersetzung: *The Works of the Emperor Julian*, 3 Bde., hg. und übers. von Wilmer Cave Wright, London / New York 1953, Bd. 3, S. 422f.). Siehe weiter Marinos von Nablus, einen neuplatonischen Philosophen, der vom Samaritanertum konvertiert war und die hellenistische Tradition mit der Religion des Abraham identifizierte (Damaskios, *Leben des Isidor*, test. 141, zitiert von Michel Tardieu, „Le concept de religion abrahamique“, in: *Annuaire du Collège de France* (2005–2006), S. 435–440, hier S. 438).

Berg Garizim (dem heiligsten Ort der Samariter) „der allerheiligste Schrein des Zeus Hypsistos, gegründet von Abraham, dem Erzvater der alten Hebräer.“ Marinos, von Geburt Samaritaner, konvertierte sozusagen zum Heidentum, als er zu der Überzeugung gelangte, dass die Glaubenslehren der Samaritaner sich von Abrahams Religion entfernt hatten.¹¹ Sicherlich liefern diese Texte nur spärliche Informationen, aber sie deuten doch hin auf eine durchgängige Präsenz der Figur Abrahams weit über die jüdischen und christlichen Gemeinschaften hinaus.

„Was hat also Athen mit Jerusalem zu schaffen, was die Akademie mit der Kirche?“¹² Seit diesem markigen Ausspruch Tertullians – und ihm zum Trotz – wurde die Entwicklung der christlichen Theologie im Römischen Reich und darüber hinaus durch die Beziehung zwischen Jerusalem und Athen versinnbildlicht. Die große Mehrheit der frühchristlichen Denker (insbesondere natürlich derjenigen, die auf Griechisch oder Latein schrieben) setzte sich – und dies weitestgehend erfolgreich – dafür ein, Brücken zwischen Athen und Jerusalem zu bauen. Henry Chadwick verwendete einmal die Ellipse als Metapher für das Verhältnis zwischen Jerusalem und Rom in der frühen Kirche, um die dialektische Natur der Beziehung anzudeuten.¹³ Ebenso könnte diese Metapher dazu gebraucht werden, um den Ideenaustausch zwischen dem jungen Glauben an den gekreuzigten jüdischen Messias und der griechisch-römischen Kultur zu beschreiben. Die Ellipse Athen – Jerusalem kann in der Tat die großen Anstrengungen der frühchristlichen Theologen versinnbildlichen, von der Zeit der Apologeten zu der der drei kappadokischen Väter. Wie schon der Titel dieses Aufsatzes andeutet, versuche ich hier eine weitere, andersgeartete Verbindungslinie in der patristischen Literatur aufzuzeigen: nämlich jene, die schlussendlich zur Gründung einer neuen Religion durch den Propheten aus dem Hiğāz führen sollte.

Justin der Märtyrer schrieb seinen *Dialog mit dem Juden Tryphon* anscheinend im Jahr 150, ungefähr ein Jahrzehnt vor seinem Tod, zwei Generationen nach der Zerstörung des Jerusalemer Tempels, die von den Christen als göttliche Bestrafung für die Weigerung der Juden, Jesus als Messias anzuerkennen, wahrgenommen wurde. Dabei ist nicht relevant, ob der Text auf einem wirklichen Dialog basiert (Tryphons Name erinnert an den zeitgenössischen Rabbi Tarfon, der in der Mischna erwähnt wird), oder nicht. Justin der Märtyrer beschwert sich über die Anschuldigungen der Juden, die das Christentum als „gottlose Sekte“ bezeichnen.¹⁴ Natürlich konnten die Rabbinen die Christen als Häretiker (*minim*)

11 Damaskios, *Leben des Isidor*, 141: *ha te eis kainotomian apo tēs Abramou thrēskeias aporryeisan, ta de Hellenōn egapasen*. Siehe Mark Edwards, *Neoplatonic Saints, The Lives of Plotinus and Proclus by their Students*, Liverpool 2001, S. 55, Fn. 2. Zum Tempel des Zeus Hypsistos siehe Nicole Belayche, „Hypsistos“, in: *Archiv für Religionswissenschaft* 7 (2005), S. 34–55, insbes. S. 51–54.

12 Tert. *praescr.* VII (deutsche Übersetzung: Tertullian, *Apologetische, Dogmatische und Montanistische Schriften*, übers. von Heinrich Kellner, Kempten / München 1915, S. 314).

13 Henry Chadwick, *The Circle and the Ellipse: Rival Concepts of Authority in the Early Church, an Inaugural Lecture Delivered before the University of Oxford on 5 May 1959*, Oxford 1959.

14 *Hairesin atheōn christianōn*, Just. Mart. *dial. Tryph.* 17,1 (deutsche Übersetzung: *Pseudo-Justinus Mahnrede*, übers. von Philipp Hauser, Kempten / München 1917, S. 26.)

bezeichnen, ohne sie für Juden zu halten. Die Anschuldigung der Häresie bezog sich auf das christliche Selbstverständnis als *verus Israel*. Ein solches Selbstverständnis machte es jedoch unmöglich, sie einfach als eine weitere Gruppe von Heiden zu betrachten. Daher kommt die grundlegende Ambivalenz in der jüdischen Wahrnehmung des frühesten Christentums zwischen einer Häresie und einer Religion.

Der *Dialog mit dem Juden Tryphon* stellte die Weichen für die gesamte Gattung der Schriften *Adversus Judaeos*, ab der Zeit der Kirchenväter. In Justins Text spielt Abraham eine große Rolle für die Auseinandersetzung zwischen Christen und Juden. Justin folgt zwei verschiedenen, in gewissem Maße widersprüchlichen Argumentationssträngen. Einerseits besteht er darauf, dass die Christen das geistige Geschlecht Abrahams seien. Andererseits hebt er hervor, dass Jesus Christus durch Maria zu den biologischen Nachkommen Abrahams gehört. Fast direkt am Anfang des Buchs erklärt Justin, dass die Christen das wahre, geistige israelitische Geschlecht (*genos*) sind, das Geschlecht Abrahams und der anderen Erzväter.¹⁵ Justin beharrt an drei verschiedenen Stellen auf der Tatsache, dass die Jungfrau Maria dem Geschlecht Abrahams entstamme. Ihr Sohn sei demzufolge „durch die Jungfrau aus dem Geschlechte Abrahams“ geboren worden.¹⁶ Justin schreibt, dass Maria zu Abrahams „Geschlecht“ gehört.¹⁷ Was Justin damit nachweisen möchte, ist, dass der christliche Universalismus mittels des Konzepts des wahren Israels ausgedrückt werden kann. Die Christen seien ein Volk, ja, sie seien sogar das wahre Volk Israel, und die Versprechen, die Gott durch Christus gemacht habe, würden auf sie übergehen.¹⁸ Die Beschneidung, der Sabbat, die Festtage und die Opfer seien den Israeliten in Form so vieler Zeichen (*semeia*) ihrer verstockten Herzen wegen gegeben. Diese israelitischen Rituale waren provisorisch und wurden mit der Ankunft Christi überflüssig. Abraham selbst habe solche Zeichen nicht gebraucht – er sei noch unbeschnitten gewesen, als er dank seines Glaubens an Gott gerechtfertigt und gesegnet wurde.¹⁹ Die Juden irren, wenn sie sich für Abrahams Kinder halten. Nur diejenigen Juden, die bereuen, wenn sie endlich die wahre Bedeutung der Prophetien und der Tora erkennen, werden gemeinsam mit den Christen das Erbe antreten.²⁰ Dieser konzeptuelle Rahmen, der im allerersten patristischen ‚Dialog‘ mit den Juden entworfen wurde, behielt durch die Jahrhunderte seine Gültigkeit. Er stellt den Kern des Konflikts zwischen der Kirche und der Synagoge dar. Aus unserer Perspektive betrachtet ist besonders bedeutsam, dass für Justin und die patristische Tradi-

15 Ebd., 11,5 (Übers. S. 17f.).

16 Ebd., 43,1 (Übers. S. 64).

17 Ebd., 100,3 (Übers. S. 162). Der letzte Herausgeber des *Dialogus*, Philippe Bobichon, hat darauf hingewiesen, dass die meisten früheren Editoren und Übersetzer des Texts ungerechtfertigterweise „Abraham“ zu „Adam“ emendiert haben. Siehe Justin Martyr, *Dialogue avec Tryphon*, hg. von Philippe Bobichon, 2 Bde., Fribourg 2003, Bd. 2, S. 454.

18 Just. Mart. *dial. Tryph.* 44,1–2 (Übers. S. 65–66).

19 Ebd., 23,3 (Übers. S. 35).

20 Ebd., 23 (Übers. S. 35).

tion nach ihm die Christen die wahren Anhänger der Religion Abrahams sind, einer Religion, von der die Juden ihrerseits abgewichen sind. Dem Koran zufolge waren die Juden, und nach ihnen die Christen, von Abrahams wahrer Religion abgewichen, die durch Muḥammads Glaubensgemeinschaft wiederhergestellt wurde. Diese Argumentation wurde meines Erachtens aus der christlichen übernommen. Das islamische Konzept der „Leute der Schrift“ (*ahl al-kitāb*) erweitert die traditionelle patristische Haltung gegenüber den Juden auf die Christen (und später auch auf die Zoroastrier).

Im frühen 4. Jahrhundert behauptete Eusebius von Caesarea am Anfang seiner *Kirchengeschichte*, dass man „die Art der Gottesverehrung, welche vor nicht langer Zeit durch die Lehre Christi allen Völkern verkündet wurde, [...] also offenbar für die erste, die allerälteste und ursprünglichste, schon von den Gottesfreunden zur Zeit Abrahams geübte [Religion] (*theosebias*) ansehen“ solle.²¹ Anders ausgedrückt war Abraham der ‚Erfinder‘, der erste Prophet des Monotheismus. Die Betonung liegt hier auf der Innovation, die Abrahams Religion darstellte. Mit Blick auf Abraham selbst hatte er zuvor geschrieben, dass „die Söhne der Hebräer [ihn] als ihren Führer und Stammvater feiern.“²² Die naheliegende Schlussfolgerung lautet: Es sind die Christen, nicht die Juden, die die wahren Kinder Abrahams sind und seiner Religion folgen, einem reinen und ursprünglichen Monotheismus: „Gott nach Abrahams Art [wird] in der Jetztzeit nur von Christen auf dem ganzen Erdkreise durch Werke, die alle Worte übertreffen, verehrt.“²³ Im weiteren Verlauf argumentiert Eusebius, wie Justin, dass die Christen, nicht die Juden, die wahren Anhänger von Abrahams ursprünglicher Religion sind, einer Religion, die später von dem nun überholten Gesetz Mose vereinnahmt wurde. An dieser Stelle interpretiert Eusebius natürlich Paulus, für den das irdische Jerusalem diejenigen repräsentiert, die dem Gesetz des arabischen Sinai gehorchen und die geistigen Nachkommen von Hagar (und daher von Ismael) sind, während das himmlische Jerusalem für diejenigen steht, die Christus folgen und die wahren Kinder Saras sind.²⁴ Nach Eusebius sollten die Christen die Juden gewissermaßen ‚umgehen‘ und Abrahams wahre Religion, unangetastet von späteren Zusätzen, wieder für sich beanspruchen.²⁵

21 Euseb. *HE* I,4,14 (deutsche Übersetzung: Eusebius, *Ausgewählte Schriften*, Bd. 2, *Kirchengeschichte*, übers. von Philipp Häuser, München 1932, S. 32).

22 *Archegon kai propatera*, ebd., I,4, (Übers. S. 31).

23 Ebd. (Übers. ebd.).

24 Gal 4,21–31. Mein Freund Serge Ruzer hat mich darauf hingewiesen, dass Paulus hier nicht von den „Juden“ spricht, was die Möglichkeit eröffnet, dass er einer Tendenz im zeitgenössischen jüdischen Gedankengut folgte, einer Interpretation des himmlischen Jerusalem.

25 Wir erkennen nun deutlich, dass der Koran exakt die gleiche Logik auch auf die Christen anwendet. Das Evangelium sei genau wie die Tora eine Verfälschung von Abrahams ursprünglicher Religion (Q 3:65): „O Leute der Schrift (*yā ahlā l-kitābi*), weshalb streitet ihr über Abraham? Wo doch Tora und Evangelium erst nach ihm herabgesandt wurden? Begreift ihr denn nicht?“ Eusebius entwickelt das gleiche Argument in seiner *Chronographia* (dem ersten Teil seiner *Chronik*), für die die Geburt Abrahams (2016 v. Chr.) den Ausgangspunkt des Chris-

Aber es gibt noch mehr. Einige Zeugnisse deuten außerdem auf die Existenz eines Abrahamkults in der Spätantike hin. Die erste Erwähnung von Leuten, die ihr Verhalten nach dem Vorbild Abrahams gestalten wollten, findet sich in Tertullians *De monogamia*.²⁶ Ein besonders interessantes Zeugnis liefert Sozomenos, ein Kirchenhistoriker aus Palästina, der um 400 in Bethelia in der Nähe von Gaza geboren wurde. Sozomenos beschreibt ein jährliches Fest (*panegyris*) für Abraham in Mamre, nahe Hebron, bei dem nicht nur Menschen aus der Umgebung, sondern auch „Palästinenser, Phönizier und Araber“ zugegen waren, die zum Teil von weither kamen. Dieses Fest, das, so sagt er, auch eine Gelegenheit für Geschäfte auf dem benachbarten Markt bot, war sehr beliebt. Es waren Juden anwesend, die Abraham als ihren Vorfahren beanspruchten, aber auch Heiden, die aufgrund des Besuchs der drei Engelsboten, und Christen, die, da Christus Abraham erschienen war, ihrerseits dasselbe taten. Manche beteten zum Gott des Universums, andere riefen ihre Engel an, indem sie Trank- oder Tieropfer darboten. Sozomenos fügt hinzu, dass Kaiser Konstantin, als er von dieser anstößigen Symbiose zwischen Heiden und Monotheisten erfuhr, anordnete, dass die Altäre zerstört und eine Kirche errichtet werden sollte, damit Abrahams nur in orthodoxen christlichen Ritualen gedacht werde – anscheinend war er damit nur mäßig erfolgreich.²⁷ Es sollte festgestellt werden, dass die Araber oder Sarazenen, wie sie genannt wurden, auch an diesem ‚ökumenischen‘ Fest zu Ehren Abrahams teilnahmen. Über die Araber sagt Sozomenos an anderer Stelle, dass sie die Beschneidung praktizierten, kein Schweinefleisch aßen und viele andere jüdische Riten und Bräuche beachteten, da sie von den Juden über ihre abrahamitischen Wurzeln belehrt worden wären.²⁸ Konstantins Purismus und sein strenges Verbot dieses sehr seltenen Phänomens von religiöser Toleranz und Pluralismus in einem Gebiet, das unter seiner Herrschaft bald zum ‚Heiligen Land‘ werden soll-

tentums bildet, das damit älter sei als das Judentum. Siehe Simon Price und Peter Thonemann, *The Birth of Classical Europe*, London 2010, S. 312–313.

- 26 Tert. mon. VI,1,3 (deutsche Übersetzung in: *Tertullians sämtliche Schriften*, übers. von Heinrich Kellner, Bd. 1, *Die apologetischen und praktischen Schriften*, Köln 1882, S. 460). Shlomo Pines zitiert *Tertulliani Opera*, II,1235–1236, im *Corpus Christianorum* in seinen „Notes on Islam and on Arabic Christianity and Judaeo-Christianity“, in: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 4 (1984), S. 135–152, hier S. 143. Nachdruck in Shlomo Pines, *Studies in the History of Religion* [= *The Collected Works of Shlomo Pines*, IV, hg. von Guy G. Stroumsa], Jerusalem 1996, S. 324. Tert. adv. Jud. III,1 (deutsche Übersetzung: *Tertullian, Private und Katechetische Schriften*, übers. von K. A. Heinrich Kellner, München 1912, S. 306).
- 27 Soz. HE II,4, Ausgabe und deutsche Übersetzung: Sozomenos, *Historia Ecclesiastica – Kirchengeschichte*, hg. und übers. von Günther Christian Hansen, 4 Bde., Turnhout 2004. Zu diesem Festival siehe Arie Kofsky, „Mamre: A Case of a Regional Cult?“, in: *Sharing the Sacred: Religious Contacts and Conflicts in the Holy Land: First–Fifteenth Centuries CE*, hg. von Arie Kofsky und Guy G. Stroumsa, Jerusalem 1998, S. 19–30. Siehe auch Elizabeth Key Fowden, „Sharing Holy Places“, in: *Common Knowledge* 8 (2002), S. 124–146.
- 28 Soz. HE VI,38,11. Sebeos, ein armenischer Kirchenhistoriker, der in der 2. Hälfte des 7. Jahrhunderts schrieb, erwähnt auch, dass die Araber von den Juden über ihre Abstammung von Abraham gelernt hatten. [Yehuda D. Nevo und Judith Koren, *Crossroads to Islam: The Origins of the Arab Religion and the Arab State*, Amherst / New York 2003, S. 187].

te, brachte zum Ausdruck, dass es nur eine Art geben konnte, Abraham zu feiern, so wie es nur eine Religion Abrahams gab – nämlich die christliche Orthodoxie.

Sozomenos' zuverlässiges Zeugnis blieb unter Islamwissenschaftlern nicht unbemerkt, und einige wichtige Studien der letzten Generation haben mögliche Verbindungslinien zwischen abrahamitischen Ritualen und der Geburt des Islam aufgezeigt (insbesondere im mekkanischen Abraham-Heiligtum).²⁹ Der Mangel an schlüssigen Beweisen jedoch lässt keine definitiven Schlussfolgerungen zu, wenngleich neues epigraphisches Material aus dem Ḥiğāz die Bedeutung des jüdischen und judaisierenden Monotheismus unter den Arabern der Halbinsel ab dem 4. Jahrhundert deutlich gemacht hat.³⁰ Andererseits gibt es Hinweise, dass im 5. und 6. Jahrhundert „the Negev Arabs [...] seem to have been drawn to Abrahamism as a form of monotheism that specifically expressed their own ethnic identity: an especially Arab creed.“³¹ Eine solche vermeintlich abrahamitische Bewegung wäre wohl, so scheint es, im Grenzbereich zwischen Judentum und Christentum beheimatet geblieben. In diesem Zusammenhang sollte man vielleicht an Harnacks bemerkenswertes Gespür für die auffälligen Ähnlichkeiten zwischen jüdisch-christlichen Konzepten und einigen wichtigen theologischen Lehren des frühen Islam erinnern, wie etwa doketische Ansichten, die im Koran

29 Siehe insbesondere Tilman Nagel, „Der erste Muslim: Abraham in Mekka“, in: *„Abraham, unser Vater“: Die gemeinsamen Wurzeln von Judentum, Christentum und Islam*, hg. von Reinhard G. Kratz und Tilman Nagel, Göttingen 2003, S. 233–249. Michael A. Cook und Patricia Crone, *Hagarism*, Cambridge 1977, messen der Person Abrahams vor dem spätantiken Hintergrund des Islams große Bedeutung bei. Siehe auch M. A. Cook, *Muhammad*, Oxford 1983, S. 81: „This evidence [von Sozomenos] is not lightly to be set aside ... [Although there is] no evidence that would show any direct link between this early religion of Abraham and Muhammad's message ..., but it is at least a confirmation that Muhammad was not the first in the field ...“ Zum spätantiken Hintergrund des Islam siehe Aziz Al-Azmeh, *Rom, das Neue Rom und Bagdad: Pfade der Spätantike*, Berlin 2008.

30 Zu Arabien siehe insbes. Christian Julien Robin, „Le judaïsme de Himyar“, in: *Arabia 1* (2003), S. 97–172. Siehe weiter Iwona Gajda, „Quel monothéisme en Arabie du sud ancienne?“, in: Joëlle Beaucamp, Françoise Briquel-Chatonnet und Christian Julien Robin (Hgg.), *Juifs et chrétiens en Arabie aux V^e et VI^e siècles: regards croisés sur les sources*, Paris 2010, S. 107–117. Zum Christentum im vorislamischen Arabien siehe jetzt Françoise Briquel-Chatonnet, „L'expansion du christianisme en Arabie: l'apport des sources syriaques“, in: *Semitica et Classica 3* (2010), S. 177–187.

31 Yehuda D. Nevo und Judith Koren, *Crossroads to Islam: The Origins of the Arab Religion and the Arab State*, Amherst / New York 2003, S. 189–190. Nevo und Koren betonen die Häufigkeit des Namens ‚Abraham‘ in den Nessana Papyri aus dem spätantiken Palästina, die vermutlich von Arabern geschrieben wurden, die den Autoren zufolge von ihrer früheren ‚abrahamischen‘ Identität zum Christentum konvertiert sein könnten. Der Name ‚Abraham‘ kommt auch häufig in Papyri aus dem Ägypten des 5. Jahrhunderts vor. Siehe weiter Fergus Millar, „Hagar, Ishmael, Josephus, and the Origins of Islam“, in: *The Greek World, the Jews, and the East*, hg. von Hannah M. Cotton und Guy M. Rogers, Chapel Hill 2006, S. 351–378. Ein anderer Hinweis auf die ‚abrahamische‘ Dimension des frühen Islam ist möglicherweise zu finden im sogenannten ‚Sarah-Fresco‘ von Qusayr Amra aus der ummayyadischen Periode, das eine Identifikation von Sarah mit den Arabern widerspiegeln würde. Siehe Garth Fowden, *Empire to Commonwealth: Consequences of Monotheism in Late Antiquity*, Princeton 1993, S. 145–149.

formuliert werden. Ich habe an anderer Stelle Indizien für diese Hypothese behandelt.³² In unserem Zusammenhang reicht es, die Bedeutung von Abraham in den pseudo-klementinischen *Rekognitionen* festzustellen, einem Text, der für die Rekonstruktion ebionitischer Theologie sehr bedeutsam ist. In diesem Text wird Abraham als der erste Mensch vorgestellt, der von Unwissen zu Wissen gelangte.³³

Johannes von Damaskus (gest. 749) wurde unter dem Namen Yūḥannā b. Manṣūr als Sohn eines hochrangigen Beamten unter dem Kalifat der Umayyaden geboren und starb um die Mitte des 8. Jahrhunderts im Kloster von Mar Saba, in der Judäischen Wüste. Er war der letzte große griechische Kirchenvater und der erste christliche Autor, der die Doktrinen des entstehenden Islams erwähnte. Am Ende seines Buchs *Über die Irrlehren* bezeichnet er den Islam als „die Religion der Ismaeliten“ (*hē ... thrēskeia tōn Ismaēlitōn*), eingeordnet als Kapitel bzw. Irrlehre Nr. 100.³⁴ Johannes' Wahrnehmung des frühen Islams weist Parallelen zur jüdischen Wahrnehmung des frühen Christentums auf, wie sie von Justin bezeugt wurde: Der neuen Religion wird ein unklarer Status zwischen Häresie und eigenständiger Religion zuerkannt. Die neue Religion der Ismaeliten, oder Agarener, positioniert sich selbst deutlich außerhalb des Christentums: Ihre Anhänger folgen einem anderen Propheten und besitzen eine neue heilige Schrift. Trotzdem gibt es im christlichen Bewusstsein einfach keinen Platz für eine neue, unabhängige monotheistische Religion: Man ist entweder Christ (orthodox oder Häretiker) oder Heide. Das Judentum selbst wird gleichsam als falsch verstandenes Christentum wahrgenommen, während man die neue arabische Religion kaum des Polytheismus beschuldigen kann – genau diesen Vorwurf machen die Muslime ja den Christen, da die Trinitätsdoktrin *širk* widerspiegeln: „Beigesellung“ (anderer Götter) der Gottheit. Nichtsdestotrotz wirft Johannes den Muslimen vor, dass sie Gott verstümmeln, indem sie ihm den Logos nehmen, und dass sie Götzendiener sind, weil sie die Kaaba in Mekka anbeten.³⁵ Nach Meinung des Johannes hatte Muḥammad (*Mamed*), der falsche Prophet der Araber, seine eigene Häresie zusammengestellt (*idian synestēsato hairesin*), zum Teil unter dem

32 Guy G. Stroumsa, „False Prophets of Early Christianity: Marcus, Montanus, Mani, Muhammad“, in: *The Making of the Abrahamic Religions in Late Antiquity*, Oxford 2015, S. 59–71.

33 Pseudo-Klemens, *Rekognitionen* I,33, Ausgabe und deutsche Übersetzung: *Die Pseudoklementinen*, hg. und übers. von Bernhard Rehm und Georg Strecker, Bd. 2, *Rekognitionen in Rufins Übersetzung*, Berlin / New York 1994.

34 Die Redaktion dieses Werks erfolgte relativ spät, nach 743. Ich benutze den Text in: Jean Damascène, *Écrits sur l'Islam*, übers. von Raymond Le Coz, Paris 1992. Zu den Auffassungen über die Araber und den frühen Islam unter zeitgenössischen christlichen Autoren siehe Guy G. Stroumsa, „Barbarians or Heretics? Jews and Arabs in Byzantine Consciousness“, in: *Jews of Byzantium: Dialectics of Minority and Majority Cultures*, hg. von Robert Bonfil, Oded Irshai, Guy G. Stroumsa, Rina Talgam, Leiden / Boston 2012, S. 761–776.

35 Bzw. Johannes von Damaskus, *Über die Irrlehren* 100,4 (Übers. S. 216–219), wo Johannes den Vorwurf der Muslime an die Christen zurückweist, sie verbänden Christus mit Gott, und ebd., 100,5 (Übers. S. 218–221), wo Johannes den Vorwurf der Muslime an die Christen widerlegt, sie seien Götzendiener, da sie das Kreuz verehrten.

Einfluss eines arianischen Mönchs.³⁶ Er verweist auf die koranische doketische Anschauung, nach der die Juden ihn „weder umgebracht noch gekreuzigt haben, aber es sollte ihnen so erscheinen (*wa-lākin šubbiha lahum*).“ In Johannes' Worten haben „die Juden nur [Jesu] Schatten gekreuzigt“ (*tēn skian autou*).³⁷ Es leuchtet ein, dass der frühe Islam mit allen religiösen Vorstellungen der Welt vertraut war, aus der er hervorging.³⁸ Wir müssen jedoch versuchen, die unmittelbaren Kanäle zu bestimmen, durch die solche Ideen den Koran erreichten. Es ist zwar kaum zu erwarten, dass eine solche Suche eine einzige Quelle offenlegt, aber es ist anzunehmen, dass Judenchristen, die es bekanntlich im 7. Jahrhundert noch gab, und möglicherweise ‚Abrahamiten‘, zu diesen unmittelbaren Kanälen gehörten.

Der syrische *Dialog zwischen dem Patriarchen Johannes und einem Emir* überliefert die Zusammenfassung einer Diskussion über religiöse Grundsätze, die im Jahr 639 zwischen dem muslimischen Emir und Johannes, dem monophysitischen Patriarchen, der vom Emir zur Audienz geladen wurde, stattfand.³⁹ Auf die Frage des Emirs nach der Religion von Abraham und Mose antwortete Johannes: „Abraham, Isaak, Jakob, Mose, Aaron und die anderen Propheten hatten und behielten den Glauben der Christen.“ Dieser bemerkenswerte Satz zeigt sowohl die große Bedeutung, die die ersten Führer der muslimischen Gemeinschaft Abraham und den Erzvätern beimaßen, als auch die Standhaftigkeit der Christen, spätestens seit den Tagen Justins des Märtyrers: Abraham war Christ, d. h. das Christentum ist die wahre Religion Abrahams.⁴⁰

Diesen Beitrag habe ich mit dem Vorschlag eingeleitet, dass wir uns, um unser kulturelles Gedächtnis zu bewahren, wieder den Kirchenvätern zuwenden sollten. Wie alle Religionen behielt das spätantike Christentum zwei sehr unterschiedliche Gesichter. Einerseits entwickelte sich die explizite Theologie sukzes-

36 Johannes von Damaskus, *Über die Irrlehren* 100,1 (Übers. S. 210–213). Zur berühmten Geschichte von Muhammad und dem Mönch Bahīra siehe Kristina Szilagyī, „Muhammad and the Monk: The Making of the Christian Bahira Legend“, in: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 34 (2008), S. 169–214.

37 Q 4:156–158. Siehe Johannes von Damaskus, *Über die Irrlehren* 100,2 (Übers. S. 212–213). Zu doketischen Anschauungen im frühen Christentum siehe Guy G. Stroumsa, „Christ's Laughter: Docetic Origins Reconsidered“, in: *Journal of Early Christian Studies* 12 (2004), S. 267–288, und Ronnie Goldstein und Guy G. Stroumsa, „The Greek and Jewish Origins of Docetism: A New Proposal“, in: *Zeitschrift für Antikes Christentum / Journal of Ancient Christianity* 10 (2007), S. 423–441.

38 So Sidney H. Griffith, „Syriacisms in the ‚Arabic Qurʾān‘: Who Were those who Said ‚Allāh is Third of Three‘ According to al-Māʾida 73?“, in: *A Word Fitly Spoken: Studies in Mediaeval Exegesis of the Hebrew Bible and the Qurʾān, presented to Haggai Ben Shammai*, hg. von Meir M. Bar-Asher, Simon Hopkins, Sarah Stroumsa und Bruno Chiesa, Jerusalem 2007, S. 83–110* (insbes. 110*).

39 Der Legende nach brannte einige Jahre später Amr auf Befehl des Kalifen die Bibliothek von Alexandria nieder, da ein einziges Buch, der Koran, für alle Zwecke ausreiche.

40 Sowohl in diesem Text als auch in den griechisch-christlichen antijüdischen Polemiken des 7. Jahrhunderts, den *Pepragmena Tropaia kata Ioudaiōn en Damaskō*, spielen die Rabbinen die Rolle der ‚theologischen Berater‘ der Muslime, was zeigt, in welchem Ausmaß die Christen Juden und Muslime als zwei sich relativ nahestehende Gruppen betrachteten.

sive aus der patristischen Literatur, insbesondere aus einer langen Reihe polemischer Werke. Andererseits kann man eine Tendenz erkennen, die ich als *implizite* Theologie der Kirchenväter bezeichnen möchte und die ihrer Moral und Anthropologie eignet. In *Die beiden Quellen der Moral*, 1932 auf Französisch erschienen,⁴¹ unterscheidet der Philosoph Henri Bergson zwei Haupttypen der Religion, die er jeweils „geschlossene“ bzw. „offene“ Religion nannte (*religion close, religion ouverte*). Seiner Ansicht nach führten die Propheten Israels, die – im starken Gegensatz zu den rituellen Gesetzen der Tora – das perfekte Beispiel einer offenen Religion darstellten, letztendlich auf die Botschaft Jesu und das Christentum hin. Trotz des fortschreitenden Aufbaus ekklesiastischer Strukturen („Routinisierung des Charisma“, um mit Max Weber zu sprechen) blieb das prophetische Element in der Spätantike immer gegenwärtig und lag seinem Wesen nach häufig häretischen Lehren zugrunde. Wir haben gesehen, dass ‚Monotheismus‘ nicht ohne weiteres als definierende Eigenschaft des Christentums (oder auch des rabbinischen Judentums) herangezogen werden kann. Der Hauptunterschied zwischen biblischem und philosophischem Monotheismus besteht im prophetischen Charakter des ersteren, der die Sittenlehre ins Zentrum der Religion setzt – ein Novum in der antiken Welt.⁴² Wenn dies der Fall ist, vermute ich, dass die Person Abrahams während des Zeitalters der Kirchenväter ein zentraler Bezugspunkt blieb und die Beschaffenheit eines wahren, prophetischen Monotheismus bestimmte. Zwar lehrt uns die biblische Geschichte Abrahams, dass das Menschenopfer einem ethischen, prophetischen Monotheismus weichen muss, aber der biblische Erzvater ist nicht nur bereit, seinen Sohn zu ermorden, um Gottes Willen blind zu gehorchen. Er wagt es auch, ausgiebig mit Gott zu feilschen, um Sodom, die sündige Stadt, zu retten. Die ethische Seite des prophetischen Monotheismus, die von Abraham eröffnet wurde, ist ebenso die offene Religion, von der Bergson gesprochen hat.⁴³

Das abrahamitische Prinzip, das sich wie ein roter Faden durch die Schriften der Kirchenväter von Justin dem Märtyrer bis Johannes von Damaskus zieht, erlaubt und fordert zugleich die stetige moralische und geistige Erneuerung der Religion. Die Christen stritten mit den Juden und später auch mit den Muslimen (so wie Muslime und Juden untereinander) über die Frage, wer die wahren Söhne Abrahams waren. Letzterer steht sowohl für die religiöse *koinē* als auch für das Prinzip der Uneinigkeit zwischen Juden, Christen und Muslimen. Ich habe vom ‚abrahamitischen Moment‘ der Spätantike als einer *praeparatio islamica* gespro-

41 Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris 1932.

42 Eines von sehr vielen Beispielen: „Die einzig wahre Religion ist die, welche auf Tugend und Gerechtigkeit fußt“ (Nulla igitur alia religio uera est nisi quae uirtute et iustitia constat), Lact. *epit.* VI,25,7, Ausgabe und französische Übersetzung: Lactance, *Institutions divines, Livre V, Tome I*, hg. und übers. von P. Monat, Paris 1973, S. 374–377.

43 Für eine aufschlussreiche Darstellung der traditionellen jüdischen Sichtweisen zu Abraham siehe Stéphane Mosès, Marc de Launay, Olivier Revault d’Allones, *Le sacrifice d’Abraham, la ligature d’Isaac*, Paris 2002, (insbes. Kap. 1).

chen: Die ethischen Lehren der Kirchenväter und Rabbinen wurden alsbald die des Koran, und später der *mutakallimūn* und der Sufis, wie einige neuere Arbeiten hervorgehoben haben.⁴⁴ Dies kann in den hermeneutischen Kriegen zwischen den verschiedenen spätantiken Textgemeinschaften nachvollzogen werden – oder besser: in den midraschischen Gemeinschaften, denn diese Gemeinschaften fungierten weniger als Hüter eines heiligen Textes denn als seine korrekten Interpreten. Das abrahamitische Moment hat nicht so sehr die Ökumene gefördert, als den Aufschwung von häretischen Bewegungen begünstigt, die jede für sich behaupteten, dass ihre Sicht die einzig richtige sei.

Das abrahamitische Moment der Spätantike bedingte eine Art Ökosystem, das sich im Mittelalter von Bagdad bis Toledo erstreckte, und in dem Juden, Christen und Muslime in ständigem Austausch standen. Man könnte vielleicht das rabbinische Judentum, das patristische Christentum und den frühen Islam als drei verschiedene *prosōpa*, oder vielleicht *haireseis*, ‚Parteien‘ (in der ursprünglichen Bedeutung des Wortes),⁴⁵ der abrahamitischen Bewegung begreifen. Jede dieser Religionen entwickelte einige abrahamitische Aspekte weiter und ignorierte andere. Der amerikanische christliche Theologe Reinhold Niebuhr sagte einmal, Judentum und Christentum seien jeweils die Irrlehre des anderen. Wenn wir heute für das kulturelle Gedächtnis des 21. Jahrhunderts eine erneute Beschäftigung mit den Kirchenvätern einfordern, müssen wir den Islam in die Gleichung aufnehmen. Die Verbindungslinie von Jerusalem nach Mekka ist nicht weniger zentral für die Geschichte der Religionen und Kulturen der Spätantike, und darüber hinaus, als die Verbindungslinie zwischen Athen und Jerusalem. Sowohl kulturell als auch geistig sind wir alle Töchter und Söhne Abrahams, Erben des patristischen Schmelztiegels.

Aus dem Englischen von Colinda Lindermann

⁴⁴ Hiermit meine ich insbesondere Geneviève Gobillot, „Les Pères de l'Église et la pensée de l'islam“, in: *L'Orient chrétien dans l'empire musulman: Hommage au professeur Gérard Troupeau*, hg. von G. Gobillot, Paris 2005, S. 59–90. Gobillot betont die starken Ähnlichkeiten zwischen dem koranischen Konzept der *fitra* – die ursprüngliche religiöse Natur des Menschen, und die Betrachtungen der Frage, die von Laktanz entwickelt wurden. Die Theorien des Christoph Luxenberg, *Die Syro-Aramäische Lesart des Koran: Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache*, Berlin 2000, haben keinen großen wissenschaftlichen Zuspruch erhalten.

⁴⁵ Siehe Heinrich von Staden, „Hairesis and heresy: The Case of the *haireseis iatrikai*“, in: *Jewish and Christian Self-Definition*, Bd. 3, *Self-Definition in the Greco-Roman World*, hg. von Ben F. Meyer und Ed P. Sanders, London 1982, S. 76–100.

Literaturverzeichnis

Primärliteratur

- Eusebius, *Kirchengeschichte* (= Euseb. HE); deutsche Übersetzung: Eusebius, *Ausgewählte Schriften*, Bd. 2, *Kirchengeschichte*, übers. von Philipp Häuser, München 1932.
- Klemens von Alexandria, *Protreptikos* (= Klemens *prof.*); Ausgabe: Clemens Alexandrinus, *Protrepticus und Paedagogus*, hg. von Otto Stählin, Leipzig 1905; deutsche Übersetzung in: *Des Clemens von Alexandria ausgewählte Schriften*, übers. von Otto Stählin, Kempten / München, 1934, S. 94–95.
- Historia Augusta* (=HA); Ausgabe: *Scriptores Historiae Augustae*, hg. von Ernst Hohl, 2 Bde., Leipzig 1965.
- Johannes von Damaskus, *Über die Irrlehren*; Ausgabe: Jean Damascène, *Écrits sur l'Islam*, übers. von Raymond Le Coz, Paris 1992.
- Julian, *Gegen die Galiläer* (= Jul. c. Gal.); Ausgabe und italienische Übersetzung: Giuliano Imperatore, *Contra Galilaeos*, hg. und übers. von Emanouala Masaraccia, Rom 1990; Ausgabe und englische Übersetzung: *The Works of the Emperor Julian*, 3 Bde., hg. und übers. von Wilmer Cave Wright, Bd. 3, London / New York 1953.
- Justin der Märtyrer, *Dialog mit Tryphon* (= Just. Mart. dial. Tryph.); Ausgabe: Justin Martyr, *Dialogue avec Tryphon*, hg. und übers. von Philippe Bobichon, 2 Bde., Freiburg 2003; deutsche Übersetzung: *Pseudo-Justinus Mahnrede*, übers. von Philipp Häuser, Kempten / München 1917.
- Laktanz, *Auszug aus den Göttlichen Unterweisungen* (= Lact. epit.); Ausgabe und französische Übersetzung: Lactance, *Institutions divines, Livre V, Tome I*, hg. und übers. von P. Monat, Paris 1973.
- Pseudo-Klemens, *Rekognitionen*; Ausgabe und deutsche Übersetzung: *Die Pseudoklementinen*, hg. und übers. von Bernhard Rehm und Georg Strecker, Bd. 2, *Rekognitionen in Rufins Übersetzung*, Berlin / New York 1994.
- Sebeos, *Geschichte des Herakleios* (= Seb. Hist. Heracl.); englische Übersetzung: *The Armenian History Attributed to Sebeos*, übers. von Robert W., Liverpool 1999.
- Sozomenos, *Kirchengeschichte* (= Soz. HE); Ausgabe und deutsche Übersetzung: Sozomenos, *Historia Ecclesiastica – Kirchengeschichte*, hg. und übers. von Günther Christian Hansen, 4 Bde., Turnhout 2004.
- Tertullian, *Gegen die Juden* (= Tert. adv. Jud.); deutsche Übersetzung: Tertullian, *Private und Katechetische Schriften*, übers. von Karl Adam Heinrich Kellner, München 1912.
- , *Über die Monogamie* (= Tert. mon.); deutsche Übersetzung in: *Tertullians sämtliche Schriften*, übers. von Heinrich Kellner, Bd. 1, *Die apologetischen und praktischen Schriften*, Köln 1882.
- , *Die Prozesseinreden gegen die Häretiker* (= Tert. praescr.); deutsche Übersetzung: Tertullian, *Apologetische, Dogmatische und Montanistische Schriften*, übers. von Heinrich Kellner, Kempten / München 1915.

Sekundärliteratur

- Athanassiadi, Polymnia, und Michael Frede (Hgg.), *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford 1999.
- Belayche, Nicole, „Hypsistos“, in: *Archiv für Religionswissenschaft* 7 (2005), S. 34–55.
- Bergson, Henri, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris 1932.

- Chadwick, Henry, *The Circle and the Ellipse: Rival Concepts of Authority in the Early Church, an Inaugural Lecture Delivered before the University of Oxford on 5 May 1959*, Oxford 1959.
- Cook, Michael A., und Patricia Crone, *Hagarism*, Cambridge 1977.
- Cook, Michael A., *Muhammad*, Oxford 1983.
- Droge, Arthur J., *Homer or Moses? Early Christian Interpretations of the History of Culture*, Tübingen 1989.
- Dzielska, Maria, *Hypatia of Alexandria*, Cambridge / London 1995.
- Edwards, Mark, *Neoplatonic Saints. The Lives of Plotinus and Proclus by their Students*, Liverpool 2001.
- Fowden, Garth, *Empire to Commonwealth: Consequences of Monotheism in Late Antiquity*, Princeton 1993.
- Gobillot, Geneviève, „Les Pères de l'Église et la pensée de l'islam“, in: *L'Orient chrétien dans l'empire musulman: Hommage au professeur Gérard Troupeau*, hg. von Geneviève Gobillot, Paris 2005, S. 59–90.
- Goldstein, Ronnie, und Guy G. Stroumsa, „The Greek and Jewish Origins of Docetism: A New Proposal“, in: *Zeitschrift für Antikes Christentum / Journal of Ancient Christianity* 10 (2007), S. 423–441.
- Griffith, Sidney H., „Syriacisms in the ‚Arabic Qurʾān‘: Who Were those who Said ‚Allāh is Third of Three‘ According to al-Māʾida 73?“, in: *A Word Fitly Spoken: Studies in Mediaeval Exegesis of the Hebrew Bible and the Qurʾān, presented to Haggai Ben Shammai*, hg. von Meir M. Bar-Asher, Simon Hopkins, Sarah Stroumsa und Bruno Chiesa, Jerusalem 2007.
- Fowden, Elizabeth Key, „Sharing Holy Places“, in: *Common Knowledge* 8 (2002), S. 124–146.
- Kofsky, Arie, „Mamre: A Case of a Regional Cult?“, in: *Sharing the Sacred: Religious Contacts and Conflicts in the Holy Land: First-Fifteenth Centuries CE*, hg. von Arie Kofsky und Guy G. Stroumsa, Jerusalem 1998, S. 19–30.
- Luxenberg, Christoph, *Die Syro-Aramäische Lesart des Koran: Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache*, Berlin 2000.
- Markschies, Christoph, „The Price of Monotheism: Some Observations on a Current Debate about Late Antiquity“, in: *One God. Pagan Monotheism in the Roman Empire*, hg. von Stephen Mitchell und Peter van Niffelen, Cambridge 2010, S. 100–111.
- Mitchell, Stephen, und Peter van Niffelen (Hgg.), *One God. Pagan Monotheism in the Roman Empire*, Cambridge 2010.
- Nagel, Tilman, „Der erste Muslim‘: Abraham in Mekka“, in: „*Abraham, unser Vater*“: *Die gemeinsamen Wurzeln von Judentum, Christentum und Islam*, hg. von Reinhard G. Kratz und Tilman Nagel, Göttingen 2003.
- Mitchell, Stephen, und Peter Van Nuffelen (Hgg.), *One God. Pagan Monotheism in the Roman Empire*, Cambridge 2010.
- Mosès, Stéphane, Marc de Launay und Olivier Revault d'Allones, *Le sacrifice d'Abraham, la ligature d'Isaac*, Paris 2002.
- Nevo, Yehuda D., und Koren, Judith, *Crossroads to Islam: The Origins of the Arab Religion and the Arab State*, Amherst / New York 2003.
- Pines, Shlomo, „Notes on Islam and on Arabic Christianity and Judaeo-Christianity“, in: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 4 (1984), S. 135–152.
- Price, Simon, und Thonemann, Peter, *The Birth of Classical Europe*, London 2010.
- Robin, Christian Julien, „Le judaïsme de Himyar“, in: *Arabia* 1 (2003), S. 97–172.

- Schleiermacher, Friedrich, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*, Berlin ²1830/31 (Wieder herausgegeben von Rolf Schäfer, Berlin / New York 2008).
- Sfameni Gasparro, Giulia, *Dio unico, pluralità e monarchia divina*, Brescia 2010.
- Staden, Heinrich von, „Hairesis and Heresy: The Case of the *haireseis iatrikai*“, in: *Jewish and Christian Self-Definition*, Bd. 3, *Self-Definition in the Greco-Roman World*, hg. von Ben F. Meyer und Ed Parish Sanders, London 1982, S. 76–100.
- Stroumsa, Guy G., „Christ’s Laughter: Docetic Origins Reconsidered“, in: *Journal of Early Christian Studies* 12 (2004), S. 267–288.
- , „False Prophets of Early Christianity: Marcus, Montanus, Mani, Muhammad“, in: *The Making of the Abrahamic Religions in Late Antiquity*, Oxford 2015, S. 59–71.
- , „From Abraham’s Religion to the Abrahamic Religions“, in: *Historia Religionum* 3 (2011), S. 11–22.
- , „Barbarians or Heretics? Jews and Arabs in Byzantine Consciousness“, in: *Jews of Byzantium: Dialectics of Minority and Majority Cultures*, hg. von Robert Bonfil, Oded Irshai, Guy G. Stroumsa und Rina Talgam, Leiden 2011, S. 761–776.
- , „Cultural Memory in Early Christianity: Clement of Alexandria and the History of Religions“, in: *Axial Civilizations and World History*, hg. von Johann P. Arnason, Shmuel N. Eisenstadt und Björn Wittrock, Leiden / Boston / Köln 2004, S. 293–315.
- Szilagyi, Kristina, „Muhammad and the Monk: The Making of the Christian Bahira Legend“, in: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 34 (2008), S. 169–214.
- Tardieu, Michel, „Le concept de religion abrahamique“, in: *Annuaire du Collège de France* 106 (2005–2006), S. 435–440.

Aḥbār und *ruhḃān*: Religiöse Leitfiguren im Koran in Dialog mit christlicher und rabbinischer Literatur

Holger M. Zellentin

*mā ḏaiya' a llāhu
fi badwin wa-lā ḥaḏarin
ra'iyatan anta bi-l-iḥsāni rā'ihā*

Möge Gott nicht vernichten,
in der Wüste oder im bewohnten Land,
eine Herde, dessen Schäfer in Güte du bist

Muslim b. al-Walid*

Der Koran spiegelt Dialoge mit einer Vielzahl zeitgenössischer Traditionen wider. Während die mündliche Kultur dieses Diskurses nur teilweise rekonstruierbar ist, kann man sich ihr doch durch eine Auswahl jüdischer, christlicher, zoroastri-scher, mandäischer, samaritanischer und manichäischer Texte nähern. In einer kürzlich erschienenen Publikation habe ich betont, wie wichtig die *Didaskalia Apostolorum* für die Rekonstruktion einer ‚Rechtskultur‘ des Koran ist. Diese spätan-tike ‚Rechtskultur‘ stellt einen diskursiven Raum dar, der die konkrete Rechtset-zung in Narrative über den Ursprung und über die Geschichte göttlichen Rechts einbettet.¹

* Der zitierte syrische Text der *Didaskalia* sowie dessen Übersetzung fußen auf der kritischen Edition und Übersetzung von Arthur Vööbus, *The Didascalia Apostolorum in Syriac I–IV, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, Löwen 1977, S. 401–402 und 407–408. Zitate der *Didaskalia* folgen dem Muster DA I,1,1 für Kapitel 1, Seite 1, Zeile 1 in Vööbus' syrischer Edition. Die Umschrift des Hebräischen und Aramäischen ist wie folgt vereinfacht: ' b g d h w z ḥ ṭ y k l m n s ' p ṣ q r š t. Der vokalisierte Korantext folgt der Kairener Ausgabe. Koranübersetzungen basieren maßgeblich auf der Übersetzung von Rudi Paret, *Der Koran*, Stuttgart 2004 [1966], mit gelegentlichen Verbesserungen von mir. Alle weiteren Übersetzungen klas-sischer und zeitgenössischer Texte, soweit nicht anders angegeben, stammen von mir. Die Forschung für die vorliegende Arbeit wurde vom Philip Leverhulme Trust unterstützt.

1 Siehe Holger Zellentin, *The Qur'ān's Legal Culture. The Didascalia Apostolorum as a Point of Departure*, Tübingen 2013. Eine kürzere Version dieses Beitrags ist zuerst als Nachwort zu *The Qur'ān's Legal Culture*, S.203–228, erschienen, der Druck erfolgt mit der großzügigen Erlaubnis des Verlags auch gleichzeitig auf Englisch als ders., „*Aḥbār* und *Ruhḃān*: Religious Leaders in the Qur'ān in Dialogue with Christian and Rabbinic Literature“, in: *Qur'anic Studies Today*, hg. von Angelika Neuwirth und Michael Sells, New York 2016, S. 258–289. In der Rechtsphilosophie wird der Begriff „legal culture“ verwendet, um ein Kontinuum zwischen Kultur und Recht zu beschreiben, so zum Beispiel im von Csaba Varga herausgegebenen Band *Comparative Legal Cultures*, New York 1992. Austin Sarat hat bereits herausgestellt, dass „Recht die Gesellschaft von innen heraus gestaltet, indem es die grundlegenden Katego-rien bereitstellt, die das Sozialleben als weitestgehend natürlich, normal, zusammenhän-

Meine Betonung der Relevanz der *Didaskalia* für die Rekonstruktion der koranischen Gesprächspartner sollte nicht als Argument für einen sterilen Austausch zweier Parteien, oder schlimmer, zweier Texte gelesen werden. Ein solches Verständnis würde meiner Absicht zuwider laufen (die hoffentlich in den vielen koranischen Bezügen zu anderen christlichen und vor allem rabbinischen Stimmen in meiner Monographie durchscheint). Man kann in der Tat unzählige Beispiele für die Relevanz rabbinischer, christlicher und anderer biblischer und nachbiblischer Literaturen für das Verständnis des Umfeldes des Koran anbringen. Dennoch plädiere ich für eine Vorrangstellung dessen, was ich die „judenchristliche Rechtskultur“ genannt habe, die mit Hilfe eines aus drei Texten bestehenden Umfeldes rekonstruiert werden kann: die *Didaskalia*, die klementinischen Homilien und der Koran selbst.² Das Ziel der folgenden Untersuchung ist es, die im Koran vorkommenden jüdischen und christlichen Leitfiguren zuerst in ihrem koranischen Kontext, und dann im Licht der rabbinischen, der syrisch-christlichen, und der judenchristlichen Rechtskultur zu betrachten.

Zunächst bedarf der in der besagten Monographie verwendete Begriff ‚judenchristlich‘ der genauen Definition, zumindest in Bezug auf die religiösen Leitfiguren.³ Die in den klementinischen Homilien bezeugte und vom Koran sowie

gend und kohärent erscheinen lassen“, vgl. Austin Sarat, „Redirecting Legal Scholarship in Law Schools. Review of Paul W. Kahn, *The Cultural Study of Law* (Chicago: Chicago 1999)“, in: *The Yale Journal of Law & the Humanities* 12 (2000), S. 134. Das sich gegenseitig konstituierende Verhältnis zwischen Recht und Kultur wurde besonders von Naomi Mezey betont, die „Recht sowohl als Hersteller wie auch als Objekt von Kultur“ sieht und die bedeutende Erkenntnis vertritt, dass „Recht als Kultur“ gesehen werden muss; vgl. Naomi Mezey, „Law as Culture“, in: *The Yale Journal of Law & the Humanities* 13 (2001), S. 35–67, hier S. 46.

2 Siehe Zellentin, *The Qurʾān's Legal Culture*, z. B. S. 80f. Die *Didaskalia* soll vielen Gelehrten zufolge bereits im dritten Jahrhundert unserer Zeit entstanden sein, ein vollständiger (lateinischer) Text ist allerdings nicht vor dem 5. Jahrhundert und ein vollständiger syrischer Text nicht vor dem frühen 8. Jahrhundert unserer Zeit belegt. Da schriftlichen Texten üblicherweise eine Entwicklung vorausgeht, sollten wir den Ursprung der *Didaskalia* in ihrer jetzigen Form im 4. oder 5. Jahrhundert vermuten. Die klementinischen Homilien sind gleichsam in ihrer jetzigen Form erst im 4. oder 5. Jahrhundert entstanden. Unabhängig von ihrer jeweiligen Genese waren beide Texte, sowohl die klementinischen Homilien als auch die *Didaskalia*, mit großer Wahrscheinlichkeit Teil der mündlichen Rechtskultur der Spätantike und des frühen Mittelalters und einer ständigen Weiterentwicklung in vielen sprachlichen Milieus unterworfen. Siehe ebd., S. 14f. und S. 49f., Fn. 59.

3 In meiner Monographie argumentiere ich, dass die herkömmliche Verwendung des Begriffs ‚judenchristlich‘ zumeist auf einer Aufweichung der Definition basiert, wer ein Jude ist und wer nicht; üblicherweise wird dann auch die Rekonstruktion einer oder mehrerer ‚judenchristlicher‘ Gruppen betrieben. Eine hervorragende Übersicht über die bisherige Forschung bietet Patricia Crone, „Jewish Christianity and the Qurʾān (Part One)“, in: *Journal of Near Eastern Studies* 74 (2015), S. 225–253. Solch ein Ansatz, dem auch Crone sich letztendlich verschrieben hat, verwechselt meines Erachtens spätantike patristische Polemik mit soziokultureller Realität und sieht im Judenchristentum eine historisch nicht belegbare Vermischung des Christentums mit dem Judentum. Ganz im Gegenteil zeichnet sich die durch das Dreieck rekonstruierbare judenchristliche Rechtskultur durch eine klare Trennung von Judentum und nicht-jüdischem Jesusglauben aus. Für eine weitergehende Diskussion der spätantiken und insbes. der judenchristlichen Rechtskultur siehe Zellentin, *The Qurʾān's*

von anderen Texten affirmierte judenchristliche Rechtskultur der Spätantike zeichnet sich zunächst dadurch aus, dass sie sowohl den nicht-jüdischen Jesusglauben als auch das Judentum als getrennte, jedoch gleichsam legitime Formen des Gottesdienstes anerkennt. Diese Rechtskultur schreibt Juden und Jesus-gläubigen Nicht-Juden *verschiedene* Ritualgesetze vor: den ersten die ganze Torah und den zweiten die sich auch im Koran widerspiegelnde kleinere Auswahl biblischer Vorschriften. Das Konzept ist gut belegt, allerdings hat keine separate auf diese Gesetzeskultur aufbauende judenchristliche Gruppe jemals existiert. Im Licht des wachsenden Drucks durch die jüdische und christliche Orthodoxie machte die strikte Unterscheidung zwischen Juden und nicht-Juden die Bildung einer einzigen Gemeinde sicher immer schwieriger. Aspekte der judenchristlichen Rechtskultur wurden also möglicherweise innerhalb der uns bekannten jüdischen, besonders aber in Griechisch wie auch Aramäisch, Arabisch, Äthiopisch und Koptisch sprechenden christlichen Kreisen bis über das 7. Jahrhundert hinaus tradiert.⁴ Anhänger dieser Lehre sollten demnach entweder als ‚Christen‘, oder gegebenenfalls als ‚Juden‘ bezeichnet werden, nicht aber als ‚Judenchristen‘. Vereinfacht ausgedrückt: Juden praktizierten weiterhin die Torah und akzeptierten das Christentum als den Gottesdienst der Nicht-Juden. Nicht-Juden akzeptierten das Judentum für die Juden, befolgten aber selber nur die Lehren Jesu. Wenn sich auch der von diesen Menschen ausgehende, ‚ökumenische‘ Impuls und ihre Sicht auf Jesus als nicht-göttlichen ‚Propheten der Wahrheit‘ weder mit Aspekten der vorherrschenden christlichen noch der rabbinischen Dogmatik vereinbaren ließen, so waren sie doch sehr wahrscheinlich Mitglieder der etablierten Kirchen oder Synagogen.⁵ Zudem waren sowohl die *Didaskalia* als auch die klementinischen Homilien der apostolischen und episkopalen Tradition verschrieben: loka-

Legal Culture, S. 17–32. Die geforderte Berücksichtigung der judenchristlichen Rechtskultur bei der Interpretation des Koran soll die große Wichtigkeit der aramäischen Tradition allgemein nicht schmälern. Im Gegenteil: Die Bedeutung der christlichen aramäischen (oder ‚syrischen‘) Tradition für das Verständnis des Koran wird mehr und mehr erkannt – Texte wie die von Philoxenos von Mabbug und Jakob von Serug sind noch nicht vollständig in ihren eigenen Kontexten erforscht, ganz zu schweigen von ihrer Bedeutung für ihre koranische Rezeptionsgeschichte. Jedoch sollte meines Erachtens nicht nur auf die narrative, exegetische und theologische Bedeutung der syrischen Kirchenväter für den Koran, sondern auch auf die besondere Bedeutung der *Didaskalia* und der rabbinischen Literatur hingewiesen werden.

4 Siehe Zellentin, *The Qurʾān's Legal Culture*, z. B. S. 49, Fn. 59, S. 80f., und S. 176, Fn. 2.

5 Während der Koran die judenchristliche Rechtskultur weitestgehend affirmiert und die klementinischen Homilien das Konzept weitestgehend definieren, eröffnet die *Didaskalia* eine nah verwandte Außenperspektive, die judenchristliche Ideale negativ, jedoch größtenteils glaubhaft beschreibt, und zudem selbst eine Heilstheologie der Gesetzestreue (nicht aber der Treue zum ‚zweiten Gesetz‘) vertritt. Siehe Zellentin, *The Qurʾān's Legal Culture*, S. 83–85; zur Bedeutung der klementinischen Homilien für die Rekonstruktion der Rechtskultur des Koran siehe ebd., S. 77–126 und S. 175–202. Zur anti-christologischen Dogmatik der Rabbinen siehe z. B. Holger Zellentin, *Rabbinic Parodies of Jewish and Christian Literature*, Tübingen 2011, S. 137–227; zur anti-jüdischen Dogmatik der Kirchenväter siehe z. B. Robert Louis Wilken, *John Chrysostom and the Jews. Rhetoric and Reality in the Late Fourth Century*, Berkeley 1983.

le Gemeinden von an Jesus glaubenden Nicht-Juden unterstanden immer einem einzigen *episkopos*, einem „Aufseher“, der „Bischof“ genannt wird, was uns zu meinem Versuch bringt, die koranische Reaktion auf die ekklesiastischen und besonders die episkopalen Ideale der spätantiken Rechtskultur zu erörtern. Die zentralen Fragen sind, mit welchen christlichen und jüdischen Leitfiguren die koranische Gemeinde vertraut war und was die nuancierte koranische Kritik an allen religiösen Leitfiguren ausmacht.

Die koranische, frühislamische Gemeinschaft scheint an der judenchristlichen Rechtskultur teilgehabt zu haben, und erkennt sowohl Juden- als auch Christentum, einschließlich deren Leitfiguren, als die legitimen Erben Israels an. Gleichzeitig entwickelt die koranische Gemeinschaft, im Dialog mit ihrem Propheten, die judenchristliche Rechtskultur weiter. Besonders in den längeren Suren des Koran, die wohl in die spätere, traditionell ‚medinensisch‘ genannte Phase der Verkündigung einzuordnen sind, zeichnet sich eine spezifisch islamische Rechtskultur ab, die Juden- und Christentum zwar weiterhin als legitime Traditionen anerkennt, ihnen aber auch gleichzeitig das Ideal einer Rückkehr zum Glauben Abrahams entgegenstellt. In der geforderten ‚Aufhebung‘ der Trennung von Juden- und Christentum im Islam bewegt sich die koranische Rechtskultur auf die Bildung einer einzigen Gemeinde aller Gläubigen zu und damit von der ihr ursprünglich unterliegenden spätantiken judenchristlichen Rechtskultur weg. Eine Juden und Nicht-Juden verbindende ‚ökumenische‘ Gemeinde aller Gläubigen wird im medinensischen Koran zunehmend, vollständig aber in der ‚Verfassung von Medina‘ postuliert.⁶

Wie spiegelt sich die geforderte islamische ‚Rückbesinnung‘ des Juden- wie auch des Christentums in der koranischen Kritik an den jüdischen und christlichen Leitfiguren wider? Als Richter und Wächter über die Religion, als Tradenten der Schrift, und als Verantwortliche für Gemeindefinanzen sieht der Koran die Leitfiguren der Juden und der Christen als die Repräsentanten ihrer

6 Ob diese medinensische Gemeinde dann auch zumindest kurzfristig historische Realität wurde und blieb, ist aufgrund der Quellenlage für die Zeit zwischen der Entstehung des Koran und der ersten Texte der frühen islamischen Geschichtsschreibung, ganz zu schweigen vom Fehlen oder der Unzugänglichkeit von archäologischen Daten, schwer zu bewerten und kann hier nicht behandelt werden. Das koranische Zeugnis für eine solche Gemeinde scheint gut fundiert, jedoch scheint mir (und anderen) Fred Donners an sich überzeugende Idee einer *tatsächlich* ökumenischen Gemeinde den Diskurs und die Realität etwas zu schnell miteinander zu verbinden, siehe Fred Donner, *Muhammad and the Believers. At the Origins of Islam*, Cambridge (MA) 2010. Einer der Gelehrten, die sich am aktivsten mit den Juden Arabiens auseinandersetzen, ist ohne Zweifel der Student Meir Jacob Kisters, Michael Lecker. Beispielhaft ist seine Aufsatzsammlung *Jews and Arabs in Pre- and Early Islamic Arabia*, Aldershot 1998. Die frühe islamische Historiographie sollte meiner Meinung nach zurückhaltender gelesen werden als Lecker dies hier und auch beispielsweise in *The ‚Constitution of Medina‘. Muḥammad’s First Legal Document*, Princeton 2004, tut. Für eine Berücksichtigung der nach-koranischen Belege (mit ähnlichen Problemen bezüglich der Wertung der islamischen Historiographie) siehe auch Haggai Mazuz, *The Religious and Spiritual Life of the Jews of Medina*, Leiden 2014.

jeweiligen juristischen wie auch religiösen Hierarchien; ich werde die zentralen Verse Q 5:44, Q 5:63 und Q 9:34 im Folgenden besprechen. Der christlichen und jüdischen Hierarchie wird im Koran gleichwohl das Ideal einer ranglosen islamischen Gemeinschaft gegenübergestellt, in der solche Leitfiguren nur bedingt auftreten. Der ideale *imām*, zumindest im medinensischen Koran, ist Abraham (Q 2:124), eine Figur, die nachzuzahlen jeder Gläubige und nicht nur die Elite bestrebt sein sollte. Gleichzeitig wird die gesellschaftliche Stellung der koranischen Propheten, und besonders die Muḥammads, in der medinensischen Phase immer zentraler – eine Entwicklung, die auch den Kontext des deutlicher werdenden Konflikts mit den jüdischen und christlichen Leitfiguren bildet. Die wachsende gesellschaftliche Verantwortung des Propheten erklärt auch die zunehmende Detailliertheit der koranischen Eingebungen im medinensischen Koran zumindest zum Teil. Gleichzeitig wird diese Verantwortung wiederum mit dem allgegenwärtigen Verweis auf die göttliche Mission des Propheten streng von menschlicher Einflussnahme und damit von den etablierten jüdischen und christlichen Leitfiguren getrennt: „Aber wie können sie dich (d. h. Muḥammad) zum Richter machen, wo sie doch die Torah haben“ (Q 5:43). Die Autorität der Gelehrten wird von der des Propheten abgesetzt, wobei Lukas 12,14 anklingt: „Wer hat mich zum Richter oder Verteiler über dich gesetzt“, fragt Jesus hier, und lehnt die Rolle scheinbar ab. Die Legitimität der jüdischen und christlichen Leitfiguren als solche wird im Koran dennoch nicht kategorisch in Frage gestellt. Ihnen wird allerdings, in Kontinuität mit einer reichen jüdischen wie auch christlichen Tradition, sowohl Selbstverherrlichung als auch Selbstbereicherung vorgeworfen, und ihre Stellung somit doch untergraben.

Durch den Vergleich des Koran mit jüdischen und christlichen Texten wird der relativ offensichtlichen Bedeutung der koranischen Kritik an den religiösen Leitfiguren eine neue historische Tiefe verliehen. Diese Tiefe erlaubt zu ergründen, wie eng die medinensische Gemeinde mit Aspekten der jüdischen und christlichen Traditionen vertraut war, und wie wichtig diese Traditionen wiederum sind, um die genaue Bedeutung wie auch die Natur dieser Kritik zu erfassen. Gleichzeitig ermöglicht eine solche kontextuelle Analyse des Koran auch, die Bedeutung arabischer koranischer Termini wie *aḥbār* und *ruhbān* genauer zu bestimmen, deren jeweiliges semantisches Feld meines Erachtens wohl das des jüdischen und des christlichen Aufsehers einer Gemeinde beschreibt. Während sich unter den christlichen Bischöfen Arabiens ehemalige Mönche gefunden haben mögen, werde ich argumentieren, dass das zuerst im Koran belegte Wort für das ‚Amt‘ der *ruhbān*, *rahbānya*, in seinem Überlieferungskontext nicht „Mönchtum“ oder gar „Zölibat“ bedeuten kann, wie der Begriff in der Forschung oft verstanden wurde. Vielmehr sind die *aḥbār* und *ruhbān* die entsprechenden Vorsteher der jüdischen und christlichen Gemeinde. Diese Lesart ergibt sich erst, wenn man dem Zeugnis des Koran selbst höhere Bedeutung zuerkennt als späteren exegetischen oder philologischen Konstruktionen.

Die einzelnen koranischen Verse sollten allerdings dann immer auch im Dialog sowohl mit dem Christentum als auch mit dem rabbinischen Judentum wahrgenommen werden, wie dies der Titel des vorliegenden Beitrags deutlich macht. In einem ersten Schritt werde ich folglich die koranischen *ahbār* mit den aus der rabbinischen Tradition bekannten *hbrym* in Beziehung setzen, wie auch mit den Mitgliedern der palästinischen rabbinischen Akademie und den ehrenhalber so genannten jüdischen Gemeindevorstehern. Die koranischen *ruhban* wiederum scheinen den z. B. aus der *Didaskalia* bekannten christlichen Gemeindevorstehern zu ähneln, die dort zwar „Bischöfe“ genannt werden, die aber verheiratete Männer sein müssen und die in einer sehr lokalen Hierarchie direkt von ihren Gemeinden eingesetzt werden. Diese Verbindung der koranischen Ämter mit jüdischen und christlichen Traditionen soll vorsichtig auf eine Beziehung hindeuten, aber keineswegs eine vollständige Äquivalenz implizieren. Die historischen Gegebenheiten der koranischen Gemeinde sind letztendlich nicht vollständig rekonstruierbar und die zu untersuchenden aramäischen christlichen und jüdischen Traditionen erlauben nur einen indirekten Blick auf die Begegnung dieser Gemeinde mit den jüdischen und christlichen Gemeindevorstehern Arabiens. Dennoch hilft das aramäische Zeugnis zu verstehen, wie die koranische Neuausrichtung der jüdenchristlichen Rechtskultur besonders in der medinensischen Phase sowohl die Anerkennung als auch die Herabstufung identifizierbarer religiöser Leitfiguren unter das postulierte Wort Gottes und seines letzten Propheten fordert.

Der Koran und die geliebten Söhne Gottes

Die folgende Darlegung zeigt, wie sich der Koran gleichzeitig sowohl gegenüber den Syrisch geprägten (und mithilfe der *Didaskalia* und anderen Texten teilweise rekonstruierbaren) Christen, den *naṣārā*, als auch gegenüber einer zweiten Gruppe positioniert: den *yahūd* (z. B. Q 5:18) oder *allaḏīna hādū* (Q 6:146, siehe auch Q 2:62 und Q 62:6), den Juden.⁷ Spezifischer begegnen uns in den längeren Suren des Koran die rabbinischen Juden in vertrautem Dialog. Der Koran bringt eine Vielzahl rabbinischer Lehren zur Anwendung; die Identifikation des der koranischen Gemeinde bekannten Judentums als rabbinisch ist demnach relativ sicher.⁸

⁷ Es ist nicht bekannt, ob und in welchem Umfang die der koranischen Gemeinde bekannten Juden und Christen – zusätzlich zu dem im täglichen Umgang unabdingbaren Arabisch – besonders in der Liturgie auch Aramäisch verwendeten. Die Wichtigkeit der aramäischen Kultur als solche für diese Gruppen kann von dieser schwierigen Fragestellung allerdings getrennt werden. Siehe insbes. Sidney Griffith, *The Bible in Arabic. The Scriptures of the 'People of the Book' in the Language of Islam*, Princeton 2013, S. 7–53.

⁸ Die *loci classici* sind wohl Mischna, *Sanhedrin* 4:5 und Q 5:32, sowie Bavli, *Avoda Zara* 2b und Bavli, *Šabbat* 88a und Q 4:153f., siehe ebenfalls Q 7:171. Eine eingehende Auseinandersetzung mit dem oft polemischen Gebrauch rabbinischer Lehren im Koran bleibt ein Desiderat. Ich hoffe, zu diesem Thema alsbald beitragen zu können. Einen Überblick gibt Reuven Firestone, „Jewish Culture in the Formative Period of Islam“, in: *Cultures of the Jews. A New History*, hg. von David Biale, New York 2002, S. 267–302, und die grundlegende Arbeit von Shlomo Dov Goitein, „Who Were the Notable Teachers of Muhammad? (Offering a New Solution for an Old Problem)“, in: *Tarbiz* 23 (1951/1952), S. 146–159 [Hebräisch]. Siehe auch Uri

Anhand der folgenden bekannten Beispiele schlage ich eine neue Koranlektüre vor, die besonders in den vielen Fällen aufschlussreich ist, in denen der Text sich *gleichzeitig* auf die zeitgenössischen jüdischen und christlichen Traditionen bezieht. Die meisten Bezugnahmen auf die Traditionen der „Schriftbesitzer“ im Koran besitzen eine doppelte Prägung, denn sie verbinden die Kritik an den Rabbinen mit einer Kritik des Christentums.⁹ Die auffälligen Divergenzen des Koran von den rabbinischen Lehrmeinungen könnten als vage Polemik oder als Anzeichen für eine fehlende Vertrautheit mit diesen Traditionen gedeutet werden. Tatsache ist, dass wir uns im Fall des Judentums wie auch des Christentums durch eine vorsichtige Lektüre des überlieferten schriftlichen Materials an die Rekonstruktion der mündlichen Kultur der Spätantike herantasten müssen, auf die der Koran letztendlich reagiert. Eine genauere Betrachtung des simultanen Dialogs des Koran mit der rabbinischen Literatur erlaubt umgekehrt auch die Hypothese, dass dieser Dialog dasselbe Maß an relativer Präzision aufweist wie der Umgang mit der in der *Didaskalia* eingeschlossenen mündlichen Tradition, die ich in meiner oben genannten Monographie illustriert habe. Der Koran evokiert und korrigiert die Traditionen der Christen und der Juden gleichermaßen, die Genauigkeit seiner Referenzen orientiert sich vor allem an diesem religionspolemischen Kontext.

Die bewusste Verzerrung der rabbinischen Tradition durch den Koran erzeugt eine polemische Botschaft für die mit dem jüdischen Diskurs adäquat vertraute medinensische Gemeinde, wie etwa der folgende Vers zeigt:

Q 5:18 Die Juden und die Christen sagen:

„Wir sind Gottes Söhne (*ʿabnāʿu llāhi*) und seine Geliebten (*ʾaḥibbāʾuhū*).“

Sprich: „Warum bestraft Er euch dann für eure Schuld?

Nein! Ihr seid Menschen, die Er (wie alle anderen Menschen) geschaffen hat.“

Im Vers wird beklagt, dass die Juden und Christen sich selbst „Söhne Gottes“ nennen. An anderer Stelle im Koran wird ebenfalls behauptet, dass die Christen Jesus so bezeichnen.¹⁰ Meiner Ansicht nach adressiert der Koran sowohl die rabbinische als auch die mündliche christliche Überlieferung hier sehr genau und lässt eine enge Vertrautheit mit ihren Positionen erkennen: Die Rabbinen behaupten tatsächlich, dass „Israeliten geliebt“ (*ḥbybyn*) werden, da sie „die Söhne (*bnym*)

Rubin, Art. „Jews and Judaism“, in: *Encyclopaedia of the Qurʾān*, hg. von Jane Dammen McAuliffe, online version, und Gordon D. Newby, *A History of the Jews of Arabia. From Ancient Times to Their Eclipse Under Islam*, Columbia 2009 [1988], S. 33–77, und Fn. 6 oben. Newbys Arbeiten sind hilfreich, gehen allerdings oft weiter, als historisch belegbar ist.

⁹ Siehe Zellentin, *The Qurʾān's Legal Culture*, S. 162f.

¹⁰ Zu den koranischen Polemiken gegen die Darstellung Gottes als Vater siehe auch Q 2:116f., Q 10:68f., Q 17:111, Q 19:88–95, Q 23:91, Q 43:81–83 und Q 72:3.

Gottes“ genannt werden.¹¹ Diese Aussage ist auf die Bibel gestützt und wird in der rabbinischen Tradition häufig wiederholt, sie kann also mit Sicherheit als Teil der mündlichen rabbinischen Tradition gesehen werden.¹² Sowohl die Aussage der Rabbinen als auch ihre Wortwahl sind im arabischen Koran also in einem ersten Beispiel klar erfasst. Der Koran spiegelt die in der rabbinischen Literatur gemachte Aussage zur Gottessohnschaft wie auch die dort verwendeten Wurzeln *b-n*, „Sohn“ und *h-b-b*, „lieben“, so adäquat wider, dass die mit der rabbinischen Tradition vertraute Zuhörerschaft den Lehrsatz sofort erkannt haben wird und damit die Richtigkeit der koranischen Grundannahmen über diese Tradition auch dann bestätigt haben muss, wenn sie mit der sich anschließenden Polemik selbst natürlich nicht einverstanden gewesen sein wird.

Die entsprechende, in der koranischen Passage ebenfalls evozierte christliche Überlieferung kann wiederum sehr gut mit Hilfe der *Didaskalia* rekonstruiert werden. Dieser Text sieht seine Gemeinde als Teil des Volkes Israel und adressiert seine Angehörigen ebenfalls explizit als „Söhne Gottes“ (z. B. *bnwhy d'lh*¹³ oder *bny' [...] d'lh*¹⁴). Auch spricht die *Didaskalia* ihre Hörerschaft als „geliebte Söhne“ (*bnyn hbyb*) an.¹⁵ Der Koran betont also, wiederum in lexikalischer und großer inhaltlicher Präzision, die breite Überlappung der jüdischen und der christlichen Lehrsätze. In dem Vorwurf an Juden und Christen, ‚Gottessohnschaft‘ zu beanspruchen, sind deren Traditionen sowohl reflektiert als auch so synthetisiert, dass gerade durch ihre Vermischung eine Botschaft polemischer Differenz zu

11 Mischna, *Avot* 3:14.

12 Mischna, *Avot* 3:14 zitiert hier Dtn 14,1 als Beweis für die Gottessohnschaft. Siehe auch Exod 4,22, *Šemot Rabba* 33:17 und *Bemidbar Rabba* 9:14, aber auch *Berešit Rabba* 26:5 für rabbinische Polemiken gegen individuelle Ansprüche auf die Gottessohnschaft. Siehe auch Holger Zellentin, *Rabbinic Parodies*, S. 201f. sowie S. 213–236, und Peter Schäfer, *The Jewish Jesus. How Judaism and Christianity Shaped Each Other*, Princeton 2012, S. 150–159, und ders., *Jesus in the Talmud*, Princeton 2007, S. 49. Zum Thema des geliebten Israel siehe auch *Shemot Rabba* 27:9, *Midrasch Zuta*, *Šir haŠirim* 3:4 und *Pesiqta Rabbati* 20:3.

13 DA II,14,15.

14 DA XI,129,15.

15 DA VI,70,5. Zu dem Argument einer *ethnischen* Kontinuität zwischen der Kirche und dem Volk Israel in der *Didaskalia* und zur Bedeutung dieses Konzepts für Sicht des Koran auf die Christen als zu den „Söhnen Israels“ zählend, siehe Zellentin, *The Qur'an's Legal Culture*, S. 163f., vgl. auch Crone, „Jewish Christianity and the Qur'an“, S. 230. Die vollständige Redewendung in DA II,14,15 lautet „Diener und Söhne Gottes“ (*bdwh bnwhy d'lh*). Während der Koran die Rede von der Gottessohnschaft zurückweist, nennt auch er die Gläubigen „Diener Gottes“ (*ibād allāh*, Q 37:40; siehe auch Q 37:74, 128, 160, 169, und Q 44:18). Gemeinschaftliche Ansprüche auf die Gottessohnschaft sind selbstverständlich nicht exklusiv in der *Didaskalia* formuliert, sie reflektiert eine letztlich biblische Tradition aus dem Matthäus-Evangelium; siehe Mt 5,9 und Joel Marcus, „The Testaments of the Twelve Patriarchs and the *Didaskalia Apostolorum*. A Common Jewish Christian Milieu?“, in: *Journal of Theological Studies* 61 (2010), S. 596–626, hier S. 611f. Am auffälligsten in der *Didaskalia* ist die Beschreibung Gottes (der als Gottvater ein zentrales Element der jüdischen und christlichen Liturgie geworden ist) zusammen mit dem Bischof als „Vater“ und die parallele Beschreibung Jesu, zusammen mit jedem männlichen Mitglied der Gemeinschaft, als „Sohn Gottes“ (*br' l'lh*), DA IX,109,16; siehe auch den ähnlichen Wortlaut in den Kapiteln DA X, DA XVIII, und DA XXI.

den Lehren beider Gruppen entsteht. Im Koranvers wird zuletzt die Frage gestellt, was die beanspruchte Sonderstellung (als ‚Söhne‘ Gottes) Wert sein soll, wenn sie nicht vor Bestrafung schützt – ein zentrales Topos bereits in der jüdisch-christlichen Polemik der Spätantike.¹⁶ Die genaue, aber nicht notwendigerweise vollständig widerspiegelte Vertrautheit der polemischen koranischen Aussagen mit den uns bekannten jüdischen und christlichen Lehren erlaubt uns also ein besseres Verständnis des Koran und seiner Zeitgenossen.

In einem anderen koranischen Vers findet sich ebenfalls eine Polemik gegen Juden und Christen. Hier werden die Träger zweier Würdentitel kritisiert, deren Bedeutung noch bestimmt werden muss:

Q 9:31 Sie haben ihre *aḥbār* und ihre *ruhbān* an Gottes statt zu Herren
(*ʿarbāb*) genommen,
und auch Christus, den Sohn Marias.
Dabei ist ihnen nichts anderes befohlen worden, als einem einzigen Gott zu dienen,
außer dem es *keinen* Gott gibt;
Er ist erhaben über das, was sie Ihm beigesellen (*yušrikūna*).

Auf den ersten Blick gesehen scheint der Vers hier nur gegen die Zuschreibung einer herausgehobenen Stellung für religiöse Führer, *aḥbār* und *ruhbān*, zu polemisieren. Der Koran wendet eine auf Matthäus zurückgehende Tradition sowohl gegen die Juden also auch gegen die Christen selbst; diese Tradition zeichnet Jesus als Ankläger derjenigen *jüdischen* Leitfiguren, die „Herr“ (*rb*) genannt werden wollen (Peshitta über Mt 23,7–8).¹⁷ In seiner Polemik bewegt sich der Koran auch hier auf beiden Seiten der durchlässigen sprachlichen Grenzen zwischen dem Aramäischen und dem Arabischen, indem er sowohl seine Anhänger als auch seine Gegner in ihrem eigenen Idiom anspricht. Eine genaue Lektüre zuerst der rabbinischen Literatur und dann der *Didaskalia* soll im Folgenden die kommunikative Strategie des Koran erläutern und helfen, die *aḥbār* und *ruhbān* genauer zu identifizieren und die gegen sie erhobenen Vorwürfe traditionshistorisch zu kontextualisieren. Diese literarische, philologische und religionshistorische Erhebung soll schließlich, wie im ersten Beispiel, die kulturelle Verortung des Koran ‚zwischen‘ der *Didaskalia* und der rabbinischen Literatur rechtfertigen, d. h. im Dreiecksgespräch sowohl mit den Christen als auch den Juden seiner Zeit. Im Gegensatz zu früheren ‚orientalistischen‘ oder ‚traditionellen‘ islamwissenschaftli-

16 Siehe z. B. Bavli, *ʿAvoda Zara* 4a, siehe auch Holger Zellentin, „Jerusalem Fell After Betar. The Christian Josephus and Rabbinic Memory“, in: *Envisioning Judaism. Studies in Honor of Peter Schäfer on the Occasion of his Seventieth Birthday*, hg. von Raʿanan Boustan u. a., Tübingen 2013, Bd. 1, S. 319–367.

17 Diese matthäische Tradition findet sich in vielen spätantiken Texten in vielen Sprachen, so zum Beispiel in der Aussage der klementinischen Homilien, dass es keine Errettung geben wird durch den „Glauben an Lehrer (διδασκάλους) und ihre Anrufung als Herren (κυρίου)“; Ps.-Klem. *hom.* 8:5, Ausgabe: *Die Pseudoklementinen*, Bd. 1, *Homilien*, hg. von Bernhard Rehm, Berlin 1969, siehe auch Fn. 40.

chen Studien, die koranischen Termini oft einen aus der hergebrachten jüdischen, christlichen, oder muslimischen Literatur bekannten Sinn aufzwingen, schlage ich eine Umkehrung der hermeneutischen Hierarchie vor. So kann meines Erachtens nur eine immer zuerst auf dem Koran selbst beruhende primäre Analyse die eminente, gleichwohl nicht exklusive Stellung von Texten wie der *Didaskalia* und der rabbinischen oder der späteren islamischen Literatur für unsere sekundäre religionshistorische Rekonstruktion der im Koran zur Sprache gebrachten religiösen Leitfiguren verdeutlichen.

Die *aḥbār* als Herren neben Gott

Wie schon im vorletzten Jahrhundert von Abraham Geiger festgestellt, ist der obige, vom Koran für die Bezeichnung der jüdischen Würdenträger genutzte Begriff *aḥbār* der rabbinischen Tradition ‚entlehnt‘ – beide Wörter beruhen auf derselben Wurzel *ḥ-b-r*.¹⁸ Wie wir in Kürze sehen werden, bezeichnet der Terminus *ḥbry* (im aramäischen Plural) oder *ḥbrym* (im hebräischen Plural) eine Vielzahl von Personen. In der talmudischen Periode sind diese entweder beliebige rabbinische Gelehrte, gleichrangige ‚Kollegen‘, oder die Mitglieder einer historisch schwer belegbaren, auf Reinheit und die korrekte Erhebung des Zehnten bedachten Gruppierung innerhalb der Rabbinen. In der nach-talmudischen Zeit ist der *ḥbr* ein Mitglied der palästinischen rabbinischen Akademie oder ein von den Rabbinen geehrter Gemeindevorsteher, in Babylonien sogar einer der Vorsitzenden der rabbinischen Akademie. Umgekehrt evoziert die hebräisch-aramäische Selbstbezeichnung der Rabbinen, im koranischen Arabisch die Wurzel *ḥ-b-r*, die das hier mit dem Paradies verbundene „Entzücken“ (Q 30:15 und Q 43:70) beschreibt, was wiederum anmaßend klingen kann. Ungeachtet der Problematik der rabbinischen Titel, auf die ich zurückkommen werde, können wir, selbst bevor wir eine genauere Bestimmung der Bedeutung eines einzigen rabbinischen Titels im Koran vornehmen, bereits feststellen, dass im Koranvers, zusätzlich zu „Rabbi“, ein zweiter Terminus aus einem traditionsinternen rabbinischen Sprachgebrauch verwendet wird: *ḥbr*. Dem entsprechend stellt der Koran die *aḥbār* auch explizit mit den Rabbinen in Verbindung, und vielleicht sogar mit „den Weisen“, den *ḥkmym*, so an der folgenden Stelle:

Q 5:44 Die Propheten, die sich (Gott) untergeben haben, sollen nach ihr (*biḥā*, d. h. nach der Torah) diejenigen richten (*yaḥkumu*), die sich zum Judentum bekennen,

18 Siehe Abraham Geiger, *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?*, Bonn 1833, S. 49–53; Horowitz, *Koranische Untersuchungen*, Berlin 1926, S. 63; und Arthur Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Qurʾān*, Baroda 1938, S. 49f. Bemerkenswert ist die Tatsache, dass der vom Koran gewählte Ausdruck für „Rabbinen“, *rabbānīyūn*, in einem Plural steht, dessen Bildung mit einer der aramäischen Pluralformen für „Rabbinen“, *rbnm*, verwandt ist, siehe schon Geiger, *Was hat Mohammed*, S. 49–51, und Jefferey, *The Foreign Vocabulary*, S. 137f.

und die Rabbinen (*rabbānīyūn*) und die *aḥbār* (sollen richten) nach dem,
was ihnen aus Gottes Buch anvertraut worden ist (*bi-mā stuḥfiḏū*).

In Q 5:44 lernen wir, dass die Rabbinen (*rabbānīyūn*) wie auch die *aḥbār* als Richter über die jüdische Gemeinde fungieren. Und auch in Q 5:63 assoziiert der Koran die beiden Titel miteinander, in einer fragenden Anklage, warum diese Würdenträger den Juden „ihr sündhaftes Reden und ihr Verschlingen (*ʿaklihim*) von zu unrecht Erworbenem nicht verbieten (*lau-lā yanḥāhum*).“ Der Koran assoziiert also beide rabbinische Titel, „Rabbinen“ und *aḥbār* miteinander und nimmt möglicherweise in seiner Anerkennung, dass diese *yaḥkumu*, „richten sollen“, weiterhin Bezug auf die bevorzugte hebräisch-aramäische Selbstbezeichnung der Rabbinen, *ḥkmym*, die im Arabischen ebenfalls anmaßend klingen kann.¹⁹ Der Koran stellt also die religiösen Leitfiguren der Juden in diesem Fall als Richter und als Wächter über das Volk dar, die ein Verbot durchsetzen könnten und sollten und denen die Tora anvertraut ist. Sprachlich erlaubt uns die koranische Assoziation der rabbinischen Titel auch, eine Anspielung in der zitierten Passage Q 9:31 zu erfassen: der Titel „Rabbi“ ist hier zwar nicht genannt, es wird aber von der Zuhörerschaft klar erwartet, den Vorwurf, die *aḥbār* zu „Herren“, *arbāb*, zu nehmen, mit dem auf derselben Wurzel *r-b* beruhenden Titel „Rabbi“ zu verbinden, denn die *aḥbār* sind ja auch Teil des rabbinischen sozio-kulturellen Umfelds.

Die Tatsache, dass die aramäische bzw. arabische Wurzel für „Herr“, *r-b-b*, gleichzeitig Gott und einen Rabbinen bezeichnen kann, weist auf die primäre Bedeutung des Verses hin: der Titel „Rabbi“ zusätzlich zu dem Titel mit der Wurzel *ḥ-b-r* und vielleicht auch *ḥ-k-m*, impliziert eine Anmaßung.²⁰ Der Koran arabisiert die matthäische Tradition und bezichtigt die rabbinischen *aḥbār* der vielleicht empörendsten Variante des *širk*, der Beigesellung anderer Gottheiten

19 Der rabbinische Sprachgebrauch, im Hebräischen und auch im Aramäischen, umfasst sowohl *ḥkm*, „Weiser“, als auch *rb*, „Rabbi“, als überaus häufige Selbstbezeichnung; der Titel *ḥbr* ist jedoch weniger häufig. Im Koran wiederum ist die arabische Wurzel *ḥ-k-m* sehr geläufig und beschreibt sowohl das Richten als auch die Weisheit; während Richter Menschen sein können, wird aber einzig und allein Gott „der Weise“ (*al-ḥakīm*, z. B. in Q 2:32) genannt. Die arabische Hörerschaft des Koran, insoweit sie mit dieser dritten rabbinischen Selbstbezeichnung *ḥkm* vertraut war, hätte also wiederum Grund, ihren Trägern Hybris vorzuwerfen. Zum arabischen *r-b-b* mehr im Folgenden, siehe auch unten, Fn. 31 und die nächste Fn.

20 Im Aramäischen und im Syrischen kann *rb* ebenfalls die Gottheit oder göttliche Epitheta bezeichnen, z. B. *lh' rb'* („großer Gott“, Bavli, *Sanhedrin*, 96a; siehe Michael Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic of the Talmudic and Geonic Periods*, Baltimore 2002, S. 1052), *rbwn kl 'lmy'* („Herr aller Welten“, Michael L. Klein (Hg.), *Genizah Manuscripts of the Palestinian Targum to the Pentateuch*, 2 Bde., Cincinnati 1986, zu Genesis 38,24, zitiert nach Michael Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine Period*, Baltimore 1992, S. 513). Joseph Witztum hat mich darauf hingewiesen, dass ein ‚säkularer‘ Gebrauch der Wurzel *r-b-b* als „Herr“ in Q 12 zwar nicht unbedingt gutgeheißen wird, jedoch zumindest vorkommt, siehe z. B. Q 12:41. Zum Titel *ḥbr* siehe die vorherige Fn.

zu Gott: Er beschuldigt sie, selbst die Rolle von Göttern einzunehmen.²¹ Diese Anklage scheint natürlich dem der rabbinischen Literatur zugrunde liegenden Monotheismus zu widersprechen.²² Konnte die koranische Gemeinde tatsächlich geglaubt haben, dass die rabbinischen Juden ihre Leitfiguren als ‚Herren neben Gott‘ ansahen?

In der überlieferten Literatur erscheint eine explizite Selbstvergöttlichung natürlich nicht als Kennzeichen des rabbinischen Judentums. Im Gegenteil, Gott berichtigt dort sofort die Engel, die Adam anfänglich für göttlich halten, indem er Adam zum Schlafen bringt und einen Engel auspeitscht, den wiederum ein Rabbi irrtümlicherweise für eine Gottheit gehalten hatte. Dieser Rabbi mag hier wohl stellvertretend für diejenigen Juden stehen, die der Mystik oder aber dem Christentum nahestanden. Aber auch ohne diese Deutung verdeutlicht die Auspeitschung dessen, der fälschlicherweise für göttlich gehalten wurde, die unbedingte Einheit Gottes bei den Rabbinen.²³ Liegt der Koran also falsch mit seiner

21 Das koranische Konzept von *širk* (Beigesellung), definiert als Beigesellung von anderen Mächten zu Gott, ist leider in den europäischen Sprachen nicht präsent. Eine sprachliche, wenn auch nicht inhaltliche Parallele bildet der ‚Assozionismus‘ in der algebräischen Mathematik. Der hilfreiche, meines Wissens nur von Johannes von Damaskus verwendete Ausdruck „Häteristen“ (ἑταίριασμός, *Über die Irrlehren* 100,60; Ausgabe: *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, hg. von Bonifatius Kotter, Bd. 4, *Liber de haeresibus. Opera polemica*, Berlin 1981) für christliche ‚Beigeseller‘, ist im heutigen Sprachgebrauch leider von dem auf derselben griechischen Wurzel basierenden anthropologischen Ausdruck ‚Häterismus‘ (primitive Promiskuität) überlagert worden. Zu ‚Beigesellung‘ und ‚Beigeseller‘ siehe Gerald Hawting, *The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam. From Polemic to History*, Cambridge 1999; und ders., Art. „Idolatry and Idolaters“, in: *Encyclopaedia of the Qurʾān*, hg. von Jane Dammen McAuliffe, 2013, online. Es fehlt hier der Hinweis auf Patricia Crone, „The Quranic *Mushrikūn* and the Resurrection (Part II)“, in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 76 (2013), S. 1–20; dies., „The Quranic *Mushrikūn* and the Resurrection (Part I)“, in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 75 (2012), S. 445–472; und dies., „The Religion of the Qurʾānic Pagans. God and the Lesser Deities“, in: *Arabica* 57 (2010), S. 151–200.

22 In gleicher Weise sollte die im Koran formulierte Anklage, dass die Juden *ʿUzair* den Sohn Gottes nennen (Q 9:30) oder die Christen Maria neben Jesus vergöttlichen (Q 5:116), nicht auf einen Irrtum oder auf Besonderheiten des Judentums oder des Christentums in Arabien zurückgeführt werden (die es sicher gegeben hat, siehe die oft verwendete Beschreibung des Epiphanius über arabischen Kollyridianismus in *Panarion Haer.* 79), sondern auf subtile Polemik. Die Kindheitsevangelien beispielsweise erhöhen Maria auf eine Weise, die nur kurz vor ihrer Vergöttlichung Halt macht. Weiterhin stellt die Umformung des byzantinischen Status’ Marias als *theotokos* in Anthropolatrie keinen größeren Schritt dar. Siehe Averil Cameron, „The Cult of the Virgin in Late Antiquity. Religious Development and Myth-Making“, in: *The Church and Mary*, hg. von Robert N. Swanson, Woodbridge 2004, S. 1–21, und Jaroslav Pelikan, *Mary Through the Centuries. Her Place in the History of Culture*, New Haven 1996, besonders S. 55; siehe auch Viviane Comerro, „Esdras est-il le fils de Dieu?“, in: *Arabica* 52 (2005), S. 165–181.

23 Siehe Genesis Rabba 8:10 und Bavli, *Hagiga* 15a; siehe auch Schäfer, *The Jewish Jesus*, S. 103–149. Zu Metatron siehe Saul Lieberman, „Metatron. The Meaning of His Name and His Functions“, in: *Apocalyptic and Merkavah Mysticism*, hg. von Ithamar Grunewald, Leiden 1980, S. 235–241, siehe auch Alan F. Segal, *Two Powers in Heaven. Early Rabbinic Reports about Christianity and Gnosticism*, Leiden 1977; zu den rabbinischen Polemiken gegen den individuellen Anspruch auf Gottessohnschaft siehe auch Fn. 10 oben.

Behauptung bezüglich der ‚Verherrlichung‘ der Rabbinen, oder waren die Juden Arabiens etwa doch nicht rabbinisch?

Eine genaue Lektüre der oben zitierten koranischen Passage im Dialog mit der rabbinischen Überlieferung deutet im Gegenteil darauf hin, dass zumindest ein Teil der Hörerschaft angesichts der koranischen Polemik einen Bezug zu einer konkreten rabbinischen Tradition herstellen konnte. Dieser Hinweis macht dann die im Vers artikulierte Botschaft als bewusste polemische Hyperbel kenntlich. Entgegen der häufigen Behauptung, dass sich im Koran keine expliziten und verständigen Rekurse auf die Theologie seiner Gegner finden, eröffnet die Kontextualisierung des Koran mit der rabbinischen Tradition eine neue Sicht: Der koranische Vorwurf der Vergöttlichung der rabbinischen *aḥbār* reflektiert in der Tat eine Beschäftigung mit rabbinischen Autoritätsansprüchen, ist aber vor allem auf effektive Polemik bedacht. Das folgende Beispiel aus einem rabbinischen Lehrsatz ist sowohl in Palästina als auch in Babylonien belegt und kann wieder mit Sicherheit als Teil der rabbinischen mündlichen Überlieferung gelten:

Rabbi El‘azar ben Šammua‘ sagt: „Lass die Ehre deines Schülers dir so viel sein wie deine eigene und die Ehre deines Kollegen (*ḥbr*) so viel wie die Angst vor deinem *rb*, und die Angst vor deinem *rb* so viel wie die Angst vor dem Himmel“.²⁴

Rabbi El‘azar definiert die dem Lehrer entgegenzubringende Ehre in der für die rabbinischen Lehrsätze typischen Weise in einer dreistufigen Hyperbel. Er erhöht dabei jeden Status innerhalb der rabbinischen Gemeinschaft um eine Stufe: Schüler sollen wie gleichgestellte Kollegen, also als *ḥbr* geehrt werden, gleichgestellte Kollegen wie Lehrer, also als *rb*, und Lehrer sollen gefürchtet werden wie Gott selbst. Innerhalb des rabbinischen Diskurses besteht keine Gefahr der Verwechslung von Gott mit dem eigenen Lehrer (*rb*) – der Lehrer wird lediglich verehrt, da er die rabbinische Lehre verkörpert, die in ihrer Gesamtheit wiederum von Gott anerkannt wird. Das Echo der rabbinischen Tradition im Koran ist deutlich, denn der Inhalt von Q 9:31 überlappt sich wiederum zweifach mit dem Lehrspruch der Rabbinen. Beide diskutieren die Verbindung von den Rabbinen mit Gott („Himmel“ im rabbinischen Sprachgebrauch), und beide verwenden in ihrer Aussage die semitischen Wurzeln *ḥ-b-r* und *r-b-b*.²⁵ Die der koranischen Gemeinde offenbar vertraute Überlieferung bietet die Grundlage für eine Neufassung in Form einer Kritik: Vom Fürchten der Leitfiguren *wie* Gott bis zu ihrer Verehrung *als* Gott, impliziert der Koran, sei es kein weiter Weg.

Wenn wir uns die rabbinische Überlieferung vor Augen halten, so liegt die Annahme nahe, dass im Koran der jüdische Lehrsatz aufgegriffen wird, der der

24 Mischna, *Avot* 4:12. Siehe Mekhilta, *‘Amaleq* 1, Bavli, *Pesaḥim* 108a, *Avot de-Rabbi Natan* 27, *Tanḥuma*, *Bešallah* (Warschau), 26, Šemot Rabba 3:17, Yerušalmi Nedarim 9.1 (41b, 36) und Bavli, *Nedarim* 41b sowie *Pesaḥim* 22b.

25 Siehe Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic*, S. 1157, und ders., *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic*, S. 557.

Hörschaft bekannt war, und kritisiert wird, ohne dass dabei der Text selbst zitiert würde. Dieser Hypothese folgend verstand die koranische Hörschaft die Anklage an die Rabbinen nicht im Sinne einer von ihnen stipulierten theologisch ausformulierten Beigesellung der rabbinischen *aḥbār* als „Herren neben Gott“. Vielmehr ist die Anklage subtiler: Wenn jemand die *aḥbār* fürchtet *wie* Gott, könnten sie genauso *für* Gott gehalten werden, was zur Anklage des *širk* führt. Gegen die rabbinische Tradition gelesen, wird die koranische Anklage verständlich, was natürlich wieder nicht die letztlich theologische Frage nach der Berechtigung der Anklage beantwortet.

Die Divergenz des Koran von der rabbinischen Tradition scheint in diesem und in anderen Fällen nicht auf Unwissen oder Ignoranz zu beruhen, sondern ein „polemisches Korrektiv“ darzustellen, um Sidney Griffiths treffenden Begriff zu verwenden.²⁶ Obwohl der Koran betont, dass die *aḥbār* nicht zu „Herren neben Gott“ genommen werden sollen, weist er dadurch in keiner Weise ihre Autorität als solche zurück, wie wir in den Versen Q 5:44 und Q 5:63 ja schon gesehen haben. Allerdings unterscheidet sich der rabbinische Lehrsatz in einem Punkt klar vom Sprachgebrauch des Koran: in der zitierten rabbinischen Passage bezeichnet das hebräische *ḥbr* eindeutig einen ranggleichen Kollegen und *rb* einen höhergestellten, während im Koran explizit nur von der Vergöttlichung der *aḥbār* die Rede ist, und die Rabbinen hier nur implizit evoziert werden. Der koranische Titel *aḥbār* scheint also die Spitze der rabbinischen Leitfiguren zu bezeichnen, während der Titel *rabbānīyūn*, „Rabbinen“, der allgemeinere Begriff ist – die besonders im Babylonischen Talmud vorkommende *Gleichsetzung* von „Rabbinen“ und *ḥbrym* scheint im koranischen Sprachgebrauch also *nicht* reflektiert.

Es ist von größter Bedeutung für die vergleichende Lektüre der rabbinischen Tradition und des Koran, gerade auf die kleinen Divergenzen zwischen den Texten zu achten. Seth Schwartz' Verwendung des Ausdrucks „misprision“ scheint hier relevant: der Koran rekonstruiert das rabbinische Judentum in einer Art und Weise, die mit der rabbinischen Tradition zwar teilweise überlappt, deren Traditionen jedoch nur soweit wiedergibt, wie diese für die Beschwerden des Koran

26 Griffith, *The Bible in Arabic*, S.33 und noch deutlicher auf S.37. Griffith bemerkt treffend: „das zugrundeliegende Problem ist meiner Ansicht nach die falsche Gleichsetzung der religiösen Kritik des Koran an christlichen Glaubensinhalten und Praktiken und der polemischen Rhetorik, in die sie gekleidet ist, mit historischen Berichten oder Erzählungen über dieselben Glaubensinhalte und Praktiken“, siehe ders., „Al-Naṣārā in the Qurʾān: a Hermeneutical Reflection“, in: *New Perspectives on the Qurʾān. The Qurʾān in Its Historical Context 2*, hg. von Gabriel Said Reynolds, Abingdon 2011. Siehe auch Griffiths hilfreiche Anmerkungen zur Trinität in „Syriacisms in the Arabic Qurʾān: Who Were those who Said ‚Allāh Is Third of Three‘ according to al-Māʾida 73?“ in: *A Word Fitly Spoken. Studies in Mediaeval Exegesis of the Hebrew Bible and the Qurʾān. Presented to Haggai Ben-Shammai*, hg. von Meir M. Bar-Asher u. a., Jerusalem 2007. Siehe auch Angelika Neuwirth, *Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang*, Berlin 2010, S.723–768, und dies., *Scripture, Poetry, and the Making of a Community. Reading the Qurʾān as a Literary Text*, Oxford 2014. Griffith, *The Bible in Arabic*, S. 33, und noch deutlicher S.37.

an die Juden von Belang sind.²⁷ Wenn also der Koran die rabbinische „Verherrlichung“ der ḥbrym anprangert, so evoziert er zum einen die rabbinische Tradition präzise genug, dass der entsprechende Lehrsatz erkennbar bleibt, er weicht aber zum anderen nicht von seinem eigenen Sprachgebrauch ab, nach dem die aḥbār die Vorsteher der Rabbinen sind.

Diese Vermutung lässt sich bestätigen, wenn man die ähnliche Verwendung des koranischen Titels zur Bezeichnung von Leitfiguren der Rabbinen in einem anderen Vers betrachtet. Hier werden die aḥbār (sowie die ruhbān, deren Rolle auch noch näher zu bestimmen sein wird), nicht aber die Rabbinen allgemein, angeklagt, „unrechtmäßig den Reichtum der Leute aufzuessen“.

Q 9:34 Ihr Gläubigen!

Viele von den aḥbār und den ruhbān
verschlingen (*la-ya'kulūna*) auf betrügerische Weise das Vermögen
der Leute
und halten sie vom Weg Gottes ab.
Denjenigen, die Gold und Silber horten
und es nicht nach Gottes Weg ausgeben,
verkünde eine schmerzhaftige Strafe.

Die aḥbār, nicht aber die Rabbinen allgemein, werden hier beschuldigt, das ihnen anvertraute Vermögen zu verschlingen; der Koran verwendet hier wieder dieselbe Wurzel *ʿ-k-l* wie im bereits besprochenen Vers Q 5:63. Die Tatsache, dass zumindest manche Rabbinen durch den biblischen Zehnten von der Gemeinde unterstützt wurden, ist historisch gut belegbar. Der in der Bibel festgelegte Zehnte garantierte ein Einkommen für Priester, Leviten, sowie für die Armen; Vorwürfe gegen den Missbrauch des Zehnten durch Priester oder Könige sind so alt wie die Praxis selbst. Auch die Evangelien berichten, dass Jesus „die Schriftgelehrten und die Pharisäer“ beschuldigte, „den Besitz der Witwen zu verschlingen“ (*d'klyn*).²⁸ Nach der Zerstörung des Tempels wurde der Zehnte in zunehmendem Maß von Gelehrten beansprucht. Die Rabbinen verfügten also über Gemeindefinanzen, von denen ein Teil für sie selbst und ein Teil für die Armen bestimmt war.²⁹ Diese gemeinschaftlichen Zahlungen an die Gelehrten, zusammen mit der christlichen anti-jüdischen Tradition, stellen den historischen Hintergrund dar, gegen den wir die Anklage der Veruntreuung von Geldern durch rabbinische Leitfiguren im Koran lesen sollten. Der Koran folgt der judenchristlichen Rechts-

²⁷ Siehe Seth Schwartz, *Imperialism and Jewish Society, 200 B.C.E. to 640 C.E.*, Princeton 2002, S. 164.

²⁸ Siehe Peshitta zu Mt 23,13, und Mk 12,40, und Lk 20,47.

²⁹ Den Hinweis auf die zitierte Evangelienstelle habe ich Cecilia Palombo zu verdanken. Zu rabbinischen Gemeindefinanzen siehe z. B. Mischna, *Demay* 4:1–6 und Bavli, *Giṭṭin* 30b. Die rabbinische karitative Tradition wird beschrieben z. B. von Gregg Gardner, *The Origins of Organized Charity in Rabbinic Judaism*, Cambridge 2015. Siehe auch A'hron Oppenheimer, „Terumot and Ma'aserot“, in: *Encyclopaedia Judaica*, Bd. 19, hg. von Michael Berenbaum und Fred Skolnik, Detroit 2007, S. 652–654.

kultur, indem er wiederholt betont, dass keiner religiösen Leitfigur ein irdischer Lohn zusteht.³⁰ Alle koranischen Passagen, die die rechtmäßige Verwendung von Spendengeldern spezifizieren, beziehen sich auf die Armen, nicht aber auf religiöse Leitfiguren. In ihrer Auseinandersetzung mit dem rabbinischen Judentum (und mit dem Christentum, wie noch zu zeigen sein wird) ist die koranische Gemeinde also gleichermaßen um karitative finanzielle Offenheit bemüht wie um die wahrgenommene Übertretung des biblischen ersten Gebots in seiner islamischen Lesart, die Vermeidung von *širk*.

In Anbetracht der koranischen Beschuldigungen und Beschreibungen der *aḥbār* können wir nun die Bedeutung des Worts genauer definieren. Wie schon gesagt, hat der entsprechende Begriff *ḥbr* sowohl im Hebräischen als auch im Aramäischen eine Vielzahl von Bedeutungen. Die häufigste ist die eines rabbinischen ‚Kollegen‘ gleichen Ranges; besonders im babylonischen Sprachgebrauch bezeichnet der *ḥbr* oft einfach einen beliebigen Rabbi.³¹ Obwohl diese Bedeutung dem oben zitierten Lehrsatz bezüglich der göttlichen Furcht vor einem Lehrer unterliegt, ist sie, wie schon gesagt, nicht mit der im Koran implizierten Hierarchie zwischen gewöhnlichen Rabbinen und *aḥbār* zu vereinbaren.

Weiterhin sollen die rabbinischen *ḥbrym* eine elitäre Gruppe gewesen sein, die besonders gewissenhaft bei der Überwachung der Reinheit sowie der Eintreibung des Zehnten war. Diese Bedeutung erscheint wiederum in Anbetracht der koranischen Kritik, die *aḥbār* hätten Gemeindegelder veruntreut, zunächst sehr attraktiv. Allerdings bezweifeln einige Historiker, dass es eine solche Gruppe jemals gegeben hat, und falls es sie gab, ist fraglich, ob sie die Zerstörung des Tempels überdauerte.³² Die Assoziation der *ḥbrym* mit dem Zehnten und mit einer rabbinischen Elite im talmudischen Diskurs, wenn auch nicht unbedingt in der sozio-politischen Realität, bleibt jedoch eindeutig. Über die Verherrlichung der rabbinischen Leitfiguren hinaus ergibt sich mit dieser Assoziation ein zweiter Punkt, in dem wir die koranische Polemik mit Hilfe der rabbinischen Literatur besser verstehen können.

30 Laut der Didache (11:5–10) ist jeder Prophet, der nach Geld fragt, ein falscher; dieses Thema ist auch aus dem *Hirten des Hermas* (43:12) bekannt.

31 Auf Aramäisch bezeichnet der Ausdruck *ḥbr* oft einen „rabbinischen Kollegen“, siehe Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic*, S. 428f., und ders., *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine Period*, S.184; siehe auch Catherine Hezser, „Rabbis and Other Friends. Friendship in the Talmud Yerushalmi and in Graeco-Roman Literature“, in: *The Talmud Yerushalmi and Graeco-Roman Culture*, Bd. 2, hg. von ders. und Peter Schäfer, Tübingen 2000, S. 189–254. Im christlichen syrischen Aramäisch meint nur der Ausdruck *ḥbr* einen Freund oder einen „anderen“. Siehe dazu Michael Sokoloff, *A Syriac Lexicon. A Translation from the Latin, Correction, Expansion, and Update of C. Brockelmann's Lexicon Syriacum*, Winona Lake 2009, S. 410, siehe oben Fn. 19.

32 Siehe z. B. Hayim Lapin, „The Origins and Development of the Rabbinic Movement in the Land of Israel“, in: *The Cambridge History of Judaism*, Bd. 4, hg. von W. D. Davis, Cambridge 2006, S. 206–229, hier S. 218, sowie Yonder Moynihan Gillihan, *Civic Ideology, Organization, and Law in the Rule Scrolls. A Comparative Study of the Covenantor's Sect and Contemporary Voluntary Organizations in Political Context*, Leiden 2012, S. 24–31.

Ein dritter Punkt betrifft zuletzt die im Koran angedeutete Hierarchie, innerhalb derer die *aḥbār* über den gewöhnlichen Rabbinen stehen. Diese Hierarchie steht nämlich inhaltlich dem nach-talmudischen palästinensischen rabbinischen Sprachgebrauch am nächsten. In der babylonischen rabbinischen Akademie war der Titel *ḥbr* den in der ersten Reihe sitzenden Rabbinen vorbehalten. In Palästina hingegen bezeichnete er *alle* Mitglieder der rabbinischen Akademie und wurde auch an einige Gelehrte verliehen, die nicht Teil der Akademie waren, sowie allgemein an Gemeindevorsteher. Ein *ḥbr* war demnach ein Ehrentitel unter den Rabbinen und rabbinischen Juden Palästinas, ein Erster unter Gleichen, vor allem aber auch ein Richter und Gemeindeleiter – und so wurde der Titel ja auch in islamischen Texten verwendet.³³ Während der babylonische Ausdruck zu eng gefasst ist, entspricht der palästinensische der koranischen Vorstellung der *aḥbār* als Vorsteher der Rabbinen. Ich würde den Titel also mit „rabbinische Vorsteher“ übersetzen; diesen sind die ‚gewöhnlichen‘ Rabbinen innerhalb der jüdischen Gemeindeleitung untergeordnet – nicht mehr und nicht weniger kann man dem Koran entnehmen, und nicht mehr und nicht weniger lässt sich durch die rabbinische Literatur bestätigen.³⁴

Das Beispiel der vergöttlichten rabbinischen Vorsteher eignet sich also gut, um unseren Blickwinkel anzupassen: Wir sollten genauso wenig wie im Fall der *Didaskalia* annehmen, dass der Koran direkten Gebrauch von rabbinischem Schriftgut macht, und besonders nicht von dem uns überlieferten. Die oben aufgeführten rabbinischen Lehrsätze sind zur Zeit der Verkündigung des Koran bereits Teil einer breiten, lebendigen, und lokal variierenden jüdischen mündlichen Tradition. Die aufgezeigte Affinität bestätigt keine direkte Verbindung zwischen dem Koran und der rabbinischen Literatur. Wir sollten stattdessen annehmen, dass sowohl der Koran als auch die rabbinischen Lehrsätze auf die ihnen jeweils eigene Weise eine mündliche jüdische Kultur widerspiegeln, die sich zum einen von Palästina ins sasanidische Babylonien und bis in das große Gebiet südlich der beiden Länder, Arabien, erstreckt, zum anderen aber viele örtliche Besonderheiten aufweist.

Der Koran setzt für seine Zuhörerschaft also eine ausreichende Vertrautheit mit Aspekten besonders der palästinensischen rabbinischen Tradition voraus. Die Rabbinen und deren Vorsteher werden sowohl in ihrem Status anerkannt, als

33 Siehe Robert Brody, *The Geonim of Babylonia and the Shaping of Medieval Jewish Culture*, New Haven 1998, S. 102f., und ders., Art. „Ḥaver, Ḥaverim“, in: *Encyclopaedia Judaica*, Bd. 8, hg. von Michael Berenbaum und Fred Skolnik, Detroit 2007, S. 468–470.

34 Die rabbinische Geschichtsschreibung in Palästina in der koranischen Zeit ist zugegebenermaßen dürftig. Die Dokumente, auf denen unser Wissen über die Bedeutung des palästinensischen Titels *ḥbr* beruht, stammen aus der Kairoer Geniza und beziehen sich frühestens auf das 9. Jahrhundert unserer Zeit. Dennoch hat der spätere Sprachgebrauch bereits Vorläufer im palästinensischen Talmud, denn hier finden sich bereits kleinere juristische Konzilien von rabbinischen *ḥbrym*. Auch wird der Ausdruck hier sehr oft mit Richtern und Gemeindevorstehern assoziiert. Siehe Alexei Sivertsev, *Private Households and Public Politics in 3rd–5th Century Jewish Palestine*, Tübingen 2002, S. 149–150.

auch zur Läuterung aufgerufen. Beides trifft auch im Falle der Erwartungen zu, die der Koran an seine Hörer bezüglich der christlichen Tradition hat. In diesem wie auch in anderen Fällen reflektieren die kritischen Bezugnahmen im Koran eine zweifache Auseinandersetzung mit beiden Parteien der ‚Schriftbesitzer‘, den rabbinischen Juden und den Christen. Den Lehren und der Gemeindestruktur der Christen kann man sich wiederum besonders durch die Affinität der *Didaskalia* mit dem Koran annähern. Mit dem Beispiel der *ahbār* und der Rabbinen vor Augen, können wir uns nun den *ruhbān* und *qissīsīn* zuwenden.

Die *ruhbān* als Herren neben Gott

Es wird oft behauptet, dass in der traditionellen islamischen Lexikographie der Terminus *ruhbān* „Mönche“ und besonders das ‚Amt‘ derselben, *rahbānīya*, „das Mönchtum“ oder „das Zölibat“ bedeuten soll, und im Allgemeinen stützt sich die westliche Forschung auf diese Deutung.³⁵ In einer bald erscheinenden Arbeit illustriert Samuela Pagani jedoch eindrucksvoll, dass sich die islamische Deutungstradition des Wortes in drei zentralen Punkten anders verhält:

- Zum einen ignoriert die Tradition keinesfalls die juristische und institutionelle Autorität, die von den *ruhbān* ausgeübt wird.
- Weiterhin sehen diejenigen Juristen, die die Rechtmäßigkeit des Amtes der *ruhbān* ganz verwerfen, zumeist gar keinen Unterschied zwischen ‚Mönchen‘ und dem ‚Klerus‘.
- Schließlich erblicken einige Exegeten in der *rahbānīya* gar die treuen Erben Jesu und der Apostel, die sich von der korrupten Reichskirche trennten.³⁶

³⁵ Ob es sich bei *rahbānīya* um ein offizielles ‚Amt‘ handelt, um eine ‚Funktion‘, oder gar um eine spirituelle Qualität der *ruhbān*, ist natürlich bereits Teil der Interpretation des Begriffs. Ich benutze den Ausdruck ‚Amt‘ oder ‚Funktion‘ der Einfachheit halber im Vorgriff auf meine Interpretation. Zur klassischen Interpretation siehe jetzt Samuela Pagani, „L’invention des ādāb: ‚innovations‘ soufies et monachisme dans l’exégèse de Coran 57:27“, in: *Ethics and Spirituality in Islam. The Sufi Adab*, hg. von Francesco Chiabotti und Eve Feuillebois-Pierunek, Leiden [im Erscheinen]; siehe auch Jane Dammen McAuliffe, *Qur’ānic Christians. An Analysis of Classical and Modern Exegesis*, Cambridge 1991, insbes. S. 221–237; und Sara Sviri, „*Wa-rahbānīyatan ibtada’ūhā: An Analysis of Traditions Concerning the Origin and Evaluation of Christian Monasticisms*“, in: *Journal for the Study of Arabic and Islam* 13 (1990), S. 195–208. Eine gute Übersicht über das Thema bietet auch Sidney Griffith, Art. „Monasticism and Monks“, in: *Encyclopaedia of the Qur’ān*, hg. von Jane McAuliffe, Leiden. Alle mir bekannten Übersetzungen folgen der engen Deutung des Begriffs. Paret zum Beispiel übersetzt *rahbānīya* als „Mönchtum“.

³⁶ Pagani schreibt: „L’examen du *tafsīr* montre en tout cas que la tradition exégétique, au contraire de ce qu’on a suggéré, n’ignore pas la question de l’autorité légale et institutionnelle exercée par les ‚moines‘, et ne restreint pas le sens du terme *rahbānīyya* au célibat [...] [L]es commentateurs selon lesquels la *rahbānīyya* renvoie à des pratiques ascétiques ‚extrêmes‘, dont le célibat, et est condamnée par le Coran, tendent à effacer toute distinction entre les moines et les clercs, parce qu’ils nient aux uns et aux autres toute continuité avec la tradition apostolique. [...] A l’opposé, cette distinction est à l’arrière-plan des récits exégétiques qui font remonter les origines de la *rahbānīyya* à la séparation des fidèles héritiers de Jésus et des

Meine Deutungsvorschläge sind also an sich nicht ganz neu, jedoch neu hergeleitet und weiterentwickelt. Ich werde zunächst aufzeigen, dass eine Beschränkung der Bedeutung des Wortes *rahbānīya* auf spezifische Formen des Bischofums, auf das Mönchtum, oder gar auf das Zölibat nicht dem koranischen Kontext in Sure 57, *al-Ḥadīd*, entspricht, wo in Vers 27 auf die „wahre Obhut“ (*ḥaqqa ri'āyatihā*) verwiesen wird, mit der die *ruhbān* ihr Amt, die *rahbānīya*, hätten ausüben sollen. Kurzgefasst setzt die koranische Passage voraus, dass es, wenn man von ihr abweichen kann, eine solche „wahre Obhut“ geben muss, also eine mit den koranischen Lehren in Einklang stehende Form der *rahbānīya*. Da das Zölibat und damit ein wesentlicher Teil der christlichen Vorstellungen des Mönchtums und des Klerus mit den Lehren des Koran unvereinbar sind, muss das Wort *rahbānīya* in Sure 57 eine andere Bedeutung haben (wobei eine asketische Konnotation nicht ausgeschlossen ist). Ausgehend von einer detaillierten primären literarischen Analyse des koranischen Materials in sekundärem Dialog mit dem in der *Didaskalia* überlieferten Material werde ich vorschlagen, dass die *ruhbān* die Aufseher in der christlichen Gemeinde sind, und damit sehr wohl die verheirateten und lokal eingesetzten „Bischöfe“ gemeint sein können, so wie sie zum Beispiel in der *Didaskalia* beschrieben werden. Gleichzeitig schließt die Quellenlage die Möglichkeit nicht aus, dass auch andere, wohl männliche christliche Leitfiguren gemeint sein könnten, und dass es unter diesen sicher auch unverheiratete Männer gab – einzig sicher ist, dass der Koran das Zölibat nicht direkt anspricht.

Das Neue an meinem Vorschlag ist die inner-koranische und kulturhistorische Begründung, nicht aber der Vorschlag selbst.³⁷ Den Anstoß zur Neudeutung des Wortes *ruhbān* gab schon Geiger, der vorschlug, dass das arabische Wort *ruhbān*, ungeachtet des medialen *hā'* der Wurzel *r-h-b*, von der semitischen Wurzel *r-b-b* abgeleitet ist, die natürlich sowohl „Rabbinen“ also auch „Herren“, „Vorsteher“, oder „Hohe Offizielle“, beschreiben kann. Für Geiger bedeutete *ruhbān* einfach „Kleriker“.³⁸ Diese Interpretation hat natürlich den Beigeschmack einer nonchalanten Zurückweisung der Integrität des arabischen Wortes. Eine etwas vor-

apôtres d'avec les hiérarchies ecclésiastiques soumises aux ‚rois.‘“ Siehe Pagani, „L'invention des *ādāb*“ [im Erscheinen].

37 Pagani und auch Emran El-Badawi haben kürzlich, mit Bezug auf meine Arbeiten zu der dem Koran und der *Didaskalia* gemeinsamen Rechtskultur, mögliche Gründe besprochen, die zur frühislamischen Umdeutung des Terminus von „Gemeindevorsteher“ (oder im Fall El-Badawis, „Klerus“) auf „Mönche“ und das Zölibat geführt haben könnten, ein Thema, auf das ich später zurückkommen werde. Siehe Pagani, „L'invention des *ādāb*“. Emran El-Badawi nimmt an, dass der Begriff *ruhbān* von den mittelalterlichen muslimischen Exegeten im Kontext des Monastizismus verstanden worden ist, siehe ders., „From ‚Clergy‘ to ‚Celibacy‘: The Development of *rahbānīyyah* between the Qur'an, Hadīth and Church Canon“, in: *Al-Bayān Journal of Qur'an and Hadīth Studies* 11 (2013), S. 1–14. El-Badawis Besprechung des Materials ist anregend, die von ihm angeführten Quellen sind jedoch noch nicht ausreichend.

38 Geiger, *Was hat Mohammad*, S. 51; siehe auch Edmund Beck, „Das christliche Mönchtum im Koran“, in: *Studia Orientalia* 13 (1946), S. 3–29. Es gibt leider keine vergleichbaren Beispiele für eine solche ‚Verwandlung‘ einer Wurzel zwischen semitischen Sprachen. Zwar können Wörter mit hohler Wurzel durchaus in anderen semitischen Sprachen ein mediales *hā'* ge-

sichtigere Erklärung hat François de Blois geliefert, der Geigers Vorschlag jüngst aufgegriffen hat. Auch er hört in *ruhbān* ein Echo von *rwrbn'*, der Pluralform (mit einer Doppelung des anfänglichen *reš*) des syrischen *rb*, „Vorsteher“.³⁹ Ich bin mit Geigers und de Blois' Deutung des Begriffs letztlich natürlich nicht ganz uneins, muss aber sowohl der hermeneutischen Begrenztheit dieses Vorschlags sowie der Methode beider Gelehrter widersprechen. Es ist weder nötig, eine neue Etymologie zu konstruieren, noch die Bedeutung des Begriffs willkürlich zu beschränken. Zudem bringt der Koran selbst ja die beiden Wurzeln *r-b-b* und *r-h-b* miteinander in Verbindung, wie wir oben gesehen haben. Im Koran werden die Christen in Q 9:31 angeklagt, Jesus und ihre *ruhbān* als *arbāb*, als „Herren neben Gott“ zu nehmen. Die arabische und aramäische Wurzel *r-b* steht damit im Zentrum der Polemik nicht nur gegen rabbinische, sondern auch gegen christliche Leitfiguren. Tatsächlich ist *rb'* wiederum einer der Ausdrücke für Jesus in der *Didaskalia*.⁴⁰ Weiterhin werden wir sehen, dass in der *Didaskalia* die Bischöfe mehrfach mit dem Titel *rb* belegt werden. Geiger und de Blois haben also sicher recht mit ihrer Beobachtung, dass das Wort *ruhbān* sehr wohl die Wurzel *r-b-b* evoziert, und vielleicht auch „Klerus“ oder „Vorsteher“ bedeuten kann. Doch der Gleichklang sagt an sich nichts über die Bedeutung des Wortes aus. Diese kann man allein aus dem Koran ableiten, und sollte sie erst dann in Verbindung mit anderen spätantiken Quellen bringen.

Zurück also zum Koran. Wie wir in Q 9:31 gesehen haben, klagt der Koran nicht nur die Juden an, sie hätten ihre *aḥbār* als „Herren neben Gott“ genommen, sondern wirft auch den Christen bezüglich ihrer *ruhbān* dasselbe Vergehen vor. Zusätzlich werden diese, genau wie die rabbinischen Leitfiguren, bezichtigt, den Reichtum der Leute unrechtmäßig zu verschlingen. Im koranischen Sprachgebrauch hat es den Anschein, dass die *ruhbān* die gleiche Wertschätzung und finanzielle Verwaltungsbefugnis in der christlichen Gemeinde inne haben wie die *aḥbār* in der rabbinischen. Dies legt zunächst nahe, dass die *ruhbān* die Vorsteher unter den christlichen Leitfiguren sind. Und genau wie die *aḥbār* die Vorsteher der gewöhnlichen Rabbinen im Fall der jüdischen Gemeindeleitung sind, finden wir im Koran auch den *ruhbān* untergeordnet scheinende christliche Leitfiguren. Die folgende koranische Passage beschreibt eine solche Funktion:

winnen; so wie etwa Hebräisch *dwr* und Arabisch *d-h-r* (siehe Q 45:24 und Q 12), jedoch trifft dies nicht auf paarige Wurzeln wie *r-b-b* zu.

39 De Blois schlägt vor, dass der arabische Plural *ruhbān* aus dem (reduplizierten) syrischen Pural *rawrbānē* (auch *rabbānē*) stammen könnte, entweder über eine Dissimilation von *r-r-* zu *r-h-*, oder über eine volksetymologische Verbindung der (arabischen, nicht aramäischen) Wurzel *r-h-b* mit der Rückkoppelung auf den Singular *rāhib*; siehe François de Blois, „Naṣrānī (Ναζωραῖος) and ḥanīf (ἔθνικός): Studies on the Religious Vocabulary of Christianity and of Islam“, in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 65 (2002), S. 9.

40 DA XIX,190,11, siehe auch oben Fn. 12.

Q 5:82 Du wirst sicher finden, dass diejenigen Menschen,
 die sich den Gläubigen gegenüber am meisten feindlich zeigen,
 die Juden (*al-yahūd*) und die Beigeseller (*alladīna ašrakū*) sind.
 Und du wirst sicher finden, dass diejenigen,
 die den Gläubigen in Liebe am nächsten stehen,
 die sind, welche sagen: „Wir sind Christen (*naṣārā*)“.
 Dies deshalb, weil es unter ihnen *qissīsīn* und *ruhbān* gibt,
 und weil sie nicht hochmütig sind.

Dieser Vers verdeutlicht die altbekannte Tatsache, dass der Koran, so wie er zwei Titel für rabbinische Leitfiguren verwendet, für christliche Leitfiguren ebenfalls zwei Titel verwendet, *qissīsīn* und *ruhbān*. Wie im Falle der rabbinischen Titel scheint auch hier die positive Bewertung die beiden durch die Titel benannten Funktionen zu bestätigen, während in den bereits besprochenen Passagen aber auch auf die ungebührliche Verehrung der *ruhbān* und die Veruntreuung der gemeinschaftlichen Gelder allein durch dieselben aufmerksam gemacht wird. Allerdings wirft der Koran weder den Christen vor, die *qissīsīn* zu vergöttlichen, noch den *qissīsīn* selbst, Gelder zu veruntreuen. Im Hinblick auf das parallele Verhältnis von den Rabbinen zu deren Vorstehern, den *aḥbār*, scheint es demnach wahrscheinlich, dass auch die *ruhbān* die Vorsteher der *qissīsīn* sein könnten, und die letzteren wiederum die allgemein den *ruhbān* untergeordneten Leitfiguren der Christen.

Ausgehend von dieser auf dem Koran basierenden Vermutung, kann man sich nun der spätantiken christlichen Tradition zuwenden. Der koranische Terminus *qissīs* wird oft als „Priester“ übersetzt. Der Begriff ist in den arabischen Inschriften und in der altarabischen Dichtung gut belegt; er ist aber, wie schon wiederum von Geiger festgestellt, dem syrischen *qšyš* verwandt, das „Ältester“ oder aber auch „Priester“ bedeuten kann. Eine Unterscheidung dieser zwei Ämter ist der syrischen Literatur größtenteils fremd. Diese „Priester“ und „Ältesten“ oder „Presbyter“ im westlichen Sprachgebrauch, sind die allgemeinen, untergeordneten Leitfiguren der Christen.⁴¹ Der koranische und der syrische Sprachgebrauch entsprechen sich hier also. In diesem Fall ist nun das parallele Zeugnis der *Didaskalia* von Belang. Hier – so wie in den meisten Teilen der christlichen Überlieferung – werden die *qšyš*, die „Ältesten“, als Führungskräfte der Kirche unter dem bischöflichen Vorsteher dargestellt:

⁴¹ Siehe Geiger, *Was hat Mohammed*, S. 50f., und besonders Horowitz, *Koranische Untersuchungen*, S. 64. Zum syrischen Begriff, siehe Jefferey, *Foreign Vocabulary*, S. 239f. Sokoloff, *A Syriac Dictionary*, S. 1419f.

Und für die Ältesten (*lqšyš'*) ist ein Platz in der östlichen Hälfte des Hauses abzutrennen
 und lasst den Stuhl des Bischofs (*d'pysqwp'*) bei ihnen sein und lasst die Ältesten (*qšyš'*)
 mit ihm sitzen.⁴²

In der *Didaskalia* stellt der Bischof das Haupt eines Ältestenrats dar. Das Amt des Bischofs scheint im ganzen Text in Verbindung mit dem Kollektiv der „Ältesten“ zu stehen:

Aber was die Bischöfe betrifft, so höre gleichfalls. Der Hirte (*r'y'*) ist der, der zum Bischof (*'pysqwp'*) ernannt und das Haupt des Ältestenrates (*bqšyšwt'*) in der Kirche und in jeder Versammlung ist.⁴³

Die Kirchenleitung ist also einer Gruppe von Ältesten anvertraut, die von einem *r'y'*, einem „Hirten“, dem Bischof, geführt wird – eine übliche christliche Organisation zumindest seit der Zeit von Ignatius von Antiochien, die auf ähnliche Weise durch die klementinischen Homilien belegt ist.⁴⁴ In der *Didaskalia* werden die Ältesten immer in Verbindung mit dem Bischof erwähnt, dem diese sekundieren. In den Kapiteln IX, XI und XII verdeutlicht die *Didaskalia* die Aufgaben und Privilegien dieser beiden Ämter zusammen mit denen der in der Kirche niedriger gestellten, wie etwa Diakon, Subdiakon und Lektor. Es ist hier wichtig festzustellen, dass die *Didaskalia* eine sehr bodenständige Kirchenstruktur voraussetzt: Jede Gemeinde hat einen Bischof, der ein verheirateter Mann ist. Ein höheres Amt wird nicht erwähnt. Die biblische Klassifizierung der Bischöfe wechselt: der Bischof entspricht einmal dem biblischen Hohepriester, dann dem Priester, mal dem Levit und mal dem Propheten. Die Ältesten wiederum entsprechen einmal den Aposteln, dann den Priestern, dann den Leviten.⁴⁵ Ein Bischof ist in der *Didaskalia* nichts weiter als die lokal eingesetzte, übergeordnete priesterliche Leitfigur der christlichen Gemeinde, ein *epi-skopos*, ein „Aufseher“, während die Ältesten die ihm untergeordneten Gemeindeleiter sind.

42 DA XII,143,23–25.

43 DA IV,52,6–7.

44 Die kirchliche Hierarchie der klementinischen Homilien besteht wie die der *Didaskalia* aus dem Bischof, den Ältesten, den Diakonen und den Witwen, siehe Ps.-Klem. *hom.* 3:64–67 und 11:36, siehe auch 7:5 und 20:23.

45 Siehe z. B. DA IX,103,17–19. Zu der Kirchenstruktur in der *Didaskalia* siehe auch Wayne Meeks, „Social and Ecclesial Life of the Early Christians“, in: *The Cambridge History of Christianity. Origin to Constantine*, hg. von Margaret M. Mitchell und Frances M. Young, Cambridge 2006, S. 145–173; Georg Schöllgen, *Die Anfänge der Professionalisierung des Klerus und das kirchliche Amt in der syrischen Didaskalie*, Münster 1998; Allen Brent, „The Relations between Ignatius and the Didascalia“, in: *The Second Century 8* (1991), S. 1–29. Zur Autorität durch Wissen in den klementinischen Schriften (besonders in den Rekognitionen, aber auch in den Homilien), siehe Nicole Kelley, *Knowledge and Religious Authority in the Pseudo-Clementines. Situating the Recognitions in Fourth-Century Syria*, Tübingen 2006, insbes. S. 208–212.

Es ist die Beschreibung der zweigeteilten Kirchenspitze in der *Didaskalia*, die zu einem Vergleich mit den zwei koranischen Titeln einlädt. Die im Koran implizierte Unterordnung der *qissīsīn* unter die *ruhbān* sowie die sprachliche Parallele mit dem syrischen *qšyš'* scheint nahe zu legen, den koranischen, arabischen Ausdruck *qissīsīn* einfach als die den *ruhbān* untergeordneten christlichen Leitfiguren zu verstehen, parallel zu den den *aḥbār* untergeordneten Rabbinen. In Anbetracht dessen sollten wir uns noch einmal der Frage zuwenden, ob wir sicher sein können, dass mit den *ruhbān* höhere christliche Leitfiguren gemeint sind. Denn es scheint auf den ersten Blick, trotz der von mir postulierten Affinität des Koran zur Rechtskultur der *Didaskalia*, keine koranische Referenz auf das Bischofsamt selbst zu geben. Gerade die in der *Didaskalia* so zentrale kirchliche Hierarchie scheint in auffälliger Weise von der Auseinandersetzung des Koran mit der christlichen Tradition ausgespart zu bleiben – wenn man der traditionell üblichen Lesart von *ruhbān* folgt, die dessen Bedeutung artifiziell auf „Mönche“ verengt. Ich werde nun illustrieren, dass es weitere historische, philologische, und vor allem innerkoranische Gründe gibt, eine solche Beschränkung zu verwerfen und den Begriff *ruhbān* weiter zu fassen.

Zunächst muss festgestellt werden, dass auch der Begriff *ruhbān*, oder *rāhib* im außerkoranischen Singular, in Inschriften und in der altarabischen Dichtung in der Tat gut belegt ist, und dass er dort in der Regel als „Mönch“ oder „Einsiedler“ verstanden wird.⁴⁶ Diese Interpretation ist kein schlechter Vorschlag für einen möglichen Bedeutungsgehalt des Wortes *ruhbān* im spätantiken Arabisch. Mönche scheinen der koranischen Gemeinde auch bekannt gewesen zu sein; an anderer Stelle spricht der Koran (unter Benutzung eines auf der Bedeutung „fasten“ beruhenden Wortes) von Mönchszellen (*ṣawāmi'*, Q 22:40). Die beiden Anklagen des Koran – dass die *ruhbān* wie Gott verehrt worden wären und dass sie Gelder veruntreut hätten – können auch leicht mit weiteren Belegen verbunden werden: Mönche wurden sowohl als Autoritäten gesehen also auch der Veruntreuung beschuldigt. Es mangelt auch nicht an Hinweisen auf die christliche Verehrung heiliger und zölibatär lebender Männer, die auf Außenstehende sicher leicht exzessiv wirken konnte.⁴⁷ Es besteht also kein Zweifel daran – und keine Möglichkeit der Widerlegung – dass der arabische Begriff *ruhbān* christliche Leitfiguren bezeichnet, denn, wie Pagani und Griffith dies herausgestellt haben, sind Mönche und besonders Äbte auch Gemeindevorsteher oder zumindest zentrale

46 Siehe Griffith, *The Bible in Arabic*, S. 12; ders., „Monasticism and Monks“; Horowitz, *Koranische Untersuchungen*, S. 64; die umfangreiche Behandlung in McAuliffe, *Qur'anic Christians*, S. 221–237; und El-Badawi, „From ‚Clergy‘ to ‚Celibacy‘“.

47 Auf den Hintergrund der Verehrung heiliger Männer hat schon Beck aufmerksam gemacht, siehe ders., „Das christliche Mönchtum im Koran“, S. 42. Siehe auch z. B. Peter Browns zentralen Aufsatz, „Holy Men“, in: *The Cambridge Ancient History*. Bd. 14, *Late Antiquity. Empire and Successors, A. D. 425–600*, hg. von Averil Cameron, Cambridge 2000, S. 781–810. Für eine bedeutende Beschreibung der Verehrung heiliger Männer siehe Robert Doran (Übers.), *The Lives of Simeon Stylites*, Kalamazoo 1992; siehe insbes. auch die Einführung zu den ‚Lives‘ von Susan Ashbrook-Harvey.

Autoritätspersonen.⁴⁸ Die Frage ist, ob der Begriff *ruhbān* allgemein „Vorsteher“ bedeutet, oder sich nur auf den zölibatär lebenden Mönch beschränkt.

Teil einer Antwort auf diese Frage muss es sein, sich mit der nach-koranischen Verschiebung des Wortes *ruhbān* auseinanderzusetzen, auch wenn diese, wie Paganis gezeigt hat, in der klassischen islamischen Zeit sehr begrenzt war. Wie wurden den – dem koranischen Arabisch entsprechenden – „christlichen Vorstehern“ die weiteren, aus dem *ḥadīṭ* und dem *tafsīr* bekannten Bedeutungen „Mönchtum“ und „Zölibat“ zugeordnet? Zunächst scheint mir, dass diejenigen klassischen Interpreten, die die Autorität der *ruhbān* im Auge behalten, und besonders diejenigen, die auch den Klerus in ihre Abhandlungen einbeziehen, den Koran wesentlich besser verstehen als die heutigen Übersetzer. Weiterhin spiegelt die traditionelle islamische Verbindung der *rahbānīya* sowohl mit Jesus als auch mit den Aposteln sehr wohl den zum Beispiel in der *Didaskalia* erhobenen Anspruch auf die apostolische Kontinuität der Bischöfe mit den Aposteln wieder. Hierbei ist die wiederum von Griffith festgestellte Nähe der im Koran beschriebenen „Helfer Gottes“ zu den Christen zu bemerken, denn der Ausdruck der „Helfer Gottes“ bezeichnet in der *Didaskalia* die Bischöfe, also die Nachfolger der Apostel.⁴⁹ Auch hier scheinen demnach also Teile der islamischen Tradition meiner Interpretation der koranischen Bedeutung des Amtes der *ruhbān* nahe zu stehen.

Zuletzt ist aber auch die Frage interessant, wie denn die Vorstellung des Zölibats überhaupt Teil der Koranexegese hat werden können, wenn sie dem Koran ursprünglich fremd war. Obwohl eine Antwort darauf den Rahmen der vorliegenden Untersuchung bei weitem übersteigt, möchte ich auf eine mögliche Weiterentwicklung der These Paganis und El-Badawis hinweisen, dass die Entwicklung des Zölibats in der nach-koranischen Zeit ausschlaggebend für die Neudeutung des Amtes der *ruhbān* war. Tatsächlich ist die Ausweitung des Zölibats schon lange vor dem Koran ein sehr relevantes Thema.

Ich vermute, dass die der koranischen Gemeinde bekannten Christen am ehesten denen der *Didaskalia* ähnelten, deren Vorsteher verheiratet sein mussten. Dies schließt natürlich die mögliche Präsenz einzelner unverheirateter Männer unter den der koranischen Gemeinde bekannten *ruhbān* nicht aus. Weiterhin

48 Siehe Fn. 35 oben.

49 Es muss angemerkt werden, dass der Koran die Apostel als „Helfer Gottes“ (*ʿanṣār allāh*) beschreibt, die *Didaskalia* mit diesem Terminus jedoch die Bischöfe benennt, die „Helfer Gottes“ (*mʿdrnʿ mʿlh*, DA XII,143,15), die von den Aposteln angesprochen werden. Sidney Griffith hat auf die sprachliche Nähe der koranischen Termini für „Helfer“ und „Nazarener“ hingewiesen und meint, „dass die Naṣārā des Korans für die spirituellen Nachkommen der ersten Schüler Jesu gehalten werden.“ Vgl. ebd., *al-Naṣārā in the Qurʾān*, S. 302. Der Ausdruck „Helfer“ ist allerdings sehr häufig im Koran unter vielfältiger Verwendung anzutreffen. Beispielsweise „helfen“ die Emigranten den Gläubigen in Q 8:72 und 74, in Q 59:8 „helfen sie Gott“ (*yanṣurūna llāha*) und seinem Apostel. Die Terminologie und Beschreibung der „Helfer“ in den Passagen Q 61:14 und Q 43:65 weist aber auf eine spezifische Gruppe hin. Siehe auch Jan M. F. Van Reeth, „Le Prophète musulman en tant que Nāsir Allāh et ses antécédents: le ‚Nazōraios‘ évangélique et le livre des Jubilés“, in: *Orientalia Lovaniensia Periodica* 23 (1992), S. 251–274.

war die Doktrin der *Didaskalia* im 7. Jahrhundert in den meisten Strömungen des Christentums bereits auf dem Rückzug. Im Aufstieg war das Zölibat.⁵⁰ Die meisten nach der Ausbreitung des Islams unter dem Kalifat der Umayyaden und Abbasiden lebenden Interpreten des Koran waren deshalb mit anderen Formen des Bischofsamts vertraut als die koranische Urgemeinde, und damit auch mit dem seit 692 n. Chr. in vielen Kirchen des Ostens kanonisch bindend gewordenen zölibatären Bischoftum. Rapp hat weiterhin darauf hingewiesen, dass es parallel zu der Ausweitung des Zölibats seit dem 4. Jahrhundert immer üblicher wurde, ehemalige Mönche zu Bischöfen zu ernennen.⁵¹ Diese doppelte Transformation, der Aufstieg des Zölibats und der Aufstieg ehemaliger Mönche unter den Klerikern, die ja auch in der Fusion der Ämter in Teilen der islamischen Exegese reflektiert scheint, könnte die in ihrem Kontext naheliegende Umdeutung des Wortes *ruhbān* unter den frühen Interpreten des Koran erklären. Diese Fragestellung sollte allerdings unabhängig von einer auf den Koran fokussierten Untersuchung noch weiter verfolgt werden.

Also nochmals zurück zum Koran und seiner Zeit. Es gibt gute Gründe, sich der Bedeutung des Begriffs *ruhbān* im Koran mit Vorsicht zu nähern. Nicht zuletzt hat niemand Geringerer als Sidney Griffith kürzlich in einer Auseinandersetzung mit meiner Monographie zur Rechtskultur des Koran eine sehr eng gefasste Bedeutung der Termini *ruhbān* als „Mönche“ sowie der *qissīsīn* als „Priester“ verteidigt. Griffith schreibt:

[Zellent] verweist auf die etymologischen Assoziationen zwischen den Konsonanten des Ausdrucks [*ruhbān*] mit Furcht und Ehrfurcht“, so wie in dem Ausdruck der „Gottesfürchtigen.“ Das Problem ist, dass in keiner christlichen Tradition Bischöfe als Klasse so charakterisiert wurden, während Mönche, deren Stimmen in der Spätantike oft mit mehr Autorität gehört wurden als die der Bischöfe, genau wegen ihrer Gottesfurcht überall geschätzt wurden. Weiterhin erinnert der ursprünglich aus Palästina stammende spätantike Historiker Sozomenos (gest. 450 n. Chr.) in seiner *Kirchengeschichte* (6.38) daran, dass die Sarazenen seiner Zeit „ihren Glauben an Christus durch Umgang mit den Priestern und Mönchen“ geteilt haben, genau wie es der Koran sagt!⁵²

50 Siehe z. B. Naomi Koltun-Fromm, *Hermeneutics of Holiness. Ancient Jewish and Christian Notions of Sexuality and Religious Community*, Oxford 2010; und die kurze Abhandlung von John Madey, „Die Priester der Ostkirchen. Priestertum und Zölibat in der Überlieferung des östlichen Christentums“, in: *Kyrios* 10 (1970), S. 34–42. Die Nestorianer, genau wie die *Didaskalia* (trotz der anti-nestorianischen Rhetorik in der syrischen Fassung) stellen eine Ausnahme in dieser Entwicklung dar.

51 Siehe Claudia Rapp, *Holy Bishops in Late Antiquity. The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition*, Berkeley 2005, S. 147; siehe auch El-Badawi, „From ‚Clergy‘ to ‚Celibacy‘“, S. 11f.

52 Sidney Griffith, „Review of Holger Zellent, *The Qurʾān's Legal Culture*“, in: *Theological Studies* 76 (2015), S. 172f. [Übersetzung des Autors, H. Z.]. In seinem Schlusssatz setzt Griffith hier natürlich etwas zirkulär das ‚traditionelle‘ Koranverständnis mit dem Koran selbst gleich, was man ihm sicher als rhetorischen Kunstgriff verzeihen kann.

Griffiths kurze Abhandlung bezüglich der etymologischen Assoziation der christlichen Leitfiguren mit „Furcht“ und bezüglich Sozomenos' Historiographie scheint zunächst einleuchtend. Bei näherer Betrachtung jedoch weisen beide von Griffith aufgeführten Argumente gegen meine Deutung in mehreren Aspekten zumindest genau so sehr auf die Bedeutung des Mönchtums wie auf die des Bischofsamts hin. Es gibt viele Beispiele, in denen zumindest individuelle Bischöfe mit der *theosebeia*, der Gottesfurcht, in Verbindung gebracht werden; nicht zuletzt in Sozomenos' Kirchengeschichte ist es einfach, solche Beispiele zu finden.⁵³ Zur Assoziation der Bischöfe mit „Furcht“ und „Ehrfurcht“ als ‚Klasse‘ besonders in der *Didaskalia* werde ich also nach einer Betrachtung des historischen Kontexts zurückkehren. Griffith schließt seine Betrachtungen mit Hinweis auf den Kirchenhistoriker Sozomenos ab, der im 5. Jahrhundert unserer Zeit darauf hinweist, dass die Sarazenen den Glauben an Christus durch ihren Umgang mit Priestern und Mönchen erlernt hätten. Griffiths doppelte Gleichsetzung – die der Sarazenen mit der koranischen Urgemeinde und die des sarazenischen Christenglaubens mit dem koranischen Islam – scheint etwas kurz gegriffen, doch ist dies im Rahmen einer Buchbesprechung sicher zulässig. Doch selbst wenn man das Zeugnis Sozomenos' zulassen möchte – wofür es gute Gründe gibt – dann eignet es sich gerade als Ausgangspunkt für eine historische Betrachtung nicht nur des Mönchtums, sondern auch des Bischofsamts in Arabien, und besonders für die erwähnte, unklar werdende Trennung zwischen Bischöfen und Mönchen. Diese wechselten seit dem 4. Jahrhundert in vielen Fällen ihre ‚Ämter‘ – ein asketischer Lebenswandel wurde eine Voraussetzung für das Bischofsamt der Kirchen, die zunehmend das Zölibat für ihren Klerus forderten.⁵⁴

In der Tat illustriert Sozomenos' Geschichte die sich annähernde Entwicklung des Mönchtums und des Bischoftums im arabischen Kontext sehr gut. Sein von Griffith zitierter Satz über das Handeln der „Priester und Mönche“ (ιερέων και μοναχῶν)⁵⁵ unter den Sarazenen folgt auf den Bericht über den Versuch der Königin der Sarazenen, Mania, die Ordinierung Moses, eines Anachoreten, zum Bischof (ἐπίσκοπος)⁵⁶ für ihr Volk durchzusetzen. Moses wehrt sich aus politischen und persönlichen Gründen gegen seine Ordinierung, indem er sich auf das Zeugnis der „Bischöfe, Ältesten und Diakonen“ (ἐπίσκοποι τε καὶ πρεσβύτεροι καὶ διάκονοι)⁵⁷ beruft. Auch macht er sehr deutlich, dass er des Namens des „Hohepriesters“ (ἀρχιερέως)⁵⁸ nicht würdig sei, eine in der spätantiken Literatur

53 Siehe z. B. Soz. HE 3,2,5 und 3,23,2 über Athanasius, Ausgabe: Sozomenos, *Historia Ecclesiastica – Kirchengeschichte*, 4 Bde., Turnhout 2004.

54 Viele Mönche, so Rapp, versuchten, ihr monastisches Leben mit dem Bischofsamt zu verbinden; die klare Trennung der beiden Funktionen in der zeitgenössischen Geschichtsschreibung ist ein Erbe protestantischer Kirchenhistoriker, siehe dies., *Holy Bishops in Late Antiquity*, S. 137–152.

55 Soz. HE 6,38,14.

56 Ebd. 6,38,4.

57 Ebd. 6,38,8.

58 Ebd. 6,38,5.

typische Reaktion für einen frommen Mann, die ihn als besonders fromm auszeichnen soll. Sozomenos zufolge verbringt der ehemalige Mönch Moses dann den Rest seines Lebens als „Priester“ (τῆν ἱερωσύνην)⁵⁹ unter den Sarazenen.

Das Zeugnis des Sozomenos zeigt also als eines von vielen, dass das Mönchtum oft mit dem Priester- und Bischoftum in Kontakt kam, und dass eine übergenaue Scheidung der Funktionen oft nicht zutraf. Gleichzeitig scheint es mir nicht unbedeutend, dass beide zeitgenössischen Kollegen Sozomenos', Theodoret von Kyrrhos⁶⁰ und Sokrates Scholastikos⁶¹ detailliert beschreiben, wie Moses das Bischofsamt über die Sarazenen sehr wohl annahm. Die allgemeine Kirchengeschichte, wenn man ihr hier Beachtung schenken mag, illustriert also genauso weit die mögliche Affinität der arabischen Welt mit ‚Mönchen und Priestern‘ wie mit den – aus der *Didaskalia* und im ganzen Christentum bekannten – ‚Bischöfen, Ältesten, und Diakonen‘. Ganz allgemein ist die Christianisierung Arabiens und die Verbreitung nicht nur des Mönchtums, sondern auch des Bischoftums in den meisten Regionen der Gegend sehr gut erforscht.⁶² Sozomenos' Zeugnis lädt uns also auch dazu ein, die Bedeutung der Bischöfe und der Mönche in Arabien gleichermaßen anzuerkennen und den Begriff der *ruhbān* nicht zu eng zu definieren. Doch ist das Zeugnis der griechischen Kirchenhistoriker in einem Punkt nicht mit dem der *Didaskalia* zu vereinbaren, und dieser ist das implizite Zölibat von Moses und anderen Bischöfen. Darum schlage ich vor, uns erst der koranischen Passage selbst zu widmen, in der anscheinend vom „Mönchtum“ oder gar vom „Zölibat“ gesprochen wird und diese erst nach einer unabhängigen Analyse in einen historischen Kontext zu stellen.

Wenn mit den *ruhbān* christliche Leitfiguren gemeint sind, was ja nicht in Frage steht, kann der Ausruck *rahbāniya* natürlich kaum „Mönchtum“ bedeuten. Liest man die einzige Passage, die ihn erwähnt, Q 57:27, in ihrem literarischen Kontext in Sure *al-Ḥadīd*, besonders mit Rücksicht auf die nuancierte Verwendung arabischer Wörter, so scheint sich ein recht klarer, mit Mönchtum allerdings nicht vereinbarer Sinn für dies Wort zu ergeben. In der berühmten Stelle wird von Gott berichtet, der im *pluralis maiestatis* feststellt:

Q 57:27 Dann sandten Wir Noah und Abraham mit unseren Aposteln
und Wir sandten ihnen Jesus, Sohn der Maria,
und wir gaben ihm das Evangelium
und brachten in die Herzen (*fī qulūb*) derer, die ihm folgten
Mitleid (*ra' fatan*) und Barmherzigkeit (*rahmatan*)
und die *rahbāniya*, sie erneuerten sie (*ibtada' ūhā*, f.),

59 Ebd. 6,38,9.

60 Theodoret von Kyrrhos, *Kirchengeschichte* 4,20.

61 Sokrates Scholastikos, *Kirchengeschichte* 4,36.

62 Bezüglich der arabischen Bischöfe siehe z. B. Aziz Al-Azmeh, *The Emergence of Islam in Late Antiquity. Allāh and His People*, Cambridge 2014, S.262–270, sowie die grundlegende Studie Theresia Hainthalers, *Christliche Araber vor dem Islam*, Löwen 2007.

– wir hatten sie (f.) ihnen nicht vorgeschrieben (*katabnāhā*) –
 nur Streben nach Gottes Wohlgefallen (*ibtigā'a riḍwāni llāhi*).
 Aber sie behüteten sie nicht (*mā ra'auhā*, f.) mit der wahren Obhut
 (*ḥaqqa ri'āyatihā*)
 also gaben wir denjenigen von ihnen, die glaubten, ihren Lohn
 (*aḡrahum*),
 aber viele von ihnen waren Frevler (*wa-kaṭīrun minhum fāsiqūna*).

Die Institution der *rahbānīya* wird hier sowohl mit den Anhängern Jesu als auch mit der christlichen Gemeinschaft assoziiert. Der Koran beschreibt die Institution entweder als göttliche Einrichtung, die später korrumpiert wurde, oder als menschliche Innovation, wahrscheinlich mit der Aufgabe, Gottes Wohlgefallen zu erlangen. Beide Interpretationsmöglichkeiten sind plausibel und wurden bereits intensiv diskutiert: die erste scheint mir aus inhaltlichen, die zweite jedoch aus grammatikalischen Gründen zu bevorzugen zu sein.⁶³ Da der Koran die Institution der *rahbānīya* jedoch nicht verwirft, sondern, wie wir in Q 5:82 gesehen haben, die *ruhbān*, ihre Repräsentanten, an anderer Stelle lobt und weiterhin als der „wahren Obhut“ fähig anerkennt, kann die genaue Sicht auf die Entstehung des Amtes – göttlich oder menschlich – für die vorliegende Fragestellung ausgeklammert werden.

Um den Terminus *rahbānīya* und damit auch die Funktion der *ruhbān* zu verstehen, ist eine kurze Lektüre der Passage in ihrem Überlieferungskontext notwendig. Der Kontext suggeriert sehr deutlich, dass die in Vers Q 57:27 nicht explizit genannte Übertretung der *ruhbān* wieder das finanzielle Fehlverhalten meint, was auch Pagani und al-Badawi richtig erkannt haben.⁶⁴ So ist das Hauptthema der Sure, auf gottgefällige Weise Geld auszugeben und zu spenden, wie bereits in Vers Q 57:7 betont wird:

Q 57:7 Glaubte an Gott und seinen Gesandten
 und gebt aus (*wa-anfiqū*) von dem, worüber er euch als Nachfolger
 eingesetzt hat!
 Diejenigen von euch, die glauben und ausgeben (*wa-anfaqū*),
 haben (dereinst) einen großen Lohn (*aḡrun*) zu erwarten.

⁶³ Siehe besonders Beck, „Das christliche Mönchtum im Koran“, S. 21–22; Pagani, „L'invention des *ādāb*“; McAuliffe, *Qur'ānic Christians*, S. 260–284; und Griffith, „Monasticism and Monks“. Man könnte mutmaßen, dass die Passage Q 57:27 Spuren redaktioneller Eingriffe aufweist. Etwa könnten das uneinheitliche Reimschema, grammatische und hermeneutische Schwierigkeiten darauf hinweisen. Eine einfacher verständliche Lesart könnte man durch Einklamern einzelner Segmente erreichen. Doch ohne weitere Indizien etwa von handschriftlichen Zeugnissen oder einen Konsens zu einer klaren und konsistenten Methodologie (wie etwa vorgeschlagen von Nicolai Sinai, *Fortschreibung und Auslegung. Studien zur frühen Koraninterpretation*, Wiesbaden 2009), scheint es mir verfrüht, über solche Textveränderungen zu spekulieren.

⁶⁴ Siehe Pagani, „L'invention des *ādāb*“, und El-Badawi, „From ‚Clergy‘ to ‚Celibacy‘“, S. 4f.

Sure 57 enthält durchgehend diese und ähnliche den Geiz verdammende und die Großzügigkeit lobende Ausdrücke, so auch in Vers 10, 11, 18, 19, 20 und 24. Der in den Versen 7 und 18 für das Spenden versprochene Lohn, *ağr*, erklärt demnach auch den Lohn für die in unserem Vers 27 auftauchenden rechtschaffenden *ruhbān*. Gleichermaßen benutzt der Koran die meisten der in Vers 27 auftretenden Wörter bereits früher in derselben Sure, womit er wiederum den finanziellen Charakter der indizierten Übertretungen der *ruhbān* bestätigt. So ist das Thema in Vers 16 Gottes Wahrheit (*al-ḥaqq*) und die verhärteten Herzen (*al-qulūb*) derer, denen die Schrift (*al-kitāb*) zuvor gegeben wurde, also auch der Christen. Vers 16 endet mit der Feststellung „aber viele von ihnen waren Frevler (*wa-kaṭīrun minhum fāsiqūna*)“. Wenn Vers 27 die Wörter „wahr“, „Herz“, und „geschrieben“ benutzt, sowie den ganzen Satz „aber viele von ihnen waren Frevler“ wiederholt, so führt die Sure hier das Thema des finanziellen Fehlverhaltens ganz klar fort. Dies ist das Vergehen der Schriftbesitzer in Vers 16 und deshalb auch das der *ruhbān* in Vers 27.

Diesen ‚Frevlern‘ werden in Vers 18 die Männer und Frauen gegenübergestellt „die Almosen und (damit) Gott ein gutes Darlehen geben“; diese können dereinst einen „vortrefflichen Lohn“ (*ağrun*) erwarten; laut Vers 20 erwartet sie im Paradies „Vergebung von Gott und Wohlgefallen“ (*mağfiratun mina llāhi wa-riḍwānun*). Auch diese Themen, Lohn und Gottes Wohlgefallen, greift Vers 27 wieder auf, wenn er beschreibt, dass die rechtschaffenen unter den *ruhbān* ihren Lohn (*ağraham*) erhalten haben, und, je nach Lesart, diejenigen sind, die nach Gottes Wohlgefallen (*riḍwāni llāhi*) bereits streben oder zumindest streben sollten. Die enge Verknüpfung der zugegebenermaßen nicht seltenen arabischen Wörter in Vers 27 und in der ganzen Sure erlaubt es, das Freveln der christlichen *ruhbān* als das Zurückhalten des ihnen von der Gemeinde und letztendlich von Gott anvertrauten Gelds zu bestimmen. Der Verstoß, der mit der Institution der *rahbāniya* in Verbindung gebracht wird, ist also genau derselbe wie der, der in Q 9:31 bereits den *ruhbān* vorgeworfen wurde: Die ungebührliche Verwendung der Gemeindegelder.⁶⁵

Darüber hinaus verbirgt sich in der Sure ein weiterer Schlüssel zur Bedeutung des Wortes *rahbāniya*. Wenn man die Aussage des Satzes, dass die frevelnden *ruhbān* die *rahbāniya* „nicht behüten (*mā ra’auhā*) mit der wahren Obhut (*ḥaqqa*

⁶⁵ Die Konsistenz der koranischen Moraltheologie und des koranischen Sprachgebrauchs spiegeln sich auch in anderen medinensischen Suren wieder. So wird der in Sure Q 57:27 vorkommende Ausdruck „Streben nach Gottes Wohlgefallen“ (*ibtigā’a riḍwāni llāhi*) noch genau dreimal verwendet. An zwei Stellen, in Q 2:265 und Q 4:114, wird das „Streben nach Gottes Wohlgefallen“ primär, und unter Verwendung von auch in Q 57 vorkommenden Worten, mit dem Almosengeben in Verbindung gebracht (z. B. *yunfiqūna*, „die spenden“, in Q 2:265 und *bi-ṣadaqatin*, „zu Almosen“ und *ağr*, „Lohn“, in Q 4:114). An der dritten Stelle, Q 2:207, setzt das „Streben nach Gottes Wohlgefallen“ weiterhin die vollkommene Hingabe an Gott voraus. Es scheint also eindeutig, dass der Koran den Gott ganz ergebenen *ruhbān* auch in Q 57:27 primär das gerechte Verteilen der Gemeindegelder als das Streben nach seinem Wohlgefallen vorschreibt.

ri'āyatihā)“ ernst nimmt, so ergibt sich, wie erwähnt, der Umkehrschluß, dass eine solche „wahre Obhut“ möglich sei. Der im Allgemeinen sehr genaue Sprachgebrauch des Koran erlaubt diese Hypothese. Zudem ist ja auch schon zuvor, in Q 57:16, von Gottes „Wahrheit“ (*al-ḥaqq*) die Rede. Die Zuhörerschaft ist also auf die Verwendung des Begriffs in Vers 27 vorbereitet. Dieser zentrale theologische Begriff findet sich im Koran durchweg mit direktem oder zumindest indirektem Bezug auf Gottes höhere Wahrheit (siehe z. B. Q 2:26 und Q 70:24). Die „wahre Obhut“ der *rahbānīya* in Q 57:27 muss also gottgefällig sein, ganz egal ob das Amt nun ursprünglich göttlichen oder menschlichen Ursprungs war. Nimmt man nun an, dass der Terminus *rahbānīya* das „Mönchtum“ oder gar das „Zölibat“ bezeichnet, so muss man sich fragen, wie ein koranisches Mönchtum aussehen sollte, das mit „wahrer“ und gottgefälliger „Obhut“ eingehalten wird.

In der koranischen (wie auch in der judenchristlichen) Rechtskultur werden Ehe und Geschlechtsverkehr ja prinzipiell bejaht, und diese Bejahung ist mit keiner Form des Zölibats vereinbar, nicht einmal mit der belegten sexuellen Enthaltsamkeit verheirateter Männer nach ihrer Weihe.⁶⁶ Der Koran bejaht zwar das Fasten, und nennt die oben erwähnten „Mönchszellen“ mit semantischem Bezug auf dasselbe. Ansonsten gibt es meines Erachtens jedoch kein explizites Mönchtum im Koran – es wird weder erwähnt noch verurteilt. *Rahbānīya* in Q 57:27 scheint nichts weiter zu bedeuten als das, was die bisherige Diskussion schon aufgezeigt hat: es beschreibt „das Amt der christlichen Aufseher“, die besonders für die Gemeindefinanzen verantwortlich sind, und denen auch in Q 9:34 vorgeworfen wird, diese zu veruntreuen. Q 57:27 bestätigt daher, dass die *ruhbān* einfach die „christlichen Vorsteher“ oder „Aufseher“ sind. Wenn wir nun die außerkoranischen Quellen hinzuziehen, so würden die aus der *Didaskalia* bekannten verheirateten „Aufseher“ durchaus im Bedeutungsfeld des Wortes *ruhbān* liegen. Die seit Sozomenos' Zeit häufigen Bischöfe, die ehemals Mönche waren, können nicht ausgeschlossen werden – wir können nur das Zölibat als implizite Voraussetzung für die Bedeutung des Begriffs *rahbānīya* ausschließen, nicht aber die Möglichkeit, dass einige *ruhbān* unverheiratet waren. Allerdings gibt es noch weitere philologische und kulturhistorische Hinweise, die die Bedeutung der *Didaskalia* für die Bestimmung des Wortes *rahbānīya* bestätigen.

Die allgemeine Relevanz der syrischen Tradition wird zunächst klar, wenn wir bedenken, dass der Koran in Q 57:27 das arabische Verb der Wurzel *r-ʿ-y* in einem sowohl an anderer Stelle im Koran als auch in einem aus dem Syrischen bekannten Sinn verwendet. Die Träger des Amtes der *rahbānīya*, wie schon besprochen, hätten „nicht behütet (*mā raʿauhā*) mit der wahren Behütung“ (*ḥaqqa ri'āyatihā*). Das arabische Wort für „Behüten“ mit der Wurzel *r-ʿ-y*, kommt im Koran in anderen Versen dort vor, wo es darum geht, dass eine religiös geprägte Vereinbarung gehalten wird, in Q 23:8 oder wiederum in Q 70:32 wird dies Tugenden wie dem Beten, dem Almosengeben, und der ehelichen Treue gleichge-

⁶⁶ Siehe Zellentin, *The Qurʾān's Legal Culture*, S. 115–117 und Fn. 51 oben.

stellt. Diese Bedeutungen verstärken noch einmal die Notwendigkeit, dass das Amt der *rahbānīya* zumindest potentiell ein gottgefälliges sein muss. Gleichzeitig beschreibt die koranische Wurzel *r-ʿ-y* auch den Hirten, *ar-rāʿī* (siehe Q 28:23). In der gesamten syrischen Tradition weist die verwandte syrische Wurzel *r-ʿ-y* in ähnlicher Weise auf den „Hirten“ und damit eben auch auf den Bischof hin, wie El-Badawi richtig bemerkt hat.⁶⁷

Wenn wir den Begriff *rahbānīya* so lesen, dass er das Amt der übergeordneten christlichen Leitfiguren an sich bezeichnet, nimmt die Passage in Vers 27 die Gestalt einer deutlichen Botschaft an, die jetzt, in einem zweiten Schritt, im Lichte der lexikalischen und konzeptuellen Überlappung dieser Passage mit der syrischen Literatur, und besonders mit der *Didaskalia* betrachtet werden kann. Auch die *Didaskalia* benennt den Bischof mit dem üblichen syrischen Ausdruck *rʿy* „Hirte“.⁶⁸ Die *Didaskalia* spielt in vielen Versen mit der durch das Hirtentum des Bischofs gezeichneten Metapher.⁶⁹ In einer bemerkenswerten Passage ist die Affinität der Beschreibung des Bischofs und der Beschreibung der *ruhbān* in Sure *al-Ḥadīd* besonders deutlich: Die *Didaskalia* instruiert die Bischöfe zu urteilen „wie es geschrieben steht“ (*ktb*): Mit Mitleid (*bnyḥ*) und Barmherzigkeit (*vbrḥm*).⁷⁰ Der Koran beklagt wiederum, dass viele der *ruhbān* trotz der Tatsache, dass Gott „Mitleid“ (*raʿfa*) und „Barmherzigkeit“ (*raḥma*) in die Herzen der Anhänger Jesu brachte, Frevler seien, und ihr Amt nicht betrieben, wie Gott es ihnen vorgeschrieben habe (*mā katabnāhā ʿalaihim*). Die dreifache inhaltliche und doppelte lexikalische Ähnlichkeit in der Instruktion für das Bischofsamt in der *Didaskalia* und in der Korrektur der *rahbānīya* im Koran könnten sich natürlich rein zufällig aus der beiden Texten eigenen judenchristlichen Rechtskultur ergeben haben, und dem ist natürlich im weiteren Sinne auch so. Mitleid und Barmherzigkeit sind natürlich in vielen jüdischen, christlichen und auch koranischen Passagen von zentraler Bedeutung. Doch scheint mir die *Didaskalia* ein besonders wertvolles Zeugnis für eine Rekonstruktion des Diskurses der koranischen Gemeinde zu sein, denn die erwähnten Ähnlichkeiten bilden zusammen nur eines von vielen Beispielen. Besonders der zentrale koranische Vorwurf an die *ruhbān*, der des finanziellen Fehlverhaltens, ist auch in der *Didaskalia* ausgiebig reflektiert, wiederum unter Verwendung von Ausdrücken, die den im Koran verwendeten ähneln.

Das gesamte achte Kapitel der *Didaskalia*, genau wie der Koran an verschiedenen Stellen, warnt die „Aufseher“ davor, den Reichtum der Leute zu verschwenden

67 Siehe Emran El-Badawi, *The Qurʾān and the Aramaic Gospel Traditions*, Abingdon 2014, S. 77. Auf die Verbreitung des Bilds des guten Hirten nicht nur in der christlichen und jüdischen, sondern auch in der islamischen Tradition sei exemplarisch mit dem als Motto zitierten Gedicht Muslim b. al-Walīd verwiesen; siehe Šarḥ Diwān Šarīʿ al-Ġawānī Muslim b. al-Walīd al-Anṣārī, hg. von Sāmī Dahhān, Kairo 1957, S. 216, zitiert nach Stefan Sperl, *Mannerism in Arabic Poetry. A Structural Analysis of Selected Texts (3rd Century AH/9th Century AD – 5th Century AH/11th Century AD)*, Cambridge 1989, S. 169.

68 DA IV,52,6. Siehe Sokoloff, *A Syriac Dictionary*, S. 1480; *rʿywt* bezeichnet das Episkopat.

69 DA VII,78,5–80,18, siehe auch DA IV, IX und X.

70 DA VI,71,17–8.

den und informiert sie über ihre Rechenschaftspflicht Gott gegenüber am Tag des jüngsten Gerichts, sollten sie sein Gebot übertreten. Die *Didaskalia* spiegelt auch das spezifische Bild des Koran, sie würden „den Reichtum der Leute unrechtmäßig verzehren“, in dem sie die Bischöfe warnt:

Als gute Aufseher (*rb' bt'*) Gottes, tut recht bei der Verteilung der Dinge, die gegeben wurden und die in die Gemeinschaft kommen [...] Also verteilt und gebt allen, die Not leiden. Aber seid auch selbst genährt und lebt von diesen Dingen, die in die Kirche kommen. Und verschlingt (*tbl'wn*) sie nicht allein, sondern lasst die, die Not leiden, Teilhaber sein mit euch und ihr sollt ohne Vergehen bei Gott sein.⁷¹

Der Koran lehnt natürlich jegliche Verwendung der Gemeindefinanzen für die Vorsteher ab. Doch genau wie sich im Koran bereits der Vorwurf der Evangelisten an die Pharisäer in seinem Vorwurf an die rabbinischen Vorsteher reflektiert findet, können wir jetzt ein Echo des Diskurses der *Didaskalia* hören. In der Tat kombiniert der Koran die beiden Vorwürfe mit der Aussage, dass viele der jüdischen und der christlichen Vorsteher das Vermögen der Leute „verschlingen“ (*la-ya'kulūna*), und dass diesen „eine schmerzhaft Strafe“ droht (Q 9:34). Auch dieser zweite Punkt der koranischen Passage ist in der *Didaskalia* deutlich präsent:

Ihr seid die, die gehört haben, wie das Wort hart und zornig gegen euch ist, wenn ihr Gottes Willen (*šbynh d'lh'*) verachtet und nicht predigt. Ihr seid diejenigen, die sich in großer Gefahr vor Zerstörung befinden, wenn ihr eure Leute verachtet. Ihr seid auch die, denen eine große Belohnung (*'gr' rb'*) von Gott versprochen ist, die verlässlich ist und die nicht zurückgehalten werden wird.⁷²

Alle hier verwendeten Themen haben ungezählte Parallelen in der spätantiken Literatur. Doch die Verbindung einer Warnung vor Veruntreuung der Kirchengelder, der Metapher des Verschlingens, der angedrohten Strafe und der versprochenen Belohnung (*'gr' / aḡr*, siehe Q 57:27), im Kontext einer Anrede an diese Leitfiguren, spricht für eine Verankerung beider Texte in einem geteilten Diskurs. Die Allgemeinheit der Problematik zeigt natürlich, dass die *Didaskalia* nur eines von vielen Zeugnissen für die Rekonstruktion des der koranischen Gemeinde bekannten christlichen Diskurses sein darf. Doch ist sie, wenn auch kein direktes, so doch ein besonders wichtiges Zeugnis.

Denn auch die im Koran wiederum den Christen vorgeworfene Erhöhung der *ruhḃān* zu Herren (*arbāb*, Q 9:31) an Gottes statt, und auch die dortige Verwendung der Wurzel *r-b-b*, spiegelt den Sprachgebrauch der *Didaskalia* mit noch größerer polemischer Präzision als wir sie bereits im Zusammenhang mit der Erhöhung der rabbinischen *ahḃār* gesehen haben. In der vorangehenden Passage ist der Bi-

71 DA VIII,94,13–24.

72 DA VIII,96,13–19.

schof bereits als „Aufseher“ oder „Herr des Hauses“ (*rb' bt'*) genannt. Auch werden die Bischöfe oft, wie im Folgenden, als „eure Hohepriester“ (*rby khnykwon*) bezeichnet, wiederum unter Verwendung der syrischen Wurzel *r-b*. Im Allgemeinen betont die *Didaskalia*, wie auch andere syrische und griechische christliche Schriften, die weit über die Rolle des Hohepriesters hinausragende Rolle der Bischöfe, die eher der von Gott selbst als „Herr“ ähnelt.⁷³ Zwei typische Passagen zeigen sowohl die gottgleiche Stellung des Bischofs als auch seine finanzielle Verantwortung:

Und wirklich, große Macht, himmlische, die des Allmächtigen, ist [dem Bischof] gegeben.

Gleichwohl liebe den Bischof und fürchte ihn (*wdhlyn*) wie einen König und ehre ihn als Gott (*dl'lh'*). Deine Früchte und die Werke deiner Hände zeige ihm, auf dass du gesegnet wirst. Gib ihm deine ersten Früchte, deinen Zehnten, deine Gelübde und deine Opfergaben.

Denn es ist erforderlich, dass er durch sie erhalten wird und dass er für jene sorgt, die Not leiden, jedem wie es ihm zukommt.⁷⁴

Heute werden die Gaben von den Bischöfen Gott dem Herrn dargebracht, da sie eure Hohepriester (*rby khnykwon*) sind [...]. [Der Bischof] ist ein Diener (*mšmšn'*) des Wortes und ein Vermittelnder (*wt lyty'*), aber euch ist er ein Lehrer und euer Vater nach Gott [...]. Dies ist euer Oberhaupt (*ryškwon*) und euer Anführer (*wmdbrnkwn*) und er ist euch ein mächtiger König (*wmlk'*). Er führt an Stelle des Allmächtigen (*'hyd kl*). Aber lasst ihn von euch wie Gott geehrt sein (*myqr*), da der Bischof für euch an der Stelle des Allmächtigen (*'lh' 'hyd kl*) sitzt.⁷⁵

Die Bischöfe empfangen also wie die jüdischen Leitfiguren den Zehnten und auch ihre Autorität ist mit der Autorität Gottes vergleichbar; die Furcht vor dem Bischof gleicht der Gottesfurcht. Jeder in der koranischen Gemeinde, der mit solchen Aussagen vertraut war, wird an sie gedacht haben, wenn der Koran den Christen vorwirft, ihre *ruhbān* als „Herren neben Gott“ zu nehmen, und die *ruhbān* selbst

73 Siehe auch Ignatius' *Brief an die Magnesier* und *Didache* 4:1. Siehe auch Rapp, *Holy Bishops in Late Antiquity*, S. 31–34. Arthur Marmorstein, „Judaism and Christianity in the Middle of the Third Century“, in: *Hebrew Union College Annual* 10 (1935), S. 232 [10], Fn. 46, bemerkt ebenfalls die Affinität zwischen der *Didaskalia* und den Rabbinen hinsichtlich der Bemühungen, religiösen Leitfiguren göttliche Ehren zukommen zu lassen.

74 DA IX,111,22–112,8.

75 DA IX,103,7–26. Die koranische Anklage der jüdischen und christlichen Anthropolatrie wird noch schneidender, wenn man Attribute für den Bischof in der *Didaskalia* wie „Lehrer“, „König“ und „Vater“ bedenkt. Die ersten beiden Begriffe finden sich (neben irdischen, worauf Joseph Witztum mich zurecht hinwies) auch in Form göttlicher Zuschreibungen im Koran; einer von ihnen ist sogar homophon (*malik*, z. B. in Q 59:23, 20:114, für „Lehrer“, siehe Q 2:31). Es schien der koranischen Gemeinde besonders empörend, die Begriffe statt mit Gott mit einer kirchlichen Leitfigur zu verbinden; ebenso verneint der Koran wiederholt und deutlich die Vaterrolle Gottes, siehe Fn. 12 oben.

dafür angreift, dass sie Gemeindegelder veruntreuen. Die Ansprache des Koran ist wieder zielgenau genug, um seine polemische Korrektur zu bewirken, wie wir es schon im Fall der rabbinischen *aḥbār* gesehen haben. Wenn man die Parallelen zwischen der Behandlung der rabbinischen Literatur und Q 9:31 bedenkt – die Darstellung des Bischofs in Verbindung mit den Ältesten, ihre gottgleiche Verehrung und den Erhalt des Zehnten – dann ist die übergeordnete Kirchenleitung eine viel wahrscheinlichere Interpretation des koranischen Begriffs *ruhbān* als die artifizielle Beschränkung der Bedeutung auf „Mönche“. Das koranische Bild passt besonders zu den dem Ideal der Didaskalia entsprechenden „Bischöfen“, ganz ungeachtet der Frage, ob ehemalige Mönche oder solche, die dies noch waren, Kirchen leiteten, die der koranischen Gemeinde bekannt waren. Diese Lesart ergibt sich besonders dann, wenn man dem koranischen Zeugnis, und besonders seiner Qualität als polemischem Korrektiv für die Handlungen dieser Personen, in der Bestimmung koranischer Termini eine höhere Stellung als einigen klassischen und fast allen modernen Lesarten gibt.

Anders als im Falle der jüdischen Leitfiguren und des Titels *qšyš* für „Ältester“ oder „Priester“, ist die Wurzel *r-h-b* in der syrischen Literatur allerdings nicht mit dem Episkopat verbunden. Wir haben natürlich festgestellt, dass nicht jede syrische Etymologie für gleichermaßen bestimmend für die Deutung eines koranischen arabischen Wortes gehalten werden darf.⁷⁶ Das weitere Bedeutungsfeld von *ruhbān* und das damit verbundene koranische Wort *ri'āya*, „Behütung“ (Q 57:27), im Kontext des syrischen *r'y* – „Hirte“ – ist, wie gezeigt, allerdings bereits einige Überlegungen wert. Sprachliche Assoziationen bleiben besonders im Hinblick auf unser Verständnis der koranischen Polemik gegen postulierte jüdische und christliche Exzesse von Wert.

Syrisch und Aramäisch können bei der Herleitung der Bedeutung einzelner arabischer Wörter also hilfreich sein, insofern ein solches Vorgehen im weitesten Sinne als Untersuchung komplexer Verhältnisse des semantischen Kontexts verstanden wird. Etymologie als Technik wurde ja sowohl bereits von den rabbi-

⁷⁶ Im Licht der jüngsten Fortschritte – und Entgleisungen – des Gebrauchs syrischen Materials für das Lesen des Koran muss die geringe Bedeutung der lexikalischen Affinität beider literarischer Korpora betont werden. Die *Didaskalia* und der Koran sind beide in semitischen Sprachen verfasst und teilen natürlicherweise viele Lexeme. Genauer noch reflektieren beide spätantike semitische Texte eine ähnliche Tradition der Bewahrung und der Interpretation der Schrift in und um Arabien und benutzen dieselben stilistischen Elemente. Die lexikalische Nähe zwischen der *Didaskalia* und dem Koran bleibt dennoch doppelt aussagekräftig: erstens da so die besondere Affinität lexikalischer Bedeutung in beiden Texten auf den Gebieten des Rechts und des Ritus in den Blick genommen werden kann, und zweitens, da damit einhergehende konzeptuelle Ähnlichkeiten überprüft werden können. Zu einer deutlichen Warnung vor den Exzessen des ‚Syriac turn‘ siehe beispielsweise Walid Saleh, „The Etymological Fallacy and Qur'anic Studies. Muhammad, Paradise, and Late Antiquity“, in: *The Qur'an in Context*, hg. von Angelika Neuwirth, Nicolai Sinai und Michael Marx, Leiden 2010, S. 649–698; Sidney H. Griffith, „Syriacisms in the ‚Arabic Qur'an‘“, S. 83*–110*; und Angelika Neuwirth, „Qur'an and History – A Disputed Relationship. Some Reflections on Qur'anic History and History in the Qur'an“, in: *Journal of Qur'anic Studies* 5 (2003), S. 1–18.

schen als auch von den muslimischen Exegeten angewandt. Doch im vorliegenden Fall scheint die Aussagekraft beschränkt. Die sowohl dem Titel *ruhbān*, als auch dem Amt der *rahbānīya* zugrundeliegende Wurzel *r-h-b* ist im Arabischen sowie im Syrischen gut bezeugt. Sie bedeutet gemeinhin „Versprechen“ oder „Angst“, allerdings gerade *nicht* die Angst vor Gott, die im Syrischen und Aramäischen üblicherweise mit der Wurzel *d-ḥ-l* ausgedrückt wird.⁷⁷ Die *Didaskalia* benutzt die Wurzel *r-h-b* meines Wissens nur dreimal, und nur in ihrer sekundären Bedeutung eines „Versprechens“, nämlich um das Jesus innewohnende „Versprechen unserer Auferstehung“ (*rhwbn' dqymtn*) zu benennen.⁷⁸ Die *Didaskalia* assoziiert dieses Versprechen in Jesus allerdings nicht mit dem Bischof. Es ist demnach wahrscheinlicher, dass der koranische Begriff *ruhbān* auf die *arabische* Wurzel *r-h-b* zurückzuführen ist. Diese evokiert sehr wohl die „Furcht vor Gott“ (siehe z. B. Q 2:40 oder Q 21:9, hier auf die Eltern von Johannes dem Täufer bezogen), welche natürlich ebenfalls ein zentrales, wenn auch nicht oft mit der Wurzel *r-h-b* ausgedrücktes koranisches Konzept ist. Häufiger wird die Gottesfurcht im Koran mit den Wörtern *ḥašya* und *ḥawf* (siehe unter anderem Q 2:74 und Q 2:150) ausgedrückt. Nichtsdestotrotz scheint die dem Titel *ruhbān* zugrunde liegende Bedeutung der „Furcht“ aber nicht ganz unbedeutend für die Bestimmung der Identität der christlichen Leitfiguren.

Angemerkt sei noch, dass die „Furcht vor Gott“ (syrisch *dḥlt' 'lh'*) eines der wichtigsten theologischen Konzepte in der syrischen Tradition ist.⁷⁹ Es ist daher kaum überraschend, dass ein Begriff für einen christlichen Funktionsträger „Angst“ impliziert.⁸⁰ Während ich also im Allgemeinen auf die begrenzte Bedeutung der Etymologie koranischer Wörter hinweisen möchte, stimme ich mit

77 Sokoloff, *A Syriac Dictionary*, S. 1439–1440.

78 DA XX,197,17; XXI,215,12 und XXVI,265,12, und unten Fn. 79.

79 Siehe Adam Becker „Martyrdom, Religious Difference, and ‚Fear‘ as a Category of Piety in the Sasanian Empire. The Case of the Martyrdom of Gregory and the Martyrdom of Yazdpaneh“, in: *Journal of Late Antiquity* 2 (2009), S. 300–336; und ders., *Fear of God and the Beginnings of Wisdom. The School of Nisibis and the Development of Scholastic Culture in Late Antique Mesopotamia*, Philadelphia 2006. Das Konzept ist auch unter den Rabbinen geläufig und wird hier vor allem mit hebräisch *yr't ḥšm* ausgedrückt, siehe Mischna, *Avot* 1:3 und 4:12, siehe auch z. B. die liturgische Funktion in Bavli, *Berakhot* 16b.

80 Tatsächlich hat bereits Theodor Nöldeke vorgeschlagen, den koranischen Begriff *ruhbān* dem Terminus *tarsāk* aus dem Pahlavi gleichzustellen, der ursprünglich ebenfalls „Furcht vor Gott“ ausdrückte, schließlich aber zur Benennung von Christen im Allgemeinen verwendet wurde; dies scheint mir, wenn überhaupt, nur aus der Perspektive des sprachlichen Vergleichs von Bedeutung. Siehe Theodor Nöldekes „Rezension von Friedrich Schultness, *Homonyme Wurzeln im Syrischen*“, in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 54 (1900), S. 163; siehe auch Horowitz, *Koranische Untersuchungen*, S. 64; und Siegmund Fraenkel, *Die aramäischen Fremdwörter im Arabischen*, Leiden 1886, S. 267f.; siehe auch Shlomo Pines, „The Iranian Name for Christians and the ‚God-Fearers‘“, in: *Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities* 2 (1968), S. 143–152. Auch de Blois kritisiert die lexikalische Verbindung als „semantisch dünn“; während der persische Ausdruck die Gesamtheit der Christen bezeichne, weise das arabische Wort *rāhib* eine wesentlich enger gefasste Bedeutung auf; vgl. de Blois „Naṣrānī and ḥanīf“, S. 9.

früheren Studien darin überein, dass die Gottesfurcht doch einen weiteren Hinweis auf die spezifisch christliche Bedeutung des Titels *ruhban* geben kann. Damit möchte ich auf Griffiths zweiten Kritikpunkt an meiner Deutung zurückkommen (neben den historischen Betrachtungen), dass trotz der etymologischen Assoziation der *ruhban* mit Furcht und Ehrfurcht „keine christliche Tradition die Bischöfe so“, das heißt mit Bezug auf Gottesfurcht, „charakterisiert“ habe. Auch wenn mir die Gottesfurcht ein zu zentrales Thema scheint, als dass irgendeine religiöse Gruppe der Spätantike von diesem Diskurs unberührt gewesen sein könnte, ist ein abschließender Blick auf die *Didaskalia* wiederum hilfreich, um die sehr deutliche Assoziation von Bischöfen mit Furcht und Ehrfurcht aufzuzeigen.

Im engeren Sinne verbindet die *Didaskalia* das Konzept der ‚Gottesfurcht‘ mit der Furcht vor dem Bischof, wie wir bereits gesehen haben: „Gleichwohl liebe den Bischof und fürchte ihn (*wdhlym*) wie einen König und ehre ihn als Gott (*dl'lh*).“⁸¹ Die *Didaskalia* fordert wiederholt nicht nur die „Furcht vor Gott“ (*dhl't'lh*), sondern fordert auch, dass jeder, der in das Bischofsamt aufsteigen will, „gottesfürchtig“ (*dhwltm*) sein muss.⁸² Außerdem sollte der Bischof selbst Furcht einflößen, sowohl in seinem Haushalt⁸³ als auch in seiner Gemeinde.⁸⁴ Die Laien werden danach beurteilt, ob sie „den Bischof lieben, ehren und als Vater und als Herrn und Gott nach Gott dem Allmächtigen fürchten (*wdhl*)“.⁸⁵ Die Assoziation von Bischöfen als ‚Klasse‘ mit Furcht ist also trotz Griffiths Einwand in der *Didaskalia* stark betont. Wenn der Bischof sich fürchtet und gefürchtet werden soll (als ‚Gott nach Gott‘!), wäre es keine Überraschung, wenn die arabische Wiedergabe nicht den griechischen Ursprung des syrischen Begriffes *'pysqwp'*, „Aufseher“, reflektiert, sondern das arabische Wort für „Furcht“, wiedergibt, das mit den christlichen Aufsehern in der *Didaskalia* verbunden ist.⁸⁶

Religiöse Leitfiguren im Koran

Wie wir gesehen haben, ist die Identifikation der koranischen *ahbār* und der *ruhban* mit den jeweiligen Vorstehern der jüdischen bzw. der christlichen Gemeinde deutlich mehr als nur eine lexikalische Übung. Vielmehr beinhaltet sie den Schlüssel für die bemessene Kritik, die der Koran an diesen Leitfiguren übt. Die Kritik wiederum zeigt, dass die koranische Gemeinde ausreichend mit dem Diskurs der rabbinischen Juden und der Christen vertraut ist, und besonders mit der in der *Didaskalia* widergespiegelten Rechtskultur und ihrem Bild von den Bischöfen. Wenn auch die genaue Bestimmung der Funktion, die mit den vier im

81 Siehe oben, Fn. 74.

82 DA IV.

83 DA IV,54,12.

84 DA VII,74,19

85 DA VII,75,12–14, siehe auch DA IX,112,3 und DA XV,164,5.

86 Es gibt viel mehr syrische als griechische Lehnwörter im koranischen Arabisch, siehe hierzu den hilfreichen Überblick von Rippin, Art. „Foreign Vocabulary“, in: *Encyclopaedia of the Qur'ān*.

Koran erwähnten jüdischen und christlichen Titeln verbunden ist, schnell an ihre Grenzen stößt, so kommt die vorliegende Untersuchung doch zu drei klaren Ergebnissen: Zum einen scheint der koranische Titel *aḥbār* z. T. sowohl dem talmudischen als auch besonders dem palästinisch nachtalmudischen Sprachgebrauch zu entsprechen. Weiterhin können wir das Zölibat aus der Bedeutung des Begriffs *ruhbān* ausklammern, auch wenn immer mehr der koranischen – vielleicht besonders der spätmedinensischen – und anschließend auch der frühislamischen Gemeinde bekannte Bischöfe unverheiratet oder zumindest sexuell enthaltsam gewesen wären. Zuletzt aber scheint es auch im Fall der Gemeindeaufseher sehr wahrscheinlich, dass der Koran an der judenchristlichen Rechtskultur, mit ihrer dualen Anerkennung sowohl jüdischer als auch christlicher Leitfiguren, nicht nur teilhatte, sondern diese auch auf entscheidende Art weiterentwickelte.

Liest man den Koran in Dialog mit den mündlichen Traditionen der spätantiken Juden und Christen, so öffnet sich ein lebendiges Bild der Anerkennung und des Konflikts. Die vorliegende Analyse zeigt die Vorteile auf, die eine Interpretation des Koran zunächst in seinem eignen Kontext und in einem zweiten Schritt im Dialog mit mehr als nur einem Gesprächspartner aus der Vielzahl spätantiker Religionen bietet. Die besondere, jedoch keinesfalls singuläre Bedeutung der *Didaskalia* in der Rekonstruktion dieser Vielstimmigkeit ist natürlich nicht endgültig zu beweisen. Doch legen viele Beispiele sie nahe, die zeigen, dass die Polemiken im Koran nicht des Wissens über zeitgenössische Praktiken und Diskurse entbehren. Ich würde deshalb den Koran zu einem höheren Grad als derzeit in der Wissenschaft üblich als ein vertrauenswürdiges historisches Zeugnis gegenüber dem Judentum und dem Christentum seiner Zeit werten – niemals indifferent, sondern versiert in zeitgenössischen Diskursen. Nehmen wir den Koran als historisch wertvolle und integere Quelle ernst, so können wir nicht nur über die frühislamische Gemeinde, sondern auch die dieser Gemeinde bekannten Juden und Christen Entscheidendes lernen.⁸⁷

Aus dem Englischen von Marc Wetzler unter Mitwirkung des Autors

⁸⁷ Cecilia Palombo hat das koranische Material für die durchweg arabischen Ausdrücke für jüdische und christliche Leitfiguren besonders in den mekkanischen Suren vor Kurzem in einem Vortrag besprochen. Ihre Einsichten zur Phraseologie und Ideologie dieser Figuren sind von Bedeutung auch für die vorliegenden Betrachtungen; leider haben sie mich zu spät erreicht, als dass ich noch auf sie Bezug nehmen könnte. Siehe ebd., „Why Do the Rabbis and Religious Authorities not Forbid them from Uttering Sinful Words?: Qur’ānic and Late Antique Attitudes towards Religious Scholars“, Vortrag vom 20. November 2015, während des *Annual Meeting* der *International Qur’ānic Studies Association* in Atlanta.

Literaturverzeichnis

Primärliteratur

- Didaskalia Apostolorum (= DA); Ausgabe: *The Didascalia Apostolorum in Syriac I–IV, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, hg. von Arthur Vööbus, Bde. 401–402 und 407–408, Louvain 1979.
- Doran, Robert (Übers.), *The Lives of Simeon Stylites. Translated, with an Introduction, by Robert Doran. Foreword by Susan Ashbrook-Harvey*, Kalamazoo 1992.
- Johanes von Damaskus, *Über die Irrlehren*; Ausgabe: *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, hg. von P. Bonifatius Kotter, Bd. 4, *Liber de haeresibus. Opera polemica*, Berlin 1981.
- Pseudo-Klemens, *Homilien* (= Ps.-Klem. hom.); Ausgabe: *Die Pseudoklementinen*, Bd. 1, *Homilien*, hg. von Bernhard Rehm, Berlin 1969.
- Ṣarī al-Ġawānī Muslim b. al-Walid al-Anṣārī, *Dīwān*; Ausgabe: *Ṣarḥ Dīwān Ṣarī al-Ġawānī Muslim b. al-Walid al-Anṣārī*, hg. von Sāmī Dahhān, Kairo 1957.
- Sozomenos, *Kirchengeschichte* (= Soz. HE); Ausgabe und deutsche Übersetzung: Sozomenos, *Historia Ecclesiastica – Kirchengeschichte*, 4 Bde., Turnhout 2004.
- Klein, Michael L. (Hg.), *Genizah Manuscripts of the Palestinian Targum to the Pentateuch*, 2 Bde., Cincinnati 1986.
- Koran; deutsche Übersetzung: *Der Koran*. Übers. von Rudi Paret, Stuttgart 2004 [1962].

Sekundärliteratur

- Beck, Edmund, „Das christliche Mönchtum im Koran“, in: *Studia Orientalia* 13 (1946), S. 3–29.
- Becker, Adam, „Martyrdom, Religious Difference, and ‚Fear‘ as a Category of Piety in the Sasanian Empire: The Case of the *Martyrdom of Gregory* and the *Martyrdom of Yazdpaneh*“, in: *Journal of Late Antiquity* 2 (2009), S. 300–336.
- , *Fear of God and the Beginnings of Wisdom. The School of Nisibis and the Development of Scholastic Culture in Late Antique Mesopotamia*, Philadelphia 2006.
- Brent, Allen, „The Relations between Ignatius and the Didascalia“, in: *The Second Century* 8 (1991), S. 1–29.
- Brody, Robert, *The Geonim of Babylonia and the Shaping of Medieval Jewish Culture*, New Haven 1998.
- Brown, Peter, „Holy Men“, in: *The Cambridge Ancient History*, Bd. 14, *Late Antiquity. Empire and Successors, A. D. 425–600*, hg. von Averil Cameron, Bryan Ward-Perkins und Michael Whitby, Cambridge 2000, S. 781–810.
- Cameron, Averil, „The Cult of the Virgin in Late Antiquity. Religious Development and Myth-Making“, in: *The Church and Mary*, hg. von Robert N. Swanson, Woodbridge 2004, S. 1–21.
- Comerro, Viviane, „Esdras est-il le fils de Dieu?“, in: *Arabica* 52 (2005), S. 165–181.
- Crone, Patricia, „Jewish Christianity and the Qurʾān (Part One)“, in: *Journal of Near Eastern Studies* 74 (2015), S. 225–253.
- , „The Quranic *Mushrikūn* and the Resurrection (Part II)“, in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 76 (2013), S. 1–20.
- , „The Quranic *Mushrikūn* and the Resurrection (Part I)“, in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 75 (2012), S. 445–472.

- , „The Religion of the Qurʾānic Pagans. God and the Lesser Deities“, in: *Arabica* 57 (2010), S. 151–200.
- Donner, Fred, *Muhammad and the Believers. At the Origins of Islam*, Cambridge (MA) 2010.
- El-Badawi, Emran, „From ‚Clergy‘ to ‚Celibacy‘: The Development of *rahbānīyyah* between the Qurʾān, Hadīth and Church Canon“, in: *Al-Bayān Journal of Qurʾān and Hadīth Studies* 11 (2013), S. 1–14.
- , *The Qurʾān and the Aramaic Gospel Traditions*, New York 2014.
- Firestone, Reuven, „Jewish Culture in the Formative Period of Islam“, in: *Cultures of the Jews. A New History*, hg. von David Biale, New York 2002, S. 267–302.
- Fraenkel, Siegmund, *Die aramäischen Fremdwörter im Arabischen*, Leiden 1886.
- Geiger, Abraham, *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?*, Bonn 1833.
- Gillihan, Yonder Moynihan, *Civic Ideology, Organization, and Law in the Rule Scrolls. A Comparative Study of the Covenantor’s Sect and Contemporary Voluntary Organizations in Political Context*, Leiden 2012.
- Goitein, Shlomo Dov, „Who Were the Outstanding Teachers of Muhammad? (Offering a New Solution for an Old Problem)“, in: *Tarbiz* 23 (1951/1952), S. 146–59. [Hebräisch]
- Griffith, Sidney H., „Review of Holger Zellentin, *The Qurʾān’s Legal Culture*“, in: *Theological Studies* 76 (2015), S. 172–173.
- , *The Bible in Arabic. The Scriptures of the ‚People of the Book‘ in the Language of Islam*, Princeton 2013.
- , „*Al-Naṣārā* in the Qurʾān. A Hermeneutical Reflection“, in: *New Perspectives on the Qurʾān. The Qurʾān in its Historical Context*, Bd. 2, hg. von Gabriel Said Reynolds, Abingdon 2011, S. 301–322.
- , „Syriacisms in the ‚Arabic Qurʾān‘: Who Were Those who Said ‚Allāh is Third of Three‘ according to al-Māʾida 73?“, in: *A Word Fitly Spoken. Studies in Mediaeval Exegesis of the Hebrew Bible and the Qurʾān, Presented to Haggai Ben-Shammai*, hg. von Meir M. Bar-Asher, Jerusalem 2007, S. 83*–110*.
- Hainthaler, Theresia, *Christliche Araber vor dem Islam*, Löwen 2007.
- Hawting, Gerald R., *The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam. From Polemic to History*, Cambridge 1999.
- Hezser, Catherine, „Rabbis and Other Friends. Friendship in the Talmud Yerushalmi and in Graeco-Roman Literature“, in: *The Talmud Yerushalmi and Graeco-Roman Culture*, Bd. 2, hg. von ders. und Peter Schäfer, Tübingen 2000, S. 189–254.
- Horowitz, Josef, *Koranische Untersuchungen*, Berlin 1926.
- Jeffery, Arthur, *The Foreign Vocabulary of the Qurʾān*, Baroda 1938.
- Kelley, Nicole, *Knowledge and Religious Authority in the Pseudo-Clementines. Situating the Recognitions in Fourth-Century Syria*, Tübingen 2006.
- Koltun-Fromm, Naomi, *Hermeneutics of Holiness. Ancient Jewish and Christian Notions of Sexuality and Religious Community*, Oxford 2010.
- Lapin, Hayim, „The Origins and Development of the Rabbinic Movement in the Land of Israel“, in: *The Cambridge History of Judaism*, Bd. 4, hg. von W. D. Davis, Cambridge 2006, S. 206–229.
- Lecker, Michael, *The ‚Constitution of Medina‘. Muḥammad’s First Legal Document*, Princeton 2004.
- , *Jews and Arabs in Pre- and Early Islamic Arabia*, Aldershot 1998.

- Lieberman, Saul, „Metatron. The Meaning of his Name and his Functions“, in: *Apocalyptic and Merkavah Mysticism*, hg. von Ithamar Gruenwald, Leiden 1980, S. 235–241.
- Madey, John, „Die Priester der Ostkirchen. Priestertum und Zölibat in der Überlieferung des östlichen Christentums“, in: *Kyrios* 10 (1970), S. 34–42.
- Marcus, Joel, „The Testaments of the Twelve Patriarchs and the Didascalia Apostolorum: A Common Jewish Christian Milieu?“, in: *Journal of Theological Studies* 61 (2010), S. 596–626.
- Marmorstein, Arthur, „Judaism and Christianity in the Middle of the Third Century“, in: *Hebrew Union College Annual* 10 (1935), S. 223–265.
- Mazuz, Haggai, *The Religious and Spiritual Life of the Jews of Medina*, Leiden 2014.
- McAuliffe, Jane Dammen, *Qur'anic Christians. An Analysis of Classical and Modern Exegesis*, Cambridge 1991.
- Meeks, Wayne, „Social and Ecclesial Life of the Early Christians“, in: *The Cambridge History of Christianity. Origins to Constantine*, hg. von Margaret M. Mitchel und Frances M. Young, Cambridge 2006, S. 145–173.
- Neuwirth, Angelika, *Scripture, Poetry, and the Making of a Community. Reading the Qur'an as a Literary Text*, Oxford 2014.
- , *Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang*, Berlin 2010.
- Newby, Gordon, *A History of the Jews of Arabia. From Ancient Times to their Eclipse under Islam*, Columbia 2009 [1988].
- Nöldeke, Theodor, „Rezension zu Friedrich Schulthess, *Homonyme Wurzeln im Syrischen*“, in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 54 (1900), S. 152–164.
- Oppenheimer, A'hron, Art. „Terumot and Ma'aserot“, in: *Encyclopaedia Judaica*, hg. von Michael Berenbaum and Fred Skolnik, Detroit 2007, Bd. 19, S. 652–654.
- Pagani, Samuela, „L'invention des *ādāb*: ‚innovations‘ soufies et monachisme dans l'exégèse de Coran 57:27“, in: *Ethics and Spirituality in Islam. The Sufi Adab*, hg. von Francesco Chiabotti und Eve Feuillebois-Pierunek, Leiden [im Erscheinen].
- Palombo, Cecilia, „Why Do the Rabbis and Religious Authorities not Forbid them from Uttering Sinful Words?: Qur'anic and Late Antique Attitudes towards Religious Scholars“, Vortrag vom 20. November 2015 während des *Annual Meeting* der *International Qur'anic Studies Association* in Atlanta.
- Pelikan, Jaroslav, *Mary through the Centuries. Her Place in the History of Culture*, New Haven 1996.
- Pines, Shlomo, „The Iranian Name for Christians and the ‚God-Fearers‘“, in: *Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities* 2 (1968), S. 143–152.
- Rapp, Claudia, *Holy Bishops in Late Antiquity. The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition*, Berkeley 2005.
- Reeth, F. Van, „Le Prophète musulman en tant que Nāsir Allāh et ses antécédents: le ‚Nazōraios‘ évangélique et le livre des Jubilés“, in: *Orientalia Lovaniensia Periodica* 23 (1992), S. 251–274.
- Reynolds, Gabriel Said (Hg.), *New Perspectives on the Qur'an. The Qur'an in its Historical Context*, Bd. 2, Abingdon 2011.
- Rubin, Uri, Art. „Jews and Judaism“, in: *Encyclopaedia of the Qur'an*, hg. von Jane Dammen McAuliffe, online version.
- Saleh, Walid, „The Etymological Fallacy and Qur'anic Studies. Muhammad, Paradise, and Late Antiquity“, in: *The Qur'an in Context. Historical and Literary Investigations into the Qur'anic Milieu*, hg. von Angelika Neuwirth, Nicolai Sinai und Michael Marx, Leiden 2009, S. 649–698.

- Sarat, Austin, „Redirecting Legal Scholarship in Law Schools. Review of Paul W. Kahn, *The Cultural Study of Law* (Chicago: Chicago 1999)“, in: *The Yale Journal of Law & the Humanities* 12 (2000), S. 134.
- Schäfer, Peter, *The Jewish Jesus. How Judaism and Christianity Shaped Each Other*, Princeton 2012.
- , *Jesus in the Talmud*, Princeton 2007.
- Schöllgen, Georg, *Die Anfänge der Professionalisierung des Klerus und das kirchliche Amt in der syrischen Didaskalie*, Münster 1998.
- Schwartz, Setz, *Imperialism and Jewish Society, 200 B.C.E. to 640 C.E.*, Princeton 2002.
- Segal, Alan F., *Two Powers in Heaven. Early Rabbinic Reports about Christianity and Gnosticism*, Leiden 1977.
- Sinai, Nicolai, *Fortschreibung und Auslegung. Studien zur frühen Koraninterpretation*, Wiesbaden 2009.
- Sivertsev, Alexei, *Private Households and Public Politics in 3rd–5th Century Jewish Palestine*, Tübingen 2002, S. 149–150.
- Sokoloff, Michael, *A Syriac Dictionary. A Translation from the Latin, Correction, Expansion, and Update of C. Brockelmann's Lexicon Syriacum*, Winona Lake 2009.
- , *A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic of the Talmudic and Geonic Periods*, Baltimore 2002.
- , *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine Period*, Baltimore 1992.
- Sperl, Stefan, *Mannerism in Arabic Poetry. A Structural Analysis of Selected Texts (3rd Century AH/9th Century AD – 5th Century AH/11th Century AD)*, Cambridge 1989.
- Sviri, Sara, „*Wa-rahbānīyatan ibtada'ūhā*. An Analysis of Traditions Concerning the Origin and Evaluation of Christian Monasticisms“, in: *Journal for the Study of Arabic and Islam* 13 (1990), S. 195–208.
- Wilken, Robert Louis, *John Chrysostom and the Jews. Rhetoric and Reality in the Late Fourth Century*, Berkeley 1983.
- Zellentin, Holger, „Jerusalem Fell after Betar. The Christian Josephus and Rabbinic Memory“, in: *Envisioning Judaism. Studies in Honor of Peter Schäfer on the Occasion of his Seventieth Birthday*, Bd 1, hg. von Ra'anana Boustán, Tübingen 2013, S. 319–367.
- , *The Qur'ān's Legal Culture. The Didascalia Apostolorum as a Point of Departure*, Tübingen 2013.
- , *Rabbinic Parodies of Jewish and Christian Literature*, Tübingen 2010.

Teil II

Diskursive Landschaften und deutende Gemeinschaften

Wissenstransfer durch Typologie

Relektüren des Abrahamsopfers im Koran und im islamischen Kultus*

Angelika Neuwirth

1 Einleitung

Der Kontext

Der vorliegende Band erhebt den nicht geringen Anspruch, über die historische Nachzeichnung von individuellen politischen Ereignissen und textuellen Entwicklungen der Spätantike hinauszugreifen und vielmehr ihre Verflochtenheit in Sprachen- und Kulturen-überwölbenden Diskursen erkennbar zu machen. Der Begriff ‚Denkraum‘ suggeriert ja ein ‚Kursieren‘ von heterogenen Ideen und damit eine Dynamik, durch die ererbtes, ‚antikes‘ Wissen in Kontakt mit benachbarten Traditionen in neue Diskurse transferiert werden kann. Ein solcher Transferprozess – das ist unsere These – manifestiert sich im Koran. Um seine aktive Rolle in der Debattenlandschaft der Spätantike erkennbar zu machen, muss die herkömmliche Koranlektüre zu den theologischen Diskursen der Zeit hin geöffnet werden. Der Koran erscheint dann nicht länger als ein statisches Textdokument, sondern erweist sich als ein *active player* im spätantiken Debattenkonzert, der – mit Gustav von Grunebaum gesprochen – ein neues Verständnis des Heiligen¹ entwickelt, das heißt neue Bilder biblischer Personen und Ereignisse prägt, die wiederum neue Repräsentationen in der Liturgie finden. Die folgenden Ausführungen stellen einen ersten Versuch zu einer solchen Text-übergreifenden Lektüre dar, die deswegen auch die nach außen hin sichtbare Inszenierung des Textes in einem gemeindlichen Kultus nicht ausschließen darf.

Der Koran ist – obwohl reich an kunstvollen Einzelkompositionen – keine zielorientiert argumentierende Gesamtbotschaft. Es ist sein Charakter als ‚Mitschrift‘ einer sich schrittweise entfaltenden mündlichen Kommunikation, sein Charakter als ‚Drama‘, das in der Neukonstruktion einer gemeindlichen Identität kulminiert, der uns zwingt, eine Doppelstrategie zu verfolgen. Es gilt bei der Frage nach dem

* Diesem Beitrag liegt eine frühere, auf den Korantext beschränkte Bearbeitung des Themas zugrunde: Angelika Neuwirth, „Biblical Passion Stories in the Qur’an“, in: *Narratology, Hermeneutics, and Midrash. Jewish, Christian, and Muslim Narratives from the Late Antiquity to Modern Times*, hg. von Constanza Cordoni und Gerhard Langer, Wien 2014, S. 251–264.

1 Vgl. Gustav von Grunebaum, „Die Erfahrung des Heiligen und die Auffassung vom Menschen“, in: ders., *Studien zum Kultusbild und Selbstverständnis des Islams*, Zürich/Stuttgart 1969, S. 29–40, hier S. 20.

Stellenwert einer koranischen Aussage zunächst, ihre intra-textuelle Entwicklung in den Blick zu nehmen, etwa eine Erzählung durch ihre sukzessiven koranischen Lektüren zu verfolgen, dann aber auch, immer wieder in den Resonanzraum der Spätantike „hineinzuhorchen“,² in dem sich die wachsende Gemeinde ja zunehmend diskursiv einrichtet. Dass dabei auch die Gesamtentwicklung im Blick behalten werden muss, ist selbstverständlich. Eine sowohl *diachrone* und *intertext-bewusste* als auch *holistische* Lektüre allein ermöglicht, innerkoranische Echos einer individuellen Aussage als Stationen eines kanonischen Prozesses³ zu erkennen und Aussagen in ihrer Wirkungsmacht für die Gesamtbotschaft auszuloten. Es ist nicht selten die von der Gemeinde erst im Nachhinein entdeckte außerkoranische Bedeutsamkeit eines Gedankens, die den Prozess der Neulektüre eines bereits mitgeteilten Textes auslöst. Wie nachhaltig bedeutsam auch im Text zunächst ganz marginal präsentierte Aussagen für die Gesamtbotschaft sein können, zeigt die hier zu diskutierende koranische Erzählung von Abrahams Bereitschaft, seinen Sohn zu opfern. Sie gehört zu denjenigen koranischen Texten, die narrativ selbst nur sehr wenig Raum im Text einnehmen – sie wird kurz in Q 37:99–109 berichtet –, die dafür aber als Subtext späterer Argumentationen umso präsenter und sogar weit über den Koran hinaus wirkmächtig geworden sind.⁴ Sie kann letztendlich als das Gründungsnarrativ des vom Islam für sich beanspruchten Sonderstatus als einer ‚abrahamitischen Religion‘ gelten.

Bei der folgenden Auseinandersetzung mit dem von der koranischen Gemeinde in die Spätantike hineingetragenen Bild des Abrahamsopfers, der biblischen *ʿAqdat Yiṣḥaq*, Genesis 22,1–19 (im folgenden: Akedah), kann es nicht nur um die koranischen Texte gehen: d. h. die erbaulich berichtete mekkanische Erzählung in Q 37:99–109, ihre politisch aufgeladene medinische Wiederaufnahme in Q 2:124–129, und die mit ihr verbundene Auseinandersetzung um die „Verdienste der Väter“ in Q 2:124, 134 und öfter. Diese für das Verständnis des Koran selbst

2 Zishan Ahmad Ghaffar hat im Kontext seiner grundsätzlichen Überlegungen zu Typologie dieses überzeugende Bild eingeführt. Siehe dazu „Jesus redivivus – Der koranische Jesus im Kontext von Prophetologie“, in: *Jesus Christus – Von alttestamentlichen Messiasvorstellungen bis zur literarischen Figur*. Ökumenische Beiträge aus dem Theologischen Studienjahr Jerusalem, hg. von Thomas Fornet-Ponse, Münster 2015, S. 149–162, hier S. 150.

3 Siehe dazu Nicolai Sinai, „The Qurʾān as Process“, in: *The Qurʾān in Context. Historical and Literary Investigations into the Qurʾānic Milieu*, hg. von Angelika Neuwirth, Nicolai Sinai und Michael Marx, Leiden 2009, S. 407–440, und Angelika Neuwirth, *Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang*, Berlin 2010, S. 68–75.

4 Ein vergleichbar bedeutsamer Diskurs, der ebenfalls narrativ nur in einem kurzen Bericht Niederschlag gefunden hat, wäre die Idolatrie des Goldenen Kalbes, die in der mittelmekkanischen Sure Q 20:87–96 als eine Einzelepisode aus dem Leben des Mose erzählt wird, deren Nachhall in verschiedenen medinischen Texten aber unüberhörbar ist und die zur Herausbildung eines stigmatisierenden Bildes von der Untreue der Juden gegenüber Gott geführt hat. Siehe dazu Angelika Neuwirth, „Meccan Texts – Medinan Additions? Politics and the Re-Reading of Liturgical Communications“, in: *Words, Texts, and Concepts Cruising the Mediterranean Sea*, hg. von Rüdiger Arnzen und Jörn Thielmann, Leuven 2004, S. 71–93.

zentralen Aspekte sind von Nicolai Sinai in einer beispielgebenden Studie⁵ bereits diskutiert worden, dem es erstmals gelungen ist, die zahlreichen im Koran text disparaten Abrahamtexte als eine sinnvolle Sequenz zu erklären. Anders als Sinai, dem es um Abraham insgesamt geht, konzentriert sich Stefan Schreiner⁶ ganz auf die Akedah-Geschichte, die er durch jüdische und islamische Traditionen verfolgt. Seine gut dokumentierte Auseinandersetzung mit der rabbinischen Tradition ist als Hintergrund für die koranische Gestaltung unschätzbar. Doch entgeht ihm gerade – weil er den Koran nicht diachron liest – jener Entwicklungsprozess, der zu der entscheidenden Innovation des Abrahambildes geführt hat, die der Koran in die spätantike Abraham-Rezeption eingebracht hat. Stattdessen zieht er spätere Zeugnisse der islamischen Tradition heran, die, indem sie postkoranische Wissensbestände stark machen, die koranische theologische Aussage nivellieren. Das theologisch Neue an der koranischen Abraham-Gestalt tritt so gänzlich hinter ihren in der Tradition fokussierten erbaulichen Zügen zurück. – Aus Historiker-Feder stammt ein Beitrag zum koranischen Abraham-Bild, der eine gegenläufige Richtung verfolgt: Tilman Nagel, „Der erste Muslim. Abraham in Mekka“⁷. Nicht spätantike Traditionen rabbinischer oder christlicher Herkunft sind es, an denen sich – Nagel zufolge – die Gemeinde abarbeitete, vielmehr folgt der Koran Abraham betreffend zunächst nativistisch einer lokalen Frömmigkeitsform, der sog. Hanifentradition,⁸ einem bereits von individuellen Gottsuchern der Halbinsel, den ‚Hanifen‘, vertretenen, altarabischen, nicht mit einer der Hochreligionen verbundenen Monotheismus. Abraham stellt sich, so Nagel, später in die – in der Forschung sonst nicht beachtete – ‚harranische‘ Tradition. Der Autor ist sich selbst der Spekulativität dieser Erklärungen bewusst, sie würden aber auch – wären sie beweisbar – gerade dasjenige Moment an der Abraham-Figur aus dem Blick verdrängen, was diesen innerhalb des Denkraums Spätantike eigentlich revolutionär macht: seine enge Verbindung mit einem – neu gedeuteten, nämlich entmythisierten – kollektiven Opferritus und seine Kultstiftung. Es geht für das von uns angestrebte Verstehen des Koran als der werdenden heiligen Schrift einer Gemeinde nicht primär um eine flächendeckende Gegenprüfung aller denkbaren kursierenden Traditionen auf ihre mögliche Bedeutung

5 Nicolai Sinai, *Fortschreibung und Auslegung: Studien zur frühen Koraninterpretation*, Wiesbaden 2009.

6 Siehe Stefan Schreiner, „Die ‚Bindung Isaaks‘. Die ‚Akedah‘ in jüdischer und islamischer Überlieferung“, in: *Über den Umgang mit den Heiligen Schriften: Juden, Christen und Muslime zwischen Tuchfühlung und Kluft*, hg. von Stefan Meissner und Georg Wenz, Münster 2007, S. 140–157. [Nachdruck in: *Die jüdische Bibel in islamischer Auslegung*, hg. von Friedmann Eißler und Matthias Morgenstern, Tübingen 2012, S. 46–67.]

7 Siehe Tilman Nagel, „Der erste Muslim. Abraham in Mekka“, in: *Abraham, unser Vater. Die gemeinsamen Wurzeln von Judentum, Christentum und Islam*, hg. von Reinhard G. Kratz und Tilman Nagel, Göttingen 2003, S. 133–149.

8 Siehe zu den Hanifen Uri Rubin, Art. „Ḥanīf“, in: *Encyclopaedia of the Qurʾān*, Bd. 2, E–I, hg. von Jane Dammen McAuliffe, Leiden 2002, S. 402f.

für den Koran, sondern um im Text reflektierte Prozesse der gemeindlichen Konsensbildung und Kultstiftung.

Das Neue, das die koranische Auseinandersetzung mit Abraham in den spätantiken Denkraum eingebracht hat, erschöpft sich keineswegs im Narrativ-Homiletischen, wie die häufig – wie von Schreiner so auch von Reuven Firestone⁹ – einbezogene exegetische *Qiṣaṣ-al-anbiyā'*-Literatur suggerieren könnte. Vielmehr tangiert es theologisch zentrale Diskurse: allen voran den Kultus, der ja nicht nur als Praxis sondern auch als Medium der Kanalisierung religiöser Emotionen bedeutsam ist, und das Opfer selbst. Kultus und Opfer sind Bereiche, die sich bereits in den beiden früheren Religionen eng mit Abraham verbinden und die daher auch im Koran und darüber hinaus im Islam als solchem von Abraham untrennbar sind.

Der Kultus als eine sich synchron mit dem Korantext entwickelnde Selbstmanifestation der Gemeinde verdient trotz schwieriger Zugänglichkeit – einschlägige Informationen sind über den ganzen Text verteilt – intensiver als es bis jetzt geschieht, in die Entwicklungsgeschichte des frühesten Islam einbezogen zu werden.¹⁰ Er inszeniert sinnlich wahrnehmbar den in der Frömmigkeit der Gemeinde entwickelten Modus der Kommunikation mit Gott, der nicht anders als der Korantext selbst Wandlungen durchmacht.¹¹ Gerade weil der Kultus der unmittelbare Ausdruck gemeindlicher Identität ist, bringt er neue, nachhaltig wirksame Selbstwahrnehmungen der Gemeinde ans Licht. So liefert die um Abraham kreisende Urszene des mit einem Tieropfer verbundenen Kultes, insofern sie eine Synergie zwischen Vater und Sohn inszeniert – in der Sicht der Anthropologin Combs Schilling¹² – eine neue religiöse Begründung der bis dahin pagan verstandenen Patrilinearität. Mag sich diese auch erst im Laufe der Rezeptionsgeschichte, d. h. im Laufe der im Islam immer wieder inszenierten Opferakte, ausgewirkt haben, so kann doch gezeigt werden, dass die Akedah-Geschichte bereits während des innerkoranischen Kanonisierungsprozesses und der Herausbildung

9 Reuven Firestone, Art. „Abraham“, in: *Encyclopaedia of the Qurʾān*, Bd. 1, A–D, hg. von Jane Dammen McAuliffe, Leiden 2001, S. 5–11, bietet eine synchrone Übersicht über sämtliche koranische Abraham-Erwähnungen. Er konzentriert sich jedoch auf die islamische Tradition. Ähnlich auch Pierre Lory, Art. „Abraham“, in: *Dictionnaire du Coran*, hg. von Mohammad Ali Amir-Moezzi, Paris 2007, S. 9–15.

10 Siehe Gerhard Böwering, Art. „Prayer“, in: *Encyclopaedia of the Qurʾān*, Bd. 4, P–Sh, hg. von Jane Dammen McAuliffe, Leiden 2004, S. 215–231. Seine Rekonstruktion der Gebetszeiten und der Ausfüllung des Gebets nur aufgrund von Einzelversen ohne ihre Einbettung in die theologische Entwicklung der Gemeinde bleibt allerdings wenig aussagekräftig. Einen Versuch, die Entwicklung aufgrund von Kultanweisungen in den Texten selbst nachzuzeichnen, unternimmt Angelika Neuwirth, „Vom Rezitationstext über die Liturgie zum Kanon. Zu Entstehung und Wiederauflösung der Surenkomposition im Verlauf der Entwicklung eines islamischen Kultus“, in: *The Qurʾān as Text*, hg. von Stefan Wild, Wiesbaden 2001, S. 69–106.

11 Siehe Neuwirth, „Vom Rezitationstext“.

12 Siehe Margaret Elaine Combs Schilling, *Sacred Performances. Islam, Sexuality, and Sacrifice*, New York 1989.

einer Kultordnung eine neue Deutung von Abrahamskindschaft anstößt. Wir begegnen Abraham also in mehreren Rollen: als Opferndem, dem die Darbringung des Opfers durch Bereitstellung eines Ersatzes aber erlassen wird, als dem Stammvater und Schutzherrn der historischen arabischen Gemeinde in Mekka, als dem Stifter des zunächst rituell beherrschten Kultus in Mekka, für den er aber selbst im Gebet die Vollendung durch schriftbezogene wortgottesdienstliche Teile erfleht, und schließlich als Bündnispartner Gottes und ideale Beispielfigur für die Menschen insgesamt. Alle diese Rollen bilden Fälle jenes Paradigmenwechsels ab, die Guy Stroumsa unter „religiöse Mutationen der Spätantike“¹³ zusammengefasst hat. Sie manifestieren Prozesse der Verinnerlichung des religiösen Denkens: den Übergang vom Opfer zu verbalem Gottesdienst, die Orientierung an der Schrift und die Konzentration aller maßgeblichen Autorität auf Gott. Die Beobachtung, dass es hier um einen komplexen Paradigmenwechsel geht, hat Gustav von Grunebaum bereits vor einem halben Jahrhundert ausgesprochen:

Die unmittelbare geschichtliche Wirkung des neuen Glaubens rührte nicht so sehr vom Inhalt her als [...], von der Erweiterung des Horizonts, die er dem Geistes- und Gefühlsleben brachte [...]. Die zugrunde liegende Ursache dieser Umformung der Araber [...] darf nicht in irgendeiner besonderen Lehre [...] gesucht werden, sondern darin, dass er eine neue Erfahrung des Heiligen gestaltete, welcher eine kennzeichnende Haltung gegenüber dem Menschen und Kosmos entsprang oder beigelegt wurde, eine Erfahrung und Haltung, die mit bestimmten – beim Gläubigen Ideen und Affekte auslösenden – Formulierungen verbunden wurden [...]. Neu, aber doch verwandt – denn innerhalb der Kulturen des Vorderen Orients hatte, wenigstens während der tausend Jahre, die der Geburt Muḥammads (um 580 n. Chr.) vorausgingen, das religiöse Leben auf einer begrenzten Anzahl von Motiven beruht oder war, subjektiver ausgedrückt, von einer begrenzten Anzahl geistiger Sehnsüchte und sittlicher Problemstellungen beseelt worden.¹⁴

Von Grunebaums Perspektive folgend wollen wir ein solches für das religiöse Leben tragendes ‚Motiv‘ in den Blick nehmen und nach seiner Auswirkung auf die vom Koran transportierte besondere ‚Erfahrung des Heiligen‘ fragen. Die dazu geforderte Koranlektüre kann keine herkömmlich historische sein, sondern muss sich hermeneutisch ihrerseits tiefer im Denkraum Spätantike verankern als es bisher üblich ist. Erst wenn man davon abrückt, den Koran ausschließlich im Literalsinn zu lesen und ihm – wie das den Vorgängertraditionen ganz selbstverständlich zugebilligt wird – eine eigene, auf spätantik bewährten Strategien basierende Textpolitik konzidiert, zeigen sich im Spiegel des Textes neue Vorstel-

¹³ Siehe Guy Stroumsa, *Das Ende des Opferkults. Die religiösen Mutationen der Spätantike*, Berlin 2011.

¹⁴ Siehe von Grunebaum, „Die Erfahrung des Heiligen“.

lungen des Heiligen. Erst ‚typologisch gelesen‘ gibt er seine das plurikulturelle Weltbild der Spätantike nachhaltig prägenden Umdeutungen der früheren Traditionen frei.

Die Strategie: Typologie – eine Hermeneutik der Spätantike

Die psychologisch tiefgründige und symbolgeladene Akedah-Geschichte hat in der Spätantike eine intensive Rezeption erfahren.¹⁵ So verschiedenartig die zahlreichen dabei entstandenen Traditionen auch sind, sie folgen doch zumeist einer gemeinsamen Strategie der Aktualisierung des zugrundeliegenden Bibeltextes, nämlich der ‚Typologie‘. Typologie ist eine besondere Erscheinungsform der heute als ubiquitär erkannten Intertextualität, nach Henning Graf Reventlow „eine Gegenüberstellung von Ereignissen und Personen der früheren Geschichte zu denen aus einer späteren Periode, wobei das Spätere zum Früheren entweder im Gegensatz steht oder eine Überhöhung bildet“.¹⁶ Typologische Lektüren biblischer Texte waren bis in die Vormoderne beherrschend, so dass Northrup Frye¹⁷ von der Bibel als dem „Great Code“, dem typologischen Subtext, der vormodernen europäischen Literatur sprechen konnte. Doch nehmen auch bereits biblische Texte selbst typologisch auf einander und sogar auf ihnen vorausgehende Texte und Traditionen Bezug. Vor allem aber stellt das der Bibel unterliegende typologische Denken die Geschichte in ein Spannungsfeld, das sich konnektiv auswirkt. Es ist unverkennbar – wie Felix Körner hervorhebt –

[...] dass die Bibel als solche, anders als die auf Griechisch oder in anderen gleichzeitigen Kulturkreisen verfassten Darstellungen von Ereignisreihen (Chroniken, Annalen) den Anspruch erhebt, eine Sinnrichtung im Geschehen zu sehen: Das biblisch bezeugte Ergehen Israels war außerordentlich wechselhaft. Dennoch konnte Israel die Ereignisse als Zusammenhang verstehen. ‚Geschichtliches Bewusstsein‘ überhaupt bildete sich in anderen Reflexionskulturen erst aus dieser Verständnishaltung Israels. [...] Jedes Ereignis hat einen Vorgriffscharakter, ist Vorweg-Ereignung des erhofften Endes. Das gilt aber für unterschiedliche Ereignisse in unterschiedlicher Intensität.¹⁸

Typologische Lektüren wurden zu einer hermeneutischen Strategie aber erst in der Spätantike, als die Schrift als die alles überragende Autorität entdeckt worden war.¹⁹ Fromme strebten nun danach, die biblischen Texte in ihre Lebenswelt

15 Siehe Lukas Kundert, *Die Opferung, Bindung Isaaks*, 2 Bde. (Bd. 1, *Gen 22,1–19 im Alten Testament, im Frühjudentum und im Neuem Testament*, sowie Bd. 2, *Gen 22,1–19 in frühen rabbinischen Texten*), Neukirchen-Vluyn 1998.

16 Henning Graf Reventlow, *Epochen der Bibelauslegung*, Bd. 1, *Vom Alten Testament bis Origines*, München 1990, S. 66.

17 Siehe Northrup Frye, *The Great Code. The Bible and Literature*, Boston 2002.

18 Felix Körner, unveröffentlichtes Dossier. Siehe schon vorher Haim Yerushalmi, *Zakhor. Erinnere Dich! Jüdische Geschichte und jüdisches Gedächtnis*, Berlin 1982.

19 Vgl. Stroumsa, *Das Ende des Opferkults*, passim.

hereinzuholen. Die bereits biblische Aufforderung, bestimmte kultische Handlungen „zum Gedenken“ an Stiftungsereignisse auszuführen,²⁰ von Moses Institution des Pessah-Festes bis zu Jesu Einsetzung der Eucharistie, waren geeignet, eine enge Verbindung der Frommen zu den biblischen Protagonisten der heilsgeschichtlichen Hergänge herzustellen. Man bemühte sich, den als ‚Typen‘ verstandenen biblischen Gestalten nachzuleben und ging so weit, sich als Gemeinde im Kult als irdische Repräsentanten der himmlischen Heerscharen zu inszenieren. Christliche Theologen insbesondere gingen so weit, die Geschichte der eigenen Glaubensgemeinde als Sukzession von biblisch bezeugten Ereignissen zu konstruieren, die zu einander in einem Verhältnis von Typus und Antitypus stehen, oft verstanden als Ereignis mit Ankündigungscharakter und Pendant mit Erfüllungscharakter (bei von Reventlow: ‚Überhöhung‘). Diese teleologische – auf die Konstruktion einer kollektiven Identität zielende – Lektüre von typologischen Entsprechungen ist untrennbar verbunden mit der Wahrnehmung einer linear ablaufenden Zeit, die von einem primordialen Anfang auf ein Eschaton hin verläuft. Diese Zeit durch die Aufdeckung von typologischen Mustern, die auf eine Erfüllung hinlaufen – sei es im nahegekommenen Gottesreich, sei es in einer messianischen Zukunft – zu strukturieren, ist ein wichtiges Anliegen der christlichen und der jüdischen Tradition.²¹ Man kann hier in vielen Fällen von einer mythisch amplifizierten Typologie sprechen.

Auch die koranische Verkündigung schaltet sich in diese Debatte ein. Dies geschieht in Mekka und Medina auf verschiedene Weise. Die für Mekka charakteristische Typologie im Sinne der Analogsetzung von zeitgenössischen mit biblischen Figuren, etwa Muḥammads mit Mose, oder des *re-enactment* von prophetischen Erfahrungen, ist vielfach festgestellt worden.²² Geschichte wird in die Gegenwart eingeholt, die damit eine neue Dimension als Teil des göttlichen Heilsplans erhält. Es wird damit aber auch eine biblisch inspirierte Gegengeschichte zu der lokalen Ereignisgeschichte konstruiert, die die Stadtgemeinschaft Mekkas polarisiert. Um in einer späteren Phase beide als nicht exklusiv, sondern verflochten zu erweisen, wird dann eine komplexere Form der Typologie erforderlich: die aus der jüdischen und christlichen Tradition vertraute Denkfigur von Verheißung

20 Siehe Josef Hayim Yerushalmi, *Zakhor. Jewish History and Jewish Memory*, Seattle 1982.

21 Siehe dazu auch Aziz Al-Azmeh, „Chronophagous Discourse. A Study of the Clerico-Legal Appropriation of the World in a Muslim Tradition“, in: *Religion and Practical Reason. New Essays in the Comparative Philosophy of Religions*, hg. von Frank Reynolds und David Tracy, Albany 1994, S. 163–212.

22 Siehe zuletzt Sidney H. Griffith, *The Bible in Arabic. The Scriptures of the „People of the Book“ in the Language of Islam*, Princeton 2013. Zu bereits im Koran reflektierten Typologien zwischen einzelnen biblischen Figuren siehe Heribert Busse, „Herrschartypen im Koran“, in: *Die Islamische Welt zwischen Mittelalter und Neuzeit. Festschrift für Hans Robert Roemer zum 65. Geburtstag*, hg. von Ulrich Haarmann und Peter Bachmann, Beirut / Wiesbaden 1979, S. 56–80. Diese sind aber größtenteils bereits durch die älteren Traditionen vorgegeben, siehe Adam Silverstein, „The Qur’anic Pharaoh“, in: *New Perspectives on the Qur’an*, hg. von Gabriel Said Reynolds, London 2011, S. 467–477.

und Erfüllung. Sie verbindet sich vor allem mit Abraham, der als Teilhaber an beiden Geschichtstraditionen entdeckt wird. Er, der biblisch die historische Bedeutung seiner Nachkommen über Isaak prophezeit bekommen hatte; erfleht sich in einem Gebet nun auch Segensverheißungen für seine in Arabien, konkret: in Mekka, siedelnden Nachkommen. Mekka wird damit zu einem arabischen gelobten Land. Diese neue Perspektive reißt neue Fragen – hinsichtlich der Akkommodierung der aus der paganen Geschichte fortbestehenden Riten im neuen Weltbild – auf. Der Durchbruch der Gemeinde zu einer inklusiven, biblisch-arabischen Identität bedarf daher einer noch intensiveren Form von Typologie, nämlich der ‚Aufdeckung‘ von biblisch gestalteten ‚Urszenen‘, die den lokalen kultischen Verrichtungen zu unterliegen scheinen und die – einmal ‚entdeckt‘ – ihnen eine zusätzliche, heilsgeschichtliche Dimension verleihen. Eine solche Urszene ist das Abrahamsopfer, das man in der eigenen kultischen Praxis des Opfers bei der Wallfahrt, dem ḥaġġ, weiterwirken sieht.

Erst die Relektüren biblischer Erzählungen in Medina unterlegen diese Geschichten also mit einem ‚tieferen‘ Sinn, wie er erst im Fortgang der als Heilsgeschichte begriffenen zeitgenössischen Ereignisse, d. h. im Prozess der Konstruktion einer gemeindlichen Identität, aufscheint. Die medinischen Wiedererzählungen zeigen die ‚Erfüllung‘ vorher ergangener ‚Ankündigungen‘ auf. Eine solche identitätspolitisch ausgerichtete typologische Lektüre, die nicht nur für die christliche Tradition, sondern auch auf weite Strecken für den Midrasch typisch ist, sprengt nicht selten den Orts- und Zeitrahmen der biblischen Erzählung und setzt sich narrativ über berichtete Fakten hinweg. Diese Freiheit manifestiert sich insbesondere in der Relektüre der Akedah, mit der in Medina die biblische Tradition in einzigartiger Weise zur altarabischen hin geöffnet wird. Es ist diese koranische Verflochtenheit in biblische *und* altarabische Tradition, die der koranischen Ausdeutung der Akedah Besonderheit verleiht, so dass es nicht übertrieben ist, zu behaupten, dass die in den drei Religionstraditionen betriebene typologische Lektüre aus der einen biblischen Akedah-Geschichte Gen 22,1–19 drei neue Geschichten gemacht hat, Geschichten, die angesichts des einzigartigen theologischen Ranges der Akedah in der Spätantike jeweils grundlegend für die sich herausbildenden Religionen werden sollten.

2 Spätantike Traditionen zum Abrahamsopfer

Wenden wir uns zunächst der biblischen Erzählung in Genesis 22,1–19 selbst zu: Abraham wird von Gott aufgefordert, seinen Sohn Isaak, „den er liebt“, zu opfern. Gemeinsam machen sie sich zu der Opferstätte auf. Auf die Frage des Sohnes, warum kein Opfertier mitgeführt wird, besänftigt ihn der Vater, ohne seinen ungeheuerlichen Vorsatz zu enthüllen. „Und sie schritten gemeinsam weiter“, heißt es. Am Ort angekommen, baut Abraham den Altar und fesselt seinen Sohn für die Opferung. In dem Moment, als er das Messer ansetzen will, erreicht ihn der Ruf Gottes, er solle von dem Sohn ablassen – mit seiner Opferbereitschaft habe er bereits den Beweis seiner Treue erbracht. Ein Widder, der sich im Gestrüpp verfan-

gen hat, erscheint, um an Stelle des Sohnes geopfert zu werden. Gott selbst gelobt, ihm und seinen Nachkommen Segen und innerweltliches Glück zu gewähren.

(1) Nach diesen Geschichten versuchte Gott den Abraham und sprach zu ihm: Abraham! Und er antwortete: Siehe, hier bin ich. (2) Und er sprach: Nimm doch deinen Sohn, deinen einzigen, den du lieb hast, Isaak, und gehe hin in das Land Morija und opfere ihn daselbst zum Brandopfer auf einem Berge, den ich dir nennen werde! (3) Da stand Abraham am Morgen früh auf und sattelte seinen Esel, und nahm zwei Knechte und seinen Sohn Isaak mit sich und spaltete Holz zum Brandopfer, machte sich auf und ging hin an den Ort, davon ihm Gott gesagt hatte. (4) Am dritten Tage erhob Abraham seine Augen und sah den Ort von ferne. (5) Da sprach Abraham zu seinen Knechten: Bleibet ihr hier mit dem Esel, ich aber und der Knabe wollen dorthin gehen, und wenn wir angebetet haben, wollen wir wieder zu euch kommen. (6) Und Abraham nahm das Holz zum Brandopfer und legte es auf seinen Sohn Isaak. Er aber nahm das Feuer und das Messer in seine Hand, und sie gingen beide miteinander. (7) Da sprach Isaak zu seinem Vater Abraham: Mein Vater! Abraham antwortete: Siehe, hier bin ich, mein Sohn! Und er sprach: Siehe, hier ist Feuer und Holz; wo ist aber das Lämmlein zum Brandopfer? (8) Und Abraham antwortete: Mein Sohn, Gott wird sich ein Lämmlein zum Brandopfer ersehen! Und sie gingen beide miteinander. (9) Und als sie an den Ort kamen, den Gott ihm genannt hatte, baute Abraham daselbst einen Altar und legte das Holz ordentlich darauf, band seinen Sohn Isaak und legte ihn auf den Altar, oben auf das Holz. (10) Und Abraham streckte seine Hand aus und faßte das Messer, seinen Sohn zu schlachten. (11) Da rief ihm der Engel des HERRN vom Himmel und sprach: Abraham! Abraham! Und er antwortete: Siehe, hier bin ich! (12) Er sprach: Lege deine Hand nicht an den Knaben und tue ihm nichts; denn nun weiß ich, daß du Gott fürchtest und hast deinen einzigen Sohn nicht verschont um meinetwillen! (13) Da erhob Abraham seine Augen und sah hinter sich einen Widder mit den Hörnern in den Hecken verwickelt. Und Abraham ging hin und nahm den Widder und opferte ihn zum Brandopfer an Stelle seines Sohnes. (14) Und Abraham nannte den Ort: Der HERR wird dafür sorgen! So daß man noch heute sagt: Auf dem Berge wird der HERR dafür sorgen! (15) Und der Engel des HERRN rief Abraham zum zweitenmal vom Himmel (16) und sprach: Ich habe bei mir selbst geschworen, spricht der HERR, weil du solches getan und deines einzigen Sohnes nicht verschont hast, (17) will ich dich gewiß segnen und deinen Samen mächtig mehren, wie die Sterne am Himmel und wie den Sand am Rande des Meeres, und dein Same soll die Tore seiner Feinde besitzen, (18) und in deinem Samen sollen alle Völker auf Erden gesegnet werden, weil du meiner Stimme gehorcht hast! (19) Und Abraham kehrte

wieder zu seinen Knechten zurück; und sie machten sich auf und zogen miteinander gen Beer-Seba, denn Abraham wohnte zu Beer-Seba.²³

Jüdische Traditionen: politische und messianisch orientierte Typologien

Diese archaische, gerade in ihrer nüchternen Darstellung emotional erschütternde Geschichte der bedingungslosen Gottestreue Abrahams, die vor der Zerstörung der eigenen Familie und der Selbsterstörung nicht haltmacht, wurde in der Spätantike zum Anstoß. In dieser Zeit wurden strikte Regeln für die Auslegung der Bibel aufgestellt. Es galt als Axiom, dass der biblische Text keine Widersprüche enthalten könne – ergaben sich solche dennoch, so waren textuelle Mittel zu finden, um sie aufzulösen.²⁴ Es war vor allem die als widernatürlich empfundene väterliche Grausamkeit, die sich in der Bereitschaft Abrahams zum Sohnesopfer manifestierte, die mit seinem Vorbildcharakter unvereinbar erschien. Der unlösbare Konflikt zwischen der Liebe des Vaters zu seinem ihm im hohen Alter geschenkten Sohn und seiner Treue zu Gott, die ihm die Ermordung dieses Sohnes abverlangte – bedurfte der Erklärung. Frühe, hellenistisch inspirierte Kommentatoren lösen das Problem durch Isaaks Übernahme der Verantwortung: so versichert etwa bei Josephus (1. Jahrhundert) ein schon erwachsener Isaak seinem Vater, er sei in die Welt hineingeboren worden, um als Opfer dargebracht zu werden.²⁵ Isaak hat selbst sein Einverständnis zu seiner Opferung gegeben. In dem amoräischen Midrasch *Tanhuma* heißt es:

Da fiel große Angst auf Isaak, denn er sah in der Hand seines Vaters nichts, was als Opfer dargebracht werden konnte. So fragte er: Wo ist das Lamm zum Opfer (Gen 22,7)? Abraham antwortete: ‚Weil du fragst: Gott hat dich zum Opfer auserwählt‘. Da sprach Isaak: ‚Wenn er mich zum Opfer auserwählt hat, so sei meine Seele ihm hingegeben, obwohl mir um meines Blutes willen bange ist‘. Und doch heißt es: „Und sie schritten gemeinsam weiter“, das will heißen: der eine um abzuschlachten, der andere, um abgeschlachtet zu werden.²⁶

Isaak kümmert sich – einer Tradition nach – sogar in eigener Person um die rituelle Korrektheit der Ausführung.²⁷ Abraham figuriert also ebenso wie Isaak selbst als Priester, der sich um die genaue Realisierung des Opfers kümmert.

Maren Niehoff hat darüber hinaus in einem wichtigen Aufsatz die in einer frühen Midrasch-Sammlung, *Berešit Rabba* (auf das 3. Jahrhundert zurückgehend),

²³ Der Text ist nach der Elbersfelder Bibel, Wuppertal 2006, zitiert.

²⁴ Vgl. James L. Kugel, *How to Read the Bible. A Guide to Scripture Then and Now*, New York 2008, S. 17–23.

²⁵ *Jos. ant.* 1,232, zitiert bei Kugel, *The Bible as it Was*, Cambridge (MA) 1998, S. 175.

²⁶ Vgl. Heinrich Speyer, *Die biblischen Erzählungen im Qoran*, Gräfenhainichen 1931, S. 164–166.

²⁷ Vgl. Wout Jac van Bekkum, „The Aqeda and its Interpretation in Midrash and Piyyut“, in: *The Sacrifice of Isaac: The Aqedah (Genesis 22) and Its Interpretations*, hg. von Edward Noort und Eibert Tigchelaar, Leiden / Boston / Köln 2002, S. 86–95, hier S. 94.

nachweisbare Mythopoesis, die typologische Verbindung von Akedah-Erzählelementen mit anderen Opfer-relevanten biblischen Narrativen, aufgezeigt. Offenbar wurde die vom biblischen Text gerade verworfene mythische Dimension des Kindesopfers als eines gottgefälligen und / oder den Status des Vaters absichernden Aktes von neuem kritisch reflektiert.

Obwohl in den meisten Midraschim die Figur Abrahams im Mittelpunkt steht, hat doch erst die Umdeutung der Erzählung in eine Synergie-Geschichte, in der auch dem Sohn eine wichtige Rolle zufällt, den Weg freigemacht für die Wahrnehmung des Sohnes als Typus eines sich freiwillig Opfernden. Eine Deutung der Akedah im Sinne eines Martyriums scheint bereits in *Berešit Rabba*²⁸ vorzuliegen, wo es heißt, Abraham habe sich das Opferholz auferlegt „wie jemand, der sein Kreuz auf seiner Schulter trägt“ – später ein Standarddetail der christlichen Akedah-Typologie.²⁹ Eine Nähe zu christlichen Deutungen legt sich auch da nahe, wo von der erlösenden Dimension des Opfertiers, konkret der Widderhörnner, die Rede ist. Wiederum in *Berešit Rabba* sind es die Hörner des Ersatzopfers, die die Erlösung ankündigen:

Da erhob Abraham seine Augen und sah: siehe, ein Widder hatte sich hinter ihm, *akheraw*, im Gestrüpp verfangen (Gen 22,13). Was (meint der Ausdruck) „*akher*“ (der sowohl im räumlichen Sinne „hinter“ als auch im zeitlichen Sinne „nach“ bedeuten kann?) R. Juda ben R. Simon sagte: „Nach“ allen zukünftigen Generationen, in denen deine Kinder in Sünden gehen und in Unheil eintreten werden, werden sie am Ende erlöst werden von dem Horn des Widders, den Abraham statt seines Sohnes Isaak opferte, wie es heißt: „Und Gott, der Herr, wird das Schofarhorn blasen und wird einherfahren in den Stürmen vom Süden her (Sach 9,14).“³⁰

Es handelt sich um eine Deutung, die, wie Nicolai Sinai festhält, „bereits die Annahme impliziert, dass Abrahams besondere Verdienste [...] seinen Nachkommen eine besondere göttliche Zuwendung und Vergebungsbereitschaft sichern“.³¹ Man könnte von einer Erlösungsverheißung sprechen, die sich mit dem Opfer verbindet.

28 *Berešit Rabba* 56,6; deutsche Übersetzung: *Der Midrasch Bereschit Rabba. Das ist die Haggadische Auslegung der Genesis*, übers. von August Wünsche, Leipzig 1881, S. 266.

29 Siehe Gerrit J. Reinink, „The Lamb on the Tree. Syriac Exegesis and Anti-Islamic Apologetics“, in: *The Sacrifice of Isaac. The Aqedah (Genesis 22) and its Interpretations*, hg. von Edward Noort und Eibert Tigchelaar, Leiden / Boston / Köln 2002, S. 109–124. Es begegnet bereits im Genesis-Kommentar des Origines, wie von Christoph Marksches in seinem Vortrag „Der Gehorsam Abrahams in der Sicht seiner antiken christlichen Auslegung“, gehalten am 3.9.15 im Rahmen des Symposiums „Kill Me a Son – Ein Symposium über Abraham, Isaak und Ismael“ am Jüdischen Museum Berlin, gezeigt wurde. Siehe vor allem Lukas Kundert, *Die Opferung, Bindung Isaaks*, Bd. 1, S. 7–28.

30 *Berešit Rabba* 56,5, (Übers. S. 269); vgl. auch Yerušalmi, *Ta’anit* 45b und *Pesiqta de-Rav Kahana* 23.

31 Vgl. dazu Sinai, *Fortschreibung und Auslegung*, S. 140.

Solche formal in den von Zishan Ghaffar entwickelten Kategorien am ehesten ‚verbal-semantisch‘ einzuordnenden Typologien³² – das Widderhorn, vielleicht schon als Schofarhorn präsent in der Neujahrsliturgie, wird zu einem Symbol der Erlösung erhoben – beziehen ihren eigentlichen Sinngehalt aus der hier aufgebauten messianischen Spannung, sie sind, insofern sie eine übergreifende göttlich inszenierte Heilsgeschichtskonstruktion affirmieren, ‚mythisch amplifiziert‘. In einem kürzlich (3.9.2015) gehaltenen Vortrag³³ hat sich Peter Schäfer im Besonderen dieser den Literalsinn der biblischen Geschichte transzendierenden Tendenz des Midrasch gewidmet, indem er Traditionen zur Akedah als einem gerade nicht vereitelten, sondern tatsächlich an Isaak vollzogenen Opfer diskutierte, die mit ihrer soteriologischen Stoßrichtung seine These von der Verflochtenheit des spätantiken Christentums und Judentums klar zu bestätigen geeignet sind.

So bedeutend aber gerade diese Midraschim für das Verständnis des spätantiken Judentums und Christentums sind, so wenig nachhaltig erweisen sie sich doch für die islamische Rezeption. Zum Verständnis der koranischen Neulektüre reicht es daher aus, festzuhalten, dass die rabbinische Tradition die Erzählung umgeschrieben hat in eine Geschichte, in der Vater *und* Sohn synergetisch das geforderte Opfer vorbereiten. Isaak hat selbst sein Einverständnis zu seiner Opferung gegeben.

Wichtig für die koranische Rezeption ist jedoch etwas anderes: die schon früh nachweisbare typologische Verbindung zwischen dem Ort der Urszene des Opfers und dem späteren Ort des Opferkults, dem Jerusalemer Tempel – wieder eine mythisch amplifizierte Typologie. Denn der Ort des Geschehens, biblisch als Morija eingeführt, wird traditionell mit dem Tempelberg identifiziert. Stefan Schreiner fasst die Entwicklung zusammen:³⁴

„Salomo erbaute das Haus des Herrn in Jerusalem auf dem Berg Morija, [...], an dem Ort, den David bestimmt hatte, auf der Tenne des Jebusiters Arauna“, heißt es in 2. Chr 3,1 (vgl. 2. Sam 6,17). Ebenso schreibt Josephus: Abraham ging mit seinem Sohn „zu dem Berg, auf dem später König David den Tempel erbaute“,³⁵ und in den palästinischen Targumim³⁶ ist ausdrücklich davon die Rede, dass die ‚Bindung Isaaks‘ auf dem Tempelberg stattgefunden hat. [...] Der spätere Midrasch und die Targumim ergänzen die Identifikation von Morija und Zion um eine Identifikation der Opferaltäre und führen deren Kette vom Altar im Tempel über die Altäre Abra-

32 Ghaffar, „*Jesus redivivus*“, S. 156f.

33 Vortrag von Peter Schäfer, „Jüdische Perspektiven auf Abraham, Isaak und Ismael“, gehalten am 3.9.2015 im Rahmen des Symposiums „Kill Me a Son – Ein Symposium über Abraham, Isaak und Ismael“, Jüdisches Museum Berlin.

34 Siehe Schreiner, „Die ‚Bindung Isaaks‘“, S. 142; er beruft sich auf *Pirqe de-Rabbi Eli‘ezer XXXI*, Targum Jonathan I und II zur Stelle, abgedruckt ebd., S. 153–157.

35 Jos. ant. I,13,2.

36 Targum Jonathan I (TPsJ) und II (= TFrag) (ähnlich auch Targum Neophyti I, abgedruckt bei Schreiner, „Die ‚Bindung Isaaks‘“, zur Stelle.

hams und Noahs bis zum Altar Abels zurück. [...] Da es von Abraham (Gen 22,9) wie von Noah (Gen 8,20) und David (1. Chr 21,26) heißt, er baute einen Altar auf (*way-yibhen mizbeah*), schließt der Midrasch daraus: David baute den Altar auf, den vor ihm Abraham aufgebaut hatte; Abraham wiederum baute den Altar auf, den vor ihm Noah aufgebaut hatte, das war der Altar, auf dem einst Abel geopfert hatte³⁷ – Auf diese mythisch auf die Urzeit zurückgeführte enge typologische Verbindung zwischen Tempel und Abrahamsopfer wird in der christlichen und in der koranischen Rezeption durch neue Typologien geantwortet.

Das neu in die Geschichte eingetragene Erzähldetail des Einverständnisses des Sohnes ist narrativ betrachtet keine Bagatelle. Mit der als ‚solidarischer Akt‘ vorbereiteten Opferung ist der alten Geschichte die Spitze abgebrochen: Das Pathos einer die Naturgesetze zwischenmenschlichen Verhaltens außer Kraft setzenden Handlung zur Erfüllung einer persönlichen Verpflichtung gegenüber Gott ist ausgelöscht; das Element des Tragischen entfällt, da Abraham die Schuld des Vergehens an seinem Sohn durch diesen selbst abgenommen wird. Mit dieser Umdeutung erlischt auch die den Leser emotional erschütternde Dramatik. Aus einer Subversion elementarer gesellschaftlicher Normen und einem Akt äußerster Selbstverleugnung, einer ‚Passion‘, ist, so könnte es scheinen, ein konfliktfreier – und vergleichsweise emotionsschwacher – Gehorsamsakt geworden. Indem aber das Selbstopfer Isaaks – zumal nach jenen Midraschim die von einem tatsächlichen Vollzug des Opfers ausgehen – zur ‚Urszene‘ des jüdischen Märtyrertums avanciert, wird die Geschichte mit neuem Emotionspotential aufgeladen.

Denn die literale Lektüre der Geschichte spielt nach ihrer exegetischen Erweiterung offenbar gar keine signifikante Rolle mehr: Gewiss, die Präsenz der Bibelperikope als Text ist unbestreitbar, sie bildet die Toralesung für den zweiten Tag des Neujahrsfestes. Der Text wird aber bereits früh identitätspolitisch als das entscheidende Zeugnis für die „Verdienste der Väter“, *zekhut avot*, verstanden, die Abraham aufgrund seiner Opferbereitschaft zugesichert worden sind, Gen 22,17–18. Zudem hat die Geschichte durch ihre typologische Rückverbindung zu primordialen Vorgängern und die messianische Deutung der Widderhörner eine identitätsstiftende mythische Amplifikation erfahren. Nicht zuletzt gewinnt die Deutung der Akedah als Synergie-Geschichte aber auch politische Bedeutung, und zwar in der spätantiken Rezeption der Makkabäer-Kriege. Denn erst dadurch, dass sich in der Exegese der Schwerpunkt von Abraham auf seine Synergie mit dem Sohn verlagert, wird die typologische Verwandtschaft Isaaks zu den Makkabäer-Kriegern erkennbar, die sich freiwillig für die Sache Gottes aufopfern und – spätantiken Berichten zufolge – in Einzelfällen sogar von ihren

³⁷ *Pirque de-Rabbi Eli' ezer* XX–XI; Targum Jonathan I und II zur Stelle; abgedruckt bei Schreiner, „Die ‚Bindung Isaaks‘“, S. 68–71.

Eltern dazu ermutigt worden sind.³⁸ Spuren einer Umdeutung des Abrahamsopfers zu einem Selbstopfer Isaaks zeichnen sich entsprechend bereits früh ab.³⁹ Isaak figuriert als ihr Typus, dessen Leistung durch die Kämpfer ein politisches *re-enactment* erfährt.

Christliche Tradition: mythisch amplifizierte, christologische Typologien

Die neue Deutung der Geschichte als Synergie-Geschichte, zumindest aber ihre konsensuelle Akzeptanz in der rabbinischen Literatur, ist nur im Kontext der sich im Kontakt mit einander entwickelnden jüdischen und christlichen Tradition verstehbar. Die midraschische Gestaltung des tatsächlich vollzogenen Opfers mag bereits Reaktion auf die Vereinnahmung des Abrahamsopfers durch die entstehende *christliche* Tradition, durch die christologische Lektüre, sein. Gewiss wird man nach Peter Schäfers und Daniel Boyarins Studien nicht mehr von einem frühen theologischen Antagonismus zwischen jüdischer und christlicher Tradition ausgehen können, vielmehr weisen jüdische und christliche Märtyrertexte, die sich auch auf das Abrahamsopfer berufen, deutliche Gemeinsamkeiten auf.⁴⁰ Doch ist schwer zu leugnen, dass die besondere Richtung christlicher Bibellektüre, die in den biblischen Erzählungen und Gestalten Präfigurationen der neutestamentlichen Ereignisse und Personen erkennt, das Abrahamsopfer früh zu einem zentralen Symbol erhoben hat. Wie im Midrasch wurde aus dem Satz „so schritten sie gemeinsam weiter“ auf die Synergie von Vater und Sohn beim Opfer geschlossen. So gelesen konnte das Abrahamsopfer die christliche Passion selbst präfigurieren, bei der sich in der Person Christi ein Sohn freiwillig als Opfer in eine vom Vater vollzogene Opferhandlung einbringt. Bei Paulus steht noch der Vater im Vordergrund.⁴¹ So wurde die Opferung des „geliebten Sohnes“ Isaak in Genesis 22,2 als Präfiguration des Kreuzesopfers des „geliebten Sohnes“ (Mk 1,11) gelesen, den Gott „nicht verschont“ (Röm 8,32), sondern hingegeben hat zum Leben der Welt (Joh 3,16), siehe Röm 8,32, vgl. Gal 1,4; 2,20; Eph 5,2; 25; Tit 2,14; und 1Tim 2,6.⁴² Erste Deutungsversuche, die aus der Vater-Geschichte eine Sohnes-Geschichte machen, finden sich aber bereits im Barnabasbrief (zwischen 70 und 132): „Für unsere Erlösung gibt es ein Vorbild: Isaak, der Gott auf dem Altar dargebracht wurde. Genauso sollte, so wollte es Gott, Jesus, sein Sohn, Gefäß des Heiligen Geistes, wie ein Opfer dargebracht werden.“⁴³ Isaak

38 Siehe zum Beispiel 4 Makk 7,12–14 und 4 Makk 13,12, zitiert bei Kugel, *The Bible as it Was*, S. 175. Daniel Boyarin diskutiert das Verhältnis zwischen dem 2. und dem 4. Makkabäerbuch im Sinne von hellenistischem Geschichtsbericht und spätantiker Rezeption; vgl. ders., *Dying for God. Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism*, Stanford 1999, S. 105–126.

39 Vgl. Kugel, *The Bible as it Was*, S. 175–177.

40 Vgl. Daniel Boyarin, *Dying for God*, S. 117f.

41 Vgl. Kugel, *The Bible as it Was*, S. 177.

42 Siehe Robert J. Daly, *The Origins of the Christian Doctrine of Sacrifice*, London 1978, S. 50. Siehe auch Hebr 11,17–19.

43 Klaus Berger und Christiane Nord (Übers. und Komm.), *Das Neue Testament und frühchristliche Schriften*, Frankfurt am Main 2005, S. 235–263, insbes. S. 245.

tritt hier in ein typologisches Verhältnis zu Christus. Diese ‚große Typologie‘, die die Synergie zwischen Abraham und Isaak in der Synergie zwischen Gott-Vater und Christus wiedererkennt, wird zu einer Basis der patristischen Theologie.⁴⁴ Sie wird aber vor allem in der syrischen Homiletik voll erkennbar, wo Gott und Christus, die ‚weisen Architekten des Glaubens‘ typologisch als Antitypen von Abraham und Isaak agieren, die ihrerzeit den Opferaltar für die Akedah errichtet hatten.⁴⁵ Wir können hier von einer besonderen – der jüdischen Tradition, die aus den Mosaiksteinen der einzelnen zu Symbolen erhobenen Akedah-Details eine messianische Vision konstruiert, vergleichbaren – mythisch-amplifizierten Typologie sprechen, bei der das Christus involvierende Geschehen, der Antitypus, dem vergangenen Geschehen, seinem Typus, erst seine volle Signifikanz verleiht.

Anders als es bei der Mehrzahl der midraschischen Geschichten der Fall ist, wird die christlich verstandene Geschichte allerdings nicht durch die Erscheinung eines Ersatzopfers entschärft, vielmehr bleibt ihr der Konflikt und damit das Paradoxale erhalten: Denn in der hier wirksamen mythisch amplifizierten Typologie stellt der Vater – der selbst Gott ist – gegen alle Vernunft seine Liebe zu den – ihm untreu gewordenen – Menschen über seine eigene Sohnesliebe. Und mehr noch: Der Sohn wird selbst zur Hauptfigur, er ist der eigentliche Darbringer des Opfers für die Menschen und das Opfer selbst. Diese paradoxe Struktur als solche ist geeignet, Emotion zu generieren, ihre Wirkung wird durch die besondere Inszenierung des Opfers in einer konfliktreichen Passionsgeschichte, die in der Osterzeit im Gottesdienst zur Verlesung kommt, noch erheblich gesteigert.

Wie vertraut diese ubiquitäre⁴⁶ christliche Typologie der koranischen Gemeinde war, ist schwer zu bestimmen, doch spricht die von Joseph Witztum aufgedeckte Übereinstimmung von Details in der syrischen Homiletik und in der Kaaba-Errichtungsgeschichte für eine faktische Berührung der Gemeinde mit dieser Typologie.

3 Der mekkanische Koran und das Abrahamsopfer: Biblisierung des arabischen Weltbilds

Werfen wir nun einen Blick auf die dritte Konfiguration spätantiker Abraham-Traditionen, den Koran, verstanden als die Verkündigung, die der Prophet Muḥammad im 7. Jahrhundert einer wachsenden Gemeinde von Hörern vortrug. Prophetie war im biblischen Umkreis um diese Zeit längst erloschen. Sie war ersetzt durch ‚Auslegung‘, denn religiöse Rede lag – wie man es sah – bereits in verbindlicher Form verschriftlicht vor, es gab eine anerkannte Sammlung biblischer Schriften, die es im Wesentlichen nur noch zu kommentieren galt. Der neue

44 Siehe Reinink, „The Lamb on the Tree“.

45 Siehe Joseph Witztum, „The Foundations of the House (Q 2:127)“, in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 72 (2009), S. 25–40.

46 Siehe weiterhin Kugel, *The Bible as it Was*, S. 177, vor allem aber David Lerch, *Isaaks Opferung, christlich gedeutet. Eine auslegungsgeschichtliche Untersuchung*, Tübingen 1950, und Lukas Kundert, *Die Opferung, Bindung Isaaks*, Bd. 1 und 2.

Typus des religiösen Sprechers war daher im spätbiblischen Horizont nicht mehr der Prophet, sondern der Weise, der *ḥakham*.⁴⁷ Man hat in Muḥammad gewiss beides, einen spät gekommenen arabischen Propheten⁴⁸ und einen aktuellen Ausleger der biblischen Traditionen, einen *ḥakham*, zu sehen. Unter seinen Hörern, über die wir außerhalb des Koran keine Nachrichten besitzen, haben wir uns für seine mekkanische Wirkungszeit arabisch-sprachige spätantike Gebildete vorzustellen, neben Paganen am ehesten Synkretisten, d. h. konfessionell nicht Gebundene, die aber mit den wichtigsten jüdischen und christlichen Traditionen bereits vertraut sind und um die sich im Verlauf der Verkündigung immer mehr theologisch Interessierte gruppieren.

„Erst mit Abraham beginnt Geschichte“

Der sich herausbildenden Gemeinde musste daran gelegen sein, die biblische Botschaft zu ‚aktualisieren‘, sie für ihre besondere Situation als monotheistische Erneuerungsbewegung inmitten einer pagan bzw. synkretistisch beherrschten Gesellschaft relevant zu machen.⁴⁹ Man folgte dabei der Hermeneutik der beiden älteren Traditionen, die biblische Texte längst typologisch lasen. In ihrer Exegese war Abraham ein besonderer Status als Gerechter schlechthin zugewachsen. Es ist daher erstaunlich, dass der koranische Abraham, der später die Brückenfigur zwischen den beiden Geschichtswahrnehmungen, der lokal-arabischen und der biblisch-geprägten, werden wird, auf den ersten Blick vor den übrigen Propheten nicht prominent hervorsticht. Nachdem sein Name – isoliert genannt – sehr früh einmal mit der Autorität göttlicher Schriften (Q 87:19) assoziiert und ein weiteres Mal mit der Tugend exemplarischer Treue verbunden worden war (Q 53:37), wird Abraham aber immerhin noch frühmekkanisch Protagonist einer der ersten koranischen Erzählungen überhaupt. Ihm wird (Q 51:24–37, vgl. Gen 18,1–20) im hohen Alter die Geburt eines Sohnes angekündigt – ein Ereignis, das nicht nur typologisch die christliche *annuntiatio* vorausnimmt,⁵⁰ sondern, wie Nicolai Sinai überzeugend argumentiert, auch innerkoranisch typologisch zu deuten ist: ein in seiner Gesellschaft fremder Gerechter – wie es Muḥammad auch ist – kann auf göttlichen Beistand bauen. Das Geschehen wird dabei seiner Bedeutung für die jüdische Tradition, in der es für die Verheißung nicht nur einer zahlreichen Nachkommenschaft, sondern auch einer weltgeschichtlich bedeutenden Zukunft für diese Nachkommenschaft steht, allerdings gänzlich entleert. Zur Debatte steht

47 Vgl. dazu Kugel, *How to Read the Bible*, S. 9–17.

48 Zu der Sondererscheinung der noch fortwirkenden Prophetie auf der arabischen Halbinsel siehe Christian Robin, „Les signes de la prophétie en Arabie à l’époque de Mohammad (fin du VI^e et début du VII^e siècle de l’ère chrétienne)“, in: *La raison des signes. Présages, rites, destin dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, hg. von Stella Georgoudi, Renée Koch Piettre und Francis Schmidt, Leiden 2012, S. 433–475.

49 Vgl. Neuwirth, *Der Koran als Text der Spätantike*, S. 24–31.

50 Vgl. Gabriel Said Reynolds, „Reading the Qur’ān as Homily. The Case of Sara’s Laughter“, in: *The Qur’ān in Context. Historical and Literary Investigations into the Qur’anic Milieu*, hg. von Angelika Neuwirth, Nicolai Sinai und Michael Marx, Leiden 2009, S. 585–592.

die Gottesnähe des Patriarchen Abraham, die sich in der ihm enthüllten Voraussage des Strafgerichtes über die Sodomiten erweist.

- 24 Kam zu dir die Kunde von Abrahams Gästen, den geehrten?
- 25 Als sie bei ihm eintraten und sprachen: „Friede.“ Er sprach: „Friede.“
Unbekannte Leute.
- 26 Da ging er hinein zu den Seinen und brachte ein fettes Kalb herbei
- 27 und setzte es ihnen vor: „Wollt ihr denn nicht essen?“
- 28 und es überkam ihn Furcht vor ihnen. Sie sprachen: „Fürchte dich nicht.“
Und sie verkündeten ihm einen klugen Knaben.
- 29 Da kam seine Frau herbei,
sie schlug sich auf die Wangen und rief: „Eine unfruchtbare Alte!“
- 30 Sie sprachen: „So spricht dein Herr. Er ist der Wissende und Weise.“
- 31 Abraham sprach: „Was habt ihr vor, Gesandte?“
- 32 Sie sprachen: „Wir sind zu einem Volk gesandt, das sündigt,
- 33 Steine aus Lehm über sie zu schicken,
- 34 bei deinem Herrn für diejenigen gebrannt, die nicht Maß halten.
- 35 Doch führten wir die, die in der Stadt gläubig waren, hinaus.
- 36 Es gab in ihr nur ein einziges Haus von Gottergebenen.
- 37 In ihr sind Zeichen für die, die die schmerzliche Strafe fürchten.“

Der Bericht wird fortgeführt durch weitere Prophetenerzählungen:

- 38 Und in Mose, als wir ihn mit klarer Vollmacht zu Pharao sandten.
- 39 Der wandte sich zu seinem Helfer und sprach: „Ein Zauberer oder Bessener!“
- 40 Da kamen wir über ihn und seine Truppen und warfen sie ins Meer.
Er verdiente sich die Strafe.
- 41 Und so auch in den ʿĀd. Als wir den alles vernichtenden Wind über sie sandten,
- 42 der nichts verschonte, und alles gleichsam morsch machte.
- 43 Und in den Ṭamūd. Als zu ihnen gesagt wurde:
„Genießet eine Zeitlang! Eure Frist ist bemessen.“
- 44 Doch sie missachteten den Auftrag ihres Herrn.
Da überkam sie sehenden Auges der Donnerschlag.
- 45 Sie konnten nicht standhalten und fanden keine Hilfe.
- 46 Und die Leute Noahs schon früher. Sie waren frevlerische Leute.

Die Geschichte der Sohnesverheißung, *tabšīr*, an Abraham hebt sich deutlich von der ihr folgenden Sequenz von Erzählungen ab, die sämtlich – um Lot, Pharao, die ʿĀd, die Ṭamūd und die Leute Noahs kreisend – ‚Straflegenden‘ sind. Denn einzig mit der Abraham-Geschichte scheint sich die Entwicklung eines Geschichtsbewusstseins abzuzeichnen: Während die weiteren Erzählungen zwar einen zeitübergreifenden Zusammenhang herstellen, bilden sie doch eine diskontinuierliche Geschichte der alten Völkerschaften ab, die untereinander in kei-

ner genealogischen Sukzession stehen, noch auch in eine Interaktion eintreten. Sie spiegeln vornehmlich die Situation des Propheten Muḥammad⁵¹ und liefern zugleich eine ätiologische Erklärung für das die altarabische Gesellschaft beschäftigende Problem der Ubiquität von Ruinenstätten in ihrer Lebenswelt.⁵² Wie in der biblischen Tradition, wo Abraham die Zukunft seiner Nachkommen, des Volkes Israel, eröffnet wird (Gen 15,12–16), so beginnt auch im Koran erst mit Abraham Geschichte, ihm allein wird mit der Ankündigung eines Nachkommen eine erste Verheißung zuteil.

Die Ankündigungsgeschichte erhält erst durch die von Nicolai Sinai sog. „Streitperikope“, die Erzählung von Abrahams Bekämpfung des Götzendienstes in seiner Heimat, s. u., eine nachträgliche Rechtfertigung: Nachdem Abraham seinen Einsatz für den Eingottglauben teuer, mit dem Verlust der Aufgehobenheit in seinem Clan und seiner Gesellschaft, bezahlt hat, wird ihm zum Lohn noch im hohen Alter ein Nachkomme geschenkt.

Die Streitperikope ist nicht aus der Bibel, sondern erst aus der rabbinischen Literatur bekannt. Diese Erzählung von der Zerstörung der Götzen,⁵³ die achtmal erzählt wird,⁵⁴ ist für das koranische Abrahambild zunächst noch weit prägender als das Opfer. Sie fokussiert Abraham als diejenige biblische Figur, die – wie der Prophet Muḥammad selbst – der Alleinverehrung Gottes in einer paganen Umwelt zum Durchbruch verhelfen will. Abraham hat erfolgreich einen sozialen Paradigmenwechsel eingeleitet: den Wechsel von einer genealogischen Bindung des einzelnen an Clan und Familie hin zu einer *transzendenten Bindung*, einer Bindung an Gott.⁵⁵ Es ist dieser Übergang, den die Gemeinde Muḥammads in Mekka ihrerseits zu vollziehen hatte, denn die Gegnerschaft zwischen Paganen und Monotheisten innerhalb der polarisierten Stadtgesellschaft forderte von jedem einzelnen eine Entscheidung zwischen Herkunft und neuer Religion.

Die koranische Gemeinde ist sich zu dieser Zeit bereits ihrer Erwählung als ‚neues Gottesvolk‘ nach dem Modell der Israeliten bewusst, sie hat sich mit der Abwendung vom paganen Kult an der Kaaba in eine Art ‚innerer Emigration‘ begeben, in der an die Stelle der Orientierung an genealogischen Vorfahren eine Orientierung an spirituellen Vorfahren, den biblischen Personen, vor allem

51 In Q 51 werden die ‚Straflegenden‘ assoziativ zu der Vernichtungsgeschichte des Volks des Lot erzählt. Sie sind verbunden durch ihre ‚von oben‘ hereinbrechenden Strafen, vgl. Angelika Neuwirth, „Der Horizont der Offenbarung. Zur Relevanz der einleitenden Schwurserien für die Suren der frühmekkanischen Zeit“, in: *Gottes ist der Orient, Gottes ist der Okzident. Festschrift für Abdoljavad Falaturi zum 65. Geburtstag*, hg. von Udo Tworuschka, Köln 1991, S. 3–39, und Angelika Neuwirth, *Der Koran. Handkommentar mit Übersetzung*, Bd. 1, *Poetische Prophetie. Frühmekkanische Suren*, Berlin 2011, S. 523–548.

52 Siehe Neuwirth, *Der Koran als Text der Spätantike*, S. 711–716.

53 Siehe *Berešit Rabba* 38,1 (Übers. S. 172f.); Bavli, *Pesahim* 118a, *Eruvin* 53a, *Pirqe de-Rabbi Eli‘ezer* 26.

54 Sie wird erzählt in Q 37:83–98, 26:69–86, 19:41–50, 43:26–7, 21:51–73, 29:16–27, 6:74–84, 60:4, vgl. Speyer, *Die biblischen Erzählungen*, S. 130–140.

55 Vgl. Sinai, *Fortschreibung und Auslegung*, S. 117, und Neuwirth, *Der Koran als Text der Spätantike*, S. 633–652.

den Erzvätern, getreten ist.⁵⁶ Es ist die Grundlegung einer *counter-history*, einer Ersetzung der lokal auf tribale Solidarität gegründeten Geschichte durch eine spirituell basierte Geschichte, die an die Tradition der Israeliten, der *Banū Isrāʿīl* anschließt. Was in einer Stammesgesellschaft unerhört ist – die Lossagung eines Individuums von seiner Familie – gehört nun für viele Hörer Muḥammads zum Alltag. Es ist Abraham, der sich hier als Vorbild, als Typus einer Gruppe von Frommen neuen Schlages, anbietet. Abraham sagt sich von seinem Vater los, weil dieser nicht von seinem *Götzendienst* ablässt. Die Geschichte bildet den ersten Teil der zweiteiligen Abrahamerzählung in Sure 37. In Q 37:83–98 heißt es:

- 83 Zu seiner (d. h. Noahs) Gemeinschaft gehört auch Abraham
 84 als er zu seinem Herrn mit lauterem Herzen kam,
 85 als er zu seinem Vater und seinen Leuten sprach: „Was betet ihr da an?
 86 Strebt ihr aus Lüge Götter an – außer dem einen Gott?
 87 Was denkt ihr denn vom Herrn der Welten?“
 [...]
 91 Dann wandte er sich den Götzen zu und sprach: „Wollt ihr denn nicht
 essen?
 92 Wie kommt es, dass ihr nicht sprecht?“
 93 Und er holte aus mit einem Schlag der Rechten gegen sie.
 94 Da stürmten seine Leute auf ihn los (um ihn zurückzuhalten)
 95 Er sprach: „Betet ihr etwa euer eigenes Schnitzwerk an?
 96 wo doch Gott euch erschaffen und euch Wissen gegeben hat?“
 [...]
 98 Sie planten gegen ihn eine List, wir aber machten sie zu den Unterle-
 genen.

Die Opfer-Erzählung vor ihrer Erweiterung

Während Abraham in dieser Geschichte seine Bindung zu seinem Vater für eine Bindung zu Gott eintauscht, seinen genealogischen Pakt also mit einem Gottesbund vertauscht, ist es in der Akedah die Bindung zu seinem Sohn, die er bereit ist, für seine Treue zu Gott, aufzugeben. Die Opfergeschichte, die nur ein einziges Mal erzählt wird, schließt direkt, Q 37:99–109, an, wobei, wie Sinai betont, die aus Q 52 wiederaufgenommene Sohnesankündigung in Vers 101 die wichtige *tabšīr*-Vorgeschichte wieder präsent macht.

- 99 Er sprach: „Ich gehe hin zu meinem Herrn, Er wird mich leiten.
 100 Herr, schenk mir einen von den Frommen!“
 101 Da kündigten wir ihm einen sanften Knaben an.

⁵⁶ Vgl. Neuwirth, *Der Koran als Text der Spätantike*, S. 451–509.

- 102 Als er mit ihm soweit gekommen war, den Lauf zu vollziehen,⁵⁷
 sprach er: „Mein Sohn, ich sah im Traum, dass ich dich opfern soll.
 So sieh, was du dazu meinst.“
 Er sprach: „Mein Vater, tu was dir befohlen wird,
 du wirst mich, so Gott will, geduldig finden.“
- 103 Als sich die beiden (in Gottes Willen) ergeben hatten, und er ihn auf die
 Schläfe geworfen hatte,
 104 da riefen wir ihn an: „Abraham,
 105 du hast den Traum erfüllt. So lohnen wir denen, die Gutes tun!“
 106 Dies ist eine deutliche Prüfung.
 107 Durch ein gewaltiges Schlachtopfer schafften wir Ersatz für ihn,
 108 und wir ließen für die Späteren den Spruch zurück:
 109 „Segen sei über Abraham!“⁵⁸
 110 So belohnen wir die, die Gutes tun.
 111 Er war einer unserer gläubigen Diener.
 112 Und wir verkündigten ihm Isaak, einen Propheten, einen der Gerechten.
 113 Wir segneten ihn und Isaak,
 unter ihrer beider Nachkommen sind Gerechte und solche, die sich
 selbst ins Unrecht setzen.

Ohne den später hinzugefügten Vers 102 (und unter Nichtberücksichtigung der noch späteren Verse 112f.⁵⁹) gelesen, wird die Geschichte zunächst nach dem Muster des biblischen Berichts erzählt: Abraham verlässt seinen Vater und seine Gesellschaft und wandert im Vertrauen auf göttliche Leitung aus. Sein Gebet um einen Sohn wird erhört (V. 101). Der Auftrag zum Opfer ist offenbar bekannt, die Geschichte setzt gleich ein mit dem ersten Schritt zu seiner Ausführung (V. 103). Wie im biblischen Text wird das Opfer aber durch göttliche Intervention schließlich vereitelt. Doch hat Abraham auch so bereits eine schwere Prüfung (V. 106, vgl. Gen 22,1) bestanden. Dem biblischen Text zufolge wird seine Bereitschaft zur äußersten Hingabe an Gott belohnt mit der Privilegierung seiner Nachkommen, die fortan durch die ‚Verdienste ihrer Väter‘ gerechtfertigt sein sollen: Genesis 22,16f.: „Ich habe bei mir selbst geschworen, spricht der HERR, weil du solches getan und deines einzigen Sohnes nicht verschont hast, (17) will ich dich gewiss segnen und deinen Samen mächtig mehren, wie die Sterne am Himmel und der Sand am Meer⁶⁰ und dein Same soll die Tore seiner Feinde besitzen, und

⁵⁷ Zu den verschiedenen Übersetzungsmöglichkeiten s. u.

⁵⁸ Die beiden später angefügten Verse 112 und 113 sind bereits Teil der in Medina ausgetragenen polemischen Auseinandersetzung über die Verdienste der Väter; sie haben mit der Erzählung nur assoziativ zu tun.

⁵⁹ Siehe den Kommentar zu Sure 37 auf der Website des Corpus Coranicum.

⁶⁰ Der „Same Abrahams“ ist auch Gegenstand talmudischer Diskussion, siehe Yerušalmi, *Ne-darim* 3,8; englische Übersetzung: *Genesis Rabbah. The Judaic Commentary to the Book of Genesis. A New American Translation*, übers. von Jacob Neusner, Bd. 2, *Parashiyot 34 through 67 on Genesis 8:15 to 28:9*, Atlanta 1985, S. 66f.

in deinem Samen sollen alle Völker auf Erden gesegnet werden, weil du meiner Stimme gehorcht hast!“⁶¹ Im koranischen Text dagegen wird Abraham mit einem ehrenden Segensspruch, einer Eulogie, belohnt: Sein Name soll für die neue Gemeinde fortan mit der Formel: „Segen über ihm“, *‘alaihi s-salām*, verbunden sein. Diese Verwandlung einer Prophezeiung in eine liturgische Konvention für die Gemeinde hält die Gestalt Abrahams bei den Frommen insgesamt präsent. Sie privilegiert ihn jedoch noch nicht vor anderen, denn in Q 37 erhalten auch weitere Propheten dieselbe Eulogie. – Dass die Geschichte im Zuge von Muḥammads Wirkungszeit in Medina eine zentrale religionspolitische Bedeutung erhalten wird, zeichnet sich in dieser Kernversion zunächst noch nicht ab.

Die erweiterte Erzählung

Bei dieser Version blieb es jedoch nicht, die Geschichte wurde später, in Medina – erkennbar an dem überlangen Prosavers 102 – um wichtige Details erweitert: zunächst um eine ausdrückliche Zustimmungserklärung des Sohnes zu seiner eigenen Opferung. Sie soll Abrahams Absicht legitimieren: der Sohn war alt genug, um – so eine Interpretation – selbst entscheiden zu können. Nach der wahrscheinlichsten Interpretation⁶² war er bereits an den *ḥaḡḡ*-Riten (die einen ‚Lauf‘ zwischen zwei kleinen Heiligtümern, aṣ-Ṣafā und al-Marwa vorsehen) beteiligt.⁶³ Die ‚Revision‘ der koranischen Lesart, die nun die Hauptrolle von Abraham, um den es ja laut Ankündigung (V. 83) eigentlich gehen sollte, auf den – namenlos bleibenden – Sohn verlegt, dürfte in Medina, in Auseinandersetzung mit den exegetischen Lektüren der dortigen Juden, vorgenommen worden sein, denn auch die rabbinische Lektüre beteiligte Isaak an dem Opfer, auch sie ließ die Monstrosität eines eigenmächtigen Sohnesopfers durch Abraham nicht mehr zu, an seine Stelle trat ein gemeinschaftlicher Gehorsamsakt von Vater *und* Sohn.⁶⁴ Es geht zunächst – in der Kernversion – um Abrahams Gehorsam, dann in der erweiterten Fassung um die Geduld und Solidarität des Sohnes.

Abrahams Nachkommenschaft als neues genealogisches Modell

Liest man beide Geschichten in Q 37 zusammen, die Götzenzertrümmerung bzw. ‚Streitperikope‘, die die Trennung vom Vater fordert, und die Gehorsamsbereitschaft, die den Verzicht auf den Sohn fordert, so erscheint Abraham in doppelter Weise als Vertreter einer eindeutigen Position im Streit zwischen *genealogischer*

61 Vgl. Erik Aurelius, „Durch Glauben gehorsam, durch Werke gerecht‘. Streit um Abraham im Neuen Testament“, in: *Abraham, unser Vater‘. Die gemeinsamen Wurzeln von Judentum, Christentum und Islam*, hg. von Reinhard G. Kratz und Tilman Nagel, Göttingen 2003, S. 98–111, und Solomon Schechter, *Aspects of Rabbinic Theology*, New York 1909, S. 179–185.

62 Das Wort *sa’y* wird von einigen Auslegern (und Übersetzern) als „Bestreben“, „Entscheidungsfähigkeit“ interpretiert, es dürfte aber als *terminus technicus* intendiert sein und auf den während der Wallfahrt anfallenden Lauf-Ritus zielen.

63 Vgl. Sinai, *Fortschreibung und Auslegung*, S. 130. Erst die literarkritische Trennung der Kerngeschichte von dem Zusatz in Vers 102 gibt den Blick auf die medinische Entwicklung frei.

64 Vgl. Kugel, *The Bible as it Was*, S. 177.

und *religiöser* Bindung. Es verwundert deswegen nicht, dass sich gerade die biblische Bezeichnung für gottgefällige Nachkommenschaft, die sich par excellence mit Abraham verbindet, auch im Koran wiederfindet, um spezifisch prophetische, oder: in einen Gottesbund eingebettete, Nachkommenschaft zu bezeichnen. In mittelmekkanischer Zeit begegnet in *Sūrat aṣ-Ṣaffāt*, Q 37, in der die beiden Abraham-Geschichten erzählt werden, erstmals ein neuer – außerhalb des Koran nicht bekannter – Begriff: *ḍurrīya*, normalerweise kontextuell mit „Nachkommenschaft“ übersetzt.⁶⁵ Das Wort ist morphologisch auffällig und insofern in seinem Kontext hervorgehoben; den Schlüssel zu seiner tieferen Bedeutung kann deswegen einzig der weitere Erzählkontext, die Geschichte des Abrahamsopfers, liefern, die biblisch in der Verheißung in Genesis 22,17 gipfelt: „Ich will dich reichlich segnen und deinen Samen mehren, deine Nachkommen so viel machen wie die Sterne am Himmel und der Sand am Meer“.⁶⁶ Der Schlüsselbegriff dieser Verheißung, der Same Abrahams, hebräisch *zeraʿ Avraham*, mit dem eine neue Genealogie der biblischen Frommen begründet wird, dürfte dem koranischen Neologismus *ḍurrīya* zugrundeliegen, wenn hier auch nur eine lautliche, keine etymologische Entsprechung vorliegt. Denn *zeraʿ* begegnet im Kontext mit Abraham immer wieder als Umschreibung für ‚Nachkommen‘; entsprechend geläufig wird im Koran *ḍurrīya* im Kontext der Genealogien biblischer Figuren. Die Prägung dieses ‚biblisierenden‘ Konzepts der ‚Nachkommenschaft‘ ermöglicht, die Protagonisten der Heilsgeschichte auch sprachlich zu privilegieren und so die übliche Rede von „Söhnen“, *banūn*, die zusammen mit den „Vorvätern“, *ābāʾ*, das Rückgrat des paganen Machtsystems bilden, zu umgehen – eine Supersession des paganen Genealogie-Diskurses durch einen neuen biblischen, der in einen Gottesbund eingebettet ist.⁶⁷ Die mit göttlichen Interventionen verbundene Relation Abrahams zu seinem Sohn hat damit sogar einen neuen Schritt hin zur Biblisierung der arabischen Sprache eingeleitet.⁶⁸ In Zishan Ghaffars Kategorien kann man hier von einer verbal-semantischen Typologie sprechen.⁶⁹

65 Arne Ambros, *A Concise Dictionary of Koranic Arabic*, Wiesbaden 2004, S. 103, kann keine über die Einordnung unter die Wurzel *ḍ-r-r* hinausgehende Erklärung geben. Das Wort ist abgeleitet von *ḍarra / ḍurra*, „Samenkorn“. Es ist auffällig durch seine Nisbenendung *-īya*, die sonst nur noch bei zwei weiteren koranischen Neologismen begegnet, *ḡāhiliya*, Zeit der Unwissenheit, und *raḥbānīya*, Mönchtum.

66 Der „Same Abrahams“ ist auch Gegenstand talmudischer Diskussion, etwa in Yeruṣalmi, *Nedarim* 3,8.

67 Nicolai Sinai, *Fortschreibung und Auslegung*, S. 140–143.

68 Man könnte bei diesem nicht in die arabische Morphologie passenden Wort von einer Ungrammatikalität sprechen, einer grammatischen Anomalie, die gewollt ist und auf ein in seinem ursprünglichen Kontext normales Wort (evtl. in einer anderen Sprache) verweist. Siehe dazu Michael Rifaterre, *Semiotics of Poetry*, London 1980.

69 Ghaffar, *„Jesus redivivus“*, S. 156f.: „Eine dritte Klasse typologischer Zuordnungen im Koran stellen *verbal-semantische Typologien* dar. Wird ein dogmen- und traditionsgeschichtlich bedeutsamer Begriff im Koran semantisch neu kodiert, um den Begriff selber oder mit ihm assoziierte Personen in die koranische Lehre (von Propheten) zu integrieren, dann lässt sich mindestens in einem schwachen Sinne von einer verbal-semantischen Typologie sprechen.“

Abraham und der mekkanische Kultus

Schlägt sich das hier entstehende Abrahambild auch in der Frömmigkeit der mekkanischen Gemeinde nieder? Sehen wir uns den Stand des Ritus in Mekka dazu genauer an: Als das Herzstück der Frömmigkeit dürfen wir das Ritualgebet voraussetzen, auf das in den mekkanischen Suren oft rekurriert wird.⁷⁰ Dass seine performative Gestalt – bestehend aus Demutshaltungen mit kurzen formularischen Begleittexten – schon auf die frühe koranische Gemeinde zurückgeht, ist sehr wahrscheinlich, da diese Gesten, das Sich-beugen, *rukūʿ*, das Stehen, *qiyām*, und das Sich-niederwerfen, *suğūd*, bereits in Mekka oft imperativisch empfohlen werden.⁷¹ Ebenso sollten die jeder Gebetssequenz vorausgehenden Textelemente – kurze Suren, eingeführt von der *Fātiḥa*, Q 1 – bereits für die sich herausbildende Gemeinde das Übliche gewesen sein.⁷² In seiner mekkanischen Erscheinungsform ist der Gebetsritus eine asketische Übung – Rezitationen wie auch ganze Gebetssequenzen werden gerade für die Nachtzeit empfohlen, siehe Q 73 – die am nächsten monastischen asketischen Riten verwandt zu sein scheint. Vorbilder für die dazu erwartete Haltung scheinen christliche Fromme zu sein, denen ihr „Weinen“ beim Hören der Rezitation als verdienstvoll angerechnet wird, siehe Q 17:109, während dieses Weinen bei den unehrerbietigen Hörern des Propheten selbst vermisst wird, siehe Q 84:22, die stattdessen lachen.

Zunächst weist dieses Zeremoniell also keine direkte Verbindung zu Abraham auf, eine solche konstituiert sich jedoch im Verlauf der mekkanischen Entwicklung. Wie die Surenstrukturen der mittelmekkanischen Zeit zeigen, nähert sich der Gottesdienst der koranischen Gemeinde in Mittelmekka dem Muster jüdischer bzw. christlicher Gottesdienste an. Denn da der Koran als solcher zumindest die mekkanische Zeit hindurch liturgische Rede ist, ist seine Rezitation, auch nachdem die Suren länger geworden waren, am ehesten als im Kontext von Gebeten erfolgend vorzustellen, vielleicht dem rituellen Teil vorangestellt, da einzelne Suren mit der Aufforderung zum „Lob“, d. h. zur Rezitation der *Fātiḥa*, enden. Die Suren dürften das Herzstück des Gottesdienstes ausgemacht haben. Wenn nun festzustellen ist, dass die Surenstrukturen der mittelmekkanischen Zeit eine starke Ähnlichkeit zu den Gottesdienstabläufen in Judentum und Christentum aufweisen, insofern jeweils eine biblische Lesung (bzw. im Koran eine biblische Erzählung) im Mittelpunkt steht, so darf man daraus schließen, dass mit dieser Aufwertung der Erzählungen zur Klimax ihrer jeweiligen Sure und damit der jeweiligen gottesdienstlichen Feier auch den biblischen Figuren eine neue Auto-

⁷⁰ Siehe Böwering, Art. „Prayer“.

⁷¹ Ein Überblick über alle mekkanischen Kult-Referenzen und ihr Verhältnis zur Koran-Rezitation bietet Neuwirth, „Vom Rezitationstext“. Einige werden auch von Böwering, Art. „Prayer“, zitiert, dem es allerdings um die Rekonstruktion der formalen Abläufe, Anzahl der Gebete, etc. geht.

⁷² Siehe ebd., sowie Angelika Neuwirth und Karl Neuwirth, „*Sūrat al-Fātiḥa*: ‚Eröffnung‘ des Text-Corpus Koran oder ‚Introitus‘ der Gebetsliturgie?“, in: *Text, Methode und Grammatik. Wolfgang Richter zum 65. Geburtstag*, hg. von Walter Gross, St. Ottilien 1991, S. 331–357.

rität zukommt.⁷³ Der nun wichtig gewordene biblische Horizont manifestiert sich darüber hinaus in der Rezitation eines Gemeindegebets, *al-fātiḥa*, das den Rang des christlichen Vaterunser behauptet, und der Einnahme der Gebetsrichtung nach Jerusalem.⁷⁴ Unter den nun in den Vordergrund tretenden biblischen Figuren spielt Abraham als Empfänger einer Verheißung eine zunehmend wichtige Rolle. Die wiederholt erzählten *tabšīr*- und Streitperikopen präsentieren ihn als in besonderer Weise mit der transzendenten Sphäre verbunden und als streitbaren Verfechter der allein Gott geschuldeten Bindung, wenn auch seine Rolle noch hinter der des Mose zurücksteht. Auch erhält er eine liturgische Aura, indem er nach bestandener Prüfung mit der Eulogie *'alaihi s-salām* ausgezeichnet wird, doch privilegiert ihn dies noch nicht vor anderen Propheten, die laut Q 37 eine entsprechende Eulogie erhalten.

Sukzessiv weitet sich seine Bedeutung jedoch aus. So erhält seine Sippe durch die lange und außergewöhnlich kunstvoll komponierte *Sūrat Yūsuf* erneute Aufmerksamkeit. Josef wird von seinem Vater Jakob auf die Werte seiner Vorfahren Abraham und Isaak verpflichtet (Q 12:6), er selbst beruft sich vor seinen Mitgefangenen auf die „Glaubensrichtung meiner Väter, Abraham, Isaak und Jakob“, *millat ābā'i Ibrāhīma wa-Ishāqa wa-Ya'qūb* (Q 12:38). Diese „Glaubensrichtung der Väter“, die die drei Erzväter einschließt, deutet auf den Gottesbund mit den Erzvätern; sie ist noch eindeutig Bestandteil des Erbes der *Banū Isrā'īl*. Da sie aber explizit als Gegensatz zu der Richtung der Paganen, „Beigeseller“, *al-mušrikūn*, konstruiert wird, ist Josefs Berufung auf die Erzväter auch für die neue Gemeinde relevant, wenn sie auch noch nichts mit einer abrahamitischen Identität zu tun hat. Diese bahnt sich erst an, als Abraham in Spätmecca mit dem Heiligtum der Kaaba in Verbindung gebracht wird und ein Gebet spricht, in dem er für sich und einige seiner Nachkommen die Einhaltung des Gebetsritus erlebt, eine *vaticinatio ex eventu*, Q 14:35–41:

- 35 Als Abraham sprach, „Herr mach diese Ortschaft sicher! Und lass mich und meine Söhne den Götzendienst meiden!
 36 Herr, sie haben viele von den Menschen irregeführt. Wenn nun einer mir folgt, gehört er zu mir. Und wenn sich einer widersetzt, nun, du bist vergebungsbereit und barmherzig!
 37 Herr, ich habe Leute aus meiner Nachkommenschaft angesiedelt in einem Tal, in dem kein Getreide wächst, damit sie das Gebet verrichten. Mach, dass die Herzen der Menschen sich ihnen zuneigen und beschere ihnen Früchte, auf dass sie dir dankbar seien!

⁷³ Siehe dazu Neuwirth, *Der Koran als Text der Spätantike*, S. 321–327.

⁷⁴ Vgl. Angelika Neuwirth, „From the Sacred Mosque to the Remote Temple: *Sūrat al-Isrā'*, Between Text and Commentar“, in: *With Reverence for the Word. Medieval Scriptural Exegesis in Judaism, Christianity, and Islam*, hg. von Jane Dammen McAuliffe, Barry D. Walfish und Joseph W. Goering, Oxford 2003, S. 376–407.

- 38 Herr, du weißt, was wir verbergen und was wir bekanntmachen. Vor Gott ist nichts im Himmel oder auf Erden verbergen.
- 39 Lob sei Gott, der mir trotz meines hohen Alters Ismael und Isaak geschenkt hat. Mein Herr erhört das Gebet.
- 40 Herr mach, dass ich das Gebet verrichte und Leute aus meiner Nachkommenschaft, Herr, und nimm mein Gebet an!
- 41 Herr, vergib mir und meinen Eltern und den Gläubigen am Tag, da abgerechnet wird.“

Hier wird Abraham erstmals zum Träger einer kollektiven Verheißung: wie ihm in Genesis 15 die Geschieke und insbesondere der Einzug ins verheißene Land für seine Nachkommen über Isaak prophezeit werden, so erbittet er sich in diesem Gebet eine Vorrangstellung für seine arabischen Nachkommen, die zwar nicht in einem Land, da Milch und Honig fließt, leben sollen, vielmehr in einem unfruchtbaren Gebiet zuhause sind, das aber als Heimstatt eines monotheistischen Heiligtums besondere Dignität besitzt.

Schon am Ende einer Q 14 vorausgehenden Streitperikope, Q 21:73, waren Abrahams Nachkommen als „Propheten und Imame“, die u. a. mit der Verrichtung des Gebets beauftragt sind, dargestellt worden. Nicolai Sinai hat diese neue Wahrnehmung hervorgehoben: „Q 14 stellt nun einen neuartigen Bezug zu Mekka her. Wenigstens einige der mit der Verrichtung des Gebets beauftragten Nachkommen Abrahams tun dies in Mekka und stellen insofern die Imame der Mekkaner dar“.⁷⁵ Abraham und mit ihm seine gläubigen arabischen Nachkommen rücken nun in eine kultisch relevante Position auf. Diese neue Verbindung Abrahams zum Kultzentrum der Kaaba in Mekka gehört, wie Sinai zurecht betont,⁷⁶ diskursiv noch in die Politik der Gewinnung der Mekkaner – es geht darum, die inzwischen etablierte, vielen Mekkanern offenbar anstößige biblisch inspirierte *counter-history* von der Zugehörigkeit der Gemeinde zu den biblischen *Banū Isrāʿīl* durch die Betonung einer abrahamitischen Lokaltradition und die Verbindung zu dem Stammvater der Araber, Ismael, zu neutralisieren. Dagegen wird Abrahams Wirken an der Kaaba in medinischer Zeit zu einem neuen Geschichtsgründungsmythos, so dass Abraham nun eine aktive Rolle bei der ersten Ausübung des Kultes zukommen kann.

4 Der medinische Koran und das Abrahamsopfer: Arabisierung des biblischen Weltbilds

In Medina wird die Akedah-Geschichte radikal neu gelesen, ohne dass sie freilich noch einmal erzählt würde. Die Emigration der Gemeinde nach Medina im Jahr 622 hatte eine entscheidende Wende eingeleitet, durch die den älteren mekkanischen Verkündigungen eine neue – religionspolitische – Dimension zu-

⁷⁵ Sinai, *Fortschreibung und Auslegung*, S. 134.

⁷⁶ Vgl. ebd.

wächst,⁷⁷ die die bis dahin angestrebte ‚biblisch geprägte Identität‘ erschüttert. In Medina stehen der Verkünder und seine Hörschaft nicht mehr allein in einer paganen bis synkretistischen Umwelt, vielmehr sind sie jetzt mit einer jüdischen Gemeinde und wohl auch individuellen gebildeten Christen konfrontiert, die das bis dahin als *universales* Bildungsgut erachtete biblische Erbe als *ihr Erbe* für sich beanspruchen. Hier musste das Jerusalemer Heiligtum, das für die frühen Gläubigen der monotheistische Weltmittelpunkt gewesen war, gelegen im Heiligen Land, dem Wirkungsraum der Propheten, ihrer ‚spirituellen Heimat‘, in einem neuen Licht erscheinen. Seitens der Juden war der Tempel ‚besetzt‘ mit schwerwiegenden exklusiv jüdischen Verheißungen. Über biblische Prophezeiungen hinaus hatte er außerdem eine rabbinische Gründungsgeschichte an sich gezogen, nach welcher er architektonisch auf dem Fundament jenes Altars aufruh, den Abraham zusammen mit Isaak zu ihrer gemeinsamen Darbringung des Opfers errichtet hatte. – Für die Christen war der Tempel weitgehend aus seiner Topographie herausgelöst: Die Kirchenväter hatten ihm die neue Form eines spirituellen Bauwerks gegeben, doch auch ‚Golgatha‘, ruhte typologisch auf den Grundfesten des Abrahamsopfers, es war ebenfalls in Vater-Sohn-Synergie, nun von Gott-Vater und Christus, den ‚weisen Architekten des Glaubens‘, errichtet worden. Was beide Traditionen verbindet, ist offenbar die Überzeugung, dass monotheistische Heiligtümer abrahamitischen Ursprungs sind, und dass sie sich einem von Vater und Sohn synergetisch dargebrachten Opfer verdanken.

Es ist in diesem Zusammenhang, dass die bereits erzählte Opferungsszene auch für die koranische Gemeinde neue Signifikanz gewinnt. Die Erzählung in Q 37 wird nun – wie wir sahen – zunächst durch den Zusatz von Vers 102 inhaltlich „korrigiert“, d. h. nach dem rabbinischen Verständnis in eine Synergie-Geschichte umgeschrieben. Sie wird aber darüber hinaus nach Mekka lokalisiert und in mehreren Schritten zu einer für die sich entwickelnde islamische Religion zentral wichtigen Begebenheit aufgewertet.

Dazu als Hintergrund: Im Koran ist das Abrahamsopfer lokal indeterminiert. Es spielt nicht notwendig im Heiligen Land, wenn auch die unerweiterte mekkanische Erzählung keinen Anhaltspunkt für eine andere Lokalisierung liefert. In der islamischen Tradition und ihr folgend auch von einzelnen westlichen Forschern wird das Opfer in Arabien lokalisiert.⁷⁸ Es sind allerdings erst die medizinischen Texte zur Kaaba-Errichtung, die diese Vorstellung stützen. Denn es wäre ein Zirkelschluss, mit der islamischen Tradition aus der späten koranischen Berufung auf die *millat Ibrāhīm*, die „Glaubensrichtung Abrahams“ (in den sämt-

⁷⁷ Vgl. Neuwirth, *Der Koran als Text der Spätantike*, S. 510–560.

⁷⁸ Vgl. Firestone, Art. „Abraham“.

lich medizinischen Texten Q 6:161,⁷⁹ 2:130, 135, 4:125, 22:78)⁸⁰ auf eine faktisch bereits existente abrahamitische Religion zu schließen und anzunehmen, Abraham müsse in der lokalen Wahrnehmung schon vor dem Auftreten Muḥammads mit der arabischen Halbinsel und konkret mit dem mekkanischen Heiligtum verbunden gewesen sein.⁸¹ Abrahams Beziehung zur Halbinsel wird vielmehr im Koran erst konstruiert. Wenn Abraham auch bereits in Spätmecca mit dem lokalen Hanifentum in Verbindung gebracht wird, so war doch – wie Nicolai Sinai gezeigt hat – die Verbindung Abrahams zu Mekka vor der Hidschra noch nicht Teil des gemeindlichen Konsenses, sondern wurde in der spätmekkanischen Sure Q 14 erst eingeführt, und auch dies noch ohne jede Assoziation zur Akedah oder dem *ḥaǧǧ*. Das Wort *milla*, am ehesten als Kürzel für *berit mila*, „Gottesbund aus der Beschneidung“, zu verstehen, deutet auf ein schicksalhaftes Event in der Vita Abrahams, das in Q 12 zum ersten Mal, und zwar als Kennzeichen der Erzväter insgesamt, abgerufen wird: der Gottesbund durch Beschneidung. Aus dieser Identität der Erzväter als durch einen Bund mit Gott ausgezeichnet, wird später eine ausschließlich Abraham zuerkannte Auszeichnung, *millat Ibrāhīm*, die dann als Kürzel für seine – der paganen Orientierung der *mušrikūn* entgegengesetzte – Glaubensrichtung gelesen werden kann. Es ist also wahrscheinlich, dass dem Ausdruck *millat Ibrāhīm* nicht ein Rekurs auf ein historisches *fait accompli*, sondern ein Interpretationsprozess zugrunde liegt, der aus Abrahams persönli-

79 Der weitere Kontext von Q 6:161 ist eine Rekapitulation des Dekalogs in Q 6:151. Zu ihrer frühmedizinischen Einordnung siehe Angelika Neuwirth, „A Discovery of Evil in the Qur’an? Revisiting Qur’anic Versions of the Decalogue in the Context of Pagan Arab Late Antiquity“, in: Angelika Neuwirth, *Scripture, Poetry and the Making of a Community. Reading the Qur’an as a Literary Text*, Oxford 2014, S. 253–274.

80 Der weiterhin zu nennende Beleg, Q 16:123, steht in einem weiteren Kontext der Auseinandersetzung mit jüdischen Speisegeboten, er könnte medizinisch sein. Aber auch wenn er mekkanisch einzuordnen wäre, spricht der Text von Abrahams persönlicher Glaubensrichtung, für die er jenseitigen Lohn erwarten kann, nicht von einer abrahamitischen Religion. Die Aufforderung, dieser Richtung zu folgen, ergeht an den Propheten individuell.

81 Vgl. Nagel, „Der erste Muslim“. Die von Firestone angeführten Koranstellen – er nennt zusätzlich die mekkanischen Stellen Q 12:38, 18:20 – sprechen nicht von einer bereits bestehenden Glaubensrichtung, sondern zunächst von der israelitischen bzw. christlichen Religion (Q 12, Q 18). Die übrigen Stellen sind – mit hoher Wahrscheinlichkeit – medizinisch und im Zusammenhang der Auseinandersetzung mit den Juden zu lesen. Auch Abrahams Verbindung mit dem Hanifentum bedarf noch genauerer Untersuchung, siehe dazu Gerald Hawting, Art. „Pilgrimage“, in: *Encyclopaedia of the Qur’an*, Bd. 4, P–Sh, hg. von Jane Dammen McAuliffe, Leiden 2004, S. 91–100, und Uri Rubin, Art. „Ḥanīf“, in: *Encyclopaedia of the Qur’an*, Bd. 2, E–I, hg. von Jane Dammen McAuliffe, Leiden 2002, S. 402f. Es ist auffällig, dass sich Hanifen gelegentlich gerade auf das Opfer als zentrales Charakteristikum ihrer Religion berufen (vgl. Tilman Nagel, „Der erste Muslim“, S. 142) und damit Abraham-Assoziationen wecken. Snouck Hurgronje rekonstruiert die Entwicklung des islamischen *ḥaǧǧ* aufgrund sozialer und politischer Faktoren. Siehe ders., „The Meccan Feast (Het Mekaanse Feest)“, in: *The Development of Islamic Ritual*, hg. von Gerald Hawting, Aldershot 2006, S. 239–269. Seine als solche erhellenden Beobachtungen reduzieren die Einführung des *ḥaǧǧ* unter die Religionspflichten auf ein Werk purer politischer Berechnung, da er die dabei wirksame post-biblische Hermeneutik ganz außer Acht lässt.

cher Glaubensorientierung schließlich eine neue Religion ableitete. Wenn Abraham auch schon in Spätmecca ein herausragender Status zufällt, dürfte es doch erst der Auseinandersetzung mit den jüdischen Nachbarn geschuldet sein, dass Abrahams Opferbereitschaft, die in Mecca (Q 37) noch als beispielhafter Treuebeweis, aber ohne Konsequenzen für den Kult gefeiert worden war, angesichts ihrer sehr viel höheren Bedeutung im Judentum – wo sie als dem späteren jüdischen Opferkult als solchem zugrunde liegend anerkannt wird und vor allem die das Judentum privilegierende „Würde der Väter“ begründet⁸² – auch von der koranischen Gemeinde als Teil ihrer lokalen Opfer-Geschichte reklamiert wird.

Der *ḥaǧǧ*

Diese substantielle Aufwertung, mit der – wie Hurgronje gezeigt hat – eine neue Wertschätzung des großen kollektiven Rituals seitens der medinischen Gemeinde einher geht, geschieht jedoch nicht allein durch narrative Ergänzungen zu der zunächst im biblischen Sinne erzählten Geschichte. Es geht nicht mehr zentral um Abrahams Opferwilligkeit, sondern um sein Opfer als ‚Urszene‘, die die Opferinstitution gewissermaßen erst stiftet: Abraham wird in den Rang des Begründers der altehrwürdigen Institution des *ḥaǧǧ* selbst erhoben. Diese in der Forschung wenig beachtete Statuserhöhung wird möglich durch das der Akedah und dem *ḥaǧǧ* gemeinsame Element des Opfers.⁸³ Abraham, der Opferdarbringer par excellence, wird nun zum Stifter eines komplexen Rituals, das im kollektiven Opfer kulminiert: die Pilger beschließen ihre mehrtägigen Riten in und um Mecca mit dem Opferfest, einer kultischen Schlachtung, die auch dem zuhause gebliebenen Hausvater obliegt. Es ist Teil der hermeneutisch motivierten Strategie der Biblisierung Mekkas, dass die alten, von Muḥammad vorgefundenen Kult-handlungen der Wallfahrt⁸⁴ nun als Riten, die Abraham selbst durch göttliche Instruktion gelernt hat (Q 2:128), unter die Religionspflichten der neuen Religion integriert werden. Die Durchführung des *ḥaǧǧ* wird jedem Gläubigen auferlegt, der dazu „imstande ist“ (Q 3:97). Sie erhalten dabei jedoch eine gänzlich neue Deutung, als *imitatio* Abrahams. Abraham erhält die Kaaba als Heiligtum zugewiesen für die dereinstigen muslimischen Kultteilnehmer – die den „Umlauf um die Kaaba“ und die Gebetsriten, d. h. das „Stehen“, „Sich-verneigen“ und „Sich-niederwerfen“, praktizieren. Er soll zur Wallfahrt aufrufen, die im Opfern (hier

82 Vgl. zu der mit der Akedah gestifteten Vorstellung des stellvertretenden Opfers Adin Steinsaltz, *The Essential Talmud*, New York 1976, S. 176.

83 Maren Ruth Niehoff konstatiert für den Midrasch ein „assoziatives Denken“ („Associative thinking is highly dynamic and intertextual“). Siehe dies., „The Return of Myth in Genesis Rabbah on the Akedah“, in: *Journal of Jewish Studies* 46 (1995), S. 69–87, hier S. 73.

84 Zwar lässt sich aus dem Koran wenig mehr über den nun Gestalt annehmenden islamischen *ḥaǧǧ* entnehmen als die Suren 2:158,189–203; 3:94–97; 9:3,19 und 22:27–29 enthalten, doch ist mit Wellhausen und Hawting, Art. „Pilgrimage“, S. 98, davon auszugehen, dass bereits der vorgefundene *ḥaǧǧ* eine aus verschiedenen Riten bestehende Kulthandlung war, die im Opfer kulminierte. – Hawtings akribischer Artikel, der Abraham gar nicht erwähnt, fragt nicht nach der koranischen Sinngebung des *ḥaǧǧ*.

euphemistisch als „den Namen Gottes über dem Vieh ausrufen“ angesprochen) kulminieren und mit einem Umlauf um die Kaaba enden soll, Q 22:26–29:

- 26 Als wir Abraham die Stätte des Hauses als Heimstatt anwiesen:
„Geselle mir nichts bei und reinige mein Haus für diejenigen, die den Umlauf vollziehen, die stehen und die sich verneigen und sich niederwerfen.
- 27 Rufe unter den Menschen zur Wallfahrt auf, dass sie zu dir kommen zu Fuß oder auf allerhand mageren Kamelen reitend, die aus lauter tief eingeschnittenen Passwegen hervorkommen.
- 28 Sie sollen dabei bezeugen, dass sie allerhand Nutzen davon haben und an bestimmten Tagen den Namen Gottes über jedem Stück Vieh ausrufen, das er ihnen beschert hat. Esst davon und gebt dem Notleidenden und Armen davon.“
- 29 Hierauf sollen sie ihre körperliche Vernachlässigung aufgeben, ihre Gelübde erfüllen und den Umlauf um das altehrwürdige Haus vollziehen.

In dieser Verbindung Abrahams mit dem *ḥağğ*-Opfer ist also nicht eine weitere Fortführung alter gemein-semitischer Kultformen, wie man früher aufgrund der gemeinsamen Etymologie von arabisch *ḥağğ* und hebräisch *ḥag* annahm,⁸⁵ zu sehen, sondern das Ergebnis der Applikation spätantiker Denkformen. Abraham, der Opferer, wird typologisch assoziiert mit demjenigen arabischen Zeremoniell, in dessen Zentrum das Opfer steht, so dass die in ihrer paganen Bedeutung nicht mehr überzeugenden Riten neue Signifikanz als von Abraham initiierte Handlungen erhalten.

Das Opfer

Doch was für ein Opfer ist das? Wir wissen über die Sinngebung des altarabischen Opfers wenig; der *ḥağğ* war vorislamisch ein Jahreszeitenwende-Fest, verbunden mit rituellen Praktiken,⁸⁶ die unter anderem die Vertreibung der Sonnendämonen unterstützen sollten. Die sich über Tage erstreckende Folge von kaum verbal begleiteten asketischen Praktiken an verschiedenen Kultorten kulminierte in einem gemeinschaftlichen Opfer, das ein wichtiges Moment der Kohärenzstiftung der Gesellschaft war. Seine Beibehaltung im neuen monotheistischen Kontext könnte suggerieren, dass die anderswo vollzogene Wende von kollektiver Ritualität in Gestalt von Opfern zu persönlicher Frömmigkeit, „das Ende des Opferkults“, im Islam nicht konsequent durchgemacht worden ist. Dieser Eindruck täuscht jedoch, denn der Koran nimmt mit seiner neuen *overall*-Deutung des *ḥağğ* als einer Stiftung Abrahams (Q 22:26f.) eine entscheidende Sublimierung der Riten

⁸⁵ Ebd.

⁸⁶ Siehe Tilman Seidensticker, „Quellen zur vorislamischen Religionsgeschichte“, in: *Asiatische Studien* 57 (2003), S. 881–892.

vor, vollzieht also den Schritt von einer auf der Einhaltung des Ritus beruhenden Religionsform – Guy Stroumsas ‚ziviler Religion‘ – hin zu einer ‚kommunitären Religion‘, in der der Glaube des einzelnen ausschlaggebend ist. Denn den Tieropfern kommt laut Koran keine symbolische Bedeutung zu, weder im Sinne der Stiftung kollektiver Kohärenz⁸⁷ noch etwa theologisch. Die Opferhandlung selbst wird zwar in Q 2:27 als integrale Handlung des *ḥağğ* angewiesen, sie wird aber zugleich entmythisiert, zu einem Akt der Frömmigkeit, *taqwā*, „Gottesfurcht“, entsprechend *eusebeia*, umgedeutet. Q 22:36f. macht dieses neue Verständnis klar:

- 36 Die Opferkamele haben wir euch zu Kultsymbolen Gottes gemacht. Ihr habt an ihnen Gutes. Sprecht den Namen Gottes über ihnen aus [...].
 37 Weder ihr Fleisch noch ihr Blut wird aber zu Gott gelangen, sondern einzig die Gottesfurcht von euch. [...]

Was anstelle der Stiftung kollektiver Kohärenz im paganen Kult getreten ist, ist ein persönliches Verdienst des einzelnen, seine Bezeugung von Gottesfurcht, *eusebeia*, aus der heraus er die Schlachtung vornimmt. Weiterhin besitzt der Akt der Schlachtung Verdienstlichkeit als Möglichkeit zu einem – gleichfalls für die Spätantike charakteristischen – karitativen Handeln: zu Armenspeisungen. Gleichzeitig wird das Opfer aber auch eindeutig von dem jüdisch-christlichen Verständnis als Akt kollektiv relevanter Schuldtilgung abgehoben, denn es erscheint jeder mythischen Dimension entleert, einzig als Ausdruck der frommen Gesinnung des einzelnen, seiner Gottesfurcht, *taqwā*. Man kann für den Koran selbst also durchaus ein „Ende des Opferkults“ im Stroumsaschen Sinne, d. h. die Verlagerung eines kollektive Identität affirmierenden Aktes hin zu einem individuellen Akt der Frömmigkeit, geltend machen.

Dennoch bleibt die radikale Umdeutung des *ḥağğ*, die Verankerung der so deutlich pagane Züge tragenden arabischen Lokaltradition in die Vita des bedeutendsten biblischen Erzvaters, religionspolitisch ein einschneidender Schritt, der nach Erklärung verlangt. Die islamische Tradition und in ihrem Gefolge auch einzelne westliche Forscher ignorieren diesen Einschnitt. Sie gehen von einer bereits in Arabien verbreiteten „Religion Abrahams“ aus, an die der Koran nur anknüpft.⁸⁸ Das widerspricht jedoch dem Bild Abrahams während der mekkanischen Verkündigung, wo Abraham noch als einer der biblischen Gottesmänner,

87 Martin Bauschke, *Der Freund Gottes. Abraham im Islam*, Darmstadt 2014, S. 85–88, hat zuletzt auf den Unterschied zwischen dem – biblisch für das Abrahamsopfer vorausgesetzten – auf einem Altar dem einen Gott dargebrachten Ganzopfer, und den Schlachtopfern hingewiesen, um die es sich im *ḥağğ*-Zeremoniell offenbar handelt, die er aber bereits in Q 37 reflektiert sehen will, wo noch von keinem Altarbau die Rede ist. Dieser Schluss *ex silentio* auf die koranische Akedah-Geschichte bleibt aber angesichts der Detail-armen Erzählung spekulativ. Im medizinischen Kontext ist ein Bau involviert, das Szenario also dem biblischen angenähert.

88 Vgl. Tilman Nagel, „Der erste Muslim. Abraham in Mekka“, in: *Abraham, unser Vater. Die gemeinsamen Wurzeln von Judentum, Christentum und Islam*, hg. von Reinhard G. Kratz und Tilman Nagel, Göttingen 2003, S. 133–149.

„vom Schlage des Noah“ (Q 37:88) wahrgenommen⁸⁹ worden war, der mit einem Szenario wie dem altarabischen Jahreszeitenwende-Ritual des *ḥağğ* schwer zu assoziieren gewesen wäre. Nicolai Sinai, der die Entwicklung dokumentiert hat, kommt zu dem Schluss, dass eine Präsenz Abrahams bzw. seiner Nachkommen in Mekka zwar in der spätmekkanischen Sure Q 14:35ff. zur Sprache kommt, diese sich aber weder mit dem *ḥağğ* noch mit der Akedah verbindet: „Die Tatsache, dass all diese Vorstellungen erst nach und nach im Koran sichtbar werden, deutet darauf hin, dass es sich hierbei keineswegs um einen allgemeinen Konsens der mekkanischen Gesellschaft gehandelt haben dürfte.“⁹⁰ Wäre Abraham bereits früher als in den *ḥağğ*-Ritus involviert bekannt gewesen, hätte dies gewiss in seiner ihn mit Mekka verbindenden Geschichte in Q 14 Niederschlag gefunden. Man hat also, wie von Snouck Hurgronje bereits verfochten,⁹¹ davon auszugehen, dass der Schritt der Neuinterpretation eines Jahreszeitenwende-Ritus⁹² in die Erinnerung an eine heilsgeschichtliche Begebenheit, nämlich Abrahams Stiftung der monotheistischen Wallfahrt, erst in Medina vollzogen wurde. Kann er deswegen aber einfach wie bei Hurgronje als ein politischer Schachzug Muhammads abgetan werden? Ein Blick auf die Debatten der medinischen Gemeinde mit ihren jüdischen Nachbarn legt eine andere Erklärung nahe.

Die topographische Typologie Jerusalem-Mekka

Denn eine wichtige medinische Debatte kreist um den Status der Heiligtümer. Dass Abraham die Rolle des Stifters der Riten übernehmen kann, verdankt sich offenbar einer Q 22:27 noch vorausgehenden typologischen Neudeutung der Kaaba als solcher. Dass eine solche Neudeutung erfolgt war, geht deutlich aus der koranischen Anweisung zur *qibla*-Änderung vom Jerusalemer Tempel zur Kaaba (Q 2:143–145) hervor, die traditionell mit dem Ausgang der Schlacht von Badr im Jahr 2 d.H. verbunden wird. Die typologische Neudeutung der Kaaba lehnt sich deutlich an die in der jüdischen Tradition aufrechterhaltene Errichtung des Jerusalemer Tempels an, der als auf den Fundamenten des von Abraham zur Opferung seines Sohnes errichteten Altars basierend vorgestellt wird.⁹³ Auch die Heiligkeit der Kaaba verdankt sich einem solchen Opferakt Abrahams. Schon der medinische Zusatz zu der mekkanischen Akedah-Geschichte, der das Ereignis in ein *ḥağğ*-Ritual einbettete (Q 37:102), hatte Mekka als den Ort der Akedah identifiziert. Abrahams in Q 37:102 erwähnte Teilnahme am *ḥağğ* liest sich nun wie eine Einbettung der Akedah-Geschichte: „Als der Sohn mit ihm die Phase des *sa'y* (die dem Opfer vorausgeht) erreicht hatte, sprach Abraham zu ihm [...]“. Die Verse, Q 2:125–129, die Abrahams neue Rolle als Stifter des Heiligtums besiegeln, lauten:

89 Q 37:83 *wa-inna min šī'atihi la-Ibrāhīm*.

90 Sinai, *Fortschreibung und Auslegung*, S. 130.

91 Siehe Hurgronje, „The Meccan Feast“.

92 Siehe Julius Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*, Berlin 1961, zum *ḥağğ*, S. 79–94.

93 Siehe dazu oben das Zitat von Schreiner, „Die ‚Bindung Isaaks‘“.

- 125 Als wir das Haus zu einer Stätte der Einkehr für die Menschen und zu einem Ort der Sicherheit machten: „Nehmt euch den Standplatz Abrahams zur Gebetsstätte!“ Und wir verpflichteten Abraham und Ismael: „Reinigt mein Haus für diejenigen, die den Umlauf vollziehen und für die, die sich dem Gottesdienst widmen, und für die, die sich verneigen und niederwerfen!“
- 126 Als dann Abraham sprach: „Herr, mach dies zu einer sicheren Ortschaft und beschere ihren Einwohnern Früchte – denen von ihnen, die an Gott und den Jüngsten Tag glauben!“ Gott sprach: „Wer aber ungläubig ist, dem gewähre ich ein wenig Genuss. Hierauf zwingen ich ihn in die Strafe des Höllenfeuers – welches ein schlimmes Ende.“
- 127 Als Abraham die Grundmauern des Hauses aufrichtete, sprachen er und Ismael:
„Unser Herr nimm (unser Opfer?) von uns an! Du bist der Hörende, der Sehende.
- 128 Unser Herr, gib, dass wir dir ergeben sind
und mache aus unseren Nachkommen eine dir ergebene Gemeinde –
ummatan muslimatan.
Weise uns in unsere Riten ein und wende dich uns zu!
Du bist der, der sich zukehrt, der Barmherzige.
- 129 Unser Herr, lass unter ihnen einen Gesandten aus ihrer Mitte
auftreten,
der ihnen deine Zeichen (Verse) vorträgt und sie die Schrift und die
Weisheit lehrt und sie läutert.
Du bist der Mächtige, der Weise“.

Wie Joseph Witztum überzeugend gezeigt hat,⁹⁴ liegt hier eine koranische Reinszenierung der in der Spätantike vielschichtig gewordenen Vita Abrahams vor. Dabei ist zunächst eine einfache materiale Typologie wirksam, in deren Zentrum die Bauaktivität der beiden Patriarchen steht. Bereits Josephus lässt Isaak am Bau des Altars beteiligt sein, auf dem er geopfert werden soll.⁹⁵ Doch steht die Beteiligung des Sohnes an gerade diesem Bau, wie Witztum belegen kann, noch stärker im Mittelpunkt christlicher Traditionen, wie verschiedene syrische und griechische Homilien aus dem 4. und 5. Jahrhundert zeigen, die die Begebenheit christologisch interpretieren: Gott-Vater und Sohn, die ‚weisen Architekten des Glaubens‘, bauen gemeinsam den Altar, auf dem das erlösende Sohnesopfer dargebracht werden soll. – Im koranischen Text wird zwar kein Altar erwähnt, hier geht es um den Bau eines konkreten Heiligtums, doch könnte das Gebet „um Annahme“ in Vers 127 auf die eines Opfers zielen.⁹⁶ Außerdem könnte – wie Ni-

⁹⁴ Siehe Witztum, „The Foundation of the House“.

⁹⁵ Vgl. Kugel, *The Bible as it Was*, S. 175.

⁹⁶ Siehe auch die Argumentation bei Sinai, *Fortschreibung und Auslegung*, S. 141f.

colai Sinai vorschlägt – „vor dem Hintergrund, dass der Jerusalemer Tempel am Ort von Abrahams Opfer errichtet ist, der Aufruf *wa-ttahidū min maqāmi Ibrāhīma muṣallan* (Q 2:125) die ursprüngliche Bedeutung „Nehmt euch den Ort, an dem Abraham stand, als er das Sohnesopfer vollziehen wollte, zum Gebetsort“ gehabt haben.“⁹⁷ Es geht in Q 2:127–129 zentral um die typologische Abbildung des Jerusalemer Heiligtums durch die Kaaba im Sinne eines Zentrums des Kultes. Dieser Kult soll zunächst die Riten einschließen, in der ferneren Zukunft aber auch die Form eines Wortgottesdienstes annehmen. Das Gebet ist eine *vaticinatio ex eventu*: der erflachte Gesandte, der Schrift und Weisheit lehren wird, ist mit dem Propheten Muḥammad schon gekommen. Das Gebet Abrahams ist mit dem Tempelweihe-Gebet Salomos verglichen worden und daher als Kaaba-Weihegebet apostrophiert worden. In der Tat ist die Kaaba, „das Haus“ hier der eigentliche Antitypus, dem als Typus der Jerusalemer Tempel entspricht.

Die sich in Q 2:124–129 abzeichnende Innovation: die Errichtung der Kaaba durch Abraham und Ismael, ihr gemeinsames Gebet um die sakrale Integrität der Kaaba, spiegelt also die Typologie zwischen zwei Heiligtümern. Sie ist eine Station auf dem Weg der Überlagerung des vorher für die Gemeinde zentralen Jerusalem durch Mekka, die durch die *qibla*-Änderung (Q 2:143–145) auch koranisch dokumentiert ist. Die Beteiligung Ismaels an der Kaaba-Gründung kann als ein Indiz der Arabisierung der Tradition gelten – Ismael wird hier offenbar, insofern er genealogisch als Stammvater der Araber gilt,⁹⁸ als der in das auf arabischem Boden lokalisierte Opfer involvierte Sohn gebraucht – er hat späterhin im Koran aber keine dem jüdischen Isaak vergleichbare Position.

Der Vers über das Kommen eines Schriftpropheten (Q 2:129) kann nur als Zeugnis für den mit der Verkündigung Muḥammads gekommenen verbalen Kultus unter Vorrangstellung Mekkas vor Jerusalem gelesen werden. In Abrahams Gebet wird das wichtige Vorrecht Jerusalems, Ursprungsort der Schrift und des Wortgottesdienstes zu sein (Jes 2,3: „Denn von Zion wird ausgehen Lehre und das Wort Gottes von Jerusalem“), auf Mekka übertragen. Was dort für Jerusalem gilt, soll nun auch für Mekka zutreffen, wo mit Muḥammads Auftreten der von Abraham erflachte Verkünder von Schrift und Gotteswort nun wirklich gekommen ist. Mekka ist also das „erste Gotteshaus“ – wie es in Q 3:96 heißt, d. h. das gegenüber Jerusalem ältere Heiligtum, weil es bereits auf Abraham zurückgeht. An dieser Biblisierung Mekkas, seines Kultus und seiner Geschichte, ist keine Figur so substantiell beteiligt wie Abraham.

Beachtet man die Strukturähnlichkeiten der drei in der Spätantike diskutierten Vater-Sohn-Synergismen bei der Errichtung des jeweiligen Heiligtums, so könnte es zunächst so scheinen, als sei Ismael an der mekkanischen Kaabagründung beteiligt, wie Isaak an der Gründung der Jerusalemer Opferstätte von Moria

⁹⁷ Ebd., S. 142.

⁹⁸ Zu den Implikationen dieses genealogischen Details für die in der Umayyadenzeit wichtig werdende nordarabische Identität, die aber für das Selbstverständnis der Gemeinde noch nicht relevant ist, siehe Nagel, „Der erste Muslim“, S. 144–146.

beteiligt ist, die später Grundlage des jüdischen Tempels wurde, oder wie – den allegorisierenden christlichen Homilien zufolge – Christus an der Gründung der Opferstätte von Golgatha beteiligt war. Der Vergleich trifft aber nicht vollständig zu: im Koran fehlt dem Vater-Sohn-Synergismus eine entscheidende Dimension, die sich in den beiden anderen Religionen dem theologisch schwerwiegenden Opfergedanken verdankt. Im Judentum wird durch das Abrahamsopfer der für die Identität des antiken und noch spätantiken Judentums zentrale Tempelkult präfiguriert. Isaaks Opfer kommt eine erlösende Wirkung zu. Zugleich stiften Abraham und Isaak die Grundlage für den Thesaurus göttlicher Zuwendung an das Kollektiv ihrer Nachkommen, die *zekhut avot*. Im Christentum präfiguriert die Akedah das Sühneopfer der christlichen Passion. Eine solche Dimension der Erlösung verbindet sich mit dem Abrahamsopfer als Präfiguration des innerhalb des *ḥağğ* dargebrachten Opfers nicht. Der *ḥağğ*-Ritus fokussiert nur den Opfernenden und das als Ersatz dargebrachte Opfertier – nicht aber die mit dem Opfer erkaufte Privilegien und noch weniger den Aspekt der mit dem Opfer erbrachten Sühneleistung – ein eklatanter Fall von Entmythisierung vorgefundener Traditionen.⁹⁹ Gleichwohl scheint die durch diese ‚verbal-semantischen‘ Typologien erreichte Neu-Konstruktion des zentralen Heiligtums mehr als ein *re-enactment*, nämlich die Erfüllung der mit der Akedah verheißenen Sinnhaftigkeit der Vater-Sohn-Synergie, zu sein.

5 Zusammenfassung: eine neue ‚abrahamitische Religion‘

Fragt man nach dem Neuen, das die besondere Positionierung der Person Abrahams im Islam in die spätantike Abraham-Rezeption eingebracht hat, so fällt zunächst die neue Konzeption des Opfers auf. Die in der Auseinandersetzung mit den Juden von Medina etablierte Wahrnehmung Abrahams als zentraler Erinnerungsfigur bei der komplexen Zeremonie des *ḥağğ* ist gewiss die augenfälligste Manifestation seiner Präsenz in der islamischen Frömmigkeit. Mit der Einbindung altarabischer kultischer Praktiken in seine biblische Vita rückt Abraham als Kultstifter und damit Opfer-Darbringer, der er bereits im biblischen Kontext war (vgl. Gen 12,6–8; 13,18), wieder in den Blick. Das vor der Koranverkündigung bereits praktizierte *ḥağğ*-Opfer wird so unter dem neuen Vorzeichen einer *imitatio* Abrahams unter die zentralen Riten der neuen Religion aufgenommen. Es erhält damit eine biblische Aura. Es ist organische Fortführung einer Lokaltradition, doch mit bedeutender theologischer Modifikation; denn das islamische Opfer ist in jeder mythischen Dimension, die anderswo durch das purgierend wahrge-

⁹⁹ Deswegen wird auch die Figur Ismaels weder im Koran noch im Islam theologisch nachhaltig wirksam. Bis heute wird in der Tradition, die den Koran nicht diachron liest, sondern Vers für Vers interpretiert, die Frage, wer zum Opfer ausersehen war, kontrovers diskutiert. Sie erscheint wenig wichtig. Das Verdienst liegt in Gänze bei Abraham. Ismael ist in der Tradition zwar Stammvater der Araber, er überträgt aber keine Autorität auf seine Nachkommen.

nommene Blut gestiftet wird, entkleidetes Opfer, dessen Ausführung vor allem als Ausdruck persönlicher Frömmigkeit relevant ist.

Die Erhebung Abrahams in den Rang eines Kultstifters war kein isolierter Schritt. Sie ist vielmehr eingebettet in eine Auseinandersetzung um die Heiligtümer. Eine in der rabbinischen Tradition vorgenommene topographische Typologie, die den Tempelberg in der Patriarchengeschichte verankerte, ermöglicht auch die Inklusion der Kaaba in dieselbe Geschichte. Dieser neuen Verbindung zufolge ist Mekka – wie früher exklusiv Jerusalem – der Mittelpunkt der Welt, der Ort, an dem die Gebete der Frommen konvergieren, die *qibla*. Arabien wird damit Teil des ‚Heiligen Landes‘, der *topographia sacra*; jedoch nicht als bloßer Annex; vielmehr wird der Mittelpunkt, das Gravitationszentrum der Gebete selbst, nach Mekka verlegt, das als Typus von Jerusalem, wie es die Rangordnung als „erster Tempel“ in Q 3:96 nahelegt, jetzt den bedeutendsten Rang einnehmen soll.

Aber die neu entstehende Religion ist nicht nur Ritenvollzug. Es ist nur konsequent, dass Abraham nach dem Tod des Propheten auch in das tägliche Gebet Einzug hält, das nun in seinem Ablauf und seiner Formulatur festgelegt wird. Die am Schluss zu artikulierenden Segenswünsche des Ritualgebets gelten außer dem Propheten Muḥammad selbst nur einem einzigen seiner prophetischen Vorläufer: Abraham. Es heißt am Ende des Gebets: *Allāhumma bārik ‘alā Muḥammad ka-mā bārakta ‘alā Ibrāhīm, Allāhumma bārik ‘alā āli Muḥammad ka-mā bārakta ‘alā āli Ibrāhīm* „Gott, segne Muḥammad wie du gesegnet hast Abraham. Gott, segne die Angehörigen Muḥammads wie du gesegnet hast die Angehörigen Abrahams“. Abraham wird hier in Erinnerung gerufen als derjenige, dem bereits Segen zuteil wurde, eine Reminiszenz seiner Auszeichnung mit einer Eulogie, die er für seine Opferbereitschaft erhielt. Sie entspricht der biblischen Segensverheißung, die im Genesisbericht auf die göttliche Anerkennung von Abrahams Treue folgt: „Durch deine Nachkommen sollen alle Völker der Erde gesegnet werden, weil du auf meine Stimme gehört hast“ (Gen 22,18). Er sollte daher im Gedächtnis der Gemeinde erinnert werden als derjenige, den Gott gesegnet hat oder immer wieder segnet, Q 37:108–109: *taraknā ‘alaihi fī l-āḥarīn salāmun ‘alā Ibrāhīm*. Auch die Angehörigen – im Sinne von Q 3:33 wären dies vor allem die spirituellen Angehörigen, die Anhänger – beider Propheten sollen einen solchen Segen erhalten, wie die Gerechten unter den Anhängern Abrahams in der Geschichte, so nun diejenigen Muḥammads in der Gegenwart. Abrahams Frömmigkeit und das Abrahamsopfer, das – jüdisch umgewandelt in ein verbales Opfer, eine Liturgie, bzw. christlich in eine symbolische Opferhandlung – dem Kult der beiden anderen Religionen zugrunde liegt, treten im islamischen Kult jedoch auseinander. Der an Abraham gebundene Opfergedanke dominiert zwar das Zeremoniell des jährlichen *ḥaḡḡ*, im täglichen Ritus ist jedoch an seine Stelle das Gebet getreten, das beherrscht ist von der gemeinsamen Präsenz Abrahams und Muḥammads. Sie werden als „Imame“ (Q 21:73) aus ihrem bis dahin nur typologischen Verhältnis gelöst und liturgisch auf Augenhöhe nebeneinander gestellt: Abraham, als der Gründer des ‚antiken‘ rituellen Kultus, und Muḥammad als der Vollender

des ‚spätantiken‘ verbalen Kultus. Der im Denkraum der Spätantike geborene Islam ist eben – so sehr sich die Gemeinde auch bei ihrer Identitätssuche in Medina an der Figur Abrahams aufrichtete und sich schließlich selbst als abrahamitische Glaubensrichtung, als *millat Ibrāhīm* verstand – doch keine auf dem Opfer, sondern eine auf dem Wort, der koranischen Gottesrede, basierende Religion. Die Entwicklung dahin ruht auf biblischen und altarabischen Traditionen, sie wurde aber erst möglich durch den Einsatz verschiedener Register von Typologie, durch das besondere intertextuelle Denken, das der Hermeneutik der Spätantike zugrunde liegt.

Literaturverzeichnis

Primärliteratur

- Berešit Rabba*; deutsche Übersetzung: *Der Midrasch Bereschit Rabba. Das ist die Haggadische Auslegung der Genesis*, übers. von August Wünsche, Leipzig 1881; englische Übersetzung: *Genesis Rabbah. The Judaic Commentary to the Book of Genesis. A New American Translation*, übers. von Jacob Neusner, Bd. 2, *Parashiyot 34 through 67 on Genesis 8:15 to 28:9*, Atlanta 1985.
Elberfelder Bibel, Wuppertal 2006.

Sekundärliteratur

- Al-Azmeh, Aziz, „Chronophagous Discourse. A Study of the Clerico-Legal Appropriation of the World in a Muslim Tradition“, in: *Religion and Practical Reason. New Essays in the Comparative Philosophy of Religions*, hg. von Frank Reynolds und David Tracy, Albany 1994, S. 163–212.
 Ambros, Arne, *A Concise Dictionary of Koranic Arabic*, Wiesbaden 2004.
 Aurelius, Erik, „Durch Glauben gehorsam, durch Werke gerecht. Streit um Abraham im Neuen Testament“, in: *Abraham, unser Vater. Die gemeinsamen Wurzeln von Judentum, Christentum und Islam*, hg. von Reinhard G. Kratz und Tilman Nagel, Göttingen 2003, S. 98–111.
 Bauschke, Martin, *Der Freund Gottes. Abraham im Islam*, Darmstadt 2014.
 Bekkum, Wout Jac van, „The Aqeda and its Interpretation in Midrash and Piyut“, in: *The Sacrifice of Isaac. The Aqedah (Genesis 22) and its Interpretations*, hg. von Edward Noort und Eibert Tigchelaar, Leiden / Boston / Köln 2002, S. 86–95.
 Berger, Klaus, und Christiane Nord (Übers. und Komm.), *Das Neue Testament und frühchristliche Schriften*, Frankfurt am Main 2005.
 Böwering, Gerhard, Art. „Prayer“, in: *Encyclopaedia of the Qurʾān*, Bd. 4, P–Sh, hg. von Jane Dammen McAuliffe, Leiden 2004, S. 215–231.
 Boyarin, Daniel, *Dying for God. Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism*, Stanford 1999.
 Busse, Heribert, „Herrschartypen im Koran“, in: *Die Islamische Welt zwischen Mittelalter und Neuzeit. Festschrift für Hans Robert Roemer zum 65. Geburtstag*, hg. von Ulrich Haarmann und Peter Bachmann, Beirut / Wiesbaden 1979, S. 56–80.
 Combs-Schilling, Margaret Elaine, *Sacred Performances. Islam, Sexuality, and Sacrifice*, New York 1989.

- Corpus Coranicum*, URL: <http://www.bbaw.de/en/research/Coran>. Daly, Robert J., *The Origins of the Christian Doctrine of Sacrifice*, London 1978.
- Firestone, Reuven, Art. „Abraham“ in: *Encyclopaedia of the Qurʾān*, Bd. 1, A–D, hg. von Jane Dammen McAuliffe, Leiden 2001, S. 5–11.
- Frye, Northrup, *The Great Code. The Bible and Literature*, Boston 2002.
- Ghaffar, Zishan Ahmad, „Jesus redivivus – Der koranische Jesus im Kontext von Prophetologie“, in: *Jesus Christus – Von alttestamentlichen Messiasvorstellungen bis zur literarischen Figur*. Ökumenische Beiträge aus dem Theologischen Studienjahr Jerusalem, hg. von Thomas Fornet-Ponse, Münster 2015, S. 149–162.
- Grunebaum, Gustav von, „Die Erfahrung des Heiligen und die Auffassung vom Menschen“, in: ders., *Studien zum Kultusbild und Selbstverständnis des Islams*, Zürich / Stuttgart 1969, S. 29–47.
- Hall, Stuart George, Art. „Typologie“, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 34, *Trappisten / Trappistinnen – Verunft II*, hg. von Gerhard Krause und Gerhard Müller, S. 208–224.
- Griffith, H. Sidney, *The Bible in Arabic. The Scriptures of the „People of the Book“ in the Language of Islam*, Princeton 2013.
- Hawting, Gerald, Art. „Pilgrimage“, in: *Encyclopaedia of the Qurʾān*, Bd. 4, P–Sh, hg. von Jane Dammen McAuliffe, Leiden 2004, S. 91–100.
- Hurgronje, Snouck, „The Meccan Feast (Het Mekaanse Feest)“, in: *The Development of Islamic Ritual*, hg. von Gerald Hawting, Aldershot 2006, S. 239–269.
- Körner, Felix, unveröffentlichtes Dossier.
- Kugel, James L., *How to Read the Bible. A Guide to Scripture Then and Now*, New York 2008, S. 17–23.
- , *The Bible as it Was*, Cambridge (MA) 1998.
- Kundert, Lukas, *Die Opferung, Bindung Isaaks*, 2 Bde. (Bd. 1, *Gen 22,1–19 im Alten Testament, im Frühjudentum und im Neuem Testament*, sowie Bd. 2, *Gen 22,1–19 in frühen rabbinischen Texten*), Neukirchen-Vluyn 1998.
- Lerch, David, *Isaaks Opferung, christlich gedeutet. Eine auslegungsgeschichtliche Untersuchung*, Tübingen 1950.
- Lory, Pierre, Art. „Abraham“, in: *Dictionnaire du Coran*, hg. von Mohammad Ali Amir-Moezzi, Paris 2007, S. 9–15.
- Nagel, Tilman, „Der erste Muslim. Abraham in Mekka“, in: *Abraham, unser Vater. Die gemeinsamen Wurzeln von Judentum, Christentum und Islam*, hg. von Reinhard G. Kratz und Tilman Nagel, Göttingen 2003, S. 133–149.
- Neuwirth, Angelika, „Introduction“, in: *Qurʾanic Studies Today*, hg. von Angelika Neuwirth und Michael Sells, New York 2016.
- , „A Discovery of Evil in the Qurʾan? Revisiting Qurʾanic Versions of the Decalogue in the Context of Pagan Arab Late Antiquity“, in: dies., *Scripture, Poetry and the Making of a Community. Reading the Qurʾan as a Literary Text*, Oxford 2014, S. 253–274.
- , „Biblical Passion Stories in the Qurʾan“, in: *Narratology, Hermeneutics, and Midrash. Jewish, Christian, and Muslim Narratives from Late Antiquity through to Modern Times*, hg. von Constanza Cordoni und Gerhard Langer, Wien 2014, S. 251–264.
- , *Der Koran. Handkommentar mit Übersetzung*, Bd. 1, *Poetische Prophetie. Frühmekkanische Suren*, Berlin 2011.
- , *Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang*, Berlin 2010.

- , „Meccan Texts – Medinan Additions? Politics and the Re-reading of Liturgical Communications“, in: *Words, Texts, and Concepts Cruising the Mediterranean Sea*, hg. von Rüdiger Arnzen und Jörn Thielmann, Leuven 2004, S. 71–93.
 - , „From the Sacred Mosque to the Remote Temple: *Sūrat al-Isrāʾ*, Between Text and Commentary“, in: *With Reverence for the Word. Medieval Scriptural Exegesis in Judaism, Christianity, and Islam*, hg. von Jane Dammen McAuliffe, Barry D. Walfish und Joseph W. Goering, Oxford 2003, S. 376–407.
 - , „Vom Rezitationstext über die Liturgie zum Kanon. Zu Entstehung und Wiederauflösung der Surenkomposition im Verlauf der Entwicklung eines islamischen Kultus“, in: *The Qurʾan as Text*, hg. von Stefan Wild, Wiesbaden 2001, S. 69–106.
 - , „Der Horizont der Offenbarung. Zur Relevanz der einleitenden Schwurserien für die Suren der frühmekkanischen Zeit“, in: *Gottes ist der Orient, Gottes ist der Okzident. Festschrift für Abdoljavad Falaturi zum 65. Geburtstag*, hg. von Udo Tworuschka, Köln 1991, S. 3–39.
- Neuwirth, Angelika, und Karl Neuwirth, „*Sūrat al-Fātiḥa*: ‚Eröffnung‘ des Text-Corpus Koran oder ‚Introitus‘ der Gebetsliturgie?“, in: *Text, Methode und Grammatik. Wolfgang Richter zum 65. Geburtstag*, hg. von Walter Gross, St Ottilien 1991, S. 331–357.
- Niehoff, Maren Ruth, „The Return of Myth in Genesis Rabbah on the Akeda“, in: *Journal of Jewish Studies* 46 (1995), S. 69–87.
- Pollock, Sheldon, „Future Philology? The Fate of a Soft Science in a Hard World“, in: *Critical Inquiry* 33 (2009), S. 931–961.
- Reinink, Gerrit J., „The Lamb on the Tree. Syriac Exegesis and Anti-Islamic Apologetics“, in: *The Sacrifice of Isaac. The Aqedah (Genesis 22) and its Interpretations*, hg. von Edward Noort und Eibert Tigchelaar, Leiden / Boston / Köln 2002, S. 109–124.
- Reventlow, Henning Graf, *Epochen der Bibelauslegung*, Bd. 1, *Vom Alten Testament bis Origines*, München 1990.
- Reynolds, Gabriel Said, „Reading the Qurʾān as Homily. The Case of Sara’s Laughter“, in: *The Qurʾān in Context. Historical and Literary Investigations into the Qurʾānic Milieu*, hg. von Angelika Neuwirth, Nicolai Sinai und Michael Marx, Leiden 2009, S. 585–592.
- Rifaterre, Michael, *Semiotics of Poetry*, London 1980.
- Robin, Christian Julien, „Les signes de la prophétie en Arabie à l’époque de Mohamad (fin du VI^e et début du VII^e siècle de l’ère chrétienne)“, in: *La raison des signes. Présages, rites, destin dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, hg. von Stella Georgoudi, Renée Koch Piettre und Francis Schmidt, Leiden, Boston 2012, S. 433–476.
- Rubin, Uri, Art. „Ḥanīf“, in: *Encyclopaedia of the Qurʾān*, Bd. 2, E–I, hg. von Jane Dammen McAuliffe, Leiden 2002, S. 402f.
- Schechter, Solomon, *Aspects of Rabbinic Theology*, New York 1909.
- Schreiner, Stefan, „Die ‚Bindung Isaaks‘. Die ‚Akeda‘ in jüdischer und islamischer Überlieferung“, in: *Über den Umgang mit den Heiligen Schriften: Juden, Christen und Muslime zwischen Tuchfühlung und Kluft*, hg. von Stefan Meissner und Georg Wenz, Münster 2007, S. 140–157. [Nachdruck in: *Die jüdische Bibel in islamischer Auslegung*, hg. von Friedmann Eißler und Matthias Morgenstern, Tübingen 2012, S. 46–67.]
- Seidensticker, Tilman, „Quellen zur vorislamischen Religionsgeschichte“, in: *Asiatische Studien* 57 (2003), S. 881–892.
- Silverstein, Adam, „The Qurʾānic Pharaoh“, in: *New Perspectives on the Qurʾān*, hg. von Gabriel Said Reynolds, London 2011, S. 467–477.

- Sinai, Nicolai, „The Qur’ān as Process“, in: *The Qur’ān in Context. Historical and Literary Investigations into the Qur’ānic Milieu*, hg. von Angelika Neuwirth, Nicolai Sinai und Michael Marx, Leiden 2009, S. 407–440.
- Sinai, Nicolai, *Fortschreibung und Auslegung. Studien zur frühen Koraninterpretation*, Wiesbaden 2009.
- Speyer, Heinrich, *Die biblischen Erzählungen im Qoran*, Gräfenhainichen 1931.
- Steinsaltz, Adin, *The Essential Talmud*, New York 1976.
- Stroumsa, Guy, *Das Ende des Opferkults. Die religiösen Mutationen der Spätantike*, Berlin 2011.
- Wellhausen, Julius, *Reste arabischen Heidentums*, Berlin 1961.
- Witztum, Joseph, „The Foundations of the House (Q 2:127)“, in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 72 (2009), S. 25–40.
- Yerushalmi, Haim, *Zakhor. Erinnere Dich! Jüdische Geschichte und jüdisches Gedächtnis*, Berlin 1982.
- , *Zakhor. Jewish History and Jewish Memory*, Seattle 1982.

Der zweifache spätantike Kontext altarabischer Sehersprüche

Nora K. Schmid

Einleitung

Ich schwöre beim Herrn der Himmel,
bei dem, der schwere Regenwolken sendet,
die von Wasser überfließen –
ihr kamt zu mir auf der Suche nach Ansehen.¹

Wir wissen bislang nur wenig über die *kuhhān* (Singular *kāhin*),² altarabische Seher, von denen Sprüche wie der oben stehende überliefert sind. Von den Verbalwurzeln der Synonyme für *kāhin* – etwa *afkal*, *ḥāzī*, *‘arrāf*, *‘ā’if*, *zāḡir*, *nāšid* usw. – ist auf ihre Funktion als Priester, Wächter von Heiligtümern, Seher und Wahrsager geschlossen worden.³ Man nimmt an, dass *kuhhān* Opfer darbrachten, Ereignis-

1 Muḥammad b. Ḥabīb al-Baḡdādī, *Kitāb al-Munammaq fī aḥbār Quraiš*, hg. von Ḥūršid Aḥmad Fāriq, Beirut 1985/1405, S. 100.

2 Im Folgenden wird der Begriff entweder nicht übersetzt oder es wird die Bezeichnung „Seher“ verwendet, da einzig die mantische, augurale Funktion des *kāhin* durch die Überlieferung belegt ist. Vgl. auch die Überlegungen bei Toufic Fahd, Art. „Kāhin“, in: *EP*, Bd. 4, S. 420–422, hier S. 421. Zur Etymologie siehe ebd. Forschungsbeiträge zum *kāhin* umfassen: Fahd, „Kāhin“; ders., *La Divination Arabe. Études religieuses, sociologiques et folkloriques sur le milieu natif de l’Islam*, Paris 1987, S. 91–102; Robert G. Hoyland, *Arabia and the Arabs. From the Bronze Age to the Coming of Islam*, London / New York 2001, S. 220–222; Angelika Neuwirth, „Der historische Muhammad im Spiegel des Koran – Prophetentypus zwischen Seher und Dichter?“, in: *Biblische Welten. Festschrift für Martin Metzger zu seinem 65. Geburtstag*, hg. von Wolfgang Zwickel, Freiburg (Schweiz) / Göttingen 1993, S. 83–108; Tahera Qutbuddin, „*Khuṭba*. The Evolution of Early Arabic Oration“, in: *Classical Arabic Humanities in their Own Terms. Festschrift for Wolfhart Heinrichs*, hg. von Beatrice Gründler unter Mitarbeit von Michael Cooperson, Leiden 2008, S. 176–273, hier S. 225 und passim; Robert B. Serjeant, „Early Arabic Prose“, in: *Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*, hg. von Alfred F. L. Beeston u. a., Cambridge / London / New York / La Rochelle 1983, S. 114–153, hier S. 122–127; Devin J. Stewart, „Soothsayer“, in: *Encyclopaedia of the Qur’ān*, Bd. 5, Si–Z, Leiden / Boston 2006, S. 78–80, und ders., „The Mysterious Letters and Other Formal Features of the Qur’ān in Light of Greek and Babylonian Oracular Texts“, in: *New Perspectives on the Qur’ān. The Qur’ān in its Historical Context 2*, hg. von Gabriel Said Reynolds, London / New York 2011, S. 323–348. Eine Sammlung der Sprüche findet sich bei Aḥmad Zakī Ṣafwat, *Ġamharat ḥuṭab al-‘arab fī ‘uṣūr al-‘arabīya az-zāhira*, Bd. 1, *Al-Aṣr al-ḡāhili*, *‘aṣr ṣadr al-islām*, Kairo 1933/1352, S. 316–339 und 339–355; allerdings ist die Verwendung dieser Sammlung insofern problematisch, als Materialien aus verschiedenen Werken, die dieselbe Episode schildern, mitunter zu einem Text verschmolzen werden.

3 Vgl. insbes. Fahd, „Kāhin“, und Stewart, „Soothsayer“, S. 78, zu Synonymen und vermuteten Funktionen bzw. Aufgaben. Eines der Synonyme, *afkal*, wurde bereits mit dem sumero-akka-

se voraussagten und um ihr Urteil in Streitigkeiten ersucht wurden. Es ist nicht bekannt, ob sie mit den Stämmen zogen oder an bestimmten Orten wie Heiligtümern oder Tempeln ansässig waren. Archäologische oder epigraphische Quellen, die ihre Existenz belegen oder ein Licht auf ihre Rolle werfen könnten, sind gleichfalls bislang nicht identifiziert oder doch zumindest wenigstens nicht herangezogen worden.

Die islamische Traditionsliteratur überliefert Sprüche altarabischer Seher; diese sind durch einige Merkmale charakterisiert, die sie mit frühmekkanischen Koransuren teilen: Sie wurden in *sağ* geäußert – Reimprosa, bzw. genauer eine Form der Akzentdichtung. An ihrem Anfang stehen häufig Schwüre und Schwurserien; sie sind durch Assonanzen und Parallelismen gekennzeichnet. Auch thematische Gemeinsamkeiten lassen sich konstatieren: Im Rekurs auf natürliche und kosmische Phänomene wird das zum Ausdruck gebrachte Wissen autorisiert und bekräftigt.

Von jeher ist nun in Anbetracht der in der Traditionsliteratur vorkommenden Berichte über den *kāhin* und seine Sprüche die Frage nach der ‚Echtheit‘ des überlieferten Spruchmaterials gestellt worden. Eine Lösung, mit der sich die Forschung häufig beholfen hat, formuliert Fahd:

[...] although the accounts in which the *kāhin* appears may be fanciful and tendentious, it remains true that, in order to recreate a proper context for these stories and to avoid anachronisms, the people who told them and the people who used them must have tried to reconstitute and preserve the original terminology.⁴

Argumentiert wird somit mit dem jeder Form von Fiktion zugrunde liegenden Wirklichkeitsbezug; Erdachtes muss den Anschein haben, wirklich zu sein, andernfalls ist es keine Fiktion, sondern schlicht unwahr. Die Prämisse, dass *etwas* an den Sprüchen ‚echt‘ (d. h. vorislamisch) sein muss, birgt die Gefahr der allzu bedenkenlosen Verwendung überlieferter Materialien in toto als historische Artefakte. Zu selten ist hingegen nach genau jenen Dynamiken gefragt worden, die die Berichte allererst „fanciful und tendentious“ machen. Doch erst wenn diese Dynamiken erfasst werden, scheint es möglich, überhaupt eine Aussage über das Vorkommen und die Funktion der Sehersprüche zu treffen.

Der hier titelgebende ‚zweifach spätantike‘ Kontext altarabischer Sehersprüche soll anschaulich machen, worauf der vorliegende Beitrag zuhält. Das Bild ist eine starke Vereinfachung und wird der weitaus größeren Komplexität der Wissensordnungen, in die das Wissen um die Seher und die altarabischen Weissagungen eingebettet ist, selbstverständlich nicht gerecht. Mit ihm soll vor allem

dischen *apkallu* in Beziehung gesetzt, siehe ausführlich Mohammed Maraqtan, „Der Afkal / Apkallu im arabischen Bereich: eine epigraphische Untersuchung“, in: *Assyriologica et Semitica. Festschrift für Joachim Oelsner anlässlich seines 65. Geburtstages am 18. Februar 1997*, hg. von Joachim Marzahn und Hans Neumann, Münster 2000, S. 263–283.

4 Fahd, „Kāhin“, S. 420.

die Vorstellung vom *kāhin* und seiner Rede als einem einzigen kohärenten Wissensobjekt, das unabhängig von historischen Materialitäten und unter Vernachlässigung diskursiver Einbettungen, angegangen werden kann, in Frage gestellt werden.

In jüngerer Zeit ist in der Kulturwissenschaft die Sicht auf Wissensbestände und ihre Aussageweisen neu perspektiviert worden; es hat sich mit dem Paradigma der ‚Poetologie des Wissens‘,⁵ die sich für „das Wissenssubstrat poetischer Gattungen und die poetische Durchdringung von Wissensformen“ im Milieu ihrer Geschichtlichkeit interessiert,⁶ ein Zugang eröffnet, der „das Auftauchen neuer Wissensobjekte und Erkenntnisbereiche mit den Formen ihrer Darstellung korreliert“⁷.

Damit einher geht die Einsicht, dass es jenseits der Darstellungsform des Wissens

keine Gegebenheiten gibt, die in einem zeitlosen und unberührten Außen darauf warten, von Diskursen, von Aussagen, von Existenzbehauptungen bezeichnet, erweckt und sichtbar gemacht zu werden. Jede Bezeichnung, jede Fassung eines Wissensobjekts vollzieht zugleich eine diskursive Werkstellung desselben Objekts, eine Verfertigung, in der sich die Kodes und die Wertsetzungen einer Kultur, die Systematik und die Praxis eines Wissensbereichs reproduzieren.⁸

Diese grundsätzliche historische Bedingtheit und Verflochtenheit des Wissens der Seher mit den Formen seiner Darstellung und den Weisen seiner Repräsentation in einem Reflexionsraum, der durch den ‚Denkraum Spätantike‘ umschrieben ist, soll im vorliegenden Beitrag ergründet werden.

1 Spuren des *kāhin* im spätantiken Arabien

Zur Suche nach dem historischen Ort des Sehers

Es erscheint kaum denkbar, dass eine Figur, die scheinbar von besonderer religiöser und gesellschaftlicher Bedeutung war, keinerlei Spuren in ihrem historischen Umfeld hinterlassen hat. Bislang ist lediglich auf eine grundsätzliche Affinität des *kāhin* zu älteren semitischen Traditionen hingewiesen worden.⁹ Versucht man, zu ermitteln, in welches geistige Milieu die altarabischen Seher gehörten, so bilden einen ersten Anhaltspunkt Hinweise auf die Herkunft und Stammes-

5 Ich verdanke meine Kenntnis über diesen Zugang und die entsprechende Literatur den erhellenden Beiträgen auf dem von Tilo Renz und Volkhard Wels unter Mitwirkung von Falk Quenstedt konzipierten Studententag zu „Literatur und Wissen in der Vormoderne“ am SFB 980 „Episteme in Bewegung“ (18.02.2015).

6 Joseph Vogl, „Poetologie des Wissens“, in: *Einführung in die Kulturwissenschaft*, hg. von Harun Maye und Leander Scholz, München 2011, S. 49–71, hier S. 67.

7 Ebd., S. 50.

8 Ebd., S. 55.

9 Vgl. Stewart, „Soothsayer“, S. 78. Auch Fahd, „Kāhin“, S. 420, verweist auf ältere kanaanitische, aramäische und arabische Traditionen.

zugehörigkeit der *kuhhān* in der abbasidischen Traditionsliteratur. Eine statistische Auswertung dieser Hinweise erscheint wenig sinnvoll; zumal – wie noch zu zeigen sein wird – die fraglichen Texte Teil immer neuerlicher Bestrebungen sind, die *ġāhiliya* zu ergründen und weniger historische Gegebenheiten präsentieren als sie im Modus der Darstellung aktiv zu (re-)konstruieren.

Legt man ein zeitliches Kriterium zugrunde und beschränkt sich auf zwei sehr frühe Quellen, nämlich die *Sīra* von 'Abd al-Malik b. Hišām (gest. 828/213 oder 833/218) auf Grundlage von Muḥammad b. Ishāqs (gest. 768) Werk sowie das *Kitāb al-Munammaq fī aḥbār Quraiš* von Muḥammad b. Ḥabīb (gest. 859–860/245), so kann für diese noch plausibel gemacht werden, dass gewisse Wissensbestände unmittelbar verfügbar waren: Wenngleich die Frage der ‚Authentizität‘ von *Sīra*-Materialien ein komplexes Problem ist, so war doch die Familie Ibn Hišāms etwa ḥimyaritischen Ursprungs und er war der Verfasser eines Werks über südarabische Altertümer mit dem Titel *Kitāb at-Tiġān*. Er war ein anerkannter Gelehrter auf dem Gebiet der Genealogie.¹⁰

Über Muḥammad b. Ḥabīb ist nur wenig bekannt. Der Bagdader galt als Experte für Dichtung, Genealogie und (insbesondere vorislamische) Geschichte.¹¹ Das *Kitāb al-Munammaq* stellt, neben dem *Kitāb al-Muḥabbar*, das vermutlich später geschrieben wurde, ein Hauptwerk Ibn Ḥabībs dar. Beide Werke sind parallel strukturiert und unterscheiden sich vorrangig darin, dass erstgenanntes Werk umfassender ist, und nicht vornehmlich Namen listet.¹² Ibn Ḥabībs Werk ist durch Systematisierungs- und Klassifizierungstendenzen gekennzeichnet.¹³ Er war ein Schüler des Genealogen und Historikers Ibn al-Kalbī (gest. 819/204 oder 821/206),¹⁴ der selbst aus Kūfa stammte und dessen Vater bereits ein berühmter Gelehrter war. Von Ibn al-Kalbī wird berichtet, er habe Bücher und Kirchenarchive in al-Ḥīra bei seinen Nachforschungen zu Rate gezogen.¹⁵ Sein umfangreiches

10 Vgl. William Montgomery Watt, Art. „Ibn Hishām, Abū Muḥammad 'Abd al-Malik“, in: *EP*, Bd. 3, S. 799f., hier S. 800.

11 Zur Biographie siehe ausführlicher Ilse Lichtenstädter, Art. „Muḥammad b. Ḥabīb, Abū Dja'far“, in: *EP*, Bd. 7, S. 401f., und dies., „Muḥammad Ibn Ḥabīb and his Kitāb al-Muḥabbar“, in: *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 1 (1939), S. 1–27, hier S. 1–3.

12 Vgl. Lichtenstädter, „Muḥammad b. Ḥabīb“, S. 402. Zu weiteren Werken siehe ebd. und dies., „Muḥammad Ibn Ḥabīb and his Kitāb“, S. 3f., sowie zum *Kitāb al-Muḥabbar* im Speziellen, ebd., S. 6–27. Giorgio Levi della Vida, „Muḥammad Ibn Ḥabīb's ‚Matronymics of Poets‘“, in: *Journal of the American Oriental Society* 62/3 (1942), S. 156–171, bietet eine Edition des kurzen *Kitāb man nusiba ilā ummihī min aš-šū'arā'*. *Munammaq* und *Muḥabbar* sind jeweils lediglich ein einziges Mal als Manuskript erhalten. Zum komplexen und schwierigen Unterfangen der Herausgabe des *Munammaq* siehe die Bemerkungen des Herausgebers in der Einleitung von Ibn Ḥabīb, *Kitāb al-Munammaq*, insbes. S. 3–5.

13 Vgl. Lichtenstädter, „Muḥammad Ibn Ḥabīb and his Kitāb“, S. 4, 14 u. a.

14 Zur Schülerbeziehung vgl. Wahib Atallah, Art. „Al-Kalbī“, in: *EP*, Bd. 4, S. 494–496, hier S. 495, und Lichtenstädter, „Muḥammad b. Ḥabīb“, S. 402, und dies., „Muḥammad Ibn Ḥabīb and his Kitāb“, S. 2f.

15 Abū Ga'far Muḥammad b. Ğarīr at-Ṭabarī, *Kitāb Aḥbār ar-rusul wa-l-mulūk*, hg. von Michael Jan de Goeje, Leiden 1879–1898, Bd. 1, S. 628, 770; auch zitiert bei Isabel Toral-Niehoff, „The 'Ibād of al-Ḥīra: An Arab Christian Community in Late Antique Iraq“, in: *The Qur'ān in Con-*

Wissen über das vorislamische Arabien schlug sich etwa in seinem genealogischen Werk *Ġamharat an-nasab*, oder einem „Buch der Götzen“ (*Kitāb al-aṣnām*) nieder. Auf ihn werden die Erzählungen, in denen ein *kāhin* vorkommt, im *Munammaq* z. T. explizit zurückgeführt.¹⁶

Geht man nun davon aus, dass die Referenzen auf Herkunft und Stammeszugehörigkeit der *kuhhān* nicht völlig beliebig sind, sondern auf verfügbarem Wissen über die Stammesaffiliation basieren, so ergibt sich folgendes Bild:

Sīra:

(1a) der *kāhin* Šiqq: sein *nasab* wird angegeben mit Ibn Ṣa'b b. Yaškur b. Ruhm b. Afrak b. Qasr b. 'Abqar b. Anmār b. Nizār, wobei Anmār als Vorfahr der Stämme Baġīla und Ḥaṭ'am bezeichnet wird¹⁷ (letztere ursprünglich aus dem Jemen, später verbreitet im Hiġāz¹⁸)

(2a) der *kāhin* Saṭīḥ: sein *nasab* wird angegeben mit Rabī' b. Rabī'a b. Mas'ūd b. Māzin b. Di'b b. 'Adī b. Māzin b. Ġassān¹⁹

(3a) die *kāhina* al-Ġaiṭala von den Banū Saḥm (b. 'Amr b. Haṣīs) (Unterstamm der Quraiš, bei Mekka²⁰): sie stamme von den Banū Murra b. 'Abd Manāt b. Kināna, sei die Schwester des Mudliġ b. Murra; ihre Kinder werden „al-Ġayāṭil“ genannt²¹

(4a) der *kāhin* des Stammes Ġanb²² „aus dem Jemen“ (*min al-Yaman*)²³

(5a) die *kāhina* von Ḥadas bzw. der Banū Ġanm (ein laḥmidischer Stamm aus Transjordanien²⁴)²⁵ (bereits für die frühislamische Zeit)

text. Historical and Literary Investigations into the Qur'anic Milieu, hg. von Angelika Neuwirth, Nicolai Sinai und Michael Marx, Leiden / Boston 2010, S. 323–347, hier S. 324. Vgl. dazu auch bereits Atallah, „Al-Kalbī“, S. 495, der hinzufügt, dass al-Kalbī auch über archäologische Entdeckungen im Jemen informiert war.

16 Zum Teil werden diese als *munāfarāt* bezeichneten Erzählungen auch eingeführt mit „Abū l-Mundīr sagte“ (*qāla Abū l-Mundīr*), oder mit „Hišām sagte“ (*qāla Hišām*). Vgl. zum Beispiel Ibn Ḥabīb, *Kitāb al-Munammaq*, S. 90, 102. Für nicht auf ihn zurückgeführte Erzählungen siehe etwa ebd., S. 106, 108, 109. Für den allgemein unsystematischen Gebrauch des *isnād* in den Werken Ibn Ḥabībs siehe Lichtenstädter, „Muḥammad b. Ḥabīb“, S. 402, und dies., „Muḥammad Ibn Ḥabīb and his Kitāb“, S. 19–27.

17 Ibn Hišām, *As-Sīra an-nabawīya*, hg. von Muṣṭafā s-Saqqā, Ibrāhīm al-Abyārī und 'Abd al-Ḥafīz Šabbī, Beirut 2004/1425, S. 31 (englische Übersetzung: *The Life of Muhammad. A Translation of Ibn Ishāq's Sīrat Rasūl Allāh*, übers. von Alfred Guillaume, Oxford 1982, S. 5).

18 Siehe für die Lokalisierung der Baġīla und Ḥaṭ'am William Montgomery Watt, Art. „Badjīla“, in: *EP*, Bd. 1, S. 865.

19 Ibn Hišām, *As-Sīra an-nabawīya*, S. 31 (engl. Übers. S. 5).

20 Siehe die Erwähnung der Saḥm als eine der rivalisierenden Gruppen der Quraiš in William Montgomery Watt, Art. „Kuraysh“, in: *EP*, Bd. 5, S. 434f., hier S. 435.

21 Ibn Hišām, *As-Sīra an-nabawīya*, S. 162f. (fehlt in der engl. Übers.).

22 Die Ġanb gehörten zu den Madhīġ; siehe Gerald Rex Smith und Clifford Edmund Bosworth, Art. „Madhīdij“, in: *EP*, Bd. 5, S. 953f., hier S. 954.

23 Ibn Hišām, *As-Sīra an-nabawīya*, S. 163 (engl. Übers. S. 92).

24 So ordnet sie Ibn al-Kalbī zu, vgl. Werner Caskel, *Ġamharat an-nasab. Das genealogische Werk des Hišām Ibn-Muḥammad al-Kalbī*, Bd. 2, *Erläuterungen zu den Tafeln*, Leiden 1966, S. 290.

25 Ibn Hišām, *As-Sīra an-nabawīya*, S. 725 (engl. Übers. S. 536).

Kitāb al-Munammaq:

(1b) Nufail b. ‘Abd al-‘Uzzā b. Riyāḥ b. ‘Abd Allāh b. Qurṭ b. Razzāḥ b. ‘Adī b. Ka‘b²⁶

(2b) ein *kāhin* in aš-Šām namens ‘Uzzā Salama al-‘Uḍrī²⁷ (zu den Quḍā‘a gehörig, verbreitet im Norden des Ḥiğāz²⁸)

(3b) der *kāhin* al-Ḥuzā‘ī, „dessen Heimat in ‘Uṣfān war“ (*wa-kāna manziluhū bi-‘Uṣfān*)²⁹ (Umgebung von Mekka)

(4b) ein anonymes *kāhin*, ebenfalls aus ‘Uṣfān³⁰ – möglicherweise identisch mit (3b)

(5b) Saṭīḥ aḍ-Dī‘bī³¹ = siehe (2a)

(6b) ein *kāhin* von den B. Ḥuzā‘a – möglicherweise identisch mit (3b)³²

(7b) „einer der *kuhhān* des Jemen“ (*ba‘ḍu kuhhāni l-Yaman*)³³

Basierend auf den Namen und Angaben zu Herkunft und Aufenthaltsort lassen sich drei Gebiete umreißen, die gewissermaßen ‚Schwerpunkte‘ darstellen: die Umgebung von Mekka – (1a), (3a), (3b), (4b), (6b) – Bilād aš-Šām bzw. der Norden / Nordwesten der Halbinsel – (2a=5b) (5a), (2b) – und schließlich der Jemen (4a), (7b). Auffällig ist jedoch, dass eine gewisse Zahl mit Nord(west)arabien assoziiert ist.

Insbesondere der nordarabische Kontext und das mekkanische Umfeld, das sich im *Munammaq* und der *Sira* andeuten, sollen daher im Folgenden exemplarisch Betrachtung finden – auf eine Auseinandersetzung auch mit dem südarabischen Kontext, der gleichfalls für die vorliegende Fragestellung interessant zu sein verspricht,³⁴ muss aus Platzgründen verzichtet werden.

26 Ibn Ḥabīb, *Kitāb al-Munammaq*, S. 91.

27 Ebd., S. 94, 102. An der letztgenannten Stelle wird spezifiziert, dass Salama sein Name gewesen sei und ‘Uzzā der Name seines *šaitāns*.

28 Siehe zur Verortung Michael Lecker, Art. „Udhra“, in: *EP*, Bd. 10, S. 773f., hier S. 774, der ihre Verbindung mit dem Wādī l-Qurā hervorhebt.

29 Ibn Ḥabīb, *Kitāb al-Munammaq*, S. 99.

30 Ebd., S. 100.

31 Ebd., S. 104, 108.

32 Ebd., S. 106.

33 Ebd., S. 109.

34 Der Blick auf das südarabische Orakelwesen ist durch religiöse und sprachliche Wenden im interessierenden Zeitraum besonders schwierig: Um 380, unter der Herrschaft des Königs Malkikarib Yuḥa‘min, wurde in Ḥimyar ein vom Judentum inspirierter Monotheismus zur offiziellen Religion, nachdem zahlreiche einflussreiche Familien zum Judentum konvertierten. (Siehe dazu den Beitrag von Christian Robin in diesem Sammelband.) Es erscheint daher problematisch, ḥimyaritische polytheistische Praktiken mit jenen der altarabischen *kuhhān* in Beziehung zu setzen, wenn sie bereits 250 Jahre vor Muḥammad aufgegeben wurden. Verfügbare inschriftliche Hinweise auf Orakel aus Südarabien sind sabäisch. Zu Beginn des 6. Jahrhunderts sprach man jedoch nicht mehr Sabäisch in Ḥimyar; es wurde ersetzt durch Sprachen, die nach Ḥimyar durch Eroberungszüge und Bevölkerungsbewegungen gebracht wurden – insbesondere Arabisch. Dennoch mag ein Blick auf südarabische inschriftliche Zeugnisse für eine Auseinandersetzung mit Praktiken, die möglicherweise fort dauerten, hilfreich sein. Inschriften, die mit Orakeln in Beziehung gesetzt werden können, erinnern zumeist an Opfertagen und gedenken der Großzügigkeit desjenigen, der sie darbot. Krieg, Familien- und Gesundheitsanliegen scheinen die Hauptgründe dargestellt zu haben, wa-

Nabatäische Orakelpriester in Inschriften

Für den vorliegenden Zusammenhang scheint insbesondere aus naheliegenden geographischen Gründen in einem ersten Schritt eine Auseinandersetzung mit dem nabatäischen Kontext geboten. Das Königreich Nabatäa erstreckte sich im 1. Jahrhundert n. Chr. von Busrā im Norden bis nach al-Ḥiğr im Ḥiğāz, also genau dort, wo sich die Hinweise auf Seher aus der Tradition clustern. Eine ‚nabatäische Religion‘ lässt sich auf der Basis der bislang verfügbaren, überwiegend inschriftlichen Quellen kaum in Umrissen erfassen³⁵ – altarabische, syrische, hellenistische und ägyptische Elemente konnten aufgezeigt werden. Insbesondere das Götterpantheon ist recht gut bekannt – mit den Gottheiten Dushares und Allāt bzw. al-ʿUzzā als herausragendsten Gottheiten. Hingegen konnten Bereiche wie Mythologie, Ritual, Zeitvorstellungen und Reinheitsvorstellungen wenig erhellt werden.³⁶

In nabatäischen Inschriften finden sich nun tatsächlich interessante Verweise auf einen *khn* (bzw. determiniert *khn*). Das *Corpus Inscriptionum Semiticarum* enthält einige inschriftliche Beispiele für den Titel.³⁷ Catastini differenziert unter diesen drei verschiedene Inschriftentypen: einen ersten, bei dem die Erinnerung an einen *khn* mit der Formel „Gedacht werde (*dkyr*) X“ aufgerufen wird, einen zweiten, bei dem ein Wunsch mit „Friede“ zum Ausdruck gebracht wird, und schließlich einen dritten ohne jegliche Formeln.³⁸ Die zwei folgenden Beispiele sind exemplarisch für Typ zwei bzw. eine Mischform aus Typ eins und zwei:

rum sich Personen an Orakelpriester wandten. Eine unmittelbare sprachliche Beziehung besteht allerdings nicht – das Wort, mit dem Orakel bezeichnet wurden, ist meist *ms¹l* – und im Vergleich mit dem, was die Tradition über die Position und Funktion der *kuhān* zu berichten weiß, scheint ein ungleich komplexer Kultus auf, in dem Tempel, Opfergaben, Statuen und mehr einen festen Platz haben, die auch archäologisch nachgewiesen sind.

35 Siehe zur Problematik einer ‚nabatäischen Religion‘ allgemein Ursula Hackl, Hanna Jenni und Christoph Schneider, *Quellen zur Geschichte der Nabatäer. Textsammlung mit Übersetzung und Kommentar. Mit Beiträgen von Daniel Keller*, Freiburg (Schweiz) / Göttingen 2003, S. 76–98, und John T. Healey, *The Religion of the Nabataeans. A Conspectus*, Leiden / Boston / Köln 2001 – letzterer urteilt ebd., S. 1, dass die überlieferten Materialien, vorrangig epigraphischer und archäologischer Natur, kaum zur Rekonstruktion der nabatäischen Religion ausreichen. Aus der großen Zahl von Inschriften und Graffiti, die eine recht einseitige Quellenlage bedingt, ergibt sich das Problem einer möglicherweise verzerrten Sicht auf die Religion der Nabatäer. Vgl. ebd., S. 17.

36 Vgl. ebd., S. 6.

37 Sie sind zusammengestellt bei Jay Levinson, *The Nabatean Aramaic Inscriptions*, New York 1974. [Dissertation], S. 171.

38 Vgl. Alessandro Catastini, „Observations on Aramaic Epigraphy“, in: *Journal of Semitic Studies* 32/2 (1987), S. 273–277, hier S. 275 (Fn. 18 enthält eine vollständige Auflistung aller Belegstellen). Healey und Macdonald bewerten die Formel *dkyr* als extrem verbreitet; vgl. Healey, *The Religion*, S. 8, und Michael C. A. Macdonald, „ARNA Nab 17 and the Transition from the Nabataean to the Arabic Script“, in: *Philologisches und Historisches zwischen Anatolien und Sokotra. Analecta Semitica in Memoriam Alexander Sima*, hg. von Werner Arnold, Michael Jursu, Walter W. Müller und Stephan Procházka, Wiesbaden 2009, S. 207–240, hier S. 212.

1 – CIS 1750:

שלם עמרר

חרישו

כה[ן] תא

šlm ʿmrw

Ḥryšw

kh[n] Tʿ

Friede! ʿmrw, Sohn

des Ḥryšw,

Orakelpriester [der Gottheit] Tʿ.³⁹

2 – CIS 2665:

ש[לם] הנאו [ן]זידו

< ... > בני בריאו כהנא

< ... > דכיר עבדאלבעל [י בר]

š[lm] Hnʿw [w] Zydw

bny Bryʿw khnʿ < ... >

dkyr ʿbdʿlbʿl[y br] < ... >

Friede! Hnʿw [und] Zydw,

Söhne von Bryʿw, des Orakelpriesters < ... >

Gedacht werde ʿbdʿlbaʿl[y, Sohn des] < ... >⁴⁰

Catastini glaubt nicht, dass hier die Vorstellung des jüdischen *kohen*⁴¹ im Hintergrund stehen könnte:

Nabataean culture, holding different religious traditions, could not be influenced by Jewish culture: even if, by mere supposition, one thought of some contact between Nabataeans and Aramaic-speaking Jews, the former would not have accepted the term *khn*, because of its link with Hebrew institutions; but the use of Aramaic *kmr* would have been stressed in Nabataean. These observations suggest that *khn* of the Sinaitic inscriptions derives from the culture to which the Nabataeans ethnically belonged, that is, an influence of pre-Islamic Arabic civilization which flourished in the second – third centuries AD.⁴²

Im arabischen *kāhin* seien, Catastini zufolge, Charakteristika des nabatäischen *khn* bewahrt, die sonst nicht erhalten sind. Er geht so weit, aus einer möglichen Beziehung des nabatäischen und des arabischen Konzepts ein „phenomenon of a prophetic movement which seems to have had a more articulate development

39 CIS 1750, mit lat. Übers. „Pax! ʿAmru, filius / Ḥarišu / sacerdotis (dei) Tā.“

40 CIS 2665, mit lat. Übers. „Pax! Haniʿu [et] Zaidu, / filii Boraiʿu, sacerdotis ... Commemoratus sit Abdalbaʿl [i, filius] ...“

41 Ein möglicher Bezug zwischen Arabisch *kāhin* und Hebräisch *kohen* wird verschiedentlich angesprochen, siehe etwa Stewart, „Soothsayer“, S. 78, und Fahd, „Kāhin“, S. 421.

42 Catastini, „Observations on Aramaic Epigraphy“, S. 275f.

than we would have expected“ zu postulieren.⁴³ Wenn sich dies auf der Basis der vorliegenden Forschung auch schwer nachweisen lässt, so ist doch ein Zusammenhang zwischen dem altarabischen Seher und dem nabatäischen Orakelpriester aufgrund der sprachlichen und geographischen Indizien plausibel.

Besonders bedeutsam im Zusammenhang mit dieser These erscheint eine Inschrift in Sandstein aus Nordwestarabien (Dūmat al-Ġandal). Sie gehört zu einer Gruppe epigraphischer Texte in einer Schrift, die als „Übergangsform“⁴⁴ zwischen dem Nabatäischen und dem Arabischen eingeordnet worden ist – ARNA Nab 17⁴⁵ (siehe Abb. 1). Folgt man der von Macdonald vorgeschlagenen Deutung, so ist die Inschrift auf 170 nach der Zeitrechnung der römischen Provinz Arabien datiert, also auf 275/276 n. Chr.⁴⁶ Auch hier wird auf ein Orakel mit den Buchstaben *khn'* Bezug genommen.⁴⁷ Wenngleich der Inschrift nichts weiter entnommen werden kann als die bloße Existenz eines Orakelpriesters, so stellt sie doch einen dem hier interessierenden Zusammenhang zeitlich näher liegenden Beleg dar:

3 – ARNA Nab 17:

'y dkyr 'wydw (3)

br šlymw (4)

khn' (5)

dnh šnt m'h (2)

w šb 'yn (1)

Ja, 'wydw werde gedacht,

Sohn des Šlymw,

des Orakelpriesters.

Dies ist das Jahr einhundert-
undsiebzig.⁴⁸

43 Ebd., S. 277.

44 Für eine grundlegende Sammlung und Untersuchung von Texten des 3. bis 5. Jahrhunderts, deren Schrift ‚entwickelte‘ Buchstabenformen im Übergangsbereich zwischen nabatäischer und arabischer Schrift aufweist, siehe Laila Nehmé, „A Glimpse of the Development of the Nabataean Script into Arabic Based on Old and New Epigraphic Material“, in: *The Development of Arabic as a Written Language*, hg. von Michael C. A. Macdonald, Oxford 2010, S. 47–88. Macdonald hat bereits vor ihr auf die paläographischen Übergangsformen in ARNA Nab 17 hingewiesen, siehe für eine ausführliche Diskussion der einzelnen Buchstabenformen ders., „ARNA Nab 17“, S. 217–226.

45 Für die Publikationsgeschichte der Inschrift siehe Macdonald, „ARNA Nab 17“, S. 207, mit weiteren Referenzen. Vgl. weiterhin die Bemerkungen zur Inschrift bei Nehmé, „A Glimpse of the Development“, S. 66f.

46 Vgl. Macdonald, „ARNA Nab 17“, S. 215, und Nehmé, „A Glimpse of the Development“, S. 67.

47 Die Lesart der Zeile bzw. des Wortes wird als gesichert eingeschätzt. Vgl. Macdonald, „ARNA Nab 17“, S. 210.

48 Vgl. für die Übersetzung ebd., S. 208–210, wo auch abweichende Lesarten diskutiert werden, sowie darauf aufbauend Nehmé, „A Glimpse of the Development“, S. 66f. Das Arrangement der Zeilen hängt mit dem problematischen Beginn der Inschrift mit der Datierung zusammen. Zur Erklärung der Anfangsstellung des Datums stellt Macdonald zwei Hypothesen



Abb. 1: ARNA Nab 17, Foto von Michael Macdonald

Interessant ist in diesem Zusammenhang nebenbei bemerkt noch eine Beobachtung, die es erlaubt, einen Bezug auch zwischen dem Historiker Ibn Ḥabīb und einem aramäisch-nabatäischen Milieu herzustellen: Der Lehrer Ibn Ḥabībs, Ibn al-Kalbī, ging insbesondere in al-Ḥīra, der Nachbarstadt seiner Heimatstadt Kufa, seinen Forschungen nach. Al-Ḥīra war besonders stark von einer ursprünglich mehrheitlich aus der Yamāma und Ostarabien stammenden, arabisch sprechenden, jedoch in ihren Umgangsformen stark ‚aramäisierten‘ Bevölkerung geprägt, die aufgrund dieser Besonderheit in der Tradition mitunter als Nabatäer (*nabaṭ*) angesprochen wurde.⁴⁹

Der Bezug zum nabatäischen Kontext erlaubt es, den *kāhin* genauer in einem historischen Milieu zu verankern. Allerdings geben die inschriftlichen Zeugnisse in ihrer durch den Zweck als Gedenkinschriften bedingten Kürze keinerlei Aufschluss über mögliche rhetorische Praktiken und Orakelsprüche.

auf: Erstens könnten Z. 1–2 und Z. 3–5 jeweils zu zwei verschiedenen Inschriften gehören; jedoch müsste in diesem Fall vorausgesetzt werden, dass ein Stück Fels vor Z. 1–2 weggebrochen ist. Dann bleibt allerdings offen, warum sich Z. 3–5 als kontinuierlicher Text lesen lassen. Daher privilegiert Macdonald eine zweite Erklärung, der zufolge Z. 3–5 zuerst angebracht wurden. Aus Platzgründen musste der Schreiber das Datum am Anfang nachtragen. Dieser zweite Erklärungsansatz trägt auch der Beobachtung Rechnung, dass alle Zeilen von einer Hand geschrieben sein müssten, wie die Buchstabenformen nahelegen. Vgl. Macdonald, „ARNA Nab 17“, S. 210f.

49 Vgl. Toral-Niehoff, „The 'Ibād“, S. 328–330.

Überwindung des autoritativen Redegestus des Sehers im Zuge der koranischen Verkündigung

Es ist für den Ḥiḡāz die koranische Verkündigung bzw. ihr textlicher Niederschlag, der schließlich nicht nur die Existenz und Rolle des *kāhin* im spätantiken Arabien dokumentiert. Rekonstruiert man aus dem koranischen *muṣḥaf* die Chronologie der später zur Schrift gewordenen Verkündigung und betrachtet sie als Dokument einer Gemeindebildung,⁵⁰ beobachtet somit „den Korantext in seinem Entstehen“,⁵¹ so ergibt sich ein einzigartiges Bild von der Bedeutung inspirierten Sprechens in einer durch ihre Mündlichkeit maßgeblich geprägten Diskurswelt, in der sich zugleich eine immer größere Vertrautheit mit dem Konzept der Heiligen Schrift entwickelt.

Im Verlauf der Verkündigung vollzieht sich ein Wandel im Rekurs auf das rhetorische Paradigma des Sehers. Zum Zeitpunkt der ersten Verkündigungen ist der sprachliche Gestus des *kāhin* noch autoritativ.⁵² Dies wirft ein Licht auf das mögliche Wirken von Orakelpriestern in der Umgebung von Mekka, wo sich eine Gemeinde um den Verkünder zu formieren beginnt.⁵³ Insbesondere die Verwendung von Schwüren in den frühmekkanischen Suren ist symptomatisch für einen Prozess, der schließlich jedoch in einer deutlichen Abkehr von einer mit dem *kāhin* assoziierten rhetorischen Praxis kulminiert:

Die frühesten frühmekkanischen Suren weisen in Hinblick vor allem auf die einleitenden Schwüre und Schwurserien – ein besonders charakteristisches Ausdrucksmittel der Seher – aber auch in anderer Hinsicht,⁵⁴ Ähnlichkeiten mit altarabischen Orakelsprüchen auf:

Q 93

1 *wa-ḏ-ḏuḥā*

2 *wa-l-laili idā saḡā*

1 Beim lichten Morgen

2 und bei der Nacht, wenn sie still ist!⁵⁵

50 Siehe dazu die grundlegenden Arbeiten von Angelika Neuwirth, insbesondere dies., *Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäische Zugang*, Berlin 2010. Überlegungen zum „Koran als Dokument einer Religionsentstehung“ eröffnen ebd., S. 19f., die Monographie.

51 Ebd., S. 19.

52 Vgl. für diese Erkenntnis bereits Angelika Neuwirth, „Der Horizont der Offenbarung. Zur Relevanz der einleitenden Schwurserien für die Suren der frühmekkanischen Zeit“, in: *Gottes ist der Orient. Gottes ist der Okzident. Festschrift für Abdoljavad Falaturi zum 65. Geburtstag*, hg. von Udo Tworuschka, Köln / Wien 1991, S. 3–39, hier S. 4. Sie hält fest, dass es sich bei dem sureneinleitenden Schwur um ein „literarisches Kunstmittel mit emphatischer Wirkung“ handelt; Schwüre dienen hier nicht dem Ziel, rechtliche Bindung zu erzeugen.

53 Eventuell nicht nur dort: Neuwirth interpretiert etwa die Schwüre bei Öl- und Feigenbaum aus Q 95:1 als mögliche Anspielungen auf aš-Šām. Vgl. Neuwirth, „Der Horizont“, S. 14.

54 Stewart, „Soothsayer“, S. 80, nennt weitere formale und inhaltliche Parallelen, insbesondere *saḡ*.

55 Für den Text siehe www.corpuscoranicum.de. Die Koranübersetzung folgt: *Der Koran. Übersetzt und eingeleitet von Hans Zirker*, Darmstadt 2010.

Q 89

1 *wa-l-fağr*2 *wa-layālin* 'ašr3 *wa-š-šaf* 'i *wa-l-watr*4 *wa-l-laili idā yasr*5 *hal fī dālīka qasamun li-dī hiğr*

1 Beim Tagesanbruch

2 und bei zehn Nächten,

3 beim Geraden und Ungeraden,

4 und bei der Nacht, wenn sie vergeht!

5 Ist das nicht ein Schwur für jemanden mit Verstand?

Jedoch wird zu einem nur geringfügig späteren Zeitpunkt die Verkündigung bereits emphatisch von der inspirierten Rede des *kāhin* abgesetzt, was den „Eindruck einer zunächst realen Schockwirkung dieser Unterstellungen“⁵⁶ vermittelt. Die Verkündigung ist Q 69:41.42 zufolge „nicht das Wort eines Dichters [...] / noch das Wort eines Wahrsagers! [...]“ (*wa-mā huwa bi-qauli šā'irin* [...] / *wa-lā bi-qauli kāhinin* [...]).⁵⁷ Es ist insbesondere ein eschatologisch dimensioniertes Wissen, das die inspirierte Rede des Sehers von der des Propheten unterscheidet.⁵⁸

Dieses Moment der Abkehr vom Redegestus des *kāhin* bildet schließlich den Impetus auch für immer seltenere Rekurse auf Schwüre zur Autorisierung des Verkündigten: Die frühmekkanischen Suren sind noch durch die häufige Verwendung verschiedenster Schwurtypen geprägt – mit Schwüren nach dem morphologischen Schema *fā'ilāt* eröffnen etwa Q 100, 79, 77 und 51; mit *wa-* oder *lā uqsimu bi-* Q 89, 91, 93 bzw. Q 81, 84, 90. Auch thematisch bzw. in ihren Bezugsgegenständen sind die Schwüre divers: heilige Orte und Objekte in Q 95, 90, 68 und 52, Tag- und Nachtzeiten in Q 103, 93, 92, 91, 89, 84 und 81, Himmelsphänomene in Q 86, 85, 75, 70, 69 und 56.⁵⁹ Schwüre sind somit zu diesem frühen Zeitpunkt der Verkündigung von zentraler Bedeutung; mit der in den späten frühmekkanischen Suren zum Ausdruck gebrachten Verschiedenheit des Verkündigten von der Rede

56 Neuwirth, „Der historische Muhammad“, S. 88. Neuwirth hält fest, dass es weniger die Offenlegung als peinlich empfundener Ähnlichkeiten ist, die diese Schockwirkung verursacht, sondern vielmehr die Fehleinschätzung der Botschaft, vgl. ebd., S. 93.

57 Vgl. insbes. Q 52:29–34, wie auch Q 81:19–29, Q 68:1–6.44f. Dazu auch die Bemerkungen bei Stewart, „Soothsayer“, S. 78, und Neuwirth, „Der historische Muhammad“, S. 88–93.

58 Vgl. insbes. Neuwirth, „Der Horizont“, passim, insbes. S. 31, und dies., „Der historische Muhammad“, S. 100, aber auch Stewart, „Soothsayer“, S. 80, der ebenfalls beobachtet, „all omens or predictions in the Qur'ān [...] have to do with [...] judgment day“.

59 Zu den koranischen Schwüren siehe im Detail Nicolai Sinai, *Chronologisch-literaturwissenschaftlicher Kommentar zum Koran*, hg. von der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften durch Nicolai Sinai unter Mitarbeit von Nora K. Schmid, unter Verwendung von Vorarbeiten Angelika Neuwirths, URL: <http://corpuscoranicum.de/kommentar> (12.09.2015), insbes. Anmerkung sowie Kommentar zu Q 100:1–5, Anmerkung sowie Kommentar zu Q 77:1–6, Anmerkung zu Q 93:1.2, Anmerkung zu Q 90:1, und Neuwirth, „Der Horizont“.

der Seher geht schließlich der endgültige Bedeutungsverlust von Schwüren zur Autorisierung des Gesagten einher.

In den mittelmekkanischen Suren verschwinden die enigmatischen Schwurserien innerhalb kürzester Zeit: Q 37:1–3 ist die letzte *fā'ilāt*-Serie und weicht inhaltlich deutlich von vorausgehenden ab, insofern mit ihr ein Engelheer beschrieben wird;⁶⁰ *lā uqsimu bi-* wird nicht mehr verwendet und selbst die mit *wa-* eingeleiteten Schwüre sind nun nicht mehr akkumulativ, wie in den frühmekkanischen Suren, sondern umfassen ein einzelnes Element: Geschworen wird nun bei der „Schrift“ (z. B. Q 44:2: *wa-l-kitābi l-mubīn*) oder der „Rezitation“, „Lesung“ (z. B. Q 50:1, *qāf wa-l-qur'āni l-mağīd*). (Dem gehen bereits in den spätesten frühmekkanischen Suren sehr vereinzelte Verweise auf Schrift innerhalb von Schwurserien voraus, wie in Q 52:2.3 oder Q 68:1.)

Das Buch wird zum „Bürgen für die Wahrheit der Botschaft“.⁶¹ Es ist schließlich der Rekurs auf Schrift und Rezitation alleine im Anfangsteil der Suren, der das Gesagte als autoritatives Wissen ausweist. Schrift und ihre Lesung haben ganz offensichtlich ein früheres Paradigma inspirierten Sprechens immer stärker überformt und schließlich abgelöst. Nicolai Sinai hat sich bereits mit der koranischen Selbstreferenzialität auseinandergesetzt und gezeigt, dass es sich um eine Strategie der Selbstautorisierung handelt,⁶² die nicht bereits die ersten Verkündigungen prägt, in der noch Schwurserien dominieren, sondern die sich im Zuge eines eschatologischen ‚turn‘ erst innerhalb der mekkanischen Suren durchsetzt.⁶³

Die anschließende vollkommene Defunktionalisierung von Schwüren äußert sich schließlich darin, dass sie nur noch als einfache rhetorische Marker in Dialogen und Erzählungen Verwendung finden, wo sie der Emphase dienen (*wa-, fa-wa-, fa-bi-, ta-, wa-ta-* gefolgt von Allāh im Sinne von „bei Gott“).⁶⁴

Die koranische Verkündigung wirft – dies haben die vorausgehenden Überlegungen gezeigt – in gewissem Maße Licht auf die Rede altarabischer Seher; sie enthält aber kein ‚Substrat‘, das als *kāhin*-Rede aus dem Offenbarten gelöst und isoliert verstanden werden kann. Vielmehr tritt hier die bereits vollzogene „Absorption des *kāhin*-Redetypus“⁶⁵ in prophetische Rede hervor. Modus der Darstellung und Wissensobjekt sind also hier unauflösbar miteinander verbunden: Die Verkündigung ist Niederschlag einer Überwindung bestehender Muster autoritativen Sprechens.

60 Vgl. dazu ausführlicher Neuwirth, „Der Horizont“, S. 12.

61 Ebd., S. 17.

62 Siehe Nicolai Sinai, „Qur'ānic Self-Referentiality as a Strategy of Self-Authorization“, in: *Self-Referentiality in the Qur'ān*, hg. von Stefan Wild, Wiesbaden 2006, S. 103–134.

63 Vgl. ebd., S. 106–110.

64 Eine frühe (mittelmekkanische) Belegstelle für eine solche Verwendung ist Q 26:97: *ta-llāhi in kunnā la-fī ḡalālin mubīn*.

65 So bereits Neuwirth, „Der historische Muhammad“, S. 102.

2 Geschichten über den *kāhin* und Sehersprüche in abbasidischen Texten

Eine munāfara aus Ibn Ḥabīb's Kitāb al-Munammaq fī alḥbār Quraiš

Überlieferte Sehersprüche finden sich in einer Vielzahl von späteren Texten der islamischen Traditionsliteratur – als Beispiele können neben Ibn Iṣḥāq / Ibn Hišām und Ibn Ḥabīb, die bereits Erwähnung fanden, etwa noch al-Ġāḥiẓ (gest. 868–869/255), Ibn Qutaiba (gest. 889/276), Abū l-Faraġ al-Iṣfahānī (gest. 967/356), Ibn 'Abd Rabbihī (gest. 328/940), Abū 'Alī Ismā'īl al-Qāsim al-Qālī (gest. 967/356), aṭ-Ṭabarī (gest. 923/310), Yāqūt (gest. 1229/626), Ibn al-Aḫīr (gest. 1233/630) und al-Maidānī (gest. 1124/518) genannt werden. Die Historiker und Philologen, in deren Werken die Sprüche vorislamischer Seher aufgezeichnet sind, decken mit ihren Leben und ihrem Wirken den gesamten Zeitraum der abbasidischen Herrschaft (750–1258) ab. Sie sind mit verschiedenen Zentren der Gelehrsamkeit verbunden, zunächst Kufa und Basra, dann Bagdad und Isfahan, aber auch etwa Cordoba. Auch nach der abbasidischen Zeit bricht die Überlieferung nicht ab. Die Gattungen, in denen Sprüche vorkommen, sind dabei denkbar unterschiedlich – Geschichtswerke, Kompendien, lexikographische Werke, um nur einige zu nennen.

In dieser Beobachtung zeichnet sich bereits ein besonderes Problem ab: Können die in diesen Werken überlieferten Sprüche einfach als Artefakte vorislamischer Prosa aus der Traditionsliteratur isoliert werden? Müssen sie nicht vielmehr zunächst als integraler Teil von Texten, die selbst einen historischen Ort haben, verstanden werden? Bereits Rina Drory hat erstmals eine „abbasidische Konstruktion der *ġāhiliyya*“ offen gelegt.⁶⁶

Im Folgenden soll beispielhaft Spruchmaterial aus dem *Kitāb al-Munammaq* herangezogen und aus dieser Perspektive untersucht werden. Zusammen mit der Prophetenbiographie gehört der *Munammaq* wie eingangs beschrieben zur frühesten Gruppe von Texten, in denen Sprüche der *kuhhān* vorkommen (8./9. Jahrhundert).

Die Sehersprüche im *Munammaq* sind eingebettet in „Rangstreit“ (*munāfara*)⁶⁷ benannte Erzählungen. Eine *munāfara* weist üblicherweise einen charakteristischen Ablauf auf: Zwei Rivalen von Rang und Namen, die – häufig über Materielles – in Streit geraten sind, treten vor den *kāhin*, der den Streit zugunsten einer der beiden Parteien entscheiden soll. Dafür wird er zunächst getestet, indem er einen versteckten Gegenstand erraten muss. Nachdem der *kāhin* das Objekt erraten hat (mit einem von Schwüren eingeleiteten Spruch in *saġ'*), trifft er seine Entscheidung (ebenfalls in *saġ'*).⁶⁸

Im Folgenden sei ein Beispiel exemplarisch wiedergegeben:

66 Siehe Rina Drory, „The Abbasid Construction of the Jahiliyya: Cultural Authority in the Making“, in: *Studia Islamica* 1 (1996), S. 33–49.

67 Mit dem Begriff *nifār* wird das Vorführen vor einem Richter bezeichnet, vgl. Serjeant, „Early Arabic Prose“, S. 123, der eine Belegstelle bei einem vorislamischen Dichter, Zuhair, anführt.

68 Vgl. zum Ablauf einer *munāfara* auch Hoyland, *Arabia and the Arabs*, S. 220f., und Serjeant, „Early Arabic Prose“, S. 124f.

[Al-Kalbī sagte:] ‘Abd al-Muṭṭalib b. Hāšim hatte einen Besitz in aṭ-Ṭā’if, der Dū l-Haram genannt wurde. Die Ṭaqīf erhoben darauf Anspruch [...]. Darum geriet ‘Abd al-Muṭṭalib mit ihnen in Streit und forderte sie zum *kāhin* in aš-Šām, der den Namen ‘Uzzā Salama al-‘Uḍri trug. Mit ‘Abd al-Muṭṭalib machte sich eine Gruppe von seinen Leuten auf den Weg, darunter sein Sohn al-Ḥārīt. Damals hatte er abgesehen von jenem noch keinen weiteren Sohn. Außerdem machte sich der Mann von den Ṭaqīf auf den Weg, der mit ‘Abd al-Muṭṭalib in Streit geraten war. Sein Name war Ğundub b. al-Ḥārīt. Mit ihm gemeinsam machte sich eine Gruppe von den Ṭaqīf auf. Als sie unterwegs waren, ging ‘Abd al-Muṭṭalib und seinen Gefährten das Wasser aus. Daraufhin bat ‘Abd al-Muṭṭalib die Leute von Ṭaqīf um Wasser – doch diese lehnten ab. Als der Durst der Gruppe jedes Maß überschritten hatte und sie schon dachten, dass dies das Ende sei, stiegen ‘Abd al-Muṭṭalib und seine Gefährten [von ihren Reittieren] herab. Sie hießen ihre Kamele sich niederlassen und sahen den Tod bereits gekommen, da ließ Gott ihnen unter dem Hals des Kamels von ‘Abd al-Muṭṭalib eine Quelle hervorsprudeln. Daraufhin lobte ‘Abd al-Muṭṭalib Gott und wusste, dass dies von ihm kam. Sie tranken von dem Wasser, bis ihr Durst gestillt war, und nahmen auch etwas für unterwegs mit. [Er sagte:] Daraufhin ging den Leuten von Ṭaqīf das Wasser aus und diese baten ‘Abd al-Muṭṭalib darum, dass er ihnen Wasser geben möge. Sein Sohn al-Ḥārīt jedoch sagte: „Bei Gott, wenn du das tust, so stoße ich mir das Schwert in den Bauch und werde nicht innehalten, bis es durch meinen Rücken dringt.“ Da sagte ‘Abd al-Muṭṭalib zu ihm: „Mein Sohn! Gib ihnen Wasser und tu dir das selbst nicht an!“ [Er sagte:] So stillte ‘Abd al-Muṭṭalib ihren Durst. Daraufhin machten sie sich auf den Weg zum *kāhin*. Sie versteckten ihm einen Gegenstand, den er erraten sollte – den Kopf einer Heuschrecke. Sie steckten sie in die Öffnung einer Schlaufe und befestigten sie am Hals von ihrem Hund, der auf den Namen Siwār hörte. [Er sagte:] Als sie zum *kāhin* gegangen waren, begegneten sie zwei Kühen, zwischen denen ein Kalb einherging, von dem jede der beiden behauptete, dass es das ihre sei. Der Grund dafür war, dass sie beide in einer Nacht geboren hatten, der Tiger jedoch eines der beiden Kälber gefressen hatte. Sie umsorgten beide das übrige. Als sie [die beiden Gruppen aus aṭ-Ṭā’if] vor dem *kāhin* stehen geblieben waren, sagte dieser: „Wisst ihr, was diese beiden Kühe sagen?“ Da erwiderten sie: „Nein.“ Er wiederum sagte: „Die beiden streiten um dieses Kalb und fordern ein anderes. Der mit dem aschfarbenen Körper, mit den zitternden Backen, mit dem langen Reißzahn und mit der donnernden Kehle nahm es mit. Das Kalb der größeren steht der kleineren Kuh nicht zu.“ (*yaḥṭasimāni fī hādā l-baḥzaġ / wa-yaṭlubāni baḥzaġan āḥar / ḍahaba bihī dū ġasadin arbad / wa-šadaqin rami’ / wa-nābin ma’aq / wa-ḥalqin ša’iq / fa-mā li-š-šuġrā fī walad al-kubrā min ḥaqq*) Auf diese Weise entschied er zugunsten der größeren der beiden Kühe. Als die beiden [Tiere] von dannen gegangen waren, näherte

er [der *kāhin*] sich 'Abd al-Muṭṭalib und seinen Gefährten und fragte: „Was ist euer Begehr?“ Sie antworteten: „Wir haben einen Gegenstand versteckt, so weissage uns, was es ist.“ Darauf erwiderte er: „Ja. Ihr habt für mich etwas versteckt, das fliegt und sich ausbreitet. Wenn es herabkommt und sich niederlässt, bleibt die Erde davon öde zurück.“ (*ḥaba' tum lī šai'an ṭāra fa-saṭa' / fa-ṭaṣawwaba fa-waqa' / fa-l-arḍu minhu balqa'*) Sie sagten: „Wenn nicht jetzt ...! [das heißt: deutlich!]“⁶⁹ Daraufhin sagte er: „Es ist ein Ding, das fliegt und sich am Horizont ausbreitet, mit einem gewaltigen Schwanz, mit einem Kopf wie einem Nagel und mit einem Bein wie einer Säge.“ (*huwa šai'un ṭār / fa-ṣaṭār / dū danabin ḡarrār / wa-ra'sin ka-l-mismār / wa-sāqin ka-l-minšār*) Sie jedoch sagten: „Wenn nicht jetzt ...!“ Daraufhin sagte er: „Wenn nicht jetzt, dann nie: Es ist der Kopf einer Heuschrecke in der Öffnung einer Provianttasche am Hals von Siwār, mit dem Halsband.“ (*in lā dah / fa-lā dah / huwa ra's ḡarādah / fī ḥurbati mazādah / fī 'anq Siwār dī l-qilādah*) Da sagten sie: „Du hast recht gesprochen!“ Da wandten sie sich an ihn und forderten: „Berichte über das, worum wir gestritten haben!“ [Der *kāhin*] sagte: „Ich schwöre beim Licht und der Finsternis, und dem Ḥaram, dass der Besitz Dū l-Haram dem großzügigen Quraišiten gehört.“ (*aḥlifu bi-ḡ-ḡiyā' i wa-z-zulam / wa-l-baiti dī l-ḥaram / ana l-māla dā l-ḥaram / li-l-Qurašī dī l-karam*) [Er sagte:] Da zürnten die Leute von Ṭaqīf. Ğundub b. al-Ḥārīt sagte: „Entscheide zugunsten desjenigen von uns, der den höheren Rang hat, der die größeren Töpfe hat und dessen Stich härter ist.“ (*iḡḍi li-arfa'anā makānā / wa-a-zamanā ḡifānā / wa-ašaddanā ṭa'ānā*) Da sagte 'Abd al-Muṭṭalib: „Entscheide zugunsten desjenigen von uns, der die größten guten Taten vollbringt und dessen Vater der Herr von den Muḍar war und die Pilger mit Wasser versorgt, auch wenn es ihrer viele sind.“ (*iḡḍi li-ṣāḥibi l-ḥairāti l-kibar / wa-man kāna abūhu saiyyid Muḍar / wa-sāqī l-ḥaḡḡi i dā kaṭar*)

Der *kāhin* sagte:

Beim Herrn der langbeinigen Kamelstuten, die im *rasīm*-Schritt hinziehen, / die Mutige durch ödes, dunkles Land tragen

– ein erhabener Rang wegen seiner Ehre und seinen vorzüglichen Eigenschaften / kommt Šaibat al-Ḥamd, dem Nachkommen von Ibn Hāšim, zu. [raḡaz]

⁶⁹ Die Wendung *illā dah fa-lā dah* bzw. *illā dahin fa-lā dahin* bedeutet „Wenn dies nicht jetzt passiert, wird es nie passieren“. *Dih* wird mit der Bedeutung „Schlag zu!“ verwendet. Siehe Lane, *Lexicon*, ad *d-h*. Im Gespräch mit dem *kāhin* fordern die streitenden Parteien wiederholt eine Präzisierung der Weissagung, indem sie den Anfang des Sprichworts aufgreifen. Der *kāhin* antwortet mit der ganzen Wendung und präzisiert anschließend seine Worte. Im Text ist die selbst unter Zeitgenossen wohl nicht mehr ganz klare Wendung mit einem „das heißt: deutlich“ (*ai baiyyin*) glossiert. Dass die Wendung erklärungsbedürftig war, verdeutlicht auch der Eintrag als Sprichwort in al-Maidānis *Maḡma' al-amṭāl* (siehe unten).

[...] Der *kāhin* fügte hinzu: „Ṭaqīf war ein davongelaufener Sklave, der festgenommen und freigelassen wurde, der dann Kinder bekam und zahlreiche Nachkommen hatte. Eine Abstammungslinie steht ihm nicht zu (*inna Ṭaqīfan ‘abdun ābiq / fa-uhīda wa-‘utiq / tumma walada fa-abbaq / fa-laisa lahū fī n-nasabi min ḥaqq*).“ [...] So wurde ‘Abd al-Muṭṭalib vor jenem bevorzugt und seinem Volk vor dessen Volk der Vorzug gegeben.⁷⁰

Figurationen einer Erzählung und ihrer Motive

Was den Inhalt der *munāfara* betrifft, so überliefert die Tradition, dass ‘Abd al-Muṭṭalib aufgrund von Traumvisionen die Zamzam-Quelle wiederfindet, wie auch dort verborgene Schätze – zwei goldene Gazellen und Waffen. Über die Verteilung des Schatzes entscheiden Lospfeile: ‘Abd al-Muṭṭalib und die Kaaba gewinnen. Über den jeweiligen Anteil an Zamzam soll in einem Schiedsgericht in aš-Šām entschieden werden. Jedoch geht den Parteien unterwegs das Wasser aus. Als das Kamel von ‘Abd al-Muṭṭalib auf eine Quelle stößt, wird dies als Fügung Gottes betrachtet, die ein Schiedsgericht überflüssig macht.⁷¹

Interessanterweise wird die Erzählung bei Ibn Ḥabīb von dem Streit über Zamzam dissoziiert; es geht nunmehr um einen nicht genauer beschriebenen Besitz in der Stadt aṭ-Ṭā’if. ‘Abd al-Muṭṭalibs Rivalen haben sich gleichfalls verändert – es sind nun die Ṭaqīf. Darauf wird noch zurückzukommen sein. Entscheidend ist an dieser Stelle, dass Ibn Ḥabībs Bericht allen voran in der Darstellung des *kāhin* von dem Bericht über den Streit in der *Sira* abweicht. Die Berichte in der *Sira* und im *Munammaq* sind ansonsten nahezu vollkommen parallel konstruiert und stimmen gelegentlich sogar in der Wortwahl überein.⁷² Zwar besteht auch der *Sira* zufolge anfänglich die Absicht, den Streit durch einen Dritten – in diesem Fall eine *kāhina* – entscheiden zu lassen, doch kommt es dazu gar nicht, nachdem ‘Abd al-Muṭṭalib das Wasser entdeckt hat:

70 Ibn Ḥabīb, *Kitāb al-Munammaq*, S. 94–97 (Übersetzung von mir). Das Spruchmaterial aus dem *Munammaq* ist nicht in der Sammlung von Ṣafwat, *Ḥamharat ḥuṭab al-‘arab*, Bd. 1, enthalten. Vgl. zu dieser *munāfara* auch Serjeant, „Early Arabic Prose“, S. 126.

71 Siehe für diese Erzählung Ibn Hišām, *As-Sira an-nabawīya*, S. 118–121. Vgl. dazu auch zusammenfassend Brannon Wheeler, *Mecca and Eden. Ritual, Relics, and Territory in Islam*, Chicago / London 2006, S. 19, und Gerald R. Hawting, „The Disappearance and Rediscovery of Zamzam and the ‚Well of the Ka‘ba‘“, in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 43/1 (1980), S. 44–54, hier S. 44f.

72 Parallel konstruiert sind folgende Elemente: Der Hinweis, dass al-Ḥariṭ zum Zeitpunkt der Geschehnisse ‘Abd al-Muṭṭalibs einziger Sohn ist; der Streit um einen (bei Ibn Ḥabīb nicht näher beschriebenen) Besitz, der den Anlass für die Auseinandersetzung bietet; die Entscheidung, bei einem Schiedsrichter vorzusprechen, der sich in aš-Šām befindet; der Aufbruch der Parteien; die Tatsache, dass ‘Abd al-Muṭṭalib als erstem unterwegs das Wasser ausgeht und er und seine Leute keine Hilfe von der rivalisierenden Gruppe erhalten; die Wundererzählung vom Aufbrechen einer Quelle unter ‘Abd al-Muṭṭalibs Kamel.

Da sagten sie [die Quraiš]: „Bei Gott, ‘Abd al-Muṭṭalib, es wurde zu deinen Gunsten gegen uns entschieden, und bei Gott, wir werden dir niemals dein Recht auf Zamzam streitig machen. Wer dir dieses Wasser spendete, in dieser wasserlosen Wüste, ist wahrhaftig derjenige, der dir auch Zamzam spendete. So kehre in Frieden zurück zur Tränkung der Pilger (*siqāya*)!“ Da kehrte er zurück und sie kehrten mit ihm zurück, und sie gelangten nicht zur *kāhina* [...].⁷³

Das Changieren von Erzählungen je nach ihrer literarischen Einbettung verdeutlicht noch ein Blick auf eine weitere, weitaus spätere Figuration der Erzählung Ibn Ḥabībs: In al-Maidānīs *Mağma‘ al-amṭāl* (12. Jahrhundert) findet sich dieselbe *munāfara*,⁷⁴ die allerdings vollkommen auf die Rede des *kāhin* zugespißt ist. Der Ausgang des Streits wird in einer eher lapidaren abschließenden Bemerkung resümiert: „Da fällte er zwischen ihnen ein Urteil und sie kehrten auf seinen Schiedsspruch hin nach Hause zurück.“⁷⁵ Die Rede des Sehers dient letztlich nur als Material zur Erklärung der Wendung *illā dahin fa-lā dahin*; der historisch-heilsgeschichtliche Rahmen ist nicht mehr von Interesse.

Das Figurieren derselben Erzählung in jeweils neuen Ausprägungen und mit sich wandelnden Akzentsetzungen über Texte und Gattungen hinweg verdeutlicht, dass auch die Sehersprüche als integraler Teil dieser Erzählungen einen historischen Ort haben, der durch die Zeit und das Milieu ihrer Verschriftlichung bzw. Neuerzählung mitbestimmt ist.

Im Falle des *Kitāb al-Munammaq* lässt sich zeigen, dass zentrale narrative Elemente in der *munāfara* mit einer spätantiken Erzählwelt in Kommunikation stehen.

Allgemein muss auf die Literarizität der wiedergegebenen *munāfara* nicht erst eigens hingewiesen werden. Sie ist nur zu deutlich durch eine Reihe von Spiegelungen geprägt: Der Entscheid über den Streit der Kühe um das Kalb präfiguriert gewissermaßen den Entscheid im Streit um den Besitz in aṭ-Ṭā‘if zwischen den menschlichen Antagonisten. Eine ähnliche Doppelung verbirgt sich im Namen des Hundes, an dessen Halsband (*qilāda*) der Heuschreckenkopf versteckt wird – Siwār. Der Name selbst bedeutet nichts anderes als „(Arm-) Reif“.⁷⁶ Neben diesen Doppelungen ist die Erzählung durch Fabelemente geprägt, wie der eben genannte Streit der Kühe um das Kalb.

Einige auffällige literarische Motive und an sie geknüpfte narrative Strategien, die die *munāfara* prägen, sind darüber hinaus an spätantikes Erzählgut bzw. Erzähltechniken zurückzubinden; dazu gehört zunächst die Quelle, die vor ‘Abd al-Muṭṭalib aufbricht. Wie gezeigt ist sie nicht bei Ibn Ḥabīb, jedoch bei Ibn Hišām mit dem Auffinden Zamzams verknüpft. Die Tradition berichtet, dass

73 Ibn Hišām, *As-Sira an-nabawiya*, S. 119 (vgl. die engl. Übers. S. 63).

74 Abū l-Faḍl Aḥmad b. Muḥammad al-Maidānī, *Mağma‘ al-amṭāl*, hg. von Muḥammad Abū l-Faḍl Ibrāhīm, Kairo 1977, Bd. 1, S. 74–76.

75 Ebd., S. 76.

76 Vgl. Lane, *Arabic-Englisch Lexicon*, ad *s-w-r*.

die Zamzam-Quelle von der verstoßenen und in äußerster Not geratenen Hagar im Umkreis des Heiligtums von Mekka gefunden wurde.⁷⁷ Mit ihr hätten sich die Ğurhum dort angesiedelt, die als Bewacher des Heiligtums fungierten. Wegen der Sündhaftigkeit der Ğurhum, die später durch die Ĥuzā'a vertrieben wurden, verschwand die Quelle, bis 'Abd al-Muṭṭalib sie wiederentdeckte. Hawting hat die Traditionen zum Verlust und der Wiederentdeckung von Zamzam und der – von Zamzam zu unterscheidenden – Kaaba-Quelle mit einer spätantiken, vornehmlich jüdischen Heiligtumstradition in Beziehung gesetzt. Er bezieht die islamischen Berichte auf jüdische Traditionen zum Verlust und Wiederauffinden von heiligen Objekten und Tempelgegenständen in eschatologischen Zusammenhängen.⁷⁸ Wheeler verweist auf eine noch weitere Verbreitung des Motivs.⁷⁹ Wenngleich argumentiert werden könnte, dass bei Ibn Ḥabīb nur noch Spuren einer Bezogenheit der lebensrettenden Quelle auf Zamzam zu finden sind, so ist doch das Motiv der wundersam aufbrechenden, lebensrettenden Quelle selbst insgesamt ein in der Spätantike keineswegs seltenes Motiv. Außerdem setzt die Erzählung im *Munammaq* eine in der Spätantike besonders verbreitete typologische Hermeneutik voraus: 'Abd al-Muṭṭalib vollzieht gewissermaßen die Wasser-suche der mit Ismail verstoßenen Hagar nach. Die Doppelung dieser Notsituation etabliert eine typologische Beziehung zwischen 'Abd al-Muṭṭalib und Ismail – letzterer der Stammvater der Araber.⁸⁰ Erst typologisch gelesen wird diese Dimension der Erzählung sichtbar.

Ein weiteres Motiv ist noch deutlicher an spätantike Traditionen zurückgebunden: Im Schiedsspruch des *kāhin* im Streit der Kühe um das Kalb, oszilliert, verpackt in eine Fabel, das salomonische Urteil über die zwei Frauen, die sich um ein Kind streiten (1 Kön 3:16–28). Salomo entscheidet zugunsten derjenigen Frau, die ihr Kind lieber aufgeben als in zwei Hälften geteilt sehen will. Diesem Urteil, das in der lebensklugen Weisheit Salomos gründet, wird seine Pointe im *Munammaq* jedoch abgebrochen: Eine andere Form der Einsichtnahme als die salomonische rationale Verständigkeit ist es, die den *kāhin* in die Lage versetzt, ohne Rekurs auf Zeugen und Beweis, einfach entscheiden zu können, welcher Kuh das Kalb zusteht – das Wissen des Sehers über das Unverfügbare.⁸¹

77 Bei der Wallfahrt wird noch heute Hagars Suche nach Wasser symbolisch nachvollzogen.

78 Vgl. Hawting, „The Disappearance“, insbes. S. 47f. Er weist auf 2 Makk 2,4–8 und Josephus, *Antiquitates* 18,4,1–2 hin. Wheeler, *Mecca*, S. 21–24, kritisiert allerdings Hawtings fehlende Erklärung für die absichtsvolle Verwendung des Motivs im islamischen Kontext, und den daraus resultierenden Eindruck, dass es sich um eine Übernahme von ‚Missverstandenem‘ handelt.

79 Vgl. Wheeler, *Mecca*, S. 22f.

80 Siehe zur Typologie als „Hermeneutik der Spätantike“ den Beitrag von Angelika Neuwirth in diesem Band.

81 Jeffrey H. Tigay postuliert interessanterweise eine Nähe mantischer Techniken (Interpretation von Träumen, Orakeln) zu Techniken der Bibelinterpretation in der Aggada; siehe ders., „An Early Technique of Aggadic Exegesis“, in: *History, Historiography and Interpretation. Studies in Biblical and Cuneiform Literatures*, hg. von Ḥayim Tadmor und Moshe Weinfeld, Jerusalem 1983, S. 169–189.

Trotz dieser besonderen Wendung lassen sich in der Figur des Sehers die Umrisse eines aggadischen Salomo erkennen. Es ist zunächst allgemein bemerkenswert, wie wichtig die Figur Salomos in der jüdischen Sagenwelt ist.⁸² Es kann als gewiss gelten, dass es eben jener legendarische Salomo ist, auf den bereits der koranische Salomo zurückbezogen werden muss.⁸³ Auch in islamischen Legenden ist die Figur Salomos prominent.⁸⁴ Es sind gleich mehrere Aspekte, in denen sich die Seherfigur und der aggadische Salomo (abgesehen von der bereits biblischen Grundsituation des Entscheids zwischen den zwei streitenden Frauen) nahestehen: Beide werden für ihr Urteil als Richter angerufen – bis in die Tierwelt hinein –; beide sind Kraft ihres besonderen Wissens dazu in der Lage, Rätsel zu lösen; beide haben schließlich die außergewöhnliche Fähigkeit, Tiere zu verstehen.⁸⁵ Der Seher ist *nicht* Salomo, aber er wird gegen diesen gemessen allererst begreifbar.

Nicht alleine die Figur des Sehers weist an dieser Stelle auf einen aggadischen Horizont. Die Aggada umfasst Parabeln, Legenden, Lehren, Mahnungen, ethische Sprüche, Fabeln, Gedichte, Gebete, Satiren und Polemiken.⁸⁶ Die Sehersprüche im *Kitāb al-Munammaq* sind eingebettet in eine *munāfara* und diese ist Teil einer Masse von Materialien, die *aggadot*-Charakter haben – dies belegen bereits die Kapitelüberschriften „Eid“ (*ḥilf*), „Hadith“ (*ḥadīṭ*), „Vision“ (*ruʿya*), „Erzählung“ (*dīkr*), „Geschichte“ (*qiṣṣa*), um nur einige zu nennen.

Allgemein konstatiert Heller zum Verhältnis islamischer und aggadischer Materialien (wenn auch noch in einer Rhetorik des „Übernehmens“ und „Entlehnens“):

The Islamic legends draw abundantly from the Aggada. They borrow much, but occasionally they also lend. They often penetrate into the motives of the Aggada, expanding, extending and sometimes deepening it [...].⁸⁷

82 Louis Ginzberg, *The Legends of the Jews*, Bd. 4, *Bible Times and Characters. From Joshua to Esther*, Philadelphia 1954, S. 125–176 (zugehörige Endnoten mit Referenzen in ders., *The Legends of the Jews*, Bd. 6, *Notes to Volumes III and IV. From Moses in the Wilderness to Esther*, Philadelphia 1959, S. 276–303).

83 Zu Salomo bzw. Sulaimān siehe etwa die Suren Q 21:78–82, 27:15–44, 38:30–40, 34:12–14, 2:102.

84 Vgl. Bernhard Heller, „The Relation of the Aggada to Islamic Legends“, in: *The Moslem World* 24 (1934), S. 281–286, hier S. 281, 284f. und 286.

85 Für die Richterrolle Salomos und für dessen besondere Verbindung zu Rätseln siehe Ginzberg, *Legends*, Bd. 4, S. 130–142. Für die Fähigkeit Salomos, mit Tieren zu sprechen und auch zwischen ihnen zu schlichten, siehe ebd., S. 134f., wo Salomo den Streit zwischen einer Schlange und einem Mann schlichtet, aber auch ebd., S. 138–141. Zahlreiche Beispiele für Bezüge im Babylonischen Talmud zu antiken Fabeln bietet Haim Schwarzbäum, „Talmudic-Midrashic Affinities of Some Aesopic Fables“, in: *Essays in Greco-Roman and Related Talmudic Literature. Selected with a Prolegomenon by Henry A. Fischel*, hg. von Henry A. Fischel, New York 1977, S. 425–442 [466–483]. Zum Interesse an der Sprache der Tiere in islamischen Legenden siehe die Bemerkungen bei Heller, „The Relation“, S. 281.

86 Vgl. Annett Martini, Art. „Aggada“, in: *WiBiLex. Das Bibellexikon*, URL: <https://www.bibelwissenschaft.de/de/stichwort/12721/> (12.09.2015).

87 Heller, „The Relation of the Aggada“, S. 281.

Wie lassen sich die Wissenshorizonte, die den Hintergrund dieser Metamorphosen bilden, erklären? Ibn Ḥabīb war wie beschrieben ein Schüler Ibn al-Kalbīs – es wird sogar angenommen, dass der größte Teil des von ihm Überlieferten eigentlich auf seinen Lehrer zurückgeht.⁸⁸ Dieser ist stark mit Kufa, und somit mit Mesopotamien verbunden. Die Erzählweise Ibn Ḥabībs, die mit den oben skizzierten Elementen eine interessante Nähe zur Aggada aufweist – wird vor dem Hintergrund eines Milieus, in dem auch die babylonischen Akademien beheimatet waren, plausibel.

Die Aggada ist letztlich eine stark in der Lebenswelt verankerte und auf die Gegenwart bezogene,⁸⁹ auslegende Nacherzählung biblischer Materialien, die durch diese Interpretation zugleich einem Wandel unterworfen sind. Das 8. und 9. Jahrhundert stellen nun für das islamische Gemeinwesen eine Zeit politischer Umwälzungen dar, die den Sturz der Umayyaden und die Herrschaft der Abbasiden begleiten. Auch hier wird die Suche nach einer neuen Identität erforderlich, die Impulse für aktualisierende Lektüren traditionellen Erzählguts in Gang setzt. Wie die rabbinische Bibelinterpretation eine Aktualisierung biblischer Traditionen im Horizont einer Identitätssuche ist,⁹⁰ im Zuge derer die Tradition exegetisch in eine neue historische Situation ‚eingepasst‘ wird, so stellt letztlich auch die Erzählung aus Ibn Ḥabībs *Munammaq* eine Aktualisierung und Neukonfiguration des Überlieferten dar.

Dies verdeutlicht beispielsweise das Motiv der Wassersuche in Bezug auf die Zamzam-Quelle: Unter den Abbasiden wurde der Zamzam-Brunnen nach und nach ausgebaut. Al-Manṣūr versah ihn mit Marmorplatten und einem Holzgitter.⁹¹ Ein Rekurs auf das Motiv der Tränkung (und damit indirekt auf das Motiv der Suche nach Zamzam) hat also gerade im betrachteten Zeitraum eine sehr tagesaktuelle Bedeutung.

Dasselbe fällt auf, wenn noch einmal die Akteure in der *munāfara* fokussiert werden: Wird in Ibn Hišāms Prophetenbiographie noch eine Gruppe von jeweils „einer Person von jedem Stamm der Quraiš“ (*min kull qabīla min Quraiš nafar*)⁹² als rivalisierende Gruppe inszeniert, so ist diese heterogene Gruppe bei Ibn Ḥabīb

88 Vgl. für diese These in unterschiedlichem Zusammenhang Atallah, „Al-Kalbī“, S. 495, della Vida, „Matronymics“, S. 156.

89 Zum Gegenwartsbezug der Aggada vgl. Martini, „Aggada“, online, und Tigay, „An Early Technique“, S. 170.

90 Vgl. dazu Annett Martini und Susanne Talabardon, Art. „Bibelauslegung, jüdische“, in: *WiBiLex. Das Bibellexikon*, URL: <https://www.bibelwissenschaft.de/de/stichwort/15261/> (12.09.2015): „Nach den katastrophalen Niederlagen der jüdischen Aufstandsbewegung im 1. und 2. Jahrhundert u. Z. stand das werdende Judentum vor der dringlichen Aufgabe, seine kultische, politische, rechtliche, soziale und kulturelle Identität unter Verzicht auf den Tempel zu Jerusalem und dessen Priesterschaft neu zu fassen.“ In jeder der Schriftgruppen der Traditionalisten, Rabbinen, die sich dieser Aufgabe stellten (u. a. Talmud, Midraschim, Targumim usw.) ist eine „intensive Reflexion biblischer Traditionen“ zu konstatieren.

91 Gaudefroy Demombynes, *Le pèlerinage à la Mecque. Étude d'histoire religieuse*, Paris 1923, S. 71–101, hier S. 77.

92 Vgl. Ibn Hišām, *As-Sīra an-nabawīya*, S. 119 (engl. Übers. S. 63).

durch die *Taqīf* ersetzt, die an dieser Stelle in der *Sīra* keine Rolle spielen. Aus den Reihen der *Taqīf* aber gingen eine Reihe umayyadischer Statthalter hervor, etwa der für seine Grausamkeit bekannte al-Ḥaǧǧāǧ b. Yūsuf (gest. 714/95), der Statthalter des Irak, aber später auch von Chorasān war. Wenn nun die *Taqīf* gegen ‘Abd al-Muṭṭalib im Rangstreit verlieren, so ist dies nicht nur heilgeschichtlich aufgeladen, da ‘Abd al-Muṭṭalib, der Großvater des Propheten, aus dem Streit siegreich hervorgeht, sondern auch eine politische Aussage, die den abbasidischen Herrschaftsanspruch gegen den umayyadischen affirmiert. Es ist bezeichnend, dass Ibn Ḥabīb Zeitgenosse, der Polyhistor al-Ġāḥiẓ, der bestrebt ist, genau diesen Herrschaftsanspruch ebenfalls zu untermauern, explizit auf ‘Abd al-Muṭṭalib’s wundersam hervorsprudelnde Quelle Bezug nimmt.⁹³ Noch expliziter als in der analysierten Erzählung scheint bei Ibn Ḥabīb dasselbe Bestreben in einer weiteren *munāfara* auf, in der Umaiya b. ‘Abd Šams (Urahn und Namensgeber der Umayyaden) gegen Hāšim b. ‘Abd Manāf (Urgroßvater des Propheten) verliert,⁹⁴ oder in einer dritten *munāfara*, in der sich wiederum ‘Abd al-Muṭṭalib und der Sohn Umayyas, Ḥarb, gegenüberstehen. Auch hier ist es Ḥarb, der verliert.⁹⁵

Die Sehersprüche im *Kitāb al-Munammaq* erweisen sich somit als funktionale Elemente in einer Sammlung von Anekdoten, Geschichten und Berichten, die die Vergangenheit für die Gegenwart relevant machen.

Schlusswort

Mit diesem Beitrag wird nicht die Absicht verfolgt, Sehersprüche, wie sie in der abbasidischen Traditionsliteratur überliefert werden, gegen scheinbare archäologische ‚Evidenzen‘ zu stellen, sie davon als ‚fiktiv‘ abzusetzen und schließlich insgesamt zu entscheiden, ob der *kāhin* als imaginäre Figur ‚entlarvt‘ werden kann. Faktualität und Fiktionalität, so die zentrale These der Untersuchung, können im Falle des *kāhin* nicht einfach säuberlich geschieden und klar zwei in keinerlei Beziehung stehenden Entitäten ‚Wissen‘ und ‚Literatur‘ zugeordnet werden. Die zwei aufeinander bezogenen Teile dieses Beitrags haben dies illustriert; sowohl die Auseinandersetzung mit dem altarabischen Kontext wie auch mit dem abbasidischen zeigen, dass es eine ‚Reinform‘ von Wissen nicht gibt, sondern dass Wissensobjekte, wie bereits einführend dargestellt, immer mit ihrer Darstellung und Repräsentation, die wiederum in einem sehr bestimmten historischen Umfeld anker, ineinsgehen. Zunächst konnte für das altarabische Milieu gezeigt wer-

93 Vgl. Charles Pellat und Walter W. Müller (Übers.), *Arabische Geisteswelt. Ausgewählte und übersetzte Texte von al-Ġāḥiẓ (777–869). Unter Zugrundelegung der arabischen Originaltexte aus dem Französischen Übertragen von Walter W. Müller*, Zürich / Stuttgart 1967, S. 96.

94 Ibn Ḥabīb, *Kitāb al-Munammaq*, S. 97–100. Genau die Überlegenheit der Banū Hāšim über die Banū ‘Abd Šams stellt nun al-Ġāḥiẓ wiederum heraus. Pellat merkt an: „Die Darlegung dieser Überlegenheit mit aus der vorislamischen Geschichte entnommenen Argumenten soll beweisen, daß sich die ‘Abbāsiden, welche Hāšimiten sind, einer größeren Berühmtheit erfreuen als ihre Vorgänger, die Umajjaden, welche sich von den ‘Abd Šams herleiten.“ Siehe Pellat und Müller (Übers.), *Arabische Geisteswelt*, S. 34.

95 Ibn Ḥabīb, *Kitāb al-Munammaq*, S. 90–94.

den, dass über die Existenz eines *kāhin* nicht einfach objektive Gewissheit erlangt werden kann. Er ist nicht einfach in ‚archäologischen Spuren‘ fassbar oder nicht; er ist kein empirisches Faktum, sondern bereits für dieses Milieu ausschließlich über Prozesse der symbolischen Vergegenwärtigung und der begrifflichen Fassung greifbar zu machen. Der koranische Rekurs auf die inspirierte Rede des *kāhin* mit der ihr eignenden Wende macht dies besonders deutlich. Umgekehrt – und dies zu zeigen, war das Ziel des zweiten Teils dieses Beitrags – ist auch der *kāhin* aus der abbasidischen Tradition nicht einfach ahistorische Fiktion, sondern eine Wissensform, die im „Milieu ihrer Geschichtlichkeit“⁹⁶ fest verankert ist.

Die Frage nach dem historischen Kern des Phänomens der vorislamischen Seher und ihrer Sprüche darf also nicht einfach unter Bezugnahme auf heterogene Referenzen, die zu einer Einheit amalgamiert werden, beantwortet werden. Mehrfach kontextualisierende Lektüren zeigen die Bindung des Wissensobjekts an die Modi seiner Repräsentation in ihrem jeweiligen historischen und kulturellen Milieu innerhalb des ‚Denkraums Spätantike‘.

Literaturverzeichnis

Primärliteratur

- Koran: Ausgabe: Kairo 1925, URL: <http://corpuscoranicum.de/index/index/sure/1/vers/1> (08.09.2015); deutsche Übersetzung: *Der Koran. Übersetzt und eingeleitet von Hans Zirker*, Darmstadt 2010.
- Ibn Ḥabīb (al-Baḡdādī), Muḥammad, *Kitāb al-Munammaq fī aḥbār Quraiš*, hg. von Ḥūršīd Aḥmad Fāriq, Beirut 1985/1405.
- Ibn Hišām, *As-Sīra an-nabawīya*, hg. von Muṣṭafā as-Saqqā, Ibrāhīm al-Abyārī und ‘Abd al-Ḥafīz Šabbī, Beirut 2004/1425; englische Übersetzung: *The Life of Muhammad. A Translation of Ibn Ishāq’s Sīrat Rasūl Allāh*, übers. von Alfred Guillaume, Oxford 1982.
- al-Maidānī, Abū l-Faḍl Aḥmad b. Muḥammad, *Maḡma’ al-amṭāl*, hg. von Muḥammad Abū l-Faḍl Ibrāhīm, Bd. 1, Kairo 1977.
- aṭ-Ṭabarī, Abū Ga’far Muḥammad b. Ġarīr, *Kitāb Aḥbār ar-rusul wa-l-mulūk*, hg. von Michael Jan de Goeje, Leiden 1879–1898.
- Pellat, Charles, und Walter W. Müller (Übers.), *Arabische Geisteswelt. Ausgewählte und übersetzte Texte von al-Ġāhiz (777–869). Unter Zugrundelegung der arabischen Originaltexte aus dem Französischen übertragen von Walter W. Müller*, Zürich / Stuttgart 1967.

Sekundärliteratur

- Atallah, Wahib, Art. „Al-Kalbī“, in: *EF*, Bd. 4, S. 494–496.
- Catastini, Alessandro, „Observations on Aramaic Epigraphy“, in: *Journal of Semitic Studies* 32/2 (1987), S. 273–277.
- Caskel, Werner, *Ġamharat an-nasab. Das genealogische Werk des Hišām Ibn Muḥammad al-Kalbī*, Bd. 2, Erläuterungen zu den Tafeln, Leiden 1966.
- Demombynes, Gaudefroy, *Le pèlerinage à la Mekke. Étude d’histoire religieuse*, Paris 1923.

96 Vogl, „Poetologie“, S. 67.

- Drory, Rina, „The Abbasid Construction of the Jahiliyya: Cultural Authority in the Making“, in: *Studia Islamica* 1 (1996), S. 33–49.
- Fahd, Toufic, *La divination arabe. Études religieuses, sociologiques et folkloriques sur le milieu natif de l'Islam*, Paris 1987.
- , Art. „Kāhin“, in: *EP*, Bd. 4, S. 420–422.
- Ginzberg, Louis, *The Legends of the Jews*, Bd. 6, *Notes to Volumes III and IV. From Moses in the Wilderness to Esther*, Philadelphia 1959.
- , *The Legends of the Jews*, Bd. 4, *Bible Times and Characters. From Joshua to Esther*, Philadelphia 1954.
- Hackl, Ursula, Hanna Jenni und Christoph Schneider, *Quellen zur Geschichte der Nabatäer. Textsammlung mit Übersetzung und Kommentar. Mit Beiträgen von Daniel Keller*, Freiburg (Schweiz) / Göttingen 2003.
- Hawting, Gerald R., *The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam. From Polemic to History*, Cambridge 1999.
- , „The Disappearance and Rediscovery of Zamzam and the ‚Well of the Ka’ba‘“, in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 43/1 (1980), S. 44–54.
- Healey, John T., *The Religion of the Nabataeans. A Conspectus*, Leiden / Boston / Köln 2001.
- Heller, Bernhard, „The Relation of the Aggada to Islamic Legends“, in: *The Moslem World* 24 (1934), S. 281–286.
- Hoyland, Robert G., *Arabia and the Arabs. From the Bronze Age to the Coming of Islam*, London / New York 2001.
- Lane, Edward William, *Arabic-Englisch Lexicon*, 8 Teile, New York 1955–1956.
- Lecker, Michael, Art. „Udhra“, in: *EP*, Bd. 10, S. 773f.
- Levi della Vida, Giorgio, „Muḥammad Ibn Ḥabīb's ‚Matronymics of Poets‘“, in: *Journal of the American Oriental Society* 62/3 (1942), S. 156–171.
- Levinson, Jay, *The Nabatean Aramaic Inscriptions*, New York 1974. [Dissertation]
- Lichtenstädter, Ilse, „Muḥammad Ibn Ḥabīb and his Kitāb al-Muḥabbar“, in: *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 1 (1939), S. 1–27.
- , Art. „Muḥammad b. Ḥabīb, Abū Dja’far“, in: *EP*, Bd. 7, S. 401f.
- Macdonald, Michael C. A., „ARNA Nab 17 and the Transition from the Nabataean to the Arabic Script“, in: *Philologisches und Historisches zwischen Anatolien und Sokotra. Analecta Semitica in Memoriam Alexander Sima*, hg. von Werner Arnold, Michael Jursu, Walter W. Müller und Stephan Procházka, Wiesbaden 2009, S. 207–240.
- Maraqten, Mohammed, „Der Afkal / Apkallu im arabischen Bereich: eine epigraphische Untersuchung“, in: *Assyriologica et Semitica. Festschrift für Joachim Oelsner anlässlich seines 65. Geburtstages am 18. Februar 1997*, hg. von Joachim Marzahn und Hans Neumann, Münster 2000, S. 263–283.
- Martini, Annett, Art. „Aggada“, in: *WiBiLex. Das Bibellexikon*, URL: [https://www.bibelwissenschaft.de/de/stichwort/12721/\(12.09.2015\)](https://www.bibelwissenschaft.de/de/stichwort/12721/(12.09.2015)).
- Martini, Annett, und Susanne Talabardon, Art. „Bibelauslegung, jüdische“, in: *WiBiLex. Das Bibellexikon*, URL: [https://www.bibelwissenschaft.de/de/stichwort/15261/\(12.09.2015\)](https://www.bibelwissenschaft.de/de/stichwort/15261/(12.09.2015)).
- Nehmé, Laïla, „A Glimpse of the Development of the Nabataean Script into Arabic Based on Old and New Epigraphic Material“, in: *The Development of Arabic as a Written Language*, hg. von Michael C. A. Macdonald, Oxford 2010, S. 47–88.
- Neuwirth, Angelika, *Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang*, Berlin 2010.

- , „Der historische Muhammad im Spiegel des Koran – Prophetentypus zwischen Seher und Dichter?“, in: *Biblische Welten. Festschrift für Martin Metzger zu seinem 65. Geburtstag*, hg. von Wolfgang Zwickel, Freiburg (Schweiz) / Göttingen 1993, S. 83–108.
- , „Der Horizont der Offenbarung. Zur Relevanz der einleitenden Schwurserien für die Suren der frühmekkanischen Zeit“, in: *Gottes ist der Orient. Gottes ist der Okzident. Festschrift für Abdoljavad Falaturi zum 65. Geburtstag*, hg. von Udo Tworuschka, Köln / Wien 1991, S. 3–39.
- Qutbuddin, Tahera, „*Khuṭba*. The Evolution of Early Arabic Oration“, in: *Classical Arabic Humanities in their Own Terms. Festschrift for Wolfhart Heinrichs*, hg. von Beatrice Gründler unter Mitarbeit von Michael Cooperson, Leiden 2008, S. 176–273.
- Ṣafwat, Aḥmad Zakī, *Ġamharat ḥuṭab al-‘arab fī ‘uṣūr al-‘arabiya az-zāhira*, Bd. 1, *Al-‘Aṣr al-ḡāhili, ‘aṣr ṣadr al-islām*, Kairo 1933/1352.
- Schwarzbaum, Haim, „Talmudic-Midrashic Affinities of Some Aesopic Fables“, in: *Essays in Greco-Roman and Related Talmudic Literature. Selected with a Prolegomenon by Henry A. Fischel*, hg. von Henry A. Fischel, New York 1977, S. 425–442 [466–483].
- Serjeant, Robert B., „Early Arabic Prose“, in: *Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*, hg. von Alfred F. L. Beeston u. a., Cambridge / London / New York / La Rochelle 1983, S. 114–153.
- Sinai, Nicolai, *Chronologisch-literaturwissenschaftlicher Kommentar zum Koran*, hg. von der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften durch Nicolai Sinai unter Mitarbeit von Nora K. Schmid, unter Verwendung von Vorarbeiten Angelika Neuwirths, URL: <http://corpuscoranicum.de/kommentar> (12.09.2015).
- , „Qur’ānic Self-Referentiality as a Strategy of Self-Authorization“, in: *Self-Referentiality in the Qur’ān*, hg. von Stefan Wild, Wiesbaden 2006, S. 103–134.
- Smith, Gerald Rex, und Clifford Edmund Bosworth, Art. „Madḥidj“, in: *EP*, Bd. 5, S. 953f.
- Stewart, Devin J., „The Mysterious Letters and Other Formal Features of the Qur’ān in Light of Greek and Babylonian Oracular Texts“, in: *New Perspectives on the Qur’ān. The Qur’ān in its Historical Context 2*, hg. von Gabriel Said Reynolds, London / New York 2011, S. 323–348.
- , Art. „Soothsayer“, in: *Encyclopaedia of the Qur’ān*, Bd. 5, Si–Z, Leiden / Boston 2006, S. 78–80.
- Tigay, Jeffrey H., „An Early Technique of Aggadic Exegesis“, in: *History, Historiography and Interpretation. Studies in Biblical and Cuneiform Literatures*, hg. von Ḥayim Tadmor und Moshe Weinfeld, Jerusalem 1983, S. 169–189.
- Toral-Niehoff, Isabel, „The ‘Ibād of al-Ḥira: An Arab Christian Community in Late Antique Iraq“, in: *The Qur’ān in Context. Historical and Literary Investigations into the Qur’ānic Milieu*, hg. von Angelika Neuwirth, Nicolai Sinai und Michael Marx, Leiden / Boston 2010, S. 323–347.
- Vogl, Joseph, „Poetologie des Wissens“, in: *Einführung in die Kulturwissenschaft*, hg. von Harun Maye und Leander Scholz, München 2011, S. 49–71.
- Watt, William Montgomery, Art. „Badjila“, in: *EP*, Bd. 1, S. 865f.
- , Art. „Kuraysh“, in: *EP*, Bd. 5, S. 434f.
- , Art. „Ibn Hishām, Abū Muḥammad ‘Abd al-Malik“, in: *EP*, Bd. 3, S. 799f.
- Wheeler, Brannon, *Mecca and Eden. Ritual, Relics, and Territory in Islam*, Chicago / London 2006.

Konkrete und abstrakte Räume in der spätantiken Allegorese: Exegetische Methodik und die Deutung des Perlenvergleichnisses (Mt 13,45–46) bei Klemens von Alexandria und Origenes*

Adrian Pirtea

Einleitung

Oft finden in der religiösen Literatur der Spätantike kuriose Allegorien Verwendung, die für den modernen Leser befremdlich klingen und deshalb leicht als willkürlich und abstrus abgetan werden. In diesem Aufsatz wird der Versuch gemacht, diese Auffassung von der spätantiken Allegorese zunächst auf theoretischer Ebene und schließlich anhand eines Fallbeispiels erneut in Frage zu stellen.¹ Dafür werde ich zuerst die Begriffe ‚Denkraum‘ und ‚Allegorie‘ bei Aby Warburg und Walter Benjamin kurz aufgreifen, um daran exemplarisch einige Probleme der modernen Forschung zur antiken Allegorie nachzuzeichnen. Charakteristisch für die meisten neuzeitlichen Theorien der Allegorese ist u. a. die Annahme, dass Allegorien abstrakt und rationalisierend wirken, so dass sie zwischen dem einfachen Wortlaut und seiner übertragenen Bedeutung eine mentale Distanz, einen ‚kalten‘ Denkraum der Rationalität schaffen, der den primären,

* Mein besonderer Dank gilt Prof. Dr. Arbogast Schmitt (Philipps-Universität Marburg), sowohl für seine bisherige wissenschaftliche Tätigkeit in Lehre und Schrift, als auch für die hilfreichen Gespräche und Hinweise, die dieser Studie einen entscheidenden Anstoß gegeben haben.

1 Eine Neubewertung der antiken und mittelalterlichen Allegorie ist vor mehreren Jahrzehnten schon eingeleitet und auf Grund von verschiedenen Ansätzen angeregt worden. Aus der fast unüberschaubar gewordenen Forschungsliteratur zu diesem Thema seien hier nur einige Veröffentlichungen erwähnt: Henri de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'écriture*, 2 Bde., Paris 1959–1964; Peter Dronke, *Fabula. Explorations into the Uses of Myth in Medieval Platonism*, Leiden 1974; Christel Meier, „Das Problem der Qualitätenallegorese“, in: *Frühmittelalterliche Studien* 8 (1974), S. 385–435; dies., „Überlegungen zum gegenwärtigen Stand der Allegorie-Forschung, mit besonderer Berücksichtigung der Mischformen“, in: *Frühmittelalterliche Studien* 10 (1976), S. 1–69; Jean Pépin, *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris 1976; Friedrich Ohly, *Schriften zur mittelalterlichen Bedeutungsforschung*, Darmstadt 1977; Jon Whitman, *Allegory. The Dynamics of an Ancient and Medieval Technique*, Oxford 1987; John David Dawson, *Allegorical Readers and Cultural Revision in Ancient Alexandria*, Berkeley (CA) 1992; ders., *Christian Figural Reading and the Fashioning of Identity*, Berkeley / Los Angeles / London 2000; *Metaphor, Allegory, and the Classical Tradition: Ancient Thought and Modern Revisions*, hg. von George Boys-Stones, Oxford 2003; *The Cambridge Companion to Allegory*, hg. von Rita Copeland und Peter T. Struck, Cambridge 2010.

konkreten Sinn eines Textes verdrängt. Gegen diese abstrahierende Tendenz sind verschiedene neue Konzepte des Nichtliteralen eingeführt worden, um das historisch Greifbare, das unmittelbar Sinnliche usw. in den hermeneutischen Prozess wieder einzuholen (Warburgs ‚Symbole‘, Benjamins ‚dialektische Bilder‘ usw.). Aus ähnlichen Gründen, so meine Prämisse, wurde im Bereich der historischen Erforschung der Bibelexegese eine einschneidende Trennung von Allegorie und Typologie vollzogen, wobei die letztere, wegen ihrer *historischen Konkretheit*, oft als die *einzig* biblisch legitimierbare Form der nichtliteralen Exegese angesehen wurde.

Mittels einer Untersuchung der unterschiedlichen spätantiken Methoden der Allegorese, die sich auf Wolfgang Bernards Kategorien des ‚Substitutiven‘ und des ‚Dihairetischen‘ stützt,² möchte ich mich hier mit der vermeintlichen Abstraktheit des Allegorischen kritisch auseinandersetzen. Für den Kontext der frühchristlichen Exegese, die in vielen Punkten die platonische und jüdisch-hellenistische Hermeneutik fortsetzt, soll die These aufgestellt werden, dass nicht nur die Typologie, sondern auch Allegorien zu einer konkreten Erkenntnis des Göttlichen führen können.³ Als interessantes (und oft ignoriertes) Beispiel für dieses Verständnis von Allegorese werde ich anschließend die frühchristliche Auslegung des Perlenvergleichnisses (Mt 13,45–46) bei Klemens von Alexandria und besonders bei Origenes untersuchen. Das Gleichnis von der „kostbaren Perle“ (ὁ πολύτιμος μαργαρίτης) ist insofern relevant, als es für Origenes etwas Wesentliches nicht nur über Jesus, sondern auch über die von Jesus persönlich gelehrt exegetische Methode der Bibel aussagt und damit Richtlinien für die gesamte christliche Allegorese festlegt.

Moderne Konzepte des Allegorischen

Die zwei Begriffe ‚Denkraum‘ und ‚Allegorie‘ führt man fast selbstverständlich auf zwei bedeutende Intellektuelle der Weimarer Republik zurück: Aby Warburg (1866–1929) bzw. Walter Benjamin (1892–1940). Während der erste in der Kunst- und Kulturgeschichte das Konzept des ‚Denkraums‘ prägte, regten die literaturgeschichtlichen Studien des letzteren eine Neubewertung der Allegorie in der

2 Wolfgang Bernard, *Spätantike Dichtungstheorien. Untersuchungen zu Proklos, Herakleitos und Plutarch*, Tübingen 1990; ders., „Zwei verschiedene Methoden der Allegorese in der Antike“, in: *Die Allegorese des antiken Mythos*, hg. von Hans-Jürgen Horn und Hermann Walter, Wiesbaden 1997, S. 63–83.

3 Der mystagogische Charakter der patristischen Exegese wurde schon in mehreren Studien hervorgehoben und analysiert. Zu Origenes siehe z. B. die Monographien von: Karen Jo Torjesen, *Hermeneutical Procedure and Theological Method in Origen's Exegesis*, Berlin 1986; Elizabeth Ann Dively Lauro, *The Soul and Spirit of Scripture within Origen's Exegesis*, Leiden 2005; Peter W. Martens, *Origen and Scripture. The Contours of the Exegetical Life*, Oxford 2012. Die Forscher betonen zwar zu Recht die Rolle des Publikums, der christlichen Lebensführung, des Seelenaufstiegs und damit den persönlichen, subjektiven Aspekt der exegetischen Praxis, beachten jedoch weniger die eigentlichen Methoden und die philosophischen Grundlagen der christlichen Allegorese.

Philosophie und der Literaturwissenschaft des 20. Jahrhunderts an.⁴ Bevor ich zu der hier intendierten Analyse der spätantiken Allegorese und ihrer Methoden übergehe, möchte ich deshalb kurz auf die Bedeutung und auf die Hintergründe der zwei genannten Termini bei Warburg und Benjamin eingehen, gerade weil die Ansätze beider Autoren einige charakteristische Merkmale aufweisen, die auch in der historischen Erforschung der antiken Exegese präsent sind und ein adäquates Verständnis der allegorischen Methodik m. E. verhindern können.

Zunächst lässt sich der von Aby Warburg in einer Reihe von Studien geprägte Begriff des ‚Denkraums‘⁵ wohl mit der Präferenz des Hamburger Kunsthistorikers für physikalische Metaphern⁶ erklären: Mit dem Bild eines zwischen Gegenpolen oszillierenden Pendels beschreibt Warburg mehrmals die ‚Schwingungen‘ des Geistes vom mathematisch-abstrakten Denken zur magisch-kultischen Praxis und zurück.⁷ Der dazwischenliegende Raum eröffnet sich somit als Ort der besonnenen Kunsterfahrung in dem die *Symbole* die vermittelnde Rolle spielen.⁸ Eben dieser von der Vernunft genommene Abstand, der nach Ansicht Warburgs im Zeitalter der Technik ständig von der Vernichtung bedroht ist, muss als ein Andachtsraum für Kunst, Philosophie und Wissenschaft unversehrt bewahrt bleiben, denn „die Kultur des Maschinenzeitalters [zerstört] das, was sich die aus dem Mythos erwachsene Naturwissenschaft mühsam errang, den Andachts-

4 Siehe u. a. Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1990, S. 76–87. Eine interessante Analyse des ambivalenten Vermächtnisses Benjamins bei dem Literaturkritiker Paul de Man bietet z. B. Andrea Mirabile, „Allegory, Pathos, and Irony: The Resistance to Benjamin in Paul de Man“, in: *German Studies Review* 35/2 (2012), S. 319–333. Generell zur Allegorie im 20. Jh. siehe auch: *Interpretation and Allegory. Antiquity to the Modern Period*, hg. von Jon Whitman, Leiden 2003, S. 3–33; 295–317; und die Beiträge von Rainer Nägele und Tobin Siebers in demselben Band; Steven Mailloux, „Hermeneutics, Deconstruction, Allegory“, in: *The Cambridge Companion to Allegory*, hg. von Rita Copeland und Peter T. Struck, Cambridge 2010, S. 254–265.

5 Warburg benutzt den Terminus durchgehend in seinen Schriften. Siehe dazu den jüngst erschienenen Sammelband: *Warburgs Denkraum. Formen, Motive, Materialien*, hg. von Martin Tremml, Sabine Flach und Pablo Schneider, München 2014.

6 Claudia Wedepohl, „Pathos – Polarität – Distanz – Denkraum. Eine archivarische Spurensuche“, in: *Warburgs Denkraum*, München 2014, S. 17–49, hier S. 25–28.

7 Siehe z. B. Aby Warburg, *Heidnisch-antike Weissagung in Wort und Bild zu Luthers Zeiten*, Heidelberg 1920 (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften – philosophisch-historische Klasse, Jhg. 1919, 26. Abhandlung), S. 5–6.

8 Zum Symbolbegriff bei Warburg, vgl. Matthew Rampley, „From Symbol to Allegory: Aby Warburg’s Theory of Art“, in: *The Art Bulletin* 79/1 (1997), S. 41–55; ders., „Zur Vischer-Rezeption bei Warburg“, in: *Friedrich Theodor Vischer. Leben – Werk – Wirkung*, hg. von Barbara Pott-hast und Alexander Reck, Heidelberg 2011, S. 299–320; Cornelia Zumbusch, *Wissenschaft in Bildern. Symbol und dialektisches Bild in Aby Warburgs Mnemosyne-Atlas und Walter Benjamins Passagen-Werk*, Berlin 2004, S. 229–246. Zumbusch diskutiert an dieser Stelle eingehend auch das Verhältnis zwischen Warburg und den ‚symbolischen Formen‘ Ernst Cassirers und zeigt, ähnlich wie Rampley, wie wichtig u. a. die Theorien Friedrich Theodor Vischers (1807–1887) für die Symboltheorien Warburgs und Cassirers waren (vgl. ebd., S. 258, Fn. 78).

raum, der sich in den Denkraum verwandelte.⁹ Die schwer erkämpfte Distanz, die zwischen dem wissenschaftlichen Logos und dem naiven Mythos besteht, ist demnach für Warburg definitorisch für eine aufgeklärte Gesellschaft. Mythische Lebenswelten sind Dinge der Vergangenheit und müssen es auch bleiben, zumal neue Mythologien (etwa die der Technik) ständig in jenen „mühsam errungenen“ Andachtsraum einzubrechen drohen. Ähnlich stand für Walter Benjamin selbst die kapitalistische Hochkultur des 19. Jahrhunderts unter dem Bann des Mythischen, dem man sich nur noch mittels einer *allegorischen Distanzierung* im Geiste entziehen konnte.¹⁰

Eine historische Übergangsphase, in der sowohl das abstrakt mathematische als auch das magische Denken noch konfliktlos nebeneinander bestehen konnten, sieht Warburg in der Renaissance und im Zeitalter der Reformation, als etwa der Astrologe mit seiner Kunst „zugleich messen und zaubern konnte“.¹¹ Das beste Beispiel für diesen Übergang ist aus Sicht Warburgs und seines Kreises der Kupferstich *Melencolia I* Albrecht Dürers (1514), in dem das Allegorische gerade zum Urheber eines Denkraums wird und damit einen Triumph gegen die „abergläubisch zusammenziehenden“¹² Kräfte des Magisch-Astrologischen signalisiert, wobei der Mythos nicht einfach zerstört, sondern als Allegorie umgedeutet und damit ‚entschärft‘ wird.¹³ Für Walter Benjamin dagegen, der sich in seiner Untersuchung zum bürgerlichen Trauerspiel auf die Dürer-Studien von Giehlow, Saxl und Panofsky berief,¹⁴ weisen bestimmte Elemente in Dürers *Melencolia I* schon auf die allzu künstliche Allegorese des Barocks hin und damit auf den Rückfall des optimistischen Humanistengeistes in die von Bedeutungsverlust und unüberwindbarer Temporalität bewirkte Trauer, Melancholie und Akedie – nach Benjamin die seelische Grundverfassung der Moderne.¹⁵

9 Aby Warburg, *Schlangenritual. Ein Reisebericht*, Berlin 1988, S. 59. Vgl. Wedepohl, „Pathos – Polarität – Distanz-Denkraum“, S. 17f.

10 Hierfür ist Benjamins Baudelaire-Rezeption ein gutes Beispiel; vgl. z. B. seinen „Zentralpark“ (Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, Bd. 1,1–3, hg. von Rolf Tiedemann, Frankfurt a. M. 1980, hier Bd. 1/1, S. 677): „Es ist in der Allegorie das Antidoton gegen den Mythos zu zeigen. Der Mythos war der bequeme Gang, den Baudelaire sich versagt hat.“ Zur Allegorie bei Benjamin, siehe Bainard Cowan, „Walter Benjamin’s Theory of Allegory“, in: *New German Critique* 22 (1981), S. 109–122; Howard Caygill, „Walter Benjamin’s Concept of Allegory“, in: *The Cambridge Companion to Allegory*, hg. von Rita Copeland und Peter T. Struck, Cambridge 2010, S. 241–253. Siehe auch Zumbusch, *Wissenschaft in Bildern*, S. 268–281.

11 Warburg, *Heidnisch-antike Weissagung*, S. 6.

12 Ebd.

13 Zu Warburgs Besprechung des Meisterstichs Dürers in *Heidnisch-antike Weissagung*, siehe Zumbusch, *Wissenschaft in Bildern*, S. 246–262.

14 Karl Giehlow, „Dürers Stich Melencolia I und der maximilianische Humanistenkreis“, in: *Mitteilungen der Gesellschaft für vervielfältigende Kunst* 26/2 (1903), S. 29–41; 27/1 (1904), S. 6–18; 27/4 (1904), S. 59–78; Fritz Saxl und Erwin Panofsky, *Dürers Melencolia I. Eine quellen- und typengeschichtliche Untersuchung*, Leipzig / Berlin 1923.

15 Walter Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, in: *Gesammelte Schriften*, Frankfurt a. M. 1980, Bd. 1/1, S. 326–335. Zum Thema der Melancholie bei Benjamin, siehe Max Pensky, *Melancholy Dialectics. Walter Benjamin and The Play of Mourning*, Amherst 2001, insbes. die Ka-

Trotz vieler Unterschiede teilen Benjamin und Warburg offenbar dieselbe Konzeption von Allegorie als eine *abstandschaffende Instanz*, als eine Strategie der Vernunft den Mythos ‚auszutreiben‘.¹⁶ Das mythische Denken verstehen die beiden Autoren – ähnlich wie Cassirer¹⁷ – als ein naives (und potenziell gefährliches) Glauben an eine reale Identität zwischen *signum* und *res*, als eine Unfähigkeit der Vernunft, zwischen Form und Inhalt zu unterscheiden. Anders als die Vertreter des klassischen Rationalismus beabsichtigten Warburg und Benjamin jeweils mit den Konzepten des ‚Symbols‘ bzw. des ‚dialektischen Bildes‘, einen mittleren Weg zwischen „leibgebundener Erfahrung und Denken, zwischen Sinnlichem und Sinn“ einzuschlagen und diesen Zugang für die Kulturwissenschaft fruchtbar zu machen.¹⁸ Die sinnlich-anschauliche Unmittelbarkeit des Mythischen sollte nach diesem Programm weder vollständig zugunsten des abstrakten Logos preisgegeben werden, noch den reflexiven Moment der *ratio* ganz ausschalten. Mit anderen Worten galt es zwischen dem ‚konkreten‘ Aspekt des Mythischen und der Abstraktheit des Denkens eine Spannung aufrechtzuerhalten, welche beide Extrempunkte zu einer Synthese vereinen konnte. Damit bewegten sich die Projekte Warburgs und Benjamins jedoch weiterhin innerhalb des problematischen Dualismus der Aufklärung von ‚konkreter Sinnlichkeit‘ und ‚abstrakter Rationalität‘,¹⁹ der *kulturhistorisch* als Einteilung in Epochen des Mythos und des Logos²⁰ und *literarisch* als Gegensätzlichkeit von unmittelbarem Symbol und vermittelter Allegorie²¹ ausgespielt wurde.

pitel „Melancholia and Allegory“, S. 108–150, und „Melancholia and Modernity“, S. 151–183. Siehe außerdem die gesammelten Beiträge in *Allegorie und Melancholie*, hg. von Willem van Reijen, Frankfurt a. M. 1992.

- 16 Zumbusch, *Wissenschaft in Bildern*, S. 272f.: „Wenn Warburg die Melancholie auf die künstlerische Inspiration Dürers bezieht, so mit der Bemerkung, dass ‚die Errettung des Menschen‘ aus mythischer Furcht, auf dem Bilde gewissermaßen schon erfolgt ist. Baudelaire dagegen geht mit der Allegorie zwar gegen den Mythos an, allerdings in einer Weise, die den Ausfall von Rettung und Erlösung in Kauf nimmt.“
- 17 So z. B. Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Darmstadt 1987, Bd. 2, S. 51: „Blickt man dagegen auf den Mythos selbst hin, auf das was er ist und als was er selbst sich weiß, so erkennt man, dass gerade diese Trennung des Ideellen vom Reellen, diese Scheidung zwischen einer Welt des unmittelbaren Seins und einer Welt der mittelbaren Bedeutung, dieser Gegensatz von ‚Bild‘ und ‚Sache‘, ihm fremd ist. Erst wir, die Zuschauer, die in ihm nicht mehr leben und sind, sondern die ihm bloß reflektierend gegenüberstehen, legen sie in ihn hinein [...]“
- 18 Zumbusch, *Wissenschaft in Bildern*, S. 341.
- 19 Siehe diesbezüglich die grundlegende Analyse von Arbogast Schmitt, *Die Moderne und Platon: Zwei Grundformen europäischer Rationalität*, Stuttgart 2008, v.a. „Teil I: ‚Abstraktes Denken – Konkrete Sinnlichkeit‘: Zum Gegensatz von Kultur und Natur in der Moderne“, S. 81–206.
- 20 Diese klassische Einteilung wurde u. a. von Wilhelm Nestle geprägt: *Vom Mythos zum Logos: Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates*, Stuttgart 1940. Dazu Gyburg Radke, *Das Lächeln des Parmenides. Proklos‘ Interpretationen zur Platonischen Dialogform*, Berlin 2006, S. 24–28.
- 21 Der Gegensatz zwischen Allegorie und Symbol gilt bekanntlich seit der Romantik und übte einen entscheidenden Einfluss auf die Literaturtheorie und Hermeneutik des 19. und 20.

Die wenig hinterfragten philosophischen Grundlagen dieses vermeintlichen Gegensatzes zwischen der Konkretheit des Sinnlichen und der Abstraktheit des Rationalen beeinflussten nicht nur Warburg und Benjamin, sondern hatten eine ähnliche Auswirkung auch in anderen Bereichen der Geisteswissenschaften. So findet sich in der theologisch-historischen Erforschung der antiken Bibelexegese m. E. auch eine stillschweigende Annahme der Opposition zwischen ‚konkreter‘ *Geschichtlichkeit* und ‚abstrakter‘ *Spekulation*, z. B. in der von Jean Daniélou befürworteten Trennung zwischen Allegorie und Typologie.²² Wie Peter Martens in einem wertvollen Überblick zur Forschungsgeschichte dieses Begriffspaars gezeigt hat,²³ geht diese Zweiteilung mit einem deutlichen Qualitätsurteil einher: Typologien sind zulässig und aus biblischer Perspektive vertretbar, weil sie konkrete historische Ereignisse (des Alten Testaments) mit anderen konkreten historischen Ereignissen (des Neuen Testaments) verknüpfen. Dagegen tendieren Allegorien dazu, die (heils)geschichtliche Ebene zu verlassen und stattdessen auf rein immaterielle, außergeschichtliche und letztlich willkürlich ausgewählte Sachverhalte zu verweisen.²⁴ So musste z. B. die positive Neubeurteilung des Origenes (und der ‚christlichen Platoniker‘ insgesamt) zugleich eine Abwertung der nichtchristlichen Formen der Allegorese mit sich bringen: Origenes wurde in Abgrenzung von Platon, von der Stoa, oder von Philo, als Vertreter einer legitimen Form der nichtliteralen Exegese, und zwar der Typologie, präsentiert.²⁵ Dass diese Charakterisierung des Origenes als typologischer Ausleger der Bibel zutrifft, lässt sich sicherlich nicht bestreiten. Problematisch ist dagegen der Versuch, den durchaus realen Unterschied zwischen der christlichen und der nichtchristlichen Allegorese primär mit der eben genannten Definition der Allegorie zu rechtfertigen. Denn was diese Definition unbewusst voraussetzt, ist dieselbe Zweiteilung zwischen konkreter Sinnlichkeit und abstrakter Rationalität, die auch Warburg, Benjamin u. a. zu ihrer Auffassung der Allegorie als Distanzierung geführt hat.

Jahrhunderts aus. Eine gute Übersicht findet sich bei Wiebke Freytag, „Allegorie, Allegorese“, in: *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, hg. von Gert Ueding, Darmstadt 1992, S. 369–392. Siehe auch Gyburg Radke, „Symbolische Aeneis-Interpretationen. Differenzen und Gemeinsamkeiten in der modernen Vergilforschung“, in: *Antike und Abendland* 49 (2003), S. 90–112, hier insbes. S. 93–98.

22 Jean Daniélou, „Qu’est-ce que la typologie?“, in: *L’Ancien Testament et les chrétiens*, hg. von Paul Auvray u. a., Paris 1951, S. 199–205.

23 Peter W. Martens, „Revisiting the Allegory / Typology Distinction: The Case of Origen“, in: *Journal of Early Christian Studies* 16/3 (2008), S. 283–317.

24 So z. B. die Positionen von Hanson, De Lubac, Daniélou, usw.; vgl. Martens, „Revisiting“, S. 286–296.

25 Zur Abgrenzung Origenes-Platon, siehe z. B. Mark J. Edwards, *Origen against Plato*, Aldershot 2002, insbes. Kap. 4, S. 123–158; zu Philo siehe z. B. Henri de Lubac, *Histoire et esprit. L’intelligence de l’Écriture d’après Origène*, Paris 1950, S. 162–166, sowie Christoph Blönnigen, *Der griechische Ursprung der jüdisch-hellenistischen Allegorese und ihre Rezeption in der alexandrinischen Patristik*, Frankfurt a. M. 1992, S. 263–265. Zu Origenes’ Verhältnis zur Stoa und zum Platonismus, siehe Ilaria Ramelli, „The Philosophical Stance of Allegory in Stoicism and its Reception in Platonism, Pagan and Christian: Origen in Dialogue with the Stoics and Plato“, in: *International Journal of the Classical Tradition* 18/3 (2011), S. 335–371.

Hier werden lediglich die Geschichte, die Historie als einzig Konkretes und ihre tieferen, spirituellen Bedeutungen als abstrakt bewertet. Um daher die christliche Allegorese vor der Anklage eines willkürlichen Rationalismus zu retten, musste sie ausschließlich an konkrete, historische und einmalige Begebenheiten gebunden werden.

Wie ich im Folgenden zu zeigen hoffe, trifft zwar die Beschreibung des Allegorischen als rationalisierend, abstrakt, usw. auf eine bestimmte Richtung der antiken Hermeneutik zu, allerdings nicht auf ihre platonische und jüdisch-hellenistische (philonische) Variante. Dabei ist es gerade die allegorische Methodik der letzteren zwei Schulen, die im alexandrinischen Christentum fortgesetzt wurde. Diese Kontinuität der Methode zwischen Platonismus, hellenistischem Judentum und Christentum würde, einmal festgestellt, ein weiteres wichtiges Element zu Peter Martens Liste an Kriterien hinzufügen, die das Allegorieverständnis der Kirchenväter ohne die moderne Trennung zwischen (abstrakter) Allegorie und (konkreter) Typologie beleuchten könnten.²⁶ Es wird sich vielmehr zeigen, dass manche Strömungen der spätantiken Allegorese eine mystagogische Funktion erfüllen und für die *ratio* eine andere Art von ‚Denkräumen‘ öffnen. Diese Räume wirken dem (vermeintlichen) unmittelbaren Reichtum des Mythos gegenüber nicht rationalisierend und abstrahierend, sondern führen von der dürftigen und zweitrangigen *littera* zu einer immer konkreteren und reicheren Schau Gottes *in spiritu*. Nach einem Überblick zu den antiken Theorien der Allegorie soll diese Auffassung an einem berühmten exegetischen Beispiel – dem Perlegleichnis im Matthäusevangelium – erprobt werden.

Spätantike Zugänge zur Allegorie

Für den Zweck dieses Aufsatzes wird gleich am Anfang eine Unterscheidung der antiken Allegorese in eine *rhetorische* bzw. eine *philosophisch-theologische* Tradition von heuristischem Wert sein, zumal diese Trennung sich auch unschwer den Quellen entnehmen lässt.²⁷ Die bekanntesten Vertreter der ersten Richtung sind vor allem die lateinischen Rhetoriker (Cicero, Quintilian), die seit der Re-

26 Vgl. Martens, „Revisiting the Allegory / Typology Distinction“, S. 310–317.

27 Die philosophische Allegorese, auf welche eher Termini wie αἰνιγμα oder ὑπόνοια zutreffen, scheint wesentlich älter zu sein als die rhetorische, siehe Rita Copeland und Peter T. Struck, „Introduction“, in: *The Cambridge Companion to Allegory*, hg. von dens., Cambridge 2010, S. 2–3; Ilaria Ramelli und Giulio Lucchetta, *Allegoria*, Bd. 1, *Letà classica*, Mailand 2004, S. 49–78; George Boys-Stones, „Introduction“, in: *Metaphor, Allegory, and the Classical Tradition: Ancient Thought and Modern Revisions*, hg. von dens., Oxford 2003, S. 1–5. Die Allegorie wurde in der Rhetorik sehr eng als ein „ornament of language“ (ebd., S. 1) definiert, so dass die philosophische Allegorese kanonischer Texte generell einfach von dem rhetorischen Tropus zu unterscheiden war. Trotzdem hat man die zwei Traditionen im Laufe der Jahrhunderte nicht immer scharf getrennt. Für Augustinus galten z. B. die Rätsel der Bibel (*aenigmata*) als eine Unterkategorie des rhetorischen Tropus der Allegorie (Copeland, Struck, S. 4–5, mit Verweis auf Augustinus, *De trinitate* XV,9,15), was möglicherweise auf Quintilians Einfluss deutet. Gleichzeitig blieb für die lateinische Patristik eine andere Trennung geltend, und zwar die zwischen *allegoriae in verbis* und *in factis*, vgl. Radke, „Symbolische Aeneis-Inter-

naissance stark rezipiert wurden und die für das moderne Allegorieverständnis von größter Bedeutung geblieben sind.²⁸ Für sie gehörte *allegoria* zu den geläufigsten Tropen der Redekunst und wurde bekanntlich als „fortgeführte Metapher“ (*translatio continuata*) definiert.²⁹ Als solche können Allegorien in den unterschiedlichsten Texten auftreten, um einen anderen Sinn als den offensichtlichen zu vermitteln: sie ersetzen die *verba* einer Aussage mit anderen, beliebigen *verba*, um einen gewissen Effekt beim Publikum zu erzielen.³⁰ Diese Form der Allegorie besitzt meistens keine besondere philosophische oder theologische Bedeutung: Sie deutet zwar auf den eigentlichen Sinn einer Aussage hin und kann dem aufmerksamen Leser oder Zuhörer die Absichten des Autors enthüllen, sie zielt aber nicht darauf, einen tieferen Einblick in das Wesen der Dinge oder gar Gottes zu geben.³¹

Die zweite allegorische Tradition ist dagegen philosophisch und theologisch ausgerichtet und hatte sowohl bei heidnischen, als auch bei christlichen Autoren zumeist ein hohes Ansehen.³² Die Ursprünge dieser Art von Allegorese sind in der Frühzeit der griechischen Philosophie anzusetzen, als die Epen Homers und Hesiods von den Vorsokratikern naturwissenschaftlich und / oder moralisch in-

pretationen“, S. 94, Fn. 19. Diese letzte Einteilung stimmt im Wesentlichen mit der hier eingeführten Differenzierung überein.

- 28 Zur Rezeption der antiken rhetorischen Tradition der Allegorese im frühneuzeitlichen Europa, siehe Freytag, „Allegorie“, S. 349–369, sowie die Beiträge von Murrin, Cummings und Hoxby im *Cambridge Companion to Allegory*, hg. von Rita Copeland und Peter T. Struck, Cambridge 2010, S. 162–208 (mit weiterer Literatur). Obwohl die Allegorie infolge der Cicero- und Quintilian-Rezeption im Humanismus immer mehr als Teil der Rhetorik angesehen wurde, verschwand die philosophische und theologische Allegorese nie ganz. Mit dem Symbolbegriff erfuhr sie in der Romantik sogar signifikante Wiederbelebungsversuche, bedingt durch die Rezeption des Neuplatonismus (ebd., S. 9 und die Beiträge von Kelley und Madson, ebd., S. 211–240). Inwiefern der romantische Symbolbegriff mit der spätantiken Allegorese tatsächlich übereinstimmt, muss hier allerdings offen bleiben.
- 29 Quint. *inst.* VIII, 6, 44, Ausgabe: Marcus Fabius Quintilianus, *Institutio Oratoria*, hg. und übers. von H. E. Butler, 4 Bde., Cambridge (MA) / London 1963–1966, Bd. 3, S. 326f. Bezeichnenderweise übersetzt Quintilian *ἀλληγορία* hier mit *inversio*. Etwas später (VIII, 6, 52–53, S. 330f.) erwähnt Quintilian auch das *aenigma*, das er als „obskure Allegorie“ definiert und von deren Gebrauch in öffentlichen Reden er deshalb abrät.
- 30 Siehe z. B. die klassische Formulierung bei Heraklit: ὁ γὰρ ἄλλα μὲν ἀγορεύων τρόποσ, ἕτερα δὲ ὧν λέγει σημαίνων, ἐπωνύμως ἀλληγορία καλεῖται (Herakl. *quaest. hom.* § 5.2, Ausgabe: Heraclitus Allegorista, *Quaestiones Homericae – Homeric Problems*, hg. und übers. von Donald A. Russell und David Konstan, Leiden 2005, S. 8). Quintilian (Quint. *inst.* VIII, 6, 51) spricht auch von der Wirkung einer gelungenen Allegorie auf das Publikum.
- 31 Für das hier zu behandelnde Thema ist diese rhetorische Tradition der Allegorese deshalb auch nicht von primärem Interesse. Sie bleibt allerdings insofern relevant, als sich bei einigen Autoren die rhetorische und die philosophische Dimension der Allegorese überschneiden, weil ihnen dasselbe Prinzip der Substitution zugrundeliegt; siehe Bernard, „Zwei Methoden“, S. 64, Fn. 2.
- 32 Eine berühmte Ausnahme sind die Epikureer, die allegorische Mythendeutungen verwarfen (vgl. Herakl. *quaest. hom.* § 4.2, S. 6). Siehe Pépin, *Mythe et allegorie*, S. 132–138; Alain Gigandet, „La Critique épicurienne de l'exégèse allégorique“, in: *Allégorie et symbole: voies de dissidence?*, hg. von Anne Rolet, Rennes 2012, S. 109–116.

terpretiert wurden.³³ Ähnlich deutete man spätestens Ende des 5. Jahrhunderts v. Chr. auch die orphischen Hymnen physikalisch, wie es z. B. der Derveni-Papyrus bezeugt.³⁴ Es liegt natürlich nahe, diese frühen Versuche als Bestrebungen anzusehen, die alten Mythen zu rationalisieren, d. h. ihre anstößigen (oder nicht mehr verständlichen) Inhalte in den Rahmen des Vernünftigen und Wahrscheinlichen zu bringen.³⁵ Umso bezeichnender ist dabei Platons verhaltene Reaktion gegenüber dieser Form von Allegorese,³⁶ die im Dialog *Phaidros* von Sokrates mit folgenden Worten zum Ausdruck gebracht wird:

SOKRATES: [...] Wenn ich es nun nicht glaubte [die Geschichte von Boreas und Oreithyia], wie die Klugen (σοφοί), wäre dies nicht unangebracht meinerseits? Dann würde ich rationalisierend (σοφιζόμενος)³⁷ sagen, ein Wind des Boreas hätte sie [Oreithyia] von den nahegelegenen Felsen hinabgestoßen, als sie mit Pharmakeia spielte [...]. Ich aber, Phaidros, finde sowas zwar schön und nett, < doch wäre dies die Denkweise > eines sehr einfallsreichen, mühseligen und nicht gerade glücklichen Mannes, und zwar allein deshalb, weil er danach gezwungen wäre, auch die Gestalt der Hippokentauren zu rechtfertigen, und danach die der Chimäre, [...]. Wenn jemand an diese < Wesen > nicht glaubt und *jedes einzelne von ihnen, sich einer rüpelhaften Weisheit bedienend, auf das Wahrscheinliche zurückführt* (αἰς εἰ τις ἀπιστῶν προσβιβᾷ κατὰ τὸ εἶκός ἕκαστον, ἄτε ἀγροίκῳ τινὶ σοφία χρώμενος), wird er dafür viel Muße brauchen. Ich habe dafür jedenfalls keine Zeit frei.³⁸

33 Früher wurde oft angenommen, dass die ersten Allegoreseversuche aus einer defensiven Haltung gegen die Kritiker Homers und Hesiods heraus entstanden sind. Mehrere Studien haben jedoch die Möglichkeit nahegelegt, dass die Allegorese aus einem genuinen Interesse für den theologischen Inhalt der Epen und nicht unbedingt aus apologetischen Gründen entstand. Siehe dazu Robert Lamberton, *Homer the Theologian. Neoplatonist Allegorical Reading and the Growth of the Epic Tradition*, Berkeley / Los Angeles / London 1986, S. 1–33. Vgl. auch Bernard, *Dichtungstheorien*, S. 17, Fn. 45, mit weiteren Literaturangaben.

34 Zur Allegorese im Derveni-Papyrus, siehe Dirk Obbink, „Allegory and Exegesis in the Derveni Papyrus: The Origin of Greek Scholarship“, in: *Metaphor, Allegory*, Oxford 2003, S. 178–188.

35 Damit hätten wir es gerade mit dem Phänomen zu tun, das auch für das Selbstbild der Moderne charakteristisch ist, und zwar mit dem Übergang vom Mythos zum Logos und der vermeintlichen Distanzierung von einer unreflektiert-naiven Weltanschauung zugunsten einer kritisch-rationalen Denkweise. Zur problematischen Kategorie des Mythos in der Behandlung der Antike, siehe auch Gyburg Radke, *Die Kindheit des Mythos. Die Erfindung der Literaturgeschichte in der Antike*, München 2007, S. 1–17.

36 Bernard, *Dichtungstheorien*, S. 22–24.

37 Ich übernehme hier Bernards Übersetzung von σοφιζόμενος, vgl. Bernard, ebd., S. 23, Fn. 58. Schleiermacher übersetzt den Begriff auch treffend mit ‚klügelnd‘.

38 Plat. *Phdr.* 229C–E (meine Übers.; Ausgabe: Platon, *Werke in acht Bänden*, hg. von Gunther Eigler, übers. von Friedrich Schleiermacher, 8 Bde., Darmstadt 21990). Griechischer Text: ΑΛΛ' εἰ ἀπιστοῖην, ὡςπερ οἱ σοφοί, οὐκ ἂν ἀτοπος εἶην, εἶτα σοφιζόμενος φαίην αὐτὴν πνεῦμα Βορέου κατὰ τῶν πλησίων πετρῶν σὺν Φαρμακείᾳ παίζουσαν ὥσαι, [...] ἐγὼ δέ, ὦ Φαῖδρε, ἄλλως μὲν τὰ τοιαῦτα χαριέντα ἡγοῦμαι, λίαν δὲ δεινοῦ καὶ ἐπιπόνου καὶ οὐ πᾶν εὐτυχοῦς ἀνδρός, κατ' ἄλλο μὲν οὐδέν, ὅτι δ' αὐτῷ ἀνάγκη μετὰ τοῦτο τὸ τῶν

Sokrates' Kritik richtet sich an dieser Stelle gegen die physikalische Allegorese der Vorsokratiker und der Sophisten, die dazu tendierten, göttliche Akteure auf materielle Ursachen zu reduzieren.³⁹ Sokrates sieht es als ein vergebliches Unterfangen, die Vielfalt an mythischen Wesen (Kentauren, usw.) alle auf ‚wahrscheinliche‘ Erklärungen (κατὰ τὸ εἰκὸς) zu reduzieren und hält es für sinnvoller, solange man sich selbst nicht erkannt hat, weder Fremdes zu betrachten noch überlieferte Traditionen zu bezweifeln.⁴⁰ Dies bedeutet jedoch nicht, dass Sokrates (wie auch Platon) die allegorische Deutung der Mythen insgesamt verwerflich fand. Wie James Coulter schon bemerkt hat, liefern die platonischen Dialoge eine viel differenziertere Perspektive auf die Stellung der Allegorie als es die oft zitierten kritischen Passagen aus der *Politeia* (etwa 387D–E) ahnen lassen. Die platonische Philosophie und Platons Weltanschauung insgesamt erweisen sich nicht als allegoriefreudlich, sondern vielmehr als „deeply congenial to the allegorical mentality“.⁴¹ Für unsere Diskussion der spätantiken Allegorese ist dieses positive Urteil Platons deshalb relevant, weil dessen Anschauungen für die Mittel- und Neuplatoniker das Fundament einer philosophisch-theologischen Form der allegorischen Deutung darstellen, welche die Persönlichkeit der Götter bewahrt und ganz bewusst die eben angesprochene und zur Zeit Platons schon verbreitete Tendenz der ‚Rationalisierung‘ von Mythen vermeidet.

Indessen haben verschiedene Autoren in der großen Zeitspanne zwischen Platon und dem Mittel- und Neuplatonismus zunächst andere Formen der Allegorese (vor allem der Epen Homers) entworfen, die einerseits die vorsokratischen Ansätze fortsetzten, teilweise jedoch auch die Neuerungen der Stoa übernahmen. Dieses markante Interesse für allegorische Deutungen Homers im Hellenismus hat viele Forscher dazu bewegt, die Genese der neuplatonischen Allegorese u. a. in den Auslegungspraktiken der stoischen Schule zu suchen.⁴² Unlängst hat Ilaria Ramelli die historische Entwicklung dieser Praxis der Stoa eingehend untersucht

Ἰπποκενταύρων εἶδος ἐπανορθοῦσθαι, καὶ αὐθις τὸ τῆς Χιμαίρας, [...].αἶς εἰ τις ἀπιστῶν προσβιβᾷ κατὰ τὸ εἰκὸς ἕκαστον, ἄτε ἀγροίκῳ τινὶ σοφία χρώμενος, πολλῆς αὐτῷ σχολῆς δεήσει. ἐμοὶ δὲ πρὸς αὐτὰ οὐδαμῶς ἐστὶ σχολή.

39 Siehe z. B. Herm. in *Phaedr.* Schol. 19, Ausgabe: Hermias Alexandrinus, in *Platonis Phaedrum Scholia*, hg. von Carlo Lucarini und Claudio Moreschini, Berlin 2012, S. 32,14–33,10; und auch Prokl. *theol. plat.* I,4, Ausgabe: Proclus, *La théologie platonicienne [Theologia Platonica]*, hg. von Henri-Dominique Saffrey und Leendert G. Westerink, Bd. 1, Paris 1968, S. 22,11–23,11. Dazu Bernard, *Dichtungstheorien*, S. 24–34, 51–62. Für das neuplatonische Verständnis von Allegorie vgl. immer noch James Coulter, *The Literary Microcosm. Theories of Interpretation of the Later Neoplatonists*, Leiden 1976, insbes. S. 39–72.

40 Plat. *Phdr.* 229E–230A.

41 Siehe Coulter, *Microcosm*, S. 32–39, insbes. S. 38.

42 Wenn auch fragmentarisch, sind uns Titel und Exzerpte von Werken des Zenon, Kleanthes, Chrysipp, Krates von Mallos u. a. erhalten. Zur stoischen Allegorese generell siehe Philip De Lacy, „Stoic Views on Poetry“, in: *American Journal of Philology* 69/3 (1948), S. 241–271; Peter Steinmetz, „Allegorische Deutung und allegorische Dichtung in der alten Stoa“, in: *Rheinisches Museum* 129 (1986), S. 18–30; Whitman, *Allegory*, S. 31–47; George Boys-Stones, „The Stoics' Two Types of Allegory“, in: *Metaphor, Allegory*, Oxford 2003, S. 189–216, sowie die Arbeiten von Ilaria Ramelli (siehe nächste Fn.).

und ihre Rolle in der Verbreitung allegorischer Hermeneutik in der Kaiserzeit und der Spätantike erneut hervorgehoben.⁴³ Ramelli bemerkt zu Recht, dass die Allegorie für die Stoiker nicht nur Teil der Poetik, sondern in erster Linie eine legitime Form des *Philosophierens* war, mittels derer die Grundsätze der stoischen Physik (und damit zugleich der Theologie)⁴⁴ in alten Mythen aufgezeigt werden konnten. Dadurch sollte, nach Ansicht der italienischen Forscherin, eine umfassende „kulturelle Synthese“ auf stoischer Basis konstruiert werden, die Wissenschaft, Kunst, Mythologie und die traditionellen Riten integrieren sollte.⁴⁵ Ramelli behauptet ferner, dass die mittelplatonische und jüdisch-christliche Exegese der Kaiserzeit bedeutende Elemente der stoischen Allegorese übernommen habe, selbst wenn Autoren wie Numenius, Philo oder Origenes mehr als die Stoiker Wert auf „unity and coherence“⁴⁶ in ihrer Auslegungsmethode gelegt hätten.

Aus Ramellis Studie wird leider nicht ersichtlich, was genau die Einheit und Kohärenz der platonischen und christlichen Exegese ausgemacht hat und wie diese methodisch erzielt werden konnten. Außerdem bleibt die Frage offen, inwiefern die philosophischen Grundlagen der stoischen, platonischen, und christlichen Allegorese miteinander vereinbar sind, damit eine direkte Übernahme von Prinzipien und Methoden überhaupt denkbar wird. Denn wenn bestimmte Grundannahmen, wie etwa die Existenz immaterieller Ursachen und eines *noetos topos*, von Stoikern und Platonikern nicht geteilt wurden, so sollten auch die aus solchen Annahmen folgenden Konsequenzen für Erkenntnistheorie, Theologie, Exegese, usw. ebenfalls miteinander inkompatibel sein. Nur ein ‚platonisch gesinnter‘ Interpret könnte daher die Allegorese als Leiter zur ewigen, immateriellen Welt der Ideen verstehen; ein Stoiker würde allegorische Aussagen eher als Verweise auf rein immanente (obzwar göttliche) Wirkursachen deuten.

Die platonische und die stoische Allegorese stützen sich somit auf sehr unterschiedliche philosophische Prämissen. Aufgrund dieser grundlegenden Differenzen argumentiert Wolfgang Bernard in seiner Studie zu den spätantiken Dichtungstheorien gerade *gegen* die Vertauschbarkeit der stoischen und platonischen Prinzipien der Allegorese und folglich auch gegen die historische Ableitung der letzteren aus der ersten.⁴⁷ Bernard versucht außerdem die Diskrepanzen an „Kohärenz und Einheit“, die Ramelli auch erkennt, auf konkrete methodische Aspekte festzulegen und unterscheidet dafür zwischen zwei Typen der Allego-

43 Ilaria Ramelli, „Allegory“, Ramelli und Lucchetta, *Allegoria I*.

44 Zur stoischen Theologie als Teilbereich der Physik und Naturphilosophie, siehe u. a. Keimpe Algra, „Stoic Theology“, in: *The Cambridge Companion to the Stoics*, hg. von Brad Inwood, Cambridge 2003, S. 153–178; vgl. Ramelli, „Allegory“, S. 337.

45 Ebd., S. 340–342.

46 Ebd., S. 351: „In this respect, Origen and the Neoplatonists seem to share a common demand for unity and coherence in their allegorical exegesis: this was already sought by Philo, *whereas Stoic allegorists would appear to have cared less for this*“ [meine Hervorhebung, AP].

47 Bernard, *Dichtungstheorien*, S. 283–286.

rese, die historisch jeweils von Stoikern bzw. Platonikern bevorzugt, aber nicht ausschließlich gepflegt wurden.⁴⁸

Die erste Form der Allegorese, die Bernard ‚substitutiv‘ nennt, unterscheidet sich nur wenig von der Allegorie der Rhetorik, da beide Typen davon ausgehen, dass ein Text etwas anderes bedeutet als er wörtlich aussagt. Die Rolle des Auslegers bestünde somit lediglich darin, die einzelnen Worte, Namen, usw. eines gegebenen Textes mit verschiedenen Begriffen zu *substituieren*.⁴⁹ Diese Begriffe wären an sich *abstrakt* (bloße Bezeichnungen für Naturkräfte, Tugenden, usw.), würden aber in personifizierter Form⁵⁰ in den Texten auftreten, so dass der verständige Leser die „Masken“ (προσωπεῖα) in der Erzählung herunternehmen müsste, um die sich dahinter verbergende Botschaft zu verstehen. Im Unterschied zum rhetorischen Tropus geht jedoch mit der substitutiven Allegorese in philosophischen Texten auch ein Wahrheitsanspruch einher. Dieser Anspruch bewirkt dann auch, dass die Substitution z. B. auf physikalischer (naturwissenschaftlicher) Ebene durchgeführt wird: die Göttin Hera *ist* die Luft, Boreas *ist* der Windhauch usw.⁵¹ Der untersuchte Mythos wird dadurch als allegorische Darstellung einer gewissen wissenschaftlichen Theorie interpretiert und die handelnden Personen in einem Mythos werden auf materielle Ursachen, etwa die der stoischen Physik, reduziert. Damit ist das einzig *Konkrete*, worauf sich dieser Typ von Allegorese bezieht, ein Naturphänomen, ein materieller Vorgang im wahrnehmbaren Kosmos usw., auf den der allegorische Diskurs mittels *abstrakter* Begriffe hinweist.⁵²

Neuplatonische Autoren wie Hermeias wenden sich dezidiert gegen diese Form der Allegorese. Obwohl auch bei der substitutiven Methode gewisse Regeln in der Zusammenfügung bestimmter Begriffe mit bestimmten Bildern befolgt werden, richtet sich eine solche Interpretation jedoch letztlich „nach Erscheinungen und nach der wahrscheinlichen Rede“ (κατὰ τὸ φαινόμενον καὶ τὴν εἰκοτολογία),⁵³ weil sie immer nur körperliche Einzeldinge als Referenzpunkte für die Allegorie verwendet (etwa materielle Ursachen – ὑλικάι αἰτίαι).⁵⁴ Der

48 So wurden die für die Stoa typische physikalische Allegorese und die Methode der Etymologie auch von christlichen und neuplatonischen Kommentatoren verwendet. Zum Zusammenhang zwischen Etymologie und Allegorese, siehe Dawson, *Allegorical Readers*, S. 23–73. Umgekehrt lässt sich in der stoischen Allegorese auch ein gewisses Prinzip der Analogie wie im Neuplatonismus erkennen, wobei sich der Analogiebegriff der Stoa ebenfalls grundsätzlich von dem platonischen und aristotelischen Begriff unterscheidet.

49 Bernard, *Dichtungstheorien*, S. 11–21.

50 Zur antiken Methode der Prosopopoie und zum Problem der ‚Persönlichkeit‘ des Göttlichen, siehe Whitman, *Allegory*, S. 269–272, mit weiteren Literaturangaben.

51 Vgl. z. B. für Hera die Erklärung bei Cor. *de nat. deor.* § 3.1, Ausgabe: Lucius Annaeus Cornutus, *De natura deorum [Theologiae Graecae Compendium]*, hg. und übers. von Peter Busch und Jürgen K. Zangenberg, Darmstadt 2010, S. 68f.

52 Substitutive Allegorie muss nicht immer physikalisch sein. Eine substitutive Moralallegorese könnte ebenso gut abstrakte Tugenden und Laster in personifizierter Form auf der Bühne oder in Erzählungen auftreten lassen.

53 Herm. in *Phaedr.* Schol. 19, S. 33, Z. 8–10.

54 Ebd., S. 32, Z. 18.

Übergang zum immateriellen Bereich der „Seele, des Intellektes und der Götter“ (ἐπὶ ψυχὴν καὶ νοῦν καὶ θεοὺς)⁵⁵ wird dabei nicht vollzogen, weil jene materiellen Bezugspunkte, die mittels der Allegorie bezeichnet werden, keine vollständig bestimmten Begriffseinheiten (Ideen) sind und deshalb immer selbst auf andere Dinge verweisen. Der Erkenntnisgewinn aus einem solchen Verfahren bleibt notwendigerweise auf Aspekte der phänomenalen Welt beschränkt.⁵⁶ Die Erkenntnis der intelligiblen und göttlichen Welt bleibt dabei außer Reichweite. Da andererseits das wahrhaftig Seiende (τὰ ὄντα ὄντως)⁵⁷ aus platonischer Sicht nicht körperlicher, sondern intelligibler Natur ist, sollte auch die Allegorie, um wirklich als philosophisch zu gelten und um wahres Wissen zu produzieren, die Seele vom Wahrnehmbaren zum Geistigen überleiten können (ähnlich wie die Disziplinen des Quadriviums). Aus diesem Grund kann die Allegorese nicht rein assoziativ die vorhandenen Sinngehalte mit anderen, beliebigen Bedeutungen ersetzen, noch kann sie mit Einzeldingen aus dem materiellen Kosmos arbeiten. Es muss eine gewisse philosophische Methode befolgt werden, damit die allegorische Deutung inspirierter Texte den Weg zum Noetischen öffnet und damit ihre mystagogische Funktion auch tatsächlich erfüllt.

Die neuplatonische Kritik gegen die Stoa und ihre Auslegungspraxis, die im Wesentlichen das sokratische Urteil aus *Phaidros* 229C–230A aufnimmt und erweitert, liefert in dieser Weise eine hermeneutische Alternative zur ‚substitutiven‘ Allegorese. Bernard bezeichnet diese Interpretationstechnik als ‚dihairetisch‘, nach der im platonischen *Sophistes* entwickelten Klassifikationsmethode.⁵⁸ Die Prämisse dieser Form der Allegorese ist gerade die Annahme einer wesentlich analogischen Struktur des Kosmos, nach der sich die wahrnehmbaren Dinge, die man gerade untersucht, nach bestimmten Gesetzen aus dem Intelligiblen entfalten und ableiten lassen. Mittels einer konsequent durchgeführten Dihärese können dann einzelne Objekte (Symbole) mit den ihnen entsprechenden Vorbilder (Paradeigmata) wieder verknüpft werden.

Den Zusammenhang zwischen der dihairetischen Methode und der Allegorese hatte schon Irmgard Christiansen in einer grundlegenden Studie zu Philo von

55 Ebd., S. 33, Z. 3.

56 Vgl. auch die im *Phaidon* 99D–105E dargestellte Hypothese des Eidos, die mit diesem Problem eng zusammenhängt. Siehe dazu Gyburg Radke, „Platons Ideenlehre“, in: *Klassische Fragen der Philosophiegeschichte I: Antike bis Renaissance*, hg. von Franz Gniffke und Norbert Herold, Münster u. a. 2002, S. 17–64.

57 Vgl. z. B. Plat. *Phdr.* 247E, usw.

58 Plat. *Soph.* 218E–221B, Ausgabe in: Platon, *Werke in acht Bänden*, hg. von Gunther Eigler, übers. von Friedrich Schleiermacher, 8 Bde., Darmstadt 21990. Das klassische Beispiel aus dem *Sophistes* ist die Suche nach der richtigen Definition des Angelfischers, welche Schritt für Schritt aus dem Allgemeinbegriff der „Künste“ (τεχναι) abgeleitet wird. Die Forschungsliteratur zu diesem zentralen Begriff Platons ist sehr umfangreich. Für eine kurze Einführung mit Bibliographie, siehe Michael Erler, *Platon*, Basel 2007, S. 238–244, 641–645; Niko Strobach, „Dialektik / Dihairesis“, in: *Platon-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, hg. von Christoph Horn u. a., Stuttgart 2009, S. 258–263.

Alexandria⁵⁹ erkennt und darin überzeugend erklärt, wie der jüdische Philosoph die dialektische Methode Platons und die aristotelische Kategorienlehre für eine komplexe Exegese des Pentateuchs verwenden konnte: Die Verknüpfung eines biblischen Wortes oder einer Wendung mit einem reinen Begriff (Idee) erfolgt bei Philo anhand einer sorgfältigen Dihärese, die mit Hilfe des Satzes vom Widerspruch das interpretierte Bibelwort und die von ihm verkörperte Idee εἰς ἓν, d. h. zu einer Einheit *per analogiam* verbindet.⁶⁰ Auf dieser Grundlage⁶¹ konnte Bernard bei späteren Autoren (Plutarch, Porphyrios, Proklos) weitere Merkmale dieser besonderen Art von Allegorese identifizieren, vor allem: a) die Bewahrung der *Persönlichkeit* der in den Mythen dargestellten Götter (statt ihrer Reduktion auf Naturkräfte),⁶² und b) das Prinzip der Analogie zwischen Intelligiblem und Wahrnehmbarem, das schon bei Philo präsent ist, jedoch erst von Proklos mit dem Begriff der „Ketten“ (σειραῖ) vollständig systematisiert wird⁶³ (gegen eine Anlehnung an das Phänomenale und das Wahrscheinliche).⁶⁴ Diese Merkmale konnte Bernard anhand von konkreten Beispielen aus den exegetischen Stücken der Neuplatoniker belegen und mindestens bis auf die Werke des Mittelplatonikers Plutarch zurückverfolgen. Bernard folgert daraus, dass die substitutive und die dihairetische Methode unterschiedliche Ansätze seien und somit auch verschiedene intellektuelle Ursprünge haben müssen.

59 Irmgard Christiansen, *Die Technik der allegorischen Auslegungswissenschaft bei Philon von Alexandrien*, Tübingen 1969.

60 Siehe besonders Christiansen, ebd., S. 77–151. Somit müsste Pépins ältere These, dass Philo hauptsächlich aus der stoischen Tradition schöpft (Pépin, *Mythe et allégorie*, S. 231–242), angesichts der Argumente Christiansens und Bernards modifiziert werden. Für eine dihairetische Allegorese bei Philo plädiert auch Gerhard Sellin, „Die Allegorese und die Anfänge der Schriftauslegung“, in: *Theologische Probleme der Septuaginta und der hellenistischen Hermeneutik*, hg. von Henning Reventlow, Gütersloh 1997, S. 91–132. Siehe auch David T. Runia, „The Structure of Philo’s Allegorical Treatises“, in: *Vigiliae Christianae* 38 (1984), S. 209–256, ders., „Further Observations on the Structure of Philo’s Allegorical Treatises“, in: *Vigiliae Christianae* 41 (1987), S. 105–138; Dawson, *Allegorical Readers*; Ilaria Ramelli, „Philosophical Allegoresis of Scripture in Philo and its Legacy in Gregory of Nyssa“, in: *Studia Philonica Annual. Studies in Hellenistic Judaism* 20 (2008), S. 55–99. Die Studien Dawsons und Ramellis beziehen sich leider viel zu wenig auf die methodologischen Aspekte der philonischen Allegorese im engeren Sinne. Für eine ausführliche Bibliographie zu Philo, vgl. David T. Runia, *Philo of Alexandria. An Annotated Bibliography 1937–1986*, Leiden 2008; und ders., *Philo of Alexandria. An Annotated Bibliography 1997–2006*, Leiden 2012.

61 Obwohl Christiansen die Methode der Dihärese bei Philo richtig identifiziert, vollzieht sie keine eindeutige Trennung zwischen der rhetorischen und der philosophischen Form der Allegorese; vgl. Christiansen, *Technik*, S. 135–139.

62 Bernard, *Dichtungstheorien*, S. 95–157.

63 Zur Platonexegese des Proklos und der Systematik seiner ‚analogischen‘ bzw. ‚allegorischen‘ Auslegungsmethode, siehe Radke, *Das Lächeln des Parmenides*.

64 Bernard, *Dichtungstheorien*, S. 165–182. Die σειραῖ im System des Proklos sind natürlich ein Spezifikum des späten Neuplatonismus und können nicht als Identifizierungsmerkmal für die gesamte Tradition der dihairetischen Allegorese gelten. Gleichzeitig wird jedoch das Grundprinzip der Analogie zwischen der körperlichen und der immateriellen Welt, bei allen Unterschieden, von platonischen und christlichen Allegorikern geteilt.

Wie der Autor ferner betont, ist diese Zweiteilung in erster Linie *methodologisch* zu verstehen und ihr Geltungsbereich ist nicht unbedingt auf die historischen Schulen der Stoa und des Platonismus beschränkt.⁶⁵ Wenn man daher etwa die hier skizzenhaft vorgestellten Formen und Methoden der beiden antiken Allegoresetypen mit den neuzeitlichen Diskursen über Allegorie und Distanz vergleicht, lassen sich gewisse Gemeinsamkeiten feststellen: in ihrer vorsokratischen und stoischen Variante, die zumeist substitutiv arbeitet und physikalisch interpretiert, schafft die antike Allegorese tatsächlich eine geistige Distanz zwischen dem Mythos als solchem und einem naturwissenschaftlichen Weltbild, dadurch dass sie die z. B. in Homer handelnden Personen zu Naturelementen und physikalischen Kräften abstrahiert bzw. rationalisiert. Diese Interpretationsmethode erfüllt damit eine analoge Funktion zu der Allegorie bei Warburg und Benjamin: sie erzeugt eben jenen ‚Andachtsraum‘, der als Zwischenstufe zwischen einer (vermeintlich) naiv-mythischen und einer rationalen Weltvorstellung dienen soll. Dagegen scheint die dihairetische Allegorese gerade jene Elemente bewahren zu wollen, die aus Sicht der Neuzeit typisch für das mythische Denken wären: die Individualität des Göttlichen, das sich als persönliche, intelligente Ursache hinter den physikalischen Wirkkräften verbirgt, die analogische Struktur der Welt, die Möglichkeit der Gotteserkenntnis durch spirituelle Exegese, usw. So stellt man sich natürlich mit Warburg die Frage, ob diese zweite Form der Allegorese tatsächlich die Distanz zwischen Mythos und Ratio zu zerstören und den „mühsam errungenen“ Denkraum abzuschaffen droht. Stellt sie einen Rückfall in eine naive, mythische Weltanschauung dar, oder sprengt sie vielmehr das dualistische Schema von Mythos und Logos, von sinnlicher Konkretheit und abstrakter Vernunft, indem sie ein anderes Verständnis von Rationalität vorschlägt und dem Distanzbegriff einen neuen Wert gibt?

Schon das komplexe philosophische und wissenschaftliche Propädeutikum, das sowohl der neuplatonischen als auch der philonischen und christlichen Exegese vorausgeht,⁶⁶ sollte den vermeintlichen Rückfall in die naive Welt des Mythischen als Erklärung ausschließen. Die mittels einer systematischen Hermeneutik heiliger Schriften erzielte Gotteserkenntnis bedeutet ja kein bloßes Ausschalten der *ratio*, sondern gerade deren Vollendung in der höheren Form des noetischen Erkennens. Statt also den Warburgschen „Denkraum der Besonnenheit“ abzu-

65 Ebd., S. 59–69, 276–282.

66 Im neuplatonischen Schulbetrieb konnte die philosophische Exegese der platonischen Dialoge und der homerischen Epen erst nach dem Abschluss des philosophischen Kurrikulums unternommen werden. Auch Philo spricht von der Rolle der *enkyklios paidia* als Vorbedingung für das Erlangen der Weisheit und implizit für ein richtiges Verständnis der Heiligen Schrift. Siehe dazu Ilsetraut Hadot, *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*, Paris 2005, S. 282–287. In dem Prolog zum Hoheliedkommentar rät Origenes z. B. den unreifen Schülern ebenfalls von einer allegorischen Exegese ab; vgl. Ramelli, „Allegory“, S. 358. Siehe auch die wichtigen Ansätze in *Phronesis – Die Tugend der Geisteswissenschaften. Beiträge zur rationalen Methode in den Geisteswissenschaften*, hg. von Gyburg Radke-Uhlmann, Heidelberg 2012.

schaffen, eröffnet die dihairetische Allegorese im Gegenteil einen *intelligiblen Raum*, welcher die uns vertraute Dichotomie ‚konkret‘ – ‚abstrakt‘ radikal umstellt. Vor dem Hintergrund einer Epistemologie, die stattdessen von einem zunächst konfus erkannten Einzelding zu einer vollständig bestimmten und vom Intellekt gänzlich erfassbaren Begriffseinheit aufsteigt,⁶⁷ kann die dihairetische Allegorese eine wichtige und rational nachvollziehbare Vermittlerrolle zwischen den Ebenen des Wahrnehmbaren und des Intelligiblen erfüllen. Stellt erst der *noetos topos* die eigentliche Wirklichkeit dar, von der die wahrnehmbare Welt ein Abbild ist, so kann auch die mit den Prinzipien der Analogie arbeitende Allegorese die Seele umgekehrt vom ‚abstrakten‘ (sekundären, abgeleiteten) Einzelding / Symbol zur ‚konkreten‘ (primären, urbildlichen) Idee hinaufführen. Die Einheit *per analogiam*, die dadurch vom Interpreten erfasst wird, führt uns zugleich eine spätantike Antwort auf das moderne Problem des Allegorischen als rationale Distanzierung, Entfremdung, Melancholie, Akedie, usw. vor Augen: Der ursprüngliche Abstand zwischen Abbild und Urbild, den man im allegorischen Verfahren untersucht und in der Rückführung des Abbilds auf seine intelligible Ursache überwindet, wird im noetischen Akt der Einswerdung von Erkennendem und Erkanntem nicht einfach zerstört, sondern als analogische Einheit ‚aufgehoben‘. Die dabei bewahrte Distanz und Differenz zwischen Geschöpf und Gott wird dann nicht mehr als Entfremdung, sondern als göttliche Gnadengabe, als Frieden, Schönheit und Güte erfahren.⁶⁸

Ist nun die hier vorgeschlagene Einteilung der philosophisch-theologischen Allegorese in eine substitutive und dihairetische Methode tatsächlich angemessen, so wäre im zweiten Teil der Studie die folgende Frage zu untersuchen: Inwiefern nähert sich die frühchristliche Allegorese in Alexandria der einen oder anderen Auslegungstradition? Bleibt die Dihärese bei der christlichen Übernahme der philonischen (und platonischen) exegetischen Prinzipien als wesentlicher Bestandteil erhalten?

67 Für eine ausführliche Behandlung der platonischen und aristotelischen Wahrnehmungs-, Erkenntnistheorie und Metaphysik, siehe Wolfgang Bernard, *Rezeptivität und Spontaneität der Wahrnehmung bei Aristoteles*, Baden-Baden 1988; Christian Pietsch, *Prinzipienfindung bei Aristoteles. Methoden und erkenntnistheoretische Grundlagen*, Stuttgart 1992; Radke, „Ideenlehre“. Die wesentlichen Unterschiede zwischen der antiken (platonisch-aristotelischen) und der modernen (cartesianischen) Erkenntnistheorie, sowie die Umbruchszeit zwischen den beiden Paradigmen, sind behandelt bei Arbogast Schmitt, *Denken und Sein bei Platon und Descartes. Kritische Anmerkungen zur ‚Überwindung‘ der antiken Seinsphilosophie durch die moderne Philosophie des Subjekts*, Heidelberg 2011; vgl. auch die gesammelten Studien in: *Philosophie im Umbruch: Der Bruch mit dem Aristotelismus im Hellenismus und im späten Mittelalter – seine Bedeutung für die Entstehung eines epochalen Gegensatzbewusstseins von Antike und Moderne. 6. Tagung der Karl-und-Gertrud-Abel-Stiftung am 29. und 30. November 2002 in Marburg*, hg. von Arbogast Schmitt und Gyburg Radke-Uhlmann, Stuttgart 2009.

68 Zum patristischen Verständnis von „Differenz als Frieden und Distanz als Schönheit“, in Abgrenzung von dem modernen und postmodernen Differenzbegriff, siehe David Bentley Hart, *The Beauty of the Infinite. The Aesthetics of Christian Truth*, Grand Rapids (MI) / Cambridge 2003, insbes. S. 178–187.

Wie schon am Anfang angedeutet, beschränke ich mich auf ein einziges Beispiel, die Deutung von Mt 13,45–46 und der dort erwähnten „kostbaren Perle“ im spezifischen Kontext der ägyptischen (alexandrinischen) Auslegungstradition, besonders in den Werken von Klemens und Origenes. Die Fragestellung könnte dabei sicherlich in Form von Studien zu späteren Kirchenvätern (Athanasios, Gregor von Nyssa, usw.) ausgeweitet werden.⁶⁹

Das Perlengleichnis bei Klemens und Origenes

Die Grundlage für alle symbolischen und allegorischen Deutungen der Perle und ihrer Entstehungslegende im Christentum ist zweifellos der Spruch Jesu über die „kostbare Perle“ (ὁ πολύτιμος μαργαρίτης) im Matthäusevangelium, der am Ende einer ganzen Reihe von Parabeln (παροβολαί)⁷⁰ über das Himmelreich dem engeren Jüngerkreis verkündet wird. Dasselbe Perlengleichnis ist auch im koptischen *Thomasevangelium* überliefert,⁷¹ was auf die mögliche Präsenz dieses Textes in der hypothetischen Vorlage Q hindeuten könnte, obwohl die entsprechende Stelle bei den anderen Synoptikern fehlt.⁷² Bezeichnend ist auch, dass Jesus das Perlengleichnis unmittelbar nach dem Gleichnis vom Schatz im Acker vorstellt, was für die spätere Exegese auch eine Rolle gespielt hat:⁷³

Mit dem Himmelreich ist es wie mit einem Schatz, der in einem Acker vergraben war. Ein Mann entdeckte ihn, grub ihn aber wieder ein. Und in seiner Freude verkaufte er alles, was er besaß, und kaufte den Acker. Auch ist es mit dem Himmelreich wie mit einem Kaufmann, der schöne Perlen suchte. Als er eine besonders wertvolle Perle fand, verkaufte er alles, was er besaß, und kaufte sie.⁷⁴ (Mt 13,44–46, Einheitsübersetzung)

69 Für das Problem der Allegorese bei Gregor von Nyssa stellt z. B. die Studie Martin Espers einen ersten Ansatz dar: *Allegorie und Analogie bei Gregor von Nyssa*, Bonn 1979.

70 Jesus nimmt in seinem Diskurs im gesamten 13. Kapitel bei Matthäus direkten Bezug auf das Alte Testament, indem er seine Verkündung in Gleichnissen als Erfüllung von Psalm 77 (78),2 versteht: „Ich öffne meinen Mund zu einem Spruch; ich will die Geheimnisse der Vorzeit verkünden.“ (Einheitsübersetzung)

71 *Thomas-Evangelium* § 76: „Jesus spricht: ‚Das Königreich des Vaters gleicht einem Kaufmann, der Ware hatte und eine Perle fand. Jener Kaufmann ist klug. Er verkaufte die Ware (und kaufte sich einzig die Perle. Sucht auch ihr nach dem Schatz, der nicht verdirbt, der bleibt, wo keine Motte hinkommt um zu fressen und kein Wurm zerstört‘“ (deutsche Übersetzung: *Nag Hammadi Deutsch*, hg. von Hans-Martin Schenke, Ursula Ulrike Kaiser, Hans-Gebhard Bethge, Berlin 2013, S. 136). Bezeichnend ist hier die Verknüpfung des Perlengleichnisses (Mt 13,45–46) mit dem Spruch über das Ansammeln der irdischen und himmlischen Schätze (Mt 6,19–21).

72 Siehe *The Critical Edition of Q: Synopsis including the Gospels of Matthew and Luke, Mark and Thomas*, hg. von James M. Robinson, Leuven 2000, S. 328–334.

73 Interessant ist auch die Variante des Gleichnisses vom Schatz im Acker im Thomasevangelium (*Thomas-Evangelium* § 109; Übers., S. 139).

74 Gr. Text: Ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν θησαυρῶν κεκρυμμένῳ ἐν τῷ ἀγρῷ, ὃν εὐρῶν ἀνθρώπος ἔκρυψεν, καὶ ἀπὸ τῆς χαρᾶς αὐτοῦ ὑπάγει καὶ πωλεῖ πάντα ὅσα ἔχει καὶ ἀγοράζει τὸν ἀγρὸν ἐκεῖνον. Πάλιν ὅμοια ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ἀνθρώπων ἐμπόρῳ ζητοῦντι καλοὺς μαργαρίτας · εὐρῶν δὲ ἓνα πολύτιμον μαργαρίτην ἀπελθῶν

Anders als die Parabeln davor gehören die Gleichnisse von dem Schatz und der Perle scheinbar zu den ‚esoterischen‘ Lehren Jesu, d. h. zu denjenigen Sprüchen, die Jesus ausschließlich seinen Jüngern, und nicht den Menschenmengen (οἱ ὄχλοι) offenbart hat (vgl. Mt 13,34).⁷⁵ Wenn ferner die Parabel vom guten Säer den Jüngern noch speziell ausgelegt werden muss (Mt 13,36–43), so bedürfen sie bei dem Perlegleichnis keiner weiteren Erklärung; jedenfalls ist bei Matthäus keine überliefert (vgl. Mt 13,51). Zunächst scheint der Sinn des Vergleichs auch klar zu sein: in beiden Fällen ist mit dem Schatz bzw. mit der Perle explizit das Himmelreich gemeint, das auch an anderen Stellen in den Evangelien als das kostbare *unum necessarium* präsentiert wird: Der Wert des himmlischen Reiches übertrifft den Wert aller irdischen Schätze.⁷⁶ Trotzdem bleiben einige Aspekte des Gleichnisses dunkel, etwa wen der Kaufmann symbolisieren soll und welche Eigenschaften der Perle den Vergleich mit dem Himmelreich genau legitimieren. Damit wurden die späteren Exegeten vor die Aufgabe gestellt, den verborgenen Sinn dieses Jesuswortes selbst zu entdecken.

Die Frage nach dem ‚substitutiven‘ bzw. ‚dihairetischen‘ Charakter der Auslegung dieser Matthäusstelle könnte nun anhand von mehreren frühchristlichen Autoren untersucht werden. Wichtige Autoren wie Athanasios der Große (298–373) oder Ephrem der Syrer (306–373) haben sich ausführlich zur Perlensymbolik geäußert.⁷⁷ Die wohl älteste allegorische Deutung des Gleichnisses geht jedoch auf Klemens von Alexandria zurück (ca. 150–215)⁷⁸ und ist sowohl in seinem *Paedagogus*⁷⁹ als auch in den Evangelienketenen des Niketas von Herakleia (12. Jahrhundert) überliefert.⁸⁰ Obwohl die Erklärung Klemens‘ in beiden Varianten relativ kurz ist, enthält sie schon das Grundgerüst der später ausgebauten christlichen Perlensymbolik, wie sie noch bei Johannes von Damaskus (ca. 676–749) und in

πέπρακεν πάντα ὅσα εἶχεν καὶ ἠγόρασεν αὐτόν (Text nach *Novum Testamentum Graece*, hg. von Eberhard Nestle und Barbara Aland, Stuttgart 271993).

75 Ähnlich markiert auch Origenes den Unterschied zwischen den Parabeln (παραβολαί) zu- vor und den Gleichnissen (ὁμοιώσεις) vom Acker und von der Perle als einen Übergang von der ‚öffentlichen‘ zur ‚geheimen‘ Lehre des Erlösers (vgl. Orig. in *Matth. comm. X,4*, Ausgabe: *Matthäuserklärung I*, hg. von Erich Klostermann unter Mitwirkung von Ernst Benz, Leipzig 1935, S. 4, Z. 14–S. 5, Z. 10).

76 Vgl. auch Luk 18,22; Mk 8,36; Mt 16,26; Lk 9,25.

77 Athan. *quaest. in ps.* q. 19, Ausgabe: *Patrologia Graeca*, hg. von Jacques-Paul Migne, Paris 1857–1866, Bd. 28, S. 789A–792C; Ephrem Syrus, *Hymnen de Fide*, hg. von Edmund Beck, Louvain 1955, Hymnen LXXXI–LXXXV, Bd. 1, S. 248–262.

78 Zur Allegorese bei Klemens von Alexandria, siehe Blönnigen, *Der griechische Ursprung*, S. 152–204; Dawson, *Allegorical Readers*, S. 183–233.

79 Klemens *paed.* II,xii,118,5, Ausgabe: Clemens Alexandrinus, *Protrepticus und Paedagogus*, hg. von Otto Stählin, Leipzig 1905, S. 228, Z. 5–9.

80 Der Ketenenkommentar des Niketas ist bis heute nur teilweise ediert. Siehe dazu Bram Roosen, „The Works of Nicetas Heracleensis (ὁ τοῦ Σεργῶν)“, in: *Byzantion* 69 (1999), S. 119–144; Peter van Deun, „Nicetas d’Héraclée, Commentaire sur l’évangile de s. Matthieu. Édition critique du chapitre 4“, in: *Byzantion* 71 (2001), S. 517–551.

der mittel- und spätbyzantinischen Periode zu finden ist.⁸¹ Ich gebe hier allein den Katenentext wieder, der den Kerngedanken Klemens' klar und deutlich zusammenfasst:

Eine Perle ist auch der durchscheinende und reinste Jesus, den die Jungfrau aus dem göttlichen Blitz geboren hat. Denn wie die Perle, die im Fleische und in der Muschel und im feuchten <Element> geboren ist, einen feuchten und durchscheinenden Körper zu haben scheint, erfüllt von Licht und Pneuma, so ist auch der fleischgewordene Gott-Logos ein intelligibles Licht, das durch einen lichthaften und feuchten Körper ausstrahlt.⁸²

Ebenso wie die Perle eine *zweifache Natur* besitzt – sie besteht zugleich aus dem feuchten und dem feurigen / lichthaften Element – so ist auch „der fleischgewordene Logos“ doppelter Natur: er ist gleichzeitig Mensch und Gott. Der an sich *physische* (materielle) Gegensatz Himmel / Feuer / Licht vs. Meerestiefen / Wasser / Dunkelheit wird auf eine *intelligible Ebene* übertragen und als Opposition zwischen der göttlichen (unerschaffenen) und der menschlichen (geschaffenen) *Natur* erklärt. Analog zwischen Christus und der Perle ist auch die Vereinigung zweier entgegengesetzter Naturen zu einem einzigen Individuum oder, in der späteren chalzedonensischen Terminologie, zu einer *hypostasis*.⁸³

Welche Merkmale der zwei Allegoresetypen Bernards treffen für dieses Beispiel zu?

Weil erstens die besondere Eigenschaft der Perle als physisches Objekt als ein Abbild eines höheren Sachverhalts (die hypostatische Union) angesehen wird (wobei das mittels der Allegorie Bedeutete der menschgewordene Logos, und damit

81 Siehe Johannes von Damaskus, *Homiliae in Nativitate B.V. Mariae*, Ausgabe: *Patrologiae Cursum Completus. Series Graeca*, hg. von Jacques-Paul Migne, 161 Bde., Paris 1857–1866, Bd. 96, S. 666D–668B. Für eine ausführliche Liste an Belegen aus der patristischen und byzantinischen Literatur, siehe *Physiologus*, hg. von Francesco Sbordone, Mailand u. a. 1936, S. 135–138 (im Apparat); Costantino Vona, „La ‚margarita preziosa‘ nella interpretazione di alcuni scrittori ecclesiastici“, in: *Divinitas* 1 (1957), S. 118–160; Friedrich Ohly, „Die Geburt der Perle aus dem Blitz“, in: ders., *Die Perle des Wortes. Zur Geschichte eines Bildes für Dichtung*, Frankfurt a. M. / Leipzig 2002, S. 33–52.

82 Gr. Text: Ἐστὶ μαργαρίτης καὶ ὁ διαυγῆς καὶ καθαρῶτατος Ἰησοῦς, ὃν ἐξ ἀστραπῆς τῆς θείας ἢ Παρθένου ἐγέννησεν. ὡσπερ γὰρ ὁ μαργαρίτης, ἐν σαρκὶ καὶ ὀστροίῳ καὶ ἐν ὑγροῖς γεννώμενος, σῶμα ἔοικεν εἶναι ὑγρὸν καὶ διειδές, φωτὸς καὶ πνεύματος γέμον, οὕτω καὶ ὁ σαρκωθεὶς Θεὸς λόγος, φῶς ἐστὶ νοερόν, διὰ φωτὸς καὶ ὑγροῦ ἐκλάμψας σώματος (zit. nach *Patrologia Graeca*, Bd. 9, 744B, nach der Hs. *Monac. gr. 36*, fol. 264r).

83 Die allegorische Deutung des Perlenvergleichnisses wurde tatsächlich auch in den christologischen Polemiken der Mía- bzw. Dyophysiten im 5. und 6. Jahrhundert als Argument verwendet. Ein Beispiel dafür ist der pseudo-ephremische Sermon über die Perle (CPG 3949), in: *Sancti patris nostri Ephraem Syri Opera omnia quae exstant Graece, Syriace, Latine*, hg. von Giuseppe Simone Assemani, Petrus Benedictus, Stefano Evodio Assemani, 6 Bde., Rom 1732–1746, Bd. 5, S. 259–279. Der Text ist auch auf Armenisch überliefert (*Srboyn Ep'remi Matenagrowt'iwnk'*, hg. von der Mechitaristen-Kongregation, San Lazzaro degli Armeni, Venedig 1836, Bd. 2, S. 347–362), was vielleicht auf einen gemeinsamen, obzwar pseudepigraphischen, syrischen Urtext hinweisen könnte. Vgl. auch *Physiologus* § 44b, S. 137.

eine göttliche Person ist), kann Klemens' Auslegung nicht auf eine physikalische Allegorese im Sinne der Stoa reduziert werden. Ferner könnte ein dihairetisches Verfahren, das etwa die verschiedenen Arten von *syntheta* (zwei unterschiedliche Naturen in sich vereinende Individuen) differenziert, auch den strukturellen Zusammenhang zwischen der Perle und dem Leib Jesu aufweisen.⁸⁴ Für Klemens besteht also eine wesentliche Analogie zwischen der Einzigartigkeit der Perle unter den natürlichen Körpern und dem einmalig „fleischgewordenen Logos“, insofern sie begrifflich unter derselben Kategorie zu fassen sind. In Einklang mit der biblischen und patristischen Auffassung der Schöpfung als Offenbarungsort der göttlichen Weisheit⁸⁵ ist die himmlisch-irdische Natur der Perle auch bei Klemens als ein tatsächliches Abbild des göttlichen Mysteriums der Inkarnation aufzufassen. Die Naturerscheinungen, wie etwa die Entstehung der Perlen im Meer, dienen deshalb nicht einfach zu einer bildhaften Erläuterung eines theologischen Dogmas, sondern sie reflektieren als reale Analogien eine höhere, übernatürliche Ordnung der Dinge.⁸⁶

84 So kommen sowohl dem Körper Jesu als auch der Perle dieselbe *Qualität* zu; sie sind ihrem Wesen nach zugleich himmlisch und irdisch und vereinigen damit an sich gegensätzliche Naturen in sich. Dies würde in einer dihairetischen Klassifizierung beide Termini unter einen gemeinsamen Nenner bringen. Ähnlich drückt sich auch Athanasios der Große aus; vgl. *Patrologia Graeca*, Bd. 28, S. 792A–C.

85 Eine erste Übersicht zu diesem Thema, von Philo bis Scotus Eriugena, bietet Wayne Hankey, „Natural Theology in the Patristic Period“, in: *The Oxford Handbook of Natural Theology*, hg. von Russell Re Manning, Oxford 2013, S. 38–57. Siehe außerdem Paul Blowers, „Entering ,this Sublime and Blessed Amphitheatre': Contemplation of Nature and Interpretation of the Bible in the Patristic Period“, in: *Nature and Scripture in the Abrahamic Religions: Up to 1700*, Bd. 1, hg. von Jitse M. van der Meer und Scott Mandelbrote, Leiden 2008, S. 147–179.

86 Diese Auffassung der Allegorese wird auch von Klemens' Einteilung der „mosaischen Philosophie“ (κατὰ Μωυσῆα φιλοσοφία), d. h. der Bibel, nach platonischem Muster in Ethik, Physik, und Dialektik bestätigt. Der theologische Teil der Bibel entspricht demzufolge der platonischen ἐποπτεία und der aristotelischen Metaphysik (Klemens *strom.* I,27,176, Ausgabe: Clemens Alexandrinus, *Stromata. Buch I–VI*, hg. von Otto Stählin, Leipzig 1906, S. 108, Z. 24–S. 109, Z. 5). Vgl. Blönnigen, *Der griechische Ursprung*, S. 164–168. Der Gedanke, dass die Natur- und die Bibelinterpretation als zwei Seiten derselben Medaille aufzufassen sind, wurde in der Nachfolge Klemens' von dem anonymen frühchristlichen Autor des *Physiologus* aufgegriffen und, wenn auch in didaktischer und etwas simpler Form, auf eine ganze Reihe von Tieren, Pflanzen, Steinen usw. angewandt. Dieses Werk verfährt grundsätzlich nach der allegorischen Methode des Klemens und interpretiert die Eigenschaften verschiedener Lebewesen und Mineralien (einschließlich der Perle) vor allem christologisch. Auch hier ist eher von dem Glauben an eine reale Analogie zwischen der natürlichen und der übernatürlichen Welt auszugehen und nicht von einer bloßen Substitution von Sinnbildern mit abstrakten Bedeutungen. Leider gehen die heute erhaltenen griechischen Fassungen des *Physiologus* hauptsächlich auf mittelbyzantinische Redaktionen zurück, sodass das Kapitel über die Perle (περὶ μαργαρίτης) nicht mit Sicherheit der ältesten Fassung zugewiesen werden kann. Erst ein detaillierter Vergleich der griechischen Varianten mit den alten Übersetzungen des Werkes, die z. T. stark vom Griechischen abweichen, könnte über das Alter des Perlenkapitels und seine Relevanz für die spätantike Allegorese entscheiden. Dies würde jedoch eine separate Untersuchung zur Überlieferungsgeschichte des *Physiologus* in Anspruch nehmen, die an dieser Stelle nicht geleistet werden kann.

Die ausführlichste allegorische Deutung des Perlenvergleichnisses vor dem 4. Jahrhundert findet sich zweifellos bei Origenes von Alexandria (gest. 253/254), der mehrere Seiten seines *Kommentars zum Matthäusevangelium* der Perle und ihrer spirituellen Bedeutung gewidmet hat.⁸⁷ Obwohl Origenes' Erklärung sich in vielen Punkten von den anderen christlichen Deutungen der Passage unterscheidet, lässt sich aus seinem Text der dihairetische Charakter der alexandrinischen Allegorese vielleicht am Leichtesten wiederherstellen. Jedoch soll die hier festgestellte Affinität zwischen Origenes und den neuplatonischen Allegorikern nicht einfach als Aufdeckung ‚platonischer Tendenzen‘ oder ‚Einflüsse‘ bei Origenes gedeutet werden. Die Affinität zwischen den Platonikern und Origenes ist ohnehin offensichtlich und die positive Rolle Platons für das Denken des alexandrinischen Theologen wurde unlängst wieder betont.⁸⁸ Es geht mir vielmehr darum, die Legitimität der Allegorese im spätantiken Christentum mithilfe von solchen methodischen Kriterien neu zu begründen, die auch systematisch von ihren Vertretern angewandt wurden, und dabei eine grundlegende Kontinuität hinsichtlich der Methodik mit älteren nichtchristlichen Formen der Allegorese aufzuzeigen. Die im Folgenden untersuchte Perlenallegorese stellt dafür sicherlich nur ein einziges Beispiel dar, das ohne vertiefende Studien des umfangreichen Werkes des Origenes nicht als kennzeichnend für seine gesamte Exegese gelten darf. Trotzdem ist die origenische Interpretation des Perlenvergleichnisses in Mt 13,44–46 insofern repräsentativ, als sie nicht nur christologisch ausgerichtet ist (wie bei Klemens), sondern auch als *selbstreferenzielle Allegorie* gedeutet werden kann: das Perlenvergleichnis ist eine Allegorie über die Allegorese als solche und ermöglicht uns somit einen tieferen Einblick in das exegetische Verfahren und dessen letztliches Ziel.

Als laufender Kommentar zum Matthäusevangelium konzipiert, wird das Perlenvergleichnis in Origenes' Werk in Anschluss an das Gleichnis vom Schatz im Acker (Mt 13,44) erörtert und auch in dieselbe Richtung interpretiert, und zwar als Verweis auf das Studium der Heiligen Schrift. Wie Klemens und der *Physiologus* fängt auch Origenes zunächst mit der Bemerkung an, dass eine Untersuchung der Beschaffenheit (φύσις) der Perle als erstes notwendig sei, um besser den Sinn des Herrenwortes im Evangelium zu begreifen. Dafür beruft sich Origenes, viel mehr als sein Vorgänger, auf mehrere antike Lithologien und stellt mit Hilfe dieses Fachwissens (das teilweise auf Theophrast und den Peripatos zurückgeht)⁸⁹

87 Orig. in *Matth. comm.* X,7–10, S. 6, Z. 28–S. 11, Z. 27 (deutsche Übersetzung: *Der Kommentar zum Evangelium nach Matthäus*, Bd. 1, übers. von Hermann J. Vogt, Stuttgart 1983.) Zur Behandlung der Perlensymbolik im Kontext der christlichen Edelsteinallegorese, siehe Christel Meier, *Gemma spiritalis. Methode und Gebrauch der Edelsteinallegorese vom frühen Christentum bis ins 18. Jahrhundert*, München 1977, S. 93–96.

88 Siehe Daniel Boyarin, „Origen as Theorist of Allegory: Alexandrian Contexts“, in: *The Cambridge Companion to Allegory*, hg. von Rita Copeland und Peter T. Struck, Cambridge 2010, S. 39–56; Ilaria Ramelli, „Allegory“.

89 Vgl. Theophr. *lap.* § 36, Ausgabe: Theophrastus, *De lapidibus*, hg. von David E. Eichholz, Oxford 1965, S. 70. Theophrast ist einer der ersten griechischen Autoren, der in seinem Stein-

eine Klassifizierung der unterschiedlichen Perlentypen auf. Dabei verwendet der Theologe eine einfache Form der Dihärese:

Wir haben nun bei denen, die sich mit den Steinen beschäftigt haben, über die Natur der Perle gefunden, dass *die einen Perlen auf dem Trockenen zu finden sind, die anderen im Meer*. Und die Landperlen entstehen nur bei den Indern und eignen sich für Siegelringe, Stirnbänder und Halsketten. *Die vorzüglichen Meeresperlen werden auch bei den Indern gefunden; die besten sind die im Roten Meer. Den zweiten Rang unter den Perlen nehmen die aus dem Britischen Ozean gewonnenen ein. An dritter Stelle und von minderer Qualität nicht nur den ersten, sondern auch den zweiten gegenüber stehen diejenigen, die man im Bosphorus um Skythien findet.*⁹⁰

Durch die sukzessive Einteilung der Perlenarten versucht Origenes, jene Art der Perlen zu identifizieren, auf die sich der Vergleich im Evangelium genau bezieht. Damit wertet Origenes die Angabe im Evangelium, dass der Kaufmann ausschließlich die *schönen* Perlen suche (καλοὺς μαργαρίτας), als einen wichtigen Hinweis darauf, dass Jesus nicht die Perlen im Allgemeinen, sondern eine ganz bestimmte Art von Perlen im Sinn hatte. Origenes unterscheidet hierfür zunächst Landes- von Meeresperlen (1. Dihärese), um dann die letztere Sorte, je nach Qualitätsgrad, in indische, britische und skythische Perlen zu unterteilen (2. Dihärese). Im Evangelium können, so lautet am Ende die Schlussfolgerung, nur die indischen Meeresperlen gemeint sein, deren Qualität und Schönheit die aller anderen Perlen übertrifft.⁹¹ Anschließend referiert Origenes die Beobachtungen Plinius' des Älteren über die Existenz eines Schwarmführers der Muscheln (ἀγελάρχος), der „an Farbe und Größe ansehnlich ist und sich von seinen Untergebenen unterscheidet“ (περιόπτου τὴν χροῶν καὶ τὸ μέγεθος καὶ διαφέροντος τῶν ὑπ' αὐτῶν) (3. Dihärese).⁹² Mit der einen kostbaren Perle (ὁ πολύτιμος μαργαρίτης), die an

buch die Perle (ὁ μαργαρίτης), ihre „durchsichtige“ Qualität (διαφανῆς τῆ φύσει) und ihre Herkunftsorte erwähnt (Indien, Erythräisches Meer). Sein kurzer Bericht enthält jedoch nichts über die Entstehung der Perlen. Etwa zur gleichen Zeit erwähnen verschiedene Begleiter Alexanders des Großen (Androsthene von Thassos, Chares von Mytilene) sowie Megasthenes, der Legat Seleukos des I. am Hof der Mauryas, die indischen Perlen. Siehe die Belege bei Robin A. Donkin, *Beyond Price. Pearls and Pearl-Fishing: Origins to the Age of Discoveries*, Philadelphia (PA) 1998, S. 4f.

90 Orig. in *Matth. comm.* X,7, S.7, Z. 6–14 (Übers. S. 67): Εὐρομεν οὖν παρὰ τοῖς περὶ λίθων πραγματευσαμένοις περὶ τῆς φύσεως τοῦ μαργαρίτου ταῦτα ὅτι τῶν μαργαρίτων οἱ μὲν εἰσι χερσαῖοι, οἱ δὲ θαλάττιοι. Καὶ οἱ μὲν χερσαῖοι παρ' Ἰνδοῖς μόνοις γίνονται πρέποντες σφραγῖσι καὶ σφενδόναϊς καὶ ὄρμοις. Οἱ δὲ θαλάττιοι οἱ μὲν διαφέροντες παρὰ τοῖς αὐτοῖς Ἰνδοῖς εὐρίσκονται, οἵτινές εἰσι καὶ ἄριστοι ἐν τῇ ἐρυθρᾷ θαλάσσει γινόμενοι. Δευτερεύουσι δὲ ὡς ἐν μαργαρίταις οἱ ἐκ τοῦ κατὰ Βρεττανίαν Ὠκεανοῦ λαμβανόμενοι. Τρίτοι δὲ καὶ ἀπολειπόμενοι οὐ μόνον τῶν πρώτων, ἀλλὰ καὶ τῶν δευτέρων, οἱ κατὰ τὸν Βόσπορον περὶ τὴν Σκυθίαν εὐρίσκόμενοι.

91 Vgl. Orig. in *Matth. comm.* X,8, S.9, Z. 13–17.

92 Orig. in *Matth. comm.* X,7, S.7, Z. 17–18 (Übers. S. 67). In den kürzlich entdeckten Psalmenhymnen des Origenes wird in ganz ähnlicher Weise Jesus Christus mit dem „König (!) der Bie-

Wert alle anderen Perlen übertrifft, kann folglich nur die vom Schwarmführer selbst gezeugte Perle gemeint sein. Origenes berichtet auch, dass die anderen Muscheln diesem Schwarmführer überallhin folgen, so dass, wenn dieser gefangen wird, auch der Rest des Schwarms leicht zu fangen ist.⁹³ Als nächstes folgt eine Beschreibung der Entstehung der Perlen, wofür Origenes die traditionelle Erklärung der ‚Geburt‘ aus dem „himmlischen Tau“ aufnimmt und die Erklärung des Klemens (die ‚Geburt‘ aus dem Blitz) sogar explizit verwirft.⁹⁴

Dieser lange Exkurs über die Beschaffenheit der Perlen zeigt zum einen, dass Origenes dem für uns konkreteren ‚historischen‘ Sinn (hier also der Perle als physische Realität) besondere Beachtung schenkt. Bezeichnend ist andererseits auch, dass schon auf dieser ersten Ebene eine dreistufige Dihärese durchgeführt wird. Sie trägt in diesem Kontext dazu bei, von dem zunächst konfusen, abstrakt-allgemeinen Schriftwort („irgendeine Perle“) zu einer präzisen und konkreten Definition des gesuchten Begriffs („die aus himmlischem Tau im Schoß eines Schwarmführers von indischen Muscheln geborene kostbare Perle“) zu gelangen. Damit schafft Origenes eine hinreichende Grundlage für seine allegorische Exegese der besagten Matthäusstelle. Den Übergang zur nicht-literalen Ebene vollzieht Origenes, indem er wiederum mit einem allgemeinen Gattungsbegriff ansetzt, den er den Perlen gegenüberstellt: die wahren Worte. Der Grund für diese Gleichsetzung des Gattungsbegriffs ‚Perle‘ mit den „vielfältigen und die Wahrheit verkündigenden Worten“ ist nicht explizit, beruht jedoch offenbar auf einer zunächst minimalen Ähnlichkeit zwischen Perlen und Prophetensprüchen: sie werden beide von irdischen Lebewesen unter Einfluss einer himmlischen Ursache ‚geboren‘. Auf dieser Grundlage erfolgt ein analoger Prozess der Dihärese, der eine genauere Umschreibung dieser prophetischen Worte leisten soll:

Such aber *unter den vielfältigen, Wahrheit ankündigenden Worten* und denen, die sie vorbringen, die Perlen; dabei mögen die (wenn ich so sagen darf) *vom himmlischen Tau empfangenden Muscheln und vom Himmel her mit dem Wort der Wahrheit schwangeren Propheten* die schönen Perlen sein, welche nach dem vorliegenden Text der Kaufmann sucht. Der Schwarmführer der Perlen, mit der zusammen auch die übrigen <Perlen> gefunden werden, die kostbare Perle, *soll der Christus Gottes sein, das Wort, das über den kostba-*

nen“ (ὁ βασιλεὺς τῶν μελισσῶν) verglichen. Siehe Origenes, *Die neuen Psalmenhomilien. Eine kritische Edition des Codex Monacensis Gr. 314*, hg. von Lorenzo Perrone, Berlin 2015, S. 193f.

93 Orig. in *Matth. comm.* X,7, S.7, Z. 19–S. 8, Z. 5. Dieses Detail blendet andere christliche Quellen zur Perlenallegorese aus. Im *Physiologus* spielt dagegen der Achatstein eine Schlüsselrolle bei der Auffindung von Perlen (und steht somit als Symbol für Johannes den Täufer); vgl. *Physiologus* § 44, S. 133–135).

94 Stürme und Blitze sind nach Origenes schädlich für die Qualität der Perlen (Orig. in *Matth. comm.* X,7, S. 8, Z. 13–17). Zur Entstehung der Perle aus dem Tau, siehe Friedrich Ohly, „Tau und Perle“, in: ders., *Die Perle des Wortes*, S. 330–343.

*ren Schriften und Gedanken des Gesetzes und der Propheten steht; wenn man es gefunden hat, wird auch alles andere leicht hinzugenommen.*⁹⁵

Auch hier schreitet unsere Erkenntnis von einem anfangs abstrakt-allgemeinen Begriff der „Worte“ (λόγοι) zu den „wertvollen Worten“ der Propheten und schließlich zum Wort Gottes selbst, das somit in direkter Entsprechung zur „kostbaren Perle“ des Schwarmführers der indischen Muscheln steht. Den dunklen und minderwertigen Perlen der nördlichen Seen entsprechen konsequenterweise die heterodoxen und häretischen Lehren, die nicht auf der ungetrübten Aufnahme der himmlischen Offenbarung vom menschlichen Verkünder beruhen.⁹⁶ Indem also Origenes seine allegorische Interpretation unter dem Gesichtspunkt der Kostbarkeit und Reinheit der indischen Perle entfaltet und sie damit dem göttlichen Logos und seiner *Lehre* gegenüberstellt, unterscheidet er sich von seinem Vorgänger Klemens, der bei seiner Interpretation besonders auf die *Leiblichkeit* des Messias und nicht auf seine Lehre Wert gelegt hatte. Die Perlen waren für Klemens vor allem aufgrund ihrer doppelten Geburt mit dem menschgewordenen Logos, also mit der *Person Christi* und seinem Leib, in Analogie zu setzen. Wenn somit Bernards Kriterium der Aufbewahrung des Persönlichen im Fall Klemens' unstrittig sein sollte, muss hier auch gefragt werden, ob die origenische Deutung der Perle als göttliche *Lehre* dasselbe Kriterium erfüllt. Man könnte z. B. dagegen einwenden, dass Origenes hier die abstrakten Inhalte (die *logoi*) einer philosophischen Lehre und keine intelligiblen, lebendigen Wesen dihäretisch klassifiziert hat.

Um diesem Einwand zu begegnen, möchte ich zuerst auf den schon angedeuteten selbstverweisenden Charakter der Perlenallegorese bei Origenes aufmerksam machen. Die Perlenfischerei vergleicht Origenes offenbar mit dem Prozess der spirituellen Bibelexegese, insofern beide Tätigkeiten eine gefährliche Suche nach etwas Kostbarem darstellen. Damit wird die Heilige Schrift einem Meer angeglichen, deren Tiefen dem geschickten Taucher wertvolle Schätze bieten, ihn aber auch großen Gefahren aussetzen. Sobald man bei dieser Suche die „kostbare Perle“ (Christus) gefunden hat, werden die Bemühungen und Strapazen belohnt: die verborgenen Sinne der Schrift werden enthüllt und man erwirbt *den ganzen Reichtum der Heiligen Schrift*, so wie die Perlenfischer alle schönen Perlen erlangen, sobald sie den Schwarmführer gefangen haben. Ähnlich ergeht es in Origenes' Interpretation auch dem Suchenden, der den Schatz (den Logos) im Acker findet

⁹⁵ Orig. in *Matth. comm.* X,8, S.9, Z.18–S.10, Z.1 (Übers. S.69): Ἐν τοῖς παντοδαποῖς δὲ ἐπαγγελλομένοις ἀλήθειαν λόγοις καὶ τοῖς φέρουσιν αὐτοὺς ζητεῖ τοὺς μαργαρίτας, καὶ ἔστωσαν, ἴν' οὕτως ὀνομάσω, οἱ ἀπὸ τῆς οὐρανόυ δρόσου συλλαμβάνοντες κόγχαι καὶ κύοντες ἐξ οὐρανόυ λόγον ἀληθείας προφήται οἱ καλοὶ μαργαρίται, οὓς ὁ κατὰ τὴν προκειμένην λέξιν ζητεῖ ἔμπορος ἄνθρωπος. Ὁ δὲ ἀγελάρχης τῶν μαργαριτῶν, ᾧ εὗρισκομένῳ καὶ οἱ λοιποὶ συνευρίσκονται, ὁ πολυτίμητος μαργαρίτης, ὁ Χριστὸς τοῦ θεοῦ, ὁ ὑπὲρ τὰ τίμια γράμματα καὶ νοήματα τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν λόγος, οὗ εὗρεθέντος καὶ τ' ἄλλα πάντα εὐμαρῶς παραλαμβάνονται.

⁹⁶ Orig. in *Matth. comm.* X,8, S.10, Z.9–16.

und alles verkauft, um jenen Acker (d. h. die Heilige Schrift) zu erwerben.⁹⁷ Das analogische Verhältnis zwischen den Perlen, dem Schatz und den Worten und Gedanken der Heiligen Schrift kann jedoch auch auf die Tätigkeit der Dihärese als solche erweitert werden, da die Suche nach dem richtigen Begriff einer Sache (d. h. ihrem Sein als Bestimmtheit) ebenfalls im Erwerb eines intelligiblen Schatzes (und zwar der Erkenntnis ihres Wesens) kulminiert. Man könnte deshalb sogar dafür plädieren, dass für Origenes neben der spirituellen Bibelauslegung auch die *dihairesis*, als Suche nach wahren Begriffen (*logoi*), ebenfalls unter den Allgemeinbegriff der ‚Perlenfischerei‘ gebracht werden könnte.⁹⁸ Denn so wie mithilfe der Dihärese das bestimmte Sein und *logos* eines Dings gesucht und gefunden wird, so führt auch die Allegorese der Heiligen Schrift den Interpreten zum wahrhaftig Seienden und zum Logos, d. h. zu Jesus Christus dem Sohn Gottes, Ursprung und Bewahrer aller geschaffenen *logoi*.

Somit ist auszuschließen, dass Origenes die mittels Allegorese gesuchten Lehren im Sinne von ‚abstrakten‘ Begriffen versteht. Ist der Logos selbst – als göttliche *Person* – Prinzip und Urheber aller geschaffenen Dinge, aber auch aller prophetischen Worte, so sind die anderen *logoi* (der Propheten, usw.) – insofern sie vom Logos essenziell abhängen⁹⁹ – ebenfalls *lebendig*, *intelligent*, *wahrhaftig seiend* und *wirkend*. Jesu Worte und die Worte der gesamten Heiligen Schrift sind keine abstrakten Lehrsätze. Je tiefer der Ausleger die spirituellen Bedeutungen der Bibel erforscht, desto näher kommt er der Begegnung mit dem „Sohn des lebendigen Gottes“, wie Petrus ihn nennt (Mt 16,16). Ähnlich spricht derselbe Petrus von den „Worten des ewigen Lebens“ (ὀήματα ζωῆς αἰωνίου) am Ende der „unerträglichen Rede“ (σκληρός λόγος) Jesu über den Verzehr des himmlischen Brotes, d. h. seines eigenen Fleisches (vgl. Joh 6,48–69).¹⁰⁰ Dies ist sicherlich kein Zufall, denn eine der oft zitierten Schlüsselstellen zur Allegorese bei Origenes bezieht sich u. a. auf diese ‚skandalöse‘ Rede Jesu im Johannesevangelium.¹⁰¹ Um

97 Vgl. Orig. in *Matth. comm.* X,5–6, S. 5, Z. 11–S. 6, Z. 27.

98 Ramelli, „Allegory“, S. 357, bemerkt auch die Affinität zwischen der allegorischen und der philosophischen ζήτησις.

99 Oder umgekehrt, insofern die *logoi* am Logos teilhaben. Vgl. auch die zwölf Tore des himmlischen Jerusalems, die aus „einer einzigen Perle“ bestehen (Offb 21,21), welche allegorisch als die zwölf Aposteln gedeutet wurden, die an dem Licht der einen spirituellen Perle (Christus) teilhaben (Andreas von Cäsarea, *Commentarius in Apocalypsin*, *Patrologia Graeca*, Bd. 106, S. 437).

100 In *princ.* IV,2,4, Ausgabe: Origenes, *Werke*, Bd. 5, *De Principiis* [ΠΕΡΙ ΑΡΧΩΝ], hg. von Paul Koetschau, Leipzig 1913, S. 314, Z. 3, spricht Origenes von den „lebendigen Worten“ (λόγοι ζῶντες), die der Geist dem Exegeten vermittelt. Ramelli und Dawson verweisen als Parallele dazu auf Platons „lebende und beseelte Rede“ (λόγος ζῶντος καὶ ἔμψυχος) in *Plat. Phdr.* 276A (Ramelli, „Allegory“; S. 354; Dawson, *Figural Reading*, S. 76). Ohne diesen platonischen Bezug auszuschließen, ist die hier zitierte Referenz aus dem Johannesevangelium auch als Quelle für die Wendung denkbar, wie es auch die daran anschließende Theorie der Allegorese suggeriert.

101 Orig. *pasch.*, Ausgabe: Origène, *Sur la pâque (Peri pascha)*, hg. von Octave Guéraud und Pierre Nautin, Paris 1979; S. 26, Z. 5–27, Z. 5.

die tiefere Bedeutung des Verzehrs von Jesu Fleisch und Blut zu erklären, bezieht sich Origenes in *Peri Pascha* auf die Beschreibung des Pascha-Lammes, das nur geröstet gegessen werden durfte (vgl. Exod 12,8). Ohne die eucharistische Symbolik hier auszuschließen, deutet Origenes das Fleisch des Lammes (und damit das Fleisch Jesu) primär als den Text der Bibel, das Rösten im Feuer dagegen als die vom Feuer des Heiligen Geistes geleitete Exegese desselben.

Da die Relevanz dieser Stelle für Origenes' Exegese schon von Dawson und Boyarin erkannt und besprochen wurde,¹⁰² möchte ich nur darauf hinweisen, dass der allegorisch gedeutete Verzehr des gerösteten Pascha-Lammes – genau wie das hier untersuchte Perlenvergleichnis – auch eine Allegorie über die Allegorese darstellt. Bei allen Unterschieden bleibt in beiden Fällen die Christologie als methodisches Prinzip ausschlaggebend, wobei die Zentralität des Logos sowohl den *exegetischen* (*allegorischen*), als auch z. B. den *eucharistischen* und den *ekklesio-logischen* Aspekt der Deutung miteinschließt: die Offenbarung des Logos, wofür sowohl das Pascha-Lamm als auch die kostbare Perle stehen, wird zwar in der historischen Person Jesu vollkommen realisiert, aber gleichzeitig auch in der von dem Messias inaugurierten Teilhabe der Kirche am Brot des Lebens und in der spirituellen Exegese der Heiligen Schrift. Der Gläubige, der in all diesen Formen – historisch, eucharistisch, liturgisch, exegetisch, usw. – am Leben in Christus teilnimmt, erfährt somit sowohl leiblich als auch geistig den Aufstieg zu Gott, was für Origenes das eigentliche Ziel der Auseinandersetzung mit der Bibel ist.¹⁰³

Ich möchte noch auf einen letzten Text aus dem origenischen Korpus hinweisen, der den Bezug zwischen den *logoi* und dem Logos mit einem Vergleich zu den Gewändern Jesu Christi verdeutlicht. Die Parallele zwischen der Bibel und der Kleidung Jesu zieht Origenes im Kontext der Verklärung Christi auf dem Berg Tabor (Mt 17,1–2). Origenes behauptet, dass die strahlenden Kleider Jesu (τὰ ἱμάτια) deshalb den Worten der Schrift gleichen, weil sie ‚unten‘ (im Tal) nicht glänzen, sondern erst leuchtend werden, wenn man als Interpret ebenfalls den Berg der Verklärung besteigt (d. h. die Schrift spirituell auslegt).¹⁰⁴ Der Text der Bibel verhüllt somit wie ein Kleid die göttlichen Gedanken und macht sie den Menschen greifbar; gleichzeitig enthüllt er jedoch etwas von Gottes Wesen, denn der hinter der *littera* verborgene geistige Glanz hängt wesentlich von dem lebenspendenden noetischen Licht Gottes ab. Dieses Beispiel zeigt ebenfalls, dass Origenes grundsätzlich die einfache und willkürliche ‚Substitution‘ von biblischen Begriffen, Ereignissen, usw. mit Abstrakta (oder mit physikalischen Vorgängen) vermeidet.¹⁰⁵ Die spirituelle Exegese ist für den alexandrinischen Theologen (so-

102 Dawson, *Figural Reading*, S. 70–74; Boyarin, „Origen as Theorist“, S. 52f.

103 Torjesen, *Hermeneutical Procedure*, S. 70–107.

104 Siehe Orig. *philok.* 15,19, Ausgabe: Origène, *Philocalie 1–20 sur les Écritures, et la lettre à Africanus sur l'histoire de Suzanne*, hg. von Marguerite Harl und Nicholas De Lange, Paris 1983, S. 436–444.

105 In seiner Kritik erwähnt Porphyrios zwar, Origenes habe den Stoiker Cornutus als Quelle für seine Allegorese benutzt (Porph. *adv. Christ. Frg.* 39, Ausgabe: Porphyrios, *Gegen die*

wie für Klemens) vielmehr ein unentbehrliches Mittel, um dem Ziel der christlichen Lehre – der ewigen Gemeinschaft mit Gott – noch in diesem Leben näher zu kommen. Wenn das typologische Verfahren die historische Dimension des Evangeliums in den Vordergrund rückt, so vermindert die Allegorese in der Seele jedes Interpreten, wann immer er nach der richtigen Methode interpretiert, die noch bestehende Distanz zwischen der unvollkommenen Erkenntnis im *saeculum* und der Schau „von Angesicht zu Angesicht“ (vgl. 1Kor 13,12) im Eschaton.

Ergebnis

Die Untersuchung der allegorischen Exegese bei Origenes hat gezeigt, dass seine Auslegungstechnik keineswegs eine rationalisierende Distanzierung vom Bibeltext darstellt. Obwohl das umfangreiche origenische Werk systematisch auf die erfolgreiche Durchführung der dihairetischen Methode untersucht werden müsste, bleibt die hier diskutierte Perlenallegorese insofern für Origenes paradigmatisch, als sie nachweislich eine Allegorie der allegorischen Praxis selbst sein möchte und dadurch auch Richtlinien für diese Art der Bibelauslegung vorgibt. Der ältere Vorwurf, dass Origenes mit seiner aus nicht-christlichen Quellen schöpfenden Allegorese den biblischen Literalsinn und die konkrete Geschichte Israels ignoriert, muss nicht nur deshalb aufgegeben werden, weil Origenes selbst historisch konkrete Typologien verwendet, sondern auch weil ein anderer Begriff von Rationalität seiner Erkenntnislehre zugrunde liegt. Origenes und andere Kirchenväter verknüpfen die jeweiligen Bibelworte nicht mit einzelnen Dingen der phänomenalen Welt und ersetzen sie nicht mit abstrakten Begriffen, sondern führen sie hinauf zu ihren Urbildern, den lebendigen *logoi*, um schließlich den Sohn-Logos des „lebendigen Gottes“ selbst zu erreichen. Der exegetische (und dialektische) Aufstieg beginnt vielmehr mit einem abstrakt-allgemeinen und wenig bestimmten Begriff einer Sache und kommt mittels einer rationalen Erforschung zu einer immer ‚konkreteren‘ und präziseren Definition, also zu dem *logos* des gesuchten Objekts, wobei alle *logoi* der Schöpfung und der Heiligen Schrift den göttlichen Logos als Quelle ihres Seins haben. Die rationale Allegorese, die mit der dihairetischen Methode arbeitet, bedeutet demnach für Klemens, Origenes u. a. keine Abkehr vom Mythos zugunsten eines abstrakten Logos, aber auch keine Rückkehr zur ‚Naivität‘ des Mythischen. Vielmehr muss die Dichotomie ‚konkrete Sinnlichkeit‘ – ‚abstrakte Rationalität‘ zumindest für manche Schulen der spätantiken Allegorese aufgegeben werden, denn für Ori-

Christen. 15. Bücher. Zeugnisse, Fragmente und Referate, hg. von Adolf von Harnack, Berlin 1916, S. 64f.); dies ist aber m. E. als ein polemisch zugespitzter Vorwurf (Origenes allegorisiere ‚stoisch‘, also falsch) und nicht als sachbezogene Aussage über Origenes‘ Methode zu verstehen (gegen Ramelli, „Allegory“, S. 342–343, und ebd., Fn. 16). Ähnlich bezweifelt ja Origenes in seiner Schrift gegen Kelsos die reale (persönliche) Existenz der Götter des griechischen Pantheons – vgl. *Orig. c. Cels.* III,23, Ausgabe: Origenes, *Werke*, Bd. 1, *Die Schrift vom Martyrium. Buch I–IV gegen Celsus*, hg. von Paul Koetschau, Leipzig 1899, S. 219, Z. 22–S. 220, Z. 1) – obwohl diese eine Grundvoraussetzung der dihairetischen Allegorese im Neuplatonismus war.

genes ist weder der offensichtliche Schriftsinn konkret, reich und lebendig, noch der darunter verborgene spirituelle Sinn abstrakt, karg und leblos. Für die christlichen (und heidnischen) Platoniker Alexandrias ist vielmehr von der *Konkretheit* des Geistigen auszugehen, welche das Historische jedoch nicht ausschließt oder es in seiner Bedeutung verringert, sondern es aus dem immateriellen, aber ‚realen‘ Logos Gottes ableitet und es wieder zu ihm hinaufführt. Mit anderen Worten: Die Angst vor einer abstrakten, ‚kalten‘ Allegorie bei Klemens und Origenes fehlt nicht deshalb, weil sie nur die historischen Referenzpunkte des typologischen Verfahrens vertretbar fanden, sondern weil für sie der mittels wahrnehmbaren Symbolen greifbare, aber an sich immaterielle *logos* einer Sache, ein höheres Maß an Konkretheit (d. h. Bestimmtheit) besitzt, als das für die menschliche Erkenntnisweise zunächst näherliegende Einzelding.

Literaturverzeichnis

Primärliteratur

- Athanasius von Alexandria, *Quaestiones in Psalmos* (= Athan. *quaest. in ps.*); Ausgabe in: *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*, hg. von Jacques-Paul Migne, 161 Bde., Paris 1857–1866.
- Cornutus, *De natura deorum* (=Cor. *de nat. deor.*); Ausgabe und deutsche Übersetzung: Lucius Annaeus Cornutus, *De natura deorum [Theologiae Graecae Compendium]*, hg. und übers. von Peter Busch und Jürgen K. Zangenberg, Darmstadt 2010.
- Die Bibel – Einheitsübersetzung*, Stuttgart 1980.
- Ephrem Syrus, *Hymnen de Fide*, hg. und übers. von Edmund Beck, Louvain 1955.
- , *Srboyn Ep'remi Matenagrowt'iwnk' (Sancti Ephremi Opera)*, hg. von der Mechitaristen-Kongregation, San Lazzaro degli Armeni, 4 Bde., Venedig 1836.
- , *Sancti patris nostri Ephraem Syri Opera omnia quae exstant Graece, Syriace, Latine*, hg. von Giuseppe Simone Assemani, Petrus Benedictus und Stefano Evodio Assemani, 6 Bde., Rom 1732–1746.
- Heraklit (=Herakl. *quaest. hom.*); Ausgabe und englische Übersetzung: Heraclitus Allegorista, *Quaestiones Homericae – Homeric Problems*, hg. und übers. von Donald A. Russell und David Konstan, Leiden 2005.
- Hermeias, *In Platonis Phaedrum Scholia* (= Herm. *in Phaedr.*); Ausgabe: Hermias Alexandrinus, *In Platonis Phaedrum Scholia*, hg. von Carlo Lucarini und Claudio Moraschini, Berlin 2012.
- Klemens von Alexandria, *Paedagogos* (= Klemens *paed.*); Ausgabe: Clemens Alexandrinus, *Protrepticus und Paedagogus*, hg. von Otto Stählin, Leipzig 1905.
- , *Stromata* (= Klemens *strom.*); Ausgabe: Clemens Alexandrinus, *Stromata. Buch I–VI*, hg. von Otto Stählin, Leipzig 1906.
- Origenes, *Contra Celsum* (= Orig. *c. Cels.*); Ausgabe: Origenes, *Werke*, Bd. 1, *Die Schrift vom Martyrium. Buch I–IV gegen Celsus*, hg. von Paul Koetschau, Leipzig 1899.
- , *De Principiis* (= Orig. *princ.*); Ausgabe: Origenes, *Werke*, Bd. 5, *De Principiis [ΠΕΡΙ ΑΡΧΩΝ]*, hg. von Paul Koetschau, Leipzig 1913.
- , (= Orig. *in Matth. comm.*); Ausgabe: *Matthäuseklärung I*, hg. von Erich Klostermann unter Mitwirkung von Ernst Benz, Leipzig 1935; deutsche Übersetzung: *Der Kom-*

- mentar zum Evangelium nach Mattäus*, Bd. 1, übers. von Hermann J. Vogt, Stuttgart 1983.
- , *Peri pascha* (= Orig. *pasch.*) Ausgabe: Origène, *Sur la pâque (Peri pascha)*, hg. von Octave Guéraud und Pierre Nautin, Paris 1979.
- , *Philokalia* (= Orig. *philok.*); Ausgabe: Origène, *Philocalie 1–20 sur les Écritures, et la lettre à Africanus sur l'histoire de Suzanne*, hg. von Marguerite Harl und Nicholas De Lange, Paris 1983.
- , *Die neuen Psalmenhomilien. Eine kritische Edition des Codex Monacensis Gr. 314*, hg. von Lorenzo Perrone, Berlin 2015.
- Novum Testamentum Graece*, hg. von Eberhard Nestle und Barbara Aland, Stuttgart 271993.
- Physiologus*, hg. von Francesco Sbordone, Mailand 1936.
- Platon, *Phaidros*, (= Plat. *Phdr.*); Ausgabe in: Platon, *Werke in acht Bänden*, hg. von Gunther Eigler, übers. von Friedrich Schleiermacher, 8 Bde., Darmstadt 1990.
- , *Sophistes*, (= Plat. *Soph.*); Ausgabe in: ebd.
- Porphyrios, *Adversus Christianos* (= Porph. *adv. Christ.*); Ausgabe: Porphyrios, *Gegen die Christen*. 15. Bücher. Zeugnisse, Fragmente und Referate, hg. von Adolf von Harnack, Berlin 1916.
- Proklos, *De Platonis theologia* (= Prokl. *theol. plat.*); Ausgabe: Proclus, *La théologie platonicienne [Theologia Platonica]*, hg. von Henri-Dominique Saffrey und Leendert G. Westerink, 6 Bde., Paris 1968–1997.
- Quintilianus, *Institutio oratoria* (= Quint. *inst.*); Ausgabe und englische Übersetzung: Marcus Fabius Quintilianus, *Institutio Oratoria*, hg. und übers. von H. E. Butler, 4 Bde., Cambridge (MA) / London 1963–1966.
- The Critical Edition of Q: Synopsis including the Gospels of Matthew and Luke, Mark and Thomas*, hg. von James M. Robinson, Leuven 2000.
- Theophrastus, *De lapidibus* (= Theophr. *lap.*); Ausgabe und englische Übersetzung: Theophrastus, *De lapidibus*, hg. von David E. Eichholz, Oxford 1965.
- Thomas-Evangelium*; deutsche Übersetzung in: *Nag Hammadi Deutsch*, hg. von Hans-Martin Schenke, Ursula Ulrike Kaiser, Hans-Gebhard Bethge, Berlin 2013, S. 124–139.

Sekundärliteratur

- Algra, Keimpe, „Stoic Theology“, in: *The Cambridge Companion to the Stoics*, hg. von Brad Inwood, Cambridge 2003, S. 153–178.
- Benjamin, Walter, *Gesammelte Schriften*, Bd. 1,1–3, hg. von Rolf Tiedemann, Frankfurt a. M. 1980.
- Bernard, Wolfgang, „Zwei verschiedene Methoden der Allegorese in der Antike“, in: *Die Allegorese des antiken Mythos*, hg. von Hans-Jürgen Horn und Hermann Walter, Wiesbaden 1997, S. 63–83.
- , *Spätantike Dichtungstheorien. Untersuchungen zu Proklos, Herakleitos und Plutarch*, Tübingen 1990.
- , *Rezeptivität und Spontaneität der Wahrnehmung bei Aristoteles*, Baden-Baden 1988.
- Blönnigen, Christoph, *Der griechische Ursprung der jüdisch-hellenistischen Allegorese und ihre Rezeption in der alexandrinischen Patristik*, Frankfurt a. M. 1992.
- Blowers, Paul, „Entering ‚this Sublime and Blessed Amphitheatre‘: Contemplation of Nature and Interpretation of the Bible in the Patristic Period“, in: *Nature and Scrip-*

- ture in the Abrahamic Religions: Up to 1700*, Bd. 1, hg. von Jitse M. van der Meer und Scott Mandelbrote, Leiden 2008, S. 147–179.
- Boyarin, Daniel, „Origen as Theorist of Allegory: Alexandrian Contexts“, in: *The Cambridge Companion to Allegory*, hg. von Rita Copeland und Peter T. Struck, Cambridge 2010, S. 39–56.
- Boys-Stones, George (Hg.), *Metaphor, Allegory, and the Classical Tradition: Ancient Thought and Modern Revisions*, Oxford 2003.
- , „Introduction“, in: *Metaphor, Allegory, and the Classical Tradition: Ancient Thought and Modern Revisions*, hg. von dems., Oxford 2003, S. 1–5.
- , „The Stoics' Two Types of Allegory“, in: *Metaphor, Allegory, and the Classical Tradition: Ancient Thought and Modern Revisions*, hg. von dems., Oxford 2003, S. 189–216.
- Cassirer, Ernst, *Philosophie der symbolischen Formen*, Darmstadt ⁸1987.
- Caygill, Howard, „Walter Benjamin's Concept of Allegory“, in: *The Cambridge Companion to Allegory*, hg. von Rita Copeland und Peter T. Struck, Cambridge 2010, S. 241–253.
- Christiansen, Irmgard, *Die Technik der allegorischen Auslegungswissenschaft bei Philon von Alexandrien*, Tübingen 1969.
- Copeland, Rita, und Peter T. Struck (Hgg.), *The Cambridge Companion to Allegory*, Cambridge 2010.
- , „Introduction“, in: *The Cambridge Companion to Allegory*, hg. von dems., Cambridge 2010, S. 2–3.
- Coulter, James, *The Literary Microcosm. Theories of Interpretation of the Later Neoplatonists*, Leiden 1976.
- Cowan, Bainard, „Walter Benjamin's Theory of Allegory“, in: *New German Critique* 22 (1981), S. 109–122.
- Daniélou, Jean, „Qu'est-ce que la typologie?“, in: *L'Ancien Testament et les chrétiens*, hg. von Paul Auvray u. a., Paris 1951, S. 199–205.
- Dawson, John David, *Christian Figural Reading and the Fashioning of Identity*, Berkeley / Los Angeles / London 2000.
- , *Allegorical Readers and Cultural Revision in Ancient Alexandria*, Berkeley (CA) 1992.
- Deun, Peter van, „Nicétas d'Héraclée, Commentaire sur l'évangile de s. Matthieu: Édition critique du chapitre 4“, in: *Byzantion* 71 (2001), S. 517–551.
- Dively Lauro, Elizabeth Ann, *The Soul and Spirit of Scripture within Origen's Exegesis*, Leiden 2005.
- Donkin, Robin A., *Beyond Price. Pearls and Pearl-Fishing: Origins to the Age of Discoveries*, Philadelphia (PA) 1998.
- Dörrie, Heinrich, „Spätantike Symbolik und Allegorese“, in: *Frühmittelalterliche Studien* 3 (1969), S. 1–12.
- Dronke, Peter, *Fabula. Explorations into the Uses of Myth in Medieval Platonism*, Leiden 1974.
- Edwards, Mark J., *Origen against Plato*, Aldershot 2002.
- Erler, Michael, *Platon*, Basel 2007.
- Espers, Martin N., *Allegorie und Analogie bei Gregor von Nyssa*, Bonn 1979.
- Freytag, Wiebke, „Allegorie, Allegorese“, in: *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, hg. von Gert Ueding, Darmstadt 1992, S. 369–392.
- Gadamer, Hans-Georg, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen ⁶1990.

- Giehlow, Karl, „Dürers Stich Melencolia I und der maximilianische Humanistenkreis“, in: *Mitteilungen der Gesellschaft für vervielfältigende Kunst* 26/2 (1903), S. 29–41; 27/1 (1904), S. 6–18; 27/4 (1904), S. 59–78.
- Gigandet, Alain, „La Critique épiciurienne de l'exégèse allégorique“, in: *Allégorie et symbole: voies de dissidence?*, hg. von Anne Rolet, Rennes 2012, S. 109–116.
- Hadot, Ilsetraut, *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*, Paris 2005.
- Hankey, Wayne, „Natural Theology in the Patristic Period“, in: *The Oxford Handbook of Natural Theology*, hg. von Russell Re Manning, Oxford 2013, S. 38–57.
- Hanson, Richard P. C., *Allegory and Event: A Study of the Sources and Significance of Origen's Interpretation of Scripture*, London 1959.
- Hart, David Bentley, *The Beauty of the Infinite. The Aesthetics of Christian Truth*, Grand Rapids (MI) / Cambridge 2003.
- Lacy, Philip de, „Stoic Views on Poetry“, in: *American Journal of Philology* 69/3 (1948), S. 241–271.
- Lamberton, Robert, *Homer the Theologian. Neoplatonist Allegorical Reading and the Growth of the Epic Tradition*, Berkeley / Los Angeles / London 1986.
- Lubac, Henri de, *Histoire et esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Paris 1950.
—, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'écriture*, 2 Bde., Paris 1959–1964.
- Mailloux, Steven, „Hermeneutics, Deconstruction, Allegory“, in: *The Cambridge Companion to Allegory*, hg. von Rita Copeland und Peter T. Struck, Cambridge 2010, S. 254–265.
- Martens, Peter W., „Revisiting the Allegory / Typology Distinction: The Case of Origen“, in: *Journal of Early Christian Studies* 16/3 (2008), S. 283–317.
—, *Origen and Scripture. The Contours of the Exegetical Life*, Oxford 2012.
- Meier, Christel, *Gemma spiritualis. Methode und Gebrauch der Edelsteinallegorese vom frühen Christentum bis ins 18. Jahrhundert*, München 1977.
—, „Überlegungen zum gegenwärtigen Stand der Allegorie-Forschung, mit besonderer Berücksichtigung der Mischformen“, in: *Frühmittelalterliche Studien* 10 (1976), S. 1–69.
—, „Das Problem der Qualitätenallegorese“, in: *Frühmittelalterliche Studien* 8 (1974), S. 385–435.
- Mirabile, Andrea, „Allegory, Pathos, and Irony: The Resistance to Benjamin in Paul de Man“, in: *German Studies Review* 35/2 (2012), S. 319–333.
- Nestle, Wilhelm, *Vom Mythos zum Logos: Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates*, Stuttgart 1940.
- Obbink, Dirk, „Allegory and Exegesis in the Derveni Papyrus: The Origin of Greek Scholarship“, in: *Metaphor, Allegory*, Oxford 2003, S. 178–188.
- Ohly, Friedrich, *Die Perle des Wortes. Zur Geschichte eines Bildes für Dichtung*, Frankfurt a. M. / Leipzig 2002.
—, *Schriften zur mittelalterlichen Bedeutungsforschung*, Darmstadt 1977.
- Pensky, Max, *Melancholy Dialectics. Walter Benjamin and The Play of Mourning*, Amherst 2001.
- Pépin, Jean, *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris 1976.
- Pietsch, Christian, *Prinzipienfindung bei Aristoteles. Methoden und erkenntnistheoretische Grundlagen*, Stuttgart 1992.
- Radke-Uhlmann, Gyburg (Hg.), *Phronesis – Die Tugend der Geisteswissenschaften. Beiträge zur rationalen Methode in den Geisteswissenschaften*, Heidelberg 2012.

- Radke, Gyburg, *Die Kindheit des Mythos. Die Erfindung der Literaturgeschichte in der Antike*, München 2007.
- , *Das Lächeln des Parmenides. Proklos' Interpretationen zur Platonischen Dialogform*, Berlin 2006.
- , „Symbolische Aeneis-Interpretationen. Differenzen und Gemeinsamkeiten in der modernen Vergilforschung“, in: *Antike und Abendland* 49 (2003), S. 90–112.
- , „Platons Ideenlehre“, in: *Klassische Fragen der Philosophiegeschichte I: Antike bis Renaissance*, hg. von Franz Gniffke und Norbert Herold, Münster u. a. 2002, S. 17–64.
- Ramelli, Ilaria, und Giulio Lucchetta, *Allegoria*, Bd. 1, *Letà classica*, Mailand 2004.
- Ramelli, Ilaria, „The Philosophical Stance of Allegory in Stoicism and its Reception in Platonism, Pagan and Christian: Origen in Dialogue with the Stoics and Plato“, in: *International Journal of the Classical Tradition* 18/3 (2011), S. 335–371.
- , „Philosophical Allegoresis of Scripture in Philo and its Legacy in Gregory of Nyssa“, in: *Studia Philonica Annual. Studies in Hellenistic Judaism* 20 (2008), S. 55–99.
- Rampley, Matthew, „Zur Vischer-Rezeption bei Warburg“, in: *Friedrich Theodor Vischer. Leben – Werk – Wirkung*, hg. von Barbara Pothast und Alexander Reck, Heidelberg 2011, S. 299–320.
- , „From Symbol to Allegory: Aby Warburg's Theory of Art“, in: *The Art Bulletin* 79/1 (1997), S. 41–55.
- Reijen, Willem van (Hg.), *Allegorie und Melancholie*, Frankfurt a. M. 1992.
- Roosen, Bram, „The Works of Nicetas Heracleensis (ὁ τοῦ Σεραπῶν)“, in: *Byzantion* 69 (1999), S. 119–144.
- Runia, David T., *Philo of Alexandria. An Annotated Bibliography 1997–2006*, Leiden 2012.
- , *Philo of Alexandria. An Annotated Bibliography 1937–1986*, Leiden 2008.
- , „Further Observations on the Structure of Philo's Allegorical Treatises“, in: *Vigiliae Christianae* 41 (1987), S. 105–138.
- , „The Structure of Philo's Allegorical Treatises“, in: *Vigiliae Christianae* 38 (1984), S. 209–256.
- Saxl, Fritz, und Erwin Panofsky, *Dürers Melencolia I. Eine quellen- und typengeschichtliche Untersuchung*, Leipzig / Berlin 1923.
- Schmitt, Arbogast, *Denken und Sein bei Platon und Descartes. Kritische Anmerkungen zur ‚Überwindung‘ der antiken Seinsphilosophie durch die moderne Philosophie des Subjekts*, Heidelberg 2011.
- , *Die Moderne und Platon: Zwei Grundformen europäischer Rationalität*, Stuttgart 2008.
- Schmitt, Arbogast, und Gyburg Radke-Uhlmann (Hgg.), *Philosophie im Umbruch: Der Bruch mit dem Aristotelismus im Hellenismus und im späten Mittelalter – seine Bedeutung für die Entstehung eines epochalen Gegensatzbewusstseins von Antike und Moderne. 6. Tagung der Karl-und-Gertrud-Abel-Stiftung am 29. und 30. November 2002 in Marburg*, Stuttgart 2009.
- Sellin, Gerhard, „Die Allegorese und die Anfänge der Schriftauslegung“, in: *Theologische Probleme der Septuaginta und der hellenistischen Hermeneutik*, hg. von Henning Reventlow, Gütersloh 1997, S. 91–132.
- Steinmetz, Peter, „Allegorische Deutung und allegorische Dichtung in der alten Stoa“, in: *Rheinisches Museum* 129 (1986), S. 18–30.
- Strobach, Niko, „Dialektik / Dihairesis“, in: *Platon-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, hg. von Christoph Horn u. a., Stuttgart 2009, S. 258–263.
- Torjesen, Karen Jo, *Hermeneutical Procedure and Theological Method in Origen's Exegesis*, Berlin 1986.

- Treml, Martin, Sabine Flach und Pablo Schneider (Hgg.), *Warburgs Denkraum. Formen, Motive, Materialien*, München 2014.
- Vona, Costantino, „La ‚margarita preziosa‘ nella interpretazione di alcuni scrittori ecclesiastici“, in: *Divinitas* 1 (1957), S. 118–160.
- Warburg, Aby, *Schlangenritual. Ein Reisebericht*, Berlin 1988.
- , *Heidnisch-antike Weissagung in Wort und Bild zu Luthers Zeiten*, Heidelberg 1920 (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften – philosophisch-historische Klasse, Jhg. 1919, 26. Abhandlung).
- Wedepohl, Claudia, „Pathos – Polarität – Distanz – Denkraum. Eine archivarische Spurensuche“, in: *Warburgs Denkraum*, München 2014, S. 17–49.
- Whitman, Jon (Hg.), *Interpretation and Allegory. Antiquity to the Modern Period*, Leiden 2003.
- , *Allegory. The Dynamics of An Ancient and Medieval Technique*, Oxford 1987.
- Zumbusch, Cornelia, *Wissenschaft in Bildern. Symbol und dialektisches Bild in Aby Warburgs Mnemosyne-Atlas und Walter Benjamins Passagen-Werk*, Berlin 2004.

Hermeneutiken des Literalsinns – Spätantike Debatten um Allegorie und Allegorese im frühislamischen Korankommentar

Nora Schmidt

In der ab dem 8. Jahrhundert entstehenden arabisch-islamischen Kommentarliteratur zum Koran spielen Techniken der Allegorese erst relativ spät eine Rolle. Während der ersten Generation der gelehrten Beschäftigung mit dem Koran stehen das sachliche Verständnis, der Nachvollzug und die Harmonisierung des Textes auf sprachlicher Ebene im Vordergrund. Diese Tatsache ist kaum erstaunlich, folgt man der Auffassung Umberto Ecos von der allegorischen Interpretation als einer interpretativen Technik „zweiten Grades“¹ – Allegorese folgt oft chronologisch denjenigen interpretatorischen Bemühungen nach, die ‚explikativ‘ eine grammatische oder rhetorische oder ‚applikativ‘ eine gesetzmäßige oder ethische Ausdeutung inaugurieren.²

Der klassischen Typologisierung des *tafsīr* durch Ignaz Goldziher zufolge wurde allegorische Koraninterpretation erst mit den rationalistischen Theologien bzw. in Folge der Lehre der „Unnachahmlichkeit“ (*i‘ṣṣāz*) des Koran im 9. Jahrhundert entwickelt. Die Vertreter der verschiedenen rationalistischen Schulen griffen auf Allegorese zurück, um theologische Prämissen wie die Einheit oder Gerechtigkeit Gottes mit ‚mythischen‘ Elementen des koranischen Gottesbildes in einen widerspruchsfreien Zusammenhang zu bringen.³ Aber auch in der ‚formativen Phase‘⁴ der Koranexegese finden sich vereinzelt Begriffe aus dem Umkreis der Allegorie oder genereller gesprochen: Hinweise darauf, dass die Sprache des Koran literarische Tropen enthält bzw. prinzipiell mehrdeutig ist. So hat Paul

1 Umberto Eco, *Streit der Interpretationen*, Hamburg 2005, S. 20.

2 Siehe Nicolai Sinais Ausführungen zu den Begriffen von Geza Vermes in Nicolai Sinai, *Fort-schreibung und Auslegung. Studien zur frühislamischen Koraninterpretation*, Wiesbaden 2009, S. 13–15.

3 Vgl. Ignaz Goldziher, *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*, Leiden 1920 (Nachdruck), S. 99–127. Zu weiteren Formen von Allegorie in der islamischen Literatur über den Korankommentar hinaus siehe Peter Heath, „Allegory in Islamic Literatures“, in: *The Cambridge Companion to Allegory*, hg. von Rita Copeland und Peter T. Struck, Cambridge u. a. 2000, S. 83–100.

4 Claude Gilliot spricht von den Kommentaren des 8. und frühen 9. Jahrhunderts als „formative period“, an die eine „transitional phase“ anschließe, die schließlich in den wissenschaftlichen *tafsīr* münde. Siehe Claude Gilliot, „Kontinuität und Wandel in der ‚klassischen‘ islamischen Koranauslegung (II. / VIII.–XII. / XIX. Jh.)“, in: *Der Islam* 85/1 (2010), S. 1–155, hier S. 7–14.

Nwyia die noch in der 1. Hälfte des 8. Jahrhunderts vermutlich von Muqātil b. Sulaimān entwickelte Technik der semantischen Auffächerung koranischer Begriffe in verschiedene Aspekte (wörtl. „Gesichter“, *wuḡūh*) als Beispiel für eine tiefenstrukturelle Interpretation des Koran beschrieben: „Par la méthode des *wuḡūh*, Muqātil découvre dans le Coran une pluralité de sens qui porte en elle les possibilités de multiples lectures du Coran. L’herméneutique prend naissance quand un texte se révèle porteur d’un sens autre que le sens apparent ou littéral.“⁵

Aber gerade die an die ‚formative Phase‘ anschließende Gattung des ‚philologischen Korankommentars‘, die sich im späten 8. und frühen 9. Jahrhundert in sprachwissenschaftlichen Kreisen entwickelte,⁶ ist nach gängiger Forschungsmeinung eine spezifisch literal operierende Form der Textinterpretation, die von spätantiken Techniken der Allegorese noch gänzlich unberührt sei.⁷ Aufgrund des Einflusses der Sprachwissenschaften auf die Koranexegese suchten die philologischen Exegeten die Bedeutung des Textes (wie durch den Gebrauch der Begriffe *ma’nā* und *maḡāz* gekennzeichnet) in innerlinguistischen Referenzzusammenhängen, nicht in der Beziehung zwischen Sprache und außertextueller Wirklichkeit.⁸

In diesem Beitrag sollen zwei frühislamische, den Arbeitskreisen der beginnenden Philologie entstammende koranhermeneutische Werke nicht auf ihren technischen Umgang mit einzelnen Begriffen aus dem Umfeld der Metapher, des Vergleichs, des Gleichnisses oder der Allegorie hin gelesen werden,⁹ vielmehr soll eine systematische Einordnung der Methoden philologischer Korankommentare in ein Umfeld geleistet werden, das maßgeblich von Debatten um die Rechtmäßigkeit oder Notwendigkeit allegorischer Auslegung und ihrer Abgrenzung gegenüber am Wortsinn festhaltenden Interpretationsweisen geprägt ist. Eine Kontinuität zwischen hellenistischem und arabisch-islamischem Exegesewissen soll hier nicht durch den Nachvollzug direkter Transmission einzelner

5 Paul Nwyia, *Exegèse Coranique et Langage Mythique. Nouvel essai sur le lexique technique des mystiques musulmans*, Beirut 1972, S. 9.

6 Zum philologischen Korankommentar dieser Zeit werden vor allem die Texte *Ma’ānī al-Qur’ān* von al-Farrā’ und al-Aḥfaš al-Ausaṭ gezählt. Siehe Abū Zakariyā Yaḥyā b. Ziyād al-Farrā’, *Ma’ānī al-Qur’ān*, 3 Bde., hg. von Aḥmad Yūsuf Naḡātī und Muḥammad ‘Alī n-Naḡār, Kairo 1980. Und Abū I-Ḥasan Sa’id b. Mas’ūd al-Balḥī al-Baṣrī (al-Aḥfaš al-Ausaṭ), *Ma’ānī al-Qur’ān*, hg. von Ibrāhīm Šams ad-Dīn, Beirut 2002.

7 Siehe Claude Gilliot, „Kontinuität und Wandel“; Cornelius H. M. Versteegh, *Arabic Grammar and Qur’ānic Exegesis in Early Islam*, Leiden 1993.

8 Vgl. Kees Versteegh, „The Arabic Tradition“, in: Wout Jac van Bekkum, Jan Houben, Inete Sluiter und Kees Versteegh, *The Emergence of Semantics in Four Linguistic Traditions*, Leiden 1999, S. 225–300, hier S. 229.

9 Ein solcher Ansatz wird verfolgt in Haggai Ben-Shammai, „The Status of Parable and Simile in the Qur’ān and Early *tafsīr*“, in: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 30 (2005), S. 154–169; Angelika Neuwirth, *Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang*, Berlin 2010, S. 498–509; und Nora Schmidt, „The Language of the Arabs in Early Ninth Century Philology – An Investigation of the Term *mathal* in Abū ‘Ubaydas *Majāz al-Qur’ān*“, in: *The Place to Go. Contexts of Learning in Baghdad, 750–1000 C.E.*, hg. von Jens Scheiner und Damien Janos, Princeton 2014, S. 167–192.

Texte oder Argumente erwiesen, sondern die arabischen Philologen als Akteure in einem spätantiken ‚Denkraum‘ aufgefasst werden, in dem Offenbarungsschriften den eminenten Schwerpunkt nicht nur für religiöse Identitätsbildung, sondern auch für die Erkenntnistheorie darstellen. Die Kontextualisierung der frühen arabischen Philologie mit spätantiken Wissensbeständen und -praktiken baut auf die in den vergangenen Jahren von Angelika Neuwirth und anderen geleistete Erarbeitung des Koran als Dokument einer religiösen Debatte auf, die ‚spätantikes‘ Wissen neu figuriert.¹⁰ Freilich soll durch die angestrebte Integration auch der frühislamischen Kommentarliteratur in den spätantiken ‚Denkraum‘ keiner pauschalen Gleichsetzung des koranischen Verkündigungsmilieus mit den Gesellschaften frühislamischer Gelehrsamkeit und noch weniger einer Vereinnahmung islamischer Geistesgeschichte für ein vermeintlich europäisches Kulturphänomen das Wort geredet werden. Vielmehr soll gerade den epistemischen Spezifika Rechnung getragen werden, welche sich in den arabischen religiösen und philologischen Debatten zu erkennen geben und die sich insofern als ‚spätantik‘ erweisen, als sie inhaltlich oder paradigmatisch auf das Wissen benachbarter und vorausgegangener Traditionen rekurrieren.

1 Aufschwung der Buchreligionen – ein epistemischer ‚Exodus‘

Die hohe Relevanz und Omnipräsenz der Allegorie-Frage in der Spätantike mag eine Begleiterscheinung dessen sein, was Guy Stroumsa als „Aufschwung der Buchreligionen“¹¹ beschrieben hat. Dem spätantiken Judentum, Christentum, dem Manichäismus und schließlich dem Islam ist der Glaube gemeinsam, dass Erkenntnis durch das Studium heiliger Schriften zu gewinnen sei.¹² Jan Assmann erklärt diese exklusive Rolle, welche Offenbarungsschriften für die (spätantike) religiöse Erkenntnistheorie einnehmen mit der Transzendenz Gottes in den monotheistischen Glaubenssystemen:

Der Schritt in die Transzendenz war ein Schritt aus der Welt – man möchte fast von einer Auswanderung, einem Exodus sprechen – in die Schrift. In letzter Konsequenz ersetzt die kanonisierte Schrift die Kunst, das öffentliche Leben, die Welt. Die Welt wird als solche zum Gegenstand der Idolatrie

¹⁰ Siehe vor allem Angelika Neuwirth, *Koran als Text der Spätantike* und dies., *Scripture, Poetry and the Making of a Community*, Oxford 2014.

¹¹ Guy Stroumsa, *Das Ende des Opferkults. Die religiösen Mutationen der Spätantike*, Berlin 2011, S. 53–85.

¹² Andererseits waren neuplatonische Denker zu der Überzeugung gekommen, dass Weisheit sich den Prinzipien diskursiven Denkens und damit der Sprache – ganz besonders der geschriebenen Sprache – entzieht. Das Bild und auch die Metapher oder die Allegorie nehmen gegenüber dem begrifflichen sprachlichen Zeichen einen höheren Stellenwert ein. Die Allegorie besitzt einen eigenen Wahrheitsgehalt, der in literale / diskursive Sprache nicht zu besetzen ist. Siehe zum Beispiel Sara Rappe, *Reading Neo-Platonism. Non-Discursive Thinking in the Texts of Plotinus, Proclus and Damascius*, Cambridge 2000, S. xiii–vi. Zum epistemischen Wert von Allegorese in der Spätantike siehe auch den Beitrag von Adrian Pirtea in diesem Band.

erklärt und diskreditiert. Die sich an den Schöpfer wendende Anbetung darf sich nicht im Geschaffenen verfangen. Der radikalen Außerweltlichkeit Gottes entspricht die radikale Schriftlichkeit seiner Offenbarung.¹³

Die Rezitation, Lektüre und Pflege von Schriften habe damit Praktiken der „rituellen Kohärenz“¹⁴ abgelöst, die zuvor das göttliche Wohlwollen und damit den Fortbestand der Welt gesichert hatten. Die Sorgfalt, zu welcher der Leser, vor allem der kommentierende Gelehrte, von Offenbarungsschriften angehalten ist und die fundamentale Bedeutung der Wahl seiner Methoden, für die er Rechenschaft ablegen muss, können angesichts dessen kaum überbetont werden; ist er doch mit nicht weniger konfrontiert als der einzig zuverlässigen Quelle von Erkenntnis.¹⁵ Die Aufwertung der epistemischen Glaubwürdigkeit der Offenbarungsschrift gegenüber der materiellen Welt macht deutlich, dass die Haltung zu allegorischer Interpretation nicht nur eine Methodenwahl, sondern eine ganze Erkenntnisweise bestimmt.

Im ersten Teil dieses Beitrags möchte ich anhand der Darstellung mehrerer spätantiker Kontexte einen Begriff von Allegorese in zwei mir zentral erscheinenden Konstellationen erarbeiten. Die beiden für die Begriffsbestimmung relevanten Aspekte sind der des ‚Mythos‘ und der des ‚Geheimnisses‘.¹⁶ Im zweiten Teil soll der entwickelte Allegoresebegriff dann an zwei koranphilologische Werke herangetragen werden: das des basrischen Philologen Abū ‘Ubaida Ma‘mar b. al-Muṭannā (gest. 209/824–825) und das von dessen Schüler Abū ‘Ubaid al-Qāsim b. Sallām (gest. 233/838). Ich habe die Auswahl auf Werke beschränkt, die dem sunnitischen Islam nahestehen, wobei ich mir bewusst bin, dass gerade das Aussparen der schiitischen Kommentartradition eine Reduktion des islamischen Allegorie-Verständnisses darstellt.

1.2 Mythendeutung und Entmythisierung

Die erkenntnistheoretische Dimension von Allegorese manifestiert sich seit ihren Anfängen in einem Spannungsverhältnis zum Mythos. Der früheste Gebrauch von Allegorese als hermeneutisches Verfahren ist in der Antike als eine apologe-

13 Vgl. Jan Assmann, *Religion und kulturelles Gedächtnis*, München 2000, S. 164.

14 Zur Ausführung der Begriffe „rituelle“ und „textuelle Kohärenz“ siehe Jan Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 1999, S. 87–102.

15 Natürlich ist die Bedeutung heiliger Schriften nicht auf die Erkenntnistheorie zu beschränken, sondern sie haben primär gottesdienstliche, liturgische, generell rituelle, aber auch repräsentative oder magische Funktionen.

16 Zugunsten der Darstellung von Beispielen aus spätantiken Kommentarkulturen wird der Begriff der Allegorie hier nicht eigens erläutert. Generell sollte eine Unterscheidung von ‚rhetorischem‘ und ‚theologischem‘ Allegorie-Begriff getroffen werden, wobei ersterer den Tropus der Allegorie als Stilform mit spezifischen Funktionen behandelt und letzterer die Allegorie als eine besondere Wissensform auffasst. Den hier besprochenen spätantiken Interpretationen der Bibel liegt ein solcher theologischer Allegorie-Begriff zugrunde. Siehe Jon Whitman, *Allegory. The Dynamics of an Ancient and Medieval Technique*, Oxford 1987, S. 3f.

tische Reaktion auf die entstehende diskursive Philosophie in Griechenland belegt. Theagenes von Rhegion (gest. 6. Jahrhundert v. Chr.) legte den Grundstein für die noch in der Spätantike immer wieder zur Anwendung gebrachte ‚physikalische Allegorese‘, indem er die Streitigkeiten der Götter des Pantheons als Kampf der Elemente der Natur deutete.¹⁷ Anaxagoras trat für eine ebenso noch die Werke späterer Bibelkommentatoren durchziehende ‚ethische Allegorese‘¹⁸ ein, da er die Erzählungen des griechischen Mythos als „Spiegelbilder seelischer Vorgänge und sittlicher Normen“¹⁹ auffasste. Das moralisch anstößige Verhalten der Götter wurde mittels Allegorese gewendet in die Demonstration von „Tugend und Gerechtigkeit“²⁰, der Mythos dadurch einer Vernunftprämisse untergeordnet und in seinem Wirklichkeitsgehalt eingeschränkt.²¹

Der für apologetische Interpretationen ‚mythischer‘ Texte gefundene Begriff der ‚Entmythisierung‘²² besitzt eine programmatische Färbung, die von der Bewertung des Mythos-Begriffs selbst herrührt, wie der Literaturwissenschaftler Hans Ulrich Gumbrecht beschrieben hat.²³ Zum Beispiel habe in der europäischen Aufklärung des 18. Jahrhunderts die Entmythisierung der Entlarvung von Lügen gedient, die der Mythos – als schlechtere Alternative zur Erkenntnisprämisse des Logos – generiert habe und welche als ein Instrument der Machtausübung und Unterdrückung vor allem durch die christliche Kirche erkannt wurde.²⁴ Im

17 Siehe zum Beispiel Christoph Blönnigen, *Der griechische Ursprung der jüdisch-hellenistischen Allegorese und ihre Rezeption in der alexandrinischen Patristik*, Frankfurt am Main 1993, S. 21.

18 Zum Beispiel deutet Philo die Schlange des Paradieses mit den Begriffen der stoischen Trieblehre als Lust (*hēdonē*). Klemens von Alexandria erweitert diese Deutung um den Aspekt der „fleischlichen Sünde“ (symbolisiert durch das Kriechen der Schlange am Boden), die durch Christi Fleischwerdung überwunden sei. Vgl. Blönnigen, *Jüdisch-hellenistische Allegorese*, S. 191.

19 Blönnigen, *Jüdisch-hellenistische Allegorese*, S. 21.

20 Ebd.

21 In den vergangenen Jahren sind die apologetischen Motive der griechischen Homer-Allegoriker ihrerseits infrage gestellt worden. Statt von ‚apologetischer‘ und damit geringschätzender Haltung gegenüber mythischer Dichtung auszugehen, kann aber durchaus die Notwendigkeit der Vereinbarung der ‚alten‘ Göttervorstellungen mit der ‚neuen Welt‘ (Glenn Most) des Hellenismus als spezifisch etwa für die allegorischen Interpretationen der Stoa beibehalten und akzentuiert werden. Die hellenistische Allegorese soll dann weniger als eine Entkräftung oder gar das Außerkraftsetzen einer als überholt erkannten Werteordnung verstanden werden, sondern als Figur des Transfers zwischen ‚altem Text‘ und ‚neuem Kontext‘. Siehe Glenn W. Most, „Hellenistic Allegory and Early Imperial Rhetoric“, in: *The Cambridge Companion to Allegory*, hg. von Rita Copeland und Peter T. Struck, Cambridge u. a. 2000, S. 26–38, hier S. 29f.

22 Der Begriff der ‚Entmythisierung‘ hat ähnlich dem Begriff ‚Mythenkorrektur‘ noch keine breite literaturwissenschaftliche Erarbeitung erfahren, wie die Herausgeber des 2011 erschienenen Bands *Mythenkorrekturen* bemerken. Siehe Martin Vöhler und Bernd Seidensticker, „Zum Begriff der Mythenkorrektur“, in: *Mythenkorrekturen. Zu einer paradoxalen Form der Mythenrezeption*, hg. von dens., Berlin 2011.

23 Hans Ulrich Gumbrecht, „Entmythisierung“, in: *Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung*, hg. von Rolf Wilhelm Brednich, Bd. 4, Göttingen 2014, S. 21–42, hier S. 25.

24 Vgl. Gumbrecht, „Entmythisierung“, S. 25.

Gegensatz dazu hätten die in der europäischen Romantik entstandenen Kulturwissenschaften die Mythologie geschichtsphilosophisch als eine „Zeit natürlicher Unschuld des Menschheitsgeschlechts“²⁵ wertgeschätzt. War der Mythos in der Aufklärung als ein Macht- und Betrugsinstrument religiöser Autoritäten abgewertet worden, begeisterten sich die romantischen Kulturtheoretiker für den Mythos, der zwar stets mit fremden und unwiderruflich vergangenen Denkweisen assoziiert wurde, dessen Sinngehalt aber über kulturelle Grenzen hinweg transferiert werden könne. Prinzipiell kann Entmythisierung, Gumbrecht zufolge, als ein „Übergang von narrativem zu deskriptivem Artikulationsmodus“²⁶ beschrieben werden. Gumbrecht deutet die spezifische Rezeptionsform als „ein Symptom schwindender Offenheit subjektiver und kollektiver Sinnbildung“.²⁷ Entmythisierung findet dieser These zufolge statt, wenn Akteure sich auf einen einzigen Erkenntnisweg (etwa den logischen, empirischen, deduktiven, o.a.) festlegen wollen.

Auch für die hellenisierten Juden Alexandrias, die während der ersten christlichen Jahrhunderte die antike Rhetorik und vor allem die Mythenallegorese für ihre Interpretation der Hebräischen Bibel aufgriffen und weiterentwickelten, stellte die Abgrenzung gegenüber mythischen Elementen des Gottesbildes²⁸ wiederum angesichts der Herausforderung der hellenistischen Philosophie eine Notwendigkeit dar.²⁹ In den Allegoresen Homers fanden die Griechisch sprechenden Juden der alexandrinischen Diaspora ein bereits erprobtes Medium zur Harmonisierung des Wissens der Bibel mit den philosophischen Erkenntnissen ihrer Zeit.

25 Ebd.

26 Ebd., S.38

27 Ebd.

28 Neben der anthropomorphen Darstellung Gottes wäre ein ‚mythisches‘ Gottesbild durch eine umweglose Erreichbarkeit oder gar Berechenbarkeit des Willens und der Handlungen Gottes, etwa entlang ökonomischer Tauschverhältnisse, gekennzeichnet. Der Gott des Pentateuch wäre insofern ein ‚mythischer‘ Gott als er Opfergaben in Empfang nimmt und affektiv auf die Handlungen der Menschen reagiert.

29 Im Midrasch finden sich allerdings kaum Bemühungen, die Erzählungen der Bibel zu entmythisieren. Entmythisierende Interpretationen stehen dort im Kontext von Häresien, die „durch tendenziöse, sich unkritisch auf den bloßen Wortsinn stützende Argumente ihre abweichenden Lehren zu verkünden suchten.“ Siehe Christine Schmitz, Francesco Zanella, Susanne Heydasch-Lehmann, Art. „Mythos“, in: *Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der Alten Welt*, hg. von Theodor Klauner (u. a.), Bd. 25, Stuttgart 2013, S. 471–516, hier S. 486. Vielmehr spielt in der christlichen Kommentarliteratur die Infragestellung des Wahrheitsgehalts des griechischen Mythos mit dem *verbum dei* eine große Rolle. Etwa in Hinweisen darauf, dass die Interaktion der griechischen Götter mit den Menschen – im Gegensatz zum Wirken Christi – oft verheerende Konsequenzen habe. Ein Beispiel dafür ist die dem König Midas von dem Gott Dionysos verliehene Fähigkeit, alles von ihm Berührte in Gold zu verwandeln, was dann aber auch die von ihm berührten Speisen betrifft. Diese kontrastiert Ambrosius mit dem Wunder der Brotvermehrung. Vgl. Ambrosius, *Expositio Evangelii secundum Lucam*, Bd. 6, S. 88, zitiert in Schmitz, Zanella, Heydasch-Lehmann, „Mythos“, S. 486.

Aber der Hinweis auf den Zusammenhang von Allegorese und Mythos bedeutet nicht, dass Allegorese ausschließlich zur apologetischen Abschwächung als skandalös oder irritierend wahrgenommener Inhalte zur Anwendung kam. Die Allegoresen Philos von Alexandria (gest. 40) führten weniger zu einer ‚Heilung vom Mythos‘, als zu der Einsicht in die tiefere Bedeutung der Heiligen Schrift: „Philo führte den Konflikt zwischen mythischem Gottesbegriff und entmythisierendem Denken aus dem Kontext reiner Apologie heraus.“³⁰ Heuristisch hilfreich ist die entmythisierende Funktion der Allegorese vor allem, da sie auf das dialektische Verhältnis von Literalsinn und allegorischem Sinn hinführt: Insofern der mythische Gottesbegriff der griechischen Epen bzw. der Hebräischen Bibel mit der literalen Bedeutungsebene der Texte identifiziert wird und die philosophischen Wahrheiten in dem dahinter liegenden allegorischen Sinn erkennbar werden sollen, sind Allegorie und Literalsinn ebenso wie Mythos und Logos wechselseitig verknüpft. Auch was den historischen Nachvollzug der Entwicklung allegorischer Deutungen angeht, manifestiert sich diese Dialektik. David Dawson postuliert, dass eine Wechselbeziehung von Literalsinn und allegorischem Sinn dann besonders deutlich in Erscheinung trete, wenn beide Sinne extrem weit auseinanderfallen: „If allegory loses tension with the literal sense altogether it simply becomes a literal sense itself – either the old literal sense it once challenged or the new literal sense readers now take it to be.“³¹

Ein Beispiel für eine neu verliehene ‚Buchstäblichkeit‘ des allegorischen Sinns wäre das Hohelied des Salomo, dessen literale Bedeutung als die Beschreibung der erotischen Sehnsucht zweier Liebender durch mehrere ‚Schichten‘ der Interpretation so vollständig von der allegorischen Deutung als Hymne an die Liebe Gottes zu seinem Volk bzw. zu den Menschen überlagert wurde, dass die allegorische Bedeutung schließlich als ‚primäre‘ Bedeutung wahrgenommen wurde: „The religious (d. h. ‚the allegorical‘) meaning became the only (the ‚literal‘) meaning“.³²

Die rabbinische Bibelexegese ist oft in Opposition zur christlichen Allegorese oder aber zur alexandrinischen ‚philosophischen‘ Exegese und damit als eine dem Wortsinn verpflichtete Hermeneutik beschrieben worden, welche die allegorische Deutung der Bibel mit ‚Häretikern‘ (*minim*) in Verbindung brachte. Diese kritische Haltung der Rabbinen zu rationalistischen Interpretationsformen hängt mit dem epistemischen Status der Bibel zusammen. Wenn der rabbinische Philologe Ben Bag Bag fordert: „Wende sie und wende sie [die Tora], denn alles ist in ihr“,³³ insistiert er darauf, dass kein außertextuelles Wissen nötig ist, um die

30 Blönnigen, *Jüdisch-hellenistische Exegese*, S. 159.

31 David Dawson, *Allegorical Readers and Cultural Revision in Early Alexandria*, Berkeley 1992, S. 15.

32 James Kugel, *How to Read the Bible. A Guide to Scripture, Then and Now*, New York u. a. 2008, S. 517.

33 Zitiert in Günter Stemberger, *Midrasch. Vom Umgang der Rabbinen mit der Bibel. Einführung. Texte. Erläuterungen*, München 1989, S. 25.

Gesamtheit der Bibel zu verstehen, denn anders als die einander potenziell widersprechenden menschlichen Erkenntniswege sei die Offenbarungsschrift unfehlbar.³⁴ Literale Interpretation geht hier von der Heiligen Schrift als alleinigem Medium zur Wahrheitsfindung aus und diskreditiert Interpretationsformen, welche auf menschlichen und damit fehlbaren (philosophischen, rationalen) Prämissen beruhen.

1.2 Entmythisierung im Koran?

Ein „Übergang von narrativem zu deskriptivem Artikulationsmodus“³⁵ kann durchaus auch für den Koran gegenüber ihm vorausgegangenem heiligen Schriften geltend gemacht werden. Weniger das deskriptive, als das diskursive Moment ist wert, als koranische Innovation gegenüber den Texten der Bibel und auch gegenüber der altarabischen Dichtung betont zu werden. Angelika Neuwirth zufolge will der Koran „nach Aussage der mekkanischen Sureen nicht Neues bringen, sondern bereits früher Verkündetes in eine neue Sprache kleiden, um eine Sprachgemeinschaft zu erreichen, zu der frühere Offenbarungen noch nicht gekommen waren [...]“³⁶ So würden biblische Geschichten im Koran nicht „um ihrer selbst willen“, sondern „mit einem *exegetischen* Interesse“ wieder erzählt.³⁷ Diese exegetische Stoßrichtung weise den Koran wiederum als Text der Spätantike aus, denn „[d]ie koranische Botschaft entsteht in einer Zeit, in der in ihrem weiteren Milieu massiv exegetische Literatur produziert wurde, die den jeweiligen Religionstraditionen erst ihre exklusive Prägung gegeben hat.“³⁸ Eine ‚exegetische Korrektur‘ ehemals mythischer Erzählungen wäre ein Beispiel, an dem der diskursive Selbsteintrag des Koran in spätantike Debatten greifbar wird. Entmythisierung findet im Koran demnach auf mehreren Ebenen statt. Zum einen durch den Modus der diskursiven, kommentierenden Revision bereits bekannter Erzählstoffe und Wissensinhalte, andererseits auf der inhaltlichen Ebene der Erzählungen selbst. Das signifikanteste Beispiel für eine Entmythisierung auf narrativer Ebene stellt sicher die Erzählung von Abraham und seiner Bereitschaft zum Sohnesopfer dar, die kein dramatisches Erlösungsmoment involviert, sondern auf einer Übereinkunft zwischen Vater und (erwachsenem) Sohn beruht, und in der Funktion des Opfers nicht als Sühnehandlung figuriert, sondern als zu Bewusstsein gebrachte Demonstration der von Abraham und seinem Sohn geteilten Gottesfurcht.³⁹ Die Geschichte wird erstmals erzählt in Sure 37: 99–109, wo sie auf die Zerstörung der Götzen durch Abraham und sein Fortgehen von

34 Vgl. ebd.

35 Gumbrecht, „Entmythisierung“, S. 38.

36 Neuwirth, *Der Koran als Text der Spätantike*, S. 564f.

37 Ebd., S. 565 [Hervorhebung von mir].

38 Ebd., S. 567.

39 Vgl. ebd., S. 558f.

seinem Stamm folgt.⁴⁰ Eine bewusste Korrektur ‚mythischer‘ Kultformen ist damit deutlich angezeigt. Auch im Kontext eines koranischen Paradigmas von Märtyrertum resümiert Neuwirth: „Keine blutige Zeugnisablegung, kein sühnendes Opfer, keine *imitatio* eines Normen sprengenden Erlösers – der Koran ist eine Schrift mit stark entmythisierender Tendenz.“⁴¹ Besteht, mit Jan Assmann gesprochen, die epistemische Begleiterscheinung des transzendenten Gottesbildes in der Verringerung der Kommunikations- und Erkenntniswege des Heiligen, welches in ‚mythischer‘ Religiosität – zum Beispiel im Ritual der Opfergabe – gegeben war, sollte die ‚entmythisierende Tendenz‘ des Koran letztlich auch in den Kontext der epistemischen Aufwertung des Offenbarungsmediums Schrift gestellt werden.

2 Heuristik des Geheimnisvollen

Als eine von vier hermeneutischen Prämissen, die jüdische und christliche Leser der Bibel in der Spätantike teilen, nennt der Theologe James Kugel das Diktum der Widerspruchsfreiheit der Heiligen Schrift. In den Augen der antiken Kommentatoren enthielten die unterschiedlichen Texte der Bibel als Ganze eine kohärente Botschaft.⁴² Offensichtliche Kontradiktionen oder Wiederholungen in den Texten hätten demzufolge einen Sinn, den aufzufinden Aufgabe des gläubigen Lesers sei. Die allegorische Deutung ist *eine* Technik zur Bewältigung von sprachlichen oder inhaltlichen ‚Skandala‘ in dem als widerspruchsfrei und – entsprechend einer weiteren, von Kugel festgelegten Annahme antiker Bibelausleger – als kryptisch geltenden Text.⁴³

Insofern die Mehrdeutigkeit einer Textstelle mit der notwendigen Widerspruchsfreiheit des Gesamtkorpus begründet wird, sollten wir nicht grundsätzlich von Allegorese, sondern können schlicht von einem ‚interpretativen Pluralismus‘ sprechen, der in diesem Fall von dem Willen zur Beseitigung von Irritationen herrührt. Interpretativer Pluralismus besteht auch in Kontexten, da ein Leser mehrere Lehrmeinungen als gleichrangig und gleich richtig anerkennt,

40 Er (Abraham) sprach: „Ich werde hin zu meinem Herrn gehen, / Er wird mich leiten. Mein Herr, schenk mir einen von den Frommen!“ / Da kündigten wir ihm einen sanftmütigen Knaben an. / Als er nun mit ihm das Alter zum Vollzug des Umlaufs erreicht hatte, sprach er: „Mein Sohn, ich sah im Traum, dass ich dich opfern soll. So bedenke, was meinst du dazu?“ / Er sprach: „Mein Vater, tu, was dir aufgetragen ist, du findest mich, so Gott will, geduldig.“ / Als sie sich nun unterworfen hatten / Und er ihn auf die Stirn geworfen hatte, / da riefen wir ihn: „Abraham, du hast den Traum erfüllt.“ (Übersetzung bei Neuwirth, *Der Koran als Text der Spätantike*, S. 558.) Siehe auch Angelika Neuwirths Beitrag zum Abrahamsopfer in diesem Band.

41 Neuwirth, *Der Koran als Text der Spätantike*, S. 559.

42 Vgl. Kugel, *How to Read the Bible*, S. 15f.

43 Die vier „Annahmen“ (assumptions) antiker Bibelausleger benennt Kugel mit 1. der Kryptik, 2. dem Weisungscharakter, 3. der Widerspruchsfreiheit und 4. der Überzeugung, dass die Bibel insgesamt als Wort Gottes zu begreifen sei. Alle vier Annahmen sind miteinander verknüpft und bedingen sich teilweise gegenseitig. Siehe Kugel, *How to Read the Bible*, S. 14–17.

wie etwa in grammatisch orientierten Korankomentaren, da Lesevarianten einander gegenübergestellt werden, ohne dass diese hierarchisiert würden.⁴⁴

2.1 Zugang zu verborgenem Wissen – Allegorese im Religionsstreit

Demgegenüber ist die Allegorese der Auffindung einer Bedeutungsebene im Text verpflichtet, die als ‚eigentliche‘ oder ‚tiefere‘ Bedeutung ‚hinter‘ der sprachlichen Oberfläche verborgen ist.⁴⁵ Der Wortsinn der Bibel hat für Philo wie für viele seiner Nachfolger vor allem eine didaktische Bedeutung. Anthropomorphe, ‚mythische‘ Gottesbilder etwa haben in seinen Augen den Zweck der ehrfurchterweckenden Darstellung Gottes.⁴⁶ Die allegorische Bedeutung dagegen sei nicht für jedermann zugänglich, sondern sie erfordere eine spezifische Kenntnis oder das Beherrschen einer Methode, ein Spezialwissen oder aber sie erschließe sich nur Personen, die ihr Leben auf eine besondere Weise, beispielsweise asketisch führen.⁴⁷ Dieser esoterische Aspekt der Allegorese betrifft aber nicht nur den privilegierten Zugang einzelner Gelehrter, sondern vor allem auch die Abgrenzung gegenüber anderen Religionsgemeinschaften. Der berühmte Vorwurf des Kirchenvaters Origenes an die Juden, die Bibel „nur dem Fleisch nach“⁴⁸ zu verstehen, also nur ihren Wortsinn zu erkennen, hat ihre Pointe in der Bedeutung der Hebräischen Bibel für das Christentum des 3. Jahrhunderts. Techniken der Allegorese und der Typologie dienten christlichen Gelehrten wie Klemens von Alexandria (gest. um 215) und Origenes (gest. um 254) zur Interpretation des jüdischen Kanons als Präfiguration christlicher Wahrheit.⁴⁹ Dass die allegorische und typologische Bibelauslegung oft mit der Geringschätzung der älteren Religion einhergeht, zeigt bereits Paulus‘ typologische Deutung der Frauen Abrahams: Hagar repräsentiere die Knechtschaft jüdischer Gesetzestreue, während Sara

44 Siehe Thomas Bauer, *Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams*, Berlin 2011, S. 76. Nicolai Sinai deutet den ‚interpretativen Pluralismus‘, den die islamische mit der rabbinischen Exegese gemeinsam habe, im Kontext der generellen ‚Lebensferne‘ dieser Kommentarkulturen, die beide nicht um ethische oder juristische Ausdeutung des Textes und daher auch nicht um die Konstruktion von eindeutiger Bedeutung bemüht seien. Vgl. Sinai, *Fortschreibung*, S. 12f.

45 Vgl. Blönnigen, *Jüdisch-hellenistische Allegorese*, S. 92.

46 Vgl. ebd.

47 Origenes und Evagrius traten dafür ein, dass sich gewisse Bücher der Bibel auf entsprechende Stufen des asketischen Lebens bezögen. Die Sprüche Salomos entsprechen der ‚ethische Stufe‘, Ecclesiastes der ‚ersten Stufe der Theoria‘, das Hohelied der ‚Schau Gottes‘. (Dank für den freundlichen Hinweis an Adrian Pirtea).

48 Stroumsa, *Ende des Opferkults*, S. 50.

49 Klemens deutet auch Figuren der griechischen Mythologie als Präfigurationen Christi. In einer typologischen Deutung der Figur des Orpheus etwa interpretiert er, dass der Sänger statt wilder Tiere Menschen unterschiedlichen Temperaments zähmt. Vgl. Schmitz, Zanella, Heydasch-Lehmann, „Mythos“, S. 499. Zur Präfiguration Christi durch Odysseus und Christus als den ‚wahren Orpheus‘ siehe auch Christoph Marksches, „Odysseus und Orpheus christlich gelesen“, in: *Mythenkorrekturen. Zu einer paradoxalen Form der Mythenrezeption*, hg. von Martin Vöhler und Bernd Seidensticker, Berlin 2005, S. 69–92.

Typos der christlichen Freiheit sei.⁵⁰ Einen Höhepunkt der Abwertung der jüdischen Religion durch die christliche Allegorese stellt der vermutlich ebenfalls in Alexandria verfasste Barnabasbrief dar, dessen anonymen Autor behauptet, Gott missbillige die jüdische Gesetzgebung. Die jüdische Bibelauslegung, welche die christologische Sinnebene leugne, sei das „Werk von Dämonen“. Da die Juden ihre Offenbarungsschrift durch ihr falsches Verständnis verloren hätten, gehöre sie nun den Christen.⁵¹

Eine weitere Bedeutung der christlichen Allegorese besteht in der Abgrenzung gegenüber philosophiefeindlichen Tendenzen des frühen Christentums. Hier ist wiederum das typologische Verständnis von Hagar und Sara erhellend. Klemens zufolge musste sich Abraham erst Hagar, als den „enzyklischen Wissenschaften“, nähern, ehe er mit Sara, der „Tugend und Weisheit“⁵² Nachkommen zeugen konnte. Klemens geht davon aus, dass die verschiedenen Völker auf unterschiedlichem Wege identische Wahrheit erreichen. Die Griechen seien durch die Philosophie, die Juden durch das Gesetz zur Gerechtigkeit und damit letztlich „zu Christus“ erzogen worden. Allerdings sei die diskursive Philosophie angesichts der christlichen Lehre nur mehr ein „Docht, dessen Licht in der Nacht zwar nützlich“ ist, der aber „bei Tage vom Sonnenlicht überstrahlt“⁵³ werde.

2.2 Reden von Geheimnissen – Allegorese als Episteme des Unbegrifflichen

Neben der Distinktion des eigenen Deutungs- und Wahrheitsanspruchs gegenüber anderen Religionsgemeinschaften und Traditionen hat der Aspekt der ‚verborgenen‘ Wahrheit eine Grundlage in einer ‚platonischen‘⁵⁴ Weltanschauung, die vor allem das spätantike Christentum prägte.⁵⁵ Daniel Boyarin erkennt in den ausführlichen Reflexionen zur Beziehung zwischen Schrift und Welt eine bewusst artikulierte Erkenntnistheorie in Origenes' Stellungnahmen zu Offenbarung und Schriftinterpretation.⁵⁶ Allerdings habe gerade nicht die platonische Sprachphilosophie und Erkenntnislehre die christliche spätantike Logos-Theologie ‚beeinflusst‘, sondern vielmehr sei Origenes' Hermeneutik eine „epistemolo-

50 Paulus, Brief an die Galater 4,21–31.

51 Vgl. Blönnigen, *Jüdisch-hellenistische Allegorese*, S. 146f. Im Barnabasbrief wird dieser Verlust der jüdischen Offenbarung mit der ‚Ur-Sünde‘ des Idolatrievergehens der Israeliten während Moses Abwesenheit auf dem Sinai begründet.

52 Blönnigen, *Jüdisch-hellenistische Allegorese*, S. 159.

53 Tim 29a, zitiert ebd.

54 Siehe Daniel Boyarin, „Origen as Theorist of Allegory. Alexandrian Contexts“, in: *The Cambridge Companion to Allegory*, hg. von Rita Copeland und Peter T. Struck, Cambridge 2000, S. 39–54, hier S. 40 mit einem Zitat aus Origenes Kommentar zum Hohenlied, da aus der Tatsache der Schöpfung der Welt mit Weisheit gefolgert wird: „all things that are in the open stand in some sort of relation to others that are hidden.“ Da die Heilige Schrift in ähnlicher (analoger) Struktur zur Welt gestaltet sei, gelte die Prämisse der Beziehung alles Sichtbaren zu einem Verborgenen auch für ihre Interpretation. Vgl. Origenes, *The Song of Songs: Commentary and Homilies*, übers. von R. P. Lawson, Westminster 1957, S. 223.

55 Vgl. Christoph Dohmen, *Die Bibel und ihre Auslegung*, München 2006, S. 46f.

56 Boyarin, „Origen as Theorist“, S. 41f.

gy of interpretation itself“⁵⁷ die eine Antwort (nicht eine Reaktion) auf die platonische Frage der Erkennbarkeit universaler, ‚verborgener‘ Wahrheit darstelle.

Entsprechend der von Assmann beschriebenen Skepsis gegenüber dem Erkenntniswert der diesseitigen Dinge, wurde von anderen Denkern zur selben Zeit nicht nur die Heilige Schrift, sondern die ganze diesseitige Welt als kryptisch bzw. zeichenhaft erkannt. Insbesondere im dritten Jahrhundert sprachen sich unter dem Begriff der ‚Gnosis‘ bzw. des ‚Gnostizismus‘⁵⁸ zusammengefasste religiöse Autoritäten für den Vorrang der Metapher bzw. der Allegorie aus, der sich nicht nur in der Schriftinterpretation manifestiere, sondern die menschliche Erkenntnis und Orientierung im Kosmos überhaupt bestimme. Hans Jonas fand für die gnostische Theorie einer Metaphorizität aller irdisch vorhandenen Dinge den Begriff eines ‚Logos der Gnosis‘. Die gnostische Allegorese dient, Jonas zufolge, der „Rettung des Mythos vor dem Forum der Vernunft und umgekehrt einer Sanktionierung der rationalen Erkenntnisse durch die uralte Weisheit bildlicher Erkenntnis“.⁵⁹ Sie ist damit den gegenteiligen Zielen der ‚klassischen‘ Allegorese in Griechenland und Alexandria verpflichtet, welche mittels allegorischer Deutung die Korrektur mythischer Elemente in den Epen Homers bzw. der Bibel verfolgten. Es ist in den gnostischen Systemen gerade die bildhafte Sprache, die ein Korrektiv zur Vernunftkenntnis darstellt bzw. den Menschen mit der Inkommensurabilität seiner rationalen Erkenntnisfähigkeit konfrontiert und ihn zurück in die „Bildersprache des Mythos“⁶⁰ führt. Gnostiker wie Basilides⁶¹ führte die Überzeugung von der Fremdheit des Menschen in der diesseitigen Welt zu einer Umkehr der positiven Erkenntnisbegriffe. Der Mensch lebt auf der Erde im ‚Schlaf‘, er ist ‚betrunken‘ oder ‚blind‘ und findet nicht aus eigener Kraft – und nicht mittels rationaler Überlegung – zurück in die Heimat seines göttlichen Seins.⁶² Gerade das Problem der Vermittlung zwischen jenseitiger und diesseitiger Wahrheit führt generell auch im Neuplatonismus zu einer Favorisierung allegorischer oder metaphorischer Sprache als angemessener Form der Kommunikation begrifflich nicht vermittelbaren Wissens, wie Proklos (gest. 485) zusammenfasst: „Die menschliche Seele, selbst Abbild, erkennt am Abbild des er-

57 Ebd.

58 Zu einer Differenzierung der Begriffe Gnosis und Gnostizismus siehe Christoph Markschies, *Die Gnosis*, München 2001, S. 21f.

59 Hans Jonas, *Gnosis und Spätantiker Geist*, Göttingen 1930, Bd. 1, S. 219.

60 Ebd.

61 Zu ihm siehe Werner Förster (Hg. und Übers.), *Die Gnosis. Zeugnisse der Kirchenväter*, unter Mitwirkung von Ernst Haenchen und Martin Krause, Zürich 1995, S. 80–110.

62 Siehe etwa den „Ruf“ in den Thomasakten: „Steh auf, werde nüchtern vom Schlaf und bedenke, dass du ein Königssohn bist“ und die Antwort: „Ich aber fuhr bei dessen Stimme vom Schläfe auf [...] und las. Ganz, wie in meinem Herzen geschrieben stand, waren die Worte meines Briefes geschrieben.“ (Thomasakten § 110, in: Foerster, *Die Gnosis*, S. 457. Dort auch Hinweise auf die „Trunkenheit“, das „betäubt“ bzw. „gefangen“ Sein der göttlichen Wesenheit in der menschlichen Natur.)

zählten Mythos das göttliche Geheimnis.“⁶³ Die Allegorese dient nun nicht – wie die entmythisierende Allegorese der alexandrinischen Juden – der Unterordnung konstitutiver Texte unter eine Vernunftprämisse, sondern ganz im Gegenteil, einer Rationalismuskritik.

Ehe die beiden Aspekte von Allegorese – das zutage tretende dialektische Verhältnis zum Mythos und die Überzeugung der ‚Verborgenheit‘ der Wahrheit – an zwei Texte der frühen Koranphilologie herangetragen werden, soll der Hinweis darauf genügen, dass eine ‚platonische Weltanschauung‘ auch dem Koran nicht grundsätzlich fremd ist, insofern sich dort vielfach Aussagen darüber finden, dass Elemente der Natur und der Geschichte ‚zeichenhaft‘ über sich hinaus weisen und Schöpfungszeichen (*āyāt*) letztlich die Einsicht in transzendentes Wissen fordern. Etwa in der spätmekkanischen Sure 43:3–4: *wa-fī ḥalqikum [...] āyātun / wa-fī ḥtilāfi l-laili wa-n-nahāri [...] āyātun* („In eurer Schöpfung sind Zeichen / und im Wechsel von Tag und Nacht sind Zeichen“).⁶⁴

Die insgesamt auf die Allmacht des Schöpfers selbst hinweisenden Zeichen sind aber nicht kryptisch und nur für wenige Eingeweihte dechiffrierbar, sondern klar verständlich für jeden, der der prophetischen Verkündigung Gehör schenkt, bzw. mit dem Intellekt / der Vernunft (*bayān*) zu begreifen.⁶⁵

Der folgenden Einordnung zweier Werke der Koranphilologie in die Debatten um die Erkenntnisfigur und hermeneutische Technik der Allegorese in der Spätantike liegt nicht das Ziel zugrunde, die arabistischen Arbeiten, welche insbesondere den philologischen Korankommentar als stark am Wortsinn orientierte Hermeneutik beschrieben haben,⁶⁶ grundsätzlich in Frage zu stellen. Wohl aber soll die ‚Literalität‘ des frühen *tafsīr* anders begründet werden als mit der geringen technischen Entwicklung des islamischen Kommentars und der fehlenden Kenntnis alternativer Kommentartechniken. Die Texte sollen als Haltungen und Handlungen in dem ‚Denkraum‘ der spätantiken Verhandlungen religiöser Erkenntnistheorie gelesen werden, die für den Umgang mit Offenbarungswissen charakteristisch sind.

63 Proklos, *Kommentar zu Platons der Staat*, zitiert in Schmitz, Zanella, Heydasch-Lehmann, „Mythos“, S. 482.

64 Weitere Suren, die den Begriff ‚Zeichen‘ involvieren sind in chronologischer Folge: Q 83:13 bezogen auf die „Fabeln der Alten“, Q 90:19, Q 78:28, Q 74:16, Q 54:42 und später bezogen auf die bereits geoffenbarten Verse in Q 43:3–6 bzw. auf die Schöpfung in Q 51:20. Zur Funktion der *āyāt* in den unterschiedlichen Stadien der Verkündigung siehe Neuwirth, *Koran als Text der Spätantike*, S. 434–437.

65 Vgl. ebd., S. 437.

66 Siehe Ella Almagor, „The Early Meaning of Majāz and the Nature of Abū ‘Ubayda’s Exegesis“, in: *Orientalia memoriae D. H. Baneth dedicata*, Jerusalem 1979, S. 307–326; Versteegh, „The Arabic Tradition“ und ders., *Arabic Grammar and Qur’ānic Exegesis*; und auch Wolfhart Heinrichs, *The Hand of the Northwind. Opinions on Metaphor and the Early Meaning of isti’āra in Arabic Poetics*, Wiesbaden 1977.

3 Zwei Koranphilologen im spätantiken Denkraum

3.1 Die Arabischsprachigkeit des Koran als hermeneutische Prämisse – Abū 'Ubaida und die ‚39 Formen des mağāz‘

Der als ‚Klient‘ (*maulā*) des Stammes Taim in Basra aufgewachsene Philologe Abū 'Ubaida Ma'mar b. al-Muṭannā gehörte zu der während der frühen Abbasidenzeit einflussreichen persischstämmigen Minderheit. Die persische Herkunft seiner Familie und die etwaige jüdische Prägung seiner Genealogie durch einen aus Bağrāwān stammenden Vater oder Großvater⁶⁷ wurden in der Geschichtsschreibung bisweilen überbetont.⁶⁸ Haben sie dem vermeintlich weltbürgerlichen Abū 'Ubaida in den westlichen Orientwissenschaften den Ruf eines „great humanist among the Arabic philologists“⁶⁹ und „the most universal scholar of his age“⁷⁰ eingetragen, führte die Betonung dieser biographischen Details in der arabischen Rezeption eher zum Ausschluss Abū 'Ubaidas aus dem wissenschaftlichen Kanon.

Abū 'Ubaidas vermeintliches Bekenntnis zur ḥāriğitischen Gruppierung der *ṣufrīya* wird in mehreren biographischen Quellen⁷¹ ebenso postuliert wie seine Unterstützung šu'ūbitischen Antiarabismus,⁷² die angesichts seiner Haltung in seinen Schriften selbst – etwa dem Insistieren auf die reine Arabischsprachigkeit des Koran – zweifelhaft erscheint. Der primäre Gegenstand der Kritik seiner Zeitgenossen aber war mit großer Wahrscheinlichkeit Abū 'Ubaidas Korankommentar *Mağāz al-Qur'ān* selbst. Der zeitgenössische Philologe al-Aṣma'ī (gest. 213/828) machte Abū 'Ubaida den Vorwurf, durch seine Interpretation *tafsīr bi-r-ra'y*, „Auslegung nach Gutdünken“, zu betreiben.⁷³ Die Innovation, die vermutlich in diesen Vorwurf einspielt und die vielleicht am maßgeblichsten zum Ausschluss Abū 'Ubaidas von den Gelehrten (*'ulamā*', Sing. *'ālim*)⁷⁴ beigetragen hat, besteht in der Praktik des *istišhād*, dem Beibringen von Belegstellen aus der altarabischen

67 Hamilton A. R. Gibb, Art. „Abū 'Ubayda“, in: *EP*, online Version.

68 Goldziher, der selbst den Namen Abū 'Ubaida für einen „Schimpfnamen für Juden“ hielt, berichtet, der Philologe selbst habe sich seiner jüdischen Herkunft gerühmt. Ignaz Goldziher, *Muhammedanische Studien*, Bd. 1, Halle 1889, S. 195.

69 Arthur Jefferey, *The Foreign Vocabulary of the Qur'ān*, Baroda 1938, S. 10.

70 Hamilton Gibb, *Studies in Islamic Civilization*, Princeton 1982, S. 68.

71 Siehe die Angaben von Ibn Ḥalikān und Yāqūt in Fuat Sezgin, „Muqaddima“ (Einleitung des Herausgebers), in: Abū 'Ubaida Ma'mar b. al-Muṭannā, *Mağāz al-Qur'ān*, 2 Bde., hg. von Fuat Sezgin, Istanbul 1954, S. 15f. Al-Ġāḥiḏ hingegen, der ebenfalls zu den Schülern Abū 'Ubaidas zählt, fasste seine Anerkennung gegenüber seinem Lehrer in die Worte: „Es gibt auf Erden keinen ḥāriğitischen Gelehrten, der mehr wusste als Abū 'Ubaida.“ Siehe Sezgin, „Muqaddima“, S. 12.

72 Siehe Ibn Qutaiba, „Kitāb al-'Arab“, zitiert in: Goldziher, *Muhammedanische Studien*, Bd. 1, S. 193.

73 Vgl. Almagor, „The Early Meaning of Majāz“, S. 326.

74 Auch das Konzept des *'ālim* ist im frühen 9. Jahrhundert noch neu. Siehe dazu Dimitri Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture – The Greco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early Abbasid Society (2nd/8th to 5th/10th Centuries)*, New York 1993, S. 6, mit dem Hinweis auf Stephen R. Humphrey, *Islamic History. A Framework for Inquiry*, Princeton 1991, S. 187–208.

Dichtung bei der Interpretation des Koran und der damit verbundenen Vermengung von ‚profaner‘ und ‚sakraler‘ Literatur und Sprache.⁷⁵

Trotz seiner schlechten Reputation ist Abū ‘Ubaida einer der Gründerväter der arabischen Philologie, der auf vielen Feldern maßgebende und unbestreitbar innovative Beiträge geleistet hat.⁷⁶ *Mağāz al-Qur‘ān* („Stilistische Besonderheiten im Koran oder aber paraphrastische Erklärungen zu diesen“⁷⁷) ist einer der ältesten Kommentare zur Gesamtheit der koranischen Suren und einer der ersten Kommentartexte, dem ein ausführliches Vorwort vorangestellt ist, in dem der Verfasser nicht nur Auskunft über seinen Textbegriff gibt, sondern auch Rechenschaft über sein methodisches Vorgehen ablegt. Vor allem wird dort der Begriff des *mağāz* entwickelt, dank dem Abū ‘Ubaida in der modernen Koranforschung prominent geworden ist.⁷⁸ Anders als in der späteren arabischen Rhetorik, die den Begriff mit der Bedeutung übertragener Rede als Gegenstück zum Begriff des Wortsinns (*ḥaqīqa*) gebraucht, fungiert der Begriff in *Mağāz al-Qur‘ān* zuerst als einfache Paraphrasepartikel. Im Kommentar selbst wird er mit den gängigeren Paraphrasepartikeln⁷⁹ der Form „Ein Lemma A *ma’nāhu* (seine Bedeutung) ist B“ oder „Ein Lemma A *ai* (meint) B“ variiert (meist: „A *mağāzhu* B“). In der Einleitung zum Kommentar herrscht allerdings ein anderer Gebrauch des Begriffs vor. Dort werden unterschiedliche im Koran gebräuchliche stilistisch oder grammatisch auffällige Formen, wie die Ellipse, der anomalische Gebrauch von Numerus und Genus oder syntaktische Besonderheiten wie *hystera protera*, mit

75 Der durch Abu ‘Ubaidas Kommentar ausgelöste Skandal wird in der modernen Arabistik in der Regel vor dem Hintergrund einer solchen Grenzüberschreitung zwischen sakralem und profanem Text bzw. sakraler und profaner Sprache interpretiert. Siehe z. B. Issa Boullata, „Poetry Citation as Interpretive Illustration in Qur‘ān Exegesis: Masā’il Nāfi’ ibn al-Azraq“, in: *The Qur‘ān – Formative Interpretation*, hg. von Andrew Rippin, Brookfield 1991, S. 123–136, hier S. 134: „I do not discount or ignore the Arab proclivity to cite proverbs or poetic verses orally to corroborate ideas in certain circumstances. This is a very old Arab trait which Ibn ‘Abbās like many others could have possibly had. However, the application of this proclivity to Qur‘ān exegesis may have been timid at first, because it involved the comparison of a sacred text with profane literature.“

76 Von den zahlreichen Werken, die Abū ‘Ubaida im *Fihrist* Ibn an-Nadīms zugeschrieben werden, sind nur sein Korankommentar, ein Lexikon über das Pferd (*Kitāb al-Ḥail*) und die Sammlung der Gedichte der rivalisierenden Dichter al-Ġarīr und al-Farazdaq enthalten. Außerdem kann ein Teil der von Abū ‘Ubaida gesammelten ‚Schlachtetage der Araber‘ rekonstruiert werden.

77 Siehe Almagors Differenzierung der Bedeutung des Begriffs *mağāz* zum einen im Hinblick auf sprachliche Anomalien, zum anderen auf deren Paraphrase in Almagor, „Early Meaning of Majāz“.

78 Zur Diskussion der etymologischen Bedeutung des Begriffs *mağāz* und seiner Verwendung in der frühislamischen Philologie siehe Kamal Abu Deeb, „Studies in the Majāz and Metaphorical Language of the Qur‘ān“, in: *Literary Structures of Religious Meaning in the Qur‘ān*, hg. von Issa J. Boullata, Surrey 2000, S. 310–354; Ella Almagor, „Early Meaning of Majāz“, S. 307–326; Wolfhart Heinrichs: „On the Genesis of the Ḥaqīqa-Mağāz Dichotomy“, in: *Studia Islamica* 54 (1954), S. 111–140.

79 Zu den Paraphrasepartikeln in *Mağāz al-Qur‘ān* und zeitgenössischen Korankommentaren siehe Versteegh, *Arabic Grammar and Qur‘ānic Exegesis*, S. 97.

der Formulierung „*min mağāzi mā ...*“ eingeleitet. Zum Beispiel: *Min mağāzi mā ḡā'a min lafzi ḡabari l-ḡayawāni wa-l-mawāti 'alā lafzi ḡabari n-nāsi*.⁸⁰ „Zu den Formen des *mağāz* gehören Ausdrücke, in denen von Tieren oder unbelebten Dingen nach Art der Rede von Menschen gesprochen wird.“

Vielleicht aufgrund der repetitiven Satzkonstruktion „*min mağāzi mā ...*“, die den Eindruck einer Systematik der als *mağāzāt* bezeichneten ‚Stilformen‘ im Koran erweckt, hat John Wansbrough die Liste der in der Einleitung genannten Beispiele als „39 types“ zusammengefasst und diese in dem westlichen Leser vertrautere Begriffe der Rhetorik oder Literaturkritik übersetzt.⁸¹ Diese Vorgehensweise ist problematisch, da der von Abū 'Ubaida inaugurierte Zusammenhang zwischen Sprache und Bedeutung nicht mit dem aristotelischen bzw. dem der römischen Rhetorik zugrunde gelegten Bezeichnungsverhältnis übereinstimmt, das Wansbrough voraussetzt, wenn er einzelne Formen des *mağāz* als „Metonymie“ oder „metaphorische Übertragungen“ kennzeichnet. Die *mağāzāt* in der Einleitung des philologischen Korankommentars sind anomalische / auffällige Formen des gesprochenen Arabisch, aber keine Tropen im aristotelischen Sinn, da eine Unterscheidung zwischen Wortkörper und Wortinhalt, welche für den Tropus eminent wäre, nicht getroffen wird.⁸² Statt auf sprachphilosophische Debatten um das Verhältnis von Sprache, Denken und Wirklichkeit zu reflektieren, scheint der ‚nichttropische‘ *mağāz*-Begriff aber vielmehr in einer anderen Pointe der Einleitung aufzugehen, nämlich dem Argument für die reine Arabischsprachigkeit des Koran. Abū 'Ubaida argumentiert:

Man sagt: Der Koran wurde in klarem Arabisch herabgesandt. Die Bestätigung dafür enthält ein Vers des Koran.⁸³ In einem anderen heißt es: „Wir entsandten keinen Gesandten außer mit der Sprache seines Volkes“ [Q 14:4] Die Altvorderen (*salaf*) und diejenigen, die die Offenbarung (*wahy*) erreichte, bedurften nicht des Propheten, so dass sie ihn nach ihrer Bedeutung gefragt hätten, weil sie Arabisch sprachen. Aufgrund ihres Wissens von ihr [der Offenbarung] bedurften sie nicht der Nachfrage nach ihren Bedeutungen und nach dem, was darin ist von der Sprache der Araber an Variationen (*wuğūh*) und knappem Ausdruck (*talḡīṣ*). Der Koran ent-

80 Abū 'Ubaida, *Mağāz al-Qur'ān*, Bd. 1, S. 15.

81 John Wansbrough, „Majāz al-Qur'ān: Periphrastic Exegesis“, in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 33/2 (1970), S. 247–266.

82 So argumentiert Almagor, „Early Meaning of Majāz“, S. 309: „The medieval Arab speaker did not apparently feel the need for a clear distinction between the lexical meaning of a word, the abstract idea, which it comes to convey, and the mode of conveying this idea.“ Ähnlich interpretiert Versteegh den Gebrauch des Begriffs *ma'nā* (Bedeutung, Intension) im Verhältnis zu *lafz* (sprachliche Form) in der mit Abū 'Ubaida zeitgenössischen arabischen Grammatik; siehe Versteegh, „The Arabic Tradition“.

83 Gemeint ist vermutlich Q 12:2 „Wir haben sie (die Schrift) als eine arabische Lesung (*qur'ānan 'arabīyan*) herabgesandt.“ Siehe auch die Parallelstellen bei Rudi Paret, *Der Koran. Kommentar und Konkordanz*, Stuttgart 1980, S. 246.

hält was in der arabischen Sprache an Flektion⁸⁴ (*wuḡūh al-i'rāb*) und an Schwerverständlichem (*ḡarīb*) und Bedeutungsschattierungen (*ma'ānī*) enthalten ist.⁸⁵

In der modernen Arabistik wurde Abū 'Ubaidas Plädoyer für die reine Arabischsprachigkeit des Koran als ein frühes Argument für die im 9. und 10. Jahrhundert theologisch diskutierte „Unnachahmlichkeit“ oder „Wunderhaftigkeit“ (*i'ḡāz*) des Koran gedeutet.⁸⁶ Indem der Philologe darauf insistiere, dass kein Begriff des Koran einer anderen Sprache als dem Arabischen entstammt, habe er diese Lehre vorbereitet. Es ist allerdings wichtig, die Einbettung des Arguments in den Kontext der Einleitung zu berücksichtigen. Bezeichnenderweise wählt Abū 'Ubaida nicht einen der koranischen Verse, die die Deutlichkeit der arabischen Sprache bzw. der göttlichen Sendung an sich in den Vordergrund stellen, sondern den Versauschnitt 14:4, der die Übereinstimmung der Sprache des Propheten mit der Sprache der an ihn adressierten Botschaft betont. Das Argument der deutlichen Verständlichkeit ist für Abū 'Ubaida ein Argument für die unmittelbare, spontane Verständlichkeit, die präzise Ansprache des Propheten und seiner Hörer in ihrer eigenen Sprache, nicht eine Aussage über die Überlegenheit der arabischen Sprache oder das theologische Diktum der Deutlichkeit göttlicher Rede (des *logos*) an sich. Die resultierende Behauptung, die Zeitgenossen des Propheten hätten der Erklärung der göttlichen Sendung nicht bedurft, liefert zudem einen Hinweis auf das Selbstverständnis des Auslegers. Erst durch den historischen Abstand zur Verkündigung wird exegetisches Eingreifen erforderlich. Die ‚literale‘ Orientierung des philologischen Korankommentars wird dadurch als ein Argument erkennbar, welches eine bewusste Zurückweisung inhärenter Deutungsbedürftigkeit der Offenbarungssprache zu implizieren scheint. Vergleichbar mit dem rabbinischen Vorbehalt gegen die Einbeziehung von philosophisch und damit außertextuell gewonnenem Wissen bei der Schriftinterpretation,⁸⁷ weist Abū 'Ubaida mit dem Hinweis auf die klare Verständlichkeit der prophetischen Ver-

84 Flektion an den Wortenden, d. h. sowohl die Deklination von Nomen (Kasusendungen) als auch die Konjugation von Verben umfassend.

85 Abū 'Ubaida, *Maḡāz al-Qur'ān*, Bd. 1, S. 8.

86 Siehe Andrew Rippin, Art. „Foreign Vocabulary“, in: *Encyclopedia of the Qur'ān*, Bd. 3, hg. von Jane McAuliffe, Leiden 2011, S. 229.

87 Vgl. Stemberger, *Midrasch*, S. 25f. Daneben könnten auch die von der Stoa beeinflussten Überlegungen spätantiker Autoren eine Rolle spielen, dass die Sprache zum Zeitpunkt der Schöpfung und damit für die ersten Menschen in vollkommener Weise auf die Dinge referierte bzw. mit diesen identisch gewesen sei. „For Philo, only prelapsarian Adam among men had had direct access to the Logos. He had been able to see the nature of each thing, and had, therefore, been able to name everything with its perfect name, the name that corresponds perfectly to the language of nous or Logos.“ Boyarin, „Origen as Theorist“, S. 44. Allerdings scheint Abū 'Ubaidas Fürsprache für die reine Arabischsprachigkeit des Koran eher ein Plädoyer für die Adressatenorientierung der Offenbarung zu sein und damit gerade nicht für eine ontologische Differenz zwischen göttlicher und menschlicher Sprache (wie für Philo).

kündigung für die ersten Hörer die Notwendigkeit der (beispielsweise allegorischen) ‚sekundären Deutung‘ des Textes zurück. Abū ‘Ubaidas Auffassung, dass die ersten Hörer die an sie ergangene Offenbarung vollauf verstanden hätten, ist wohl am ehesten vergleichbar mit dem Argument, das mit dem tannaitischen Lehrer Rabbi Yišma‘el und seiner Schule assoziierten wird, dass die Tora die Sprache der Menschen spricht und dieselben Stilmittel enthält wie diese.⁸⁸ Auch Rabbi Yišma‘els Folgerung, ungewöhnliche sprachliche Formen in der Tora nicht überzubewerten,⁸⁹ ist für Abū ‘Ubaidas Umgang mit den *mağāzāt* erhellend. Die grammatischen oder stilistischen ‚Anomalien‘ im Koran verdienen zwar – in der Einleitung – eine eigene Behandlung, indem sie einzeln aufgefächert und typologisiert werden; im Kommentar selbst stellt Abū ‘Ubaida jedoch keine weitreichenden Überlegungen hinsichtlich der poetischen, ästhetischen, rhetorischen etc. Funktion dieser Sonderformen an. Die *mağāzāt* in Abū ‘Ubaidas Kommentar sind Formen der gewöhnlichen ‚Sprache der Menschen‘ – keine ‚Tropen‘, die einen besonderen hermeneutischen Zugang oder ‚esoterisches‘ Wissen erforderten.

Es ist demzufolge nicht erstaunlich, dass Abū ‘Ubaida über Elemente metaphorischer Sprache oder aber ‚mythischer‘ Züge des Gottesbilds im Koran bei seiner Kommentierung hinwegsieht. Verse, die ein anthropomorphes Gottesbild reflektieren, werden im philologischen Korankommentar ausschließlich lexikalisch ausgedeutet oder übersprungen.⁹⁰ Ebenso verfährt der Philologe mit Versen, die Gleichnisse oder Metaphern enthalten.

Nicht nur innerhalb der islamischen Gelehrsamkeit, etwa in Abgrenzung zu ‚rationalistischen‘ Formen der Koranexegese, ist die ‚Literalität‘ als ein bewusst eingenommener religionspolitischer Standpunkt denkbar. Auch innerhalb jüdischer Gemeinden war der Allegorese-Streit im frühen 9. Jahrhundert keinesfalls überwunden, sondern flammte mit der Gruppe der Karäer (hebr. *Bene miqra*, ‚Söhne der Schrift‘) neu auf.⁹¹ Diese bestanden in Abgrenzung zur rabbinischen Tradition und vor allem gegen den Talmud auf den alleinigen Geltungsanspruch der Heiligen Schrift, deren einzelne Klärungsbedürftigkeiten nicht durch Midraschim, sondern mithilfe rabbinischer Halakha zu beheben seien.⁹² Es wäre nicht erstaunlich, wenn der in Basra arbeitende Philologe, der sich mehrfach auch am

88 Vgl. Stemberger, *Midrasch*, S. 25. Rabbi Yišma‘el Hermeneutik der ‚einfachen‘ Bibellektüre wird oft mit der seines Zeitgenossen Rabbi ‘Aqiba kontrastiert, der jeder stilistischen oder schriftspezifischen Eigenart der Bibel eine Bedeutung abzugewinnen aufforderte.

89 Vgl. ebd.

90 Siehe mit Beispielen auch Kamal Abu Deeb, „Studies in the Majāz“, S. 310.

91 Einzelne Kontakte zwischen der Karäergemeinde in Mesopotamien und Gelehrten der arabischen Sprachwissenschaften wurden von Sabine Schmidtke und Haggai ben Shammai aufgezeigt. Siehe Sabine Schmidtke, „The Karaites Encounter with the Thought of Abu l-Husain al-Basri (D. 436/1044). A Survey on the Relevant Materials in the Firkovitch-Collection, St. Petersburg“, in: *Arabica* (2006/1), S. 108–142; und Haggai Ben-Shammai, „A Note on Some Karaite Copies of Mu‘tazilite Writings“, in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 37/2 (1974), S. 295–304.

92 Siehe Günter Stemberger, *Der Talmud. Einführungen, Texte, Erläuterungen*, München 1982 (4. Auflage), S. 287f.

Kalifenhof in Bagdad aufhielt und der zudem selbst jüdische Wurzeln gehabt haben soll, in die Kontroverse zwischen Rabbinen und Karäern eingeweiht gewesen wäre. Vor allem aber dürfen wir die philologische Beschränkung auf den Wortsinn als paradigmatische Anteilnahme an spätantiken Debatten um den Erkenntniswert und die Regeln im Umgang mit Offenbarungsschriften deuten.

3.2 *Koran und Rechtgläubigkeit – Abū ‘Ubaid und die Zweiteilung der Fātiḥa*

Abū ‘Ubaid al-Qāsim b. Sallām durchlief als junger Mann bei den bekannten Philologen der Städte Basra und Kufa, so auch bei Abū ‘Ubaida, eine sprachwissenschaftliche Ausbildung und reiste in seinem Leben viel. Zunächst war er siebzehn Jahre lang als *qāḍī* in der Stadt Tartus an der arabisch-byzantinischen Grenze und verbrachte danach zehn weitere Jahre am Kalifenhof in Bagdad, ehe er die Pilgerfahrt nach Mekka unternahm, von wo er nicht zurückkehrte.⁹³ Eine überlieferte Aussage, Abū ‘Ubaid habe es als Philologe zu derart großem Ansehen gebracht, weil er seine Bücher „direkt zu den Königen“ brachte,⁹⁴ legt die Vermutung nahe, dass Abū ‘Ubaid's Schriften erst während seines Aufenthalts am Kalifenhof, nicht schon während seiner ‚Studienjahre‘ in Basra entstanden sind. Diese Datierung ist insofern aufschlussreich, als sie implizieren würde, dass die siebzehnjährige Kriegserfahrung Abū ‘Ubaid's in seine Schriften mit eingeflossen ist und der Philologe dort Erfahrungen mit christlichen Praktiken der Religiosität, der Askese, des kriegerischen Mönchtums und anderem gemacht haben muss. Insofern ist Abū ‘Ubaid ein besonders charakteristisches Beispiel für die Notwendigkeit der Verortung der arabischen Philologie in einen spätantiken ‚Denkraum‘, in dem Schriftauslegung und fromme Textpraxis unterschiedlicher Religionen miteinander in Berührung kamen.

Als einer der prominentesten Schüler Abū ‘Ubaid's hat sich Abū ‘Ubaid vor allem durch die Verschriftlichung und Systematisierung des Sprachwissens der ersten Philologengeneration hervorgetan. Seine Arbeiten wie das „Buch der Sprichworte“ (*Kitāb al-Amṭāl*) oder das „Buch von dem Abrogierenden und Abrogierten“ (*Kitāb an-Nāsiḥ wa-mansūḥuhū*) kennzeichnen eine Zäsur im Gebrauch von Schrift in der arabischen Wissenschaftspraxis. Hatte noch eine Generation zuvor das durch mündliche Lehre und persönlichen Kontakt mit intellektuellen Autoritäten – gegenüber aus Büchern gewonnenem – Wissen das höhere Prestige besessen, wurde das Buch im frühen 9. Jahrhundert zu einem zunehmend autonomen, von kommunikativen Kontexten losgelösten Medium,⁹⁵ was die systematische Komposition und leichte Handhabbarkeit der Bücher Abū ‘Ubaid's

93 Reinhard Weipert, Art. „Abu ‘Ubaid al-Qāsim ibn Sallām“, in: *EP*, online Version.

94 Hinweis in Gregor Schoeler, *The Oral and the Written in Early Islam*, übers. von Uwe Vogel-pohl, hg. von James E. Montgomery, New York 2006, S. 54.

95 Siehe Beatrice Gründler, *Book Culture before Print: The Early History of Arabic Media*, Beirut 2012.

bezeugen.⁹⁶ Seine Werke sind sowohl durch einen systematischeren Aufbau, als auch durch strengeres Einhalten wissenschaftlicher Methoden von den Arbeiten seines Lehrers deutlich unterschieden. Gegenüber Abū 'Ubaida, dessen Korankommentar kaum Hinweise auf andere Sprachwissenschaftler und beinahe keine Überliefererketten (*isnād*, Pl. *asānīd*) enthält, ist dieser Unterschied augenfällig. Das koranhermeneutische Werk Abū 'Ubaid's *Faḍā'il al-Qur'ān* („Die Vorzüge / Besonderheiten des Koran“) ist thematisch gegliedert und führt, stets mit vollständigen *isnāden* versehene Lehrmeinungen zu Themen des Umgangs mit dem Koran im Leben gewöhnlicher Gläubiger vor. Diese reichen von generellen Hinweisen zum Wert der beflissenen und anhaltenden Lektüre des Textes über Varianten zwischen den Korankonsonantentexten im Ḥiǧāz und in Bagdad bis zu der Beschäftigung mit Spezifika einzelner Suren. Generell ist das Werk von der Frage nach der Rechtgläubigkeit und dem Verhältnis von Koranstudium und ethischer Lebensführung durchzogen. So wird über Pseudo-Leser gespottet, die nur den Anschein fleißigen Textstudiums erwecken, deren Stimme aber versiegt, sobald die Gesellschaft sich entfernt.⁹⁷ Berichte über vorbildhafte Prophetengefährten zeigen diese im Wettstreit der Frömmigkeit durch ununterbrochene Koranrezitation. Beispiele für Kranke, deren Leiden durch die Rezitation des Koran gelindert wurden,⁹⁸ machen deutlich, dass der Koran für Abū 'Ubaid nicht nur die gesetzmäßige Richtschnur frommer Lebensführung ist, sondern vor allem individuellen und unmittelbaren Heilscharakter besitzt. Gegenüber der Thematik der notwendigen Teilhabe der Schriftlektüre an gelungener Lebensführung treten politische Aspekte der Religiosität in den Hintergrund. Weder Fragen der Gemeindefunktion, nicht einmal der Familie, geschweige denn des Staats werden von Abū 'Ubaid angesprochen. Stattdessen widmet er dem Kauf und Verkauf von Koranexemplaren (*maṣāḥif*) ein eigenes Großkapitel.⁹⁹ Das im 9. Jahrhundert physisch bereits in vielen Privathaushalten vorliegende Buch (*muṣḥaf*) ist das eigentliche Thema der *Faḍā'il al-Qur'ān*.

Devotionales statt diskursives Lesen

In einem Kapitel zu „Auslegung des Koran nach Gutdünken“ (*ta'wīl bi-r-ra'y*), einem Begriff, der bereits vor Abū 'Ubaid zur Diskreditierung exegetischer Aktivität, vielleicht insbesondere im Umgang mit ‚mehrdeutigen Versen‘ (*mutaṣābihāt*) des Koran gebraucht wurde,¹⁰⁰ stellt Abū 'Ubaid eine Liste von Aussprüchen ho-

96 Siehe Gregor Schöler, „Writing and Publishing. On the Use and Function of Writing in Early Islam“, in: *The Oral and the Written in Early Islam*, übers. von Uwe Vagelpohl, hg. von James E. Montgomery, New York 2006, S. 62–86.

97 Vgl. Abū 'Ubaid al-Qāsim b. Sallām, *Faḍā'il al-Qur'ān*, Beirut 2006, S. 18.

98 Vgl. ebd., S. 142.

99 Vgl. ebd., S. 146–150.

100 Siehe Harris Birkeland, „Old Muslim Opposition against Interpretation of the Koran“, in: *Ahandlingar utgitt av Det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo II*, Oslo 1955, S. 5–43. Dort wird eine Anekdote zitiert, in der der Kalif 'Utmān einen seiner Zeitgenossen für eine exegetische Nachfrage mit Auspeitschen bestraft. Siehe auch die Zusammenfassung von Fred

her religiöser Autoritäten zusammen, die sich der Auslegung des Korantextes verweigert haben sollen. Selbst 'Abd Allāh b. 'Abbās, der als „Überrausch des tafsīr“¹⁰¹ eigentlich als erster und mit allem Prestige ausgestatteter Experte für Koranfragen gilt, gibt dort Preis, dass ihm lieber wäre, nicht mit inhaltlichen Nachfragen zum Koran konfrontiert zu werden, da er seine eigene exegetische Autorität gegenüber dem göttlichen Wissen um die Bedeutung des Textes für zu gering erachtet.¹⁰² Dieser Darstellung zufolge ist die exegetische Zurückhaltung gegenüber dem Text vor allem eine ethische Maxime, welche die Hochachtung und besondere Sorgfalt im Umgang mit der Offenbarungsschrift ausdrückt. Auch strebt Abū 'Ubaid selbst ebenso wie sein Lehrer keine Deutung mehrdeutiger, etwa Metaphern enthaltender Verse an. Etwa handelt er den ebenfalls im Koran gebräuchlichen Begriff des Gleichnisses (*maṭal*, Pl. *amṭāl*) im profansprachlichen und außerkoranischen Sinn auf einer einzigen Seite ab, wobei die *amṭāl* dort Lehrsprüche sind, welche wiederum die Übereinstimmung von religiöser Überzeugung und Lebensführung (*īmān*) und der Lektüre des Koran thematisieren.¹⁰³ Einzig die syntaktische Form erinnert an den koranischen Begriffsgebrauch.

Bei der großen Bedeutung, die die kontemplative, devotionale Rezitation, nicht aber die diskursive Deutung des Textes für ein gelungenes Leben und eine demütige Gottesbeziehung spielt, nimmt die *Fātiḥa*, die erste Sure des Koran, eine besondere Rolle ein, die Abū 'Ubaid ebenfalls in einem Kapitel diskutiert. Abū 'Ubaid unterstreicht dort die formale Besonderheit der *Fātiḥa* als Gemeindegebet, welches einen privilegierten, unmittelbaren kommunikativen Zugang zu Gott garantiert. Durch mehrmaligen Verweis auf den Vers 15:87 (*wa-laqaḍ ātaināka sab'an mina l-maṭānī wa-l-qur'āna l-'azīm*) weist Abū 'Ubaid auf die Distinktion der Gebetssure vom übrigen Offenbarungskorpus hin und bestätigt mit dem Hinweis auf einen *ḥadīṭ* zudem die besondere Bedeutung dieses Textes gegenüber allen anderen Offenbarungstexten: „Wer die *Fātiḥa* liest, dem ist, als habe er die Tora, die Evangelien, den Psalter und den *furqān* [zusammen genommen] gelesen.“¹⁰⁴ Anders als in *Maḡāz al-Qur'ān* tritt hier ganz offenbar die rituelle Praxis und emotionale Erfahrung des Gebets, aber auch das Verhältnis zu den

Leemhuis, „Origins and Early Development of the *tafsīr* Tradition“, in: *Tafsīr*, hg. von Mustafah Shah, London / New York 2013, S. 191–206, hier S. 193.

101 So die Wiedergabe der „kritischen Paraphrase Ignaz Goldziher's“ bei Angelika Neuwirth, „Die Masā'il Nāfi' ibn al-Azraq – Element des ‚Portrait mythique d'Ibn 'Abbas‘ oder eine Stück realer Literatur? Rückschlüsse aus einer bisher unbeachteten Handschrift“, in: *Zeitschrift für arabische Linguistik* 25 (1993), S. 233–250, hier S. 240.

102 Vgl. Abū 'Ubaid, *Faḍā'il*, S. 140.

103 Zum Beispiel Abū 'Ubaid, *Faḍā'il*, S. 145: „Der Vergleich (*maṭal*) zwischen demjenigen, dem der Koran geläufig ist, dessen Glaube aber schwach ist, ist wie das Basilikumkraut: Sein Geruch ist schön, aber es trägt keine Früchte. Der, dessen Glaube fest ist und dem der Koran geläufig ist, ist wie der Feigenbaum: Er hat schöne Früchte, aber keinen Duft. Der, dem der Koran geläufig ist und der gläubig lebt, ist wie der Zitronenbaum, der gute Früchte trägt und duftet. Und derjenige, der keinen festen Glauben hat und den Koran nicht kennt ist wie die Koloquinte. Ihre Früchte sind verderblich und ihr Geruch ist verderblich.“

104 Abū 'Ubaid, *Faḍā'il*, S. 71.

anderen Religionsgemeinschaften und ihren Offenbarungsschriften in den Vordergrund. Eine Überlegenheit des Islams konstruiert der Philologe über die Behauptung, die Offenbarung der *Fātiḥa* an die Gemeinde des Propheten impliziere eine Bevorzugung und Auszeichnung der islamischen *umma* vor den anderen religiösen Gemeinschaften.¹⁰⁵ Besonders aufschlussreich für den mit den Offenbarungs- und Gebetstexten verbundenen Erkenntniswert ist ein weiterer von Abū 'Ubaid beigebrachter *ḥadīṭ*, der in späteren Sammlungen als *qudsī* eingestuft wird, dem zufolge das Gebet der *Fātiḥa* dem Betenden nicht nur ein unmittelbares Gespräch mit Gott erlaube, sondern sogar eine göttliche Antwort garantiere:

Gott, gepriesen sei er, sagt: „Ich habe das Gebet zwischen mir und meinen Dienern in zwei Hälften aufgeteilt. Ein Teil ist für mich, ein Teil für meinen Diener, um mich zu rufen.“ Der Diener steht und sagt: „Gepriesen sei Gott, der Herr der zwei Welten“ [Q 1:2]. So sagt Gott: „Mein Diener hat mich gepriesen.“ Und der Diener sagt: „der Erbarmer, der Barmherzige“ [Q 1:3] und Gott, gepriesen sei er, sagt: Mein Diener hat mir gehuldigt. Und der Diener sagt: „König des Gerichtstags“ [Q 1:4]. So sagt Gott, gepriesen sei er: „Mein Diener hat mich verherrlicht.“ Der Diener sagt: „Dich beten wir an, und Dich bitten wir um Hilfe.“ [Q 1:5] So sagt Gott: „So ist es zwischen mir und meinem Diener. Der Anfang und das Ende [des Gebets] gehören ihm. Und er bekommt, worum er bittet.“ Der Diener sagt: „Zeig uns den geraden Weg, derer, die nicht irre geführt werden“ [Q 1:6] bis zu seinem [des Gebets] Ende. So sagt Gott, gepriesen sei er: „Das ist für meinen Diener. Und er bekommt, worum er bittet.“¹⁰⁶

Dem zuvor angesprochenen unmittelbaren Heilscharakter der Offenbarungsschrift und der ethischen Maxime der devotionalen Textpflege wird in dieser Passage noch eine Komponente hinzugefügt. Das Gebet der *Fātiḥa* involviert den Betenden und den Angebeteten in einen direkten Dialog. Die Besonderheit der *Fātiḥa* scheint gerade darin zu bestehen, dass die mediale Vermittlung zwischen Gott und Mensch, die etwa in der Gnosis und im neuplatonischen Christentum für hochproblematisch gehalten wurde, für überwunden erklärt wird, denn mit der *Fātiḥa* scheint eine vollkommene Sprache für die Interaktion zwischen Gott und Mensch gefunden und durch die Teilung des Gebets in „zwei Hälften“ eine Beziehung zwischen Gott und „seinem Diener“ hergestellt zu sein, die beinahe der Gottesbeziehung im ‚mythischen‘ Religionsbegriff ähnelt. Besonders die wiederholte Formel „Er bekommt, worum er bittet“ (*lahū mā yas'alu*) scheint zu suggerieren, dass das Gebet ein konkretes Wohlwollen Gottes bewirke. Allerdings werden diese Beziehung und der daraus resultierende heilsgeschichtliche Opti-

105 Vgl. ebd., S. 72.

106 Ebd., S. 72f. Siehe zu diesem *ḥadīṭ* auch die Ausführungen mit Quellen in Hans Winkler, „Fātiḥa und Vaterunser“, in: *Zeitschrift für Semitistik und verwandte Gebiete* 6 (1928), S. 238–246, hier S. 242f.

mismus gerade nicht durch eine intellektuelle, inhaltsbezogene Anstrengung, sondern durch kontemplativen Vollzug bewirkt.

4 Zusammenfassung und Ausblick

Ich möchte nun abschließend den Bogen zurück zu den spätantiken Debatten um die spezifische Erkenntnis von Allegorie und Allegorese in zwei Begründungsversuchen schlagen:

(a) *Plausibilitäten des Denkraums*

Insofern wir das Spannungsverhältnis der ‚philosophischen‘ Allegorese zum Mythos und damit das Verhältnis von Allegorie und Literalsinn als ein dialektisches begreifen, kann die rigorose Beschränkung auf den Literalsinn im Koran-Kommentar von Abū ‘Ubaida als eine Abgrenzung zu ‚philosophischen‘, etwa rationalistischen, Interpretationsformen gedeutet werden. Diese Haltung wird im Kommentar nur indirekt durch den Hinweis auf die hermeneutische Vollkommenheit des Koran und seine vollständige Verständlichkeit für die Zeitgenossen des Propheten angesprochen. Das Postulat für die reine Arabischsprachigkeit des Koran ist vergleichbar mit der rabbinisch vertretenen Ansicht, dass die Tora die göttliche Offenbarung „in menschlicher Sprache“ sei, die ihrerseits mit einem Plädoyer für einen ‚einfachen‘, dem kommunikativen Charakter der heiligen Schrift vertrauenden und dadurch nicht auf ‚sekundäre‘ Erkenntniswege angewiesenen Zugang zur Schrift einhergeht. Dass Koranphilologen wie Abū ‘Ubaida nicht aus Unkenntnis und geringer interpretationsspezifischer Bildung eine ‚literale‘ Lesart des Koran verfolgten, sondern ganz bewusst auf Deutungen verzichteten, die nicht den ursprünglichen kommunikativen Absichten entsprechen, liegt auch aufgrund der ‚exegetischen Stoßrichtung‘ des Koran selbst und des eminenten biblischen und postbiblischen Wissens, vor allem aber aufgrund der Selbstverortung des Koran in eine Tradition der schriftsprachlichen Offenbarung Gottes, nahe. Die soziale und geographische Mobilität der frühen arabischen Philologen macht es unwahrscheinlich, dass dieses Wissen 150 Jahre nach dem Tod des Propheten vollauf abgerissen ist; vielmehr lassen die Möglichkeiten der Begegnung mit den religiösen Praktiken benachbarter Schriftreligionen in den urbanen Zentren arabischer Gelehrsamkeit aber auch in den arabisch-byzantinischen Grenzgebieten darauf schließen, dass die Philologen biblisches Interpretationswissen wenn auch nicht dezidiert studiert, so doch vermutlich in liturgischen, rituellen o.ä. Kontexten wahrgenommen und miterlebt haben.

(b) *Involvieren in Paradigmen der Schriftauslegung*

Mit dem Konzept von Allegorese als Erkenntnisform ist – in gnostischen und neuplatonischen Diskursen – die Annahme der Unbegrifflichkeit der Offenbarung verbunden, die zu einer Aufwertung nicht-diskursiver epistemischer Formen führte. Diese Grundannahme ist auf den Textbegriff Abū ‘Ubaid übertragbar. Dass sich Abū ‘Ubaid gerade nicht für die Notwendigkeit einer allegorischen

Deutung des Koran, sondern für eine generelle Zurückhaltung bei der Interpretation ausspricht, ist der Forderung einer „Rettung des Mythos vor dem Forum der Vernunft“¹⁰⁷ nicht unähnlich. Zwar wird die ‚Undeutbarkeit‘ des Koran nicht explizit mit der ‚Unbegrifflichkeit‘ von Offenbarungswissen begründet; indem Abū ‘Ubaid – vermittelt Ibn ‘Abbās – auf die Marginalität der menschlichen Urteilskraft gegenüber dem göttlichen Wissen insistiert, scheint er jedoch die ontologische Verschiedenheit der göttlichen von der menschlichen Wahrheit zu Bewusstsein zu bringen. Anders als gnostische Interpretatoren spricht er sich nicht für einen esoterischen, nur Eliten vorbehaltenen Zugang zu den verborgenen Bedeutungen des Koran aus. Die Trennung der Menschen in ‚verständige und unverständige‘, ‚sehende und blinde‘ usw. wird von einem Paradigma der Rechtgläubigkeit abgelöst, das keine hierarchischen Abstufungen vorsieht. Vielmehr erfordert der Text, gerade weil er kein ‚menschliches‘ Wissen kommuniziert, keine mit rationalen Erkenntnissen konforme Exegese, sondern den devotionalen Vollzug. Die rezitatorische Übung soll den besonderen Geltungs- und Wahrheitsanspruch des Koran begreifbar machen. Abū ‘Ubaid problematisiert diese geforderte Erkenntnisweise nicht weiter, sondern er versieht sie durch die optimistische Perspektive auf die *Fātiḥa* als ein Gebet, das einen unmittelbaren Dialog mit Gott gewährt, mit positiven Vorzeichen. Das Postulat der Überlegenheit des Koran gegenüber allen Offenbarungsschriften der anderen Religionsgemeinschaften beruht auf dieser den Empfängern der koranischen Offenbarung ermöglichten intimen Beziehung zu dem seinem Wesen nach ‚entmythisierten‘ und in der Transzendenz fern geglaubten Gott. So gesehen fällt die frühislamische Exegese nicht hinter spätantikes Exegesewissen zurück, sondern geht über dieses hinaus.

Literaturverzeichnis

Primärliteratur

- Abū l-Ḥasan Sa‘īd b. Mas‘ūd al-Balḫī al-Baṣrī (al-Aḥfaš al-Ausaṭ), *Ma‘ānī al-Qur‘ān*, hg. von Ibrāhīm Šams ad-Dīn, Beirut 2002.
- Abū Zakarīyā Yaḥyā b. Ziyād al-Farrā, *Ma‘ānī al-Qur‘ān*, 3 Bde., hg. von Aḥmad Yūsuf Nağātī und Muḥammad ‘Alī n-Nağğār, Kairo 1980.
- Abū ‘Ubaid al-Qāsim b. Sallām, *Faḍā’il al-Qur‘ān*, Beirut 2006.
- Abū ‘Ubaida Ma‘mar b. al-Muṭannā, *Mağāz al-Qur‘ān*, hg. von Fuat Sezgin, 2 Bde., Istanbul 1954.
- Foerster, Werner, *Die Gnosis. Zeugnisse der Kirchenväter*, unter Mitwirkung von Ernst Haenchen und Martin Krause, Zürich 1995.
- Origenes, *The Song of Songs: Commentary and Homilies*, übers. von R. P. Lawson, Westminster 1957.

107 Jonas, *Spätantiker Geist*, Bd. 1, S. 219.

Sekundärliteratur

- Abu Deeb, Kamal, „Studies in the Majāz and Metaphorical Language of the Qurʾān“, in: *Literary Structures of Religious Meaning in the Qurʾān*, hg. von Issa J. Boullata, Surrey 2000, S. 310–354.
- , *Al-Jurjānī's Theory of Poetic Imagery*, Surrey 1997.
- Almagor, Ella, „The Early Meaning of Majāz and the Nature of Abū ʿUbayda's Exegesis“, in: *Orientalia memoriae D. H. Baneth dedicata*, Jerusalem 1979, S. 307–326.
- Assmann, Jan, *Religion und kulturelles Gedächtnis*, München 2000.
- , *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 1992.
- Bauer, Thomas, *Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams*, Berlin 2011.
- Ben-Shammai, Haggai, „The Status of Parable and Simile in the Qurʾān and Early tafsīr“, in: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 30 (2005), S. 154–169.
- , „A Note on Some Karaite Copies of Muʿtazilite Writings“, in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 37/2 (1974), S. 295–304.
- Boullata, Issa, „Poetry Citation as Interpretive Illustration in Qurʾān Exegesis: ‚Masāʾil Nāfiʾ ibn al-Azraqʿ“, in: *The Qurʾān – Formative Interpretation*, hg. von Andrew Rip-pin, Brookfield 1991, S. 123–136.
- Boyarin, Daniel, „Origen as Theorist of Allegory. Alexandrian Contexts“, in: *The Cambridge Companion to Allegory*, hg. von Rita Copeland und Peter T. Struck, Cambridge 2000, S. 39–54.
- Birkeland, Harris, „Old Muslim Opposition against Interpretation of the Koran“, in: *Avhandlingar utgitt av Det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo II*, Oslo 1955, S. 5–43.
- Blönnigen, Christoph, *Der griechische Ursprung der jüdisch-hellenistischen Allegorese und ihre Rezeption in der alexandrinischen Patristik*, Frankfurt am Main 1993.
- Dawson, David, *Allegorical Readers and Cultural Revision in Early Alexandria*, Berkeley 1992.
- Dohmen, Christoph, *Die Bibel und ihre Auslegung*, München 2006.
- Umberto Eco, *Streit der Interpretationen*, Hamburg 2005.
- Gibb, Hamilton A. R., Art. „Abū ʿUbayda“, in: *EP*², online Version.
- , *Studies in Islamic Civilization*, Princeton 1982.
- Gilliot, Claude, „Kontinuität und Wandel in der ‚klassischen‘ islamischen Koranauslegung (II. / VIII.–XII. / XIX. Jahrhundert)“, in: *Der Islam*, 85/1 (2010), S. 1–155.
- , „Exegesis of the Qurʾān: Classical and Medieval“, in: *Encyclopaedia of the Qurʾān*, hg. von Jane Dammen McAuliffe, Leiden 2006, Bd. 2, S. 99–123.
- Gründler, Beatrice, *Book Culture before Print: The Early History of Arabic Media*, Beirut 2012.
- Goldziher, Ignaz, *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*, Leiden 1920 (Nachdruck).
- , *Muhammedanische Studien*, Halle 1889.
- Gumbrecht, Hans Ulrich, Art. „Entmythisierung“, in: *Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung*, hg. von Rolf Wilhelm Brednich, Bd. 4, Göttingen 2014, S. 21–42.
- Gutas, Dimitri, *Greek Thought, Arabic Culture. The Greaco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early Abbasid Society (2nd/8th to 5th/10th Centuries)*, New York 1993.
- Heath, Peter, „Allegory in Islamic Literatures“, in: *The Cambridge Companion to Allegory*, hg. von Rita Copeland und Peter T. Struck, Cambridge u. a. 2000, S. 83–100.

- Heinrichs, Wolfhart, „On the Genesis of the Ḥaḳīqa-Mağāz Dichotomy“, in: *Studia Islamica* 54 (1954), S. 111–140.
- , *The Hand of the Northwind. Opinions on Metaphor and the early Meaning of isti'āra in Arabic Poetics*, Wiesbaden 1977.
- Jefferey, Arthur, *The Foreign Vocabulary of the Qur'ān*, Baroda 1938.
- Jonas, Hans, *Gnosis und Spätantiker Geist*, 2 Bde., Göttingen 1930.
- Kugel, James, *How to Read the Bible. A Guide to Scripture, Then and Now*, New York, u. a. 2008.
- Leemhuis, Fred, „Origins and Early Early Development of the *tafsir* Tradition“, in: *Tafsir*, hg. von Mustafah Shah, London / New York 2013, S. 191–206.
- Markschies, Christoph, „Odysseus und Orpheus christlich gelesen“, in: *Mythenkorrekturen. Zu einer paradoxalen Form der Mythenrezeption*, hg. von Martin Vöhler und Bernd Seidensticker, Berlin 2005, S. 69–92.
- , *Die Gnosis*, München 2001.
- Most, Glenn W., „Hellenistic Allegory and Early Imperial Rhetoric“, in: *The Cambridge Companion to Allegory*, hg. von Rita Copeland und Peter T. Struck, Cambridge u. a. 2000, S. 26–38.
- Neuwirth, Angelika, *Scripture, Poetry and the Making of a Community*, Oxford 2014.
- , *Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang*, Berlin 2010.
- , „Die Masā'il Nāfi' ibn al-Azraq – Element des ‚Portrait mythique d'Ibn 'Abbas' oder eine Stück realer Literatur? Rückschlüsse aus einer bisher unbeachteten Handschrift“, in: *Zeitschrift für arabische Linguistik* 25 (1993), S. 233–250.
- Nwyia, Paul, *Exegèse coranique et langage mythique. Nouvel essai sur le lexique technique des mystiques musulmans*, Beirut 1972.
- Paret, Rudi, *Der Koran. Kommentar und Konkordanz*, Stuttgart 1980.
- Rappe, Sara, *Reading Neoplatonism. Non-Discursive Thinking in the Texts of Plotinus, Proclus and Damascius*, Cambridge 2000.
- Rippin, Andrew, Art. „Foreign Vocabulary“, in: *Encyclopedia of the Qur'ān*, hg. von Jane McAuliffe, Bd. 2, Leiden 2002, S. 226–237.
- Schmidt, Nora, „The Language of the Arabs in Early Ninth Century Philology – An Investigation of the Term *mathal* in Abū 'Ubaydas *Majāz al-Qur'ān*“, in: *The Place to Go. Contexts of Learning in Baghdād, 750–1000 C.E.*, hg. von Jens Scheiner und Damien Janos, Princeton 2014, S. 167–192.
- Schmidtke, Sabine, „The Karaites Encounter with the Thought of Abu I-Husain al-Basri (D. 436/1044). A Survey on the Relevant Materials in the Firkovitch-Collection, St. Petersburg“, in: *Arabica* (2006), S. 108–142.
- Schmitz, Christine, Francesco Zanella und Susanne Heydasch-Lehmann, Art. „Mythos“, in: *Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der Alten Welt*, hg. von Theodor Klausner (u. a.), Bd. 25, Stuttgart 2013, S. 471–516.
- Schoeler, Gregor, *The Oral and the Written in Early Islam*, übers. von Uwe Vagelpohl, hg. von James E. Montgomery, New York 2006.
- Sinai, Nicolai, *Fortschreibung und Auslegung. Studien zur frühen Koraninterpretation*, Wiesbaden 2009.
- Stemberger, Günter, *Midrasch. Vom Umgang der Rabbinen mit der Bibel. Einführung. Texte. Erläuterungen*, München 1989.
- , *Der Talmud. Einführung, Texte, Erläuterungen*, München 1982.

- Stroumsa, Guy, *Das Ende des Opferkults. Die religiösen Mutationen der Spätantike*, Berlin 2011.
- Versteegh, Kees, „The Arabic Tradition“, in: Wout Jac van Bekkum, Jan Houben, Inete Sluiter und Kees Versteegh, *The Emergence of Semantics in Four Linguistic Traditions*, Leiden 1999, S. 225–300.
- , *Arabic Grammar and Qurʾānic Exegesis in Early Islam*, Leiden 1993.
- Vöhler, Martin, und Bernd Seidensticker, „Zum Begriff der Mythenkorrektur“, in: *Mythenkorrekturen. Zu einer paradoxalen Form der Mythenrezeption*, hg. von dens., Berlin 2011.
- Wansbrough, John, „Majāz al-Qurʾān: Periphrastic Exegesis“, in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 33/2 (1970), S. 247–266.
- Winkler, Hans, „Fātiḥa und Vaterunser“, in: *Zeitschrift für Semitistik und verwandte Gebiete* 6 (1928), S. 238–246.
- Weipert, Reinhard, Art. „Abu ʿUbaid al-Qāsim ibn Sallām“, in: *EP*, online Version.
- Whitman, Jon, *Allegory. The Dynamics of an Ancient and Medieval Technique*, Oxford 1987.

Teil III

Raum und seine irreduzible Materialität

Die Kalender der Araber vor dem Islam*

Christian Julien Robin

Einleitung

Geschichtliches Erzählen kommt dadurch zustande, dass Tatsachen isoliert und chronologisch geordnet und Vergleiche in Zeit und Raum angestellt werden. Dabei werden Perioden definiert, die sich durch Besonderheiten auszeichnen, und durch Scharnierdaten eingegrenzt. In der Geschichte der Menschheit wird die Entstehung des islamischen Reichs im 7. Jahrhundert n. Chr. allgemein als eines dieser Scharnierdaten betrachtet – und als Anfang einer neuen Ära.

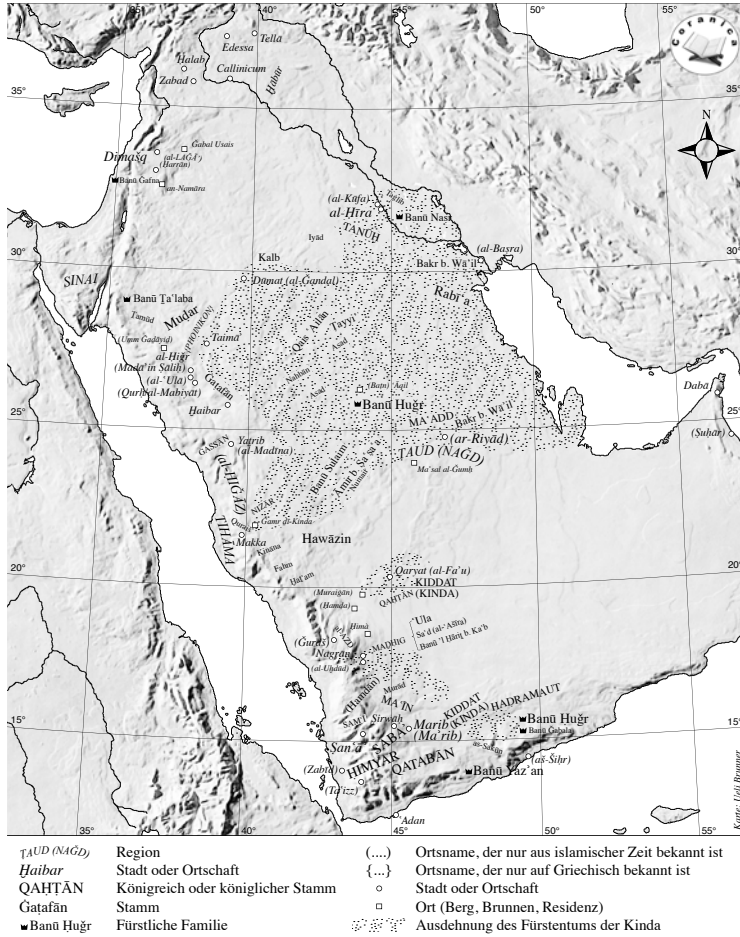
Es ist legitim, sich die Frage zu stellen, ob diese Periodisierung, die ein ‚vor dem Islam‘ gegen ein ‚nach dem Islam‘ abgrenzt, passend und fundiert ist. Man kann beobachten, dass sie in Einklang mit dem muslimischen theologischen Diskurs steht, der eine Zeit moralischer Verwerflichkeit, materieller Not, intellektueller Mittellosigkeit und vielfältiger Unordnung den religiösen, kulturellen, politischen und militärischen Erfolgen des kleinen theokratischen Medina gegenüberstellt. Man kann auch feststellen, dass diese Periodisierung in einer Epoche erarbeitet worden ist, in der es noch keine Archäologie in Arabien gegeben hat.

Dennoch hat sich ein augenscheinliches ‚Wunder des Islams‘ (wie man seinerzeit von einem ‚griechischen Wunder‘ sprach) aufgedrängt – mit seiner logischen Konsequenz: einem ‚vor dem Islam‘, das durch Unordnung und Verfall geprägt ist.

Diese Periodisierung, die im Geschichtsunterricht offensichtlich praktisch ist, hat leider sämtliche Wissensgebiete erobert, bis sie eine Art Bruch herbeigeführt hat. Selten sind unter den auf den Islam spezialisierten Wissenschaftlern diejenigen, die sich mit früheren Perioden befassen, und umgekehrt unter den auf Spätantike spezialisierten solche, die sich für den Islam interessieren. Anders gesagt: Selten sind Forschung und Veröffentlichungen, die das gesamte 7. Jahrhundert umspannen.

Es soll hier nicht die Bedeutung, die im 7. Jahrhundert der Entstehung des Islams zukommt, angezweifelt werden. Vielmehr soll der chronologische Einschnitt, den das Jahrhundert angeblich darstellt, etwas relativiert werden. Jüngere archäologische Entdeckungen in Arabien zeigen, dass die Vereinigung der Araber durch das

* Dieser Beitrag war Gegenstand zahlreicher Diskussionen mit Kollegen, die ich leider nicht alle namentlich erwähnen kann. Ich möchte allen voran Émilie Villet und Michael Marx erwähnen. Bei der Suche nach arabischen Quellen haben mir Georgine Ayyoub, Éléonore Cellard, Mounir Arbach und Hassan Chahdi geholfen, denen ich hierfür herzlich danken möchte. Mein Dank gilt auch Nora K. Schmid, die im Zuge der Übersetzung des Beitrags ins Deutsche zahlreiche Verbesserungsvorschläge gemacht hat.

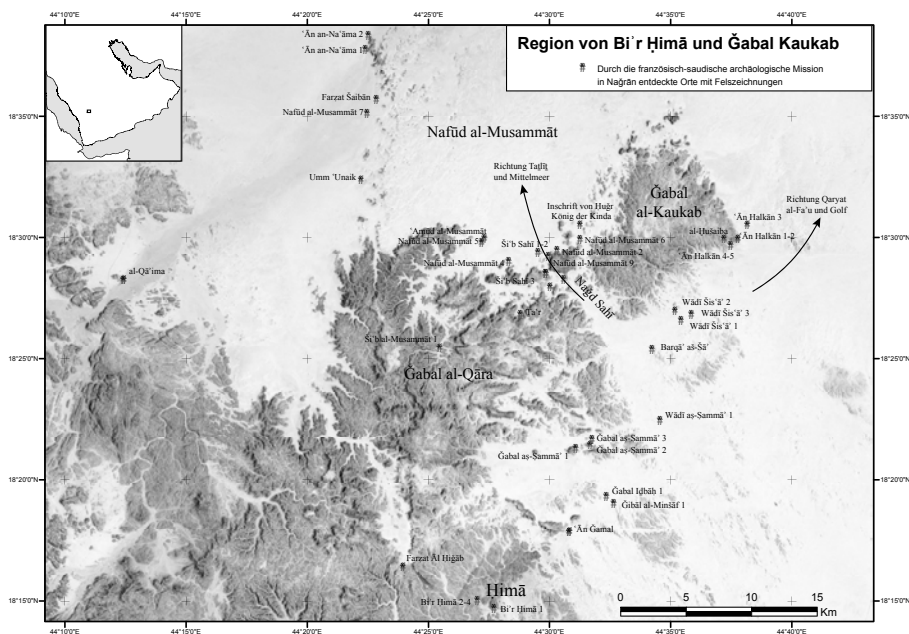


Karte 1

theokratisch regierte Medina (für die Toponyme und Ethnonyme Arabiens siehe Karte 1) in weniger als einem Jahrzehnt, in den Jahren 620 bis 630, – ohne Zweifel ein unerwartetes Ereignis von beachtlicher Reichweite – vorbereitet wurde durch einen vergleichbaren Versuch einer Einigung, jedoch ohne religiöse Dimension, anderthalb Jahrhunderte früher in Zentralarabien.

1 Dreißig 2014 in der Region Naḡrān (Brunnen von Ḥimā) entdeckte nabatäo-arabische und vorislamische arabische Inschriften

Die archäologischen Spuren, die seit anderthalb Jahrhunderten studiert werden, haben gezeigt, dass man sich im südlichen Arabien bis zur Zeit der islamischen Eroberungen der südarabischen Schrift bediente, und anschließend der arabi-



Karte 2

schen Schrift, deren Gebrauch sich unmittelbar in der Folge ausweitete. Jüngere Entdeckungen jedoch legen nahe, dass diese Darstellung, obgleich sie allgemein noch immer Gültigkeit beanspruchen darf, nicht auf die nördlichen Randgebiete des Jemen zutrifft.

Etwa dreißig nabatäo-arabische und vorislamische arabische Inschriften¹ sind 2014 von der französisch-saudischen archäologischen Mission in der Nähe der Brunnen von Ḥimā (siehe Karte 1 für die Lokalisierung von Ḥimā und Karte 2 für einen Ausschnitt der Gegend um Ḥimā), etwa hundert Kilometer im Nordosten von Nağrān, entdeckt worden. Zwei der Inschriften tragen die Daten *burak* 364 und *al-mu' tamir* 408, die – wie zu zeigen sein wird – sehr wahrscheinlich Februar-März 470 und März-April 513 christlicher Zeitrechnung entsprechen.

Unter ‚nabatäo-arabisch‘ verstehe ich Inschriften im Übergang zwischen nachklassischen nabatäischen Inschriften (d. h. nach dem Verschwinden des Nabatäerreichtums 106 n. Chr.)² und vorislamischen arabischen Inschriften, in arabischer

1 Die Zahl dreißig ist recht willkürlich gewählt, da man bestimmte kleine Graffiti einzeln oder als Teil eines Ganzen zählen kann.

2 Laïla Nehmé, „A Glimpse of the Development of the Nabataean Script into Arabic Based on Old and New Epigraphic Material“, in: *The Development of Arabic as a Written Language. Papers from the Special Session of the Seminar for Arabian Studies Held on 24 July 2009*, hg. von Michael C. A. Macdonald, Oxford 2010, S. 47–88.

Sprache und Schrift, wie etwa denen von Zabad, Usais und Ḥarrān.³ Die Herausstellung dieser Inschriften im Übergang ist noch keine zwanzig Jahre her. Sie ist einer kleinen Gruppe von Forschern auf dem Gebiet der Epigraphie zu verdanken, darunter Ḥalīd al-Muʿaiqil, Mušallāḥ al-Muraiḥī, Sulaimān ad-Duwayb, ʿAlī al-Ġabbān, Laīlā Nehmé und Michael Macdonald. Letzterer vertrat schon lange die These, dass die arabische Schrift sich aus der nabatäischen über verschiedene Zwischenstadien, die er glaubte erkennen zu können, entwickelt hat. Bis zur Entdeckung von Ḥimā befanden sich alle nabatäo-arabischen Inschriften Arabiens im Norden des Ḥiğāz und in der Region von Dūmat al-Ġandal.

Die neuen Inschriften sind an drei Fundorten in der Region von Ḥimā, in einem Umkreis von etwa dreißig Kilometern, entdeckt worden. Der erste Fundort ist der erstaunlichste: Es handelt sich aller Wahrscheinlichkeit nach um eine christliche missionarische Einrichtung, die vor 470 auf einem Verkehrsweg gegründet wurde, in der Nähe der Brunnen, außerhalb der direkten Kontrolle der Autoritäten von Nağrān.⁴ Man findet dort fünfzehn Inschriften, drei in südarabischer und zwölf in nabatäo-arabischer Schrift, alle mit einem Kreuz versehen.⁵ Die drei schönsten befinden sich auf drei Inschriftentafeln – zwei davon sind groß, mit einem schönen nabatäo-arabischen Text, und eine kleiner, mit einem Text in südarabischer Schrift, am Fuße eines ersten Hügels. Diese Tafeln, die so angeordnet sind, dass sie von Vorbeikommenden gesehen werden, scheinen dem Gedenken dreier verehrter Persönlichkeiten errichtet zu sein – möglicherweise Opfer einer der Christenverfolgungen. Eine dieser Persönlichkeiten trägt den Namen Ṭaubān Sohn des Mālik. Es ist offensichtlich, dass dieser Ṭaubān besonders verehrt wurde. Die Texte, die seinen Namen wiederholen, sind möglicherweise anlässlich einer Zeremonie ihm zu Ehren in Stein verewigt worden.

Die beiden anderen Fundorte, in der Nähe des Ġabal Idbāḥ und im Nafūd al-Musammāt,⁶ sind einfache Felswände entlang der Verkehrswege, mit zahlreichen Inschriften und Felszeichnungen. Man fand dort mehr als fünfzehn nabatäo-arabische und arabische vorislamische Texte. (Wir bezeichnen diese zusammen im Folgenden als ‚paläo-arabisch‘, da all diese Texte im Süden eine dem Arabi-

3 Christian Julien Robin, „La réforme de l’écriture arabe à l’époque du califat médoinois“, in: *Mélanges de l’Université Saint-Joseph* 59 (2006), S. 157–202.

4 Die wichtigste Ortschaft der Oase hieß Zirbān. Der Name al-Uḥdūd, der nachislamisch ist, leitet sich aus dem Koran ab; vgl. Christian Julien Robin, „L’Arabie dans le Coran. Réexamen de quelques termes à la lumière des inscriptions préislamiques“, in: *Les origines du Coran, le Coran des origines*, hg. von François Déroche, Christian Robin und Michel Zink, Paris 2015, S. 27–74, hier S. 57–60.

5 Diese Inschriften mit Kreuz sind nicht die einzigen Texte der Gegend, aber sie stellen eine eigene Einheit dar – wegen ihrer Schrift und zweifellos auch wegen ihres Datums.

6 In Nafūd al-Musammāt steht das finale *t* für *tāʾ marbūṭa*. Für die Toponyme wird die in saudischen Karten geläufige Form übernommen, selbst wenn es sich offensichtlich um eine dialektale Variante handelt (z. B. „Idbāḥ“ für Dubāḥ).

schen sehr ähnliche Schrift aufweisen.⁷⁾ Unter diesen können zumindest zwei (im Nafūd al-Musammāt) als ‚vorislamisch arabisch‘ bezeichnet werden.

Die etwa dreißig paläo-arabischen Inschriften, die 2014 entdeckt wurden, stellen bereits einen beachtlichen Teil der Gesamtheit der Inschriften im Gebiet von Ḥimā dar, die auf das 5. und 6. Jahrhundert n. Chr. zurückgehen, oder, wenn man so will, auf die Spätantike. Es ist schwierig, genaue Prozentzahlen anzugeben, da zahlreiche Texte in süd-arabischer Schrift nur schwer präzise datiert werden können; allenfalls lässt sich beobachten, dass die Texte, deren Paläographie durch späte Schriftzeichen gekennzeichnet ist (nämlich eine spezifische Form der Buchstaben \bar{g} und z , oder ornamentale Zusätze), recht selten vorkommen.

Diese Beobachtung zu den Zahlen erlaubt die Schlussfolgerung, dass die Verwendung der paläo-arabischen Schrift in der Region von Ḥimā üblich war. Der Text der großen Prunktafeln, die zweifellos zum Gedenken an vorbildliche Christen aufgestellt wurden, bestätigt dies: Er war dazu bestimmt, gelesen zu werden. Dies wiederum impliziert, dass unter den Personen, die Ḥimā durchquerten, diejenigen, die Nabatäo-Arabisch zu lesen verstanden, recht zahlreich waren.

2 Zwei auf *burak* 470 und *al-mu'tamir* 513 der christlichen Zeitrechnung datierte Inschriften

Zwei der neuen Inschriften sind – mit Blick auf den Zeitraum des 5. und 6. Jahrhunderts – von außergewöhnlichem Interesse, insofern sie datiert sind. Sie sind veröffentlicht in den *Comptes rendus* der Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.⁸ An dieser Stelle sollen nur die für den vorliegenden Zusammenhang bedeutsamen Punkte angesprochen werden.

Die Inschrift Ḥimā-Sud PalAr 1 steht auf einer großen geneigten Platte (115 cm Höhe, 72 cm Breite), am Fuß eines Hügels und in geringer Entfernung eines Verkehrswegs. Der Text, der in großen Buchstaben und breiter Linienführung gehalten ist, misst 56 cm (Breite) und 64 cm (Höhe). Aus der Ferne sichtbar, ist er offensichtlich prunkvoll. Diese Inschrift ist am 15. Januar 2014 von Frédéric Imbert entdeckt worden.⁹

Die Grafie ähnelt bereits stark der arabischer Inschriften des 6. Jahrhunderts. Hingegen ist die Sprache noch Nabatäisch. Daher behalte ich die Bezeichnung ‚nabatäo-arabisch‘ für diesen Text bei.

7 Diese Bezeichnung ist auch nützlich für jene Dokumente, die keinen Buchstaben enthalten, der es erlaubt, sie mit Gewissheit als ‚nabatäo-arabisch‘ oder ‚vorislamisch arabisch‘ zu klassifizieren.

8 Christian Julien Robin, 'Alī I. al-Ghabbān und Sa'īd F. al-Sa'īd, „Inscriptions antiques récemment découvertes à Najrān (Arabie séoudite méridionale): nouveaux jalons pour l'histoire de l'oasis et celle de l'écriture et de la langue arabes“, in: *Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Comptes rendus* 2014, S. 1033–1127, 1087–1092 und 1122–1123.

9 Die Sigle enthält eine Erwähnung von Ḥimā, der Zone (Ab'ār Ḥimā, Ḥimā-Sud, 'Ān al-Ġamal, Iqbāh, al-Musammāt etc.), des Alphabets (Sabäisch, Sab; Nabatäo-Arabisch und Vorislamisches Arabisch, PalAr [= Paläo-Arabisch]; Tamüdisch, Tham; Nabatäisch, Nab; Griechisch, Grec; Hebräisch, Hé; Arabisch, Ar) und schließlich eine Zahl.

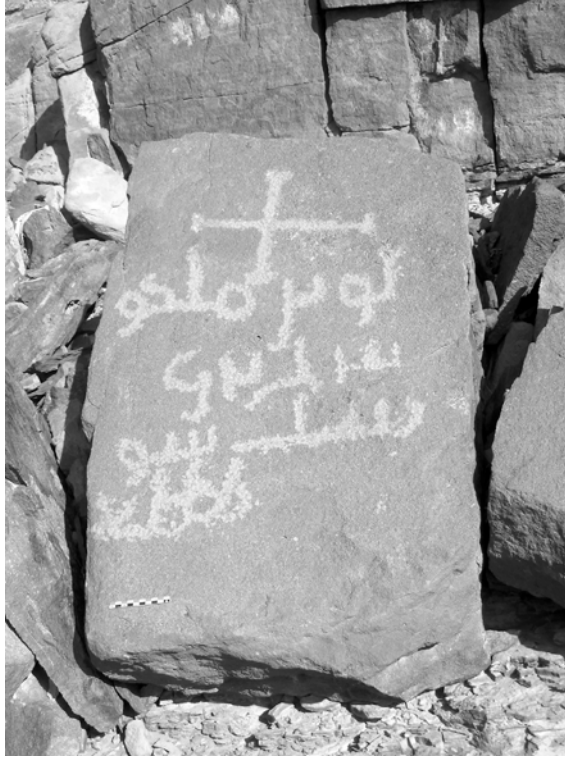


Abb. 1: Ḥimā-Sud PalAr 1

Interpretierende Transkription:

Kreuz

- | | | |
|---|-------------------------|--|
| 1 | <i>Ṭwbn Mlkw</i> | Taubān (Sohn des) Mālik |
| 2 | <i>b-yrḥ brk</i> | im Monat <i>burak</i> |
| 3 | <i>št 3 x 100</i> | des Jahres 364 (Februar–März 470 ¹⁰) |
| 4 | <i>20 + 20 + 20 + 4</i> | |

Z. 1, *Ṭwbn*: eine Lesart, die gesichert scheint. Das arabische Anthroponym Taubān findet sich fünfmal in der Genealogie Ibn al-Kalbīs (gest. 819/204 oder 821/206).¹¹ Alle fünf Belegstellen für das Anthroponym sind bei den Südarabern (3 bei den al-Azd, 1 bei den Madḥiğ und 1 bei den ḥaṭ'am, also den arabischen Stämmen

¹⁰ Für diese Entscheidung soll in diesem Beitrag argumentiert werden.

¹¹ Werner Caskel, *Ġamharat an-nasab. Das genealogische Werk des Hišām ibn Muḥammad al-Kalbī*, 2 Bde., Leiden 1966, Bd. 2, S. 553.

im Norden des Jemen). Es findet sich ebenfalls in den Genealogien des jemenitischen Stammes Hamdān, die al-Hamdānī wiedergibt.¹² In den Inschriften aus der Region von Ḥimā wird das Anthroponym *Twb̄n* in den südarabischen Inschriften geschrieben (5 Beispiele), jedoch *Tbn* in der lokalen Schreibung (die wir ‚ḥimāitisch‘ nennen, 3 Beispiele).

Z. 1, *Mlkw*: in diesem Namen können die ersten drei Buchstaben eindeutig gelesen werden, sodass sich das Anthroponym Mālik mit Sicherheit erkennen lässt. Es findet sich sehr häufig in Inschriften verschiedener Regionen Arabiens. *Mlkw* folgt nabatäischer Orthographie, mit der Endung *-w*, die der Nunation des Arabischen und der Mimation des Sabäischen entspricht.

„*Tawbān Mālik*“ bedeutet sehr wahrscheinlich „*Taubān Sohn des Mālik*“. Einerseits nennen sieben oder acht andere Inschriften am Fundort einen „*Taubān Sohn des Mālik*“, bei dem es sich wahrscheinlich um dieselbe Person handelt. Andererseits ist es in den Inschriften der Region üblich, dass die Identität eines Individuums sich aus zwei oder drei Anthroponymen zusammensetzt, die den Namen und das Patronym umfassen, eventuell auch die Abstammung.

Derweil nennen zwei Inschriften „*tw* (oder *t̄w*) *Taubān Sohn des Mālik*“, als wäre *tw* / *t̄w* die Abkürzung für einen Titel (wenn dieser auch unbekannt ist im Syrischen und im Arabischen). Auf diese Weise lässt sich nicht ausschließen, dass das erste Wort des Textes Ḥimā-Sud PalAr 1 „*taubān*“ ein Titel ist. Was diese Hypothese betrifft, so kann darauf hingewiesen werden, dass die arabisch-islamischen Traditionarier König Abikarib As'ad dem Vollkommenen den Beinamen „*Tub(b)ān*“ geben. Das Wort hätte auf Aramäisch die Schreibweise *Twb̄n*. Weiterhin ist *tw* anscheinend das erste Element in den Namen zweier Frauen, die während der Verfolgung durch Yūsuf in Naḡrān hingerichtet worden sein sollen: *Twm̄lky* und *Tmlwky*.¹³

In historischen Quellen scheint kein *Taubān Sohn des Mālik* belegt zu sein.

Z. 2, *yrḥ*: aramäisches Substantiv, das „Monat“ bedeutet. Es handelt sich um den Begriff, der üblicherweise in nachklassischen nabatäischen Inschriften des Ḥiḡāz verwendet wird.¹⁴ Im Arabischen ist der geläufigste Begriff, um „Monat“ auszudrücken, *šahr*. Allerdings ist zu beobachten, dass in Sprachen des Südens der Halbinsel für „Monat“ *wrḥ* gesagt wird und einige dialektale Varietäten den Radikal *wāw* in Anfangsposition durch ein *yā* ersetzen. So wird etwa *ysḥ* anstelle des üblichen *wsḥ* geschrieben.¹⁵ Es kann daher nicht ganz ausgeschlossen wer-

12 Abū Muḥammad al-Ḥasan b. Aḥmad b. Ya'qūb al-Hamdānī, *Kitāb al-Iklīl. al-ḡuz' at-tānī*, hg. von Muḥammad b. 'Alī al-Akwa' al-Ḥiwālī, Kairo 1967/1386, S. 23 und 24; ders., *al-Iklīl min aḥbār al-Yaman wa-ansāb Ḥimyar*, hg. von Muḥibb ad-Dīn al-Ḥaṭīb, Kairo 1948–1949/1368, S. 58.

13 Siehe das Buch der Himyariten, Ausgabe: *The Book of the Himyarites. Fragments of a hitherto Unknown Syriac Work*, hg. und übers. von Axel Moberg, Lund 1924, 5b für den ersten Namen und 30b, zweimal, für den zweiten Namen.

14 Zum Beispiel: JS Nab 17, Z. 6; Stiehl 1970, Z. 5.

15 Alfred F. L. Beeston, M. A. Ghul, Werner W. Müller und J. Ryckmans (Hg.), *Sabaic Dictionary (English–French–Arabic) / Dictionnaire sabéen (anglais–français–arabe) / al-Mu'ḡam as-saba'ī (bi-l-iṅḡilīziya wa-l-firansiya wa-l-'arabiya)*, Louvain-la-Neuve / Beyrouth 1984., S. 163, *w-s¹-ḥ*.

den, dass in der nağrānitischen Sprache für „Monat“ *yrh* gesagt wurde, ein Wort, das die gleiche Grafie wie *yrh* gehabt hätte.

Z. 2, *brk*: erster epigraphischer Beleg dieses Monatsnamens.

Z. 3, *št*: diese assimilierte Form von *šnt* findet sich gelegentlich in nabatäischen Inschriften. Michael Macdonald hat mich auf jene im Wādī Muğara, auf der Sinai-Halbinsel, hingewiesen.¹⁶ Es handelt sich um ein sprachliches Charakteristikum, das dem Aramäischen eigen ist, und findet sich darüber hinaus auch im Syrischen; eine solche Grafie lässt sich nicht auf Grundlage des Arabischen erklären.

Z. 3–4, 364: Die Zahl setzt sich zunächst aus drei Strichen zusammen, die dem Symbol für Hundert vorausgehen (das dem Buchstaben *wāw* und finalem *qāf* ähnelt), am Ende von Z. 3. Dies ergibt 3×100 , also 300. Es geht weiter in Z. 4 mit der dreimaligen Wiederholung des Schriftzeichens, das dem arabischen Buchstaben *ṭā'* ähnelt, mit dem Wert 20. Dies ergibt $20 + 20 + 20$, also 60. Das Ende bilden schließlich vier kleine Segmente einer Art X, die 4 ergeben (ein Verfahren, das bereits belegt ist, insbesondere in der Inschrift des Ġabal Usais). Insgesamt ergibt sich somit 364. Die verwendete Zeitrechnung wird im Folgenden diskutiert.

Die Inschrift Ḥimā-al-Musammāt PalAr 1 findet sich auf einer abgelegenen Bergspitze des Nafūd al-Musammāt, gegenüber dem östlichen Ausgang des Nağd Sahī. Sie wurde am 2. November 2014 entdeckt.

Die Grafie ist identisch mit der arabischen Inschriften des 6. Jahrhunderts. Um die Sprache zu beurteilen, verfügen wir nur über zwei Worte, *sanat*, „Jahr“, das arabisch ist, und *bar*, „Sohn“, das zwar aramäisch, jedoch durchaus üblich in den arabischen Inschriften des 6. Jahrhunderts ist. Diese Inschrift kann als ‚vorislamisch arabisch‘ eingeordnet werden. Sie ist die älteste datierte arabische Inschrift.¹⁷

16 Avraham Negev, „New Dated Nabataean Graffiti from the Sinai“, in: *Israel Exploration Journal* 17 (1967), S. 250–255, hier Nr. 1, datiert auf 160, S. 250f., Nr. 2, datiert auf 161, S. 251f., und Tafeln 48 A und B.

17 Das Datum der Inschrift von Zabad findet sich nicht im arabischen Text, sondern in der syrischen und der griechischen Inschrift, die auf denselben Sturz geritzt sind.



Abb. 2: Ḥimā-al-Musammāt PalAr 1

Interpretierende Transkription:

- 1 [...]s)w br Ḥdšw (Qais?) Sohn des Ḥidāš¹⁸
 2 5+1+1+1
 3 [...](')l-m'tmr snt 4 x 100 [im Monat] al-mu'tamir 408 (März–April 513)

Z. 1, Ḥdšw: der erste Buchstabe kann als ḥ, ḥ oder ḡ gelesen werden. Was den dritten betrifft, so handelt es sich um s oder š. Eine mögliche Lesart ist Ḥidāš.¹⁸ Dieser Name ist in ḥimā'itischen Inschriften der Region Naḡrān belegt.

Z. 2, (')l-m'tmr: erster Monat des Kalenders al-mu'tamir-burak, entspricht al-muḥarram und März-April, wie zu zeigen sein wird.

Die Tafel ist von Interesse, da sie drei sich überlagernde Inschriften aufweist. In chronologischer Reihenfolge:

1. Unter dem vorislamischen arabischen Text, ein stehender Mann, die Beine leicht gebeugt, die Arme ausgebreitet. Links steht der Text *yqr*, „er ritzt ein“ zwi-

¹⁸ Caskel, *Ḥamharat an-nasab*, Bd. 2, S. 346f. (elf Vorkommen, sowohl im Süden, als auch im Norden).

schen zwei Reitern. Dieses Motiv, das recht häufig in der Region Ḥimā vorkommt, scheint früher als die christliche Zeitrechnung.

2. Der vorislamische arabische Text, datiert auf 408.

3. Vier Reiter die, dem Belag nach zu urteilen, später sind als Text 2, und sehr wahrscheinlich aus islamischer Zeit stammen.

3 Ein Territorium, über das die Herrscher der Kinda Autorität haben

Bevor die Angaben aus den zwei Inschriften untersucht werden, erscheint es hilfreich, daran zu erinnern, wer die Autorität in der Region hatte, in der sie gefunden wurden.

Der bedeutendste Stamm in der Region von Ḥimā (die in einer 2014 entdeckten Inschrift *Ḥm Ngrn* genannt wird) war vermutlich der der Madḥiğ,¹⁹ wie dies durch einige Tatsachen belegt werden kann. Um das 2. Jahrhundert n. Chr. trägt der Herrscher von Qaryat (heute Qaryat al-Fa'u, 300 km im Nordosten von Nağrān) den Titel „König der Qaḥṭān und Madḥiğ“,²⁰ dann, um 250, den des „Königs von Kiddat und Madḥiğum“. Zu Beginn des 4. Jahrhunderts erklärt der ‚Naṣride‘ Imru' l-Qais b. 'Amr, dass er „gegen die Madḥiğū in den Kampf zog, bis er mit seiner Lanze an die Tore Nağrāns klopfte, die Stadt von Šammar“.²¹ Am Vorabend des Islams war der bedeutendste Stamm von Nağrān die Banū l-Ḥārīt b. Ka'b, ein Zweig der 'Ula, einer Fraktion der Madḥiğ.²² Schließlich gehörte die Region von Ḥimā im 10. Jahrhundert den Banū l-Ḥārīt, folglich dem Stamm der Madḥiğ.²³ All dies legt nahe, Madḥiğ zwischen Qaryat al-Fa'u und Nağrān zu lokalisieren, genau in der Gegend, wo sich Ḥimā befindet.

Die Inschriften in der Gegend von Ḥimā enthalten noch ein weiteres Indiz: Diejenigen in ‚ḥimā'itischer‘ Schrift (die von der einheimischen Bevölkerung abgefasst wurden), weisen eine recht große Zahl theophorer Personennamen auf, die den Gott Yağūt erwähnen. Umgekehrt ist in den Inschriften in südarabischer

19 Siehe zu diesem Stamm ebd., S. 61–65.

20 'Abd ar-Raḥmān aṭ-Ṭaiyib al-Anṣārī / al-Ansary, „Aḍwā' ḡadīda 'alā daulat Kinda min ḥilāl aṭār Qaryat al-Fāu wa-nuqūšihā“, in: *Sources for the History of Arabia. Part 1*, hg. von Abdelgadir Mahmoud Abdalla, Sami Al-Sakkar und Richard T. Mortel, Riad 1979/1399), S. 3–11 arabischer Teil und 4 Tafeln (oder auch 'Abd ar-Raḥmān aṭ-Ṭaiyib al-Anṣārī / al-Ansary, *Qaryat al-Fau. A Portrait of Pre-Islamic Civilisation in Saudi Arabia*, Riad 1981, S. 144): Begräbnisstele von *M'wyt bn Rb't d-'(l M.t) [q] (2) ḥṭny n mlk Qḥn w-Mḍḡ*, „Mu'āwiyat b. Rabī'at vom Stamme der ..., der Q (2) aḥṭānī, König von Qaḥṭān und von Madḥiğ“. Keine Übereinstimmung mit einem Homonym der arabischen Genealogien erscheint plausibel – siehe Mu'āwiyat b. Rabī'a in Caskeel, *Ġamharat an-nasab*, Bd. 1, Tafeln 101, 104, 107, 126, 163, 164, 234 (Kinda), 237 (Kinda / Mu'āwiyat al-Akramūn), 240 (Kinda / as-Sakūn), 260 (Madḥiğ / al-Ḥārīt b. Ka'b), 288.

21 Inschrift an-Namāra (= Louvre 205): ... *w-ḥrb M(d)ḡw 'kdy wḡ' (3) b-zg-h fy rtg Ngrn mdynt Šmr*.

22 Siehe Caskeel, *Ġamharat an-nasab*, Bd. 1, Tafel 258.

23 Siehe Abū Muḥammad al-Ḥasan b. Aḥmad b. Ya'qūb al-Hamdānī, *Kitāb Šifat ḡazīrat al-'Arab. Geographie der arabischen Halbinsel. Nach den Handschriften von Berlin, Constantinopel, London, Paris und Strassburg*, 2 Bde., hg. und übers. von David Heinrich Müller, Leiden 1884–1891 (Wiederabdruck 1968), Bd. 1, S. 116, Z. 20.

Schrift (geschrieben von Reisenden, die durch Ḥimā kamen) der Name Yağūt sehr selten. Nun bringt Ibn al-Kalbī jedoch Yağūt explizit mit Madḥiğ in Verbindung.²⁴

Es ist möglich, dass die Madḥiğ für kurze Zeit einen eigenen König hatten, etwas nach der Mitte des 3. Jahrhunderts.²⁵ Aber außer dieser Episode war der Herrscher der Madḥiğ entweder der König von Qaḥṭān (2. Jahrhundert) oder der König der Kiddat (arabisch Kinda, seit 230 oder 240).²⁶

Gegen Ende des 3. Jahrhunderts unterwarf sich der König der Kinda und Madḥiğ dem ḥimyaritischen König Šammar Yuhar'is.²⁷ Von diesem Zeitpunkt an wurde das Fürstentum der Kinda in Ḥimyar integriert. Unter ‚Kinda‘ sind gewiss die Stämme Kinda, Madḥiğ und Murād zu verstehen. Dies lässt sich aus der Zusammensetzung der Hilfstruppen schließen, die die Stämme den ḥimyaritischen Streitkräften bereitstellten. In der Tat ist jedes Mal, wenn in Texten ein Kontingent der Kinda genannt wird, sofort danach von einem Kontingent der Madḥiğ die Rede (oder der Stämme Sa'd und 'Ula, die von ihnen abhängig waren) sowie der Murād.²⁸

Die Tatsache, dass der Herrscher der Kinda Autorität über die Region von Ḥimā hatte, wird durch ein südarabisches Graffito (Ḥimā-al-Musammāt Sab 1) bestätigt, das durch die Mission Ryckmans-Philby Lippens 1952 entdeckt und von Florent Egal (französisch-saudische Mission) 2014 wiedergefunden wurde. Es befindet sich im Norden des Ġabal al-Kaukab im Nafūd al-Musammāt.

„Ḥuğr b. 'Amr König der Kiddat“
(Ḥğr b. 'mrm mlk Kdt)

24 „Madḥiğ et les gens de Djurash adoptèrent Yaghūth“ – Ibn al-Kalbī, *al-Aṣṇām*, Ausgabe und französische Übersetzung: *Le Livre des idoles (Kitāb al-aṣṇām) de Hicham ibn al-Kalbī*, hg. und übers. von Wahib Atallah, Paris 1969, hier § 7c; siehe auch § 9d, 45e und 52a. In *Ġamharat an-nasab* sind die Belege für das Anthroponym 'Abd Yağūt im Stamm der Madḥiğ besonders zahlreich; siehe Caskeel, *Ġamharat an-nasab*, Bd. 2, S. 62f. und 133f.

25 Um 255–260 schickt der sabäische König Ilišaraḥ Yaḥḍub eine Gesandtschaft „zu den Königen der Gemeinschaften der Gassān, al-Asd, Nizārum and Madḥiğum“ (Inān 75, 'mlk 's² bn Ġs'n w-l- 's'd w-Nzrm w-Mḍḥgm).

26 Eine Inschrift erwähnt, dass derselbe sabäische König Ilišaraḥ Yaḥḍub, der zusammen mit seinem Bruder Ya'zil Bayān regierte, einen Gesandten zu „Mālikum Sohn von Baddā König von Kiddat und von Madḥiğum“ sandte (Ja 2110, Z. 8f.: *Mlk (9) m bn Bd mlk Kdt w-Mḍḥgm*).

27 „Mālikum Sohn von Mu'āwiyat König von Kiddat und von Madḥiğum“ (der Name des Königs, unvollständig in Z. 1, [*Mlkm bn M'wlyt mlk Kdt w-Mḍḥgm*, ist nach Z. 11 rekonstruiert) bot als Opfergabe eine Bronzestatue im Awām-Tempel dar, dem großen Heiligtum von Saba', das dem Gott Almaqah Tahwān geweiht ist, „als er sich auf den Weg machte und sich der Hand ihres Herren unterwerfen kam, Šammar Yuhar'is, König von Saba' und von ḍu-Raidān, Sohn von Yāsirum Yuhan'im, König von Saba' und von ḍu-Raidān, in der Stadt Marib“ (MB 2006 I-54: *b-kn mz' (5) w-nfš l-s'ltlmn b-yd mr (6) 'hmw S²mr Yhr's² mlk (7) S¹b' w-ḍ-Rydⁿ bn Ys'rm (8) Yhn'm mlk S¹b' w-ḍ-Ryd (9) n b-hgrn Mrb*).

28 Vgl. Christian Julien Robin, „Les rois de Kinda“, in: *Arabia, Greece and Byzantium. Cultural Contacts in Ancient and Medieval Times*, hg. von Abdulaziz Al-Helabi, Demetrios G. Letsios, Moshalleh Al-Moraekhi und Abdullah Al-Abduljabbar, Riad 2012/1433, S. 59–129, hier S. 98–100.



Abb. 3: Ḥimā-al-Musammāt Sab 1

Da mehrere in der Nähe befindliche Graffiti dieselbe Schrift aufweisen, lässt sich annehmen, dass dort eine kleine Truppe Halt machte, und ihr Vorbeiziehen verweigerte.

Man liest oben:

Ṭwbt K'b, „Taubat (Sohn des) Ka'b“

Und darunter:

's'dm 'bdy mqtwy Ḥgr, „Asadum (Sohn des) 'Abdī, Offizier von Ḥuḡr“
'rby S'łmt, „Arabī Salāma“ (oder Salama, Salima, Salīma)
Gđmt Whbn, „Gađīmat Wahbān“

Der Text von Ḥuḡr, der nicht datiert ist, weist eine für die letzten Jahrhunderte vor dem Islam charakteristische Grafie auf, sodass die Identifikation mit dem bekannten Ḥuḡr, „der die bitteren Kräuter isst“,²⁹ Ḥuḡr *Ākil al-murār*,

²⁹ Dieser Beinamen, der von den Traditionariern unterschiedlich erklärt wird – was auf eine vergessene Bedeutung hinweist – könnte darauf hindeuten, dass Ḥuḡr die Rituale des jüdischen Paschafests einhielt, die vorschreiben, dass Lammfleisch gegessen wird, „mit ungesäuertem Brot und Bitterkräutern“. Auf Hebräisch werden diese bitteren Kräuter *maror*, Plural *marorim* (Ex 12,8; Num 9,11) genannt, auf Syrisch *mārōrō*, Plural *mārōrē*. Man weiß, dass das Judentum im Jemen zur Zeit des hymyaritischen Königs Abīkarib As'ad eingeführt wurde und dass, der Tradition zufolge, Ḥuḡr durch denselben König auf den Thron der Ma'add gelangte. Es ist folglich gut denkbar, dass Ḥuḡr Jude war und man ihm einen Beinamen gab, der sich auf ein emblematisches Ritual bezog.

dem Gründer der kinditischen Dynastie in Zentralarabien, als gesichert gelten darf.³⁰

Es ist interessant, dass Ḥuḡr sich den königlichen Titel zuschrieb, obwohl sein offizieller Titel der eines „Gouverneurs“ (*hlft*) war.³¹ Man kann vermuten, dass er den Titel des „Königs“ einforderte und als solcher von den Mitgliedern seines Stammes betrachtet wurde, da er von den Königen von Kinda aus der Zeit vor der Annexion durch Ḥimyar abstammte.

Die südarabischen Inschriften zeigen, dass Ḥimyar *Arabia deserta* seit Mitte des 4. Jahrhunderts mehr oder minder direkt beherrschte.³² Die wichtigsten Handlanger der Könige von Ḥimyar waren zunächst die yazʿanidischen Herrscher des Ḥaḍramaut, weiterhin die „Könige“ des arabischen Stammes der Kinda. Nach arabisch-islamischer Tradition folgten drei dieser Könige einander auf den Thron: Ḥuḡr, „der die bitteren Kräuter isst“, Sohn von ʿAmr und Verfasser der Inschrift von Ḥimā; sein Sohn ʿAmr „der [auf die Gebiete seines Vaters] beschränkte“ (*al-Maqṣūr*); und schließlich sein Enkel al-Ḥārīṭ der König (*al-Malik*). Man weiß, dass letzterer Ende 527 oder Anfang 528 nach langer Herrschaft getötet wurde. So lassen sich die drei Könige zeitlich (annähernd) zwischen 440 und 528 einordnen. Genau in dieser Zeit wurden die datierten Inschriften von Naḡrān niedergeschrieben.

Schließlich muss auch daran erinnert werden, dass ein Kindit zur Zeit Muḥam-mads „Verwalter“ (*ʿāqib*) von Naḡrān war.³³ Wenn Naḡrān vor der Krise der 520er Jahre unter der Kontrolle zweier großer ḥimyaritischer Geschlechter stand, so übten dort danach wohl die Banū l-Ḥārīṭ b. Kaʿb (und somit die Kinda) die Macht aus.³⁴

4 Die Sprache

Die Sprache der nabatäo-arabischen und der vorislamischen arabischen Inschriften ist nicht leicht wiederzuerkennen, da die Texte nur sehr wenige Worte enthalten, die keine Eigennamen sind. Derzeit sind belegt: *br*, „Sohn“; *št* und *snt*, „Jahr“; *yṛh*, „Monat“; *zmn*, „Zeit, Epoche“; *kth*, „schreiben“; *hlk*, „sterben“; *ʿl-*, „der, die“; *b*, „in, bei“; *fy*, „in“. Es scheint, dass in den ältesten Inschriften (um 470) die Sprache noch Aramäisch war, während sie später, im 6. Jahrhundert, von Arabisch abgelöst wurde.

30 Die Genealogien der Kinda kennen drei Personen des Namens Ḥuḡr b. ʿAmr – den Gründer der Dynastie, Ḥuḡr ʿAkil al-murār b. ʿAmr b. Muʿāwiya; seinen Enkel Ḥuḡr b. ʿAmr al-Maqṣūr b. Ḥuḡr; und schließlich den wenig bekannten Ḥuḡr b. ʿAmr b. Abī Karib (unter den Nachkommen von Muʿāwiya al-Akramūn); siehe Caskel, *Ġamharat an-nasab*, Bd. 1, Tafeln 235 und 238.

31 Vgl. Robin, „Les rois de Kinda“, S. 100f.

32 Siehe Christian Julien Robin, „Le roi ḥimyarite Thaʿrān Yuhanʿim (avant 325–v. 375). Stabilisation politique et réforme religieuse“, in: *Jerusalem Studies on Arabic and Islam* 41 (2014), S. 1–95.

33 Vgl. Robin, „Les rois de Kinda“, S. 85f.

34 Vgl. Christian Julien Robin, „Nagrān vers l'époque du massacre: Notes sur l'histoire politique, économique et institutionnelle et sur l'introduction du christianisme (avec un réexamen du Martyre d'Azqīr)“, in: *Juifs et chrétiens en Arabie aux V^e et VI^e siècles: Regards croisés sur les sources*, hg. von Joëlle Beaucamp, Françoise Briquel-Chatonnet und Christian Robin, Paris 2010, S. 39–106, hier S. 58 und 87–94.

Diese vorislamischen Inschriften sind problemlos von den ersten islamischen Inschriften zu unterscheiden, die in der Region in recht großer Zahl vorkommen, wobei mehrere Texte datiert sind, insbesondere auf 29,³⁵ 46³⁶ und 59.³⁷ Der erste Unterschied liegt in der Grafie, die recht unterschiedlich ist. Es ist jedoch offensichtlich, dass dies als einziges Kriterium nicht ausreichend ist. Ein weiterer Unterschied betrifft die Endung *-w*, die man in zahlreichen Eigennamen findet, etwa *'dyw*, *'Adī*; *Bḥrw*, Baḥr; *Ḥdšw*, Ḥidāš; *K'bw*, Ka'b; *Mlkw*, Mālik; *Qysw*, Qais; *(Q)šyrw*, Qušair; *Smy'w*, Sumai'; *(Tymw)*, Taim. Ein dritter Unterschied liegt schließlich im Formular: Die Mehrheit der islamischen Inschriften werden durch ein Verb mit religiösem Beiklang eingeleitet, wie *yarḥamu* ou *tarahḥama*.

5 Die Onomastik

Einige der Namen, die Verfasser der paläo-arabischen Inschriften von Ḥimā tragen, sind biblischen Ursprungs. Es handelt sich etwa um Isaak (*'šq*), Mose (*Mwsy*) und Elija (*'ly*). Solche Namen werden fast ausschließlich von Kirchenmännern getragen.

Abgesehen von den drei biblischen Namen sind alle anderen Eigennamen der Inschriften von Ḥimā arabisch. Berücksichtigt man nur jene, deren Lesung gesichert ist, so handelt es sich um die folgenden: *'l-Ḥsn*, al-Ḥasan; *'l-Ḥrt*, al-Ḥarīt; *'bd'lmsh*, 'Abd al-Masīḥ; *'dyw*, 'Adī; *'mr*, 'Āmir, unwahrscheinlicher: 'Umar;³⁸ *'mrw*, 'Amr; *Bḥrw*, Baḥr oder Baḥīr; *Ḥdšw*, Ḥidāš; *Ḥnzlh*, Ḥanzala; *Ḥrmlh*, Ḥarmala; *K'bw*, Ka'b; *M'wyh*, Mu'āwiya; *Mlkw*, Mālik; *Mr'lqys*, Imru' l-Qais; *Mrt'd*, Martād; *N'mn*, Nu'mān; *Qys* und *Qysw*, Qais; *(Q)šyrw*, Qušair oder 'Ušair; *Rby't*, Rabī'a; *Smy'w*, Sumai'; *T'lbh*, Ta'laba; *T'wbn*, Taubān. Man kann beobachten, dass ein einziger Name christlich ist, 'Abd al-Masīḥ; keiner ist explizit pagan. Die Mehrzahl dieser Namen, besonders 'Amr, Mālik, Mu'āwiya oder Rabī'a, findet sich häufig in den Graffiti von Ḥimā in südarabischer Schrift. Hingegen sind sie in den ḥimyaritischen Inschriften selten: Die Südaraber hatten – sowohl wenn sie Südarabisch, als auch wenn sie Paläo-Arabisch schrieben – eine Onomastik, die der der Nordaraber recht ähnlich war, aber sich von der der Ḥimyariten unterschied. Schließlich lässt sich beobachten, dass einige dieser arabischen Namen unter den Südarabern verbreiteter sind, als unter den Nordarabern: Es handelt sich hier hauptsächlich um Martād und Taubān, aber auch um Imru' l-Qais. Dies erlaubt

35 Mutsuo Kawatoko, Risa Tokunaga und Masato Iizuka, *Ancient and Islamic Rock Inscriptions of Southwest Saudi Arabia*, Tokyo 2005, S. 8–10 (KhShB-Ar 3). Frédéric Imbert bevorzugt die Lesart 29 (während der Herausgeber 27 beibehalten hat).

36 Adolf Grohmann, *Expédition Philby-Ryckmans-Lippens en Arabie*, Teil 2, *Textes épigraphiques*, Bd. 1, *Arabic Inscriptions*, Löwen 1962, S. 124 und Tafel XXIII, 2 (Faksimile).

37 Frédéric Imbert, „Graffiti islamiques du début de l'islam: nouvelles découvertes en Arabie saoudite“, in: *Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Comptes rendus* 2013, S. 665–674, hier S. 667.

38 Die Vokalisierung 'Āmir ist wahrscheinlicher als 'Umar in Anbetracht der zahlreichen Belegstellen in den arabischen Genealogien einerseits (mehrere hundert gegen fünfunddreißig in Caskel, *Ḡamharat an-nasab*, Bd. 2, S. 156–165 und 570f.) sowie in den Genealogien von Ḥimyar und Hamdān andererseits.

die Schlussfolgerung, dass zumindest einige der Verfasser nabatäo-arabischer und vorislamischer arabischer Graffiti Araber aus der Region von Ḥimā sind.

6 Die Schrift

Die Grafie der Inschriften von Ḥimā nähert sich der der drei vorislamischen arabischen Inschriften stark an, die bereits bekannt sind und alle in Syrien entdeckt wurden: Eine in Zabad in der Gegend von Aleppo (Inschrift ohne Datum, unter einem zweisprachigen syrischen und griechischen Text, der auf 512 datiert ist), eine im Ġabal Usais im Osten von Damaskus (datiert auf 427, nach der Zeitrechnung der römischen Provinz Arabien, also 532–533; siehe Appendix am Ende des Beitrags) und schließlich eine in Ḥarrān im Laġā' im Süden von Damaskus (463 der Zeitrechnung der Provinz Arabien und Jahr 1 der Indiktion, also nach allgemeinem Dafürhalten zwischen dem 22. März und dem 31. August 568 n. Chr.).

Wie in den oben genannten Inschriften kommen auch in jenen von Ḥimā keinerlei diakritische Zeichen vor, die die verschiedenen Bedeutungen desselben Symbols unterscheiden könnten. Sie unterscheiden sich allerdings von denen im Ḥiġāz, wo der Buchstabe *dāl* einen Punkt erhält.³⁹

Die Buchstaben *t*, *ḥ*, *d*, *ṣ*, *ṭ*, *ʿ* und *f* können somit jeweils auch *ṭ*, *ḥ̣*, *ḍ*, *ṣ̣*, *ṭ̣*, *ʿ̣* und *f̣* gelesen werden. Drei Buchstaben werden durch einen kleinen Zahn markiert: *b*, *y* und *n*, die nicht unterschieden werden, außer am Wortende.

Ein charakteristisches Merkmal der Inschriften von Ḥimā ist die gut differenzierte Grafie des finalen *nūn* (das sehr lang ist und zum Ende hin gebogen) und des *rā'* (in der Form eines Kommas). Auffällig sind gleichfalls das finale *ḥā'*, das zum ersten Mal vorkommt, und das finale *kāf*, das klar unter die Zeile reicht. Das *dāl* hat die Form eines Kreisbogens, der geschlossener und höher ist als der des *rā'*. Der Buchstabe *tā'* kann ein einfacher Zahn sein, von größerer Länge als der des *b*, *y* und *n*, oder ein durchbrochener Strich.

Es steht kaum zu bezweifeln, dass die Grafie der Inschriften von Ḥimā eine Zwischenstellung zwischen den nabatäo-arabischen Inschriften, die verschiedenen grafischen Stadien zwischen dem Nabatäischen und dem Arabischen zuzurechnen sind, und den vorislamischen arabischen Inschriften Syriens einnimmt.

Die Verbreitung einer neuen Schrift, die aus dem Aramäischen abgeleitet ist, mutet überraschend an, da in Arabien ja bereits ein eigenes Alphabet verfügbar war, das die vor Ort gesprochenen Sprachen vollständig zu erfassen vermochte. Wenn der Gebrauch einer Schrift sicher eine Antwort auf praktische Erfordernisse ist, so drückt er jedoch allem voran auch die Zugehörigkeit zu einer Gruppe aus.

Die Übernahme einer neuen Schrift, die aus dem Norden kam, stellte eine Wiederholung dessen dar, was bereits 1.600 Jahre früher geschehen war, als die Einwohner Arabiens den Gebrauch der Schrift von den Völkern der Levante erlernten.

³⁹ Laïla Nehmé, „A Glimpse“, S. 55.

7 Die ‚Amnesie‘ der Ursprünge der arabischen Schrift in der arabischen Tradition

Die Inschriften von Ḥimā fordern dazu heraus, die Berichte über die Verbreitung der arabischen Schrift, wie sie vor allem durch zwei große irakische Gelehrte – al-Balāḍurī (gest. 892/302)⁴⁰ und Ibn an-Nadīm (gest. 995 oder 998/385 oder 388)⁴¹ – überliefert werden, einer erneuten Untersuchung zu unterziehen. Einige dieser Traditionen setzen voraus, dass die arabische Schrift im Euphrattal geboren wurde, bei al-Ḥīra. Die Einwohner al-Ḥīras hätten sich diese Schrift angeeignet und sie daraufhin in Dūma und im westlichen Arabien verbreitet, von Yatrib bis nach Mekka. Al-Balāḍurī weist sogar ganz explizit darauf hin, dass das Syrische als Modell für das Arabische gedient hätte.⁴²

Die arabische Schrift habe sich verbreitet, als Muḥammad b. ‘Abd Allāh noch ein junger Mann war, sodass noch in der ersten Generation von Muslimen die Zahl derer, die lesen konnten, gering war, und die Zahl derer, die lesen *und* schreiben konnten, sogar noch kleiner.⁴³ Bei der Verbreitung dieser Schrift schreibt al-Balāḍurī Bišr b. ‘Abd al-Malik, dem Bruder von Ukaidir b. ‘Abd al-Malik b. ‘Abd al-Ġinn – der von den as-Sakūn, einer Fraktion der Kinda, abstammte, und Meister von Dūmat al-Ġandal war, – eine Hauptrolle zu.⁴⁴

Neben diesen glaubwürdigen Traditionen geben al-Balāḍurī und Ibn an-Nadīm auch fantasievolle Fabeln weiter, wie etwa jene, in der den ‚Erfindern‘ der arabischen Schrift Namen zugeschrieben werden, die sich aus Buchstaben in der Reihenfolge des hebräischen Alphabets, in Gruppen von jeweils drei oder vier, zusammensetzen.

Mit dem Nachweis der verschiedenen Etappen, die von der nabatäischen Schrift zur arabischen führten, ist augenscheinlich geworden, dass die arabische Tradition nichts von der wahren Geschichte der arabischen Schrift bewahrt hat.

40 Siehe Abū l-‘Abbās Aḥmad b. Yaḥyā b. Ġābir al-Balāḍurī, *Kitāb Futūḥ al-buldān. Liber expugnationis regionum auctore Imamo Ahmed ibn Jahja ibn Djābir al-Balādsori*, hg. von Michael Jan de Goeje, Leiden 1866, S. 471f. (englische Übersetzung: *The Origins of the Islamic State, Being a Translation ... of the Kitāb Futūḥ al-buldān of al-Imām abu-l ‘Abbās Aḥmad ibn-Jābir al-Balādhuri*, 2 Bde., New York 1969 [Wiederabdruck von 1924], übers. von Francis Clark Murgotten, Bd. 2, S. 270–274). Es handelt sich um Traditionen, die auf Ibn al-Kalbī und seinen Vater zurückgehen.

41 Siehe Ibn an-Nadīm, *Kitāb al-Fihrist*, 2 Bde., hg. von Gustav Flügel, Leipzig 1871, Bd. 1, S. 4f. (*al-kalām ‘alā l-qalam al-‘arabī*) (englische Übersetzung: *The Fihrist of al-Nadīm: A Tenth-Century Survey of Muslim Culture*, hg. und übers. von Bayard Dodge, New-York / London 1970, Bd. 1, S. 6–9).

42 *Wa-qāsū hiḡā’ al-‘arabīya ‘alā hiḡā’ as-suryānīya*; siehe al-Balāḍurī, *Futūḥ*, S. 471, Z. 4–5.

43 Vgl. Claude Gilliot, „Oralité et écriture dans la genèse, la transmission et la fixation du Coran“, in: *Oralité & écriture dans la Bible & le Coran*, hg. von Philippe Cassuto und Pierre Larcher, Aix-en-Provence 2014, S. 99–142, hier insbes. S. 106–110.

44 Ukaidir herrschte über die Oase Dūmat al-Ġandal, als letztere 9 d. H. durch Ḥalīd b. al-Walīd erobert wurde. In der Oase lebten zu diesem Zeitpunkt einige ‘Ibād aus al-Ḥīra, die Christen waren. Ukaidir selbst hatte eine enge Beziehung zu al-Ḥīra, da er dort eine Niederlassung besaß, die ebenfalls Dūma hieß. Siehe L. Veccia Vaglieri, Art. „Dūmat al Djandal“, in: *EP*, Bd. 2, S. 624–626. Bišr, der wie sein Bruder Christ war, heiratete eine Mekkanerin namens as-Ṣahbā’ bint Ḥarb b. Umaiya; siehe Caskel, *Ġamharat an-nasab*, Bd. 2, unter Bišr b. ‘Abd al-Malik, S. 226f.

Aber man konnte bislang noch glauben, dass sie womöglich bestimmte Details bewahrt hat, etwa den Ort oder die Epoche, in der es Anfang des 6. Jahrhunderts zur Festschreibung der Normen kam.

In Zukunft wird sich wohl auch dies bezweifeln lassen. Es ist wahrscheinlich, dass die Traditionarier über keinerlei genaue Informationen verfügten und den Versuch unternahm, ein Schema zu rekonstruieren, das auf der Basis der zahlreichen ‚kleinen Fakten‘, die die Zeugen und Überlieferer vor dem Vergessen bewahrt hatten, plausibel klang.

8 Die in den Inschriften von *Arabia deserta* verwendeten Zeitrechnungen und Monate

Zwei der Inschriften von Ḥimā sind mit Monat und Jahr datiert. Dies stellt keinen Ausnahmefall dar: Man kannte alleine in *Arabia deserta* bereits etwa zwanzig datierte Texte dieser Sorte. Zwei Datierungsweisen konkurrieren miteinander:

1. In Südarabien (Region von Nağrān) und in Zentralarabien werden ḥimyaritische Zeitrechnung und Kalender verwendet. Die belegten Daten sind, nach der ḥimyaritischen Zeitrechnung, in chronologischer Reihenfolge:

- 584 ḥ. Ä. (Ma'sal 3): 474–475 n. Chr.
- 631 ḥ. Ä. (*d-qyzn* 631, Ma'sal 2): Juni 521
- 631 ḥ. Ä. (*d-ḥrfn* 631, Ḥamḍa 1): August 521
- 633 ḥ. Ä. (*d-qyzn* 633, Ry 508, al-Kaukab): Juni 523
- 633 ḥ. Ä. (*d-mḍr'n* 633, Ja 1028, Brunnen von Ḥimā): Juli 523
- 633 ḥ. Ä. (*d-mḍr'n* 633, Ry 507, Brunnen von Ḥimā): Juli 523
- 662 ḥ. Ä. (*d-'ln* 662, Muraigan 1 = Ry 506): September 552

2. Im Ḥiğāz und in der syrischen Wüste beziehen sich die Daten auf den syro-babylonischen Kalender und die Zeitrechnung der Provinz Arabien. Die belegten Daten sind, nach der Zeitrechnung der römischen Provinz Arabien (Z. r. P. A.), in chronologischer Reihenfolge:

- 98 Z. r. P. A (‘yr 98, Epitaph von Jesaia, Taimā, Verfasser wahrscheinlich Jude; siehe Appendix am Ende des Beitrags): Mai 203
- 162 Z. r. P. A (*tmwz* 162, JSNab 17, Madā'in Šāliḥ, Verfasser wahrscheinlich Monotheist): Juli 267
- 170 Z. r. P. A (ARNA.Nab 17, Dūmat al-Ğandal): 275–276 n. Chr.
- 175 Z. r. P. A (*ywm* 26 b-‘yr šnt 175, „26. Tag im ‘yr des Jahres 175“, M 1, Qurḥ, heute al-Mabiyāt, Verfasser wahrscheinlich Jude): Mai 280
- 190 Z. r. P. A (*tšry* 190, Umm Ğaḍāyid 309): Oktober 295
- 200 Z. r. P. A (Umm Ğaḍāyid 297): 305–306 n. Chr.
- 207 Z. r. P. A (Umm Ğaḍāyid 172): 312–313 n. Chr.; nach einer anderen, weniger wahrscheinlichen Lesart, 47: 152–153 n. Chr.

- 227 Z. r. P. A (*snt* 227 *ywm* 7 *b-kslwl*, „7. Tag des *kslwl* im Jahr 227“, an-Namāra = Louvre 205; siehe Appendix am Ende des Beitrags): Dezember 332
- 250 Z. r. P. A (Umm Ġadāyid 109): 355–356 n. Chr. [Lesung des Herausgebers 350: 455–456 n. Chr.]⁴⁵
- 251 Z. r. P. A (*'b* 251, Stiehl 1970, vielleicht Madā in Šālīḥ, Verfasser wahrscheinlich Jude): August 356
- 427 Z. r. P. A (Usais, Syrien): 532–533 n. Chr.
- 463 Z. r. P. A (Ḥarrān, Syrien, Verfasser Christ; siehe Appendix am Ende des Beitrags): 568 n. Chr.⁴⁶

Vier Monatsnamen sind somit belegt:

'yr, April–Mai: 98 und 175

'b, Juli–August: 251

tšry, September–Oktober: 190

kslwl, November–Dezember: 227

Diese Monate können als ‚nabatäisch‘ eingeordnet werden, wenn auch die Grafie des vierten, *kslwl*, eher palmyrenisch ist (da der entsprechende nabatäische Monatsname *kslw* geschrieben wird).⁴⁷ Sie sind dem babylonischen Kalender entlehnt.

Diese Liste von Daten erlaubt eine erste Beobachtung: Nur bis Mitte des 4. Jahrhunderts n. Chr. (251 in der Zeitrechnung der Provinz Arabien) gebrauchen die Texte aus dem Ḥiğāz und der syrischen Wüste, die nach der Zeitrechnung der Provinz Arabien datiert sind, unzweifelhaft die Monatsnamen des babylonischen Kalenders. Für die Folgezeit ist nicht bekannt, welcher Kalender verwendet wurde.

⁴⁵ Grund für die unterschiedlichen Lesarten ist der erste Buchstabe von Z. 3: *šnt* 2 x 100 (3) *w* - 20 + 20 + 10 oder 2 x 100 (3) 100 + 20 + 20 + 10. Dieser lässt sich mit größerer Wahrscheinlichkeit als Konjunktion *wa*- deuten: Auf der einen Seite war es einfach – wenn einhundert vergessen wurden – einen Strich vor dem Symbol „100“ am Ende von Z. 2 einzufügen. Auf der anderen Seite ist auch eine zweite Annahme möglich: Wenn man die Hypothese aufstellt, dass der Text der Inschrift einem professionellen Steinmetz diktiert wurde (wovon man in Anbetracht einer Serie von Felsinschriften im Namen großer Persönlichkeiten ausgehen kann, also Texten, die manchmal von der Erwähnung eines „Sekretärs“ [*wtf*] oder eines „Amtsträgers“ [*mqtwy*] flankiert sind), dann ist durchaus annehmbar, dass dieser Steinmetz beim Wechsel der Zeile unaufmerksam war und anstelle des üblichen „200 (3) 50“ *mī atayn* (3) *wa-ḥamsīn* „200 (3) *wa*-50“ schrieb.

⁴⁶ Für diesen Text hatte ich vorgeschlagen, *Ḥmyn* anstelle von Ḥaibar in Z. 3 zu lesen. Die Lesart *Ḥmyn* könnte auch an den Monat *ḥanīn* denken lassen, Nr. 5 des Kalenders *al-mu'tamir-burak*. Sie muss allerdings verworfen werden: alle *n* in finaler Position sind lange Segmente, wobei das untere Ende gebogen ist. Der letzte Buchstabe des Wortes ist also ein *r*. Es ist möglich, *Ḥybr*, *Ġbyr* etc. zu lesen.

⁴⁷ Vgl. Jean Cantineau, *Le Nabatéen*, 2 Bde., Osnabrück 1978 (Paris 1930 und 1932), Bd. 2, S. 170f.; Jean Starcky, „Pétra et la Nabatène“, in: *Dictionnaire de la Bible (Supplément)*, hg. von Louis Pirot u. a., Bd. 7, *Pastorales–Pirot*, Paris 1966, Sp. 886–1017, hier Sp. 940f.

9 Die in Ḥimā verwendete Zeitrechnung ist jene der römischen Provinz Arabien

In den zwei datierten Inschriften von Ḥimā machen ihre Verfasser die Zeitrechnung, auf die sie sich beziehen, nicht kenntlich. Es ist daher erforderlich, empirisch vorzugehen. Es lässt sich zunächst beobachten, dass die Schrift ein spätes Datum impliziert, etwa um 500 – wobei ein gewisses Maß an Ungenauigkeit einkalkuliert werden muss, das offensichtlich erheblich sein kann. Die Jahreszahlen der zwei Daten sind 364 und 408. Es muss also weiterhin ein in der Spätantike verwendetes System der Zeitrechnung gefunden werden, dessen Beginn etwa 50 bis 100 Jahre nach christlicher Zeitrechnung liegt. Auch hier ist wiederum ein gewisses Maß an Ungenauigkeit zu berücksichtigen.

Ein einziges System der Zeitrechnung wird beiden Anforderungen gerecht – nämlich das der römischen Provinz Arabien (der Beginn dieser Zeitrechnung wäre der 22. März 105 oder 106 n. Chr.),⁴⁸ das kontinuierlich in den nabatäo-arabischen und vorislamischen arabischen Inschriften Arabiens und Syriens verwendet wird, sogar noch am Vorabend des Islams. Dem ließe sich noch hinzufügen, dass keine andere Zeitrechnung bekannt ist, die derartige Verbreitung erfahren und um dieses Datum herum begonnen hätte.⁴⁹

Die Verwendung der Zeitrechnung der Provinz Arabien ist auf dem Territorium der Provinz selbst – dessen Grenzen sich im Laufe der Zeit veränderten – in mehr als 500 Texten griechischer Sprache belegt. Sie wird auch über die Grenzen dieser Provinz hinaus in nabatäo-arabischen und vorislamischen arabischen Inschriften verwendet, die in den Ausläufern der syrischen Wüste gefunden wurden, wie auch im Süden Palästinas, auf dem Sinai und im nördlichen Ḥiğāz. Es ist daher bemerkenswert, dass zwei nach dieser Zeitrechnung datierte Inschriften im Süden der arabischen Halbinsel gefunden wurden.

Die Hypothese, dass sich die Inschriften von Ḥimā auf die Zeitrechnung der römischen Provinz Arabien beziehen, wird durch einen beeindruckenden Synchronismus untermauert. Die älteste Inschrift von Ḥimā, datiert auf *burak* 364, ist, wie bereits gezeigt, ein mit einem Kreuz versehener Prunktext, der dem Gedenken einer verehrten Persönlichkeit dient, möglicherweise einem der Opfer von Christenverfolgungen. Die Zahl 364 nach der Zeitrechnung der Provinz Arabien entspricht 469–470 christlicher Zeitrechnung. Eine Hagiographie, das *Martyrium*

48 Vgl. Yiannis E. Meimaris, in Zusammenarbeit mit K. Kritikakou und P. Bougia, *Chronological Systems in Roman-Byzantine Palestine and Arabia. The Evidence of the Dated Greek Inscriptions*, Athen/Paris 1992, S. 146. Die am häufigsten verwendeten Zeitrechnungen in späten Inschriften und Texten, die ḥimyaritische Zeitrechnung (Beginn: 110 v. Chr.) und die Zeitrechnung Alexanders (312 v. Chr.), haben einen viel zu frühen Anfang.

49 Die Zeitrechnung nach der Zerstörung des Jerusalemer Tempels, die ihren Anfang 70 n. Chr. hat, wird ohne Zweifel in der Grabinschrift eines Ḥimyariten verwendet, allerdings in einer dem Land Israel benachbarten Nekropole. Siehe Joseph Naveh, „Seven New Epitaphs from Zoar“, in: *Tarbiz* 69 (1999–2000), S. 619–635, hier S. 624–626, 634 (Faksimile) und 2 Tafeln ohne Nummerierung; siehe außerdem Klaus Beyer, *Die Aramäischen Texte vom Toten Meer*, Bd. 2, Göttingen 2004, S. 309.

des *Azqār*, verlegt die Leiden des ersten christlichen Märtyrers von Ḥimyar in die Epoche des Königs Šuriḥbi ʿil Yakkuf, dessen Herrschaft für 470 bis 475 belegt ist, wobei sie wahrscheinlich 468 begann und 480 endete.⁵⁰

10 Die Monate, die in Ḥimā verwendet wurden, gehören zu einem Kalender, den die arabisch-islamische Tradition den alten Arabern zuschreibt

Die Inschriften von Ḥimā, mit ihren zwei Monatsnamen (*al-muʿtamir* und *burak*), die zuvor nicht in Inschriften belegt waren, offenbaren – oder bestätigen vielmehr –, dass ein Kalender von den Arabern vor dem Aufkommen des Islams verwendet wurde, der sich von dem mekkanischen und dem islamischen unterschied.⁵¹ Zweifellos behaupteten dies auch einige Traditionarier, aber nur selten schenkten ihnen zeitgenössische Forscher – abgesehen von den Verfassern umfangreicher Sammelwerke wie Ġawād ʿAlī – Aufmerksamkeit.⁵² Die vorherrschende Meinung war – im Anschluss an Armand Pierre Caussin de Perceval⁵³ –, dass der Kalender von Mekka schon zu einem frühen Zeitpunkt maßgeblich war.

Die Angaben, die die Traditionarier überliefern, lassen sich in zwei Gruppen zusammenfassen. Einerseits handelt es sich um drei Listen mit Monaten, die von den – oder doch zumindest einigen – Arabern vor dem Islam verwendet wurden. Außerdem handelt es sich um isolierte Bezeichnungen für einen Monat oder einen bestimmten Zeitraum des Jahres. Wie immer erscheinen die Abweichungen zwischen den Verfassern, durch zahlreiche Schreibfehler noch ausgeweitet, erheblich, aber diese können doch nicht verhindern, dass Schlussfolgerungen, über die kaum Zweifel besteht, gezogen werden.

⁵⁰ Vgl. Robin, „Nagrān“, S. 67 und passim.

⁵¹ Die Bezeichnung ‚Kalender von Mekka‘ (*al-muḥarram, ṣafar ... dū l-ḥiḡḡa*), entnehme ich Muhammad Hamidullah, „The nasi‘, the Hijrah Calendar and the Need of Preparing a New Concordance for the Hijrah and Gregorian Eras“, in: *Journal of the Pakistan Historical Society* 16/1 (1968), S. 1–18, hier S. 1 („Mekkan calendar“). Manchmal wird er auch ‚arabischer Kalender‘ genannt. Siehe etwa die Veröffentlichungen von Fazal Ahmad Shamsi zur Chronologie, zum Beispiel ders., „Perceval’s Reconstruction of the Pre-Islamic Arab Calendar“, in: *Islamic Studies* 37/3 (1998), S. 353–369, hier S. 353, oder auch Michael Bonner, „Time Has Come Full Circle: Markets, Fairs and the Calendar in Arabia before Islam“, in: *The Islamic Scholarly Tradition. Studies in History, Law, and Thought in Honor of Professor Michael Allan Cook*, hg. von Asad Q. Ahmed, Behnam Sadeghi und Michael Bonner, Leiden 2011, S. 15–47, hier S. 15. Letztere Bezeichnung, die den epigraphischen Belegen in keiner Weise entspricht, sollte natürlich aufgegeben werden.

⁵² Zum Beispiel Mahmoud Effendi (al-Falakī), „Mémoire sur le calendrier arabe avant l’islamisme“, in: *Journal asiatique* 1858, S. 109–192, hier S. 161–167. Sogar Julius Wellhausen, der für das polytheistische Arabien die wichtigste Autorität ist, interessiert sich nur für den Kalender von Mekka; vgl. ders., *Reste arabische Heidentums, gesammelt und erläutert. Dritte unveränderte Auflage*, Berlin 1927 (Wiederauflage 1961; erste und zweite Edition 1887 und 1897), hier insbes. das Kapitel „Die ursprüngliche Zeit der Feste und der Kalender“, S. 94–101. Aziz al-Azmeh erwähnt in einem Werk, das eine Synthese sein will, ausschließlich den Kalender von Mekka; vgl. ders., *The Emergence of Islam in Late Antiquity. Allāh and his People*, Cambridge 2014, S. 188–194.

⁵³ Siehe Armand Pierre Caussin de Perceval, „Mémoire sur le calendrier arabe avant l’islamisme“, in: *Journal asiatique* 4/1 (1843), S. 342–379, und ders., *Essai sur l’histoire des Arabes avant l’islamisme, pendant l’époque de Mahomet, et jusqu’à la réduction de toutes les tribus sous la loi musulmane*, 3 Bde., Graz 1967 (Paris 1847–1848), Bd. 1, S. 240–248 und 413–417.

Die drei Listen mit Monaten stellen offensichtlich die interessanteste Grundlage dar, da sie einen institutionellen Gebrauch reflektieren – sei dieser nun ‚real‘ oder lediglich angenommen. Eine erste Liste überliefert al-Mas‘ūdī (gest. 946/345):

[Die Araber vor dem Islam] nannten die Monate: al-muḥarram *nātiq*, ṣafar *taqīl*, ṭāliq, nāḡir, *aslaḥ*, *amyah*, *aḥlak*, *kas‘, zāhir, burak, ḥarf, *na‘*s* der *ḍū l-ḥiḡḡa* ist.⁵⁴

Wie zu zeigen sein wird, ist al-Mas‘ūdī der einzige, der diese Liste überliefert, die nur einige wenige Punkte mit der Liste gemein hat, die die Traditionarier bevorzugen.

Eine zweite Liste verdient nur eine kurze Bemerkung; al-Bīrūnī (gest. 933/321) schreibt sie, nach Ibn Duraid, den Ṭamūd zu:

Abū Bakr Muḥammad b. Duraid al-Azdī erwähnt im *Kitāb al-Wiṣāḥ*, dass die Ṭamūd den Monaten andere Namen gaben: *mūḡib* (= al-muḥarram), *muḡir*, *mūrid*, *mulzim*, *muṣdir*, *haubar*, *haubal*, *mauhā*, *daimur*, *dābir*, *ḥaifal* und *musbil*.⁵⁵

Diese Liste wird in drei mnemotechnischen Versen wiederholt, die ein iranischer christlicher Zeitgenosse von al-Bīrūnī, Abū Sahl ‘Īsā b. Yaḥyā l-Masīḥī (gest. nach 1010/401) verfasste. Auch al-Marzūqī (gest. nach 1061/453) gibt sie wieder, der sich gleichfalls auf Ibn Duraid bezieht (den er allerdings „ad-Duraidī“ nennt). Sie wird aber nicht mehr den Ṭamūd zugeschrieben, sondern auf die Sprache der einheimischen Araber (*al-‘arab al-‘āriba*) zurückgeführt. Hier wird jeder Name mit seinem Äquivalent im islamischen Kalender angegeben:

Ad-Duraidī sagte: Es ist gewiss, dass es andere Monate in der Sprache der einheimischen Araber gab. Sie nannten: al-muḥarram *mūḡib*, ṣafar *mūḡiz*, rabī‘ al-auwal *mūrid*, rabī‘ al-āḥir *mulziḡ*, ḡumādā l-ūlā *muṣdir*; ḡumādā l-āḥira *haubar*, raḡab *muwail*, ṣa‘bān *mauhib*, ramaḍān *daimur*, ṣauwāl *ḡaifal*, ḍū l-qā‘da *muḥlis*, ḍū l-ḥiḡḡa *musbil*. Sie begannen das Jahr mit ramaḍān.⁵⁶

Es ist die dritte Liste, die für unseren Zusammenhang die interessanteste ist, da sie die zwei Monatsnamen aus Ḥimā enthält. Man findet sie zunächst bei Gelehr-

54 Abū l-Ḥasan ‘Alī b. al-Ḥusain al-Mas‘ūdī, *Murūḡ ad-dahab wa-ma‘ādin al-ḡauhar*, hg. von Barbier de Meynard und Pavet de Courteille, überarbeitet von Charles Pellat, 7 Bde., Beirut 1965–1979, § 1311, Bd. 2, S. 349 (französische Übersetzung: *Les prairies d’or*, übers. von Barbier de Meynard und Pavet de Courteille, durchgesehen von Charles Pellat, 4 Bde., Paris 1962, 1965, 1971 und 1989, Bd. 2, S. 501). Ḡawād ‘Alī, *al-Mufaṣṣal fī ta’rīḥ al-‘arab qabla l-Islām*, 10 Bde, o. A., Bd. 8, S. 455, ergänzt einige Varianten: *nātiq*, *taqīl*, *ṭaliq*, *nāḡir*, **samāḥ* (*aslaḥ*), *amnah* (*amyah*), *aḥlak*, **kas*‘, *zāhir*, **baraṭ*, **ḥarf*, **na*‘*s*. Der Stern markiert unklare Vokalisierung.

55 Abū r-Raiḥān Muḥammad b. Aḥmad al-Bīrūnī, *Kitāb al-Ātār al-bāḡiya ‘an al-qurūn al-ḥāliya*. *Chronologie orientalischer Völker von Albērūnī*, hg. von Eduard Sachau, Leipzig 1878, S. 63 (englische Übersetzung: *The Chronology of Ancient Nations. An English Version of the Arabic text of the Athār-ul-bāḡiya of Albērūnī or „Vestiges of the Past“*. Collected and Reduced to Writing by the Author in AH. 390–391, A. D. 1000, übers. von Eduard Sachau, London 1879, S. 74).

56 Abū ‘Alī al-Isfahānī al-Marzūqī, *Kitāb al-Azmina wa-l-amkina* (13 *jumādā* II 453), 2 Bde., Hyderabad 1914/1332, Bd. 1, S. 283.

ten, die sich für Lexikographie begeistern und besonders für die verschiedenen Formen, die ein Wort im Dual und im Plural annehmen kann. Die frühesten sind zwei zeitgenössische Grammatiker, Quṭrub (gest. 821/206) und al-Farrā' (gest. 822/207).

In seinem *Kitāb al-azmina wa-talbiyat al-ḡāhiliya* gibt Quṭrub ohne weiteren Kommentar eine einfache Liste wieder, wobei er für jeden Monat das Äquivalent des islamischen Kalenders anführt:

Hier noch die Monatsnamen: *al-mu'tamir* ist *al-muḥarram*, *ṣafar* ist *nāḡir*, *rabi' al-auwal* ist *ḥawwān*, *ḥūwān* und *ḥawān*, *rabi' al-āḥir* ist *wabṣān* – man sagt auch *buṣān* –, *ḡumādā l-ūlā* ist *al-ḥanīn* – man sagt (auch) *al-ḥunain* –, *ḡumādāl-āḥira* ist *rubbā* und *ar-rubba*, *raḡab* ist *al-aṣamm*, *ša'bān* ist *'ādīl*, *ramaḍān* ist *nātiq*, *ṣauwāl* ist *wa'il*, *dū l-qa'da* ist *warna* und *dū l-ḥiḡḡa* ist *burak*.⁵⁷

Quṭrub zählt sodann die Pluralformen all dieser Monatsnamen auf.⁵⁸

Der Grammatiker al-Farrā' ist interessanter, da er in *al-Aiyām wa-l-layālī wa-š-šuhūr* über einfache lexikographische Kommentare hinausgeht und jeden Monatsnamen mit einem poetischen Fragment illustriert – stets von anonymen Verfassern. Nahezu alle Namen werden durch den Satz eingeleitet „Es gibt auch Araber, die [jenen Monat des islamischen Kalenders, soundso] nennen“.⁵⁹ Für al-Farrā' gab es also Araber, die einen Kalender verwendeten, dessen erster Monat *al-mu'tamir* war und der letzte *burak*. Wir nennen ihn im Folgenden den ‚Kalender *al-mu'tamir-burak*‘. Und dann gab es wiederum andere, die sich des ‚Kalenders *al-muḥarram-dū l-ḥiḡḡa*‘ bedienten, also des Kalenders von Mekka, der dem islamischen Kalender zugrundeliegt.

Al-Farrā's Liste, die, nebenbei bemerkt, derjenigen von Quṭrub [Q] stark ähnelt, dient im Folgenden als Referenz:

I.	<i>al-muḥarram</i>	<i>al-mu'tamir</i>
II.	<i>ṣafar</i>	<i>nāḡir</i>
III.	<i>rabi' al-auwal</i>	<i>ḥuwwān</i> oder <i>ḥūwān</i> ⁶⁰
IV.	<i>rabi' al-āḥir</i>	<i>buṣān</i> , <i>wabṣān</i> , <i>bauṣān</i> oder <i>buṣṣān</i>
V.	<i>ḡumādā l-ūlā</i>	<i>al-ḥanīn</i> oder <i>al-ḥunain</i>
VI.	<i>ḡumādā l-āḥira</i>	<i>warna</i> oder <i>rina</i> [Q: <i>rubbā</i> und <i>ar-rubba</i>]
VII.	<i>raḡab</i>	<i>al-aṣamm</i>
VIII.	<i>ša'bān</i>	<i>wa'l</i> oder <i>wi'lān</i> [Q: <i>'ādīl</i>]
IX.	<i>ramaḍān</i>	<i>nātiq</i>
X.	<i>ṣauwāl</i>	<i>'ādīl</i> [Q: <i>wa'il</i>]

57 Abū 'Alī Muḥammad b. al-Mustanīr Quṭrub, *Kitāb al-Azmina wa-talbiyat al-ḡāhiliya*, hg. von Ḥātim Ṣāliḥ aḍ-Ḍāmin, Beirut ²1985/1405, S. 47.

58 Vgl. ebd., S. 47f.

59 *Wa-min al-'arab man yusammī ...*

60 Die Traditionarier sind sich offensichtlich nicht einig über einige Vokale und eventuelle Verdoppelungen. Quṭrub etwa gibt für diesen Monat *ḥawwān*, *ḥuwwān* und *ḥawān* an. Es handelt sich um Varianten von untergeordneter Bedeutung, da sie auf demselben Konsonantengerüst beruhen. Im Folgenden wird daher darauf verzichtet, sie anzugeben.

XI.	ḏū l-qa‘da	huwā‘ [Q: <i>warna</i>]
XII.	ḏū l-ḥiǧǧa	burak ⁶¹

Im Vergleich mit der Liste Quṭrubs betreffen die Unstimmigkeiten hauptsächlich die Monate VI, VIII, X und XI. Die Namen der Monate VIII und X sind schlicht umgedreht. Was die Monate VI und XI angeht, so ergeben sich die zwei Namen von al-Farrā‘ (*warna / rina* und *huwā‘*) durch dasselbe Nomen, verdoppelt durch den Zusatz eines initialen *wāw* bei Quṭrub (*rubbā / ar-rubba* und *warna*). Da es wahrscheinlich ist, dass *warna* auf eine Verlesung von **wa-rina* (oder **wa-rubbā*) zurückgeht, ist al-Farrā‘’s Liste der Quṭrubs vorzuziehen (ohne schon im Vorhinein etwas über die Position der Monate VIII und X auszusagen).

Eine weitere Liste mit denselben Monatsnamen wird auch von al-Bīrūnī in *al-Āṭār al-bāqiya* überliefert, einem Werk, das 1000/390–391 verfasst wurde:

Was die arabischen Monate angeht, so findet man andere Namen, derer sich die Altvorderen bedienten. Es sind: [I.] *al-mu‘tamir*, [II.] *nāǧir*, [III.] *ḥauwān*, [IV.] *ṣuwān*, [V.] *ḥantam*, [VI.] *zabbā‘*, [VII.] *al-aṣamm*, [VIII.] *‘ādil*, [IX.] *nāfiq*, [X.] *wāǧil*, [XI.] *huwā‘*, [XII.] *burak*.⁶² [Nummerierung und Hervorhebung des Autors]

Fünf Namen erscheinen neu, aber es handelt sich tatsächlich lediglich um Varianten in der Punktierung der Konsonanten, wie bei VI *zabbā‘ / rina* [oder *rubbā*], VIII *‘ādil / ‘ādil* und X *wāǧil / wa‘l*. Im Falle von IV *ṣuwān* und V *ḥantam* tritt die Nähe zu *wabṣān / bauṣān* einerseits und zu *ḥanīn* andererseits klar hervor. Was die Monate VIII und X angeht, so wird die Reihenfolge von Quṭrub beibehalten.

Al-Bīrūnī, der immer um Genauigkeit bemüht ist, erinnert daran, dass für die Liste Varianten bestehen, die er mit zwei Kurzgedichten illustriert, die diese Monate geordnet aufzählen. Das erste anonym zitierte Gedicht nennt:

I. *mu‘tamir*, II. *nāǧira*, III. *al-ḥauwān*, IV. *aṣ-ṣuwān*, V. *az-zabbā‘*, VI. *bā‘ida*, VII. *aṣamm*, VIII. *wāǧila*, IX. *nāṭila*, X. *‘ādila*, XI. *ranna*, XII. *burak*

Es lassen sich einige nicht weiter bedeutsame Varianten feststellen, die auf dichterische Freiheit zurückgeführt werden können, wie etwa II *nāǧira* (für *nāǧir*), IV *aṣ-ṣuwān* (für *ṣuwān*), VIII *wāǧila* (für X *wāǧil*) oder X *‘ādila* (für VIII *‘ādil*). Man findet die Dublette *rubbā / ar-rubba* und *warna* von Quṭrub in der Form V *az-zabbā‘* und XI *ranna* wieder. Es ist plausibel, dass IX *nāṭila* aus einem Schreibfehler in IX *nātiq* resultiert. Einzig neu sind unter dem Strich ein neuer Monatsname, VI *bā‘ida*, sowie ein Unterschied in der Anordnung, der dazu führt, dass der Monat *zabbā‘* von Rang VI auf Rang V rutscht.

61 Abū Zakariyā Yaḥyā b. Ziyād al-Farrā‘, *al-Aiyām wa-l-layālī wa-š-šuhūr*, hg. von Ibrāhīm al-Abyārī, Kairo/Beirut 1980/1400, S. 49–53.

62 Al-Bīrūnī, *al-Āṭār al-bāqiya*, S. 60–62 (engl. Übers. S. 71–73).

Ein zweites Kurzgedicht, das dabei hilft, den Kalender *al-mu'tamir-burak* im Gedächtnis zu behalten, und das für besser als das vorausgehende erachtet wurde, wird dem Gefährten Ismā'īl b. 'Abbād (938–995/326–385) zugeschrieben, auch er ein Zeitgenosse von al-Bīrūnī.⁶³

I. *mu'tamir*, II. *nāğir*, III. *ḥawān*, IV. *wabṣān*, V. *ḥanīn*, VI. *ranī*, VII. *al-aṣamm*, VIII. *'ādīl*, IX. *nātiq*, X. *wa'l*, XI. *warna*, XII. *burak*

Es handelt sich um die Liste von Quṭrub, abgesehen von Details – so etwa der Wegfall des Artikels vor V *ḥanīn* oder die Schreibung VI *ranī* anstelle von *rubbā*.

Al-Bīrūnī schließt mit Fragen nach der Bedeutung und der Etymologie der Monatsnamen. Er merkt an, dass die Etymologie zu einem Widerspruch führt. Zwei Monate, *nāğir* und *ramadān*, haben einen Namen, der die intensivste Form von Hitze beschreibt. Im Kalender *al-mu'tamir-burak* jedoch ist *nāğir* (= *ṣafar*) der Monat II, während im Kalender *al-muḥarram-dū l-ḥiğğa ramadān* (= *nātiq*) Monat IX entspricht. Um diesen Widerspruch aufzulösen, stellt al-Bīrūnī die Vermutung an, dass der erste Kalender weit älter ist als der zweite, sich zwischen beiden die Monate verschoben und so von einer Jahreszeit in eine andere gelangten.⁶⁴

Spätere Gelehrte begnügen sich damit, eine der gerade angeführten Listen zu reproduzieren. Abū 'Alī Aḥmad b. Muḥammad al-Marzūqī⁶⁵ beispielsweise, interessiert sich in seinem *Kitāb al-Azmina wa-l-amkina* (fertiggestellt 1061/453) ebenfalls für die „Monatsnamen in den verschiedenen Sprachen“. ⁶⁶ Er zitiert diese Namen zunächst nach al-Mufaḍḍal und dann auch nach al-Farrā' und illustriert sie mit Dichtungsfragmenten, auf die noch zurückzukommen sein wird. Diese Liste von al-Mufaḍḍal b. Muḥammad aḍ-Ḍabbī (gest. zwischen 781 und 786/164 und 170) ist genau dieselbe wie jene von al-Farrā'.⁶⁷ Dasselbe kann von der Liste festgehalten werden, die Abū l-'Abbās Aḥmad b. Abī Ya'qūb, genannt al-Ya'qūbī, (gest. 905/292), in *at-Ta'riḫ* wiedergibt und die genau Quṭrubs Liste aufgreift, und zwar nach der Beobachtung: „In jener Zeit gaben die Araber den Tagen andere Namen [...] [und den Monaten]. Sie nannten al-muḥarram *al-mu'tamir* [...]“. Was Ibn al-Kalbī (gest. 819 oder 821/204 oder 206) anbelangt, der im *Lisān al-'arab* in einem *al-mu'tamir* gewidmeten Eintrag zitiert wird, so greift er vollständig auf die Liste Quṭrubs zurück.

63 Dieses Kurzgedicht wird auch von Bahā' ad-Dīn Muḥammad b. Ḥusain al-'Ālimī (1547–1621), *al-Kaškūl*, Beirut 1983/1413, Bd. 2, S. 134f., zitiert, der es genauer dem Gelehrten und buyidischen Minister Abū l-Qāsim Ismā'īl b. 'Abbād ṣāḥib at-Tāḷqānī zuschreibt. Das Interesse persischer Gelehrter für die alten Kalender ist bemerkenswert.

64 Vgl. al-Bīrūnī, *al-Āṭār al-bāqiya*, S. 62 (engl. Übers. S. 73).

65 Al-Marzūqī, *al-Azmina*, Bd. 1, S. 279–283. Der *EP* zufolge starb al-Marzūqī 1030/421. Es scheint jedoch, dass dieses Datum korrigiert werden muss: der Herausgeber des *Kitāb al-Azmina wa-l-amkina* weist darauf hin, dass das Werk 453 d. H. (also 1061 n. Chr.) fertiggestellt wurde.

66 ... *fī asmā' aṣ-ṣuhūr 'alā iḥtilāf al-luğāt*.

67 Die Liste der vorislamischen Monate, die sich nicht in der Version der *Mufaḍḍalīyāt*, die Lyall herausgegeben hat, findet, wird vermutlich in der Version von al-Marzūqī angeführt, die bislang noch nicht herausgegeben wurde.

Diese Angaben werden von allen großen mittelalterlichen und modernen Kompilationen wieder aufgegriffen, *al-Muḥaṣṣaṣ*,⁶⁸ *Nihāyat al-arab*,⁶⁹ *Ṣubḥ al-a-šā*,⁷⁰ *al-Fuṣūl wa-l-ġāyāt*,⁷¹ *Naḫḫat ar-raihāna*,⁷² *Lisān al-‘arab*,⁷³ *al-Kaškūl*⁷⁴ oder *al-Mufaṣṣal*.⁷⁵ Die einzige Innovation besteht darin, dass der Monat, der *bā’ida* genannt wird, bei al-Bīrūnī zu *ayda* wird.⁷⁶ Man kann auch feststellen, dass Ibn Manzūr, *Lisān al-‘arab* (Wurzel *n-ġ-r*), *nāġir* mit *ṣafar* identifiziert (wie al-Farrā’ usw.), aber kurioserweise auch mit *raġab* (der jedoch in zahlreichen Quellen *al-ašamm* genannt wird).

Die Autoren, die auf Monatsnamen Bezug nehmen – mit Ausnahme von Quṭrub – veranschaulichen ihre Behauptungen gerne mit Zitaten aus der Dichtung, oftmals ohne Zuschreibung. Aber wenn der Verfasser der Verse identifiziert werden kann, deuten seine Herkunft und sein Werdegang an, wo und wann er gelebt hat und somit auch wo und wann der Kalender *al-mu’tamir-burak* in Gebrauch war. Im Folgenden wird ein erstes Inventar der Dichter zusammengestellt, die in den Quellen genannt werden, jedoch handelt es sich dabei nur um einen ersten Schritt. Einerseits, da die Zuschreibungen noch zu überprüfen sind.

68 Abū l-Ḥasan ‘Alī b. Ismā‘il b. Sīda (oder Sīduh), *al-Muḥaṣṣaṣ*, 17 Bde., Beirut o. A., Bd. 9, S. 43. Nebenbei bemerkt Ibn Sīda, dass einigen zufolge „*ḥūwān* ein Wochentag ist in der ersten Sprache“ (*wa-ḡila ḥūwān yaum min aiyām al-usbū’ min al-luġa al-ūlā*). Eine zweite Bemerkung betrifft *al-ḥanīn* (= *ġumādā l-ūlā*) und *rubbā* (= *ġumādā l-uḫrā*). Sie würden auch *šaiḇān* (der *kanūn I* [= Dezember] wäre) und *milḥān* (der *kanūn II* [Januar] wäre) genannt.

69 Šihāb ad-Dīn Aḥmad b. ‘Abd al-Wahhāb an-Nuwairī, *Nihāyat al-arab fī funūn al-adab*, hg. von Mufīd Qumāiḥa, 33 Bde., o. A., Bd. 1, S. 148: *mu’tamir, nāġir, ḥuwān, šuwān, (wa-yuqāl fihī buṣān), ranā, aida, al-ašamm, ‘ādīl, nāḫil, wāġil, warna, burak*. Um den Kalender zu veranschaulichen, reproduziert er (mit einigen Varianten) die vier mnemotechnischen Verse, die bereits bei al-Bīrūnī erscheinen (ohne Namen des Verfassers), in welchen sechs der Namen eine leicht abweichende Form haben: *al-ḥuwān, al-buṣān, aida, ‘ādila, nāḫila* und *wāġila*.

70 Abū l-Abbās Aḥmad al-Qalqašandī, *Ṣubḥ al-a-šā [fī šinā’at al-inšā]*, 14 Bde., Kairo 1913/1331, Bd. 2, S. 368–370, greift die Liste von Quṭrub auf: *mu’tamir, nāġir, ḥawān, wabṣān, ḥanīn, ribā* (oder *riba*), *al-ašamm, ‘ādīl, nāḫil, wa’l, warna, burak*. Er wiederholt anschließend dieselben mnemotechnischen Verse wie al-Bīrūnī, *al-Āṭār al-bāġiya*, und an-Nuwairī, *Nihāyat al-arab*, wenn es auch mehrere Unterschiede bei den Namen der Monate gibt.

71 Abū l-‘Alā’ Aḥmad b. ‘Abd Allāh b. Sulaimān al-Ma’arrī at-Tanūḫī, *al-Fuṣūl wa-l-ġāyāt fī tamġīd Allāh wa-l-mawā’iz*, Beirut o. A., S. 108f., greift die Liste von Quṭrub auf (wobei *burak XI* ist, da XI und XII vertauscht sind).

72 Muḥammad Amīn b. Faḡl Allāh al-Muḥabbī, *Naḫḫat ar-raihāna wa-raṣḫat ṭilā’ al-ḥāna*, kombiniert die Listen von al-Farrā’ und Quṭrub.

73 Ġamāl ad-Dīn Abū l-Faḡl Muḥammad b. Mukarram bzw. Ibn Manzūr, *Lisān al-‘arab*, 14 Bde., Beirut o. A., bietet Notizen zu *al-mu’tamir, nāġir, ḥawwān* und *ḥūwān, buṣān, ḥanīn* und *al-ḥanīn, runnā* und *runa* (oder *rubbā*), *al-ašamm, ‘ādīl, nāḫil, wa’l, warna, huwā’* und *burak*.

74 Bahā’ ad-Dīn Muḥammad al-‘Ālimī, *al-Kaškūl*, Beirut 1983/1413, Bd. 2, S. 134f., illustriert seine Liste mit den mnemotechnischen Versen von Ismā‘il b. ‘Abbād.

75 Ġawād ‘Alī, *al-Mufaṣṣal fī ta’rīḫ al-‘arab qabla l-Islām*, 10 Bde., o.A., Bd. 8, S. 454–456, fasst alle vorangehenden Quellen zusammen und führt Ibn Sīda, al-Farrā’, al-Mas’ūdī und al-Bīrūnī an. Er nennt ebd., S. 456, eine letzte Liste, die der al-Mas’ūdīs recht ähnlich ist (*nāḫil, naḡil, ṭaliq, asnaḥ, anaḥ, ḥalak, kasaḥ, zāḥir, nūt, ḥarf, yaġišš*), ohne jedoch seine Quelle anzugeben. Am Ende merkt er noch an, dass die zwei Sommermonate *nāġir* genannt werden und die zwei Wintermonate (nämlich *milḥān* und *šaiḇān*) *qamāḥ*.

76 An-Nuwairī, *al-Qalqašandī* oder Ġawād ‘Alī.

Andererseits existieren zweifellos noch viele weitere anonyme Verse, deren Verfasser wiedergefunden werden können. Die Dichter sind, in chronologischer Reihenfolge:

a. Laqīṭ al-Iyādī, vorislamischer Dichter aus dem Stamm der Iyād,⁷⁷ in den Randgebieten Mesopotamiens:⁷⁸ al-Marzūqī schreibt ihm einen Vers zu, in dem *ḥuwān* genannt wird.⁷⁹ Allerdings muss angemerkt werden, dass nach Ibn Manẓūr, *Lisān al-‘Arab* (Wurzel *ḥ-w-n*), der Verfasser des Verses Ibn al-A‘rābī ist.

b. al-Muhalhil b. Rabī‘a, vorislamischer Dichter, *saiyid* der Ğušam von Taġlib (in den Randgebieten Mesopotamiens) und Bruder des sprichwörtlich gewordenen Kulaib, des Helden der Basūs-Schlacht:⁸⁰ Al-Marzūqī führt einen seiner Verse an, der *al-ḥanīn* und *runā* erwähnt.⁸¹ Erneut schreibt Ibn Manẓūr, *Lisān al-‘Arab* (Wurzel *r-n-w*), diesen Vers einem anderen Dichter zu, Abū ṭ-Ṭaiyib ‘Abd al-Wāḥid b. ‘Alī, al-Luġawī al-Ḥalabī (gest. 351/962).

Nach diesem ersten Vers zitiert al-Marzūqī noch einen zweiten, in dem *al-ḥanīn* genannt wird, eingeführt durch ein schlichtes „er sagte“ (*qāla*). Es ist möglich, aber nicht mit Sicherheit festzustellen, dass er ihn al-Muhalhil zuschreibt. Derselbe Vers wird ebenfalls bei Ibn Manẓūr, *Lisān al-‘Arab* (Wurzel *ḥ-n-n*) wiedergegeben, allerdings ohne Zuschreibung.

c. Ta‘abaṭṭa Sharran, Beiname von Ṭābit b. Ğābir von den Fahm (von den Qais ‘Ailān⁸² abstammend, östliches Arabien), vorislamischer Räuber-Dichter:⁸³ Al-Marzūqī schreibt ihm zwei Verse zu, in denen *‘ādīl* erwähnt wird.⁸⁴

d. Zaid al-Ḥail, „Zaid mit den Pferden“, Beiname von Zaid b. Muhalhil, *saiyid*, der von den Nahbān abstammt (Ṭaiyī‘, im Norden von Zentralarabien); er kam mit einer Delegation nach Medina, war also ein Zeitgenosse von Muḥammad.⁸⁵ Al-Marzūqī schreibt ihm drei Halbverse zu.⁸⁶

e. ar-Rā‘ī, „der Hirte“, mit richtigem Namen ‘Ubaid b. Ḥuṣain, *saiyid* der Numair (‘Āmir b. Ṣa‘ṣa‘a, im Südwesten von Zentralarabien); ein Zeitgenosse von Ğarīr, al-Farazdaq und al-Aḥṭal. Er starb 709/90.⁸⁷ Al-Marzūqī zitiert ihn in Zusammenhang mit *nātiq*.⁸⁸

77 Zur Lokalisierung der Stämme siehe die Karte TAVO B VII 1.

78 Régis Blachère, *Histoire de la littérature arabe, des origines à la fin du XV^e siècle de J.-C.*, 3 Bde., Paris, 1952, 1964 und 1966, Bd. 2, S. 254f.; Caskel, *Ĝamharat an-nasab*, Bd. 1, Tafel 174, Bd. 2, S. 377.

79 Vgl. al-Marzūqī, *al-Azmina*, Bd. 1, S. 280.

80 Blachère, *Histoire*, Bd. 2, S. 251; Caskel, *Ĝamharat an-nasab*, Bd. 1, Tafel 164, Bd. 2, S. 421 (Muhalhil).

81 Vgl. al-Marzūqī, *al-Azmina*, Bd. 1, S. 281.

82 Zur Konföderation Qais ‘Ailān siehe Caskel, *Ĝamharat an-nasab*, Bd. 2, S. 462 (Qais b. an-Nās ‘Ailān).

83 Blachère, *Histoire*, Bd. 2, S. 286; Caskel, *Ĝamharat an-nasab*, Bd. 1, Tafel 140, Bd. 2, S. 546.

84 Vgl. al-Marzūqī, *al-Azmina*, Bd. 1, S. 282.

85 Vgl. Blachère, *Histoire*, Bd. 2, S. 268; Caskel, *Ĝamharat an-nasab*, Bd. 1, Tafel 257, Bd. 2, S. 601.

86 Vgl. al-Marzūqī, *al-Azmina*, Bd. 1, S. 282f.

87 Blachère, *Histoire*, Bd. 3, S. 481–482; Caskel, *Ĝamharat an-nasab*, Bd. 1, Tafel 112, Bd. 2, S. 560.

88 Vgl. al-Marzūqī, *al-Azmina*, Bd. 1, S. 282.

f. al-Kumait b. Zaid al-Asadī (gest. 743/126):⁸⁹ Al-Marzūqī schreibt ihm einen Vers über *nāğir* zu.⁹⁰ Derselbe Verfasser zitiert zuvor einen Vers, mit *milhān* und *šaibān*,⁹¹ zwei Namen von Zeiträumen, die zuweilen als Monate betrachtet werden.

g. Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Ziyād b. al-A'rābī, Philologe der Schule von Kufa, Schüler von al-Mufaḍḍal aḍ-Ḍabbī, gestorben 846/231, wie es scheint. Vier Verse werden ihm zugeschrieben, im Zusammenhang mit *al-mu'tamir* (ein Vers, der ohne Angabe des Verfassers von al-Farrā'⁹² und al-Marzūqī⁹³ zitiert und Ibn al-A'rābī von Ibn Manẓūr, *Lisān al-'arab*, Wurzel 'm-r, zugeschrieben wird), im Zusammenhang mit *nāğir* (ein Vers, der ohne Verfassernamen von al-Farrā'⁹⁴ zitiert und Ibn al-A'rābī von Ibn Manẓūr, *Lisān al-'arab*, Wurzel n-ğ-r, zugeschrieben wird), im Zusammenhang mit *hūwān* (der ohne Angabe des Verfassers von al-Farrā'⁹⁵ zitierte Vers wird Ibn al-A'rābī von Ibn Manẓūr, *Lisān al-'arab*, Wurzel h-w-n, zugeschrieben) und im Zusammenhang mit *hurwā'* (ein Vers, der ohne Angabe des Namens seines Verfassers von al-Farrā'⁹⁶ und al-Marzūqī⁹⁷ zitiert und Ibn al-A'rābī von Ibn Manẓūr, *Lisān al-'arab*, Wurzel h-w-', zugeschrieben wird).

h. Abū ṭ-Ṭaiyib 'Abd al-Wāhid b. 'Alī al-Luğawī al-Ḥalabī, gest. 962/351: Ibn Manẓūr, *Lisān al-'arab* (Wurzel r-n-w) schreibt ihm einen Vers zu, in dem *al-ḥanīn* und *runā* erwähnt werden. Al-Marzūqī jedoch glaubt, dass der fragliche Vers von dem vorislamischen Dichter al-Muhalhil verfasst wurde.⁹⁸

j. Ibn Ḥālawaih (Abū 'Abd Allāh al-Ḥusain b. Aḥmad b. Ḥālawaih, gest. 980–981/370): ein Vers, in dem *runa* vorkommt, zitiert von Ibn Manẓūr, *Lisān al-'arab* (Wurzel r-n-w).

k. Der Gefährte Ismā'īl b. 'Abbād: siehe die Verse, in denen die Monate des Kalenders *al-mu'tamir-burak* aufgezählt werden, die sein Zeitgenosse al-Bīrūnī anführt und die bereits Erwähnung fanden.⁹⁹

Die Dichter dieser Liste sind offenbar in zwei Gruppen einzuteilen: Bis zum Ende der umayyadischen Zeit handelt es sich um Zeugen für den zeitgenössischen Gebrauch; mit Beginn der abbasidischen Zeit handelt es sich nur noch um Philologen, die sich für lexikalische Besonderheiten begeistern. Die Personen der ersten Gruppe sind Stammesangehörige der Iyād (Laqīṭ), Taglib (Muhalhil), Qais 'Ailān (Ta'abaṭṭa Sharran), al-Asad (Kumait) und 'Amīr b. Ṣa'ṣa'a (ar-Rā'ī) – also vom rechten Flußufer im unteren Euphrattal und den benachbarten Steppen, wie

89 Blachère, *Histoire*, Bd. 3, S. 518–521; Caskel, *Ġamharat an-nasab*, Bd. 1, Tafel 54, Bd. 2, S. 373

90 Vgl. al-Marzūqī, *al-Azmina*, Bd. 1, S. 280.

91 Vgl. ebd., S. 279.

92 Vgl. al-Farrā', *al-Aiyām*, S. 49.

93 Vgl. al-Marzūqī, *al-Azmina*, Bd. 1, S. 280.

94 Vgl. al-Farrā', *al-Aiyām*, S. 49.

95 Vgl. ebd., S. 50.

96 Vgl. ebd., S. 53.

97 Vgl. al-Marzūqī, *al-Azmina*, Bd. 1, S. 283.

98 Vgl. ebd., S. 281.

99 Vgl. al-Bīrūnī, *al-Āṭār al-bāqiya*, S. 61f. (engl. Übers. S. 72).

auch aus Zentralarabien im Norden und Südosten von Mekka. Sie sind vorislamisch oder lebten in umayyadischer Zeit.

Die drei Listen mit Monatsnamen, die hier untersucht wurden, sind nicht von derselben Machart. Die letzte, *al-mu'tamir-burak*, ist ein Kalender, dessen Gebrauch scheinbar in einem großen Teil Arabiens verbreitet gewesen ist, nämlich im Zentrum und im Nordosten, bis gegen Ende der umayyadischen Zeit. Bereits ein oberflächlicher Blick in die Quellen würde zutage fördern, dass die Dichtungszitate, in denen Monate des Kalenders *al-muḥarram-dū l-ḥiǧǧa* erwähnt werden, für denselben Zeitraum weitaus weniger zahlreich sind.

Die Liste von al-Mas'ūdī, deren Quelle unbekannt ist, ist enigmatisch. Unter zwölf Monaten enthält sie nur drei, die sie mit *al-mu'tamir-burak* gemeinsam hat, jedoch an anderer Stelle: I *nātiq* (al-Farrā' IX), IV *nāǧir* (al-Farrā' II) und X *burak* (al-Farrā' XII). Offenbar vermochte sie spätere Gelehrte nicht zu überzeugen, da sie sie nicht zitieren.

Die dritte Liste ist eine Kuriosität, sie wird zweimal unter Verweis auf Ibn Duraid genannt; es gibt keinen Grund an der Autentizität dieses Kalenders zu zweifeln, dessen Gebrauch allerdings sicherlich auf ein begrenztes Gebiet beschränkt war. Es mangelt jedoch an Hinweisen, die es erlauben, ihn in Zeit und Raum zu verorten.

Nach der Meinung der Traditionarier waren die verschiedenen Kalender in der Vergangenheit in Gebrauch. Aber sie haben Mühe, genauer zu werden. Sie greifen auf drei Typen von Darstellungen zurück und stellen einander gegenüber:

- Zwei Sprachen (*luǧa*): Der Kalender *al-muḥarram-dū l-ḥiǧǧa* gehöre zu einer Sprache und *al-mu'tamir* zu einer anderen. Al-Farrā' erwähnt zwei Sprachen, ohne genauer zu werden;¹⁰⁰ al-Marzūqī schreibt den Kalender von Ibn Duraid der Sprache der einheimischen Araber zu (*luǧat al-'arab al-'āriba*).¹⁰¹ Ibn Sīda erwähnt „die erste Sprache“ (*al-luǧa al-ūlā*) in einem Kommentar über den Monat *ḥawwān*.¹⁰²
- Zwei Völker: Die einheimischen Araber (*al-'arab al-'āriba*) werden implizit den arabisierten Arabern (*al-'arab al-musta'riba*) gegenübergestellt, so von al-Farrā'¹⁰³ (im Zusammenhang mit dem Kalender von Ibn Duraid), an-Nuwairī, al-Qalqašandī und Ğawād 'Alī. Da es sich um zwei außer Gebrauch geratene Kalender handelt, die von den einheimischen Arabern verwendet wurden,

100 Vgl. al-Farrā', *al-Aiyām*, S. 41 und 49.

101 Al-Marzūqī, *al-Azmina*, Bd. 1, S. 283.

102 Ibn Sīda, *al-Muḥaṣṣaṣ*, Bd. 9, S. 43.

103 Al-Farrā', *al-Aiyām*, S. 283.

schien es ganz natürlich, einen den Tamūd und den anderen den Ād zuzuschreiben. Dies tun al-Bīrūnī¹⁰⁴ und Ibn al-Kalbī.¹⁰⁵

- Zwei Epochen: Vor allem al-Bīrūnī insistiert auf diesem Aspekt. Er stellt die Namen der Monate, die von den Arabern verwendet wurden („die arabischen Monate“, *aš-šuhūr al-‘arabīya*) den „anderen Namen, die die Altvorderen [unter den Arabern] ihnen gaben“ gegenüber.¹⁰⁶ Ebenfalls al-Bīrūnī zufolge trennt ein „Intervall“ (*baun*) die zwei Epochen, während derer die „Altvorderen“ und die Araber ihre Kalender schufen, wie dies die zwei Monate belegen, deren Namen starke Hitze evozieren, II *nāğīr* (in *al-mu‘tamir–burak*) und IX *ramadān* (in *al-muḥarram–dū l-ḥiğğā*). Unter den Autoren von Kompilationen ist Ibn Sida der einzige, der „die Namen der Monate im Islam“ (*al-muḥarram–dū l-ḥiğğā*) und „die Namen der Monate der vorislamischen Zeit“ einander entgegensetzt.¹⁰⁷ Was an-Nuwairī angeht, der den Kalender *al-mu‘tamir–burak* den einheimischen Arabern zuschreibt und den Kalender *al-muḥarram–dū l-ḥiğğā* den arabisierten, so weiß er, dass letzterer jünger ist: Er führt eine Tradition an, in der seine Erfindung Kilāb b. Murra, dem Vater von Quṣaiy, der sich fünf Generationen vor Muḥammad Mekkas bemächtigt haben soll, zugeschrieben wird.¹⁰⁸

Außer den drei Listen, die gerade untersucht wurden, finden sich in den Quellen zahlreiche Bemerkungen über die Zeiträume des Jahres, deren Bezeichnungen Monatsnamen entsprächen. Man begegnet verschiedenen Anekdoten, die zeigen, dass *nāğīr* ein Monat großer Hitze ist.¹⁰⁹ Es kann auch ein dem Begriff *nāğīr* gewidmeter Kommentar aus den *Mufaḍḍaliyāt* angeführt werden: Er entspreche der heißesten Periode des Jahres, nämlich „den beiden Monaten Juli und Juni“.¹¹⁰

Verschiedene Quellen erwähnen, dass zwei Monate, die *šaibān* und *milḥān* genannt werden, mit intensiver Kälte verbunden sind. Ein jemenitischer Almanach

104 Vgl. al-Bīrūnī, *al-Āṭār al-bāqīya*, S. 63 (engl. Übers. S. 74), im Zusammenhang mit dem Kalender von Ibn Duraid.

105 Vgl. Ibn al-Kalbī, zitiert von Ibn Manzūr, *Lisān al-‘Arab*, Wurzel ‘-m-r, zum Kalender *al-mu‘tamir–dū l-ḥiğğā*.

106 Al-Bīrūnī, *al-Āṭār al-bāqīya*, S. 60: *asām uḥar kāna awa‘iluhā yad‘unahā bihā* (engl. Übers. S. 70f.).

107 Ibn Sida, *al-Muḥaṣṣaṣ*, Bd. 9, S. 43: *asmā‘ aš-šuhūr fi l-islām* und *asmā‘ aš-šuhūr fi l-ğāhiliya*.

108 Vgl. an-Nuwairī, *Nihāyat al-arab*, Bd. 1, S. 149: „der erste, der ihnen diese Namen gab [die Monate des Kalenders *al-muḥarram–dū l-ḥiğğā*], war Kilāb b. Murra“ (*auwal man sammāhā bi-hādihi l-asmā‘ Kilāb b. Murra*).

109 Zum Beispiel Ṣalāḥ ad-Dīn Ḥalīl b. Aibak aš-Ṣafadī, *al-Wāfi bi-l-wafiyāt*, Bd. 5, S. 309. Ein Gelehrter aus Basra der zweiten muslimischen Generation, zu dem seine Tochter sagte: „Wie heiß ist es!“ (*mā ašadd al-ḥarr*), glaubte, dass es eine Frage sei („Ist es heiß?“) und antwortete: „Es ist der Monat *nāğīr*“ (*šahr nāğīr*).

110 *The Mufaḍḍaliyāt. An Anthology of Ancient Arabian Odes compiled by al-Mufaḍḍal son of Muḥammad according to the Recension and with the Commentary of Abū Muḥammad al-Qāsim ibn Muḥammad al-Anbārī*, Bd. 1, *Arabic Text*, hg. von Charles James Lyall, Oxford 1921, S. 844, Z. 10: *šahrā tammūz wa-ḥuzairān*.

zum Beispiel legt den Beginn dieser kalten Periode auf den 9. November: Die zwei Monate entsprächen somit ungefähr November und Dezember.¹¹¹

Es lässt sich noch eine gewisse Durchlässigkeit zwischen den Namen von Tagen und den Namen von Monaten (oder solchen, die angeblich solche sind,) feststellen. Eine Folge von sieben Tagen Ende Februar und Anfang März wird „die Tage der Alten“ (*aiyām al-‘ağūz*) genannt. Al-Bīrūnī zufolge sind *šaibān* und *milhān*, von denen die Rede war, die Namen der zwei letzten Tage dieser Folge (und nicht etwa zwei Monatsnamen).¹¹² Al-Mas‘ūdī seinerseits nennt den fünften der „Tage der Alten“ *al-mu‘tamir*, wie Monat I von *al-mu‘tamir-burak*.¹¹³

Schließlich haben die Feierlichkeiten zu den wichtigsten Monaten im islamischen Kalender das Erscheinen zahlreicher Beinamen begünstigt, wie M. J. Kister gezeigt hat.¹¹⁴ Es kommt vor, dass sich unter diese Beinamen ein alter Monatsname mischt. So wird VII *rağab* häufig „der Gehörlose“ (*al-ašamm*) genannt, wie Monat VII des Kalenders *al-mu‘tamir-burak*.¹¹⁵ Ibn Sida berichtet, dass einigen zufolge „*hūwān* ein Wochentag in der ersten Sprache“ gewesen sei.¹¹⁶

Die Angaben der arabisch-islamischen Tradition sind weniger inkohärent, als es den Anschein hat. Alle Traditionarier sind sich darin einig, dass die vorislamischen Araber, zumindest in sehr früher Zeit, ihren eigenen Kalender hatten. Die Liste der Monate dieses Kalenders ist Gegenstand von Meinungsverschiedenheiten, sowohl was die Namen eines jeweiligen Monats, als auch die Reihenfolge in der Liste angeht. Es lassen sich zusammenfassend unterscheiden:

- sieben Monate, die sich mit demselben Namen und an derselben Stelle in der großen Mehrheit der Listen finden:
 - I. (*al-*)*mu‘tamir*; II. *nāğir*; III. *hauwān*; IV. *bušān*, *wabšān*, *baušān*, *buššān* oder (*aš-*) *šuwān*; VII. (*al-*)*ašamm*; IX. *nātiq*; XII. *burak*
- fünf Monate, deren Namen und Stellen ungewisser sind:
 - V. (*al-*)*hanīn* / *al-ḥunain* (*al-Farrā‘* und *Quṭrub*), jedoch *warna* / *rīna* / *rubbā* / *ar-rubba* / (*az-*)*zabbā‘* etc. anderen zufolge
 - VI. *warna* / *rīna* / *rubbā* / *ar-rubba* / (*az-*)*zabbā‘* etc.
 - VIII. *‘ādīl* / *‘ādīl* oder *wa‘l* / *wi‘lān* / *wağl* / *wāğīl*
 - X. *wa‘l* / *wi‘lān* / *wağl* / *wāğīl* oder *‘ādīl* / *‘ādīl*
 - XI. *huwā‘* oder *ranna* / *warna*

111 Vgl. Daniel Martin Varisco, *Medieval Agriculture and Islamic Science. The Almanac of a Yemeni Sultan*, Seattle / London 1994, S. 124f.

112 Al-Bīrūnī, *al-Ātār al-bāqiya*, S. 255 (engl. Übers. S. 245).

113 Al-Mas‘ūdī, *Murūğ ad-ḍahab*, §§ 1294f., Bd. 2, S. 341 (franz. Übers. Bd. 2, S. 494).

114 Siehe M. J. Kister, „Rajab is the Month of God ...“ A Study in the Persistence of an Early Tradition“, in: *Israel Oriental Studies* 1 (1971), S. 191–223; ders., „Sha‘bān is my Month ...“ A Study of an Early Tradition“, in: *Studia orientalia memoriae D. H. Baneth dedicate*, Jerusalem 1979, S. 63–70; ders., Art. „Radjab“, in: *EF*, Bd. 8, S. 373–375.

115 Kister, „A Study“, S. 215; Alexander Knysh, Art. „Months“, in: *EQ*, Bd. 3, S. 409–414, hier S. 413.

116 Ibn Sida, *al-Muḥaṣṣaṣ*, Bd. 9, S. 43: *wa-ğīla hūwān yaum min aiyām al-usbū‘ min al-luğa al-ūla*.

Die Monate, deren Reihenfolge ungewiss oder deren Name umstritten ist, sind somit:

<i>‘ādil / ‘ādil</i>	VIII oder X
<i>huwā‘</i>	XI
<i>(al-)ḥanīn</i>	V
<i>warna / rina / rubbā / ar-rubba / (az-)zabbā’</i> etc.	V oder XI
<i>warna</i> , zu unterscheiden von <i>(az-)zabbā’ / rabba / rina / ranna’</i>	XI
<i>wa‘l / wa‘lān / waḡl / wāḡil</i>	VIII oder X

Die Anzahl der Abweichungen ist kleiner als es scheint. So ist festzustellen, dass ein Monatsname, *rina / rubbā* und weitere Varianten, als Lückenhalter gedient zu haben scheint, und dass er aus diesem Grund aufgespalten wurde in *rina / rubbā* und *warna*. Klammert man diesen möglichen Eindringling (der bereits bei Quṭrub vorhanden ist) aus, so erhält man eine plausibel scheinende Liste mit lediglich einer Unklarheit, die die Monate VIII und X betrifft:

I. *al-mu‘tamir*; II. *nāḡir*; III. *ḥawān*; IV. *bauṣān*; V. *al-ḥanīn*; VI. *rina*; VII. *al-aṣamm*; VIII. *‘ādil* oder *wa‘l*; IX. *nātiq*; X. *wa‘l* oder *‘ādil*; XI. *huwā‘*; XII. *burak*

Die Lesart, die hier für *bauṣān*, *rina* usw. gegeben wird, ist selbstverständlich recht beliebig.

In dieser Liste, die unzweifelhaft auf alte Traditionen zurückgeht, da al-Farrā’ und Quṭrub Autoren des 2. Jahrhunderts d. H. sind, fällt auf, dass al-Farrā’ und Quṭrub für jeden Monat den entsprechenden Monat aus dem ‚Kalender *al-muḥarram-dū l-ḥiḡḡa’* angeben. Dies belegt – oder suggeriert zumindest – dass diese beiden Kalender identisch sind, d. h. sich auf ein Jahr beziehen, das dieselbe Länge und dieselbe Gliederung aufweist. Einzig die Monatsnamen unterscheiden sich, wie dies auch bei einer Reihe heutiger Kalender der Fall ist.

Dank der Inschriften von Ḥimā verfügen wir erstmals über archäologische Belege, die zeigen, dass der Kalender *al-mu‘tamir-burak* im vorislamischen Arabien verwendet wurde. Aber wie auch im Falle der Schrift muss erneut darauf hingewiesen werden, dass die arabisch-islamische Tradition erstaunlich selektiv verfahren ist; nicht ein einziger der arabisch-islamischen Gelehrten der großen klassischen Zeit, die sich mit dem Kalender befasst haben, schafft einen Bezug zum Kalender von Ḥimyar, der im Folgenden in den Fokus rücken soll.¹¹⁷

11 Der Kalender von Ḥimyar

Es bleibt die Frage nach der Beziehung des Kalenders *al-mu‘tamir-burak* zu den zwei arabischen Kalendern, die man bereits für den gleichen Zeitraum kennt, nämlich zu dem von Ḥimyar und dem von Mekka.

117 Al-Bīrūnī, *al-Ātār al-bāqiya*, S. 35 (engl. Übers. S. 40), zeugt von vollständigem Unwissen. Der einzige von ihm gegebene Hinweis auf Ḥimyar (nämlich eine Berechnung der Jahre nach den herrschenden *tubba’*) entspricht nicht der Realität.

11.1 Der Kalender von Ḥimyar im 5. und 6. Jahrhundert

Im 5. und 6. Jahrhundert n. Chr. war der Kalender von Ḥimyar ein Mondkalender, und zwar insofern sich die Monate nach den Mondumlaufzeiten richteten.¹¹⁸ Diese Hypothese ist einsichtig, da man einen Schaltmonat kennt, der ohne Zweifel dazu diente, die Differenz von ungefähr elf Tagen zwischen dem Mondjahr mit seinen zwölf Monaten und dem Sonnenjahr zu korrigieren.¹¹⁹ Die Inschriften nennen die Namen aller Monate, erlauben jedoch keine vollständige Rekonstruktion ihrer Reihenfolge, die somit nur durch mittelalterliche Listen bekannt ist.

Die Existenz eines Schaltmonats, die von Norbert Nebes herausgestellt worden ist,¹²⁰ belegt eine Inschrift des Königs Abraha, Sadd Ma'rib 5 = CIH 541, die auf *du-ma'ūn* (≈ März) 658 h. Ä. datiert ist.¹²¹ Der König zeigt darin an, dass er nach einer Abwesenheit von „elf Monaten“¹²² zurückgekehrt ist. Da er jedoch im Monat *du-qiyāzān* (≈ Juni) 657 aufbrach und im Monat *du-ma'ūn* (≈ März) 658 zurückkehrte – also offensichtlich nach zehn Monaten – muss wohl ein Schaltmonat zwischen den beiden Daten eingefügt worden sein.

Name und Vorkommen dieses Schaltmonats sind Dank einer nicht vollendeten Inschrift des Königs Abraha bekannt (Sadd Ma'rib 4 = DAI GDN 2002/20), die an die Errichtung eines hochstehenden Massivs vor dem südlichen Schleusentor des Staudamms von Ma'rib erinnert, das sich als ‚Pylon‘¹²³ bezeichnen lässt. Nach diesem Anbau realisierte Abraha eine zweite Folge von Arbeiten, derer Sadd Ma'rib 5 = CIH 541 feierlich gedenkt.¹²⁴ Die Inschrift des Pylons ist datiert

118 Es existieren zwei Kategorien von Mondkalendern: Erstens der strikt lunare Kalender, dessen Jahr stets zwölf lunare Monate umfasst, wie der islamische Kalender, und zweitens luni-solare Kalender, die auf verschiedene Weise Berichtigungen vornehmen, sodass die Monate im Jahreszeitenrhythmus so gut wie möglich ihren Platz beibehalten.

119 Ein Mondjahr mit zwölf Monaten hat insgesamt 354,3670 Tage. Es ist also um 10,8751 Tage kürzer als das Sonnenjahr. Um jeden Monat in der Jahreszeitenfolge am selben Platz zu halten, müssen von Zeit zu Zeit Korrekturen vorgenommen werden – meist in Form eines Zusatzes von einem lunaren Monat alle zwei oder drei Jahre. Die Jahre, die dreizehn lunare Monate umfassen, werden ‚Schaltjahre‘ genannt.

120 Siehe Norbert Nebes, „A New 'Abraha Inscription from the Great Dam of Mārib“, in: *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies* 34 (2004), S. 221–230.

121 Der Beginn der ḥimyaritischen Zeitrechnung entspricht dem Jahr 110 v. Chr.

122 Sadd Ma'rib 5 = CIH 541, Z. 130–136: „Er hat (131) be[endet] sein Werk in fünfzig- (132) und acht Tagen und ist zurückgekehrt (133) nach elf Monaten. (134) Im Monat *du-ma'ūn* des Jahres (135) sechshundertfünfzig- (136) und acht.“ *w-k[ml]* (131) *w mqh-hmw b-ḥmy[ḥ] w-ḥ]* (132) *ms^ṣy ymtm w-ḥllw* (133) *b-ḥd 's^ṣr 'w[rh]* (134) *m b-wrḥ d-m'n d-l* (135) *ḥmyt w-ḥms^ṣy w-s^ṣ* (136) *ḥ m' tm*.

123 In Sadd Ma'rib 5 = CIH 541, Z. 104f., wird der Pylon *qišbānum* genannt.

124 Für die Argumente zugunsten dieser neuen Interpretation der zwei Inschriften siehe Christian Darles, Christian Julien Robin und Jérémie Schiettecatte, mit einem Beitrag von Ghassan el Masri, „Contribution à une meilleure compréhension de l'histoire de la Digue de Ma'rib au Yémen“, in: *Regards croisés d'Orient et d'Occident. Les barrages dans l'Antiquité tardive, Actes du colloque tenu à Paris, Fondation Simone et Cino del Duca, 7–8 janvier 2011, organisé dans le cadre du programme ANR Eau Maghreb François Baratte*, hg. von Christian Julien Robin und Elsa Rocca, Paris 2014, S. 9–70.

auf „den letzten *du-ḥillatān*“ (oder *du-ḥillatān* II) 658,¹²⁵ den Monat, der *du-maʿūn* (≈ März) 658 vorausgeht. Die Inschrift zeigt gleichfalls, dass der Pylon über den gesamten Zeitraum des Monats *du-ḥillatān* [65]8 ḥ. Ä.¹²⁶ errichtet wurde – impliziert ist der erste, *du-ḥillatān* I, da der Arbeiten, die einen Monat später stattfanden, im folgenden Monat gedacht wurde.

Auf diese Weise lässt sich die Chronologie der Arbeiten Abrahams am Staudamm von Maʿrib wie folgt rekonstruieren:

- Beginn der Handlungen in der letzten Woche von *du-diʿāwān* (≈ Januar): Sadd Maʿrib 5 = *CIH* 541, Z. 96
- Errichtung des Pylons über den gesamten Monat *du-ḥillatān* (≈ Februar) [65]8: Sadd Maʿrib 4 = DAI GDN 2002/20, Z. 24–28; dieselben Arbeiten werden auch genannt in Sadd Maʿrib 5 = *CIH* 541, Z. 103–110, jedoch ohne Nennung eines Datums
- der Errichtung des Pylons wird in einer unvollendeten Inschrift gedacht, datiert auf *du-ḥillatān* II (Schaltmonat) [65]8: Sadd Maʿrib 4 = DAI GDN 2002/20, Z. 36–41
- einiger Handlungen wird in einer Inschrift gedacht, die auf *du-maʿūn* (≈ März) 658 datiert ist: Sadd Maʿrib 5 = *CIH* 541, Z. 134–136
- Gesamtdauer der Arbeiten am Deich, 58 Tage (ohne Zweifel *du-ḥillatān* [I] und II): Sadd Maʿrib 5 = *CIH* 541, Z. 130–132¹²⁷

In dieser Zusammenfassung sind die julianischen Äquivalente der ḥimyaritischen Monate (deren Quelle wir noch sehen werden) nur sehr annähernd, da ein Schaltmonat zwischen ‚Februar‘ und ‚März‘ eingeschoben wurde.

Wenn die Rekonstruktion stimmt, wurde also ein Schaltmonat eingefügt, indem *du-ḥillatān* verdoppelt wurde. Zahlreiche Interkalationssysteme sind entwickelt worden, um so genau wie möglich die Diskrepanz zwischen Mondjahren und Sonnenjahren zu korrigieren und die Monate in der Abfolge der Jahreszeiten an derselben Stelle zu halten. Im Falle Ḥimyars konnten entweder drei Schaltmonate in einem Zeitraum von acht Jahren eingefügt werden oder sieben Schaltmonate in einem Zeitraum von neunzehn Jahren, wie zu zeigen sein wird. Der

125 Sadd Maʿrib 4 = DAI GDN 2002/20, Z. 37–41: „Im Monat *du-ḥillatān* dem letzten, 658“, *wrḥ-hw d-ḥltn ʿḥ(r)[n] d-l-ḥmnt w-ḥmsʿy w-sʿt mʿtm*.

126 Sadd Maʿrib 4 = DAI GDN 2002/20, Z. 24–28 : „Er hat die Fundamente gelegt (25) im Monat *du-* (26) *ḥillatān* des (Jahres [65]8 (27) und er hat es vollendet am Ende (28) dieses (Jahres)“, *w-hwṭr-hw (25) b-qd(m) wrḥn d-* (26) *ḥltn d-l-ḥmnt (27) w-hs²qr-hw b-ʿ (28) ḍr-hw*.

127 Zu dieser Chronologie der Ereignisse siehe Christian Julien Robin, „Ḥimyar juif et chrétien (380–570): les évolutions du calendrier“. In einem vor vier Jahren verfassten Artikel habe ich eine andere Interpretation von *d-ḥltn ʿḥ(r)[n]* vorgeschlagen, „der letzte Tag des Monats *du-ḥillatān*“, siehe dafür Christian Julien Robin, „Nouvelles observations sur le calendrier de Ḥimyar“, in: *Rassegna di Studi Etiopici. Nuova Serie* 4 (2012), S. 119–151, hier S. 134–148.

letzte der beiden Zyklen ist der präzisere.¹²⁸ Er hat seinen Ursprung im Mesopotamien persischer Zeit; er wird noch in unseren Tagen im jüdischen Kalender verwendet.

Der erste Monat des himyaritischen Jahres, also der Zeitpunkt, zu dem der Wechsel von einem Jahr zum folgenden stattfindet, war – nach wie vor im 5.–6. Jahrhundert – *du-ḥillatān*. Man weiß, dass dieser auf den Monat *du-di'āwān* (≈ Januar) folgte, wie dies die Inschrift Sadd Ma'rib 3 = *CIH* 540 belegt, die aufeinanderfolgend die Monate *du-tābatān* (≈ April) und *du-di'āwān* (≈ Januar) mit demselben Jahr 565 aufführt. Man weiß außerdem, dass das Jahr bereits in *du-ma'ūn* (≈ März) wechselte, wenn man die Inschrift Sadd Ma'rib 5 = *CIH* 541 heranzieht, die den Monat *du-surābān* (≈ Oktober) [65]7 angibt, und darauf *du-ma'ūn* (≈ März) 658. Präziser noch muss der Jahreswechsel bereits früher vonstatten gegangen sein: im Monat *du-ḥillatān* (≈ Februar) I und II, wenn man sich auf Sadd Ma'rib 4 = *DAI* GDN 2002/20 stützt.

Der verdoppelte Monat war demzufolge der erste. Diese Schlussfolgerung deutet einen kleinen Unterschied zum babylonischen Kalender an, in dem die Monate VI (*ululu*) und XII (*addaru*) verdoppelt wurden,¹²⁹ und zum zeitgenössischen jüdischen rabbinischen Kalender, wo es der Monat XII (*adār*) war.

ḥimyaritische Monate (epigraphische Texte)	ḥimyaritische Monate (mittelalterliche Listen)¹³⁰	Syrische Sonnenmonate (mit julian. Äquivalent)
1. <i>du-ḥillatān</i> (I) [Schaltmonat <i>du-ḥillatān</i> II]	5. <i>dū l-ḥilla</i>	<i>šubāt</i> (Februar)
2. <i>du-ma'ūn</i>	6. <i>dū ma'ūn</i>	<i>ādār</i> (März)
3. <i>du-tābatān</i>	7. <i>dū t-tāba</i>	<i>nīsān</i> (April)
4. <i>du-mabkarān</i>	8. <i>dū mabkar</i>	<i>aiyār</i> (Mai)
5. <i>du-qiyāzān</i>	9. <i>dū l-qiyāz</i>	<i>ḥuzairān</i> (Juni)
6. <i>du-madrān</i>	10. <i>dū madrān</i>	<i>tammūz</i> (Juli)
7. <i>du-ḥirāfān</i>	11. <i>dū l-ḥirāf</i>	<i>āb</i> (August)
8. <i>du-allān</i>	12. <i>dū 'allān</i>	<i>ailūl</i> (September)

128 Am Ende von 235 Mondumläufen [(12 x 9) + 7] oder neunzehn Sonnenjahren hat der Mond einen Vorsprung von 1h 27' 33" vor der Sonne. Es resultiert eine Abweichung von einem Tag am Ende von 312,5 Jahren. Dieser Zyklus wird als ‚Meton-Zyklus‘ bezeichnet, nach dem Athener Astronom.

129 Vgl. Sacha Stern, *Calendars in Antiquity. Empires, States, and Societies*, Oxford 2012, S. 95.

130 Mehrere Texte aus dem mittelalterlichen Jemen (13. und 14. Jahrhunderts) zählen die syrischen solaren Monate auf und geben für jeden das himyaritische Äquivalent an – ohne die geringste Erklärung oder auch Quellen anzuführen – dies hat Forscher veranlasst, die Angaben nur mit Vorsicht heranzuziehen. Einzig ein Almanach von al-Malik al-Ašraf Mumahhid ad-Dīn 'Umar b. Yūsuf, dem dreizehnten rasulidischen Sultan (reg. 1295–1297), ist angemessen herausgegeben worden. Siehe dafür Varisco, *Medieval Agriculture*. Dieser Almanach ist eines von 50 Kapiteln eines astronomischen Traktats mit dem Titel *at-Tabšira fī 'ilm an-nuḡūm*, das um 1271 verfasst wurde. In diesen mittelalterlichen Listen ist der erste Monat logischerweise *tīšrīn* I (Oktober), wie in Syrien.

9. <i>du-ṣurābān</i>	1. <i>dū ṣ-ṣurāb</i>	<i>tišrīn</i> I (Oktober) ¹³¹
10. <i>du-muhlatān</i>	2. <i>dū l-muhla</i>	<i>tišrīn</i> II (November)
11. <i>du-ālān</i>	3. <i>dū l-āl</i>	<i>kanūn</i> I (Dezember)
12. <i>du-di`āwān</i>	4. <i>dū da`w</i>	<i>kanūn</i> II (Januar)

Diese Rekonstruktion beruht auf der Hypothese, dass die Angaben, die sich auf den Kalender für die Jahre 547–548 beziehen, eine ältere und regelmäßige Funktionsweise widerspiegeln. Eine andere Interpretation ist offenkundig denkbar – nämlich die einer radikalen Reform des Kalenders, die den einmaligen Zusatz eines Monats zur Angleichung an einen anderen Kalender umfasste, offensichtlich den julianischen Kalender. Diese These wird im Folgenden nicht weiter berücksichtigt, da in der Inschrift Sadd Marib 5 = *CIH* 541, die eine recht vollständige Bilanz der Tätigkeiten des Königs in dieser Periode darbietet, von einer solchen Reform keine Rede ist.

Nun stellt sich offensichtlich die Frage, ob die Äquivalenzen, die die mittelalterlichen jemenitischen Listen (13. und 14. Jahrhundert) zwischen den syrischen und den ḥimyaritischen Monaten etablieren, stimmen. Es bestehen zwei Möglichkeiten, die Genauigkeit der Äquivalenzen zu verifizieren: Die erste basiert darauf, dass sieben der zwölf ḥimyaritischen Monate den Namen einer Periode des landwirtschaftlichen Jahrs tragen,¹³² die im Jahreszeitenzyklus zu situieren geboten scheint. Die *Tabṣira* von al-Malik al-Ašraf ist reich an Hinweisen auf den landwirtschaftlichen Zyklus – insbesondere Daten der Aussaat und der Ernte, die selbstverständlich von den Niederschlägen abhängen, die wiederum durch den Monsunregen gesteuert werden. Fast die Gesamtheit der Niederschläge sind auf zwei Perioden konzentriert: eine Hauptperiode Juli–August, die eine erste Ernte erlaubt, und eine zweite Periode März–April–Mai, die für gewöhnlich eine zweite Ernte gestattet. In Ṣan`ā` erreichen die Niederschläge durchschnittlich 40 mm im Juli und 70 mm im August; 20 mm im März, 50 mm im April und 20 mm im Mai. Für die anderen Monate des Jahres bleiben die Resultate einer Niederschlagsmessung unter 10 mm.¹³³ Die Verteilung der Niederschläge in Ṣan`ā` ist von besonde-

131 Während die Listen für den Monat *dū ṣ-ṣurāb*, *tišrīn al-auwal* (Oktober) anführen, schreibt Našwān al-Ḥimyarī etwas früher (er ist 1178 gestorben): „Ḥimyar nennt *ailūl* (September) *dū ṣ-ṣirāb*, weil es die Zeit ist, in der man erntet, was man gesät hat“, *wa-Ḥimyar tusammī ailūl dā ṣ-ṣirāb li-anna fihī ṣirām al-zar*. Siehe Našwān b. Sa`īd al-Ḥimyarī, *Šams al-`ulūm*; Ausgabe: *Die auf Südarabien bezüglichen Angaben Našwān's im Šams al-`ulūm*, hg. von Aḥmad, `Aẓimuddīn, Leiden/London 1916, S. 60, ṣ-r-b. Es ist möglich, dass Našwān, der sich hier für die Bedeutung der Wurzel ṣ-r-b interessiert, nur eine ungefähre Entsprechung des ḥimyaritischen Monats angibt.

132 Nebenbei bemerkt, weist der ḥimyaritische Kalender die bemerkenswerte Eigenschaft auf, keinen einzigen Monat zu enthalten, der einen religiösen Bezug erkennen lässt. Er unterscheidet sich somit radikal von den Kalendern von Saba` und Qatabān, bei denen verschiedene Monatsnamen von Theonymen abgeleitet sind.

133 Vgl. Christian Julien Robin, „L'eau en Arabie“, in: *L'eau en Méditerranée de l'Antiquité au Moyen-Âge. Actes*, hg. von Jacques Jouanna, Pierre Toubert und Michel Zink, Paris 2012, S. 247–287, hier S. 249.

rem Interesse, da sich die Stadt an der Grenze des Niederschlagsgebietes befindet, dem der Deich von Ma'rib sein Wasser verdankt. Die Zeiträume, in denen der Deich Wasser erhält, sind somit diejenigen, während derer es in Ṣan'ā regnet. Geht man von der *Tabṣira* aus sowie von der monatlichen Verteilung der Regenfälle im heutigen Jemen, so erscheinen die Äquivalenzen zwischen den syrischen Sonnenmonaten und den ḥimyaritischen Monaten global betrachtet korrekt; kleinere Ungenauigkeiten im Umfang von einigen Wochen sind jedoch möglich.¹³⁴

Um die Validität der Äquivalenzen zwischen den ḥimyaritischen Monaten und den syrischen Sonnenmonaten zu verifizieren, ist es weiterhin möglich, von den Daten der großen Instandsetzungsarbeiten am Deich von Ma'rib auszugehen. Diese liegen aus nachvollziehbaren Gründen außerhalb der zwei Regenzeiten im Juli–August bzw. März–April–Mai.

Mitte des 5. Jahrhunderts unternahm der König Ṣuriḥbi'īl Ya'fur in zwei Etappen größere Arbeiten am Damm von Ma'rib. Beide Male wird an den Abschluss der Arbeiten im Monat *ḍu-di'āwān* (≈ Januar) erinnert. Ein Jahrhundert später feierte Abraha das Ende seiner Eingriffe am Damm im Monat *ḍu-ma'ūn* (≈ März) – also unter Berücksichtigung des Schaltmonats drei Monate später. Ebenfalls während der Herrschaft Abrahams erinnerten Wehrpflichtige an ihre Teilnahme an Instandhaltungsarbeiten am Deich im Monat *ḍu-muhlatān* 668 h. Ä. (≈ November 558).¹³⁵ Es kann vermutet werden, dass sie für ein oder zwei Monate mobilisiert wurden, offenbar nach der Regenzeit Juli–August.

Was verschiedene Dammbrüche anbelangt, so handelt es sich um Folgen außergewöhnlich starker Regenfälle. Der Inschrift von Ṣuriḥbi'īl (5. Jahrhundert) zufolge wurden die zwei Dammbrüche durch Überschwemmungen im Sommer sowie im darauf folgenden Frühjahr ausgelöst. Mit Blick auf den zweiten Dammbruch wird präzisiert, dass es im Monat *ḍu-tābatān* (≈ April) geschah. Zu Zeiten Abrahams (6. Jahrhundert) brach der Damm im Monat *ḍu-maḍra'ān* (≈ Juli). In beiden Fällen kam es somit in der Regenzeit zum Dammbruch.

Diese Übereinstimmungen, die im Allgemeinen befriedigend sind, beweisen zweierlei: Erstens zeigt sich, dass die Äquivalenzen der syrischen Listen bis auf wenige Wochen genau sind. Zweitens belegen sie, dass die ḥimyaritischen Monate im Verhältnis zu den Jahreszeiten in den sechs oder sieben Jahrhunderten, die das Ende der Antike vom 13. Jahrhundert trennen, nicht signifikant abgewichen sind. Die Abwesenheit einer Abweichung interpretiere ich als Resultat einer Reform des Kalenders, zu der es während der Herrschaft Abrahams kam.

134 Die Beziehung zwischen einem ḥimyaritischen Monat und einer Periode des landwirtschaftlichen Jahrs ist notwendig approximativ, da sich die *Tabṣira* vor allem auf die Regionen von Ta'izz und Zabīd bezieht, während der ḥimyaritische Kalender wahrscheinlich in einer anderen Region entstanden ist, eher im Norden in den Bergen. Ein und derselbe Begriff allerdings nimmt häufig, je nach Region, eine deutlich andere Bedeutung an.

135 Sadd Ma'rib 6 = Ja 547 + 546 + 544 + 545.

11.2 Eine Reform anlässlich der Konversion zum Judäo-Monothetismus (ca. 380)?

Eine letzte Frage bleibt zu untersuchen. Um 380, unter der Herrschaft des Königs Malkīkarib Yuḥa'min, der gemeinsam mit seinen Söhnen Abīkarib As'ad und Dara'amar Aiman regierte, macht das Königreich Ḥimyar einen vom Judentum inspirierten Monotheismus (oder Judäo-Monothetismus) zur offiziellen Religion, nachdem zahlreiche einflussreiche Familien zum Judentum konvertiert waren. Hatte diese Konversion¹³⁶ Folgen für den Kalender? Oder hat, in anderen Worten, Ḥimyar die Reform des Kalenders veranlasst, um ihn nach dem jüdischen Kalender auszurichten?

Die Inschriften vermögen dies nicht zweifelsfrei zu beantworten. Man kann beobachten, dass in der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts die Verwendung des alten Kalenders des Königreichs von Saba' zurückging. Aber diese abnehmende Verwendung ist schwer zu interpretieren. Es ist möglich, dass sie durch die Reform des ḥimyaritischen Kalenders beschleunigt wurde, aber genauso ist es möglich, dass dies eher mit Fortschritten bei der Einigung des Königreichs zusammenhing.

Der erste Monat des ḥimyaritischen Kalenders, *ḍu-ḥillatān*, ist der Frühlings-Tagundnachtgleiche nahe, da er laut der mittelalterlichen Listen *šubāt* = Februar entspricht.¹³⁷ Der erste Monat des jüdischen rabbinischen Kalenders, *nisan*, beginnt nun im Prinzip mit der Frühlings-Tagundnachtgleiche. Kann also angenommen werden, dass *ḍu-ḥillatān* der ḥimyaritische Name für den jüdischen Monat *nisan* war?

Zunächst lässt sich beobachten, dass in den mittelalterlichen jemenitischen Listen der syrische Sonnenmonat, der *nīsān* (= *ḍu-ḥābatān*, Monat III) heißt, nicht genau dieselben Daten hat wie der jüdische Mondmonat *nisan*. Der syrische *nīsān* ist ein anderer Name für den julianischen Monat „April“, während der 1. jüdisch-rabbinische *nisan* sich in einem Bereich verschiebt, dessen Zentrum etwas früher situiert werden muss: In unserer heutigen Zeit fällt der 1. *nisan* auf den 28. März zu Beginn eines jeden Zyklus von 19 Jahren, danach zirkuliert er zwischen dem 12. März und dem 13. April.¹³⁸ Außerdem waren in der Spätantike die Daten des jüdischen *nisan* zweifellos vier oder fünf Tage früher als die unsrigen.¹³⁹

136 Man kann von ‚Konversion‘ sprechen, da es einen Bruch mit der Vergangenheit gab, wie dies die Wahl einer vormals unbekanntes Gottheit, die Errichtung neuer Kultstätten und ein radikaler Wandel der Terminologie belegen. Die herrschenden Familien konvertierten in umso größeren Zahlen, als die Abwendung vom Polytheismus es gestattete, die alten Tempel zu schließen und sich ihrer Schätze zu bemächtigen.

137 Man darf nicht aus dem Blick verlieren, dass das Datum für die Frühlings-Tagundnachtgleiche nicht notwendig sehr genau ist: al-Mas'ūdī, zum Beispiel, setzt diese Tagundnachtgleiche am 15. März an: „Am 15. März haben Nacht und Tag dieselbe Dauer“, *wa-li-ḥams 'ašara min ādār yastawī al-lail wa-n-nahār*. Siehe *Murūğ ad-dahab*, § 1296, Bd. 2, S. 341 (franz. Übers. Bd. 2, S. 494).

138 Im letzten Zyklus von neunzehn Jahren fiel der 1. *nisan* auf den 28. März 1998 (Jahr 1), den 18. März (Jahr 2), den 6. April (Jahr 3, nach Zusatz eines Schaltmonats) etc.

139 Wir verfügen nicht über genaue Angaben zum jüdischen rabbinischen Kalender vor dem 8. Jahrhundert. Aber man weiß, dass Kalender, die auf dem ‚Meton-Zyklus‘ basieren, alle

Damit jedoch der antike Monat *du-ḥillatān* mit dem lunaren *nisan* zusammenfällt, müsste eine kleine Abweichung des ḥimyaritischen Kalenders angenommen werden, die etwas mehr als einen Monat beträgt. Es ist schwierig, eine solche Abweichung herauszustellen. Im Almanach von al-Malik al-Ašraf stimmen einige Daten vollständig mit den Äquivalenzen der mittelalterlichen Listen überein: Die Herbsterte (*ṣurāb*) der Sorghumhirsen (das am stärksten verbreitete Getreide im Jemen), beginnt nach al-Malik al-Ašraf am 17. *tišrīn* I (Oktober); das ḥimyaritische Äquivalent für *tišrīn* I ist nun genau *dū ṣ-ṣurāb*.¹⁴⁰ Auf der anderen Seite erscheinen andere Gegebenheiten auf eine Diskrepanz hinzuweisen: Die Aussaat der Sorghumhirsen erfolgt zwischen dem 16. *ādār* (März) und dem 28. *aiyār* (Mai), aber vor allem Ende April und Anfang Mai; hingegen entspricht der Monat, der als „der der Aussaat“ bezeichnet wird, *du-madrāʾān* / *dū madrān*, *tammūz* (Juli).¹⁴¹ Tatsächlich ist die Variabilität von Pflanzenart, Höhenlage und Niederschlagsmengen abhängig, ganz zu schweigen davon, dass derselbe Name in verschiedenen Regionen unterschiedliche Perioden bezeichnen kann.

Wenn es auch schwierig ist, eine Abweichung der ḥimyaritischen Monate zu beweisen, so kann doch wenigstens plausibel gemacht werden, dass die Hypothese von einer Abweichung zwischen Mitte des 5. und Mitte des 6. Jahrhunderts recht gut zu den Daten für die baulichen Eingriffe am Staumdamm von Marib passt. An diese Eingriffe wurde im 5. Jahrhundert zweimal im Monat *du-di ʾawān* (≈ Januar) erinnert – also früher als nötig, da die Regenzeit im März beginnt – im 6. Jahrhundert jedoch in den Monaten *du-maʾūn* (≈ März) und *du-muhlatān* (≈ November) – also vollkommen in Einklang mit den Phasen im Regenzeitenkalender.

Eine solche Abweichung ist nicht unwahrscheinlich, denkt man an die chaotische Situation in Ḥimyar seit Beginn des 6. Jahrhunderts, besonders nach der zerstörerischen aksumitischen Eroberung. Es steht aus diesem Grund zu vermuten, dass die ḥimyaritischen Monate vor der Epoche Abrahams ein oder zwei Monate abwichen und dass *du-ḥillatān* ursprünglich mit dem jüdischen Mond-Monat *nisan* zusammenfiel.

Zusammenfassend scheint gewiss, dass im 5. und 6. Jahrhundert der Beginn des ersten Monats des ḥimyaritischen Jahres, *du-ḥillatān*, auf ein Datum nahe der Frühlings-Tagundnachtgleiche fiel. Um aber annehmen zu können, dass er ursprünglich genau mit dieser Tagundnachtgleiche koinzidierte, muss eine Abweichung des Kalenders von einem oder zwei Monaten vorausgesetzt werden, zu der es zwischen dem 5. und dem 6. Jahrhundert kam. Dies ist plausibel, lässt sich aber nicht beweisen.

Eine letzte Möglichkeit die Hypothese zu stützen, dass der ḥimyaritische Kalender bei der Annahme des Judäo-Monothismus reformiert wurde, bestünde darin, Neuerungen im Verhältnis zu früheren Perioden herauszustellen. Solche

neunzehn Jahre eine Abweichung von 1h 27' 33" aufweisen – was nach fünfzehn Jahrhunderten mehr als vier Tagen entspricht.

140 Vgl. Varisco, *Medieval Agriculture*, S. 24, 42 und 166.

141 Vgl. ebd., S. 30, 34, 49, 53 und 165f.

Neuerungen sind erneut denkbar, aber schwer zu erkennen und besonders zu datieren. Drei Veränderungen lassen sich jedoch feststellen: Zunächst wurde ein Monatsname, nämlich der des Monats *ṣaid* („Jagd“), durch einen anderen ersetzt, *du-ālān*. Es besteht kein Zweifel daran, dass die Jagd im Jemen stets eine religiöse Dimension hatte.¹⁴² Daher könnte angenommen werden, dass diese Namensänderung eine Konsequenz aus der Konversion zum Judäo-Monothetismus darstellt. Allerdings wäre das Argument besser fundiert, wenn der Name, der *ṣaid* ablöste, einen Bezug zur neuen Religion gehabt hätte. Unglücklicherweise ist seine Bedeutung unbekannt.¹⁴³

Eine zweite Neuerung stellt eine Veränderung bei der Interkalation dar. Vor 380 konnten anscheinend zwei Monate verdoppelt werden, *du-ṣurābān* und *du-qiyāzān*, da beide sowohl ohne als auch mit dem Attribut „der erste“ belegt sind.¹⁴⁴ Es kann angenommen werden, dass diese Monate auch mit dem Attribut „der letzte“ existierten, da in den Kalendern von Qatabān und Saba' Monate mit den Namen *d-brm* „der erste“ (*qdmn*) und *d-brm* „der letzte“ (*ḥrn*), oder auch *d-nsʿwr* „der erste“ (*qdmn*) und *d-nsʿwr* „der letzte“ (*ḥrn*), existierten. Vor 380 konnte also der ḥimyaritische Schaltmonat sowohl V *du-qiyāzān* als auch IX *du-ṣurābān* sein – die Stellen im Kalender legen nahe, dass jeder Monat verdoppelt werden konnte. Dies ist zweifellos ein Indiz dafür, dass die Interkalation noch empirisch und approximativ gehandhabt wurde. Nach 380 wurde lediglich der Monat *du-ḥillatān* verdoppelt, der erste des ḥimyaritischen Jahres. Von diesem Zeitpunkt an folgte die Interkalation strengeren Regeln, mit einem Rhythmus, der durch einen Zyklus definiert wurde und somit im Voraus bekannt war.

Eine dritte Veränderung betrifft das Verschwinden aller Bezugnahmen auf das Eponym der ḥimyaritischen Zeitrechnung, dessen letzte Nennung auf 360 n. Chr. (470 h. Ä.) datiert werden kann. Nun ist kaum anzuzweifeln, dass das Eponym eine religiöse Dimension hatte. Das Verschwinden des Eponyms resultierte also möglicherweise aus einer Reform des Kalenders und der Religion. Es kann jedoch auch einfach damit erklärt werden, dass mit dem ḥimyaritischen rivalisierende Kalendersysteme verschwanden, sodass es überflüssig wurde, das Eponym zu erwähnen.

Über andere Veränderungen, die etwa die Aufteilung der Monate in 29 und 30 Tage, die Definition des Monats- und Jahresbeginns usw. betroffen haben könnten, ist nichts bekannt.

Die Hypothese einer Reform des Kalenders der Araber in ḥimyaritischer Zeit ist auch von zwei Gelehrten der islamischen Zeit vorgebracht worden. Der erste war der persische Astronom Abū Maʿšar al-Balḥī (gest. 886/272), in seinem *Kitāb al-Ulūf fi buyūt al-ibādāt*. Inhalte des Werks, das als verloren gilt, sind Dank eines

142 Siehe Robert B. Serjeant, *South Arabian Hunt*, London 1976.

143 Vgl. Varisco, *Medieval Agriculture*, S. 66f.

144 UAM 327, Z. 2 (*ṣrb qdmn*); Kh-Jarf al-Naʿīmiyya 18, Z. 9 (*qyz qdmn*, 308 h. Ä.); Kh-Umayma 5, Z. 7 (*qyz qdmn*, 327 h. Ä.). Festzuhalten ist, dass 308 und 327 durch neunzehn Jahre getrennt sind.

noch nicht herausgegebenen Textes von Hand eines Gelehrten des 12. Jahrhunderts bekannt, der glücklicherweise von Mahmoud Effendi angeführt wird:¹⁴⁵

Was die Araber der *ġāhiliya* betrifft, so bedienten sie sich der Mondjahre, indem sie die Mondsichel beobachteten, wie dies die Muslime tun. Sie unternahmen die Pigerfahrt am 10. *dū l-ḥiġġa*. Dieses Datum fiel jedoch nicht immer in dieselbe Zeit des Jahres, sondern verschob sich. Einmal fiel es auf den Sommer, ein anderes Mal auf den Winter, oder auch in die zwei anderen Jahreszeiten – wegen der Abweichung des Sonnen- und des Mondjahres. Sie wünschten sich jedoch, dass die Wallfahrt dann stattfand, wenn sie Handel betrieben und das Wetter ausgeglichen war, weder heiß noch kalt, zu der Zeit, wenn die Bäume in Blüte standen und man Viehfutter fand – sodass die Reise nach Mekka mühelos würde und sie Handel betreiben konnten, während sie gleichzeitig ihre Andachtsübungen ausführten. Sie erlernten daher von den Juden die Praxis der Interkalation (den Embolismus, *al-kabīsa*) und nannten sie *an-nasī'*, also „Verzögerung“. Sie unterschieden sich jedoch von den Juden in einigen Praktiken: Die Juden interkalierten in neunzehn Mondjahren sieben lunare Monate, sodass es neunzehn Sonnenjahre wurden, während die Araber in vierundzwanzig Mondjahren zwölf lunare Monate interkalierten.¹⁴⁶

Al-Bīrūnī gibt diese Tradition wieder, wobei er sie berichtigt und präzisiert. Er greift die Vorstellung auf, dass die Araber die Juden imitierten, aber nimmt an, dass sie die Interkalation nicht rigide (einen Schaltmonat alle zwei Jahre) durchführten, sondern empirisch. Was die Interkalation der Juden angeht, so waren es nicht sieben Monate in neunzehn Jahren, sondern neun in vierundzwanzig Jahren. Außerdem ergänzt al-Bīrūnī Abū Ma'šar, indem er dazu vorstößt, den Zeitraum der Übernahme zu präzisieren:

Er [Ḥuḍaifa, der erste *qalammas*] hatte dieses Verfahren von den Juden übernommen, ungefähr zweihundert Jahre vor der Entstehung des Islams, nur interkalierten jene neun Monate innerhalb von vierundzwanzig Mondjahren.¹⁴⁷

145 Es handelt sich um *Muntahā l-idrāk fi taqāsīm al-aflāk* von Bahā' ad-Dīn Abū Muḥammad 'Abd al-Ġabbār al-Ḥaraqī at-Ṭābitī (gest. 1132/527 oder 1138/533) (alter Bestand der Bibliothèque impériale 1115 = BNF Arabe 2499). Die Passage, die Schaltmonate betrifft, wird glücklicherweise von Mahmoud Effendi, „Mémoire“, S. 168–172, wiedergegeben und ebd., S. 172–178, übersetzt.

146 Ebd., S. 168f. (Text; Übers. 172f.).

147 Al-Bīrūnī, *al-Ātār al-bāqiya*, S. 12 (engl. Übers. S. 14).

An anderer Stelle verwendet er eine leicht abweichende Formulierung:

[Die Araber] lernten von den Juden, die ihre Nachbarn waren, die Interkalation (*al-kabs*), etwa zweihundert Jahre vor der Hidschra. Sie begannen, sich ihrer in der Art der Juden zu bedienen.¹⁴⁸

Wie, insbesondere durch François de Blois,¹⁴⁹ bereits festgestellt worden ist, sind die Behauptungen al-Bīrūnī wahrscheinlich das Ergebnis persönlicher Untersuchungen und vernunftbasierter Rekonstruktionen, nicht das schlichter Kombination von Überlieferungen unterschiedlicher Herkunft.

Abū Maʿšar al-Balḥī und al-Bīrūnī nehmen also an, dass ein jüdischer Kalender¹⁵⁰ als Modell diente, als der Kalender der Araber reformiert wurde – ohne Zweifel der Kalender Mekkas, da Maʿšar al-Balḥī von der Wallfahrt spricht und al-Bīrūnī den *qalammas* nennt. Al-Bīrūnī setzt diese Reform ungefähr 200 Jahre vor der Hidschra an (d. h. gegen 420 n. Chr.). Diese Zahl passt annähernd mit den sieben von al-Bīrūnī erwähnten Generationen von *qalammas* zwischen der Einführung der Interkalation und den Anfängen des Islams zusammen.¹⁵¹ Sie passt auch mit dem Datum der Einführung des Judentums im Jemen (d. h. im Königreich Ḥimyar) durch den König Abū Karib bzw. Abīkarib Asʿad (ca. 375–445) zusammen, dem die Tradition auch die Rolle des Gründers der mekkanischen Tempelriten zuschreibt. Er sei der erste gewesen, der die Kaaba mit einer *kiswa* habe umkleiden lassen. Es ist aber schwer zu sagen, ob diese Übereinstimmungen nicht vielleicht zufällig sind, da die Daten Abū Karibs umstritten sind.¹⁵²

Was den jüdischen Kalender angeht, der Abū Maʿšar al-Balḥī und al-Bīrūnī zufolge als Modell gedient haben soll, ist es schwierig festzustellen, um welchen genau es sich handelte, da die beiden unterschiedliche Definitionen geben. Die sieben Schaltmonate in einem Zyklus von neunzehn Jahren, die von Abū Maʿšar al-Balḥī genannt werden, lassen an die jüdischen Kalender denken, die al-Bīrūnī genau beschreibt,¹⁵³ besonders den rabbinischen Kalender, der sich im Laufe des 3. und des 5. Jahrhunderts allmählich etablierte.¹⁵⁴ Was den Zyklus von vierund-

148 Ebd., S. 62 (engl. Übers. S. 73).

149 Siehe François de Blois, Art. „Taʿrīkh I/1“, in: *EP*, Bd. 10, S. 257–264.

150 Zu den vielen Formen des jüdischen Kalenders in römischer und byzantinischer Zeit siehe Sacha Stern, *Calendar and Community. A History of the Jewish Calendar, 2nd Century BCE – 10th Century CE*, Oxford u. a. 2001. Al-Bīrūnī berichtet, dass es in seiner Zeit drei konkurrierende Formen des jüdischen Kalenders gab.

151 Vgl. al-Bīrūnī, *al-Ātār al-bāqīya*, S. 12 (engl. Übers. S. 13f.).

152 Den Überlieferern zufolge lebte Abū Karib Asʿad eine bis sieben Generationen vor Dū Nuwās (= Yūsuf Asʿar Yaʿʿar, 522–525 oder eines der folgenden Jahre) oder sogar 700 Jahre vor Muḥammad. Vgl. Christian Julien Robin, „Le judaïsme de Ḥimyar“, in: *Arabia* 1 (2003), S. 97–172, hier S. 136f. Es ist nicht sicher, inwiefern al-Bīrūnī eine sehr genaue Vorstellung von der Chronologie der Könige von Ḥimyar hatte, die er eher in Andeutungen behandelt. Siehe *al-Ātār al-bāqīya*, S. 40f. (engl. Übers. S. 49f.).

153 Vgl. al-Bīrūnī, *al-Ātār al-bāqīya*, S. 52–59 (engl. Übers. S. 62–69).

154 Vgl. Stern, *Calendars in Antiquity*, S. 334 und Fn. 115. Sacha Stern zufolge findet die mittelalterliche Tradition, die eine Neudefinition des Kalenders in seiner Gesamtheit Hillel

zwanzig Jahren mit neun Schaltmonaten angeht, den al-Bīrūnī nennt, so ist er zweifellos identisch mit dem Zyklus von acht Jahren und drei Schaltmonaten, der in der Liste der fünf Zyklen genannt wird, der die jüdischen Kalender folgen.¹⁵⁵ Es wird jedoch nichts über diejenigen ausgesagt, die sie verwendeten.

Der Schätzwert von 200 Jahren, den al-Bīrūnī angibt, wird von späteren Verfassern aufgegriffen, wie dies auch A. P. Caussin de Perceval zeigt.¹⁵⁶ Er finde sich auch, letzterem zufolge, bei einem etwas früheren Autor, al-Masʿūdī (gest. 956/345), in Form des Alters der Monatsnamen.¹⁵⁷

Kehren wir zurück zur Ausgangsfrage, die lautete, ob die Konversion Ḥimiyars zum Judäo-Monotheismus eine Kalenderreform zur Folge hatte. Eine solche Reform erscheint plausibel, wenn auch die verfügbaren Quellen eine genaue zeitliche Bestimmung nicht ermöglichen.

11.3 Die Hypothese einer Reform des Kalenders durch Abraha zwischen 548 und 560

Wie bereits gezeigt wurde, verschoben sich die ḥimyaritischen Monate nicht signifikant im Verhältnis zu den Jahreszeiten im Laufe der sechs oder sieben Jahrhunderte, die das Ende der Antike vom 13. Jahrhundert trennen. Das Fehlen einer Abweichung ist besonders bedeutsam, da es nach dem Zusammenbruch des Königreichs Ḥimyar um 570 keine politische Autorität mehr gab, die imstande gewesen wäre, den Kalender zu verwalten und über Interkalationen zu entscheiden. Wenn es also keine Abweichung gab, so liegt dies zweifellos daran, dass der ḥimyaritische Kalender vor 570 reformiert und am syrischen Solarkalender ausgerichtet wurde (der selbst wiederum am julianischen Kalender ausgerichtet ist). Von diesem Zeitpunkt an war nicht nur der ḥimyaritische Kalender festgeschrieben und vollkommen voraussehbar, sondern es war auch im Zweifelsfall problemlos möglich, sich dem syrischen Modell zuzuwenden. Es lässt sich aus diesem Grund die Hypothese aufstellen, dass der ḥimyaritische Kalender, der noch zu Beginn der Herrschaft Abrahams ein Lunarkalender war, während seiner Herrschaft reformiert und am julianischen Solarkalender ausgerichtet wurde. Eine solche Reform ist sicherlich nach 548 anzusetzen: Vor diesem Datum hatte sich die Macht Abrahams noch nicht stabilisiert, wie dies auch die Tatsache nahelegt, dass aus dieser Zeit keine Inschrift bekannt ist. Es kann aber postuliert werden, dass die Kalenderreform von Abraha vor 560 in Angriff genommen wurde – dem Jahr des Baus der großen Kirche in Ṣanʿā, al-Qalīs.¹⁵⁸ Diese Annahme erscheint

II 358–359 zuschreibt (siehe dazu E. J. W., Art. „Calendar“, in: *Encyclopaedia Judaica*, Bd. 5, Jerusalem 1971, Sp. 43–50, Sp. 48), keine Bestätigung in talmudischen Quellen.

155 Vgl. al-Bīrūnī, *al-Ātār al-bāqīya*, S. 53f. (engl. Übers. S. 63).

156 Vgl. Caussin, „Mémoire“, S. 347.

157 Es war mir nicht möglich, diesen Hinweis zu finden, weder in *Murūǧ aḏ-ḏahab*, noch in *Tanbīh*.

158 Siehe Christian Julien Robin, „La Grande Église d’Abraha à Ṣanʿā. Quelques remarques sur son emplacement, ses dimensions et sa date“, in: *Interrelations between the Peoples of the Near East and Byzantium in Pre-Islamic Times*, hg. von Vassilios Christides, Cordoba 2015, S. 105–129.

umso einsichtiger, als Abraha nach der arabisch-islamischen Tradition aus al-Qalis ein Zentrum für die christliche Wallfahrt für ganz Arabien machen wollte. Solche Ambitionen implizieren, dass man inzwischen denselben liturgischen Kalender wie die monophysitischen und nestorianischen Christen hatte, die angezogen werden sollten.

Eine Überlieferung al-Azraqīs passt gleichfalls mit der Hypothese einer Reform des ḥimyaritischen Kalenders unter Abraha zusammen. Sie enthält einen Bericht, demzufolge die ḥimyaritischen Herrscher die Verantwortung für die Interkalation an die kinditischen Prinzen in Zentralarabien delegierten. Nun fiel mehrere Generationen vor dem Islam (zwischen drei und sieben den Quellen zufolge), einer Person mit dem Beinamen *al-Qalammas* die Aufgabe der Interkalation im Kalender von Mekka zu. Eine mögliche Erklärung hierfür ist, dass Ḥimyar aufhörte, die Interkalation zu praktizieren.

Dies führt zu folgenden Vermutungen, die allerdings stark hypothetisch sind:

- 3. und 4. Jahrhundert: Der sabäische und der ḥimyaritische Kalender sind Lunarkalender mit empirischen Korrekturen; es ist wahrscheinlich, dass sie – abgesehen von den Monatsnamen – identisch sind.
- Ende des 4. Jahrhunderts: Reform des ḥimyaritischen Kalenders entsprechend dem Modell des jüdischen Kalenders. Der Schaltmonat wird im Folgenden durch die Verdoppelung des ersten Monats eingefügt. Dieser erste Monat ist *ḍu-ḥillatān*, der mit der Frühlings-Tagundnachtgleiche beginnt.
- Zwischen dem Ende des 4. Jahrhunderts und der Herrschaft Abrahams: Der Monat *ḍu-ḥillatān* schwankt zwischen März–April und Februar.
- Zwischen 548 und 560: Neuerliche Reform des Kalenders, der nun ein julianischer Solarkalender wird, entsprechend dem Modell des syrisch-christlichen Kalenders. Der ḥimyaritische Solarkalender ist noch im 13. und 14. Jahrhundert im Süden des Jemen in Gebrauch, wie dies mehrere Texte aus der rasūlidischen Zeit belegen.

12 Der Kalender von Mekka (*al-muḥarram-ḍū l-ḥiǧǧa*)

Wie bereits erklärt, bezeichne ich als ‚islamischen Kalender‘ den Kalender aus islamischer Zeit, der ein strikter Mondkalender ist, und als ‚Kalender *al-muḥarram-ḍū l-ḥiǧǧa*‘ oder ‚Kalender von Mekka‘ den Kalender, der vor der Reform Gültigkeit besaß, die Muḥammad am Ende der „Abschiedswallfahrt“ (*ḥaǧǧat al-wadāʿ*) im Monat *ḍū l-ḥiǧǧa* 10 d. H. verkündigte. Es konnte bereits gezeigt werden, dass der Kalender von Ḥimyar fast nur noch durch Inschriften bekannt ist; der von Mekka hingegen nur durch Überlieferungen.

12.1 Die Reform Muḥammad

Die Quelle, die man als die älteste betrachten kann und die auch den Ausgangspunkt für jede Auseinandersetzung mit dem Kalender bildet, ist der Text des Koran:

Q 9 „Die Umkehr“ (*at-Taubā*)

- 36 Die Zahl der Monate ist bei Gott zwölf, nach Gottes Vorschrift am Tag, da er die Himmel und die Erde erschaffen hat. Vier von ihnen sind unantastbar (*minhā arba'atun ḥurumun*). Das ist die rechte Religion. So tut euch in ihnen nicht selbst Unrecht! Bekämpft die, die (Gott) Partner begeben allesamt, wie sie euch allesamt bekämpfen! Wisst: Gott ist mit den Gottesfürchtigen.
- 37 Das Schaltjahrssystem mehrt nur den Unglauben (*innamā an-nasī'u ziyā-datun fī l-kufri*). Die ungläubig sind, werden dadurch irregeleitet. Im einen Jahr erklären sie ihn (den ersten Monat) für gewöhnlich, im anderen für unantastbar, um in der Zahl dem zu entsprechen, was Gott für unantastbar erklärt hat. Da erklären sie für gewöhnlich, was Gott für unantastbar erklärt hat (*yuḥillūnahū 'āman wa-yuḥarrimūnahū 'āman li-yuwāṭi'ū 'iddata mā ḥarrama llāhu fa-yuḥillū mā ḥarrama llāhu*). Die Schlechtigkeit ihrer Taten ist ihnen verschönt worden. Gott führt nicht das ungläubige Volk. [Übersetzung hier und im Folgenden Hans Zirker]

Zwei Prinzipien werden bekräftigt: Das erste Prinzip lautet, dass die Monate zwölf an der Zahl sind. Unter „Monaten“ müssen lunare Monate verstanden werden. Es ist der Mond (nicht etwa die Sonne), der die Zeit regelt:

Q 10 „Jona“ (*Yūnus*)

- 5 Er ist es, der die Sonne als Leuchte geschaffen hat und den Mond als Licht. Ihm bemaß er Stationen, damit ihr die Zahl der Jahre und die Berechnung wisst. Gott hat das in der reinen Wahrheit erschaffen. Er legt die Zeichen genau dar für Leute, die Bescheid wissen.¹⁵⁹

Das Prinzip des Jahres, das aus zwölf lunaren Monaten besteht, ist folglich eine göttliche Weisung, die auf die Zeit der Schöpfung zurückgeht. Auch eine praktische Erklärung lässt sich dafür finden: Die lunaren Monate entsprechen dem vollständigen Zyklus eines Sterns, dessen Umlaufbahn gut beobachtbar ist.

Das zweite Prinzip lautet, dass von den zwölf Monaten vier „unantastbar“ (heilig) sind.

Aus diesen beiden Prinzipien folgt, dass der regelmäßige Zusatz eines Schaltmonats (*nasī'*), förmlich verboten wird, der es erlaubt hätte, die Differenz von ungefähr elf Tagen zwischen Mondjahr (354,367 Tage) und Sonnenjahr (365,24 Tage) auszugleichen und so die wichtigsten Feiertage in derselben Jahreszeit zu halten.

Keiner der Monate des Kalenders *al-muḥarram-ḏū l-ḥiǧǧa* ist in vorislamischen Inschriften belegt. Im Koran findet nur ein einziger, *ramadān*, Erwähnung.¹⁶⁰

159 Siehe Gerhard Böwering, Art. „Time“, in: *EQ*, Bd. 5, S. 278–290, hier insbes. S. 283–286 („The fixing of time in the Qur'ān“). Dieselbe Konzeption wird durch den Psalmisten zum Ausdruck gebracht: „Du hast den Mond gemacht als Maß für die Zeiten, die Sonne weiß, wann sie untergeht“ (Ps 104,19).

160 Q 2:185.

Die Kommentatoren sind sich einig, dass diese Reform des Kalenders von Muḥammad b. ‘Abd Allāh während der „Abschiedswallfahrt“ (*haḡḡat al-wadā’*), im Monat *dū l-ḥiḡḡa* des Jahres 10 d. H.) persönlich veranlasst wurde, also drei Jahre vor seinem Tod (am 13. *rabī’* I des Jahres 11 d. H.).¹⁶¹

In der Geschichte des Kalenders *al-muḥarram-dū l-ḥiḡḡa* müssen somit zwei Phasen unterschieden werden: vor und nach der von Muḥammad bei der „Abschiedswallfahrt“ veranlassten Reform im Monat *dū l-ḥiḡḡa* des Jahres 10 d. H.

Nach der Reform des Jahres 10 d. H. weist der Kalender die auf der Welt einzigartige Besonderheit auf, strikt lunar zu sein. Der Übergang von einem Monat zum nächsten beruht auf der Beobachtung des Mondes, sodass das Jahr mit seinen zwölf lunaren Monaten (von 29 oder 30 Tagen), das aus einer Gesamtzahl von 354 oder 355 Tagen besteht, nicht vom astronomischen lunaren Jahr, das eine Dauer von 354,367 Tagen hat, abweicht. Um Verwechslungen zu vermeiden, wird die Bezeichnung ‚islamischer Kalender‘ der Bezeichnung ‚Hidschra-Kalender‘ vorgezogen, da diese mit Blick auf die erst 10 Jahre nach der Hidschra ambig ist.

Der islamische Kalender ist mit einer Zeitrechnung verbunden, als deren Beginn der 1. *muḥarram* des Jahres 1 d. H. durch den Kalifen ‘Umar im Jahr 638 (17 d. H.) festgelegt wurde – etwa sechs Jahre nach dem Tod Muḥammads. Dieser Beginn entspricht dem 16. (oder 15.) Juli 622.¹⁶²

Die Entscheidung für einen rein lunaren Kalender hatte religiöse,¹⁶³ aber auch sehr handfeste politische Gründe: Das Dissoziieren des Datums der Wallfahrt nach Mekka (fortan der lunare *dū l-ḥiḡḡa*) von den Daten der großen Märkte des südlichen Ḥiḡāz,¹⁶⁴ bedeutete den Ruin für die großen Händler Mekkas, die sich

161 Es ist jedoch nicht unmöglich, dass diese Reform bereits bei der vorausgehenden Wallfahrt angekündigt wurde, im Jahr 9 d. H., die von Abū Bakr aṣ-Ṣiddīq geleitet wurde. Vgl. Ibn Hišām, *as-Sira an-nabawiya li-bni Hishām*, hg. von Muṣṭafā s-Saqqā, Ibrāhīm al-Abyārī und ‘Abd al-Ḥāfiẓ Ṣalābī, 2 Bde., Beirut o. A., Bd. 1, S. 548 (Übersetzung: *The Life of Muhammad. A Translation of Ibn Ishāq’s Sirat Rasūl Allāh*, Oxford 1955, übers. von A. Guillaume, S. 620). Hideyuki Ioh, „The Calendar in Pre-Islamic Makka“, in: *Arabica* 61 (2014), S. 471–513, hier S. 506, meint, diese Ankündigung habe die Intervention des *qalammās* verhindert und ersetzt. Dies ist jedoch wenig wahrscheinlich, da ein Schaltmonat nach der Wallfahrt des Jahres 9 eingefügt wurde, wie noch gezeigt werden soll.

162 Vgl. al-Birūnī, *al-Āṭār al-bāqīya*, S. 29–31 (engl. Übers. S. 33–36); de Blois, Art. „Ta’riḡh I/1“; Hamidullah, „The nasi“, S. 13f. Der gewählte Anfangspunkt ist die Ankunft Muḥammads in Yaṭrib, genauer gesagt der Anfang des Jahres, in dem sich dieses Gründungsereignis zutrug (1. *al-muḥarram* geht dem 12. *rabī’* I voraus). Man weiß nicht, ob die Hidschra-Zeit, die der Regierungszeit Muḥammads entspricht, schon zu Lebzeiten Muḥammads verwendet wurde. Wenn dies der Fall ist, muss die Entscheidung ‘Umars wohl darin bestanden haben, diese Zeitrechnung verbindlich zu machen, zu Ungunsten der anderen Zeitrechnungen, die damals in Gebrauch waren.

163 Die religiöse Reform konnte nicht vollständig sein ohne eine Reform des Kalenders, der das liturgische Jahr strukturierte. Wenn der Kalender von Mekka an das jüdische Modell angelehnt war, wie ich es vermute, war es außerdem unumgänglich, dass sich der Islam von diesem Kalender befreite.

164 Das sind die Märkte von ‘Ukāz (zweite Hälfte des luni-solaren *dū l-qa’da*), von *dū l-Maḡāz* (die ersten acht Tage des luni-solaren *dū l-ḥiḡḡa*) und Maḡanna (nach dem von *dū l-Maḡāz*). Siehe dazu Bonner „Markets, Fairs“, S. 26.

am Handel, der mit der Wallfahrt einherging, bereichert hatten. Diese Entscheidung war umso dringlicher, als gerade die Zentralität des mekkanischen Tempels und der Wallfahrt dorthin im Islam anerkannt worden waren – ein geschickter Kompromiss, der es erlaubte, die Anhänger Allāhs (des paganen Gottes) mit jenen ar-Raḥmāns (des Gottes jener, die mit dem Polytheismus gebrochen hatten), zu vereinen.¹⁶⁵

Nach dem Jahr 10 d. H. kann als angemessen gesichert gelten, dass der Kalender ein strikt lunarer war und dass kein Schaltmonat mehr eingefügt wurde. Dies erlaubt es, die Chronologie recht präzise zu rekonstruieren: Von den Hidschra-Daten aus, für die man über Entsprechungen in einem anderen bekannten Datierungssystem verfügt, geht man in der Zeit zurück anhand der Bewegung des Mondes. Die erhaltenen Daten sind offensichtlich theoretischer Natur, da sie auf astronomischen Berechnungen beruhen, während die tatsächlichen Daten von der Beobachtung des Mondes abhingen. Ein möglicher Unterschied, der nie über ein oder zwei Tage hinausgeht, ist jedoch nicht wesentlich, setzt man ihn mit der viel größeren Ungewissheit früherer Zeiten ins Verhältnis. Der 1. Tag des 1. Monats des Jahres 11 d. H. (1. *al-muḥarram* 11) fällt demnach theoretisch auf den 29. März 632. Muḥammad starb während des dritten Monats, am 13. *rabīʿ I* des Jahres 11 d. H., also am 8. Juni 632.¹⁶⁶

Vor der Reform verfügte der Kalender (den wir ‚*al-muḥarram-dū l-ḥiġġa*‘ oder ‚Kalender von Mekka‘ nennen) über einige abweichende Eigenschaften, die zu erhellen geboten scheint. Kurioserweise ist dies eine Frage, für die sich bislang sehr wenige Wissenschaftler interessiert haben.

12.2 Die Interpretation der Theologen und der Astronomen

Die Mehrzahl insbesondere der ältesten Quellen gibt sich damit zufrieden, den koranischen Text zu paraphrasieren. Die mögliche Interkalation eines zusätzlichen Monats wird nicht explizit gemacht, sondern es wird allenfalls erwähnt, dass Personen, die als *nasīʿ* (Plural *nasaʿa*) bezeichnet wurden, die Macht hatten, Monate aufzuschieben (*kānū yansaʿūna aš-šuhūr*) sowie heilige Monate für nicht heilig zu erklären und umgekehrt. Der erste *nasīʿ*, vom Stamm der Kināna, trug den Beinamen *al-Qalammas*, wie auch seine Nachfolger – daher die Bezeichnung *qalammas* (Plural *qalāmis*) für diejenigen, die mit der Aufgabe betraut waren. Die Bedeutung dieser Bezeichnung ist nicht sicher. Eine überzeugende Hypothese hat Axel Moberg aufgestellt, der darin eine Deformierung des Lateinischen *calen-*

165 Hamidullah, „The nasiʿ“, S. 13, stellt auch fest, dass eine Reform, die das Jahr verkürzt, entsprechend die Ressourcen des Staates vermehrt.

166 Vgl. Greville S. P. Freeman-Grenville, *The Muslim and Christian Calendars Being Tables for the Conversion of Muslim and Christian Dates from the Hijra to the Year A. D. 2000*, London / New York / Toronto 1963, S. 14. Ein solches Datum ist theoretisch. Die Konkordanztabellen gründen, wie Hamidullah, „The nasiʿ“, beobachtet, in astronomischen Kalkulationen; da die wirklichen Daten jedoch auf der Beobachtung des Mondes beruhen, kann es eine Differenz von ein bis zwei Tagen geben.

das sieht.¹⁶⁷ Es handelte sich um ein erbliches Amt, das für mehr als drei Generationen ausgeübt wurde.¹⁶⁸

Beim Ende der Wallfahrt sammelten sich die Araber um den *qalammas*:

Er erklärte dann die vier Monate für heilig: *rağab*, *dū l-qa'da*, *dū l-ḥiğğa* und *al-muḥarram*. Wenn er wünschte, einen von ihnen für nicht heilig zu erklären, erklärte er *al-muḥarram* für nicht heilig. Sodann taten sie es ihm gleich. Dafür erklärte er an seiner Stelle *şafar* für heilig und sie taten es ihm gleich, damit dies mit der Anzahl der heiligen Monate vereinbar war. Wenn sie Mekka verlassen wollten, um zurückzukehren von wo sie gekommen waren, erhob er sich zwischen ihnen und sagte: „O Gott, ich habe für dich einen der beiden Monate *şafar*, *şafar I*, für nicht heilig erklärt und ich habe den anderen auf das nächste Jahr verschoben.“¹⁶⁹

Die muslimischen Gelehrten, und in ihrer Nachfolge die modernen, hatten größte Schwierigkeiten zu verstehen, worüber der *qalammas* konkret entschied. Moderne Wissenschaftler nehmen Großteils an, dass der *qalammas* die Macht hatte, die heiligen Monate zu verschieben, indem er die Monate, die Gott für heilig erklärte, profan machte, und umgekehrt. Sie gründen dieses Urteil in Kommentaren, die denken lassen, dass der *qalammas* diese oder jene Partei bevorzugen, oder dem Druck von Stämmen nachgeben konnte, die ungeduldig waren, die Waffen wieder zu ergreifen,¹⁷⁰ und nehmen demzufolge an, dass er den Kalender manipulierte.

Aber worin bestand diese mögliche ‚Manipulation‘? Die Quellen benennen nur zwei Tatsachen konkret: Die erste ist, dass der heilige Monat *al-muḥarram* desakralisiert und durch *şafar* ersetzt werden konnte. Die zweite ist, dass die Wallfahrt zu *dū l-ḥiğğa* von einem Monat zum nächsten gleiten konnte: Wenn Muḥammad etwa den Zeremonien der Wallfahrt im Jahr 10 d. H. vorstand, lag

167 Vgl. Axel Moberg, *an-Nasī' (Koran 9, 37) in der islamischen Tradition*, Lund 1931, S. 1–54, hier S. 53f. (Er weist darauf hin, dass Martin Hartmann unabhängig dieselbe Idee hatte.) Es ist festzuhalten, dass der Begriff *calendas* im Arabischen nicht unbekannt ist, siehe zum Beispiel al-Bīrūnī, *al-Āṭār al-bāqīya*, S. 292: *al-qalandās* (engl. Übers. S. 288), oder al-Mas'ūdī, *Murūğ aḍ-ḍahab*, § 1290, Bd. 2, S. 338: *al-qalandas* (franz. Übers. Bd. 2, S. 492).

168 Je nach Autor variiert die Liste der *qalammas* deutlich, siehe Charles Pellat, Art. „Ḳalammas“, in: *EP*, Bd. 4, 1978, S. 472. Der erste Zuständige für den Schaltmonat (bezeichnet als *nasī'*, wie der Schaltmonat) sei Ḥuḍaifa b. 'Abd b. Fuqaim b. 'Adī, von den Banū Mālik b. Kināna, gewesen. Zu ihm siehe Caskeel, *Ġamharat an-nasab*, Bd. 1, Tafel 47. Der letzte, ein Zeitgenosse von Muḥammad, habe vier Generationen später Abū Ṭumāma geheißen (= Ġunāda b. Umaiya b. 'Auf b. Qal' b. Ḥuḍaifa). Siehe ebd. Es ist festzustellen, dass andere Genealogien etwas länger sind, mit ein oder zwei Hinzufügungen oder einer Inversion. Siehe Ibn Hišām, *Sira*, Bd. 1, S. 44 (engl. Übers. S. 22) (Ġunāda b. 'Auf b. Umaiya b. Qal' b. 'Abbād b. Ḥuḍaifa). Abū Ġa'far Muḥammad b. Ḥabīb, *Kitāb al-Muḥabbar li-Abī Ġa'far Muḥammad b. Ḥabīb b. Umaiya b. 'Amr al-Hāšimī l-Bağḍādī*, hg. von Ilse Lichtenstädter, Beirut o. A., S. 156f. (Abū Ṭumāma Ġunāda b. 'Auf b. Umaiya b. Qal' b. 'Abbād b. Qal' b. Ḥuḍaifa) und al-Bīrūnī, *al-Āṭār al-bāqīya*, S. 12 (engl. Übers. S. 13) (wie Ibn Ḥabīb).

169 Ibn Hišām, *Sira*, Bd. 1, S. 43f. (engl. Übers. S. 21f.). Siehe auch al-Mas'ūdī, *Murūğ aḍ-ḍahab*, § 965, Bd. 2, S. 174f. (franz. Übers. S. 364).

170 Caussin, „Mémoire“, S. 350, verweist auf al-Ġauharī.

dies daran, dass die Wallfahrt, die auf *dū l-qa'da* im Jahr 9 d. H. gefallen war, wieder in *dū l-ḥiḡḡa* 10 d. H. stattfand.

Die Überzeugung, dass der *qalammas* ein Manipulator war, setzt voraus, dass er wirkliche Macht über den Kalender hatte, was möglich erscheint, jedoch nicht sicher ist. Der *qalammas* war tatsächlich die letzte abgewandelte Erscheinung einer Funktion, für die es zahlreiche Beispiele seit Beginn der Zivilisation in Südarabien gibt. Von Ma'in im Ḥaḍramaut, über Samī, Saba' bis hin zu Qatabān – überall identifizierte man lange Zeit die Jahre unter Bezugnahme auf eine Persönlichkeit (Eponym bzw. Namensgeber genannt), die auch eine religiöse Funktion erfüllte; offenkundig war die namengebende Person mit der Führung des Kalenders betraut. Ihr Name beglaubigte die Genauigkeit von Jahr und Monat. Das Eponymat, das erblich war, hatten ausschließlich Mitglieder einiger Linien (in Saba' vier) inne; es konnte einmal erneuert werden, außer in Saba', wo es bis zu achtmal erneuert wurde. Sogar in den Gemeinschaften, die seit Beginn der christlichen Zeitrechnung die Jahre nicht mehr identifizierten, indem sie sich auf ein Eponym bezogen, sondern auf eine Zeitrechnung, haben Spuren des alten Systems überlebt: Jede der Zeitrechnungen wurde der Autorität einer Persönlichkeit unterstellt. In Ḥimyar zum Beispiel wurde die Zeitrechnung „Jahre des Mabḥūḍ b. Abḥaḍ“ genannt. All diese Persönlichkeiten stammten – soweit man dies beurteilen kann – nicht aus den edelsten Familien. Dasselbe galt für den *qalammas*, der nicht zu den Quraiṣ, sondern zu Kināna gehörte, und auch in seinem eigenen Stamm nicht über die Oberherrschaft verfügte.

Sacha Stern hat auf überzeugende Weise dargelegt, dass die Macht über den Kalender von Beginn an ein Vorrecht der politisch Einflussreichen war. Es ist wahrscheinlich, dass dies auch im südlichen Arabien der Fall war und dass die namengebenden Persönlichkeiten damit betraut waren, die Entscheidungen des Herrschers in die Tat umzusetzen: Sie entschieden nicht, sondern interpretierten. Hinsichtlich des *qalammas* lässt sich dieselbe Hypothese aufstellen, doch es ergibt sich die Frage: Um welche Autorität handelte es sich, die an den *qalammas* ihre Entscheidungen weitergab? Diese Frage bleibt offen.

Zahlreiche Gelehrte – Theologen, Korankommentatoren und Biographen Muḥammads – haben sich mit Q 9:36.37 auseinandergesetzt und die Kalenderreform, die Muḥammad veranlasste, behandelt. Axel Moberg, der einem von ihnen – aṭ-Ṭabarī, der zahlreiche Traditionen zu Q 9:36.37 sammelte – eine detaillierte Untersuchung widmet, zeigt, dass diese Traditionen wenig zusätzliches Licht auf die Funktionsweise des Kalenders von Mekka werfen.¹⁷² Es erscheint daher wenig sinnvoll, sich lange mit diesem Quellentyp aufzuhalten.

171 Siehe *Buch der Himyariten*. Man kann sich auch beziehen auf Fazal Ahmad Shamsi, „The Meaning of Nasi: An Interpretation of Verse 9:37“, in: *Islamic Studies* 26/2 (1987), S. 143–164. Er bietet einen beeindruckenden Katalog von Quellen, interpretiert jedoch die Texte schräg und folgt einer seltsamen Methode – und zwar nur die Punkte beizubehalten, in denen alle Quellen übereinstimmen.

Die mittelalterlichen Astronomen, die sich Mühe gaben, die gegen den *qalammas* gerichteten Vorwürfe der Theologen in wissenschaftliche Begriffe zu übersetzen, sind an dieser Stelle interessanter. Ihnen zufolge war der *qalammas* in der Lage, darüber zu entscheiden, ob es gelegen kam, einen Schaltmonat einzufügen. Wie bereits Mahmoud Effendi vor mehr als 150 Jahren feststellte,¹⁷³ scheint diese Erklärung auf den persischen Astronomen Abū Maʿšar al-Balḥī, der bereits zitiert wurde, zurückzugehen:

Sie erlernten daher von den Juden die Praxis der Interkalation (den Embolismus, *al-kabīsa*) und nannten sie *an-nasīʿ*, also „Verzögerung“. (Siehe oben.)

Al-Bīrūnī, der solide astronomische Kenntnisse besitzt, entwickelt dieselbe Interpretation in *al-Āṭār al-bāqīya*, jenem Werk, das als Referenz gelten kann, da es einen weitgreifenden und gelehrten Überblick über die um 1000 gebräuchlichen Kalendersysteme gibt. Allerdings fehlt jeglicher Hinweis auf den Kalender von Ḥimyar, wie dies bereits gezeit wurde. Der Text von al-Bīrūnī, der übrigens Abū Maʿšar al-Balḥī nicht zitiert, ist keine schlichte Kopie; während Abū Maʿšar beispielsweise angibt, dass „die Araber den Embolismus von den Juden lernten“ (*fa-taʿallamū ʿamal al-kabīsa min al-yahūd*), präzisiert al-Bīrūnī, indem er die Juden genauer identifiziert und ein Datum angibt:

(Die Araber) lernten von den Juden, die ihre Nachbarn waren, die Interkalation (*al-kabs*), etwa zweihundert Jahre vor der Hidschra.¹⁷⁴

Weiterhin können noch Taqī d-Dīn Aḥmad al-Maqrīzī (gest. 1442/845), in *Imtāʿ al-asmāʿ*,¹⁷⁵ al-Masʿūdī, in *Murūğ ad-dāhab*¹⁷⁶ und in *Tanbīh*¹⁷⁷ oder auch Abū l-Fidā, Kātip Çelebi und „Mohammed Djarcaci“¹⁷⁸ angeführt werden.

Zahlreiche zeitgenössische Forscher nehmen an, dass muslimische Gelehrte dem alten System zwei unterschiedliche Vorwürfe machten, die François de Blois perfekt resümiert: Ein erster Vorwurf war, dass ein Funktionär (der *nasīʿ*), der dem Kaaba-Kult in Mekka beiwohnte, die Verteilung der „verbotenen“ und „erlaubten“ Monate innerhalb eines gegebenen Jahres (oder innerhalb zweier aufeinander folgender Jahre) veränderte. Der zweite Vorwurf betraf den Übertrag verbotener Monate aufgrund der Tatsache, dass die paganen Araber alle zwei

172 Vgl. Mahmoud Effendi, „Mémoire“, S. 185.

173 Al-Bīrūnī, *al-Āṭār al-bāqīya*, S. 62: *fa-taʿallamū al-kabs min al-yahūd al-muğāwirīn lahum wa-dālika qabl al-ḥiğra bi-qarīb min miʿatai sana* (engl. Übers. S. 73).

174 Die Passage zum Kalender wird zitiert von Hamidullah, „The nasiʿ“, S. 5f., Fn. 1.

175 Al-Masʿūdī, *Murūğ ad-dāhab*, § 1302–1306, Bd. 2, S. 346f. (franz. Übers. Bd. 2, S. 499f.).

176 Abū l-Ḥasan ʿAlī b. al-Ḥusain al-Masʿūdī, *Kitāb at-Tanbīh wa-l-işrāf. Accedunt indices et glossarium ad tomos VII et VIII*, hg. von Michael Jan de Goeje, Leiden 1893 (Ausgabe), 1894 (lateinische Übersetzung), S. 217f.

177 Erwähnt bei Caussin, „Mémoire“, S. 347.

Jahre einen dreizehnten Monat interkalierten.¹⁷⁸ Tatsächlich fallen diese beiden Vorwürfe zu einem einzigen zusammen.

Zunächst muss unterstrichen werden, dass das Jahr, auf das sich diese Texte beziehen, das ideale und virtuelle Mondjahr ist, das rückblickend für die Perioden vor der Abschiedswallfahrt (Ende 10 d. H.) rekonstruiert wurde. Dies ist wenig überraschend: Die muslimischen Gelehrten bedienten sich ihres lunaren Kalenders (ohne der Tatsache Rechnung zu tragen, dass das wirkliche Jahr damals luni-solar war), wie auch wir unseren gregorianischen Kalender für frühere Perioden verwenden, wenn dieser Kalender auch noch gar nicht existierte.¹⁷⁹

Die Veränderung der Aufteilung „verbotener“ und „erlaubter“ Monate innerhalb eines Jahres bedeutet schlicht, dass diese Monate ihre Stelle im virtuellen Lunarkalender verändert hatten. Diese Deplatzierung resultierte offenkundig aus der Hinzufügung eines Schaltmonats im realen Kalender, wie dies die mittelalterlichen Astronomen sehr wohl verstanden.

Es handelt sich somit nicht um zwei Vorwürfe, sondern um einen einzigen, nämlich den, dass die Interkalation praktiziert wurde. In den theologischen Texten werden eher die Folgen der Interkalation als die Interkalation selbst angesprochen, einfach weil die Interkalation eine komplexe, schwer erklärbare Frage darstellt. Dies schließt nicht aus, dass die alten Autoren nicht selbst an die Existenz zweier Vorwürfe glaubten: Es ist offensichtlich, dass einige nichts von der Funktionsweise des Kalenders verstanden, wie dies apologetische Übertrumpfung bei der Kritik des alten Systems offenbaren.

In modernen Werken zum Islam wird die Frage nach dem Kalender häufig auf wenig verständliche Weise behandelt. Dies ist darauf zurückzuführen, dass die Autoren sich darauf beschränken, Texte zu paraphrasieren, ohne deutlich zu machen, dass wir heute innerhalb des Solarkalendersystems denken, während die muslimischen Gelehrten sich natürlich auf den Lunarkalender bezogen, wie ich gezeigt habe. Dieser unverzichtbare Schlüssel zum Verständnis der alten Texte wird kaum jemals explizit an die Hand gegeben: Der einzige Forscher, der eine Ausnahme darstellt, ist Hāshim Amīr ‘Alī.¹⁸⁰ Eine zusätzliche Schwierigkeit ergibt sich daraus, dass die Quellen den Monaten des Lunarkalenders dieselben

178 Vgl. de Blois, „Ta’rikh I/1“. Siehe auch Caussin, „Mémoire“, S. 346f. und 350, der zwei Typen von Intervention des *qalammas* unterscheidet: den Zusatz des Schaltmonats und die Entscheidung in Jahren ohne Schaltmonat, den heiligen Monat *al-muḥarram* zu verzögern. Vgl. Ioh, „The Calendar“, insbes. S. 489, etc.

179 Al-Birūnī, *al-Āṭār al-bāqīya*, stellt dafür ein bedeutsames Beispiel dar. Er weist etwa darauf hin, dass zum Zeitpunkt der Hidschra (der tatsächliche luni-solare) *al-muḥarram* auf (den virtuellen lunaren) *ša’bān* fiel. Aber wenn er die Ankunft Muḥammads in Yaṭrib bespricht, denkt er nur im Rahmen des lunaren virtuellen Kalenders; vgl. ebd., S. 330 (engl. Übers. S. 327f.).

180 Siehe Hāshim Amīr ‘Alī, „The First Decade in Islam“, in: *The Muslim World* 44/2 (1954), S. 126–138.

Namen geben wie denen im luni-solaren Kalender, der in Mekka in Gebrauch war.¹⁸¹

Im luni-solaren Kalender fand die Pilgerfahrt *per definitionem* in *dū l-ḥiǧǧa* statt. Aber ihr Datum ‚verzögerte‘ sich – im Lunarkalender ausgedrückt – jedesmal um einen Monat, wenn man einen Schaltmonat einfügte. Das *Kitāb al-Ulūf* von Abū Mašar al-Balḥī illustriert dies anschaulich:

Der *Qalammas* hielt eine Rede zum Ende der Wallfahrt in der ‘Arafāt-Ebene. Er beginnt, wenn die Wallfahrt auf *dū l-ḥiǧǧa* fällt; er macht aus *al-muḥarram* einen *nasī‘*, zählt ihn nicht unter die zwölf Monate und entscheidet, dass *ṣafar* der erste Monat des Jahres wird, während *al-muḥarram* der letzte Monat wird und den Platz von *dū l-ḥiǧǧa* einnimmt, ein Monat, in dem man die Wallfahrt macht; die Wallfahrt fällt zweimal auf *al-muḥarram*; im dritten Jahr lässt (der *qalammas*) das Datum der Feierlichkeiten zum Ende der Wallfahrt verlautbaren; er macht aus *ṣafar* (den er in den beiden vergangenen Jahren zum ersten Monat erhoben hatte) einen *nasī‘* und entscheidet, dass der Monat *rabī‘* I der erste Monat des dritten und vierten Jahres wird, sodass die Wallfahrt in diesen zwei Jahren auf *ṣafar* fällt, der zum letzten der Monate dieser Jahre wird. [Der *qalammas*] fährt auf dieselbe Weise alle zwei Jahre fort, bis der erste Monat des dreiundzwanzigsten Jahres *dū l-ḥiǧǧa* ist, den [die Araber] *al-muḥarram* nannten. Die Wallfahrt fällt in diesen beiden Jahren auf den letzten Monat, der *dū l-qa‘da* ist. Danach macht er aus *al-muḥarram* den 1. Monat des fünfundzwanzigsten Jahres; die Wallfahrt fällt dann auf *dū l-ḥiǧǧa* und der Zyklus ist an seinem Anfangspunkt angelangt.¹⁸²

Um das Verständnis zu erleichtern, ist ein kleines Schema hilfreich:

Tatsächliches luni-solares Jahr:

*XII Int. *I II III IV V VI VII VIII IX X *XI *XII *I’

Virtuelles lunares Jahr:

*12 *1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 *11 *12 *1’ 2’

(Der Stern markiert die heiligen Monate)

181 Um die Schwierigkeit zu überwinden, haben indische Forscher ein Computerprogramm entwickelt, durch das neue Namen anstelle der muslimischen Namen vergeben werden: an-Nūr, al-Quds, al-Karrār, az-Zahrā, al-Isrā, al-Qādisīya, Ramaḍān an-Naṣr, al-Bay‘a, al-Ḥaǧǧ, al-Ḥiǧra und al-Futūh. Siehe ash-Shaikh Muhammad, al-Casnazani al-Husseini, Jamal N. Hussein, Shetha al-Dargazelli, Hamid M. an-Nai‘mi und Louay J. Fatoohi, „Finding the Julian Dates of the Islamic Events before Hijrah Using Computer“, in: *Islamic Culture* 71/1 (1997), S. 71–89.

182 Mahmoud Effendi, „Mémoire“, S. 168–170 (Text; Übers. S. 173f.).

Es ist notwendig, den Text noch einmal aufzugreifen und zu verdeutlichen, dass Abū Mašar vom virtuellen lunaren Kalender zum tatsächlichen luni-solaren Kalender übergeht und umgekehrt, ohne dies explizit zu machen:¹⁸³

- „Die Wallfahrt fällt auf *dū l-ḥiğğā*“: Der tatsächliche luni-solare Monat *dū l-ḥiğğā*, in dem die Wallfahrt durchgeführt wird, fällt mit dem virtuellen lunaren Monat *dū l-ḥiğğā* zusammen; dies bildet den Anfang eines Zyklus.
- „[Der *qalammas*] macht aus *al-muḥarram* einen *nasī*“: Statt *yansa`u l-muḥarram* „er verzögert *al-muḥarram*“ zu lesen, scheint mir, es muss *yunnassi`u l-muḥarram* gelesen werden. Der *qalammas* führt also einen Schaltmonat unmittelbar nach *dū l-ḥiğğā* ein.
- „[Der *qalammas*] zählt ihn nicht unter die zwölf Monate und entscheidet, dass *ṣafar* der erste Monat des Jahres wird“: der erste Monat des tatsächlichen luni-solaren Jahres (I) entspricht dem virtuellen lunaren *ṣafar* (2), sodass der virtuelle lunare *al-muḥarram* (1) in der Auszählung verschwindet.
- „*al-muḥarram* wird der letzte Monat und nimmt den Platz von *dū l-ḥiğğā* ein“: Der virtuelle lunare *al-muḥarram* (1') entspricht nun dem letzten Monat des tatsächlichen luni-solaren Jahres (XII); er nimmt also den Platz von *dū l-ḥiğğā* ein.
- „Im dritten Jahr [...] macht [der *qalammas*] aus *ṣafar* (den er in den beiden vergangenen Jahren zum ersten Monat erhoben hatte) einen *nasī* und entscheidet, dass der Monat *rabī` I* der erste Monat des dritten und vierten Jahres wird“: Abū Mašar al-Balḥī geht stillschweigend davon aus, dass der *qalammas* erneut einen Schaltmonat einfügt, unmittelbar nach *dū l-ḥiğğā*, was dieselben Wirkungen hervorruft. Es resultiert daraus, dass *ṣafar* (virtuell lunar), der in den zwei vorausgehenden Jahren *al-muḥarram* des tatsächlichen luni-solaren Jahres entsprach, *rabī` I* Platz macht, der von da an *al-muḥarram* entspricht. Die Formulierung ist hier etwas durcheinander, da ja *ṣafar*, der als *nasī`* deklariert wird, der des tatsächlichen luni-solaren Jahres ist, während der *ṣafar*, „den er in den beiden vergangenen Jahren zum ersten Monat erhoben hatte“, derjenige des lunaren Jahres ist.

Al-Bīrūnī greift dieselbe Argumentation in Form einer Synthese auf:

[Die Araber] lernten von den Juden, die ihre Nachbarn waren, die Interkolation (*al-kabs*), etwa zweihundert Jahre vor der Hidschra. Sie begannen, sich ihrer in der Art der Juden zu bedienen, und fügten ihrem Kalender die Differenz zwischen ihrem Jahr und dem der Sonne hinzu, wenn sie einen Monat erreichte. Im Folgenden waren es die *qalammas* der Banū Kināna, die damit betraut waren, sich zum Ende der Wallfahrt zu erheben, das Wort an die anwesenden Leute zu richten und aus dem Monat einen *nasī`* zu machen (*yunnassi`ūna š-šahr*), indem [der *qalammas*] seinen Namen dem folgenden Monat gab. Die Araber stimmten seiner Entscheidung zu

183 François de Blois hält ihn für einen „Scharlatan“; vgl. ders., „Ta`rikh I/1“.

und übernahmen sie dann. Man nannte diesen Vorgang „*an-nasī'*“, da sie den Beginn des Jahres alle zwei oder drei Jahre um einen Monat verzögerten (*yansa'ūna*), abhängig davon, was der Vorsprung verlangte. Einer ihrer Wortführer sagte:

Wir haben einen nasī', unter dessen Banner ihr lauft,

Er erklärt für heilig oder profan die Monate so wie er es will.

Die erste Verzögerung (*nasī'*) betraf *al-muḥarram*, dessen Name *ṣafar* gegeben wurde, der *ṣafars rabī' I*, und so fort für alle Monatsnamen. Die zweite Verzögerung betraf *ṣafar*, dessen Name ebenso dem folgenden Monat gegeben wurde, und so fort, bis der *nasī'* den Zyklus der zwölf Monate durchlaufen hatte und zu *al-muḥarram* zurückgekehrt war. Dann begannen sie denselben Vorgang [...] bis zur Hidschra des Propheten, als der Zyklus der Verzögerung (*nasī'*), so wie ich ihn beschrieben habe, *ša'bān* erreicht hatte (der *muḥarram* genannt wurde, und der Monat *ramadān*, *ṣafar*). Der Prophet wartete die Abschiedswallfahrt ab, während der er sich an die Menge richtete und erklärte: „In dieser Epoche ist die Zeit zum Ende des Zyklus zurückgekehrt in der Konfiguration der Tage, an denen Gott Himmel und Erde geschaffen hat.“ Er wollte damit sagen, dass die Monate zu ihren [ursprünglichen] Plätzen zurückgekehrt waren. Dies war das Ende jener Praxis bei den Arabern: Aus diesem Grund wird die „Abschiedswallfahrt“ auch „die korrekteste Wallfahrt“ genannt.¹⁸⁴

Wie im Text von Abū Ma'šar al-Balḥī muss man verstehen, dass die tatsächlichen luni-solaren Monate jedes Mal, wenn ein Schaltmonat eingefügt wird, ‚verzögert‘ werden (in Bezug auf den virtuellen lunaren Kalender, der als Referenz dient).

12.3 Die Rekonstruktion von Armand Pierre Caussin de Perceval

Eine grundlegende Studie verdankt sich Armand Pierre Caussin de Perceval, der 1843 als erster den Kalender *al-muḥarram-dū l-ḥiḡḡa* als luni-solar erkannte. Diese Bezeichnung zeigt an, dass die Monate lunar sind, aber die Abweichung zwischen lunaren und solaren Jahren durch das Hinzufügen eines Schaltmonats korrigiert wird. Nachdem Caussin die verschiedenen Typen von Berichtigungen untersucht hatte, die Gelehrte der ersten islamischen Jahrhunderte erwähnen (besonders ein Schaltmonat alle zwei oder drei Jahre; oder sieben Schaltmonate über einen Zeitraum von neunzehn Jahren), optierte er für das Hinzufügen eines Schaltmonats alle drei Jahre. Dieser Typ der Interkalation, der ein durchschnittliches Jahr von 364,21 Tagen ergibt, hat eine Abweichung von etwa einem Tag pro Jahr zur Folge.¹⁸⁵ Caussin glaubt nun, eine solche Abweichung beobachten zu können.

¹⁸⁴ Al-Bīrūnī, *al-Ātār al-bāqīya*, S. 61f. (engl. Übers. S. 73f.).

¹⁸⁵ Die Zahl der Tage für drei Jahre beläuft sich auf $(354,37 \times 3) + 29,53 = 1092,64$, also 364,21 Tage pro Jahr (zu vergleichen mit den 365,24 Tagen des Sonnenjahrs).

Im Jahr 10 d. H., so Caussin, begann das Jahr zu einem Datum nahe der Frühlings-Tagundnachtgleiche, am 9. April 631.¹⁸⁶ Der Monat *muḥarram* entsprach April, die beiden *rabīʿ* Juni und Juli, die zwei *ḡumādā* August und September und *ramaḍān* Dezember. Caussin glaubt einen Widerspruch zwischen dem manifesten Sinn des Namens einiger Monate und der Jahreszeit, in die sie fielen, festzustellen, da *rabīʿ* „das Grün, Frühlingsregen“ bezeichne, *ḡumādā* etwas wie „die Zeit, in der die Regenfälle aufhören, den Boden zu befeuchten“ und *ramaḍān* „große Hitze“.¹⁸⁷ Er gründet sein Urteil auf die Bedeutung der Monatsnamen und auf die Tatsache, dass die Wallfahrt bei der Schaffung des Schaltmonats „in eine Jahreszeit, in der das Leben in voller Blüte steht, im Herbst oder zum Herbst hin“ gefallen sei, und glaubt, dass das Jahr anfänglich nicht mit dem Frühjahr, sondern mit dem Herbst begann.¹⁸⁸

Eine zusätzliche Information gibt al-Bīrūnī, der die Einführung der Interkalation im Kalender *al-muḥarram-dū l-ḥiḡḡa* „etwa zweihundert Jahre vor der Hidschra“ oder „zweihundert Jahre vor der Entstehung des Islams“ ansetzt. Caussin verlängert diesen Zeitraum um etwa ein Jahrzehnt, indem er ihn zu „zweihundert Jahre vor Muḥammads Predigen“¹⁸⁹ verändert. Dies erlaubt es ihm, die Reform des Kalenders auf 412 n. Chr. zu datieren. In jenem Jahr sei der 1. *al-muḥarram* auf den 21. November gefallen; *rabīʿ* I und II hätten jeweils am 19. Januar und am 18. Februar begonnen, und *ḡumādā* I und II jeweils am 19. März und am 18. April, *ramaḍān* am 15. Juli und *dū l-ḥiḡḡa* am 12. Oktober.¹⁹⁰

Caussin zufolge liefert ein bekannter Text Prokops einen unwiderlegbaren Beweis für die Gültigkeit seiner Rekonstruktion:¹⁹¹ Um die Sommersonnenwende 541 hätten die Araber eine heilige Waffenruhe respektiert. Nach dem System Caussins fiel die Wallfahrt 541 (die in den ersten zehn Tagen von *dū l-ḥiḡḡa*, einem heiligen Monat – wie auch der vorangehende und der nachfolgende Monat – stattfand) auf den 22. Juni 541.

Einige Forscher haben andere Wege beschritten und sind zu der Schlussfolgerung gelangt, dass der Kalender *al-muḥarram-dū l-ḥiḡḡa* bereits vor der Reform Muḥammads rein lunar war, ohne jegliche Korrektur. Dies betrifft vor allem

186 Dieses Datum beruht auf der Hypothese, dass der letzte Schaltmonat Anfang des Jahrs 8 d. H. eingefügt wurde, vgl. Caussin, „Mémoire“, S. 373. Unten argumentiere ich, dass die letzte Interkalation im Jahr 10 d. H. stattfand. Meiner Rekonstruktion zufolge fällt der 1. *al-muḥarram* 10 d. H. ungefähr auf den 10. März (nämlich 345,27 + 29,53 Tage vor dem 29. März 632). Aber dies ist von untergeordneter Bedeutung in der Argumentation Caussins, der nur darauf aufmerksam machen will, dass das Jahr im Frühjahr beginnt.

187 Vgl. Caussin, „Mémoire“, S. 343f.

188 Vgl. ebd., S. 360; zur Illustration siehe das Zitat von Abū Maʿšar al-Balḥī unten.

189 Ebd., S. 347: „deux cents ans avant la prédication de Mahomet“. Anders gesagt, das „dixième année de l'hégire était la deux cent vingtième depuis l'institution du naci“, so ebd., S. 368.

190 Vgl. ebd., S. 368f. und 374.

191 Prok. *BP* II,16,18, (Ausgabe und deutsche Übersetzung: Prokop, *Perserkriege*, hg. und übers. von Otto Veh, München 1970).

Alois Sprenger 1853¹⁹² und Mahmoud Effendi 1858. Letzterer stützt sich auf einige datierte Ereignisse aus dem Leben Muḥammads, für die man über eine objektive chronologische Orientierung verfügt, wie beispielsweise das Datum des jüdischen *‘āšūrā*-Festes, Finsternisse oder die Meteorologie. Aber sie haben nur wenige Forscher davon überzeugen können, zuletzt François de Blois.¹⁹³ Weitere Forscher, in jüngerer Zeit eingeschlossen, haben das System Caussins übernommen¹⁹⁴ und gegebenenfalls kleinere Überarbeitungen vorgenommen, ohne jedoch die Gesamtheit der Rekonstruktion in Frage zu stellen. Dies hat zur Folge, dass sich bis in unsere Tage eine Art Vulgata etabliert hat: Die Funktionsweise des Kalenders *al-muḥarram-dū l-ḥiġġa* habe sich etwa 210 Jahre vor der Hidschra gefestigt; es habe sich um einen luni-solaren Kalender gehandelt, in dem ein Schaltmonat alle drei Jahre hinzugefügt worden sei; schließlich habe sich der Beginn des Jahres, der ursprünglich im November gewesen sei, immer weiter verschoben, bis er im Jahr 10 d. H. im April lag. – Dies alles ist allerdings ein Kartenhaus, das schon lange hätte einstürzen müssen.

Die Rekonstruktion Caussins beruht nämlich auf dem Postulat, dass der Kalender von Mekka seit undenklichen Zeiten derjenige von ganz Arabien gewesen ist. Die Forschungen, die seit anderthalb Jahrhunderten angestellt werden, haben eine solch zentrale Bedeutung Mekkas nicht bestätigen können – ganz im Gegenteil. Wenngleich eine gewisse Vormacht Mekkas nach dem Jahr des Elefanten (in den 560ern)¹⁹⁵ unstrittig ist, so war sie davor mehr als fraglich, und gewiss

192 Siehe A. Sprenger, „Ueber den Kalender der Araber vor Moḥammad“, in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 13 (1859), S. 134–175.

193 Siehe de Blois, Art. „Ta’rikh I/1“. Ḥashim Amīr ‘Alī gibt eine sehr einfache Erklärung für die Tatsache, dass Daten aus dem Leben Muḥammads vermutlich nach dem Mondkalender ausgedrückt sind (wie dies insbesondere Mahmoud Effendi glaubt), siehe dazu ders., „The First Decade in Islam“, S. 136–138: Die islamischen Historiker hätten die Chronologie der Ereignisse vor 10 d. H. im Mondkalender rekonstruiert, wie ich bereits hervorgehoben habe. Diese Hypothese erklärt (zumindest zum Teil), die zahlreichen Widersprüche in den Daten, die die Tradition überliefert hat.

194 Vgl. Wellhausen, *Reste*, S. 94–101, oder, uns zeitlich näher, Bonner, „Markets, Fairs“ und ders., „Commerce and Migration before Islam: A Brief History of a Long Literary Tradition“, in: *Iranian Language and Culture, in Honor of Prof. Gernot Windfuhr*, hg. von Behrad Aghaei und Mohammad R. Ghanoonparvar, Malibu / Costa Mesa (Mazda) 2012, S. 1–27; Ioh, „The Calendar“; oder auch alle Einträge der *EQ*, die mit Zeit befasst sind, so Böwering, Art. „Time“; Nico J. G. Kaptein, Art. „Seasons“, in: *EQ*, Bd. 4, S. 571–572; Knysch, „Months“; Robert G. Morrison, Art. „Year“, in: *EQ*, Bd. 5, S. 560f.

195 Im Jahr des Elefanten soll Mekka einen Angriff des ḥimyaritischen Königs Abraha abgewehrt haben. (Dieser hat nach 560 stattgefunden, als wahrscheinlich die große Kirche von Ṣan‘ā errichtet wurde, jedoch einige Jahre vor 570, dem ungefähren Zeitpunkt, zu dem die Dynastie Abrahams zusammenbrach. Siehe Robin, „L’Arabie dans le Coran“.) Der Gründungscharakter dieses Ereignisses wird dadurch unterstrichen, dass er als Ausgangspunkt für die in Mekka vor der Hidschra gebräuchliche Zählung diente: „Die Quraiṣ zählten, vor der Chronologie des Propheten, ausgehend vom Jahr des Elefanten. Zwischen dem Elefanten und dem Fiġār(-Krieg) zählten sie 40 Jahre. Zwischen Fiġār und dem Tod von Hiṣām b. al-Muġīra zählten sie sechs Jahre. Zwischen dem Tod von Hiṣām und dem Bau der Ka’ba zählten sie neun Jahre. Zwischen dem Bau der Ka’ba und dem Aufbruch des

überhaupt nicht vorhanden vor Quṣaiy, dem Quraišiten, der Mekka „mit Hilfe Cäsars“¹⁹⁶ fünf Generationen vor Muḥammad eroberte.¹⁹⁷ Mehrere Argumente sprechen gegen die Hypothese einer mekkanischen Vormacht vor dem Jahr des Elefanten: Zunächst wird das westliche Arabien, sich häufenden Hinweisen zufolge, seit den 350er Jahren bis in die 560er Jahre von Ḥimyar beherrscht; mehrere Traditionen, insbesondere eine, die sehr explizit ist und von al-Azraqī berichtet wird, bestätigen diese Abhängigkeit vom westlichen Arabien. Schließlich sind es nicht Überlieferungen historischer Natur über die Vergangenheit Mekkas, die ein großes Alter der Stadt und ihres Tempels suggerieren, sondern theologische Konstruktionen, denen zufolge der Tempel eine abrahamitische Gründung ist. Die Hypothese, dass die zwei Monate, die die Sarazenen des Euphrat ihrer Gottheit weihten, die heiligen Monate des Tempels von Mekka gewesen seien, erscheint wenig wahrscheinlich.

Was den Kalender von Mekka betrifft, so scheint er in der vorislamischen Dichtung keine Beachtung zu finden und ist auch nicht in Inschriften belegt. Wenn auch die beiden letzten Argumente nicht unanfechtbar sind, da neue Entdeckungen sie schnell in Frage stellen können, ist es kaum denkbar, dass der Kalender von Mekka sehr alt ist.

Die Rekonstruktion Caussins beruht auch auf der Überzeugung, dass die Monate einen Namen tragen, der ihren Platz im Jahreszeitenzyklus widerspiegelt. Eine solche Hypothese erscheint *a priori* nicht unwahrscheinlich, wie dies der ḥimyaritische Kalender zeigt. Aber es ist die Beweisführung, die wenig überzeugend ist. Trotz zahlloser Kommentare arabisch-islamischer Autoren zur Etymologie und Bedeutung der Monate des Kalenders *al-muḥarram-dū l-ḥiġġa* ist noch kein befriedigender Erklärungsansatz vorgeschlagen worden. Man stößt auf Widersprüche, wie bereits al-Birūnī sie beobachtete. So ist es schwer zu erläu-

Propheten nach Medina zählten sie fünfzehn Jahre“, so az-Zubair Ibn Bakkār, *Ġamharat nasab Quraiš wa-aḥbārīhā*, hg. von Maḥmūd Muḥammad Šakir, Riad ²1999/1419, S. 668, Abschnitt 1649. Siehe auch Meir J. Kister, „The Campaign of Ḥulubān. A New Light on the Expedition of Abraha“, in: *Le Muséon* 78 (1965), S. 425–436 (Wiederabdruck in: Ders., *Studies in Jāhiliyya and Early Islam*, London 1980), hier S. 427. Die Zeitrechnung des Elefanten wird auch von al-Birūnī, *al-Āṭār al-bāqīya*, S. 34 (engl. Übers., S. 39), erwähnt.

196 Abū Muḥammad ‘Abd Allāh b. Muslim b. Qutaiba, *al-Ma‘ārif*, hg. von Tarwat ‘Ukāša, Kairo 1960/1379, S. 640f. (*wa-a‘ānahū Qaiṣar ‘alyahā*); Meir J. Kister, „Mecca and the Tribes of Arabia: Some Notes on their Relations“, in: *Studies in Islamic History and Civilization in honour of David Ayalon*, hg. von M. Sharon, Jerusalem / Leiden 1986, S. 33–57 (Wiederabdruck in: Ders., *Society and Religion from Jāhiliyya to Islam*, Aldershot 1990), hier S. 50 und Fn. 95. Diese Tradition erlaubt es, – wenn man ihr Glauben schenkt – bis ungefähr 500 zurückzugehen, zur Herrschaft von Anastasios I. (reg. 491–518), der tatsächlich im Mittelmeerraum diplomatisch sehr aktiv war. Siehe Zeev Rubin, „Byzantium and Southern Arabia – The Policy of Anastasius“, in: *The Eastern Frontier of the Roman Empire. Proceedings of a Colloquium Held at Ankara in September 1988*, Bd. 2, hg. von David H. French und Christopher S. Lightfoot, London 1989, S. 383–420.

197 Muḥammad b. ‘Abd Allāh b. Šaiba (‘Abd al-Muṭṭalib) b. ‘Amr (Hāšim) b. al-Muġīra (‘Abd Manāf) b. Zaid (Quṣaiy) [b. Kilāb b. Murra b. Ka’b b. Lu‘aiy b. Ġalib b. Fihir (Quraiš)], siehe Caskeel, *Ġamharat an-nasab*, Bd. 1, Tafel 4.

tern, warum *ramaḍān*, ein Name, der von einem Wort stammen soll, das „brennende Hitze“ bedeutet, zwei Monate nach *ḡumādā* rangiert, dessen Name „Eis“ (*ḡamd*) evoziert.¹⁹⁸ Nebenbei bemerkt ist auch festzustellen, dass die Interpretation der Monatsnamen im Kalender von Mekka nicht ganz so offensichtlich ist, wie allgemein behauptet wird. Keiner der Namen, außer *rabi'*, bezeichnet einen Zeitraum des Jahres. Es handelt sich nur um Bedeutungen, die von der Wurzel dieser Namen abgeleitet sind – so zum Beispiel ‚warm‘ oder ‚kalt‘ – die eine Beziehung zu einer Jahreszeit suggerieren. Eine solche Handhabung der Etymologie, die in der Religionsgeschichte schon zu allerlei Missbrauch geführt hat, hat sich meist als fruchtlos erwiesen. Im Kalender Himyars, der oben vorgestellt wurde, sind die Monatsnamen hingegen diejenigen für die Zeiträume des landwirtschaftlichen Kalenders: hier bewegt man sich auf weitaus sichererem Grund. Aus der angenommenen Bedeutung der Monatsnamen leitete Caussin ab, dass das mekkanische Jahr im Herbst anfing. Da im Jahr 11 d. H., wie oben gezeigt, der Jahresanfang auf den 29. März 632 fiel, muss eine Abweichung von fast sechs Monaten zwischen dem Datum der Schaffung des Kalenders und dem Jahr 11 d. H. angenommen werden. Eine solche Abweichung, die im Laufe eines Menschenlebens leicht beobachtet werden kann,¹⁹⁹ ist nicht unmöglich, aber da sie dem ursprünglichen Ziel, die Monate mit den Jahreszeiten zu verbinden, nicht entspricht, erscheint es verwunderlich, dass sie nicht korrigiert wurde.

Die Hypothese von der Abweichung des Kalenders von Mekka bröckelt, da sie auf inkonsistenten Argumenten beruht. Außerdem erscheint sie wenig wahrscheinlich, da sie dem widerspricht, was über die allgemeine Entwicklung von Kalendersystemen bekannt ist. Es handelt sich um die Epoche, in der die Kalender, die zuvor flexibel und empirisch waren, sich abschließend festigten, indem rigide Regeln eingeführt wurden, die es erlaubten, Daten im Voraus zu bestimmen. Es handelt sich auch um die Epoche, in der der Gebrauch des Sonnenjahrs (mit einer recht präzisen Dauer) sich allgemein verbreitete. Für Arabien kann als gesichert gelten, dass die lunaren Kalender von Saba' und Himyar keine signifikante Abweichung aufweisen, zumindest nach Beginn der christlichen Zeitrechnung. Es wäre recht verwunderlich, wenn Mekka einen Kalender eingeführt hätte, der einerseits fest war, andererseits aber eine beachtliche Abweichung in Bezug auf das nunmehr universelle Sonnenjahr aufwies.

Ein anschauliches Beispiel dafür, dass die Abweichung des Kalenders von Mekka eine ‚Selbstverständlichkeit‘ geworden ist, stellen zwei jüngere Untersuchungen dar.²⁰⁰ Die erste, von Hideyuki Ioh (2014), ist äußerst nützlich wegen ihrer Bibliographie, jedoch historisch inkonsistent, insofern das System Caussins in seiner Ge-

198 De Blois, Art. „Ta'riḫ I/1“.

199 Die Abweichung beträgt zwei lunare Monate bei einem Zeitraum von 57 (3 x 19) Sonnenjahren.

200 Man müsste auch die Wiederentdeckung Caussin de Percevals durch pakistanische Gelehrte in den 1940er Jahren erwähnen. Siehe insbes. Hāshim Amīr 'Alī, „Fresh Observations on Perceval's 100 Year Old Notes on the Arab Calendar before Islam“, in: *Islamic Culture* 22 (1948), S. 174–180, oder Shamsi, „Perceval's Reconstruction“.

samtheit aufgegriffen wird (besonders das zweihundertjährige Bestehen des Kalenders von Mekka), wobei nur bescheidene Nachbesserungen beigetragen werden.

In der zweiten Untersuchung, die sich sowohl mit dem Kalender der Araber vor dem Islam als auch mit dem Zyklus großer Märkte beschäftigt, versucht Michael Bonner (2011) zu zeigen, dass das Datum der Märkte ein Jahr voraussetzt, das im Herbst beginnt. Die Quelle für die Märkte ist eine Überlieferung, die Michael Bonner *ḥadīṭ al-aswāq* nennt. Er ist der Meinung, dass diese Überlieferung die Organisation der Märkte Arabiens gegen 600–610 reflektiert, also ungefähr 20 bis 30 Jahre vor der Reform Muḥammads. Diese Schlussfolgerung setzt voraus, dass sich der Kalender zwischen 600–610 und 632 um sechs Monate verschob. In zwanzig oder dreißig Jahren erreicht nun die Verschiebung zwischen Lunarkalender und Solarkalender etwa 210 bis 300 Tage (genauer $10,88 \times 20$ oder 30), also 7 bis 10 Monate. Das würde bedeuten, dass man in den zwei oder drei Jahrzehnten, die der Reform Muḥammads vorausgingen, vergaß, mehr als die Hälfte der Schaltmonate einzufügen – dies scheint jedoch ziemlich unwahrscheinlich.

Dem kann noch hinzugefügt werden, dass der These, der zufolge das Datum einiger Märkte es erforderlich macht, den Beginn des Jahres auf den Herbst zu verlegen, die Tatsache widerspricht, dass dasselbe Argument verwendet wurde, um das Gegenteil zu beweisen. Michael Bonner glaubt, dass das System der Monsunwinde gut mit dem Datum der Märkte im Süden der Halbinsel zusammenpasst, die im März–April (Ṣuḥār und Dabā im *raḡab*), April–Mai (aš-Šiḥr im *ša'bān*) und Mai–Juni (Aden und Ṣan'ā' im *ramaḍān*) liegen. Robert Serjeant jedoch, der das Gelände vor Ort gut kennt, hat eine vollkommen andere Meinung; er glaubt, dass die persischen, indischen und fernöstlichen Handelswaren, in den Häfen des Jemen im Winter an Land gebracht wurden. Dies passt zum Rhythmus der Ernten, der ohne jeden Zweifel maßgeblich für das Datum der Märkte war: Der Jemen, dessen Regenfälle dem Monsunsystem folgen, erhält den größten Teil seiner Niederschläge im Sommer und erntet einige Monate später, bei Anbruch des Winters, während es im Nahen Osten im Winter regnet, mit Monsunwinden bei Sommerbeginn. Im Winter also wurden die Märkte im Süden abgehalten und im Sommer die im Norden – ein Echo erklingt in der „Winter- und Sommerkarawane“ (*riḥlat aš-šitā' wa-ṣ-ṣaiḥ*) in Q 106:2.²⁰¹

Caussin beruft sich bei seiner Rekonstruktion auf ein letztes Argument – die Gewissheit, dass die Mekkaner die Diskrepanz zwischen Mondjahren und Sonnenjahren durch das regelmäßige Interkalieren eines zusätzlichen Monats alle drei Jahre berichtigten. Dieser Punkt, der offensichtlich entscheidend ist und noch nicht allgemeine Zustimmung findet, verdient noch eine ausführlichere Untersuchung.

201 Siehe Robert B. Serjeant, „Meccan Trade and the Rise of Islam: Misconceptions and Flawed Polemics“, in: *Journal of the American Oriental Society* 110 (1990), S. 472–486, hier S. 478f.; Robin, „La caravane“; Kaptein, Art. „Seasons“; Uri Rubin, „Quraysh and their Winter and Summer Journey: On the Interpretation of Sura 106“, in: ders., *Muhammad the Prophet and Arabia*, Ashgate 2011, S. 1–32.

12.4 Der Schaltmonat

Von dem Schaltmonat, den die Quellen anführen, oder dessen Hinzufügung sie doch wenigstens implizieren, wissen die Traditionarier fast gar nichts. Der Koran bezeichnet ihn mit dem Begriff *nasī'*, aber es handelt sich eher um eine Benennung im Zusammenhang mit den beobachtbaren Folgen („Verzögerung“) als um einen wirklichen Eigennamen.²⁰² Die etwaige Hinzufügung des Schaltmonats wurde durch den *qalamma*s beim Ende der Wallfahrt ausgerufen. Man hat vermutet, dass diese Änderung sofort in Kraft trat und der *nasī'* folglich zwischen *dū l-ḥiǧǧa* und *al-muḥarram* interkaliert wurde. Ganz sicher ist dies aber nicht: Es musste unter allen Umständen vor der nächsten Wallfahrt geschehen, da ja das Datum letzterer lange vorher bekannt sein musste (wie auch die Daten der Märkte). Es lässt sich auch vermuten, dass es vor *raǧab* (dem siebten Monat) geschah, dessen Sakralität zuvor bekannt sein musste.

Der oben untersuchte Text Abū Mašars suggeriert, dass der Schaltmonat vor *al-muḥarram* eingefügt wurde und an dessen Stelle rückte.²⁰³ Dieser Hypothese zufolge wäre in Schaltjahren die Folge der Monate nach *dū l-ḥiǧǧa* also gewesen: Schaltmonat, *al-muḥarram*, *ṣafar*, *rabi' al-auwal* usw. (wobei die Meinungen bezüglich der Sakralität sowohl des Schaltmonats als auch *al-muḥarrams* auseinandergehen).

Die entscheidende Frage betrifft offensichtlich den Interkalationsrhythmus, mit dem die Abweichung zwischen den 354,37 Tagen des Mondjahrs und den 365,24 Tagen des Sonnenjahrs berichtigt werden sollte.

Abū Mašar al-Balḥī zufolge interkalierten die Araber einen Monat alle zwei Jahre (genauer zwölf Monate in vierundzwanzig Jahren), oder, einigen Traditionariern zufolge, neun Monate innerhalb von vierundzwanzig Jahren:

[...] die Araber interkalierten innerhalb von vierundzwanzig Mondjahren zwölf lunare Monate [...] [...] [Abū Mašar im *Kitāb al-Ulūf*] weist auch darauf hin, dass sie, nach einigen Traditionariern neun lunare Monate über [einen Zeitraum von] vierundzwanzig Mondjahre[n] interkalierten und dabei die Abweichung vom Sonnenjahr beachteten, die ungefähr zehn Tage und einundzwanzig ein Halb Stunden beträgt; sie führten jedes Mal, wenn die Gesamtzahl der Tage eines Monats erreicht war, [in das Jahr] einen ganzen Monat ein [...]. Ihre Monate waren in Bezug auf die Jahreszeiten beständig und fielen auf einen einzigen Zeitraum; sie wurden weder

202 Siehe zum Beispiel Abū Mašar al-Balḥī, der *nasī'* mit „Verzögerung“ glossiert, oder auch al-Mas'ūdī, der dasselbe tut (*an-nasī' wa-huwa t-ta'hīr*) in *Murūǧ ad-dahab*, § 1302, Bd. 2, S. 346 (franz. Übers. Bd. 2, S. 499). An anderer Stelle schreiben die Autoren, dass *nasī'* den Inhaber einer Aufgabe, die mit den heiligen Monaten zusammenhängt, bezeichnet – siehe zum Beispiel al-Mas'ūdī, *Murūǧ ad-dahab*, § 965, Bd. 2, S. 174f. (franz. Übers. Bd. 2, S. 364) etc.

203 Dies ist der Platz, den Moberg, „an-Nasī'“, ihm gibt. Fazlur Rehman Shaikh, „The Veracity of the Arab Pagan Calendar“, in: *Islamic Culture* 71/1 (1997), S. 41–69, hier S. 47, verlegt ihn hingegen auf das Ende des Jahres.

verzögert in Bezug auf ihre Zeit, noch vorgezogen, bis der Prophet seine Wallfahrt unternahm; ihre Namen standen nicht mehr in Bezug zu ihren Bedeutungen, da diese Namen von den Ereignissen abgeleitet waren, die sich darin zutrug [..].²⁰⁴

Al-Bīrūnī, einer der bedeutendsten Gelehrten des Islams, besonders gefeiert für seine geistige Offenheit und seinen kritischen Geist, der aber auch besonders kompetent in Mathematik und Astronomie war, greift dieselben Informationen mit einigen zusätzlichen Details auf:

Die Araber vor dem Islam taten dasselbe. Nachdem sie festgestellt hatten, dass die Differenz zwischen ihrem Jahr und dem Sonnenjahr ungefähr zehn Tage und einundzwanzig ein Halb Stunden betrug, fügten sie ihm diese Differenz in Form eines Monats hinzu, jedes Mal, wenn sie die Gesamtzahl der Tage eines Monats erreichten. Aber sie taten es und zählten zehn Tage und zwanzig Stunden. Dieses System wurde von den Interkalatoren (*nasa'a*) der Kināna verwaltet, die als *qalāmis*, im Singular *qalammas*, bekannt waren (das heißt „Hochwasser“), nämlich Abū Tūmāma Ğunāda b. 'Auf b. Umaiya b. Qala' b. 'Abbād b. Qala' b. Ḥuḍaifa, die allesamt Interkalatoren waren. Der erste, dem diese Aufgabe übertragen wurde, war Ḥuḍaifa (der Sohn des 'Abd b. Fuqaim b. 'Adī b. 'Āmir b. Ta'laba b. Mālik b. Kināna), und der letzte war Tūmāma. [...] Er [Ḥuḍaifa] hatte dieses Verfahren von den Juden übernommen, ungefähr zweihundert Jahre vor der Entstehung des Islams, nur interkalierten jene neun Monate innerhalb von vierundzwanzig Mondjahren.²⁰⁵

Al-Bīrūnī beschreibt ein empirisches System, das vom *qalammas* geregelt wurde. Die Erwähnung des *qalammas* bestätigt, dass „die Araber“, um die es geht, jene von Mekka sind. Dieses empirische System wurde von den Juden „ungefähr zweihundert Jahre vor der Entstehung des Islams“ übernommen: die Zahl 200 stimmt ungefähr mit den sieben Generationen von *qalammas* zwischen Ḥuḍaifa und Abū Tūmāma, einem Zeitgenossen von Muḥammad, überein. Andernorts weist al-Bīrūnī darauf hin, dass die Araber „alle zwei oder drei Jahre“ einen Monat hinzufügten, wenn sie eine Abweichung des Kalenders feststellten, indem sie von den Mondstationen ausgingen.

Das System, das als Modell diente, ist ein Zyklus von vierundzwanzig Mondjahren, denen man neun Schaltmonate hinzufügt. Es handelt sich vermutlich um einen Zyklus, der von dem mit acht Jahren und drei Schaltmonaten (in den Jahren 3, 6 und 8) abgeleitet ist, der auf die achämenidische Zeit zurückgeht.²⁰⁶ Das einzige konkrete Beispiel jedoch, das gegeben ist, stimmt nicht überzeugend mit

204 Abū Ma'shar al-Balḥī, *Kitāb al-ulūf*, nach Mahmoud Effendi, „Mémoire“, S. 169, 171f. (Text; Übers. S. 173, 175–177).

205 Al-Bīrūnī, *al-Ātār al-bāqiya*, S. 11f. (engl. Übers. S. 13f.).

206 Vgl. Stern, *Calendars in Antiquity*, S. 103.

einem Zyklus von neun Schaltmonaten alle vierundzwanzig Jahre überein, wenn nicht eine unregelmäßige Verteilung dieser Schaltmonate angenommen wird. Al-Bīrūnī weist darauf hin, dass zum Zeitpunkt der Hidschra der tatsächliche luni-solare Monat *al-muḥarram* (der Beginn des Jahres, Monat I) auf den virtuellen lunaren *ša' bān* (Monat 8) fiel, während er zum Zeitpunkt der Wallfahrt des Jahres 10, der von Muḥammad durchgeführten „Abschiedswallfahrt“, an den Ausgangspunkt zurückgekehrt war, nämlich den lunaren virtuellen *al-muḥarram* (1).²⁰⁷ Keine der beiden Begrenzungen ist präzise angegeben. Der Ausgangspunkt könnte der Monat *al-muḥarram* des Jahres 1 d. H. (Beginn der islamischen Zeitrechnung) sein, der in Wahrheit vor der Hidschra liegt (da ja Muḥammad in Yatrib um den 12. *rabi' I* (Monat 3) im Jahr 1 d. H. herum ankam²⁰⁸), aber auch der erste Monat *al-muḥarram* nach der Hidschra, jener des Jahres 2. Und bei dem Monat *al-muḥarram*, der der Abschiedswallfahrt entspricht (*dū-l-ḥiǧǧa* [Monat XII] 10 d. H.) – handelt es sich um den ersten Monat des Jahres 10 d. H. oder des Jahres 11 d. H.?

Je nach dem, wie die Antworten auf diese Fragen ausfallen, variiert das Intervall zwischen acht und zehn Jahren.

In diesem Intervall von acht bis zehn Jahren verschiebt sich der Beginn des tatsächlichen luni-solaren Jahres (Monat I) fünf Monate im virtuellen lunaren Jahr, von Monat 8 bis Monat 1, während er nacheinander *ramaḍān* (9), *ṣawwāl* (10), *dū l-qa'da* (11), *dū l-ḥiǧǧa* (12) und schließlich *al-muḥarram* (1) durchläuft. Es müssen folglich fünf Schaltmonate eingefügt worden sein, entweder ein Monat alle zwei Jahre, oder sogar mehr, wenn man die kürzeste Spanne zugrunde legt. Al-Bīrūnī zeigt auch, dass zum Zeitpunkt der Hidschra der tatsächliche luni-solare *ramaḍān* (IX) dem virtuellen lunaren *ṣafar* (2) entsprach, ebenfalls eine Abweichung von fünf Monaten.

Al-Mas'ūdī schlägt eine dritte Lösung vor, indem er bekräftigt, dass „die Araber vor dem Islam alle drei Jahre einen Schaltmonat einfügten, den sie *nasi'* nannten, d. h. ‚Verzögerung‘“. ²⁰⁹ Auf diesen Zyklus stützt sich A. P. Caussin de Perceval, wie ich gezeigt habe.²¹⁰

Die Quellen berichten also, dass die Araber einen Schaltmonat alle zwei Jahre, oder alle drei Jahre oder auch neun Schaltmonate über einen Zeitraum von vierundzwanzig Mondjahren einfügten.

207 Vgl. al-Bīrūnī, *al-Āṭār al-bāqīya*, S. 62f. (engl. Übers. S. 73f.).

208 Mit Blick auf den Monat herrscht Einigkeit, jedoch ist der Tag umstritten. Siehe zum Beispiel al-Bīrūnī, *al-Āṭār al-bāqīya*, S. 30 und 330 (engl. Übers. S. 34 und 327f.). Dieser optiert für Montag, 8. *rabi' I*.

209 *Wa-qad kānat al-'arab fī l-ǧāhiliya takbisu fī kull talāt sinīn ṣahran wa-tusammīhi n-nasi'*, *wa-huwa t-ta'ḥīr*, siehe al-Mas'ūdī, *Murūǧ ad-dahab*, § 1302, Bd. 2, S. 346 (franz. Übers. Bd. 2, S. 499).

210 Man könnte noch andere Meinungen hinzufügen, wie die wenig realistische von al-Balāḍurī: Damit die Wallfahrt stets auf dieselbe Jahreszeit fiel, verzögerten die Araber ihren Aufbruch jedes Jahr um elf Tage, so ders., in *Ansāb al-Ashrāf*, zitiert bei Ioh, „The Calendar“, S. 485f.

Ohne dass die anderen Formeln erwähnt wurden, die gleichfalls identifiziert wurden,²¹¹ wird bereits augenfällig, dass die islamischen Gelehrten nichts mehr von dem Interkalationsrhythmus verstanden. Die Zyklen, die sie vorschlagen, entsprechen nicht mehr einem Wissen, das die Tradition weitergab, sondern waren das Resultat ihrer eigenen Analysen.

Keiner dieser Zyklen jedoch führt eine befriedigende Korrektur ein, die sich dem Abstand zwischen Mondjahr und Sonnenjahr nähert. Ein Schaltmonat alle drei Jahre hat einen jährlichen Rückstand von einem Tag im Verhältnis zum Sonnenjahr zur Folge.²¹² Bei einem Schaltmonat alle zwei Jahre ist es umgekehrt ein jährlicher Vorsprung in Höhe von 3,9 Tagen.²¹³ Auch die Interkalation von neun Monaten alle vierundzwanzig Jahre zieht einen Vorsprung von einem Tag alle sechs Jahre nach sich.²¹⁴

Auf der Basis dieser Einsicht stellt sich die Frage, ob die Interkalation tatsächlich im Kalender Mekkas praktiziert worden ist. Dieselbe Frage stellt sich auch für Medina zwischen der Hidschra und dem Jahr 10 d. H., dem angenommenen Zeitpunkt für die Reform Muḥammads. Mehrere Antworten scheinen möglich:

1. Die Interkalation ist in Mekka und Medina bis 10 d. H. praktiziert worden.
2. Die Praxis der Interkalation ist in Medina mit der Hidschra abgeschafft worden, was impliziert, dass es in Medina einen anderen Kalender als in Mekka gegeben hätte. Eine solche Hypothese, die bereits von Sylvestre de Sacy ins Auge gefasst wurde, wird heute von François de Blois vertreten.
3. Die Interkalation ist weder in Mekka noch in Medina jemals praktiziert worden.

Von diesen drei Möglichkeiten erscheint die erste am ehesten gesichert, da sie sowohl auf Überlieferungen beruht, die sehr wahrscheinlich auf die erste Generation des Islams zurückgehen, als auch auf den Herleitungen der Astronomen: Die Interkalation wurde in Mekka und Medina bis 10 d. H. praktiziert. Die Kombination verschiedener Traditionen impliziert in der Tat, dass ein Monat zwischen der Wallfahrt des Jahres 9 und der Wallfahrt des Jahres 10 eingefügt wurde; da dieses Datum nach der Eroberung Mekkas durch Muḥammad (8 d. H.) liegt, betrifft die Interkalation gewiss beide Städte.

Muḥammad hat nicht an der Wallfahrt des Jahres 9 d. H. teilgenommen, die von Abū Bakr geleitet wurde. Er hat jedoch die des Jahres 10 d. H. geleitet, die unter dem bereits erwähnten Namen „Abschiedswallfahrt“ bekannt wurde. Die-

211 Siehe Shaikh, „The Veracity“, S. 48–51.

212 In drei Jahren erreicht die Abweichung 32,64 (10,88 × 3) Tage. Nach einer Korrektur um einen Monat (29,53 Tage) fehlen 3,11 Tage, also fast ein Tag im Jahr.

213 In zwei Jahren erreicht die Abweichung 21,76 (10,88 × 2) Tage. Eine Korrektur um einen Monat (29,53 Tage) hat einen Überhang von 7,77 Tagen zur Folge, also 3,885 Tage im Jahr.

214 In vierundzwanzig Jahren erreicht die Abweichung 261,12 Tage (10,88 × 24). Mit einer Korrektur in Form einer Einfügung von neun Schaltmonaten, die 265,77 (29,53 × 9) Tagen entsprechen, erreicht der Überhang 4,65 Tage, also 0,193 Tage im Jahr oder 1,55 Tage alle acht Jahre.

se *ḥaǧǧat al-wadāʿ* war ein denkwürdiges Ereignis – vor allem rückblickend, da Muḥammad kurze Zeit später starb. Sie war es außerdem, weil es sich um eine „große Wallfahrt“ handelte (Q 9:3, *al-ḥaǧǧ al-akbar*).²¹⁵ Einer von aṭ-Ṭabarī überlieferten Tradition zufolge war diese Wallfahrt „groß“, weil sie mit der der Juden und Christen koinzidierte: Uri Rubin hat daraus geschlossen, dass sie wohl ausnahmsweise mit dem Osterfest zusammenfiel, das sowohl christlich als auch jüdisch war.²¹⁶ Diese Interpretation ist problematisch, da der 10. *dū-l-ḥiǧǧa* 10 d. H. auf den 10. März 632 fällt, also vor die Frühlings-Tagundnachtgleiche, während das Osterfest für die Christen immer später ist; was das jüdische Pesah angeht, so geben die Tafeln von Burnaby den 25. März an.²¹⁷ Eine ‚astronomische‘ Interpretation erscheint vorzuziehen, wie dies die Verkündigung Muḥammads bei dieser Gelegenheit zeigt:

Die Zeit ist in ihrem Umlauf wieder so geworden, wie sie es am Tag der Schöpfung der Himmel und der Erde war.²¹⁸

Die Wallfahrt fiel also in ein Jahr, in dem der tatsächliche luni-solare *al-muḥarram* zu seinem Ausgangspunkt zurückgekehrt war, zum virtuellen lunaren Monat *al-muḥarram*. Anders gesagt fiel sie auf das erste Jahr des Interkalationszyklus, welcher auch immer dies gewesen sein mag. Diese Koinzidenz des tatsächlichen luni-solaren Jahres mit dem virtuellen lunaren Jahr im Jahr 10 d. H. wird von zahlreichen Autoren erwähnt, wie beispielsweise al-Bīrūnī oder Muǧāhid, der berichtet, dass die Abschiedswallfahrt auf *dū-l-ḥiǧǧa* fiel, während die vorausgehende, die Abū Bakr 9 d. H. geleitet hatte, in *dū l-qaʿda* stattfand.²¹⁹ Die „große Wallfahrt“ ist also die im ersten Jahr jenes Zyklus, der die Wallfahrt jeden Monat des virtuellen lunaren Jahres durchlaufen lässt.

Noch eine zweite Beobachtung kann gemacht werden. Wenn im Jahr 10 d. H. der tatsächliche luni-solare Monat *dū-l-ḥiǧǧa* dem virtuellen lunaren Monat *dū-l-ḥiǧǧa* entsprach, während er im vorausgehenden Jahr, im Jahr 9. d. H., auf den lunaren virtuellen *dū l-qaʿda* gefallen war, liegt der Grund dafür in einer Ein-

215 Der vollständige Ausdruck ist *yauma l-ḥaǧǧi l-akbar*: Régis Blachère übersetzt „au jour majeur du pèlerinage“. Aber es erscheint besser, „bei der großen Wallfahrt“ zu verstehen, wie dies Uri Rubin tut. Vgl. ders., „The Great Pilgrimage of Muḥammad: Some Notes on Sūra IX“, in: *Journal of Semitic Studies* 27 (1982), S. 241–260.

216 Vgl. ebd., S. 243f., 259.

217 Vgl. Ioh, „The Calendar“, S. 502 (zitiert Burnaby).

218 *Imna z-zamān qad istadāra ka-haiʿatihī yaum ḥalaqa llāh as-samawāt wa-l-aṣṣ*, so das *Kitāb al-ulūf* von Abū Maʿšar al-Balḥī, zitiert bei Mahmoud Effendi, „Mémoire“, S. 170–171 (Text; Übers. S. 175); al-Bīrūnī wird im Folgenden zitiert. Siehe auch Caussin, „Mémoire“, S. 354 (nach Mohammed al-Djarcaci und Ibn al-Aṭīr) oder Rubin, „The Great Pilgrimage“, S. 246, der dieselbe Tradition nach aṭ-Ṭabarī und Muǧāhid anführt.

219 Vgl. ebd., S. 246, der diese Tradition von Muǧāhid anführt. Zum Zyklus von vierundzwanzig Jahren, den Abū Maʿšar al-Balḥī beschreibt, siehe Mahmoud Effendi, „Mémoire“, S. 169–171 (arabischer Text; Übers. S. 173–175).

fügung eines Schaltzeitraums zwischen diesen beiden Daten.²²⁰ Es handelt sich hierbei um den einzigen Schaltmonat vor der Reform, dessen Zeitpunkt genau bekannt ist.²²¹

Wenn der Zeitpunkt und der Rhythmus der früheren Schaltmonate nicht bekannt sind, so kann ihre Zahl doch für den Zeitraum 1 bis 10 d. H. rekonstruiert werden, Dank einer berühmten Überlieferung, auf die vor mehr als 150 Jahren bereits Mahmoud Effendi aufmerksam gemacht hat.²²² Als Muḥammad nach Yaṭrib (das er in Medina umbenannte) gelangte, feierten die Juden gerade ein Fest namens *‘āšūrā’*. Man weiß auch, dass es heiß war. Die Tradition und die zeitgenössischen Gelehrten identifizierten *‘āšūrā’* (ein Name, der von derselben Wurzel wie die Zahl „zehn“ stammt) einvernehmlich als Yom Kippur (*yom ha-kippurim*), der auf den 10. Tag von *tišrī* (7. Monat des jüdischen Jahres, nahe der Herbst-Tag- undnachtgleiche) fällt. Im Jahr 11 d. H., einem Jahr, das mit dem 29. März begann, waren die Monate des Kalenders *al-muḥarram-dū l-ḥiḡḡa* (bis auf zwei Wochen) genau synchron zum rabbinischen Kalender; *tišrī* (VII) entsprach *raḡab* (Monat VII). Da der Kalender von Mekka durch Interkalationen korrigiert wurde, lässt sich vermuten, dass *tišrī* auch *raḡab* bei der Ankunft Muḥammads in Yaṭrib entsprechen hatte. Das Datum, das nun die Tradition bewahrt hat, ist der Monat *rabī‘ I* (Monat III), mit Variationen beim Tag des Monats, der 12. oder ein nahe liegender Tag. Diese Abweichung von vier Monaten (zwischen den Monaten III und VII) ist als ein Beweis gewertet worden, dass der Kalender, der vor der Reform Muḥammads verwendet wurde, bereits lunar war, da ja in ein wenig mehr als 10 Jahren die Diskrepanz zwischen virtuellem Mondjahr und tatsächlichem Sonnenjahr fast genau 120 Tagen entspricht.²²³

Man kann jedoch auch anders argumentieren. Amīr Hishām ‘Alī hat bemerkt, dass sich die Traditionarier aller Wahrscheinlichkeit nach bemühten, die chronologischen Angaben, die ihnen ihre Informanten überlieferten, in den virtuellen lunaren Kalender zu übertragen.²²⁴ Muḥammad sei in Medina an einem 10. (tatsächlichen luni-solaren) *raḡab* angekommen, das kanonische Datum, das bewahrt wurde, sei allerdings in den virtuellen lunaren Kalender umgewandelt worden,

220 Ioh, „The Calendar“, S. 106f., der diese Quelle nicht kennt, vermutet, dass der Kalender bei der Wallfahrt des Jahres 9 reformiert wurde und dass es folglich keinen Schaltmonat zwischen 9 und 10 d. H. gab. Er setzt Schaltmonate zwischen 1 und 2, 3 und 4 sowie 6 und 7 d. H. an, vgl. ebd., Tabelle 7, S. 504–506.

221 Die Einfügung eines Schaltmonats im letzten Jahr ist tatsächlich in mehreren Zyklen zu beobachten. Dies ist der Fall im Zyklus von acht Jahren (mit Interkalationen in den Jahren 3, 6 und 8), wie auch im Zyklus von neunzehn Jahren (mit Interkalationen in den Jahren 11, 14, 17 und 19) in persischer und hellenistischer Zeit. Siehe Stern, *Calendars in Antiquity*, S. 102–114. Auch bei einem der jüdischen Zyklen von neunzehn Jahren, die al-Bīrūnī beschreibt, ist dies so (Schaltmonate werden eingefügt in den Jahren 3, 5, 8, 11, 14, 16 und 19).

222 Als Quelle siehe zum Beispiel al-Bīrūnī, *al-Āṭār al-bāqīya*, S. 330 (engl. Übers. S. 327f.).

223 Vgl. Mahmoud Effendi, „Mémoire“, S. 116–132. Für eine jüngere Behandlung des Datums der Hidschra siehe Fazal Ahmad Shamsi, „The Date of Hijrah“, in: *Islamic Studies* 23 (1984), S. 189–224.

224 Vgl. ‘Alī, „The First Decade“, S. 136–138.

wobei vier Schaltmonate weggelassen worden seien – daher *rabī'* I. Daraus folgt, dass vier Schaltmonate wahrscheinlich zwischen dem Jahr 1 und 10 d. H. eingefügt wurden. Diese Zahl passt perfekt mit der Hypothese eines Zyklus von acht Jahren (mit drei Schaltmonaten in den Jahren 3, 6 und 8) zusammen. Wie beschrieben, wurde ein Schaltmonat zwischen der Wallfahrt des Jahres 9 und derjenigen des Jahres 10 d. H. eingefügt. Außerdem fällt diese Wallfahrt mit dem Ende eines Zyklus zusammen. Die Folge der vier Schaltmonate (grau) lässt sich daher wie folgt rekonstruieren:

Jahr der Hidschra:	1	<u>2</u>	3	4	<u>5</u>	6	7	<u>8</u>	9	<u>10</u>
Jahr im Zyklus von 8:	7	<u>8</u>	1	2	<u>3</u>	4	5	<u>6</u>	7	<u>8</u>

Gibt man einem Meton-Zyklus den Vorzug, bei dem ein Schaltmonat zum Beispiel in den Jahren 3, 6, 8, 11, 14, 17 und 19 eingefügt wird,²²⁵ so ergibt sich ein vergleichbares Resultat:

Jahr der Hidschra:	1	<u>2</u>	3	4	<u>5</u>	6	7	<u>8</u>	9	<u>10</u>
Jahr im Meton-Zyklus:	10	<u>11</u>	12	13	<u>14</u>	15	16	<u>17</u>	18	<u>19</u>

Al-Birūnī war, wie oben gezeigt, der Ansicht, dass die Abweichung zwischen Hidschra und Abschiedswallfahrt nicht vier Monate, sondern fünf betrug. Von diesen beiden Zahlen ist die erste aus zwei Gründen vorzuziehen: Zunächst resultiert die Zahl vier aus einer ‚neutralen‘ Angabe, in dem Sinne, dass sie nicht direkt den Kalender betrifft, während die Zahl fünf die auf nicht beschriebenen Quellen und Argumenten basierende Meinung al-Birūnīs widerspiegelt. Der zweite Grund ist, dass das Hinzufügen von vier Monaten die Abweichung zwischen Sonnen- und Mondjahren perfekt berichtigt, was bei fünf Schaltmonaten nicht der Fall wäre.

Diese Beobachtungen legen die Schlussfolgerung nahe, dass sehr wahrscheinlich der Kalender von Mekka auf einem rigiden Zyklus beruhte, entweder von acht Jahren (mit drei Interkalationen), oder von neunzehn Jahren (mit sieben Interkalationen). Man kann mutmaßen und sich fragen, ob es sich vielleicht um den Zyklus von acht Jahren handelte, der praktiziert wurde – mit einem großen Zyklus von vierundzwanzig Jahren, im Laufe dessen eine zusätzliche Korrektur zum Tragen kam –, da Abū Maš'ar al-Balḥī und al-Birūnī einen Zyklus von vierundzwanzig Jahren nennen.²²⁶ Wie dem auch sei, die Zyklen von acht und neunzehn Jahren fügen Interkalationen alle zwei oder drei Jahre ein. Dies ist die

²²⁵ Die genannten Jahre (jene im Zyklus von neunzehn Jahren in der persischen und hellenistischen Zeit, dazu Stern, *Calendars in Antiquity*, S. 105–114) sind Anhaltspunkte, da verschiedene Verteilungen dieser Schaltmonate existierten. Wenn man al-Birūnī Glauben schenkt, waren sich die Juden seiner Zeit nicht einig über den Rhythmus der Interkalationen, sondern hatten drei verschiedene Zyklen entwickelt: 2, 5, 7, 10, 13, 16, 18; 1, 4, 6, 9, 12, 15, 17; 3, 5, 8, 11, 14, 16, 19. Vgl. al-Birūnī, *al-Āṭār al-bāqīya*, S. 55 (Übers. S. 64f.).

²²⁶ In acht Jahren ist eine Korrektur um 87,04 Tage (10,88 x 8) erforderlich; jene, die tatsächlich vorgenommen wird, erreicht 88,59 Tage (29,53 x 3), also ungefähr 1,55 Tage Überhang pro Zyklus.

einzigste Angabe, die die Traditionarier unter dem Strich bewahrt haben, während sie entweder für das eine oder das andere eintraten.

Der Name und der Ort des Interkalationsmonats, des *nasī'*, werden nicht explizit in den Quellen angegeben, wenn auch einige vermuten lassen, dass er zwischen *dū l-ḥiǧǧa* und *al-muḥarram* eingefügt wurde.²²⁷ Logisch wäre eher ein Schaltmonat zwischen *al-muḥarram* und *ṣafar*. Zwei Argumente können hierfür ins Feld geführt werden. Das erste beruht auf der Tatsache, dass die Tradition vage die Existenz zweier *ṣafar* bewahrt hat; die allgemeine Meinung ist, dass *ṣafar* I und II die alten Namen von *al-muḥarram* und *ṣafar* sind.²²⁸ Es ließe sich aber genauso behaupten, dass einer der beiden *ṣafar* der Schaltmonat war. Das zweite Argument beruht auf dem Ort von *ṣafar*. Im jüdischen Kalender, der als Modell diente, wird der letzte Monat des Jahres verdoppelt, *adar*. Bei den rabbinischen Juden beispielsweise wird *adar*, der neunundzwanzig Tage umfasst, in Schaltjahren verdoppelt, wobei der Schaltmonat (*adar* I, 30 Tage) der erste ist und dann der reguläre Monat (*adar* II oder *we-adar*, neunundzwanzig Tage) an zweiter Stelle folgt. Im ḥimyaritischen Kalender ist der verdoppelte Monat der erste des Jahres *ḍu-ḥillatān*. Für die Araber von Mekka war es genauso schwierig, *dū l-ḥiǧǧa* zu verdoppeln wie *al-muḥarram*, da diese beiden Monate zu einer Folge von drei geheiligten Monaten gehörten (*dū l-qa'da*, *dū l-ḥiǧǧa* und *al-muḥarram*), die die Sicherheit der Wallfahrt und der Märkte garantierten. Entweder war der Schaltmonat, der zwischen *dū l-ḥiǧǧa* und *al-muḥarram* eingefügt wurde, nicht geheiligt, aber in diesem Fall war die Sequenz geheiligter Monate unterbrochen, oder aber der Schaltmonat war selbst geheiligt, aber in diesem Fall wuchs die Gesamtzahl der geheiligten Monate eines Jahrs von vier auf fünf, mit dem wachsenden Risiko, dass es zu Verstößen kam. Eine Verdoppelung des *ṣafar* verhinderte jede Interferenz mit der Organisation der Wallfahrt und dem Ablauf der geheiligten Monate.

Schließlich muss man sich fragen, ob der Kalender *al-muḥarram–dū l-ḥiǧǧa* eine mekkanische Besonderheit war oder ob es sich um einen Kalender für eine größere Gruppe von Stämmen handelte. Vier Indizien weisen auf Muḍar hin, den großen Stammesverbund des westlichen Arabiens, mit denen auch die Quraiš verbunden waren. Zunächst wird *raǧab* häufig „*raǧab*, der Monat von Muḍar“ genannt. Weiterhin stammte der *qalammas* nicht von den Quraiš, sondern den Kināna, einem Stamm der Muḍar. Das dritte Indiz bieten die Überlieferungen, die jene Stämme nennen, die nach Art der Quraiš den Monat interkalierten: Es handelt sich um die Hawāzin, Ġaṭafān und die Banū Sulaim. Diese Stammeseinheiten gehören nun aber zu Muḍar.²²⁹ Schließlich bezeichnet eine Tradition al-Azraqīs, die im Folgenden noch betrachtet wird, den Kalender von Mekka als jenen von Muḍar.

227 Siehe das Zitat von Abū Ma'šar al-Balḥī oben; Axel Moberg, Art. „Nasī'“, in: *EP*, Bd. 7, S. 977.

228 Ioh, „The Calendar“, S. 486f.; M. Plessner, Art. „Muḥarram“, in: *EP*, Bd. 7, S. 464.

229 Zu den Hawāzin, siehe Caskel, *Ġamharat an-nasab*, Bd. 1, Tafeln 1 und 92: *Hawāzin* b. Maṣūr b. 'Ikrima b. Ḥaṣafa b. *Qais* b. an-Nās ('Ailān) b. Muḍar b. *Nizār* b. *Ma'add* b. 'Adnān. Zu den Ġaṭafān, siehe ebd.: *Ġaṭafān* b. Sa'd b. *Qais* b. an-Nās ('Ailān) b. Muḍar b. *Nizār* b. *Ma'add* b. 'Adnān. Zu den Banū Sulaim, siehe ebd.: *Sulaim* b. Maṣūr b. 'Ikrima b. Ḥaṣafa b.

13 Derselbe Kalender in ganz Arabien, mit verschiedenen Monatsnamen?

Die Untersuchung der Kalender, die im spätantiken Arabien Verwendung fanden, erlaubt es, eine gewisse Zahl von Gemeinsamkeiten herauszustellen.

Der Kalender von Ḥimyar und der von Mekka sind lunar, wobei Schaltmonate eingefügt werden, die die Differenz von etwa elf Tagen zwischen Mond- und Sonnenjahr berichtigen.

Der Schaltmonat von Ḥimyar kommt zustande, indem der erste Monat des Jahres, *du-ḥillatān*, verdoppelt wird. Der von Mekka kann nicht genau identifiziert werden; Überlieferungen suggerieren jedoch, dass es sich um den ersten handelt, *al-muḥarram*, aber es wäre nachvollziehbarer, wenn es sich um den zweiten handelt, *ṣafar*. Der Interkalationsrhythmus im Königreich Ḥimyar ist nicht bekannt. In Mekka, so will es scheinen, war er identisch mit dem der Juden (neun Schaltmonate in einem Zyklus von vierundzwanzig Jahren oder sieben Schaltmonate in einem Zyklus von neunzehn Jahren).

Der Jahresbeginn im Königreich Ḥimyar läge entsprechend im Februar, wenn man von den mittelalterlichen Kalenderlisten ausgeht. Aber es ist bereits gezeigt worden, dass dieser Kalender nach der Konversion zum Judäo-Monothetismus, angelehnt am Modell des jüdischen Kalenders, reformiert worden sein könnte, wobei den Beginn die Frühlings-Tagundnachtgleiche markierte. In Mekka beginnt das Jahr zu Beginn eines Zyklus (im Jahr 11 d. H.), am 29. März, was der Frühlings-Tagundnachtgleiche und dem Beginn des ersten Monats im jüdischen Kalender, *nisan*, sehr nahe kommt.

Man weiß nichts über den Kalender *al-mu'tamir-burak*, außer dass die Traditionarier Listen mit Entsprechungen mit dem Kalender von Mekka anführen, die suggerieren, dass die beiden Kalender identisch sind, wobei es nur unterschiedliche Monatsnamen gibt.

Schließlich verbindet eine Tradition, die von al-Azraqī berichtet wird und auf Ibn al-Kalbī zurückgehen soll, den Kalender *al-mu'tamir-burak* implizit mit dem von Mekka:

Ibn al-Kalbī zufolge war der erste, der von den Muḍar die Monate verzögerte, Mālik b. Kināna, da er durch Heirat verwandt mit Mu'āwiya b. Ṭaur dem Kinditen war – er war damals unter den Kinda. Zuvor hatten die Männer, die mit der Aufgabe der Interkalation betraut waren, zu den Kinda gehört, da sie zuvor die Könige der Araber der Rabī'a und Muḍar waren und die Kinda die ḥimyaritischen Prinzen unterstützten. Danach wurde Ṭalaba b. Mālik mit der Interkalation betraut, und nach ihm al-Ḥārīṭ b. Mālik b. Kināna, der der *Qalammas* ist; nach dem *Qalammas* war Surair b. al-Qalammas mit der Interkalation betraut. Danach gehörten die Männer,

Qais b. an-Nās ('Ailān) b. Muḍar b. Nizār b. Ma'add b. 'Adnān (*Sulaim* ist also ein Bruder von Hawāzin).

die mit der Interkalation betraut waren, zu den Banū Fuqaim, die von den Banū Ta'labā abstammten, bis zur Entstehung des Islams.²³⁰

Die Herrscher der Kinda übten, im Namen des Königs von Himyar, Macht über die Ma'add aus (hier bezeichnet mit ihren zwei Teilen, Muḍar und Rabī'a),²³¹ oder wenn man so will über *Arabia deserta*. Sie waren für die Interkalation verantwortlich und fügten einen Monat hinzu, wenn dies erforderlich war. Dies geschah mehrere Generationen vor dem Islam. Nach dem Herrscher der Kinda ging die Verantwortung für den Kalender auf Männer der Muḍar (genauer der Kināna) über, ohne dass jedoch präzisiert wird, ob diese Männer nur über den Kalender von Muḍar oder aber über den von Muḍar und Rabī'a verfügen konnten.

Diese Tradition deutet darauf hin, dass die Herrscher der Kinda sowohl in Zentralarabien als auch in Westarabien verantwortlich für den Kalender waren, als sie über *Arabia deserta* herrschten. Man kann daraus schlussfolgern, dass sie den Kalender *al-mu'tamir-burak* kontrollierten, den der Stämme, über die sie herrschten, und den von Mekka (bei al-Azraqī jener von Muḍar). Dies bestätigt, dass die zwei Kalender identisch waren. Die von al-Azraqī wiedergegebene Tradition ist umso wahrscheinlicher, als die Herrscher der Kinda ein Gut bei Ġamr dī Kinda, unweit von Mekka, besaßen.²³²

Der sabäische Kalender, der bisher noch nicht einbezogen wurde, jedoch bis Mitte des 5. Jahrhunderts n. Chr. in Gebrauch war, verdient eine kurze Anmerkung. Zweifellos ist er nicht gut bekannt, da die Reihenfolge der Monate noch nicht sicher festgelegt werden konnte. Dank einer zweisprachigen sabäo-nabatäischen Inschrift, die auf das Ende des 1. Jahrhunderts v. Chr. datierbar ist, weiß man jedoch, dass der sabäische Monat *du-saba'* dem nabatäischen *ibt* entsprach, Dezember–Januar (DAI Şirwāḥ 2004 - 12B + 2004 - 6 + 2002 - 83 + 1993/3-x, nicht publiziert). Man weiß gleichfalls, dass die Monate, die *du-saba'* folgten, *du-il'ilāt* (*d-'lt*) und *du-abhī* (*d-'bhy*) waren; letzterer entsprach somit Februar–März. Man kann auch noch zeigen, dass sich dieser sabäische Monat *du-abhī* zwischen dem 1. Jahrhundert v. Chr. und dem 4. nicht verschob. Am 7. oder 9. dieses Monats (Februar–März) fand nun die große jährliche Wallfahrt zum Großen Tempel der sabäischen Gottheit Almaqāh in Ma'rib statt.

Dieses Datum entspricht jenem der Wallfahrt von Mekka 10 d. H. (8.–10. *dū l-ḥiġġa* = 8.–10. März 632; die einzige Wallfahrt zu Lebzeiten Muḥammads, deren

230 Abū l-Walīd Muḥammad b. 'Abd Allāh b. Aḥmad al-Azraqī, *Aḥbār Makka wa-mā ḡā'a fihā min al-āṭār*, hg. von Ruṣdī aṣ-Ṣāliḥ Malḥas, 2 Bde., Mekka 1983/1403, S. 182f. Hamidullah, „The nasi“, S. 3f., hat bereits auf diese Überlieferung aufmerksam gemacht.

231 Nach den Genealogien von Ibn al-Kalbī sind Muḍar und Rabī'a zwei „Brüder“, Söhne von Nizār Sohn von 'Adnān; siehe Casquel, *Ġamharat an-nasab*, Bd. 1, Tafel 1. Die Einheit, die „Muḍar und Rabī'a“ ergeben, umfasst alle Nordaraber, mit Ausnahme der Iyād.

232 Die Tradition lokalisiert Ġamr dī Kinda zwei Tage entfernt von Mekka. Bonner, „Commerce and Migration“, S. 72, identifiziert Ġamr dī Kinda mit Qaryat al-Fa'u. Dies ist wenig wahrscheinlich. Das antike *Qryt* hat stets denselben Namen getragen; es wird Qarya in al-Hamdānī, *Ṣifa*, genannt und heißt noch heute Qaryat al-Fa'u.

Datum als gesichert gelten kann). Die Monate *du-abhī* und *dū l-ḥiḡḡa* in Saba' und in Mekka sind jene, die der Frühlings-Tagundnachtgleiche vorausgehen, mit einer Wallfahrt, die zum Ende der ersten zehn Tage dieser Monate stattfindet. Es ist wenig wahrscheinlich, dass diese Übereinstimmungen rein zufällig sind. Die beiden Wallfahrten folgen in ihrer Organisation dem gleichen Modell.²³³ Zweifellos ist ein Grund auch, dass die Frühlings-Tagundnachtgleiche von außerordentlicher Bedeutung war, signalisierte sie doch das Ende der Trockenzeit im Jemen und die Wiedergeburt der Vegetation in Westarabien. Es lässt sich vermuten, dass der Zeitpunkt der Wallfahrt von mythologischen Erzählungen vorgegeben wurde, die die Rolle der Gottheiten mit den Bewegungen der Sterne verknüpften und allen Völkern Arabiens gemein waren.

Die Gesamtheit all dieser Gegebenheiten legt nahe, dass alle Kalender Arabiens – der von Ḥimyar (vor der hypothetischen Reform durch Abraha), der von Mekka und auch der Kalender *al-mu'tamir-burak* – identisch waren (mit demselben Jahr, denselben Monaten und demselben Interkalationssystem), und dasselbe Modell hatten: einen jüdischen Mondkalender. Es ist schwierig, das Modell genauer zu bestimmen, da die arabischen Angaben sehr spärlich sind. Aber es lässt sich immerhin beobachten, dass der Lunarkalender eine Seltenheit im 5. und 6. Jahrhundert geworden war. Das römische und das persische Reich, die beide nach und nach eine Vereinheitlichung des Kalenders durchgesetzt hatten, benutzten einen Solarkalender. Bei den Christen hatte die Bestimmung des beweglichen Hauptfestes, nämlich Ostern, dazu beigetragen, dass sich der Gebrauch des julianischen Solarkalenders verbreitete. Der Lunarkalender war in der gesamten mediterranen und nahöstlichen Welt zum Zeichen für Anfechtungen, Dissidenz und sektiererischen Rückzug geworden, wie Sacha Stern dies herausgestellt hat. Während er in einem Teil Iraks und Syriens seit der neobabylonischen bis zum Ende der hellenistischen Zeit vorherrschte, bestand er in Arabien mit Sicherheit nur noch bei den Juden, den Sabäern und den Ḥarränern fort.²³⁴

Die von al-Azraqī überlieferte Tradition lässt eine letzte Bemerkung nötig erscheinen. Wenn die Organisation des Kalenders nach den Prinzen der Kinditen dem *qalammas* übertragen wurde, so kann dies natürlich mit dem Verschwinden der kinditischen Dynastie oder dem Zusammenbruch Ḥimyars erklärt werden. Ein anderer Grund erscheint mir jedoch entscheidender. Das Amt des *qalammas* wurde geschaffen, da Abraha den Kalender von Ḥimyar reformierte, indem er ihn nach dem solaren julianischen Kalender ausrichtete, was den Wegfall der Schaltmonate zur Folge hatte. Fortan musste eine neue Autorität als Ersatz geschaffen werden.

233 Christian Julien Robin, „Marib et Makka: deux pèlerinages de l'Arabie préislamique qui se tenaient à la veille de l'équinoxe de printemps“, in: *Graeco-Arabica* 12 (2015), [im Erscheinen].

234 Vgl. al-Bīrūnī, *al-Ātār al-bāqīya*, S. 11, 52–59 und 318f. (engl. Übers. S. 13, 62–69 und 315), für das 10. Jahrhundert.

14 Der Kalender *al-mu'tamir-burak*, die Könige von Kinda und von Ma'add

Eine neue Schrift und eine neue Datierweise wurden von den Arabern der Steppe in der Umgebung von Nağrān um die Mitte des 5. Jahrhunderts übernommen. Diese Araber waren Ḥimyariten, die sehr wahrscheinlich zum Stamm der Madḥiğ gehörten, der selbst von den Kinda abhängig war. Seit Beginn des 4. Jahrhunderts stellten diese beiden Stämme, Kinda und Madḥiğ, den Großteil der ḥimyaritischen Hilfstruppen, die *Arabia deserta* eroberten.²³⁵ Es lässt sich hinzufügen, dass Nağrān eine wichtige Stadt des ḥimyaritischen Reichs war, an der Grenze des eigentlichen ḥimyaritischen Territoriums und von *Arabia deserta*. Die neue Schrift und die neue Datierweise waren offenkundig Neuerungen von beachtlichem symbolischem Wert: Sie kündeten von einem Auseinanderbrechen der ḥimyaritischen Monarchie und ihrer wichtigsten militärischen Stütze.

Man weiß, dass die neue Schrift aus dem Nabatäischen stammt. Das Nabatäische war die offizielle Schrift des Königreichs Nabatāa, das sich im 1. Jahrhundert n. Chr. von Busrā (in Syrien) im Norden bis nach al-Ḥiğr (im Ḥiğāz) im Süden ausdehnte. Ihr Gebrauch war von den Arabern dieser Regionen nach der Annexion Nabatāas durch Rom 106 n. Chr. beibehalten worden und – logischerweise – hatten die Araber die Zeitrechnung, die von den neuen römischen Autoritäten geschaffen worden war, ebenfalls übernommen.

Die älteste nabatäo-arabische Inschrift von Ḥimā datiert auf Februar–März 470. Für diese Zeit ist kaum anzuzweifeln, dass in Südarabien die Verwendung der nabatäo-arabischen Schrift eine Neuerung darstellte, die erst unlängst eingeführt worden war, während im Ḥiğāz und in Syrien die nabatäo-arabische Schrift schon die der Vorfahren war. In Nağrān und Qaryat al-Fa'u sind alle Monumentalinschriften, mehrere dutzend an der Zahl, Südarabisch; in den weitläufigen Gegenden der Umgebung, besonders in Ḥimā, sind zehntausende Graffiti auf den Felsen entweder im südarabischen Alphabet geschrieben, oder in einer verwandten Schrift (einer Varietät des Thamudischen, die ich als ḥimā'itisch bezeichne) – abgesehen von einer kleinen Zahl griechischer, nabatäischer, hebräischer und nun auch nabatäo-arabischer und arabischer Inschriften. Die örtliche Schrift war folglich die südarabische.

Das Aufkommen der nabatäo-arabischen Schrift im Süden der Halbinsel etwas nach der Mitte des 5. Jahrhunderts kann nicht durch einen direkten Einfluss des antiken Nabatäerreichs erklärt werden. Die Region Nağrān unterhielt zu diesem Zeitpunkt eine enge Verbindung mit Zentralarabien und Nordostarabien, bis hin zur Region von al-Ḥīra im niederen Euphrattal,²³⁶ da ihre Herrscher, die Ḥuğriden und die Kinda, über diese Gegenden auf fremde Rechnung, für die Könige von Ḥimyar, herrschten. Es ist somit plausibel, den kinditischen Herr-

235 Vgl. Robin, „Les Rois de Kinda“, S. 98–100.

236 Siehe Christian Julien Robin, „La reprise du commerce caravanier transarabique à la fin de l'Antiquité“, in: *A Pioneer of Arabia. Studies in the Archaeology and Epigraphy of the Levant and the Arabian Peninsula, in Honor of Moawiyah Ibrahim*, hg. von Zeidan Kafafi und Mohammed Maraqtan, Rom 2014, S. 271–304.

schern Zentralarabiens (ohne genaue Festlegung dieses Zentrums) die Rolle von Vermittlern zuzuschreiben. Sie könnten die arabische Schrift entlehnt und in Südarabien verbreitet haben. Der Konditional drängt sich auf, da der Gebrauch dieser Schrift im 5. Jahrhundert archäologisch weder für Zentralarabien noch für al-Ḥīra belegt ist.

Der Kalender *al-mu'tamir-burak*, der zum ersten Mal in den Inschriften in Ḥimā belegt ist, ist gewiss eine Anleihe von den Arabern Zentral- und Nordostarabiens, wie dies die Herkunft der Dichter, die Monate dieses Kalenders in ihren Versen nennen, belegt.

Es ist schwieriger, zu zeigen, wie die Zeitrechnung der römischen Provinz Arabien, die in der Vergangenheit für die westlichen Ausläufer der syrischen Wüste, den Sinai und den Norden des Ḥiğāz belegt war, im Süden der Halbinsel übernommen wurde. Mittler war möglicherweise einer der Stämme, die die Wüste zwischen dem Euphrat und der Levante bewohnten, wie die Tanūḥ. Der Gebrauch der Zeitrechnung könnte von den Arabern aus der Region von al-Ḥīra übernommen worden sein (aber nicht von den aramäischsprachigen Bevölkerungsteilen, die wahrscheinlich die Zeitrechnung Alexanders beibehalten hatten). Ihre Verwendung war jedoch mit einem praktischen Problem verbunden: In der Provinz Arabien war der Kalender ein Solarkalender, mit einem festen Jahresbeginn, während in *Arabia deserta* der Kalender luni-solar war, mit einem Jahresbeginn, der sich um einige Wochen verschob. Das Jahr begann somit zu leicht divergierenden Zeitpunkten im römischen Arabien und *Arabia deserta*.

Die Inschriften von Ḥimā offenbaren eine starke Bewegung der kulturellen Einigung unter den Arabern, vom Euphrat bis nach Nağrān, die sich im Gebrauch derselben Schrift niederschlug, in der fortschreitenden Aufgabe des Aramäischen zugunsten des Arabischen in epigraphischen Texten, in derselben Art, Jahre zu zählen, und schließlich auch in einem gemeinsamen Kalender. Diese Bewegung hin zur Einigung ist bereits von Forschern auf dem Gebiet der vorislamischen Dichtung postuliert worden, die die Erarbeitung einer gemeinsamen poetischen Sprache (Koine) im selben Zeitraum ansetzen. Die christliche religiöse Propaganda profitierte von der Tatsache, dass die Verkehrswege von da an in einem gewaltigen Gebiet sicherer waren; Missionare übernahmen die neue Schrift und trugen umgekehrt vermutlich zu ihrer weiteren Verbreitung bei.

Ein nicht erhellter Punkt betrifft die Araber Syriens und des Ḥiğāz. Es lässt sich schwer sagen, ob sie nach etwa 450 den syrischen Kalender, der zuvor in Gebrauch gewesen war, beibehielten, oder ob sie den Kalender *al-mu'tamir-burak* übernahmen.

Die sich abzeichnende erste kulturelle Einigung in Arabien, die ich glaube erkennen zu können, war unbestreitbar zeitgleich mit den wichtigsten kinditischen Herrschern Zentralarabiens, deren Herrschaft 420 bis 440 begann und die ihre Macht in den 530er Jahren verloren. Die zwei datierten Inschriften aus Ḥimā gehen auf Februar–März 470 zurück und auf März–April 513.

An die Annexion von *Arabia deserta* durch die Könige von Ḥimyar wird in einem nicht datierten Felstext, der auf der Wand einer Wüstenschlucht in Zentralarabien, 205 km westlich des heutigen Riad, verewigt ist, erinnert. Seine Verfasser sind Abīkarib und sein Sohn Ḥaṣṣān, die die arabisch-islamische Tradition als große Eroberer betrachtet.

Der Text führt eine neue ‚sehr lange‘ Titulatur ein, die zu „König von Saba‘, von ḏu-Raidān, von Ḥadramaut und von Yamnat“ noch „und der Araber des Hochlands und der Küste“ hinzusetzt.²³⁷ Er ist sicher auf nach etwa 400–420 zu datieren, da Ḥaṣṣān genannt wird, dessen Name erst während der zweiten Hälfte der Herrschaft Abīkaribs erscheint. Es ist nicht sicher, dass er notwendig später als 433 ist, wenn auch eine Inschrift, die dieses Datum enthält, noch die kürzere Titulatur verwendet.

Im Text erwähnt der König von Ḥimyar nicht die Inthronisierung eines kinditischen Königs, aber er führt Ḥadramaut und die Kinda an erster Stelle an, jeweils in der Aufzählung der ḥimyaritischen Truppen und in jener der arabischen Kontingente. Die Könige von Ḥimyar bestätigen somit in Andeutungen die eminente Rolle der Herrscher von ḏu-Yaz‘an und Kinda bei der Eroberung von *Arabia deserta* und in der Regierung von Ma‘addum (Arabisch Ma‘add):

Abīkarib Aṣ‘ad und sein Sohn Ḥaṣṣān Yuha‘min, Könige von Saba‘, (2) von ḏu-Raidān, von Ḥadramaut und von Yamnat, und der Araber des Hochlands und der Küste, (3) Sohn von Ḥaṣṣān Malkīkarib Yuha‘min, König von Saba‘, von ḏu- (4) Raidān, von Ḥadramaut und von Yamnat, haben diese Inschrift im wād (5) ī Ma‘sal Gumḥān gravieren lassen, als sie kamen und Besitz ergriffen vom Land (6) von Ma‘addum bei der Einrichtung von Garnisonen, die von einigen ihrer Stammesgemeinden gestellt wurden, mit ihrer Stammesgemeinde (7) Ḥadramawt und Saba‘ – die Söhne von Marib – den Nachgeborenen (8) ihrer Prinzen, den Jüngsten ihrer Heerführer, ihren Be (9) diensteten, ihren Jägern und ihren Truppen, wie auch mit ihren Arabern, (10) **Kiddat**, Sa‘d, ‘Ulah und Hi(nwam).²³⁸ [Her- vorhebung des Autors, Ch. R.]

Der arabisch-islamischen Überlieferung zufolge soll der erste der kinditischen Könige, der auf den ‚Thron‘ über die Ma‘addum gesetzt worden sei, der berühmte Ḥuḡr „der die bitteren Kräuter ist“ (*Ākil al-murār*), Sohn von ‘Amr, gewesen sein. Er sei als ‚König‘ durch den ḥimyaritischen Herrscher Ḥaṣṣān b. Tubba‘ oder

237 Der neue Titel, *mlk S‘b’ w-d-Rydn w-Ḥḏrmwt w-Ymnt w-‘rb Ṭwd w-Thmt*, wird bald ersetzt durch *mlk S‘b’ w-d-Rydn w-Ḥḏrmwt w-Ymnt w-‘rb-hww Ṭwdm w-Thmt*, der präzisiert, dass die „Araber“ diejenigen des Königs sind (mit dem suffigierten Pronomen *-hmw*, das im Pluralis Majestatis auf den König Bezug nimmt).

238 *‘bkrb ‘s‘d w-bnw-hw Ḥs‘n Yh‘mn mlky S‘b’* (2) *w-d-Rydn w-Ḥḏrmwt w-Ymnt w-‘rb Ṭwd w-Thmt* (3) *bny Ḥs‘n Mlkrb Yh‘mn mlk S‘b’ w-d-* (4) *Rydn w-Ḥḏrmwt w-Ymnt rḡdn ḏn mḡdn b-wd* (5) *yn M‘sl Gmḥn k-s‘b’ w-w-ḥllw‘rḡ* (6) *M‘dm (b-)mw nzlm bn ‘s‘b-hmw w-b-s‘b-h* (7) *mw Ḥḏrmwt w-S‘b’ [w-]bny Mrb w-‘s(ḡ)rt* (8) *‘qwl-hmw w-(ḡ)lm [kl] mḡwt-hmw w-‘t* (9) *ly-hmw w-ṣyḏ-hmw w-qbd-hmw w-b-‘rb-h* (10) *mw Kdt w-S‘(‘d w-(‘)lh w-H(nwam)*.

Tubba' b. Karib eingesetzt worden (in den Inschriften Ḥaṣṣān Yuha'min, der gegen 420 durch seinen Vater Abīkarib As'ad dem Thron assoziiert wurde und vor 456 verschwand). Nach al-Ya'qūbī habe Ḥuḡr dreiundzwanzig Jahre geherrscht. Er residierte in Ġamr dī Kinda (ungefähr 60 km im Nordnordosten von Mekka)²³⁹ oder in Baṭn 'Āqil (ungefähr 320 km im Nordwesten des heutigen Riad). Er sei nach einer langen und glücklichen Herrschaft an Altersschwäche gestorben. In (Baṭn) 'Āqil sei er auch begraben.²⁴⁰ Die Inschrift, die er in Nafūd al-Musammāt (Himā) schaffen ließ, ist Südarabisch.

Die Herrschaft des zweiten Königs, 'Amr des „Beschränkten“ (*al-Maqṣūr*), Sohn von Ḥuḡr, über den nur wenig bekannt ist, war glanzlos.

Die des dritten Königs hingegen, al-Ḥārīt „der König“ (*al-Malik*), Sohn von 'Amr, war bemerkenswert. Den Traditionariern zufolge dauerte sie 40 oder gar 60 Jahre. Er war König über Ma'add in Zentralarabien, aber auch über Bakr b. Wā'il, den großen Stamm Nordostarabiens. Er bestieg sogar für einige Jahre den Thron der Naṣriden in al-Ḥīra²⁴¹ (zu einem unbekanntem Zeitpunkt), unter der Vormundschaft des sasanidischen Herrschers Qubād (reg. 488–496 und 499–531). Eine byzantinische Quelle berichtet schließlich, dass er einen Vertrag mit dem Herrscher Anastasios (reg. 491–518) schloss. Al-Ḥārīt, der der Großvater des berühmten Dichters Imru' l-Qais war, soll 528 gestorben sein.

Die auf März–April 513 datierte Inschrift geht vermutlich auf die Herrschaft von al-Ḥārīt zurück; es ist bezeichnend, dass Schrift und Sprache arabisch sind. Jene, die auf Februar–März 470 datiert ist, ist schwerer zuzuschreiben. Sie kann aus der Herrschaftszeit von Ḥuḡr stammen, aus jener von 'Amr und sogar jener von al-Ḥārīt.

Ein letzter kinditischer Herrscher, Qais, Enkel von al-Ḥārīt, spielte ebenfalls eine wichtige Rolle in den 530er Jahren, wenn man byzantinischen Quellen Glauben schenkt. Seltsamerweise ist er arabischen Quellen nahezu unbekannt und schwer zu identifizieren.²⁴²

239 Vgl. Gunnar Olinder, *The Kings of Kinda of the Family of Ākil al-Murār*, Lund / Leipzig 1927, S. 34. Hamad al-Ġāsir, *Kitāb „al-manāsik“ wa-amākin ṭuruq al-ḥaḡḡ wa-ma'ālim al-ḡazīra*, Riad ²1981/1401, S. 351f. und Fn. 1, S. 352, identifiziert Ġamr dī Kinda mit Bustān al-Gumair, der Naḥlat aš-Šāmiya dominiert, 21 Meilen westlich von dāt 'Irq; siehe ebd., S. 603f. und Fn. 2. Da sich dāt 'Irq 90 km nordnordöstlich von Mekka befindet, müsste Ġamr dī Kinda etwa 60 km im Nordnordosten Mekkas liegen. Zur Geographie dieser Region siehe auch Michael Lecker, *The Banū Sulaym. A Contribution to the Study of Early Islam*, Jerusalem 1989, S. 37f.

240 Vgl. al-Hamdānī, *Ṣifa*, Bd. 1, S. 178, Z. 25: *as-Sirr wa-'Āqil wa-bihī qabr al-Ḥārīt al-Malik b. 'Amr al-Maqṣūr al-Kindī*. Die vorislamischen Dichter nehmen häufig auf 'Āqil Bezug, siehe Ulrich Thilo, *Die Ortsnamen in der altarabischen Poesie*, Wiesbaden 1958, S. 29, mit fünfzehn Belegstellen.

241 Zu den Naṣriden von al-Ḥīra, siehe Christian Julien Robin, „Les Arabes des ‚Romaines‘, des Perses et de Ḥimyar (III^e–VI^e s. è. chr.)“, in: *Semitica et Classica* 1 (2008), S. 167–202, sowie Isabel Toral-Niehoff, *Al-Ḥīra. Eine arabische Kulturmetropole im spätantiken Kontext*, Leiden / Boston 2014.

242 Robin, „Les Rois de Kinda“, S. 77–80.

Wenn die Traditionarier ihm den Titel „König“ verleihen, so darf daraus nicht geschlossen werden, dass die Ḥuḡriden auch als solche von den Herrschern der großen Reiche betrachtet wurden. Al-Hamdānī bestätigt, dass es nach einigen Gelehrten von Ḥimyar undenkbar war, dass eine Prinzessin, die von der ḥimyaritischen Dynastie der As'ad abstammte, einen Kinditen heiratete.²⁴³

Außerdem würde man Schwierigkeiten haben, wollte man die ‚Attribute‘ eines echten Staates identifizieren, etwa eine Hauptstadt,²⁴⁴ ein Territorium, eine Streitmacht oder eine Finanzverwaltung. Es lassen sich allenfalls die äußersten Grenzen der Gebiete, über die die Ḥuḡriden herrschten, skizzieren. Darum ist es nicht verkehrt, zu hinterfragen, welche Rolle die Ḥuḡriden bei der ersten Vereinigung der Araber spielten.

Ein Argument spricht für eine nicht vernachlässigbare Rolle: Zu den Veränderungen, die in dieser Untersuchung aufgezeigt worden sind (Schrift, Sprache, Zeitrechnung und Kalender), kam es in dem Augenblick, als die Ḥuḡriden (oder Banū 'Amr, nach dem Namen des Vaters von Ḥuḡr) sich von der ḥimyaritischen Vormundschaft befreiten. Al-Ḥārīt „der König“ nahm für einige Zeit den Platz des naṣridischen Königs von al-Ḥīra ein (und akzeptierte, sich zum Mazdakismus zu bekehren, wie dies der sasanidische König forderte). Derselbe al-Ḥārīt schloss ein Abkommen mit dem Herrscher von Byzanz und zeigte damit, dass er ein autonomer politischer Akteur geworden war.

Für die kinditischen Herrscher zielte die Wahl eines zusammengesetzten Datierungssystems, mit einem Kalender ḥimyaritischen Typs und einer Zeitrechnung, die von den Arabern des nördlichen Ḥiḡāz entlehnt war – was einem politischen Kompromis gleichkam, bei dem jeder seine Traditionen bewahrt sah – zweifellos darauf ab, ein gemeinsames Datierungswerkzeug zu schaffen. Was die Wahl der arabischen Sprache angeht, so brachte sie die Leute des Südens den anderen Arabern näher, besonders jenen des nördlichen Ḥiḡāz und al-Ḥīras.

Diese Bewegung einer politischen Einigung schuf Bedingungen, die für den Verkehr und Austausch, vor allem aber missionarische Bestrebungen der Christen al-Ḥīras und des Euphrattals vorteilhafter waren. Umgekehrt stützten sich die kinditischen Prinzen zweifellos auf die Christen. Wie ich bereits gezeigt habe, schloss al-Ḥārīt der König ein Abkommen mit dem byzantinischen Herrscher Anastasios; seine Tochter Hind, die Frau des Naṣriden al-Mundīr von al-Ḥīra, war außerdem ohne Zweifel Christin, da sie in dieser Oase ein Kloster gründete, das den Namen *Dair Hind* erhielt.

243 Abū Muḥammad al-Ḥasan b. Aḥmad b. Ya'qūb al-Hamdānī, *Kitāb al-Iklīl. Al-Ġuz' al-auwal*, hg. von Muḥammad b. 'Alī al-Akwa' al-Ḥiwālī, Kairo 1967/1386, S. 145: *inna āl As'ad lam yuzawwiḡū Kinda*.

244 Das Zentrum des ḥimyaritischen *Arabia deserta* befindet sich in Ma'sal al-Ġumḥ, 200 Kilometer westlich von Riad. Dort finden sich die drei königlichen Inschriften, die diese Herrscher nicht erwähnen. Die Zentren, von denen aus die Ḥuḡriden ihre Macht ausübten, sind Ġamr dī Kinda, (Baṭn) 'Āqil und al-Ḥīra.

Schließlich stellt sich die Frage, ob der Stammesverband, der unter der Autorität der Herrscher von Kinda vereinigt war, einen offiziellen Namen hatte, und wenn ja, welchen. Die Quellen beantworten diese Frage klar mit Ma'add.

Allen voran tun dies die ḥimyaritischen Inschriften von der Mitte des 4. bis zur Mitte des 6. Jahrhunderts; aber wenn sie Kinda nennen (als Lieferanten für Hilfstruppen) und Ma'addum, bestehen sie kaum auf der Rolle der kinditischen Herrscher an der Spitze von Ma'addum. Eine einzige Inschrift zum Gedenken an die Niederschlagung einer Revolte der Ma'addum unter Führung der Banū 'Amrum²⁴⁵ im September 552 bildet eine Ausnahme:

[...] als [Abraha] einen Überfall unternahm auf (3) Ma'addum zum vierten Mal, im Monat *du-ṭābatān* (≈ April), als sich alle Banū 'Amrum erhoben [...]²⁴⁶

Unter den byzantinischen Quellen ist allen voran der besonders ausdrückliche Bericht des Botschafters Nonnosos, dessen Wirken auf die 530er und vielleicht 540er Jahre fällt, erwähnenswert:

Was Kaisos anbelangt, zu dem man Nonnosos sandte, so befand er sich an der Spitze zweier der bekanntesten Stämme unter den Sarazenen: die Kinditen [Kinda] und die Maddenen [Ma'add].²⁴⁷

Es lässt sich auch auf Prokop verweisen, dem zufolge Ende der 520er Jahre das Gebiet der Ma'add bis zum Roten Meer reichte, da es sich im Süden des byzantinischen „Palmenhains“ erstreckte (auf Griechisch *phoinikōn*, Bezeichnung der großen Oasen des Nord-Ḥiğāz oder eines Teils davon):²⁴⁸

Nach den genannten Sarazenen wohnen andere dieses Volkes an der Küste, die sog. Maddenen [Ma'add], die den Homeriten unterstehen [Ḥimyar].²⁴⁹

Die Grenzen der Ma'addum (arabisch Ma'add) sind schwer zu umreißen, da der Name Ma'add, ursprünglich eine große Konföderation in Zentralarabien, auch eine noch größere Einheit bezeichnen konnte, die Muḍar (und Westarabien) einschloss.²⁵⁰

245 Siehe Christian Julien Robin, „Abraha et la reconquête de l'Arabie déserte: un réexamen de l'inscription Ryckmans 506 = Murayghān 1“, in: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 39 (2012), S. 1–93.

246 Muraighān 1 = Ry 506/2–3 (Robin, „Abraha et la reconquête“).

247 Phot. *Bibl. cod.3*; Ausgabe und französische Übersetzung: *Bibliothèque*, hg. und übers. von René Henry, Bd. 1, *Codices 1–84*, Paris 1959, S. 4.

248 Prok. *BP* I,20,9 und 13, S. 154 (Übers. 155). Es scheint sich nicht um eine bestimmte Oase gehandelt zu haben, sondern eher um eine weitläufige Region, wahrscheinlich die, wo die vier größten Oasen Nordost-Arabiens lagen, Taimā', Madā' in Ṣāliḥ-al-'Ulā, Ḥaibar und Yaṭrib / Medina. Die Übersetzung der byzantinischen Quellen ist von Joëlle Beaucamp durchgesehen worden, der ich für ihre Hilfe danke.

249 Prok. *BP* I,19,14, S. 144 (Übers. S. 145).

250 Vgl. Robin, „Les Arabes“, S. 170–178.

Wie dem auch sei – es lässt sich behaupten, dass die Bewegung zur Einigung, die hier nachgezeichnet worden ist, vor allem die Stämme von Ma‘add betraf – in einer Zeit, in der unter der Autorität der Kinda letztere begannen, ihren eigenen Willen zu behaupten und sich von der ḥimyaritischen Bevormundung zu befreien.

Es ist bemerkenswert, dass die Tradition relativ reiche, präzise und detaillierte Informationen über die kinditischen ‚Könige‘ in Zentralarabien bewahrt hat,²⁵¹ während sie die Fragen der Schrift und des Kalenders nachlässig behandelte. Mehrere Gründe lassen sich dafür ins Feld führen: Der erste betrifft die Rolle, die die kinditischen Herrscher während der ersten Jahrzehnte des Islams spielten, bis zur Revolte von Ibn al-Aš‘aṭ gegen ‘Abd al-Malik (685–705),²⁵² es besteht kaum

251 Siehe Olinde, *The Kings*, und ders., „Āl al-Ġawn of the Family of Ākil al-Murar“, in: *Le Monde Oriental* 25 (1931), S. 208–229; Robin, „Les Rois de Kinda“.

252 In Hinsicht auf die Zeit Muḥammads ist die Person, die im Stamm der Kinda am meisten in den Blick rückt, Ma‘dīkarib, der auch den Beinamen al-Aš‘aṭ trug, Sohn des Qais Sohn des Ma‘dīkarib, Erbe der Dynastie der Banū Ġabala aus dem Ḥaḍramaut. Siehe zu ihm Caskel, *Ġamharat an-nasab*, Bd. 1, Tafeln 234, 235 und 236; Michael Lecker, „Judaism among Kinda and the Ridda of Kinda“, in: *Journal of the American Oriental Society* 115 (1995), S. 635–650, hier S. 639–642; H. Reckendorf, Art. „al-Ash‘ath“, in: *EP*, Bd. 1, S. 696f. Im Jahr 631 führte al-Aš‘aṭ eine Delegation von Kinditen an, die nach Medina kamen, um sich Muḥammad anzuschließen. Man kam überein, dass Qaila, eine Schwester von al-Aš‘aṭ, Muḥammad heiraten sollte. Dieser starb jedoch 632, bevor Qaila in Medina ankam. Nach dem Tod Muḥammads schloss sich al-Aš‘aṭ Aufständischen gegen die islamische Herrschaft an. In der Festung an-Nuġair im Ḥaḍramaut belagert, verhandelte er über eine Kapitulation und erhielt für sich und neun Angehörige freies Geleit. Die anderen Belagerten kapitulierten nach dem Verfahren *nuzūl ‘alā ḥukm* – das Michael Lecker, „Judaism“, S. 643, als „Einverständnis der Belagerten, aus ihren Festungen zu kommen und das Urteil des Belagerers im Voraus zu akzeptieren“ beschreibt – und wurden massakriert. Nach Medina geschickt, wurde er vom Kalifen Abū Bakr (reg. 632–634) pardoniert, der ihm seine eigene Schwester zur Frau gegeben haben soll. Er wurde zu einem wichtigen militärischen Anführer bei den Eroberungen Syriens und des Iraks. Von Kufa aus spielte er eine wichtige Rolle in der Auseinandersetzung zwischen ‘Ali und Mu‘āwiya, indem er den ersten zwang, eine Schlichtung durch ein Schiedsgericht anzuerkennen. Er starb vermutlich 660 oder 662/40 oder 42. Sein Enkel ‘Abd ar-Raḥmān b. Muḥammad b. al-Aš‘aṭ, der häufig „Ibn al-Aš‘aṭ“ genannt wird, war eine einflussreiche Person während des Kriegs zwischen dem Umayyaden ‘Abd al-Malik, seinem Rivalen ‘Abd Allāh b. az-Zubair (und dessen Bruder Mu‘ṣab) sowie dem ḥārīġiten Muḥṭār b. Abī ‘Ubaid. 699 stand er schließlich selbst an der Spitze einer Revolte, in der er sich als Verteidiger der wahren Gläubigen darstellte, als Qaḥṭānī (al-Qaḥṭānī), also Südaraber, und als derjenige, der den Jemeniten die Macht, die von den Nordarabern usurpiert worden war, zurückgeben wollte. Nachdem er eine Weile al-Ḥaġġāġ und die umayyadische Herrschaft bedroht hatte, unterlag er dreimal in Folge und musste sich 702 nach Kābulistān flüchten. Er starb 704, nachdem er gefasst worden war, indem er sich vom Schloss Ruḥḥaġ warf und dabei den Mann mit sich riss, der an ihn gefesselt war. Siehe L. Vecchia Vaglieri, Art. „Ibn al-Ash‘ath“, in: *EP*, Bd. 3, S. 715–719. Der politische Einfluss der Banū Ġabala war zweifellos proportional zu dem Hass, den sie auf sich zogen. Der Vater von al-Aš‘aṭ hat die Ehre, in einer Liste mit den größten Verrätern zu erscheinen, die der Traditionarier Ibn Ḥabīb zusammenstellte (*a‘raq al-‘arab fi l-ġadr*, „die Araber mit der größten Veranlagung zum Verrat“; siehe ders., *al-Muḥabbar*, S. 244–246. Al-Aš‘aṭ selbst erhielt den Beinamen *‘Urf an-nār*, was so viel wie „Verräter“ in südlichem Arabisch bedeutet.

ein Zweifel, dass sie Familientraditionen weitergaben.²⁵³ Eine weitere Erklärung ergibt sich aus der Tatsache, dass diese Familientraditionen keinerlei Wirkung auf die muslimische Orthodoxie und die Zentralität Mekkas hatten. Eine letzte Erklärung gründet in dem Interesse, das Heldenepen und den Taten der Helden der Vergangenheit entgegengebracht wurde, während triviale Fragen wie die Geschichte der Schrift kaum zu begeistern vermochten. Was die Angaben zum Kalender betrifft, so hatten sie eine zu starke Wirkung auf die Gründungsdogmen, um nicht aussortiert und überformt zu werden, sodass fast nichts Authentisches bewahrt wurde.²⁵⁴

Appendix:

Revidierte Datierung einiger nabatäo-arabischer und vorislamischer arabischer Inschriften

Um Zahlen zu schreiben, verwendeten die vorislamischen Araber Symbole, die dem Nabatäischen entlehnt sind.²⁵⁵

- 1 – Für einzelne Einheiten wurden kleine vertikale Segmente aneinandergereiht, die an der Basis verbunden waren. Im Falle vier solcher Einheiten waren die Striche nicht mehr parallel, sondern verliefen strahlenförmig.
- 5 – Ein längerer Strich als jener für die Einheit diente der Notation der Zahl 5.
- 10 – Ein Symbol in der Form eines nach unten gebogenen, horizontalen Strichs stellte die Zahl 10 dar.
- 20 – Ein Symbol mit einer Schleife, an deren Spitze ein geneigter Hals angefügt ist (ähnlich wie der arabische Buchstabe *ṭ*), notierte die Zahl 20.
- 100 – Eine Schleife, versehen mit einem Anhang nach unten, stand schließlich für die Zahl 100.

Eine Zahl *a*, gefolgt von einer Zahl *b*, die größer ist (*ab*, wobei $a < b$) implizierte Multiplikation: axb .

Eine Zahl *c*, gefolgt von einer Zahl *d*, die kleiner ist (*cd*, wobei $c > d$) implizierte Addition: $c + d$.

253 Muḥammad al-Kalbī – der Vater von Ibn al-Kalbī – war an der Revolte von Ibn al-Ašʿaṭ beteiligt. Diese zwei großen Überlieferer verfügten somit über direkte Informationen über die Banū Ġabala, vgl. Lecker, „Judaism“, S. 640 und Fn. 24.

254 Es lässt sich beobachten, dass christliche Hagiographen die Fakten beibehalten, die das ‚Dekor‘ darstellen, während die eigentliche Erzählung, die sich mit den Hauptakteuren (Heiligen und Königen) befasst, Gegenstand von Modifikationen und Ausschmückungen ist. Siehe Christian Julien Robin, „Joseph, dernier roi de Ḥimyar (de 522 à 525, ou une des années suivantes)“, in: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 34 (2008), S. 1–124; ders., „L’église des Aksūmites à Ḍafār (Yémen) a-t-elle été incendiée?“, in: *Revue des Mondes musulmans et de la Méditerranée* 129 (2011), S. 93–118.

255 Zu den nabatäischen Zahlen siehe Jean Cantineau, *Le Nabatéen*, 2 Bde., Osnabrück 1978 (Paris 1930 und 1932), S. 35f.; Josef Tadeusz Milik und Henri Seyrig, „Trésor monétaire de Murabbaʿāt“, in: *Revue numismatique. Vle série*, 1 (1958), S. 11–26 und Tafeln I–III.

Dieses System veranschaulichen einzig die Jahreszahlen aus datierten Inschriften. Beschränkt man sich auf das 3. bis 4. Jahrhundert, sind die Beispiele dafür wenig zahlreich. Ich führe hier nur die wichtigsten an – jene, die keine Schwierigkeiten in der Lesung oder Interpretation aufwerfen:

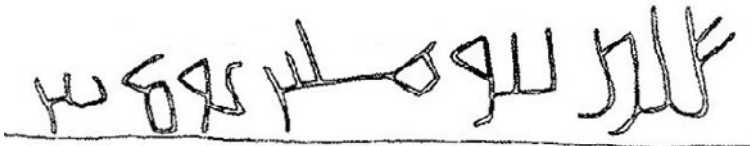
- a. *Epitaph von Jesaia aus Taimā'*
(98 Zeitrechnung der römischen Provinz Arabien, Z. r. P. A)



šnt 20 + 20 + 20 + 20 + 10 + 5 + 1 + 1 + 1 l-hprky'
„im Jahr 98 der Eparchie“

Hier ist der letzte Strich einer Folge von Einheiten mit einem Fortsatz versehen, der unter die Zeile reicht, als handelte es sich um einen Buchstaben in finaler Position. Dieses Ornament findet sich in der Inschrift von an-Namāra und, in gewissem Maße, auch in jener von Ḥarrān, nicht jedoch in der von Usais.

- b. *an-Namāra = Louvre 205 (227 Z. r. P. A, nicht 223)*



sanat (1 + 1 x 100) + (20 + 5 + 1 + 1) yawm (1 + 1 + 1)
„im Jahr 227, am Tag 3“

Wie im Epitaph von Jesaia ist der letzte Strich der Folge von Einheiten versehen mit einem Fortsatz, der unter die Zeile reicht. Die Jahreszahl wird traditionell als „223“ gelesen, ohne dass dem Umstand Rechnung getragen wird, dass die Striche unterschiedlich lang sind. Es ist jedoch offensichtlich, dass der Verfasser der Inschrift beabsichtigte, zwischen großem und kleinem Strich zu unterscheiden: um dies zu erkennen, genügt es, jeweils die Folge mit drei Strichen für das Jahr und den Tag zu vergleichen. Eine solche Unterscheidung finden wir im Epitaph von Jesaia (wo der große Strich tatsächlich den Wert 5 erhält) und in den

Inschriften Ḥimà-Sud PalAr 1, Ḥimà-al-Musammāt PalAr 1 und in der Inschrift von Usais.

Wenn man dem langen Strich den Wert 5 zuschreibt, wie im Epitaph von Jesaia, muss als Datum entsprechend 227 gelesen werden (anstelle von 223). Dies entspricht 332 n. Chr. (statt des traditionell gelesenen Datums 328).

c. *Inschrift Ḥimà-Sud PalAr 1 (364 Z. r. P. A)*



št (1 + 1 + 1×100) + (20 + 20 + 20 + 1 + 1 + 1 + 1)
„im Jahr 364“

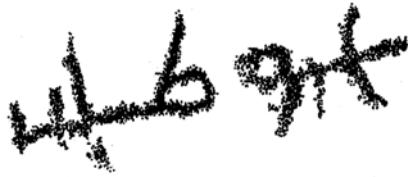
d. *Ḥimà-al-Musammāt PalAr 1 (408 Z. r. P. A)*



+ (5 + 1 + 1 + 1)
sanat (1 + 1 + 1 + 1×100)
„im Jahr 408“

Wie im Epitaph von Jesaia und der Inschrift an-Namāra ist der letzte Strich in der Folge von Einheiten mit einem Fortsatz versehen, der unter die Zeile reicht.

e. *Inchrift von Usais (427 Z. r. P. A, nicht 423)*



$$(1 + 1 + 1 + 1 \times 100) + (20 + 5 + 1 + 1)$$

„427“

Im Gegensatz zu den vorausgehenden Inschriften ist der letzte Strich der Folge von Einheiten nicht unterhalb der Zeile verlängert.

Die Jahreszahl wird traditionell 423 gelesen (528–529 n. Chr.). Gibt man dem langen Strich den Wert 5, entspricht das Datum 427 (also 532–533 n. Chr.).

f. *Inchrift von Harrān (463 Z. r. P. A)*



$$(1 + 1 + 1 + 1 \times 100) + (20 + 20 + 20 + 1 + 1 + 1)$$

„463“

Wie im Fall der anderen Inschriften (mit Ausnahme von Usais) ist der letzte Strich der Folge von Einheiten mit einem Fortsatz versehen, der unter die Zeile reicht.

Aus dem Französischen von Nora K. Schmid

Literaturverzeichnis

Primärliteratur

- al-‘Ālimī, Bahā’ ad-Dīn Muḥammad, *al-Kaškūl*, Beirut 1983/1413.
- al-Azraqī, Abū l-Walīd Muḥammad b. ‘Abd Allāh b. Aḥmad, *Aḥbār Makka wa-mā ḡā’a fihā min al-āṭār*, hg. von Rušdīš-Šālīh Malḥas, 2 Bde., Mekka 1983/1403.
- al-Balāḍurī, Abū l-‘Abbās Aḥmad b. Yaḥyā b. Ğābir, *Kitāb Futūḥ al-buldān. Liber expugnationis regionum auctore Imamo Ahmed ibn Jahja ibn Djābir al-Balādsorī*, hg. von Michael Jan de Goeje, Leiden 1866; englische Übersetzung: *The Origins of the Islamic State, being a translation ... of the Kitāb Futūḥ al-buldān of al-Imām abu-l ‘Abbās Aḥmad ibn-Jābir al-Balādhuri*, 2 Bde., übers. von Francis Clark Murgotten, New York 1969 (Wiederabdruck von 1924).
- al-Bīrūnī, Abū r-Raiḥān Muḥammad b. Aḥmad, *Kitāb al-Āṭār al-bāqīya ‘an al-qurūn al-ḥāliya. Chronologie orientalischer Völker von Albêrûnî*, hg. von Eduard Sachau, Leipzig 1878; englische Übersetzung: *The Chronology of Ancient Nations, an English Version of the Arabic Text of the Athâr-ul-bâqīya of Albîrûnî or „Vestiges of the Past“*. Collected and Reduced to Writing by the Author in AH. 390–391, A. D. 1000. Translated and Edited, with Notes and Index, by Edward Sachau, übers. von Eduard Sachau, London 1879.
- Buch der Himyariten*; Ausgabe und englische Übersetzung: *The Book of the Himyarites. Fragments of a hitherto Unknown Syriac Work*, hg. und übers. von Axel Moberg, Lund 1924.
- Caskel, Werner, *Ğamharat an-nasab. Das genealogische Werk des Hišām ibn Muḥammad al-Kalbī*, 2 Bde., Leiden 1966.
- al-Farrā’, Abū Zakariyā Yaḥyā b. Ziyād, *al-Aiyām wa-l-layālī wa-š-šuhūr*, hg. von Ibrāhīm al-Abyārī, Kairo / Beirut 1980/1400.
- al-Ķāsir, Ḥamad, *Kitāb „al-Manāsik“ wa-amākin ṭuruq al-ḥaḡḡ wa-ma’ālim al-ḡazīra*, Riad 1981/1401.
- Ibn Bakkār, az-Zubair, *Ğamharat nasab Qurais wa-aḥbārihā*, hg. von Maḥmūd Muḥammad Šākir, Riad 1999/1419.
- Ibn Ḥabīb, Abū Ğa’far Muḥammad, *Kitāb al-Muḥabbar li-Abī Ğa’far Muḥammad b. Ḥabīb b. Umaiya b. ‘Amr al-Hāšimī l-Baḡdādī*, hg. von Ilse Lichtenstädter, Beirut o. A.
- al-Hamdānī, Abū Muḥammad al-Ḥasan b. Aḥmad b. Ya’qūb, *Kitāb al-Iklīl. Al-Ķuz’ al-auwal*, hg. von Muḥammad b. ‘Alī al-Akwa’ al-Ḥiwālī, Kairo 1967/1386.
- , *Kitāb al-Iklīl. Al-Ķuz’ at-tānī*, hg. von Muḥammad b. ‘Alī al-Akwa’ al-Ḥiwālī, Kairo 1967/1386.
- , *al-Iklīl min aḥbār al-Yaman wa-ansāb Ḥimyar*, hg. von Muḥibb ad-Dīn al-Ḥaṭīb, Kairo 1948–1949/1368.
- , *Kitāb šifat ḡazirat al-‘Arab. Geographie der arabischen Halbinsel. Nach den Handschriften von Berlin, Constantinopel, London, Paris und Strassburg*, 2 Bde., hg. und übers. von David Heinrich Müller, Leiden 1884–1891 (Wiederabdruck 1968).
- Ibn Hišām, *as-Sira an-nabawiya li-bni Hišām*, hg. von Muṣṭafā s-Saqqā, Ibrāhīm al-Abyārī und ‘Abd al-Ḥāfiẓ Šalabī, 2 Bde., Beirut o. A.; englische Übersetzung: *The Life of Muhammad. A Translation of Ibn Ishāq’s Sīrat Rasūl Allāh*, übers. von Alfred Guillaume, Oxford 1955.
- Ibn al-Kalbī, Hišām, *Kitāb al-Aṣnām*; Ausgabe und französische Übersetzung: *Le Livre des idoles (Kitāb al-aṣnām) de Hicham ibn al-Kalbi*, hg. und übers. von Wahib Atallah, Paris 1969.

- Ibn Manẓūr (oder Ibn Mukarram), Ğamāl ad-Dīn Abū l-Faḍl Muḥammad b. Mukarram, *Lisān al-‘arab*, 14 Bde., Beirut o. A.
- Ibn an-Nadīm, *Kitāb al-Fihrist*, hg. von Gustav Flügel (nach dessen Tode besorgt von Johannes Rödiger und August Müller), 2 Bde., Leipzig 1871; englische Übersetzung: *The Fihrist of al-Nadīm: A Tenth-Century Survey of Muslim Culture*, 2 Bde., hg. und übers. von Bayard Dodge, New York / London 1970.
- Ibn Qutaiba, Abū Muḥammad ‘Abd Allāh b. Muslim, *al-Ma‘ārif*, hg. von Tarwat ‘Ukāša, Kairo 1960/1379.
- Ibn Sīda (oder Sīduh), Abū l-Ḥasan ‘Alī b. Ismā‘īl, *al-Muḥaṣṣaṣ*, 17 Bde., Beirut o. A.
- al-Ma‘arrī at-Tanūḥī, Abū l-‘Alā’ Aḥmad b. ‘Abd Allāh b. Sulaimān, *al-Fuṣūl wa-l-ġāyāt fī tamġīd Allāh wa-l-mawā‘iz*, Beirut o. A.
- al-Marzūqī, Abū ‘Alī al-Iṣfahānī, *Kitāb al-Azmina wa-l-amkina (13 jumādā II 453)*, 2 Bde. Hyderabad 1914/1332.
- al-Mas‘ūdī, Abū l-Ḥasan ‘Alī b. al-Ḥusain, *Kitāb at-Tanbīh wa-l-iṣrāf. Accedunt indices et glossarium ad tomos VII et VIII*, hg. von Michael Jan de Goeje, Leiden 1893 (Ausgabe), 1894 (lateinische Übersetzung).
- , *Murūġ ad-ḍahab wa-ma‘ādin al-ġauhar*, hg. von Barbier de Meynard und Pavet de Courteille, überarbeitet von Charles Pellat, 7 Bde., Beirut 1965–1979; französische Übersetzung: *Les prairies d’or*, 4 Bde., Barbier de Meynard und Pavet de Courteille (Übers.), durchgesehen von Charles Pellat, Paris 1962, 1965, 1971 und 1989.
- al-Mufaḍḍalīyāt*; Ausgabe: *The Mufaḍḍalīyāt. An Anthology of Ancient Arabian Odes Compiled by al-Mufaḍḍal Son of Muḥammad According to the Recension and with the Commentary of Abū Muḥammad al-Qāsim ibn Muḥammad al-Anbārī*, Bd. 1, *Arabic Text*, hg. von Charles James Lyall, Oxford 1921; englische Übersetzung: *The Mufaḍḍalīyāt. An Anthology of Ancient Arabian Odes Compiled by al-Mufaḍḍal Son of Muḥammad According to the Recension and with the Commentary of Abū Muḥammad al-Qāsim ibn Muḥammad al-Anbārī*, Bd. 2, *Translation and Notes*, übers. von Charles James Lyall, Oxford 1918; Index: *The Mufaḍḍalīyāt, Compiled by al-Mufaḍḍal son of Muḥammad according to the Recension and with the Commentary of Abū Muḥammad al-Qāsim ibn Muḥammad al-Anbārī*, Bd. 3, *Indexes to the Arabic Text*, hg. von Charles James Lyall und Anthony Ashley Bevan, London 1924.
- Našwān b. Sa‘īd al-Ḥimyarī, *Šams al-‘ulūm*; Ausgabe: *Die auf Südarabien bezüglichen Angaben Našwān’s im Šams al-‘ulūm*, hg. von Aḥmad ‘Azzīmuddīn, Leiden / London 1916.
- an-Nuwairī, Šihāb ad-Dīn Aḥmad b. ‘Abd al-Wahhāb, *Nihāyat al-arab fī funūn al-adab*, hg. von Muḥīd Qumaiḥa, 33 Bde., o. A.
- Photios, *Bibliothek* (= Phot. *Bibl.*); Ausgabe und französische Übersetzung: *Bibliothèque*, hg. und übers. von René Henry, Bd. 1, *Codices 1–84*, Paris 1959–1991.
- Prokopios, *Perserkriege* (= Prok. *BP*); Ausgabe und deutsche Übersetzung: Prokop, *Perserkriege*, hg. und übers. von Otto Veh, München 1970.
- al-Qalqašandī, Abū l-‘Abbās Aḥmad, *Ṣubḥ al-aṣā [fī šinā‘at al-inšā]*, 14 Bde., Kairo 1913/1331.
- Quṭrub, Abū ‘Alī Muḥammad b. al-Mustanīr, *Kitāb al-Azmina wa-talbiyat al-ġāhiliya*, hg. von Ḥātim Šālīḥ aḍ-Ḍāmin, Beirut 1985/1405.
- al-Ya‘qūbī, Aḥmad b. Abī Ya‘qūb b. Ğa‘far, *Ta‘rīḥ al-Ya‘qūbī*, 2 Bde., Beirut 1960/1379.

Sekundärliteratur

- ‘Alī, Ġawād, *al-Mufaṣṣal fī ta’rīḥ al-‘arab qabla l-Islām*, 10 Bde., o. A.
- ‘Alī, Hāshim Amīr, „The First Decade in Islam“, in: *The Muslim World* 44/2 (1954), S. 126–138.
- , „Fresh Observations on Perceval’s 100 Year Old Notes on the Arab Calendar before Islam“, in: *Islamic Culture* 22 (1948), S. 174–180.
- al-Anṣārī, ‘Abd ar-Raḥmān aṭ-Ṭaiyib / al-Ansary, „Aḍwā’ ḡadīda ‘alā daulat Kinda min ḥilāl atār Qaryat al-Fāu wa-nuqūshihā“, in: *Sources for the History of Arabia. Part 1*, hg. von Abdelgadir Mahmoud Abdalla, Sami Al-Sakkar und Richard T. Mortel, Riad 1979/1399, S. 3–11 arabischer Teil und 4 Tafeln.
- al-Anṣārī, ‘Abd ar-Raḥmān aṭ-Ṭaiyib / al-Ansary, *Qaryat al-Fau. A Portrait of Pre-Islamic Civilisation in Saudi Arabia*, Riad 1981.
- al-Azmeh, Aziz, *The Emergence of Islam in Late Antiquity. Allāh and his People*, Cambridge 2014.
- Bāfaqīh, Muḥammad ‘Abd al-Qādir, und Christian Robin, „Min nuqūsh maḥram Bilqīs“, in: *Raidān* 1 (1978), S. 11–56.
- Beeston, Alfred F. L., M. A. Ghul, Werner W. Müller und J. Ryckmans (Hg.), *Sabaic Dictionary (English–French–Arabic) – Dictionnaire sabéen (anglais–français–arabe) – al-Muḡam as-saba’ī (bi-l-inḡilīzīya wa-l-firansīya wa-l-‘arabīya)*, Louvain-la-Neuve / Beirut 1984.
- Beyer, Klaus, *Die Aramäischen Texte vom Toten Meer*, Bd. 2, Göttingen 2004.
- Blachère, Régis, *Histoire de la littérature arabe, des origines à la fin du XV^e siècle de J.-C.*, 3 Bde., Paris, 1952, 1964 und 1966.
- Blois, François de, Art. „Ta’rīkh I/1“, in: *EP*, Bd. 10, S. 257–264.
- Böwering, Gerhard, Art. „Time“, in: *EQ*, Bd. 5, S. 278–290.
- Bonner, Michael, „Commerce and Migration before Islam: A Brief History of a Long Literary Tradition“, in: *Iranian Language and Culture, in Honor of Prof. Gernot Windfuhr*, hg. von Behrad Aghaei und Mohammad R. Ghanoonparvar, Malibu / Costa Mesa (Mazda) 2012, S. 1–27.
- , „‘Time Has Come Full Circle’: Markets, Fairs and the Calendar in Arabia before Islam“, in: *The Islamic Scholarly Tradition. Studies in History, Law, and Thought in Honor of Professor Michael Allan Cook*, hg. von Asad Q. Ahmed, Behnam Sadeghi und Michael Bonner, Leiden 2011, S. 15–47.
- Calvet, Yves, und Christian Robin, *Arabie heureuse, Arabie déserte. Les antiquités arabiques du Musée du Louvre*, Paris 1997.
- Cantineau, Jean, *Le Nabatéen*, 2 Bde., Osnabrück 1978 (Paris 1930 und 1932).
- Caussin de Perceval, Armand Pierre, *Essai sur l’histoire des Arabes avant l’islamisme, pendant l’époque de Mahomet, et jusqu’à la réduction de toutes les tribus sous la loi musulmane*, 3 Bde., Graz 1967 (Paris 1847–1848).
- , „Mémoire sur le calendrier arabe avant l’islamisme“, in: *Journal asiatique* 4/1 (1843), S. 342–379.
- Darles, Christian, Christian Julien Robin und Jérémie Schiettecatte, mit einem Beitrag von Ghassan el Masri, „Contribution à une meilleure compréhension de l’histoire de la Digue de Ma’rib au Yémen“, in: *Regards croisés d’Orient et d’Occident. Les barages dans l’Antiquité tardive, Actes du colloque tenu à Paris, Fondation Simone et Cino del Duca, 7–8 janvier 2011, organisé dans le cadre du programme ANR Eau Maghreb François Baratte*, hg. von Christian Julien Robin und Elsa Rocca, Paris 2014, S. 9–70.

- Doe, D. Brian, und Albert Jamme, „New Sabaean Inscriptions from South Arabia“, in: *Journal of the Royal Asiatic Society* 1968, S. 1–28 und Tafeln I–V.
- Freeman-Grenville, Greville S. P., *The Muslim and Christian Calendars Being Tables for the Conversion of Muslim and Christian Dates from the Hijra to the Year A. D. 2000*, London / New York / Toronto 1963.
- Gilliot, Claude, „Oralität et écriture dans la genèse, la transmission et la fixation du Coran“, in: *Oralité & écriture dans la Bible & le Coran*, hg. von Philippe Cassuto und Pierre Larcher, Aix-en-Provence 2014, S. 99–142.
- Grohmann, Adolf, *Expédition Philby-Ryckmans-Lippens en Arabie*, Teil 2, *Textes épigraphiques*, Bd. 1, *Arabic Inscriptions*, Löwen 1962.
- Hamidullah, Muhammad, „The nasi, the Hijrah Calendar and the Need of Preparing a New Concordance for the Hijrah and Gregorian Eras“, in: *Journal of the Pakistan Historical Society* 16/1 (1968), S. 1–18.
- Imbert, Frédéric, „Graffites islamiques du début de l’Islam: nouvelles découvertes en Arabie saoudite“, in: *Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Comptes rendus* 2013, S. 665–674.
- Ioh, Hideyuki, „The Calendar in Pre-Islamic Makka“, in: *Arabica* 61 (2014), S. 471–513.
- Jamme, Albert, *Sabaean Inscriptions from Maḥram Bilqīs (Mârib)*, Baltimore 1962.
- Kaptein, Nico J. G., Art. „Seasons“, in: *EQ*, Bd. 4, S. 571f.
- Kawatoko, Mutsuo, Risa Tokunaga und Masato Iizuka, *Ancient and Islamic Rock Inscriptions of Southwest Saudi Arabia*, Tokyo 2005.
- Kister, Meir J., Art. „Radjab“, in: *EF*, Bd. 8, S. 373–375.
- , „Mecca and the Tribes of Arabia: Some Notes on their Relations“, in: *Studies in Islamic History and Civilization in Honour of David Ayalon*, hg. von M. Sharon, Jerusalem / Leiden, 1986, S. 33–57 (Wiederabdruck in: Ders., *Society and Religion from Jāhiliyya to Islam*, Aldershot 1990).
- , „Sha’bān is my Month ...’ A Study of an Early Tradition“, in: *Studia orientalia memoriae D. H. Baneth dedicate*, Jerusalem 1979, S. 63–70.
- , „Rajab is the Month of God ...’ A Study in the Persistence of an Early Tradition“, in: *Israel Oriental Studies* 1 (1971), S. 191–223.
- , „The Campaign of Ḥulubān. A New Light on the Expedition of Abrahā“, in: *Le Muséon* 78 (1965), S. 425–436 (Wiederabdruck in: Ders., *Studies in Jāhiliyya and Early Islam*, London 1980).
- Knysh, Alexander, Art. „Months“, in: *EQ*, Bd. 3, S. 409–414.
- Lecker, Michael, „Judaism among Kinda and the Ridda of Kinda“, in: *Journal of the American Oriental Society* 115 (1995), S. 635–650 (Wiederabdruck in: Ders., *Jews and Arabs in Pre- and Early Islamic Arabia*, Aldershot 1998).
- , *The Banū Sulaym. A Contribution to the Study of Early Islam*, Jerusalem 1989.
- Macdonald, Michael C. A., „The Old Arabic Graffito at Jabal Usays: A New Reading of Line 1“, in: *Supplement to the Proceedings of the Seminar for Arabian Studies* 40 (2010), S. 141–143.
- Mahmoud Effendi (al-Falakī), „Mémoire sur le calendrier arabe avant l’islamisme“, in: *Journal asiatique* 1858, S. 109–192.
- Meimaris, Yiannis E., in Zusammenarbeit mit K. Kritikakou und P. Bougia, *Chronological Systems in Roman-Byzantine Palestine and Arabia. The Evidence of the Dated Greek Inscriptions*, Athen / Paris 1992.
- Milik, Josef Tadeusz, und Henri Seyrig, „Trésor monétaire de Murabba‘āt“, in: *Revue numismatique. VIe série*, 1 (1958), S. 11–26 und Tafeln I–III.

- Moberg, Axel, Art. „Nasī“, in: *EP*, Bd. 7, S. 977.
- , *an-Nasī’ (Koran 9, 37) in der islamischen Tradition*, Lund 1931, S. 1–54.
- Morrison, Robert G., Art. „Year“, in: *EQ*, Bd. 5, S. 560f.
- Muhammad, ash-Shaikh, al-Casnazani al-Husseini, Jamal N. Hussein, Shetha al-Dar-gazelli, Hamid M. an-Nai’mi und Louay J. Fatoohi, „Finding the Julian Dates of the Islamic Events before Hijrah Using Computer“, in: *Islamic Culture* 71/1 (1997), S. 71–89.
- Müller, Walter W., *Sabäische Inschriften nach Ären datiert. Bibliographie, Texte und Glossar*, Wiesbaden 2010.
- Al-Najem, Mohammed und Michael C. A. Macdonald, „A New Nabataean Inscription from Taymā“, in: *Arabian Archaeology and Epigraphy* 20 (2009), S. 208–217.
- Naveh, Joseph, „Seven New Epitaphs from Zoar“, in: *Tarbiz* 69 (1999–2000), S. 619–635.
- Nebes, Norbert, „A New ‘Abraha Inscription from the Great Dam of Mārib“, in: *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies* 34 (2004), S. 221–230.
- Negev, Avraham, „New Dated Nabataean Graffiti from the Sinai“, in: *Israel Exploration Journal* 17 (1967), S. 250–255.
- Nehmé, Laïla, „A Glimpse of the Development of the Nabataean Script into Arabic Based on Old and New Epigraphic Material“, in: *The Development of Arabic as a Written Language. Papers from the Special Session of the Seminar for Arabian Studies held on 24 July 2009*, hg. von Michael C. A. Macdonald, Oxford 2010, S. 47–88.
- Nu’mān, ḥaldūn Hazzā’ ‘Abduh (Noman, Khaldon), *A Study of South Arabian Inscriptions from the Region of Dhamār (Yemen)*, [Dissertation Università di Pisa 2012].
- Olinder, Gunnar, „Āl al-Ġawn of the Family of Ākil al-Murār“, in: *Le Monde Oriental* 25 (1931), S. 208–229.
- , *The Kings of Kinda of the Family of Ākil al-Murār*, Lund / Leipzig 1927.
- Pellat, Charles, Art. „Kalammas“, in: *EP*, Bd. 4, S. 472.
- Piamenta, Moshe, *Dictionary of Post-Classical Yemeni Arabic*, 2 Bde., Leiden 1991.
- Plessner, M., Art. „Muḥarrām“, in: *EP*, Bd. 7, S. 464.
- Reckendorf, H., „al-Ash‘ath“, in: *EP*, Bd. 1, S. 696f.
- Robin, Christian Julien, „Marib et Makka: deux pèlerinages de l’Arabie préislamique qui se tenaient à la veille de l’équinoxe de printemps“, in: *Graeco-Arabica* 12 (2015) [im Erscheinen].
- , „Ḥimyar juif et chrétien (380–570): les évolutions du calendrier“ [im Erscheinen].
- , „La Grande Église d’Abraha à Ṣan‘ā’. Quelques remarques sur son emplacement ses dimensions et sa date“, in: *Interrelations between the Peoples of the Near East and Byzantium in Pre-Islamic Times*, hg. von Vassilios Christides, Cordoba 2015, S. 105–129.
- , „L’Arabie dans le Coran. Réexamen de quelques termes à la lumière des inscriptions préislamiques“, in: *Les origines du Coran, le Coran des origines*, hg. von François Déroche, Christian Robin und Michel Zink, Paris 2015, S. 27–74.
- , „Le roi ḥimyarite Tha’rān Yuhan’im (avant 325–v. 375). Stabilisation politique et réforme religieuse“, in: *Jerusalem Studies on Arabic and Islam* 41 (2014), S. 1–95.
- , „La reprise du commerce caravanier transarabique à la fin de l’Antiquité“, in: *A Pioneer of Arabia. Studies in the Archaeology and Epigraphy of the Levant and the Arabian Peninsula*, in Honor of Moawiyah Ibrahim, hg. von Zeidan Kafafi und Mohammed Maraqtan, Rom 2014, S. 271–304.
- , „Nouvelles observations sur le calendrier de Ḥimyar“, in: *Rassegna di Studi Etiopici. Nuova Serie*, 4 (2012), S. 119–151.

- , „Les Rois de Kinda“, in: *Arabia, Greece and Byzantium. Cultural Contacts in Ancient and Medieval Times*, hg. von Abdulaziz Al-Helabi, Demetrios G. Letsios, Moshalleh Al-Moraekhi und Abdullah Al-Abduljabbar, Riad 2012/1433, S. 59–129.
- , „Leau en Arabie“, in: *L'eau en Méditerranée de l'Antiquité au Moyen-Âge. Actes*, hg. von Jacques Jouanna, Pierre Toubert und Michel Zink, Paris 2012, S. 247–287.
- , „Abraha et la reconquête de l'Arabie déserte: un réexamen de l'inscription Ryckmans 506 = Murayghān 1“, in: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 39 (2012), S. 1–93.
- , „L'église des Aksūmites à Zafār (Yémen) a-t-elle été incendiée?“, in: *Revue des Mondes musulmans et de la Méditerranée* 129 (2011), S. 93–118.
- , „Nagrān vers l'époque du massacre: Notes sur l'histoire politique, économique et institutionnelle et sur l'introduction du christianisme (avec un réexamen du Martyre d'Azqīr)“, in: *Juifs et chrétiens en Arabie aux V^e et VI^e siècles: Regards croisés sur les sources*, hg. von Joëlle Beaucamp, Françoise Briquel-Chatonnet und Christian Robin, Paris 2010, S. 39–106.
- , „Joseph, dernier roi de Ḥimyar (de 522 à 525, ou une des années suivantes)“, in: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 34 (2008), S. 1–124.
- , „Les Arabes des ‚Romains‘, des Perses et de Ḥimyar (III^e–VI^e s. è. chr.)“, in: *Semitica et Classica* 1 (2008), S. 167–202.
- , „La réforme de l'écriture arabe à l'époque du califat médienois“, in: *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 59 (2006), S. 157–202.
- , „Le judaïsme de Ḥimyar“, in: *Arabia* 1 (2003), S. 97–172.
- , „La caravane yéménite et syrienne' dans une inscription de l'Arabie méridionale antique“, in: *L'Orient au cœur, en l'honneur d'André Miquel*, hg. von Bruno Halff, Floreal Sanagustin, Margaret Sironval und Jacqueline Sublet, Paris 2001, S. 206–217.
- , „Le Royaume Ḥujride, dit ‚royaume de Kinda‘, entre Ḥimyar et Byzance“, in: *Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Comptes rendus* 1996, S. 665–714.
- Robin, Christian Julien, 'Alī I. al-Ghabbān und Sa'īd F. al-Sa'īd, „Inscriptions antiques récemment découvertes à Najrān (Arabie séoudite méridionale): nouveaux jalons pour l'histoire de l'oasis et celle de l'écriture et de la langue arabes“, in: *Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Comptes rendus* 2014, S. 1033–1127.
- Rubin, Uri, „Quraysh and their Winter and Summer Journey: On the Interpretation of Sura 106“, in: dems., *Muhammad the Prophet and Arabia*, Ashgate 2011, S. 1–32.
- , „The Great Pilgrimage of Muḥammad: Some Notes on Sūra IX“, in: *Journal of Semitic Studies* 27 (1982), S. 241–260.
- Rubin, Zeev, „Byzantium and Southern Arabia – The Policy of Anastasius“, in: *The Eastern Frontier of the Roman Empire. Proceedings of a Colloquium Held at Ankara in September 1988*, Bd. 2, hg. von David H. French und Christopher S. Lightfoot, London 1989, S. 383–420.
- Serjeant, Robert B., „Meccan Trade and the Rise of Islam: Misconceptions and Flawed Polemics“, in: *Journal of the American Oriental Society* 110 (1990), S. 472–486.
- , *South Arabian Hunt*, London 1976.
- Shaikh, Fazlur Rehman, „The Veracity of the Arab Pagan Calendar“, in: *Islamic Culture* 71/1 (1997), S. 41–69.
- Shamsi, Fazal Ahmad, „Perceval's Reconstruction of the Pre-Islamic Arab Calendar“, in: *Islamic Studies* 37/3 (1998), S. 353–369.
- , „The Meaning of Nasi': An Interpretation of Verse 9:37“, in: *Islamic Studies* 26/2 (1987), S. 143–164.
- , „The Date of Hijrah“, in: *Islamic Studies* 23 (1984), S. 189–224.

- Sprenger, A., „Ueber den Kalender der Araber vor Moḥammad“, in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 13 (1859), S. 134–175.
- Starcky, Jean, „Pétra et la Nabatène“, in: *Dictionnaire de la Bible (Supplément)*, hg. von Louis Pirot u. a., Bd. 7, *Pastorales–Piro*t, Paris 1966, col. 886–1017.
- Stern, Sacha, *Calendars in Antiquity. Empires, States, and Societies*, Oxford u. a. 2012.
- , *Calendar and Community. A History of the Jewish Calendar, 2nd Century BCE – 10th Century CE*, Oxford u. a. 2001.
- TAVO = Tübinger Atlas des Vorderen Orients.
- B VI 7 = Thomas Riplinger, Herbert Benner und Margit Sauer, „Der Vordere Orient zur Zeit des Byzantinisch-Persischen Konflikts (6.–7. Jahrhundert n. Chr.) / The Middle East during the Byzantine-Persian Conflict (6th–7th Century A. D.)“, Wiesbaden 1988.
- B VII 1 = Ulrich Rebstock, „Das islamische Arabien bis zum Tode des Propheten (632/11h) / Islamic Arabia until the Death of the Prophet (632/11 h)“, Wiesbaden 1987.
- Thilo, Ulrich, *Die Ortsnamen in der altarabischen Poesie*, Wiesbaden 1958.
- Toral-Niehoff, Isabel, *Al-Ḥīra. Eine arabische Kulturmetropole im spätantiken Kontext*, Leiden / Boston 2014.
- Varisco, Daniel Martin, *Medieval Agriculture and Islamic Science. The Almanac of a Yemeni Sultan*, Seattle / London 1994.
- Veccia Vaglieri, L., Art. „Ibn al-Ash‘ath“, in: *EP*, Bd. 3, S. 715–719.
- , Art. „Dūmat al Djandal“, in: *EP*, Bd. 2, S. 624–626.
- Wellhausen, Julius, *Reste arabische Heidentums, gesammelt und erläutert. Dritte unveränderte Auflage*, Berlin 1927 (Wiederauflage 1961; erste und zweite Edition 1887 und 1897).

Siglen

- | | |
|--|--|
| ARNA.Nab 17: | Nehmé, „A Glimpse“, S. 66f. |
| CIH 540, 541: | Siehe Sadd Marib 3 und 5. |
| DAI GDN 2002/20: | Siehe Sadd Marib 4. |
| DAI Şirwāh 2004 - 12B + 2004 - 6 + 2002 - 83 + 1993/3-x: | Nicht herausgegeben. |
| Epitaph von Jesaia: | Al-Najem und Macdonald, „A New Nabataean Inscription“. |
| Ḥamḍa 1 = Ja 2484: | Müller, <i>Sabäische Inschriften</i> , S. 97. |
| Ḥarrān: | Robin, „La Réforme“, S. 332–336 und Abb. 3 (S. 357). |
| ‘Inān 75: | Bāfaḳīh und Robin, „Min nuḳūš maḥram Bilqīs“, S. 51–54 (arabischer Teil). |
| Ja 671 + 788: | Jamme, <i>Sabaeen Inscriptions</i> ; Robin, „Le roi ḥimyarite“, S. 40. |
| Ja 650, 661, 735: | Jamme, <i>Sabaeen Inscriptions</i> . |
| Ja 2110: | Doe und Jamme, „New Sabaeen Inscriptions“, S. 5, 15f. und Tafel II. |
| JS Nab 17: | Nehmé, „A Glimpse“, S. 68f. |
| Ja 1028: | Müller, <i>Sabäische Inschriften</i> , S. 100–102. |
| Kh-Jarf al-Na‘īmiyya 18: | Nu mān, <i>A Study</i> , S. 144f. |
| Kh-Umayma 5: | Nu mān, <i>A Study</i> , S. 133f. |
| KhShB-Ar 3: | Kawatoko, Tokunaga und Iizuka, <i>Ancient and Islamic Rock Inscriptions</i> , S. 8–10. |
| M 1: | Nehmé, „A Glimpse“, S. 69f. |

- Ma'sal 1 = Ry 509: Robin, „Le Royaume Ḥujride“.
- Ma'sal 2 = Ry 510: Müller, *Sabäische Inschriften*, S. 95f.
- Ma'sal 3: Nicht herausgegebener Text, entdeckt durch die französische archäologische Mission nach Naḡrān.
- al-Mi'sāl 2: Müller, *Sabäische Inschriften*, S. 25f.
- MB 2006 I-54: Nicht herausgegebener Text, von dem ich eine Kopie Mohamed Maraqtan verdanke.
- MQ-Ma'rib 1: Robin, „Le roi ḥimyarite“, S. 44–46 und Abb. 12 (S. 86).
- Muraigān 1 = Ry 506: Müller, *Sabäische Inschriften*, S. 118f.; Robin, „Abraha“.
- an-Namāra (= Louvre 205): Calvet und Robin, *Arabie heureuse*, S. 265–269.
- Ry 507: Müller, *Sabäische Inschriften*, S. 103f.
- Ry 508: Müller, *Sabäische Inschriften*, S. 98f.
- Ry 509: Siehe Ma'sal 1.
- Sadd Ma'rib 3 = CIH 540: Müller, *Sabäische Inschriften*; Darles, Robin und Schiettecatte, „Contribution“.
- Sadd Ma'rib 4 = DAI GDN 2002/20: Nebes, „A New 'Abraha Inscription“; Darles, Robin und Schiettecatte, „Contribution“.
- Sadd Ma'rib 5 = CIH 541: Müller *Sabäische Inschriften*; Darles, Robin und Schiettecatte, „Contribution“.
- Sadd Ma'rib 6 = Ja 547 + 546 + 544 + 545: Darles, Robin und Schiettecatte, „Contribution“, S. 30–39.
- Stiehl 1970: Nehmé, „A Glimpse“, S. 72f.
- UAM 327: Müller, *Sabäische Inschriften*, S. 7.
- Umm Ḡadāyid 109: Nehmé, „A Glimpse“, S. 76f.
- Umm Ḡadāyid 172: Nehmé, „A Glimpse“, S. 77.
- Umm Ḡadāyid 297: Nehmé, „A Glimpse“, S. 79f.
- Umm Ḡadāyid 309: Nehmé, „A Glimpse“, S. 80–82.
- Usais: Robin, „La Réforme“, S. 330–332 und Abb. 2 (S. 357); Macdonald, „The Old Arabic Graffito at Jabal Usays“.
- X.BSB 139=Mon.script.sab. 320: Robin, „Le roi ḥimyarite“, S. 53f.
- Zabad: Robin, „La Réforme“, S. 336–338 und S. 357, Abb. 4.

Die Arabisierung der frühislamischen Verwaltung Syrien-Palästinas und Ägyptens im Spiegel der zweisprachigen griechisch-arabischen Dokumente (550–750): ein Plädoyer für einen regionalen Ansatz*

Andreas Kaplony

1 Die kulturelle Einbettung des frühen Islam

Eines der großen ungelösten Probleme der Islamwissenschaft ist das Verhältnis der frühislamischen Kultur zu den drei kulturellen Räumen seiner Umgebung: zu dem von griechischer Sprache, römischer Staatlichkeit und christlicher Religion geprägten mediterranen Frühbyzanz, zum mittelpersisch-aramäischen Reich der zoroastrischen Sasaniden in Iran und im Irak, und – häufig vergessen – zum Geflecht der altsüdarabischen Staaten im heutigen Jemen.

Inwiefern ist diese Einbettung problematisch? Den Koran etwa verstehen wir nur mit Mühe. Zwar ist er eindeutig auf Arabisch geschrieben, in einer vorklassischen Orthographie, die die regionale Aussprache des Ḥiǧāz durchschimmern lässt, aber trotz zahlreicher Anspielungen auf christliche und jüdische Überlieferung fällt es uns schwer, den Koran in die Geschichte der griechischen, der aramäisch-syrischen und der koptischen Literatur einzubetten. Ähnlich unklar ist auch immer noch die Entstehung der arabischen Moschee mit gedecktem Teil und auf diesen hinführendem Hof entlang einer zentralen Achse: Der muslimischen Tradition nach aus Muḥammads Haus in Medina als Versammlungsort der muslimischen Gemeinde entstanden, waren wohl eher der altsüdarabische Tempel, die Synagoge und die Kirche Vorbilder, in Anlehnung an die und in Ab-

* Dieser Beitrag basiert auf den Erkenntnissen der Vierten Arabic Papyrology Webclass (www.naheer-osten.lmu.de/apw), die ich (damals in Zürich) im Frühlingsemester 2009 zusammen mit Raffaele Luiselli (damals Florenz, heute Rom) angeboten habe und an der Yasmine Alsaleh (Los Angeles), Lajos Berkes (Heidelberg), Federico Bruzone (Buenos Aires), Mona Goode (Victoria, Kanada), Nabil Maghrabi (Kairo), Ayman Shahin (Bamberg) und Ambjörn Sjörs (Uppsala) teilgenommen haben. Zahlreiche Erkenntnisse, besonders auch die Lesungen der griechischen Texte, gehen auf Raffaele Luiselli zurück, dem ich recht herzlich danke; die Verantwortung für letzte kleine Änderungen liegt aber bei mir. Ebenfalls herzlich danken möchte ich den Teilnehmenden sowie Johannes Thomann (Zürich) und Daniel Potthast (München).

grenzung von denen der muslimische Staat einen neuen Gebäudetypus schuf.¹ Ähnlich geht es uns mit dem *ḥadīṭ*, der muslimischen Traditionsliteratur: wie der etwas ältere Talmud umfasst er Protokolle von Lehrgesprächen, die häufig von einem Text ausgehen, häufig eine konkrete Handlungsanweisung bieten – und doch wissen wir bis heute nicht, wie die Gestalt des Talmud und der in ihm beschriebene und von ihm geprägte akademische Unterricht die Gestalt des *ḥadīṭ* und dessen Unterricht geprägt haben.²

Dass wir über den vorklassischen Islam vor 800 so schlecht informiert sind, liegt an der Kombination dreier Phänomene: Erstens ist die Quellenlage unmittelbar vor und während der islamischen Eroberung teilweise karg, teilweise überreich: Das Sasanidenreich ist uns insgesamt weniger aus zeitgenössischen Quellen bekannt als vielmehr aus deren späteren arabischen und neupersischen Übersetzungen – und diese Übersetzungen verwenden eben auch die Kategorien ihrer eigenen späteren Zeit. Altsüdarabien kennen wir hauptsächlich aus Inschriften, Holzstäbchen-Briefen und einigem wenigen in späterer Übersetzung.³ Frühbyzanz schließlich ist bis in den Anfang des 7. Jahrhunderts ausgezeichnet dokumentiert, aber fast zeitgleich mit den islamischen Eroberungen beginnen in Kleinasien, auf dem Balkan und in Nordafrika mit dem Ikonoklasmus die ‚dunklen Jahrhunderte‘ der byzantinischen Geschichtsschreibung.⁴ Dieser insgesamt lückenhaften Quellenlage zu den drei älteren Kulturen steht auf muslimischer Seite, zweitens, eine über-dichte literarische Beschreibung gegenüber, zum großen Teil spätere Rückprojektionen, zwischen denen originale Informationen unterzugehen drohen.⁵ Dass diese eigene Beschreibung so eigenständig, ja mit den

1 Zur Entstehung der Moschee siehe Jeremy Johns, „The ‚House of the Prophet‘ and the Concept of the Mosque“, in: *Bayt al-Maqdis*, Bd. 2, *Jerusalem and Early Islam*, hg. von dems., London 1999, S. 59–112.

2 Zum Zusammenhang zwischen Talmud und *ḥadīṭ*-Literatur siehe Gregor Schoeler, „Mündliche Thora und Ḥadīṭ: Überlieferung, Schreibverbot, Redaktion“, in: *Der Islam* 66 (1989), S. 213–251.

3 Eine umfassende Darstellung der Geschichte Südarabiens vor dem Islam gibt Iwona Gajda, *Le royaume de Ḥimyar à l'époque monothéiste. L'histoire de l'Arabie du Sud ancienne de la fin du IV^e siècle de l'ère chrétienne jusqu'à l'avènement de l'Islam*, Paris 2009. Für die altsüdarabischen, altnordarabischen (und bald auch nabatäischen) Inschriften der Arabischen Halbinsel siehe jetzt das *Digital Archive for the Study of Pre-Islamic Arabian Inscriptions* (<http://dasi.humnet.unipi.it>).

4 Für einen Überblick über die Quellen siehe Johannes Karayannopoulos und Günther Weiss, *Quellenkunde zur Geschichte von Byzanz*, 2 Bde., Wiesbaden 1982. Zwei meisterhafte Darstellungen zur byzantinisch-orientalischen Geschichte der Ikonoklastenzeit sind Stephen Gero, *Byzantine Iconoclasm during the Reign of Leo III with Particular Attention to the Oriental Sources*, Löwen 1973; Stephen Gero, *Byzantine Iconoclasm during the Reign of Constantine V with Particular Attention to the Oriental Sources*, Löwen 1977.

5 So kommen Andreas Görke und Gregor Schoeler in dies., *Die ältesten Berichte über das Leben Muhammads. Das Korpus 'Urwa ibn az-Zubair*, Princeton 2008, aufgrund von *ḥadīṭ*en zu sicheren Aussagen über die Welt der zweiten Generation nach Muḥammad, während Georges Tamer, *Zeit und Gott. Hellenistische Zeitvorstellungen in der altarabischen Dichtung und im Koran*, Berlin / New York 2008, die Zeitkonzepte des Koran gegen den Hintergrund der Zeitkonzepte der altarabischen Dichtung interpretiert und Jens J. Scheiner, *Die Eroberung von Damaskus. Quellenkritische Untersuchungen zur Historiographie der klassisch-arabischen Zeit*, Leiden 2010,

älteren Traditionen unvereinbar ist, hängt drittens mit der von den drei Vorgängerkulturen aus gesehen marginalen Lage des Ḥiğāz⁶ und mit dem explosionsartigen Erfolg der islamischen Eroberung zusammen⁷ – beides wertet schlagartig bisher als marginal betrachtete Traditionen stark auf und rückt sie ins Zentrum eines neuen, muslimischen Diskurses.

2 Ein Überblick: zweisprachige griechisch-arabische Dokumente 550–750

Im Folgenden geht es um eine einzigartige Art von Quellen, die genau auf einer dieser Kulturgrenzen sitzt. Die zweisprachigen griechisch-arabischen Papyri sind sowohl in der alten byzantinischen Tradition wie auch im neuen muslimischen Diskurs zu lesen,⁸ sodass wir mit ihnen die Entstehung der neuen arabisch-muslimischen Verwaltungssprache und Verwaltungspraxis aus der Nähe beobachten können. Der Forschung sind diese Dokumente wohl bekannt, aber die beiden Hälften sind bisher immer nur je in Bezug auf die eigene Tradition untersucht worden, während man ihr Zusammenspiel nie systematisch betrachtet hat.

Einleitend ein Überblick. Anfangs- und Endpunkte bilden, exemplarisch, zwei Korpora: einerseits die fast vollständig verbrannten griechischen Dokumente aus Petra im heutigen Jordanien (4.–6. Jahrhundert), einer christlich-arabischen Stadt, in der man im Alltag Arabisch spricht, den Gottesdienst auf syrisch feiert, aber

die Eroberung von Damaskus aus den Aussagen der arabischen Geschichtsschreibung zusammenklaubt – drei methodisch anspruchsvolle, erfolgreiche Versuche, aus einer Vielzahl von Informationen das Relevante herauszusieben.

- 6 Zur Marginalität der Arabischen Halbinsel in vorislamischer Zeit siehe *Die Araber in der Alten Welt*, hg. von Franz Altheim und Ruth Stiehl, 5 Bde., Berlin / New York 1963–69; Irfan Shahîd, *Rome and the Arabs. A Prolegomenon to the Study of Byzantium and the Arabs*, Washington 1984; Irfan Shahîd, *Byzantium and the Arabs in the Fourth Century*, Washington 1984; Irfan Shahîd, *Byzantium and the Arabs in the Fifth Century*, Washington 1989; Irfan Shahîd, *Byzantium and the Arabs in the Sixth Century*, 2 Bde., Washington 1995–2009; jetzt auch Jan Retsö, *The Arabs in Antiquity. Their History from the Assyrians to the Umayyads*, London 2003; *L'Arabie à la veille de l'Islam. Bilan clinique. Table ronde tenue au Collège de France (Paris) les 28 et 29 août 2006 dans le cadre du projet de l'Agence internationale de la recherche „De l'Antiquité tardive à l'Islam“*, hg. von Jérémie Schiettecatte und Christian Julien Robin, Paris 2009; *The Development of Arabic as a Written Language. Papers from the Special Session of the Seminar for Arabian Studies held on 24 July, 2009*, hg. von Michael C.A. Macdonald, Oxford 2010; *The Qur'ān in Context. Historical and Literary Investigations into the Qur'ānic Milieu*, hg. von Angelika Neuwirth, Nicolai Sinai und Michael Marx, Leiden 2010; und der Katalogband *Roads of Arabia. Archäologische Schätze aus Saudi-Arabien*, hg. von Ute Franke, Ali al-Ghabban, Joachim Gierlich und Stefan Weber, Berlin 2012.
- 7 Die präziseste Beschreibung der frühislamischen Eroberungen bietet weiterhin Fred McGraw Donner, *The Early Islamic Conquests*, Princeton 1981; zur Eroberung Irans siehe Pourshariati, Parvaneh, *Decline and Fall of the Sasanian Empire. The Sasanian-Parthian Confederacy and the Arab Conquest of Iran*, London 2008.
- 8 Zu den zweisprachigen griechisch-arabischen Dokumenten siehe jetzt besonders Tonio Sebastian Richter, „Language Choice in the Qurra Dossier“, in: *The Multilingual Experience in Egypt, from the Ptolemies to the Abbasids*, hg. von Arietta Papaconstantinou, Oxford 2010, S. 189–220; Petra M. Sijpesteijn, „Multilingual Archives and Documents in Post-Conquest Egypt“, in: *The Multilingual Experience in Egypt, from the Ptolemies to the Abbasids*, hg. von Arietta Papaconstantinou, Oxford 2010, S. 105–124.

ausschließlich Griechisch schreibt,⁹ und andererseits die arabischen amtlichen Briefe aus Ägypten (8. Jahrhundert), wo die Christen Griechisch, besonders aber Koptisch reden und schreiben, die Muslime Arabisch sprechen, und die staatliche Verwaltung Arabisch schreibt.¹⁰

In den zweihundert Jahren dazwischen können wir vier Zeitschnitte legen. Von der Handvoll vorislamischer Inschriften in arabischer Sprache und arabischer Schrift ist eine arabisch-griechisch (Harrān 568). Das älteste erhaltene und datierte arabische Dokument der islamischen Geschichte ist eine Steuerquittung aus den unruhigen Zeiten der muslimischen Eroberung Ägyptens (643). Aus Nessana, nicht weit von der Stadt Gaza (675) (wie in Petra ist die Umgangssprache Arabisch, die Kultursprache Syrisch, die Schriftsprache Griechisch) ist eine Handvoll von Steuerbefehlen erhalten. Und schließlich betrachten wir etwa zwanzig Steuerbefehle der vollentwickelten umayyadischen Verwaltung Ägyptens (709–710).

9 Die Petradokumente sind ediert, siehe *The Petra Papyri*, hg. von Jaakko Frösén, Antti Arjava, Marjo Lehtinen, Ludwig Koenen, Jorma Kaimio, Maarit Kaimio, Robert W. Daniel, Matias Buchholz und Traianos Gagos, 4 Bde., Amman 2002–2013; weitere Bände sind in Vorbereitung. Zu Petra siehe darüber hinaus *Petra: ez Zantur. Ergebnisse der Schweizerisch-Liechtensteinischen Ausgrabungen*, 4 Bde., Mainz 1996–2010; *The Petra Church*, hg. von Zbigniew T. Fiema, Chrysasthos Kanellopoulos, Tomasz Waliszewski und Robert Schick, Amman 2001; Zbigniew T. Fiema und Jaakko Frösén, *Petra – the Mountain of Aaron. The Finnish Archaeological Project in Jordan*, Bd. 1, *The Church and the Chapel*, Helsinki 2008; *Men on the Rocks. The Formation of Nabataean Petra. Proceedings of a Conference Held in Berlin 2–4 Dezember 2011*, hg. von Michel Mouton und Stephan G. Schmid, Berlin 2013; Paula Kouki, *The Hinterland of a City. Rural Settlement and Land Use in the Petra Region from the Nabatean-Roman to the Early Islamic Period*, [Dissertation] Helsinki 2012, <https://helda.helsinki.fi/bitstream/handle/10138/33133/thehinter.pdf?sequence=1> (18.11.2015); Laïla Nehmé, Joseph T. Mili und René Saupin, *Pétra. Atlas archéologique et épigraphique*, Paris 2012ff.; *The Nabataeans in Focus. Current Archaeological Research at Petra. Papers from the Special Session of the Seminar for Arabian Studies Held on 29 July 2011*, hg. von Laïla Nehmé und Lucy Wadson, Oxford 2012.

10 Zu den arabischen amtlichen Briefen der Umayyadenzeit siehe die zitierten Editionen in Werner Diem, „Arabic Letters in Pre-Modern Times. A Survey with Commented Selected Bibliographies“, in: *Documentary Letters from the Middle East. The Evidence in Greek, Coptic, South Arabian, Pehlevi, and Arabic (1st–15th c CE)*, hg. von Eva Mira Grob und Andreas Kaplony, Bern 2008, S. 671–906, hier S. 843–883, und Geoffrey Khan, „Remarks on the Historical Background and Development of Early Arabic Documentary Formulae“, in: *Documentary Letters from the Middle East. The Evidence in Greek, Coptic, South Arabian, Pehlevi, and Arabic (1st–15th c CE)*, hg. von Eva Mira Grob und Andreas Kaplony, Bern 2008, S. 671–906, hier S. 885–906; siehe darüber hinaus Sijpesteijn, „Multilingual Archives“, Petra M. Sijpesteijn, *Shaping a Muslim State. The World of a Mid-Eighth-Century Egyptian Official*, Oxford 2013; Werner Diem, „Three Remarkable Arabic Documents from the Heidelberg Papyrus Collection (First-Third / Seventh-Ninth Centuries)“, in: *From Bāwīt to Marw. Documents from the Medieval Muslim World*, hg. von Andreas Kaplony, Daniel Potthast und Cornelia Römer, Leiden 2015, S. 1–22; der Text der meisten Dokumente ist suchbar über die *Arabic Papyrology Database* (www.naher-osten.lmu.de/apd). Die griechischen Briefe der islamischen Zeit sind herausgegeben von Federico Morelli, *Documenti greci per la fiscalità e la amministrazione dell’Egitto arabo*, Wien 2001; Federico Morelli, *L’archivio di Senouthios Anystes e testi connessi. Lettere e documenti per la costruzione di una capitale*, Wien 2010. Eine umfassende Analyse der damaligen Verwaltung Ägyptens aufgrund literarischer und dokumentarischer arabischer, griechischer und koptischer Quellen bietet Sijpesteijn, *Shaping a Muslim State*.

3 Innerarabische Haupt-, griechische Nebenidentität: die Bauinschrift von Ḥarrān (463/568)

Beginnen wir mit der Inschrift von Ḥarrān, südlich von Damaskus, einer Inschrift auf der Oberschwelle einer Kirche. Der (unpunktierte) arabische Text ist zuerst geschrieben, wie das Ausgreifen auf die linke Seite zeigt, dafür nimmt der griechische Text mit dem Ausgreifen auf den Mittelteil unten insgesamt mehr Platz ein.¹¹

(يمين) (١) + انا شرحيل بن ظالمو بنيت دا | المرطول (٢) ٤٦٣ بعد مقتسد (٣) حنين (٤) نعم

(Links) (1) + σαραηλος ταλεμου (2) φυλαρχ(ος) εκτισεν το μαρτ(υριον) (3) του αγιου ιωαννου ινδ(ικτιονος) α του ετους υξγ μνησθιε ο γραψας +
(Rechts) (1) (Arabisch:) + Ich Šaraḥīl Sohn des Zālīm (*zlmw*), habe dieses *martūl* gebaut (2) im Jahre 463 [22.3.568–21.3.569] zugunsten des Heiligen Johannes (*b'd maqsd ḥmyn*). (4) Gnadenerweise!

(Links) (1) (Griechisch:) + Šaraīlos Sohn des Tālemos, (2) *phylarches* hat gebaut dieses *martyrion* (3) des Heiligen Johannes [Tag 24.6.], in der 1. Indiktion [30.8.567–28.8.568], im 463. Jahr [22.3.568–21.3.569]. Man erinnere sich des Schreibers.

Ein Šaraḥīl Sohn des Zālīm baut dem Heiligen Johannes eine Kirche, im Jahre 463 (nabatäischer) Ära. Allerdings gehen arabischer und griechischer Text von verschiedenen Formularen aus: der arabische spricht im subjektiven Stil („Ich habe gebaut“) und endet auf *ni'am* „Gnadenerweise“, während der griechische im objektiven Stil spricht („Er hat gebaut“) und den Leser bittet, sich an den Schreiber zu erinnern; beide Formulare beginnen mit einem Kreuz. Nur der griechische Text nennt neben dem Jahr 463 als zweites Datum die 1. Indiktion,¹² und nur er gibt Šaraḥīl den Titel *phylarches* „Stammesvorsteher“. Übrigens ist die Orthographie des arabischen Textes vorklassisch: Der Name Zālīm hat keine *mater lectionis*, aber das nabatäische *wāw* der Männernamen, weiter ist die Zahl 463 nach nabatäischem System geschrieben, *b'd* bezeichnet wie in den Inschriften aus Dedan den Nutznießer des Stiftungsaktes, das Demonstrativpronomen *dā* sollte

11 Die Bauinschrift von Ḥarrān 463/568 war 1999 in einem Privathaus verbaut (Christian Julien Robin, „La réforme de l'écriture arabe à l'époque du califat médinois“, in: *Mélanges de l'Université St. Joseph* (2006), S. 319–364, hier S. 332 A. 47; siehe auch Ali ibn Ibrahim Ghabban, „The Inscription of Zuhayr, the Oldest Inscription (24 AH / AD 644–45), the Rise of the Arabic Script and the Nature of the Early Islamic State“ (Translation and Concluding Remarks by Robert Hoyland), in: *Arabian Archaeology and Epigraphy* 19 (2008), S. 210–237, hier S. 213). Sie ist herausgegeben in Enno Littmann, „Osservazioni sulle iscrizioni di Ḥarrān e di Zebed“, in: *Rivista degli Studi Orientali* 4 (1911), S. 193–198; Robin, „Réforme“, S. 332–336.

12 Damit können wir die Inschrift auf die Zeitspanne 22. März bis 31. August 568 datieren; gehen wir davon aus, dass die Kirche am Tag ihres Heiligen geweiht wurde, kommen wir auf den 24. Juni 568.

Hocharabisch eher *hādā* lauten, und *martūl* „Kirche“, von griechisch *martyrion*, ist bei den späteren arabischen Lexikographen nur die seltene Bezeichnung eines Lehmhauses. Die eigentliche Crux der Lesung, das unpunktierte *mqsđ*, ist möglicherweise Fehlschreibung für aramäisch *mqsđs* „heilig“¹³

Was bedeutet dies nun für unsere Fragestellung? Beim Bau einer Kirche am Rande der syrischen Steppe bezeichnet sich ein Stammeshäuptling Šaraḥīl Sohn des Zālīm vor allem andern als Christ, positioniert sich dann sowohl in einer inner-arabischen (genauer: nabatäisch-aramäisch-arabischen) wie in einer griechischen Tradition. Mit der Verwendung der beiden Sprachen, mit ihrer je eigenen Schrift, betont Šaraḥīl seine doppelte Identität und wendet sich an zwei getrennte Gruppen: primär an eine Arabisch lesende, sekundär an eine Griechisch lesende: an Araber tiefer in der Steppe, und an Araber und Nicht-Araber im byzantinischen Kulturland.

4 Zwei unabhängige Dokumente: die Doppel-Steuerquittung aus der Zeit der muslimischen Eroberung Ägyptens (Ahnās, 22/643) (P.GrohmannAperçu p. 41 = P.World p. 113)

Kommen wir nun zum ältesten erhaltenen arabischen Dokument der islamischen Geschichte, einem Dokument aus der Zeit der muslimischen Eroberung Ägyptens. Diese griechisch-arabische Steuerquittung, dazu weitere neun nur griechische Steuerbefehle sind die ältesten erhaltenen, sicher datierbaren zeitgenössischen Dokumente zur Geschichte des Islams. Hier sind der griechische Text auf Recto und der griechische Registervermerk auf Verso primär, der (kaum mit diakritischen Punkten versehene) arabische Text auf Recto sekundär.¹⁴

(Recto) (1) + εν ονοματι του θεου αβδελλας αμιρας υμιν χριστοφορω (και) θεοδωρακιω παραρχ(οις) ηρακλέ(ους) (2) ελαβο(ν) παρ υμων λογω δαπ(ανηματων) σαρακηνων οντω(ν) μετα μου εν τ(η) ηρακλε(ους) προβ(ατα) ξε εζηκοντα (3) πεντε μ(ονα) (και) προς το δηλον ειναι

13 Ich folge also in der Lesung von *b'd mqsđ* (4) *hmyñ* ganz Robin, „Réforme“.

14 Die vielzitierte Steuerquittung aus dem Jahr 22/643 befindet sich heute in der Papyrussammlung der Österreichischen Nationalbibliothek in Wien (P.Vind.Inv. G.39726). Sie wurde prominent erwähnt in Joseph Karabacek, *Papyrus Erzherzog Rainer. Führer durch die Ausstellung*, Wien 1894, herausgegeben in Adolf Grohmann, „Aperçu de papyrologie arabe“, in: *Études de papyrologie* 1 (1932), S. 23–95; 9 Tafeln, hier S. 41; Adolf Grohmann, *From the World of Arabic Papyri*, Kairo 1952, S. 113, weiter siehe besonders Werner Diem, „Philologisches zu den arabischen Aphrodito-Papyri“, in: *Der Islam* 61 (1984), S. 268–273, hier S. 271f.; Ghabban und Hoyland, „Zuhayr“; Macdonald (Hg.), *Written Language*. Zur Punktierung der ältesten arabisch-islamischen Dokumente siehe Andreas Kaplony, „What Are those Few Dots for? Thoughts on the Orthography of the Qurra Papyri (709–710), the Khurasan Parchments (755–777) and the Inscription of the Jerusalem Dome of the Rock (692)“, in: *Arabica* 55 (2008), S. 91–112. – Arabisten vergessen gern, dass es sich um eine geschlossene Gruppe von zehn griechischen Dokumenten handelt, von denen dieses eine auch einen arabischen Text trägt; hierzu siehe zuletzt Frank R. Trombley, „Fiscal Documents from the Muslim Conquest of Egypt: Military Supplies and Administrative Documents, ca. 639–644“, in: *Revue des études byzantines* 71 (2013), S. 5–38.

πεπονημαι την παρουσσαν αποδειξιν γραφεισ(αν) (5 links) δι εμου ιωαννου
ν(ο)τ(αριου) (και) (διακονου) + μ(νηος) φαρμ(ου)θ(ι) λ ινδ(ικτιονος) α +

(٤) بسم الله الرحمن الرحيم هذا ما اخذ عبد الله (د يمين) ابن جبر واصحابه من الجر من اهنس اخذنا (٦) من خليفة تدرق {و} ابن

[أبو قير] الاصغر ومن خليفة اصطر ابن ابو قير الاكبر خمسين شاة (٧) من الجر وخمس عشرة شاة اخرى اجزرها اصعب

سفته وكتبه وثقله في (٨) شهر جمدى الاولى من سنة اثنتين وعشرين وكتب ابن حديدو

ه الجر - اهنس اخذنا ٦ - خلمه بدرق - ولر الاكبر محسن شاه - ٧ الجر اجزرها - سفته ٨ - شهر - سنه

(Verso) + αποδειξ(ις) προβ(α)τ(ων) δ(ο)θ(εντων) τοις μαγ(α)ρ(ι)τ(αις)
(και) αλλ(οις) ανερχωμε(νοις) ει(ς) τ(ην) εξανυσιν τω(ν) δημοσιω(ν) α ι(ν)
δ(ικτιονος) +

(Recto) (1) (Griechisch:) + Im Namen Gottes. Abdellas, *amīras* an Euch, Christophoros und Theodorakios, *pagarchoi* von Herakleou. (2) Ich habe erhalten von Euch als *dapanēmata* an die bei mir in Herakleou befindlichen Sarazenen Schafe 65, in Worten fünfund(3)sechzig. Um dies zu bestätigen, habe ich die vorliegende Quittung schreiben lassen. (5 links) [Ausgestellt] von mir, Johannes, *notarios* und *diakonos* am 30. Pharmouti der 1. Indiktion [25.4.643]. +

(4) (Arabisch:) Im Namen Gottes, des Barmherzigen, des Allerbarmers. Dies ist das, was erhalten haben 'Abd Allāh (5 rechts) Sohn des Ġābir und seine Gefährten, von den Schlachtieren von Ahnās. Wir haben erhalten (6) vom Vertreter von Tidraq (Theodorakios), {und} dem jüngeren Sohn des *Abū Qīr*, und vom Vertreter von Iṣṭufur (Christophoros) dem älteren Sohn des [A]bū Qīr fünfzig Schafe (7) von den Schlachtieren, und nochmal fünfzehn Schafe, die er die Gefährten seiner Schiffe, seine Abteilungen [?] und seine gepanzerten Soldaten [?] hat schlachten lassen im (8) Monat Ġumādā I des Jahres zweiundzwanzig [28.3.–26.4.643]. Geschrieben hat Ibn Ḥadīd.

(Verso) (1) (Griechisch:) + Quittung über an die *Magaritai* und andere Herausgezogene gegebenen Schafe, als Ablieferung der *dēmosia* der 1. Indiktion [29.8.642–29.8.643] +

Inhaltlich geht es in beiden Texten um die Bestätigung, dass ein gewisser 'Abd Allāh von einem Christophoros und einem Theodorakios von der Stadt Herakleiou / Ahnās 65 Schafe bekommen hat. Allerdings sind auch hier die Formulare verschieden: das griechische ist wohlbekannt, wenn auch die Invocatio mit Kreuz von mehreren Optionen die kürzeste ist, und auch das arabische Formular entspricht in etwa dem Formular späterer arabischer Dokumente. Auf Griechisch ist dies ein Verwaltungsvorgang zwischen einem fremden und zwei eigenen Beamten, die alle drei mit Titel und Namen identifiziert werden, auf Arabisch hingegen geht es um mit Namen und Vatersnamen bezeichnete Einzelpersonen

und ihre Gefolgschaft. Und der Sachverhalt? Auf Griechisch eine Lieferung der Unterhaltszahlungen an die dem 'Abd Allāh unterstellten Sarazenen bzw. an die *Magaritai*, die „Auswanderer“ (*muhāğirūn*) und die übrigen Soldaten [der Muslime], für ein bestimmtes Jahr, die 1. Indiktion, auf Arabisch die Lieferung von 65 Schlachttieren, 50 [lebendigen] und 15, die gewisse Truppen auf Befehl von 'Abd Allāh schon geschlachtet hatten. Der griechische Schreiber macht also aus einer teilweise schon geschenehen Requisition eine Steuerabgabe der Stadt Herakleou für ein bestimmtes Jahr an den *amīr*, ordnet sie in das übliche Verwaltungsgeschehen ein, und schließt damit weitere Abgaben von Herakleou an den *amīr* für dasselbe Jahr aus. Der arabische Schreiber hingegen bestätigt die Requisition als solche, definiert sie aber als Abgabe von Schlachttieren, ohne dass wir wissen, inwiefern diese Abgabe eine nochmalige Abgabe ausschließt – denn darum muss es ja eigentlich gehen.

5 Arabischer Text, griechischer Hilfstext: ein Steuerbefehl aus Nessana (55/675) (P.Ness. III 62)

Zwanzig Jahre später haben wir das erste arabische Korpus von Dokumenten, eine kleine Anzahl von Steuerbefehlen, Entagia, aus Nessana in Palästina: man spricht Arabisch, schreibt Griechisch und verwendet im Gottesdienst Syrisch. Mit dem Alltag der arabischen Bevölkerung dieser Stadt sind wir in der Spätantike und bis über die muslimische Eroberung hinaus gut vertraut, sind uns doch vom 4. bis zum 8. Jahrhundert etwa 200 meist griechische Dokumente erhalten. In dieser dreisprachigen, christlich-arabischen Stadt etabliert sich nun Mitte des 7. Jahrhunderts eine nur arabischsprachige muslimische Verwaltung. Der arabische Text trägt einige wenige diakritische Punkte.¹⁵

(١) بسم الله الرحمن الرحيم (٢) من المراث بن عبد الى اهل (٣) ن: [صت] بان من كورة غرة من (٤) [ا] قلم الخالص فاعطوا (٥) [عمر بن

قبس من بني (٦) [سعد بن ملك] ررق [شو] ال (٧) [و] ذي القعدة عشرة وثلاث (٨) مئة مدي قح ومثله ريتا (٩) وكب خلد في

شوال من (١٠) سنة خمس وخمسين

١ بسم - [ا] قلم - ٥ بي

15 Der Steuerbefehl aus dem Jahr 55/675 befindet sich heute in der Pierpoint Morgan Library in New York (P.Colt.inv.62). Er ist herausgegeben in Casper J. Kraemer Jr., *Excavations at Nessana*, Bd. 3, *Non Literary Papyri*, Princeton 1958, hier Nr. 62. Zu Nessana siehe H. Dunscombe Colt., Lionel Casson, Ernest L. Hettich und Casper J. Kraemer, *Excavations at Nessana*, 3 Bde., London 1962; Princeton 1950; Princeton 1958; *Nessana. Excavations and Studies*, hg. von Dan Urman, Bd. 1, Beersheva 2004; Rachel Stroumsa, *People and Identities at Nessana* [unveröffentlichte Dissertation], Duke University 2008, URL: <http://dukespace.lib.duke.edu/dspace/handle/10161/619>; <http://hdl.handle.net/10161/619> (30.06.2009); Frank R. Trombley, „From Kastron to Qasr: Nessana between Byzantium and the Umayyad Caliphate ca. 602–689. Demographic and Microeconomic Aspects of Palaestina III in Interregional Perspective“, in: *The Levant: Crossroads of Late Antiquity. History, Religion and Archaeology / Le Levant: Carrefour de l'Antiquité tardive. Histoire, religion et archéologie*, hg. von Ellen Bradshaw Aitken und John M. Fossey, Leiden 2014, S. 181–224.

(11) εν ονομα(ατι) του θεου(υ) αλααρεθ β(εν) αβδ τοις απο (12) νεστανων κλημα(τος) ελουση(ς) χωρ(ας) γαζης παρ(ασ)χ(ετε) τ(α)χ(εως) (13) αμωρ β(εν) καις τω(ν) β(α)νι σααδ β(εν) μαλεχ (υπερ) μ(η)νων β [σαουαλ] (14) (και) δουλικ(α)δ(α) σι(τους) μ(οδιους) τριακοσιους δεκα ελα(ιου) (ξεστας) (15) τριακοσιους δεκα εγρ(αφη) μ(η)νι οκτω(βρωι) ινδ(ικτιον)ο(ς) δ κ(α)τ α(ραβας) ετους νε (16) χειρι θεοδωρου ιω(αννου) (ομου) σι(του) μ(οδιοι) τι ελαι(ου) (ξεσται) τι

(١٧) فجمعه عشرة وثلاث مئة (١٨) مدي قمح ومثله زيتا

(19) ο(μου) σι(του) μ(οδιοι) τι ελαι(ου) τι

(1) (Arabisch:) Im Namen Gottes des Barmherzigen des Allerbarmers. (2) Von al-Hāriṭ Sohn des 'Abd an die Leute von (3) Na[ṣt]ān von der *kūra* Gaza vom (4) [i]qlīm al-Ḥalūṣ. Gebt dem (5) ['Amr ibn Qais] von den Banū (6) [Sa'd ibn Mālik] als *rizq* für den *ṣauwāl* (7) [und] den *dū l-qa'da* zehn und drei(8)hundert *mudī* [775 l/599 kg] Weizen und ebensoviel Öl. (9) Geschrieben hat Ḥālid im *ṣauwāl* (10) des Jahres fünfundfünfzig [29.8.–26.9.675].

(11) (Griechisch:) Im Namen Gottes. Al-Aareṭ *ben* Abd an die Leute aus (12) Nessana vom *klima* Elousa von der *chora* Gaza. Gebt schnell (13) dem Amor ben Kais von den Bani Saad ben Malek für die 2 Monate *saoual* (14) und *doulkada* an Weizen dreihundertzehn *modioi* an Öl *xestai* (15) dreihundertzehn. Geschrieben im Monat Oktober der 4. Indiktion [1.–31.10.675], nach Zählung der Araber des 55. Jahres, von Theodoros, Sohn des Johannes. Insgesamt an Weizen *modioi* 310, an Öl *xestai* 310.

(17) (Arabisch:) Insgesamt dreihundertundzehn (18) *mudī* Weizen und ebensoviel Öl.

(19) (Griechisch:) Insgesamt an Weizen *modioi* 310, an Öl *xestai* 310.

Die Bevölkerung von Nessana hat einem 'Amr b. Qais als Steuer für zwei Monate des laufenden muslimischen Mondjahres 310 *modioi* Weizen und 310 *xestai* Öl zu liefern. Das Formular des griechischen Steuerbefehls ist ganz das übliche, die griechische *Invocatio* wieder kurz und ohne Kreuz. Der arabische Text ist, abgesehen von der volleren und klar muslimischen *Invocatio* ganz aus dem griechischen übersetzt und die Begriffe *chora* „Bezirk“, *klima* „Region“ und *modios*, ein Hohlmaß, sind als *kūra*, *iqīm* und *mudī* direkt übernommen. Die Last der kulturellen Einbettung liegt auf dem griechischen Text: *saoual* und *doulkada* sind explizit als „2 Monate“ bezeichnet, und neben der üblichen Datierung mit dem Indiktionsjahr steht zusätzlich das Jahr „nach Zählung der Araber“. Übrigens ist bei den muslimischen Namen „Sohn“ und „Söhne“ nicht übersetzt, sondern Arabisch *ben* (sic) bzw. *bani* transkribiert. Die beiden Schreiber zeichnen je mit Namen und Monatsangabe.

Hier stehen wir genau am heiklen Punkt des Austausches zwischen *Griechisch schreibender christlich-arabischer* Bevölkerung in Syrien und *Arabisch schreibenden muslimisch-arabischen* Herren aus Innerarabien. Im Formular und in den Begriffen ist der griechische Text ganz traditionell, der arabische schlicht eine Übersetzung. Damit haben wir funktional das Modell für die nächsten hundert Jahre: einen Steuerbefehl, der strukturell und in den Begriffen die griechische Tradition weiterführt, und doch in Schrift und Sprache, *Invocatio*, Namen mit Name und Vatersname und dem Hidschra-Datum die muslimisch-arabische Identität betont. Dabei ist der arabische Text zuerst ausgestellt, und der griechische nur ein sekundärer Hilfstext, der das Dokument als Ganzes in die älteren griechischen Verwaltungsabläufe einbindet. Stellen die literarischen Quellen die Arabisierung und Islamisierung als Vollzug eines Befehls von 'Abd al-Malik (685–705) dar, so zeigen die erhaltenen Münzen klar, dass es sich um jahrzehntelange, regional verschiedene Prozesse handelt.¹⁶ Und in Syrien, so unser Dokument aus der christlich-arabischen Stadt Nessana, hat sich das Arabische als Verwaltungssprache schon 675, also zehn Jahre vor 'Abd al-Malik, durchgesetzt.

6 Vordergründig arabisch, tatsächlich griechisch: ein Steuerbefehl von Qurra b. Šarīk (Aphrodito, 91/709–710) (P.Heid.Arab. I c)

Aus Ägypten kommt unser viertes und letztes Beispiel. Hier spricht die breite Bevölkerung Koptisch und schreibt traditionell Griechisch, seit der islamischen Eroberung immer mehr auch Koptisch. Die schmale muslimische Oberschicht hingegen spricht und schreibt Arabisch. Dieser Steuerbefehl ist einer von dreizehn, die alle dasselbe arabische und dasselbe griechische Datum tragen, aber an verschiedene Weiler und Klöster gehen.¹⁷

16 Für den jahrzehntelangen Prozess der Arabisierung und Islamisierung der byzantinischen Goldmünzen in Syrien-Palästina und der sasanidischen Silbermünzen im Irak siehe Jere L. Bacharach, „Signs of Sovereignty: the Shahāda, Qur'anic verses, and the Coinage of 'Abd al-Malik“, in: *Muqarnas* 27 (2010), S. 1–30. Stefan Heidemann, „The Evolving Representation of the Early Islamic Empire and its Religion on Coin Imagery“, in: *The Qur'ān in Context: Historical and Literary Investigations into the Qur'ānic Milieu*, hg. von Angelika Neuwirth, Nicolai Sinai und Michael Marx, Leiden 2010 (Text and Studies on the Qur'ān 6), S. 149–195.

17 Dieser Steuerbefehl vom Jahre 91/709–710 von Qurra b. Šarīk befindet sich heute in der Bibliothèque nationale et universitaire in Strasbourg (P.Stras.inv.Grec-Arabe 12B). Er ist herausgegeben in *Papyri Schott-Reinhardt I*, hg. von Carl Heinrich Becker, Heidelberg 1906, hier Nr. c. Zum Archiv von Qurra bzw. Basileios siehe zuletzt Richter, „Language Choice“; Tonio Sebastian Richter, „An unseren Herrn, den allberühmten Korra, den herrlichsten Gouverneur, durch Dich, glorreichster Herr Basileios, Pagarch von Djkw mit seinen Gehöften. Verwaltung und Verwaltungssprachen Ägyptens im 8. Jh., nach den Qurra-Papyri“, in: *Ägypten und sein Umfeld in der Spätantike. Vom Regierungsantritt Diokletians 284/285 bis zur arabischen Eroberung des Vorderen Orients um 635–646. Akten der Tagung vom 7.–9.7.2011 in Münster*, hg. von Frank Feder und Angelika Lohwasser, Wiesbaden 2013, S. 121–138. Eine umfassende historische Auswertung dieses Archivs steht immer noch aus.

(1) [εποι]κ(ιου) βουνων (νομισματα) μζ ς σι(του) αρτ(αβα) ε

(۲) بسم الله الرحمن الرحيم (۳) هذا كعب من قرعة بن شريك (۴) لاهل شبرا بنان من كورة اشقوه انه [صاحبك] (۵) من جزية سنة ثمان وثمانين سبعة واربعين دينار (۶) وسدس دينار عددا ومن ضريبة الطعام خمسة (۷) اردب قح وكب [ر]اشد في صفر من سنة (۸) احدى وتسعين
 ۴ سيرا بنان - ۱۵ اشقوه

(9) εν ονοματι του θεου κορρα υιο(ς) σζεριχ¹⁸ (10) συμβουλος υμιν τοις απο [εποικιου βουνων κ]ωμ(ης) αφοδ(ιτω) (11) ελαχεν υμιν (υπερ) δημο(σιων) ινδ(ικτιον)ος ς κ(α)τ(α) αρα(βας) (ετους) πη αρ(ι)θ(μια) νομισματα) μζ 1/6 (12) τεσσερακοντα επτα εκτον (και) (υπερ) εμβολη(ς) σι(του) αρτ(αβας) πεντε (13) [ε]γρα(φη) μη(νος) θω(θ) ινδ(ικτι)ο(νος) ογδοης

(14) γι(νεται) νο(μισματα) μζ 1/6 σι(του) αρτ(αβα) ε

(1) (Griechisch:) [Vom *epoi]kion* Bounōn *nomismata* 47 1/6, an Weizen *artabai* 5.

(2) (Arabisch:) Im Namen Gottes, des Barmherzigen des Allerbarmers. (3) Dies ist ein Schreiben von Qurra Sohn des Šarīk (4) an die Leute des *šubrā* Bunān von der *kūra* Išqauh. Es h[at Euch getroffen] (5) von der *ğizya* des Jahres achtundachtzig siebenundvierzig *dīnār* (6) und ein Sechstel *dīnār* [200 g Gold], gezählt, und von der Weizensteuer fünf (7) *irdabb* [450 1/348 kg] Weizen. Geschrieben hat [R]āšid im *šafar* im Jahr (8) einundneunzig [9.12.709–6.1.710].

(9) (Griechisch:) Im Namen Gottes. Korra Sohn des Szerich, (10) *symbolos*, Euch den Leuten des [*epoikion* Bounōn von der *k]ōmē* Aphrodito(polis). (11) Es hat Euch getroffen von den *dēmosia* der 6. Indiktion [30.8.707–28.8.708], nach Zählung der Araber des 88. Jahres gezählte *nomismata* 47 1/6 (12) siebenundvierzig ein Sechstel und von der *embolē* an Weizen *artabai* fünf. (13) Geschrieben im Monat Thot der 8. Indiktion [29.8.–26.9.709]. (14) Das sind *nomismata* 47 1/6, *artabai* 5.

Die Bevölkerung des Weilers Bunān hat als Geldsteuer für das Steuerjahr 88 47 1/6 Goldstücke zu liefern, dazu als Naturalsteuer 5 Artaben Weizen; der Empfänger der Steuer (wohl die staatliche Verwaltung) ist nicht genannt. Im Formular ist der griechische Teil ganz traditionell, verwendet wieder die kurze Invocatio ohne Kreuz. Der Absender, Qurra b. Šarīk, erscheint nicht nur mit Namen und

18 Die Lesung ist nicht eindeutig: σζεριχ oder σζερεχ; die vom 6. bis 8. Jahrhundert übliche Standardorthographie des Arabischen in griechischen Buchstaben (siehe dazu Andreas Kaplony, „The Orthography and Pronunciation of Arabic Names and Terms in the Greek Petra, Nessana, Qurra, and Senouthios Letters (Sixth to Eighth Centuries CE)“, in: *Mediterranean Language Review* 22 (2015), S. 1–81), spricht aber für σζεριχ.

Titel (*symboulos*), wie in der griechischen Tradition üblich, sondern zusätzlich in arabischer Tradition auch mit dem Namen des Vaters. Der arabische Schreiber zeichnet mit Namen und Datum, der griechische Schreiber ohne Name nur mit Datum: ein Indiz, dass der griechische Text eine Abschrift ist.

Der arabische Text ist, abgesehen von der volleren und klar muslimischen Invocatio, aus dem griechischen übersetzt. Bei den Begriffen ist aber, anders als in Nessana, nur gerade das Hohlmaß *irdabb* (griech. *artabe*) übernommen. Sonst werden die Termini des griechischen Textes geradezu vermieden und wir haben *kūra* „Bezirk“ und *dīnār* „Goldstück“ (von griech. *chōra* und *dēnariōn*), nicht *kōmē* und *nomisma*, *šubrā* „Weiler“ und *Išqau* (von koptisch *ḡefro* und *Ĝkou*), nicht *epoikion* und *Aphroditopolis*, *ḡizya* „Geldsteuer“ (von Aramäisch *gazīt*), nicht *dēmosia*, und Arabisch *ḍarībat at-ṭaʿām* „Weizensteuer“, nicht *embole*. Hier übernimmt das Arabische nicht mehr einfach die Begriffe des griechischen Textes, sondern verwendet eine feste Terminologie, die aus verschiedenen Sprachen übernommene Fremdwörter umfasst. Bei Fremdwörtern aus dem Griechischen ist diese neue Verwaltungssprache von griechisch- und arabischsprachigen Beamten aus Syrien geprägt.

Auch wenn der arabische Text in der Struktur vollständig der griechischen Tradition folgt, ist er doch an der *Oberfläche* klar muslimisch. Voraus steht ihm ein Text in arabischer Schrift und Sprache mit einer betont muslimischen Invocatio, arabischen Namen mit Name-und-Vatersname und einer Steuerperiode und einer Datierung im Hidschra-Jahr. Und wieder liegt die Last der Einbettung beim griechischen Text: das Steuerjahr wird auf Griechisch nicht nur mit der Indiktion, sondern als Jahr 88 „nach Zählung der Araber“ bezeichnet.

Kommen wir zur funktionalen Analyse. Diese ergibt, dass die Verwaltung im ägyptischen *Išqau*, anders als im syrischen Nessana zwanzig Jahre früher, solide in der Hand der Griechisch schreibenden Beamten liegt,¹⁹ dass also die Arabisierung und Islamisierung *Išqau*s mit über zwanzig Jahren Verspätung hinter derjenigen von Nessana hinterherhinkt. Die Steuerperiode ist nämlich auf Arabisch „das Jahr 88“, auf Griechisch „die 6. Indiktion, nach der Zählung der Araber das 88. Jahr“, und selbstverständlich muss sich diese Steuerperiode bei Weizensteuern nach dem Sonnenjahr gerichtet haben, nicht nach dem 11 Tage kürzeren Hidschra-Mondjahr. Das muslimische Steuerjahr 88 entspricht also der 6. Indiktion [30.8.707–28.8.708], nicht dem siebeneinhalb Monate früher anfangenden muslimischen Normaljahr 88 [12.12.706–31.11.707], und damit steht sogar hinter der Fassade der muslimischen Jahresangabe, einem der Marker muslimischer Identität, eine Kategorie der griechischen Steuerverwaltung.

Noch verblüffender ist, was wir über die Zusammenarbeit von arabischem und griechischem Schreiber lernen. Ein Blick auf die Daten zeigt, dass der grie-

¹⁹ Zur Bedeutung des Griechischen als eigentlicher Relaisprache der arabisch-griechischen Reichsverwaltung und der griechisch-koptischen Provinzverwaltung Ägyptens siehe Richter, „Language choice“; Richter, „Verwaltung“.

chische Text vor dem arabischen verfasst worden ist, doch die Anordnung auf dem Dokument (besonders auch der Übergang vom arabischen zum griechischen Text) zeigt ebenso klar, dass auf dem Papyrus der arabische Text vor dem griechischen niedergeschrieben worden ist.²⁰ Unterscheiden wir zwischen dem Verfassen und dem Niederschreiben eines Textes, ergibt sich folgendes Bild: Ein Schreiber schreibt (wohl in al-Fuṣṭāṭ, der ägyptischen Hauptstadt) im Namen des muslimischen Gouverneurs (Qurra b. Šarīk) einen (uns nicht-erhaltenen) ersten, griechischen Steuerbefehl, den er mit dem aktuellen Datum und seinem Namen rechtsgültig zeichnet. Über zwei Monate später übersetzt (wohl ebenfalls in al-Fuṣṭāṭ) ein zweiter Schreiber dieses Dokument, zeichnet diesen arabischen Steuerbefehl rechtsgültig mit dem aktuellen Datum und seinem Namen; unten auf dem Dokument erscheint (von seiner Hand oder von der Hand eines anderen) die Kopie der griechischen Vorlage mit dem früheren Datum, allerdings, weil es sich um eine Abschrift handelt, ohne den Namen des Schreibers. Dieses arabische Original mit griechischer Kopie wird (aus al-Fuṣṭāṭ) an den griechischen Vorsteher (wohl Basileios) der Stadt Iṣqauh / Aphroditopolis geschickt, und in dessen Archiv bleibt es dann zusammen mit weiteren 200 griechischen und 60 arabischen Dokumenten von Qurra b. Šarīk hängen. Warum das Dokument nicht weiter an die Bauern des Weilers Bunān gegangen ist, wissen wir nicht.

7 Die regional verschiedene Arabisierung der frühislamischen Verwaltung in Syrien und Ägypten

Mit unseren vier griechisch-arabischen Dokumenten (bzw. den dahinter stehenden Korpora) haben wir zwei besondere historische Situationen im Blick. Mit der Inschrift aus Ḥarrān (568) und dem Steuerbefehl aus Nessana (675) sehen wir die Islamisierung der Verwaltung in einem bestimmten Teil der christlichen, griechisch schreibenden Bevölkerung Syrien-Palästinas, nämlich der christlich-arabischen Minderheit. Hier bringt der arabische Text eine besondere Identität ein, und zwar eine innerarabisch-christliche (so in Ḥarrān) bzw. eine innerarabisch-muslimische (so in Nessana), wobei beide Male der arabische Text der Haupttext ist, die innerarabische Identität also die Hauptidentität. Dies heißt nicht nur, dass für einen sonst unbekanntem Stammesführer namens Šarāḥīl siebzig Jahre vor der muslimischen Eroberung eine innerarabische Identität attraktiver ist, sondern auch, dass die muslimische Verwaltung Syrien-Palästinas (mindestens in der christlich-arabischen Stadt Nessana) schon vierzig Jahre nach der Eroberung auf Arabisch umgestellt hat und der griechische Text nur mehr als Bindeglied zur älteren Verwaltung dient. Inhaltlich bedeutet diese Umstellung die Übersetzung der einheimischen griechischen Tradition auf Arabisch. Nicht übersetzt, und damit wohl aus Innerarabien mitgebracht sind einige wenige, allerdings sehr starke Marker: die Verwendung der arabischen Schrift und Sprache, die volle muslimi-

²⁰ Auf dieses Datenproblem hat mich Ayman Shahin (früher Zürich, jetzt Bamberg) hingewiesen, dem ich dafür vielmals danke.

sche *Invocatio*, die Bezeichnung von Personen nicht mit Name und Titel, sondern mit Name und Vatersname (beim Schreiber: nur mit dem Namen), und die Datierung mit dem Hidschra-Jahr. All dies betrifft, selbstverständlich, ausschließlich die staatliche Verwaltung – die private und geschäftliche Schriftsprache der Bevölkerung ist ja Griechisch.

Ganz anders ist die Situation der muslimischen Verwaltung im christlichen, Koptisch sprechenden und meist Griechisch, langsam immer mehr auch Koptisch schreibenden Ägypten, wie wir sie mit der Steuerquittung von 643 und dem Steuerbefehl aus Iſqauh von 709 fassen. In beiden Fällen ist der griechische Text der maßgebliche. Die Steuerquittung von 643 ist eigentlich ein Doppeldokument, eine konventionelle Verwaltungsurkunde auf Griechisch und eine davon unabhängige arabische Quittung, bei der wir gerade noch sicher sind, dass sie dasselbe beschreibt. Der Steuerbefehl von 709 hingegen trägt zwar einen offiziellen arabischen Text, dieser ist aber sekundär aus dem eigentlich entscheidenden, als Beleg dazu kopierten griechischen Dokument übersetzt. In Ägypten hat die einheimische griechische Verwaltung also einen bedeutend stärkeren Stand, oder anders ausgedrückt: gegenüber Nessana hat Iſqauh einen über dreißigjährigen Rückstand in der Arabisierung und Islamisierung der Verwaltung. Marker für die islamische Identität sind auch hier die Verwendung der arabischen Schrift und Sprache, die vollmuslimische *Invocatio*, die Bezeichnung von Personen nicht mit Name und Titel, sondern mit Name und Vatersname (beim Schreiber: nur mit dem Namen), und die Datierung mit dem Hidschra-Jahr – doch dass sich hinter jedem zweiten Hidschra-Jahr in Wirklichkeit ein Indiktionsjahr verbirgt, zeigt schön die Beharrungskraft der Griechisch schreibenden Verwaltung über sechzig Jahre nach der Eroberung. Ganz abgesehen davon, dass ja auch hier die private und die geschäftliche Korrespondenz der Bevölkerung auf Griechisch und Koptisch läuft, nur diejenige der arabischen Oberschicht auf Arabisch.

Die Arabisierung und Islamisierung der Verwaltung ist also nicht die Vollstreckung eines Befehls des Kalifen 'Abd al-Malik (685–705). Wie unsere Dokumente zeigen, ist in den alten arabischen Teilen Syrien-Palästinas eine innerarabische Identität schon 568, siebenzig Jahre vor der Eroberung Syrien-Palästinas, ein Thema und die Steuerverwaltung funktioniert schon 675, dreißig Jahre nach der Eroberung, auf Arabisch. In Ägypten hingegen wehren sich die Beamten beharrlich und führen die Geschäfte bei einer arabischen Fassade 709, über sechzig Jahre nach der Eroberung Ägyptens, weiterhin auf Griechisch.

Was heißt das nun für die Verbindung der frühislamischen Kultur mit einer der drei Vorgängerkulturen, nämlich dem mediterranen Frühbyzanz? Erstens ergibt sich, dass die Gegenüberstellung von frühislamischer Kultur und Frühbyzanz unser Bild trübt. Die Entwicklung ist in den verschiedenen Regionen so verschieden, dass wir besser von der Verbindung der frühislamischen Kultur mit dem frühbyzantinischen Ägypten einerseits und mit dem frühbyzantinische Syrien, genauer: mit dem frühbyzantinischen arabischsprachigen Syrien andererseits sprechen sollten.

Die Entwicklungen sind, zweitens, in den Regionen zeitlich um ein, zwei Generationen verschoben, und auch in der Dynamik ganz anders. Am besten gehen wir von einem *Reich* aus, einem muslimischen Commonwealth von Regionen (Syrien, Ägypten, Zentralasien usw.), in denen gerade die Zusammenarbeit von Teilen der jeweiligen nicht-muslimischen Regionalelite mit einer sehr kleinen überregionalen muslimischen Elite²¹ eine Gemengelage von regionalen und überregionalen Charakteristika zeitigt.

Und die Einbettung des Koran und der früharabischen Hofmoschee in ältere Traditionen? Auch beim Koran sollten wir regional denken, entgegen der literarischen Überlieferung, die von der Schaffung eines Koran unter 'Utmān (644–656) spricht, also von regionalen Varianten des Koran ausgehen, die im Zusammenspiel von nicht-muslimischen Regionaleliten und der muslimischen Reichselite entstehen. Und ebenso sieht die frühislamische Moschee im Jemen wahrscheinlich anders aus als diejenige in Syrien. Auf den ersten Blick scheint dies gewagt. Aber wenn wir für den frühen *ḥadīṭ* ganz selbstverständlich regional denken, und uns der regionale Ansatz für spätere Religion, Architektur, Recht und Literatur so selbstverständlich ist, warum dann nicht, *mutatis mutandis*, ganz allgemein für die ersten 150 Jahre der islamischen Geschichte?

Bibliographie

- Altheim, Franz, und Ruth Stiehl (Hgg.), *Die Araber in der Alten Welt*, 5 Bde., Berlin / New York 1963–1969.
- Bacharach, Jere L., „Signs of Sovereignty: the Shahāda, Qur'anic Verses, and the Coinage of 'Abd al-Malik“, in: *Muqarnas* 27 (2010), S. 1–30.
- Becker, Carl Heinrich (Hg.), *Papyri Schott-Reinhardt I*, Heidelberg 1906 (Veröffentlichungen aus der Heidelberger Papyrussammlung [VHP] 3). [P.Heid.Arab. I]
- Diem, Werner, „Three Remarkable Arabic Documents from the Heidelberg Papyrus Collection (first-third / seventh-ninth centuries)“, in: *From Bāwīṭ to Marw. Documents from the Medieval Muslim World*, hg. von Andreas Kaplony, Daniel Potthast und Cornelia Römer, Leiden 2015 (Islamic History and Civilization: Studies and Texts 112), S. 1–22.
- , „Arabic Letters in Pre-Modern Times. A Survey with Commented Selected Bibliographies“, in: *Documentary Letters from the Middle East. The Evidence in Greek, Coptic, South Arabian, Pehlevi, and Arabic (1st–15th c CE)*, hg. von Eva Mira Grob und Andreas Kaplony, Bern 2008 (= *Asiatische Studien* 62/3 (2008), S. 671–906), S. 843–883.
- , „Philologisches zu den arabischen Aphrodito-Papyri“, in: *Der Islam* 61 (1984), S. 268–273.
- Donner, Fred McGraw, *The Early Islamic Conquests*, Princeton 1981 (Princeton Studies on the Near East).
- Dunscombe Colt, H., Lionel Casson, Ernest L. Hettich und Casper J. Kraemer, *Excavations at Nessana*, 3 Bde., London 1962; Princeton 1950; Princeton 1958.

²² Wie Pourshariati, *Decline and Fall*, gezeigt hat, kann man die muslimische Eroberung des Sasanidenreichs durchaus auch als innersasanidischen Machtkampf unter Einbezug der Muslime betrachten.

- Fiema, Zbigniew T., und Jaakko Frösén, *Petra – the Mountain of Aaron. The Finnish Archaeological Project in Jordan*, Bd. 1, *The Church and the Chapel*, Helsinki 2008.
- , Chrysasthos Kanellopoulos, Tomasz Waliszewski und Robert Schick (Hgg.), *The Petra Church*, Amman 2001 (American Center of Oriental Research Publications 3).
- Franke, Ute, Ali al-Ghabban, Joachim Gierlichs und Stefan Weber (Hgg.), *Roads of Arabia. Archäologische Schätze aus Saudi-Arabien*, Berlin 2012 ([Publikationen des] Museums für Islamische Kunst).
- Frösén, Jaakko, Antti Arjava, Marjo Lehntinen, Ludwig Koenen, Jorma Kaimio, Maarit Kaimio, Robert W. Daniel, Matias Buchholz und Traianos Gagos (Hgg.), *The Petra Papyri*, 4 Bde., Amman 2002–2013 (American Center of Oriental Research Publications 4; 7; 5; 6).
- Gajda, Iwona, *Le royaume de Ḥimyar à l'époque monothéiste. L'histoire de l'Arabie du Sud ancienne de la fin du IVe siècle de l'ère chrétienne jusqu'à l'avènement de l'Islam*, Paris 2009 (Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres 40).
- Gero, Stephen, *Byzantine Iconoclasm during the Reign of Constantine V with Particular Attention to the Oriental Sources*, Löwen 1977 (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalisum 384. Subsidia 52).
- , *Byzantine Iconoclasm during the Reign of Leo III with Particular Attention to the Oriental Sources*, Löwen 1973 (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalisum 346. Subsidia 41).
- George, Alain, „Coloured Dots and the Question of Regional Origins in Early Qur'ans“, in: *Journal of Qur'anic Studies* 17 (2015), S. 1–44; 75–102.
- Ghabban, Ali ibn Ibrahim, „The Inscription of Zuhayr, the Oldest Inscription (24 AH / AD 644–45), the Rise of the Arabic Script and the Nature of the Early Islamic State“. (Translation and Concluding Remarks by Robert Hoyland), in: *Arabian Archaeology and Epigraphy* 19 (2008), S. 210–237.
- Görke, Andreas, und Gregor Schoeler, *Die ältesten Berichte über das Leben Muḥammads. Das Korpus 'Urwa ibn az-Zubair*, Princeton 2008.
- Grob, Eva Mira, und Andreas Kaplony (Hgg.), *Documentary Letters from the Middle East. The Evidence in Greek, Coptic, South Arabian, Pehlevi, and Arabic (1st–15th c CE)*, Bern 2008 (= *Asiatische Studien* 62/3 (2008), S. 671–906).
- Grohmann, Adolf, „Aperçu de papyrologie arabe“, in: *Études de papyrologie* 1 (1932), S. 23–95; 9 Tafeln [P.Grohmann Aperçu].
- Grohmann, Adolf, *From the world of Arabic papyri*, Kairo 1952 (Royal Society of Historical Studies). [P.World]
- Heidemann, Stefan, „The Evolving Representation of the Early Islamic Empire and its Religion on Coin Imagery“, in: *The Qur'ān in Context: Historical and Literary Investigations into the Qur'ānic Milieu*, hg. von Angelika Neuwirth, Nicolai Sinai und Michael Marx, Leiden 2010 (Text and Studies on the Qur'ān 6), S. 149–195.
- Johns, Jeremy, „The ‚House of the Prophet‘ and the Concept of the Mosque“, in: *Bayt al-Maqdis*, Bd. 2, *Jerusalem and Early Islam*, hg. von Jeremy Johns, London 1999 (Oxford Studies in Islamic Art 9/2), S. 59–112.
- Kaplony, Andreas, „The Orthography and Pronunciation of Arabic Names and Terms in the Greek Petra, Nessana, Qurra, and Senouthios Letters (Sixth to Eighth Centuries CE)“, in: *Mediterranean Language Review* 22 (2015), S. 1–81.
- , „What Are those Few Dots for? Thoughts on the Orthography of the Qurra Papyri (709–710), the Khurasan Parchments (755–777) and the Inscription of the Jerusalem Dome of the Rock (692)“, in: *Arabica* 55 (2008), S. 91–112.

- Karabacek, Joseph, *Papyrus Erzherzog Rainer. Führer durch die Ausstellung*, Wien 1894. [PERF]
- Karayannopulos, Johannes, und Günther Weiss, *Quellenkunde zur Geschichte von Byzanz*, 2 Bde., Wiesbaden 1982.
- Khan, Geoffrey, „Remarks on the Historical Background and Development of Early Arabic Documentary Formulae“, in: *Documentary Letters from the Middle East. The Evidence in Greek, Coptic, South Arabian, Pehlevi, and Arabic (1st–15th c CE)*, hg. von Eva Mira Grob und Andreas Kaplony, Bern 2008, S. 885–906.
- Kouki, Paula, *The Hinterland of a City. Rural Settlement and Land Use in the Petra Region from the Nabatean-Roman to the Early Islamic Period*, [Dissertation] Helsinki 2012, URL: <https://helda.helsinki.fi/bitstream/handle/0138/33133/thehinter.pdf?sequence=1> (18.11.2011).
- Kraemer, Casper J. Jr., *Excavations at Nessana*, Bd. 3, *Non Literary Papyri*, Princeton 1958.
- Littmann, Enno, „Osservazioni sulle iscrizioni di Ḥarrān e di Zebed“, in: *Rivista degli Studi Orientali* 4 (1911), S. 193–198.
- Macdonald, Michael C. A. (Hg.), *The Development of Arabic as a Written Language. Papers from the Special Session of the Seminar for Arabian Studies held on 24 July, 2009*, Oxford 2010 (Supplement to the Proceedings of the Seminar for Arabian Studies 40).
- Morelli, Federico, *L'archivio di Senouthios Anystes e testi connessi. Lettere e documenti per la costruzione di una capitale*, Wien 2010 (Corpus Papyrorum Raineri 30).
- , *Documenti greci per la fiscalità e la amministrazione dell'Egitto arabo*, Wien 2001 (Corpus Papyrorum Raineri 22. Griechische Texte 15).
- Mouton, Michel, und Stephan G. Schmid (Hgg.), *Men on the Rocks. The Formation of Nabataean Petra. Proceedings of a Conference Held in Berlin 2–4 Dezember 2011*, Berlin 2013 (Supplement to the Bulletin of Nabataean Studies 1).
- Nehmé, Laila, Joseph T. Mili und René Saupin, *Petra. Atlas archéologique et épigraphique*, Paris 2012ff.
- Nehmé, Laila, und Lucy Wadeson (Hgg.), *The Nabataeans in Focus. Current Archaeological Research at Petra. Papers from the Special Session of the Seminar for Arabian Studies Held on 29 July 2011*, Oxford 2012.
- Neuwirth, Angelika, Nicolai Sinai und Michael Marx (Hgg.), *The Qurʾān in Context. Historical and Literary Investigations into the Qurʾānic Milieu*, Leiden 2010 (Texts and Studies on the Qurʾān 6).
- P.GrohmannAperçu siehe Grohmann, „Aperçu“.
- P.Heid.Arab. I siehe Becker, *Papyri Schott-Reinhardt*.
- P.Ness. III siehe Kraemer, *Nessana*.
- P.World siehe Grohmann, *World*.
- Petra: ez Zantur. Ergebnisse der Schweizerisch-Liechtensteinischen Ausgrabungen*, 4 Bde., Mainz 1996–2010 (Terra Archaeologica 2; 3; 5; 6).
- Pourshariati, Parvaneh, *Decline and Fall of the Sasanian Empire. The Sasanian-Parthian Confederacy and the Arab Conquest of Iran*, London 2008.
- Retsö, Jan, *The Arabs in Antiquity. Their History from the Assyrians to the Umayyads*, London 2003.
- Richter, Tonio Sebastian, „An unseren Herrn, den allberühmten Korra, den herrlichsten Gouverneur, durch Dich, glorreichster Herr Basilios, Pagarch von Djkow mit seinen Gehöften. Verwaltung und Verwaltungssprachen Ägyptens im 8. Jahrhundert, nach den Qurra-Papyri“, in: *Ägypten und sein Umfeld in der Spätantike. Vom Regierungsantritt Diokletians 284/285 bis zur arabischen Eroberung des Vorderen Orients*

- um 635–646. *Akten der Tagung vom 7.–9.7.2011 in Münster*, hg. von Frank Feder und Angelika Lohwasser, Wiesbaden 2013 (Philippika 61), S. 121–138.
- , „Language Choice in the Qurra Dossier“, in: *The Multilingual Experience in Egypt, from the Ptolemies to the 'Abbasids*, hg. von Arietta Papaconstantinou, Oxford 2010, S. 189–220.
- Robin, Christian Julien, „La réforme de l'écriture arabe à l'époque du califat médiéval“, in: *Mélanges de l'Université St. Joseph* 59 (2006), S. 319–364.
- Scheiner, Jens J., *Die Eroberung von Damaskus. Quellenkritische Untersuchungen zur Historiographie der klassisch-arabischen Zeit*, Leiden 2010 (Islamic History and Civilization. Studies and Texts 76).
- Schiettecatte, Jérémie, und Christian Julien Robin (Hgg.), *L'Arabie à la veille de l'Islam. Bilan clinique. Table ronde tenue au Collège de France (Paris) les 28 et 29 août 2006 dans le cadre du projet de l'Agence internationale de la recherche „De l'Antiquité tardive à l'Islam“*, Paris 2009 (Orient et Méditerranée 3).
- Schoeler, Gregor, „Mündliche Thora und Ḥadīṭ: Überlieferung, Schreibverbot, Redaktion“, in: *Der Islam* 66 (1989), S. 213–251.
- Shahîd, Irfan, *Byzantium and the Arabs in the Sixth Century*, 2 Bde., Washington 1995–2009.
- , *Byzantium and the Arabs in the Fifth Century*, Washington 1989.
- , *Byzantium and the Arabs in the Fourth Century*, Washington 1984.
- , *Rome and the Arabs. A Prolegomenon to the Study of Byzantium and the Arabs*, Washington 1984.
- Sijpesteijn, Petra M., *Shaping a Muslim State. The World of a Mid-Eighth-Century Egyptian Official*, Oxford 2013 (Oxford Studies in Byzantium).
- , „Multilingual Archives and Documents in Post-Conquest Egypt“, in: *The Multilingual Experience in Egypt, from the Ptolemies to the 'Abbasids*, hg. von Arietta Papaconstantinou, Oxford 2010, S. 105–124.
- Stroumsa, Rachel, *People and Identities at Nessana*, [unveröffentlichte Dissertation], Duke University, 2008. URL: <http://dukespace.lib.duke.edu/dspace/handle/10161/619>; <http://hdl.handle.net/10161/619> (30.06.2009).
- Tamer, Georges, *Zeit und Gott. Hellenistische Zeitvorstellungen in der altarabischen Dichtung und im Koran*, Berlin / New York 2008 (Studien zur Kultur und Geschichte des islamischen Orients. N.F. 20).
- Trombley, Frank R., „From Kastron to Qaṣr: Nessana between Byzantium and the Umayyad Caliphate ca. 602–689. Demographic and Microeconomic Aspects of Palaestina III in Interregional Perspective“, in: *The Levant: Crossroads of Late Antiquity. History, Religion and Archaeology / Le Levant: carrefour de l'Antiquité tardive. Histoire, religion et archéologie*, hg. von Ellen Bradshaw Aitken und John M. Fossey, Leiden 2014 (McGill University Monographs in Classical Archaeology and History 22), S. 181–224.
- , „Fiscal Documents from the Muslim Conquest of Egypt: Military Supplies and Administrative Documents, ca. 639–644“, in: *Revue des études byzantines* 71 (2013), S. 5–38.
- Urman, Dan (Hg.), *Nessana. Excavations and Studies*, Bd. 1, Beersheva 2004 (Beer-Sheva 17).

Schreine und Banner: Paläomuslime und ihr materielles Erbe*

Elizabeth Key Fowden

In Gedenken an Oleg Grabar
Αιώνια ἡ μνήμη

Einleitung

Im Jahr 685/66 versammelte Muḥtār b. Abī ‘Ubad seine Anhänger zum Gemeindegebet in Kūfa und enthüllte feierlich den Stuhl ‘Alīs (*al-kursī*). „In den früheren Gemeinden hat es nichts gegeben, was es nicht auch in dieser Gemeinde geben wird“, verkündete er. „Unter den Kindern Israels gab es die Bundeslade, die einen Rest von dem enthielt, was die Völker von Mose und von Aaron hinterließen. Für uns hat dies die Bedeutung der Bundeslade.“¹ Muḥtār und seine Anhänger – „tapfere Männer, die Krieg gesehen und erlebt hatten“² – trugen den Stuhl, der verhüllt war und von einem Esel getragen wurde, in den Kampf und schrieben die Siege ihrer Begünstigung als Volk Gottes zu.

Muḥtār war ein Spross der führenden Banū Ṭaqīf in seiner Heimat aṭ-Ṭā’if und hatte an der Seite ‘Abd Allāh b. az-Zubairs gekämpft, um die Kaaba in Mekka gegen den Angriff durch die Umayyaden im Jahr 683/64 zu verteidigen. Sein ganzes Leben rebellisch, baute Muḥtār schon bald darauf in Kūfa eine Machtbasis mit pro-‘alidischen Anhängern auf, die sich ihm im bewaffneten Kampf sowohl gegen die Umayyaden als auch gegen die Zubairiden, die jeweils Anspruch auf

* Mein Dank gilt der Gerda Henkel Stiftung, die mir ein Marie Curie Senior Research Fellowship gewährte, und James Montgomery, der mich für die Dauer des Fellowships in das Department of Middle Eastern Studies an der University of Cambridge aufnahm. Ich profitierte von der Diskussion einer früheren Fassung dieses Aufsatzes am Religious Studies Seminar in der Faculty of Divinity, University of Cambridge, veranstaltet von Tim Winter und Tony Street, denen ich für die Einladung danke. Ich danke ebenso Garth Fowden und James Montgomery für ihre kritische Lektüre des Aufsatzes und Angelika Neuwirth für die Beharrlichkeit, mit der sie mich von meinem Buch *The Parthenon Mosque* abgelenkt hat.

1 Paraphrase von Q 2:248, berichtet von Ma‘bad b. Ḥālid, „einem Augenzeugen aus Kūfa, aṭ-Ṭabarī, *Ṭa’rīḥ ar-rusul wa-l-mulūk*; Ausgabe: *Annales quos scripsit Abu Djafar Mohammed Ibn Djarir At-Tabari*, hg. von Michael Jan de Goeje u. a., Leiden 1879–1901, Bd. 2, S. 703 (englische Übersetzung: *The History of al-Tabari*, Albany / New York 1985–2007, Bd. 21, S. 70). Ich danke Glen Bowersock für die vielen Sonderdrucke, unter anderem „Helena’s Bridle, Ethiopian Christianity and Syriac Apocalyptic“, in: *Studia Patristica* (2010), S. 211–220, mit der reizvollen Anspielung auf Muḥtār in Fn. 33.

2 Aṭ-Ṭabarī, *Ṭa’rīḥ*, Bd. 2, S. 701 (engl. Übers. Bd. 21, S. 67).

das Kalifat erhoben, anschlossen. Muḥtār griff jedoch nicht nur zu den Waffen: Wie seine beiden Gegner verwendete er materielle Symbole wie den Stuhl 'Alīs, um seine Autorität zu stärken. Moderne Historiker interpretierten das fromme Schauspiel als sonderbares Moment im komplexen Narrativ von Muḥtārs politischen Ambitionen und als schillerndes Ereignis auf dem Weg zur Spaltung von Sunna und Schia. Man könnte diese Episode jedoch, mit mehr Gewinn, im breiteren Kontext von Relikten der Spätantike und politischer Macht sehen. Wirkte aber die Verehrung von 'Alīs Stuhl durch Muḥtār und seine Anhänger auf die Menschen, die in Kūfa zugegen waren, merkwürdig?

Es ist eine Binsenwahrheit, dass politische Anführer mittels Symbolen kommunizieren. Diese Praxis birgt jedoch aus zwei Gründen ein Risiko. Erstens muss das Publikum die Vorstellungswelt teilen, die dem Symbol seine vermittelnde Kraft gibt. Zweitens darf das Symbol kein zu vielschichtiges Bedeutungsspektrum besitzen. Auf diesen wenigen Seiten werde ich versuchen, zumindest einen Teil der Vorstellungswelt des 1. Jahrhunderts d. H. einzufangen, um beurteilen zu können, ob dieser Stuhl den Einwohnern von Kūfa im späten 7. Jahrhundert n. Chr. vielleicht merkwürdig vorkam.

Muḥtārs Stuhl ist eines von vielen Beispielen für die Neufunktionalisierung von materiellen Symbolen aus dem Bestand vorislamischer – polytheistischer, zoroastrischer, jüdischer und christlicher – Religion der ersten Generationen nach Muḥammad. Angelika Neuwirth hat den Versuch, die narrativen Refigurationen und Neuinterpretationen bereits vorhandenen religiösen Wissens im Koran zu entdecken und zu verstehen, mit dem Zuhören bei einem Telefongespräch verglichen: Was wir dabei von außen nicht hören, ist die Stimme des Gesprächspartners auf der anderen Seite, sind die Verfechter der jüdischen und christlichen Schrift- und Liturgietraditionen, mit denen der Koran im Dialog steht.³ Um den narrativen Einfallsreichtum, die theologische Reflexivität und die kreative Dynamik des Koran würdigen zu können, müssen wir die lokalen und weiter verbreiteten Mythen, Legenden, Rituale und heiligen Texte (sowohl schriftlich als auch mündlich) aufdecken, die im Umfeld des Koran kursierten. Gleiches gilt für Muḥtārs verhüllten und auf dem Esel getragenen rituellen Gegenstand. Selbst Augenzeugen scheinen das Objekt unterschiedlich – ehrfürchtig oder spöttisch – interpretiert zu haben: Als Stuhl, Thron, Bundeslade oder goldenes Kalb. Um heute das gesamte Spektrum der Reaktionen und Interpretationen erfassen zu können, das die Verwendung des Gegenstands auslöste, brauchen wir eine tiefere und breitere Kenntnis nicht nur des Text-, sondern vor allem des Bildrepertoires, mit dem die Menschen im Arabien, Mesopotamien und Syrien des 7. Jahrhunderts n. Chr. vertraut waren. Religiöse Symbole, verbaler und visueller Natur, bildeten die Sprache politischer Rivalität und politischen Handelns.

³ Vgl. Angelika Neuwirth, „The Two Faces of the Qur'ān. *Qur'ān* and *Muḥḥaf'*“, in: *Oral Tradition* 25 (2010), S. 141–156, hier S. 144.

Im weiteren Verlauf werde ich noch auf Muḥtār's Stuhl zu sprechen kommen; an dieser Stelle möchte ich zunächst festhalten, dass einige Forscher die Geste als Aufruf an potenzielle Anhänger aus dem Jemen verstanden haben, und als einen Versuch, sich deren Vertrautheit mit jüdischer Symbolsprache zunutze zu machen, die durch die lange jüdische Präsenz in Südarabien begründet war. Andere haben auf die iranische Thronsymbolik aufmerksam gemacht, die Muḥtār's iranische Anhänger angesprochen haben könnte.⁴ Wir könnten auch eine Anspielung auf eine äthiopische Thronsymbolik erkennen, die sich ebenfalls auf eine Mischung aus jüdischer, christlicher und nicht-monotheistischer Symbolik bezog. Ein Objekt muss nicht notwendigerweise für alle Zuschauer eine einzige oder identische Bedeutung gehabt haben. Ganz im Gegenteil müssen wir, um die Wirkungen der bewussten Wieder-Aufnahme von materiellen Symbolen und benachbarten Ausdrucksformen – wie die schriftspezifischen Aufnahmen von Formulierungen im Koran – nachzuvollziehen, die Bedeutungsvielfalt in den jeweils verschiedenen Kontexten berücksichtigen.

Es mag wie ein Gemeinplatz klingen, dass wir, um die Neuheiten im politischen und religiösen Leben der Muslime zu erfassen, zunächst wissen müssen, was ihnen vorausgegangen ist. Ich denke dabei nicht nur an die aktuelle Gewohnheit unter Historikern der islamischen Welt, den spätantiken Hintergrund ihres Materials eingangs kurz zu streifen, sich aber anschließend nur noch selten danach umzuschauen. In ihrem Wunsch, Glaubenssystem und Lebenspraxis zu vereinen, entschieden Muḥammad und seine zunehmend heterogen zusammengestellte Gefolgschaft sich dafür, Gegenstände und Gebäude wiederzuverwenden und mit neuen Bedeutungen zu versehen, und so alteingesessene Gebrauchsmuster fortzuführen, eben weil in jenen Gegenständen und Gebäuden ihre Vergangenheit mitschwang, die in der Gegenwart abgerufen werden konnte. Die frühere Bedeutung dieser physischen Objekte wurde wiedererkannt und ihre Wirkmächtigkeit in der Kommunikation lag in diesem Wiedererkennungswert. Ohne Verständnis der vorislamischen Verwendung materieller Symbole sind wir schlicht taub und blind für die Verwendung dieser Symbole in neuen Zusammenhängen, die einen geschichtlichen Wandel markierten.

„Eine wahrhaft kontextualisierende Interpretation des Koran [...]“, so schreiben Angelika Neuwirth und Nicolai Sinai, „darf nicht dabei stehen bleiben, den Koran in seine christlichen, jüdischen oder andere ‚Quellen‘ aufzulösen, sondern sie muss wenigstens die Möglichkeit in Betracht ziehen, dass der Koran sich als Auseinandersetzung mit diachron fortlaufenden Diskursen erweisen könnte, die von den Anhängern der Gemeinde aufgegriffen wurden, um vormalige Konkurrenten zu deklassieren und zu überbieten.“⁵ An dieser Stelle werde ich nicht be-

4 Vgl. Shaul Shaked, „From Iran to Islam. On Some Symbols of Royalty“, in: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 7 (1986), S. 75–91, hier S. 81f.; Michael G. Morony, *Iraq after the Muslim Conquest*, Princeton 1984, S. 495–497.

5 Angelika Neuwirth und Nicolai Sinai, „Introduction“, in: *The Qurʾān in Context. Literary and Historical Investigations into the Qurʾānic Milieu*, hg. von Angelika Neuwirth, Nicolai Sinai und

sprechen, wie Texte „diachron fortlaufende Diskurse“ darstellen, sondern wie physische Materialien – Steine und Gebäude, Mosaiken und Stoffe – ebenfalls Teil dieser sich entwickelnden Diskurse waren. Wettbewerb war die treibende Kraft hinter den subtilen Neuordnungen und den radikalen Brüchen, die sowohl in den koranischen Aussagen zu Erneuerung und Wandel, als auch in den materiellen Erscheinungsformen Ausdruck finden. Zunächst soll aber kurz auf die Terminologie eingegangen werden.

Paläoislam und Paläomuslime

Beim Kolloquium in Berlin, zu dem Angelika Neuwirth und Michael Marx im Juni 2013 einluden, schlug ich einige Methoden zur Erforschung dessen vor, was ich als den ‚architekturealen Diskurs‘ des Islams in der Spätantike bezeichnet habe. Seither sind zwei Bücher von Aziz al-Azmeh erschienen: Das schlanke Buch *The Arabs and Islam in Late Antiquity. A Critique of Approaches to Arabic Sources*, und der 527 Seiten umfassende Essay *The Emergence of Islam in Late Antiquity. Allāh and His People*. Auf eine meiner eigenen Herangehensweise sehr ähnliche Art propagiert al-Azmeh ein Verständnis des Islams in seiner spätantiken Matrix, das aus der *praktischen* Anwendung von Ideen hervorgeht.⁶ Seine Arbeit trägt zur wachsenden Tendenz in der Forschung bei, arabische Autoren wie Hišām b. al-Kalbī mit Sorgfalt neu zu lesen.⁷ Ibn al-Kalbīs *Götzenbuch* verdient, wie ich hoffe zeigen zu können, wegen seiner Darstellung der Veränderungen in Architektur und rituellen Praxis unsere Beachtung. Probehalt habe ich mich dafür entschieden, hier die Wortschöpfung al-Azmehs, ‚Paläoislam‘, zu verwenden, mit der er die kreative Periode von Muḥammad bis zu den frühen Umayyaden bezeichnet. Er verfolgt damit die Durchdringung eines arabischen kultischen Fundaments mit mythologischen Narrativen und Symbolen, inspiriert von den verschiedenen Ausprägungen der Schriftreligionen der Spätantike. Doch al-Azmeh soll die Gelegenheit erhalten, in seinen eigenen Worten zu erklären, was er mit Paläoislam meint:

[Paläoislam] bezeichnet in religiöser Hinsicht ein sich herausbildendes Repertoire von rituellen, dogmatischen und mythologischen Möglichkeiten; eine zeit- und ortsspezifische Vormachtstellung von Entdeckung, Innovation, Adaption, Anpassung und Assimilation. Bausteine, die sich später

Michael Marx, Leiden 2010, S. 1–24, hier S. 12f.: „A truly contextual reading of the Qurʾān [...] must not content itself with dissolving the Qurʾān into its Christian, Jewish and other ‚sources‘, but at least allow for the possibility that the Qurʾān may turn out to be [...] a series of diachronically contiguous discourses [...] deemed by the community of its adherents to outclass and outbid previous competitors.“ (Übersetzung des Zitats im Fließtext von Nora Schmidt).

6 Aziz al-Azmeh, *The Emergence of Islam in Late Antiquity. Allāh and his People*, Cambridge 2014, S. 50: „at the point of application“.

7 Siehe insbes. Aziz al-Azmeh, *The Arabs and Islam in Late Antiquity. A Critique of Approaches to Arabic Sources*, Berlin 2014, S. 50–54.

zu dogmatischen Positionen und Standardritualen verfestigten und letztendlich so unbiegsam wurden wie Rituale sein sollen – im Laufe der Zeit wurden diese zu Traditionen. Paläoislam ist der Zustand der entstehenden Religion vor ihrer exegetischen und dogmatischen Ausarbeitung und vor den sozialen und politischen Herrschaftsbedingungen, die solch eine beständige Ausarbeitung und Auskristallisierung ermöglichten.⁸

Durch die Betrachtung der vorislamischen Verwendung von heiligem Raum und Spolien können wir vielleicht nachvollziehen, was vertraut war, was neu ausgerichtet wurde und was in dieser paläoislamischen Zeit der Experimente und Neuformulierungen einen radikalen Bruch mit der Vergangenheit darstellte, bevor es möglich wurde, dass die ‚islamische Tradition‘ darauf Bezug nahm. Ich beginne und ende in Kūfa, in einer Stadt, die oft als Nährboden vieler formativer Spannungen in der islamischen Welt gesehen wird. Zunächst gilt meine Aufmerksamkeit dem soziopolitischen Muster rivalisierender Heiligtümer. Anschließend werde ich mich der Wiederverwendung dreier materieller Symbole zuwenden: Banner (*rāya*), Baldachin (*qubba*) und Bundeslade (*tābūt*).

Rivalisierende Heiligtümer

Hišām b. al-Kalbī wurde ca. 737/120 in Kūfa in einer wohlhabenden Familie geboren, etwa ein Jahrhundert nach der Gründung der Stadt in der Nähe der Kulturmetropole al-Ḥīra am mittleren Euphrat.⁹ Sein Großvater, as-Sā'ib b. Bišr al-Kalbī, hatte an 'Alīs Seite in der Kamelschlacht im Jahr 656/36 und später neben Muṣ'āb b. az-Zubair gegen Muḥtār gekämpft. Er starb 690/71 auf dem Schlachtfeld. In der paläoislamischen Zeit war Erinnerung ein Bauchgefühl und Ruhm ging von Mund zu Mund: Es ist wichtig zu bedenken, dass Hišāms Großvater Sā'ib Muḥtārs Stuhl mit eigenen Augen gesehen haben könnte. Hišāms Vater, Muḥammad b. as-Sā'ib al-Kalbī, lebte von etwa 683/66 bis 763/146 und war wie sein Sohn Hišām ein gebildeter Mann, der in verschiedenen literarischen Gattungen bewandert war. Hišām b. al-Kalbī wurde nicht nur wegen seines Gedächtnisses und seiner Neugierde bewundert – beides war seiner profunden Kenntnis arabischer Genealogien zuträglich – sondern auch wegen seiner Erforschung der vorislamischen Kultur, unter Verwendung insbesondere der mündlichen Quellen – vor allem der Erzählungen seines Vaters – sowie der Archive des Klosters

8 Al-Azmeh, *Emergence*, S. 358: „In religious terms, [it] designates an evolving repertoire of ritual, doctrinal and mythological possibilities; it was a regime of exploration, innovation, adaptation, adjustment and assimilation, specific to a time and place. Elements later hardened into fixed doctrinal positions and standard rituals, ultimately as inflexible as rituals need to be – in the fullness of time, these together became traditions. Paleo-Islam is the emergent condition of the new religion prior to its exegetical and doctrinal elaboration, and prior to the social and political conditions of dominion that made such a durable elaboration and crystallization possible“.

9 Isabel Toral-Niehoff, *Al-Ḥīra. Eine arabische Kulturmetropole im spätantiken Kontext*, Leiden 2014.

im nahegelegenen al-Ḥīra. Ich werde am Ende zu Ibn al-Kalbī zurückkehren, beginne jedoch mit seinem Buch zum arabischen Kultus, dem *Kitāb al-Aṣṇām* oder *Götzenbuch*.

Die Meinungen über das *Kitāb al-Aṣṇām* gehen bis heute weit auseinander: Von äußerster Skepsis bis hin zu unkritischer Verwendung des Werks, als enthielte es seltene Rohstoffe. Doch wenn wir es parallel zu anderen Berichten lesen, die beschreiben, wie heilige Bezirke organisiert waren und wie ihre Funktionen und Symbolik in so abgelegenen arabischen Gegenden wie Syrien und Mesopotamien vom Polytheismus auf das Christentum übertragen wurden, scheint das *Kitāb al-Aṣṇām* weniger wie eine Rückprojektion von Konzepten der *ḡāhiliya* aus dem 8. Jahrhundert denn wie eine vertraute spätantike Erzählung. Ibn al-Kalbī beginnt zum Beispiel seinen Bericht über die arabische Gottheit Allāt mit einer Beschreibung von Muḥammads Eroberung der im Hochland gelegenen Stadt aṭ-Ṭāʾif, 100 Kilometer südöstlich von Mekka:

Allāt war in aṭ-Ṭāʾif [...] Sie war ein quaderförmiger Fels, neben dem ein gewisser Jude seinen Gerstenbrei zuzubereiten pflegte. Sie stand in der Obhut der Banū ʿAttāb b. Mālik von den Ṭaqīf, die ein Gebäude (*bināʾ*) über ihr errichtet hatten. Die Quraiš verehrten Allāt, wie alle Araber. Sie benannten auch ihre Kinder nach ihr, indem sie sie Zaid-Allāt und Taim-Allāt riefen. Sie stand an der Stelle, wo heute das linke Minarett der Moschee von aṭ-Ṭāʾif steht. Sie ist der Götze, den Gott erwähnte, als er sagte: „Habt ihr nicht Allāt und al-ʿUzza gesehen?“ (Q 53:19)

Allāt wurde verehrt, bis die Ṭaqīf den Islam annahmen und der Gesandte Gottes al-Muḡīra b. Šuʿba schickte, um sie zu vernichten und [ihr Heiligtum] niederzubrennen.¹⁰

Der quaderförmige Fels; die genaue Beschreibung des Orts, verbunden mit einer ehrwürdigen religiösen Figur; die Verwahrung des rituellen Gegenstands durch einen Stamm; ein Stammesschrein, der über dem Gegenstand gebaut wurde; panarabische Verehrung (vielleicht ein Hinweis auf einen Wallfahrtsort?); der Brauch, Kinder zu Ehren der Gottheit nach ihr zu benennen; das Zitat aus der Heiligen Schrift; die Vernichtung des Kultobjekts und der Behausung; der Austausch des Schreins durch einen neuen – auffällige Ähnlichkeiten in den Eigenschaften, Praktiken und Assoziationen erscheinen auch in zwei spätantiken christlichen Texten, die beide arabische heilige Stätten beschreiben. Solche Parallelen bilden das Material, das Historiker benötigen, um die Beschreibungen des Hišām b. al-Kalbī zu kontextualisieren und die Welt zum Leben zu erwecken, in der Muḥammad eine komplexe Neuorientierung der Lebensweise der Menschen anstieß.

¹⁰ Hišām Ibn al-Kalbī, *Kitāb al-Aṣṇām*; Ausgabe und französische Übersetzung: *Le livre des idoles (Kitāb al-aṣṇām) de Hicham ibn al-Kalbi*, hg. und übers. von Wahib Atallah, Paris 1969, S. 40c–41b.

Der ersten Darstellung zufolge brach ein syrischsprachiger Bewohner von Takrīt namens Aḥūdemmeḥ (gest. 575 n. Chr.) auf, um Arabisch zu lernen und die Hirtenstämme der Steppe zum Christentum zu bekehren. Sein anonymes Hagiograph fand, wie Hišām b. al-Kalbī, das passende Zitat aus der Schrift, um der Bekehrung Gewicht zu verleihen: Jesu Worte an Simon Petrus in Johannes 21,15, „Weide meine Lämmer“, spornten Aḥūdemmeḥ an und liefern dem Leser die neutestamentliche Kulisse, genauso wie Ibn al-Kalbī mit dem Koranzitat „Habt ihr nicht Allāt und al-‘Uzza gesehen?“ die Bedeutung von aṭ-Ṭā’if unterstreicht, indem er seine Leser daran erinnert, dass die Frage sich auf den Schrein bezieht, dessen Schicksal er beschreibt.¹¹ Aḥūdemmeḥ vernichtete die steinernen Götzen der Araber, ersetzte sie jedoch durch Kirchen, die unter dem Schutz von Stammesführern standen. Er verwandte besondere Aufmerksamkeit auf den Katechismus und lehrte eine neue Anbetungsweise und einen neuen Glauben. Einen flüchtigen Blick darauf erhalten wir bei Hieronymus. In seinem auf Lateinisch verfassten Bericht beschreibt er Hilarion, einen Mönch aus dem 4. Jahrhundert, der das Kultbild und den Schrein von al-‘Uzza in Elusa im Negev zerstörte, die früheren Anbeter segnete und den nun christianisierten Priester der Kultstätte mit einem Kreuz auszeichnete, um seine neue Zugehörigkeit sichtbar zu machen.¹² In Elusa wurde für die Araber an der Stelle des alten Tempels eine neue Kirche errichtet, eine weitere Parallele zur Umwandlung des Schreins von Allāt in aṭ-Ṭā’if zweihundert Jahre später. Die Erinnerung an den Standort des früheren Tempels war in der Zeit von Ibn al-Kalbī noch lebendig.

In beiden Erzählungen zur Christianisierung – von Aḥūdemmeḥ und von Hilarion – geht die Umerziehung hinsichtlich des Kultgegenstands und der Art der Verehrung Hand in Hand mit der Neugestaltung des Anbetungsorts. Aber die Geschichte des Aḥūdemmeḥ hat noch andere Aspekte als die freilich etwas geradlinigen Austauschvorgänge aus Hieronymus’ Bericht. In Aḥūdemmeḥs Mission begegnen uns die rivalisierenden Heiligtümer und rivalisierenden Wallfahrten, die ebenfalls als wesentliche Merkmale in den sozialen und politischen Strukturen von arabischen Heiligtümern erkennbar sind. Nachdem er die Stammeskirchen errichtet hatte, baute Aḥūdemmeḥ einen Schrein für den heiligen Sergius und daneben ein Kloster, „denn“, so erläutert der anonyme Hagiograph, „die Araber waren [Sergius’] Namen sehr zugetan und nahmen zu ihm mehr als zu allen anderen Zuflucht [...]. Er gestaltete [den Schrein] nach dem Vorbild

11 Nau, François (Hg. und Übers.), „Histoires d’Ahoudemmeḥ et de Marouta, métropolitains Jacobites de Tagrit et de l’Orient; traité d’Ahoudemmeḥ“, in: *Patrologia Orientalis*, Brepols 1909, Bd. 3, Teil 1, S. 7–51, hier S. 21; Theresia Hainthaler, *Christliche Araber vor dem Islam. Verbreitung und konfessionelle Zugehörigkeit. Eine Hinführung*, Löwen 2007, S. 106–109; Elizabeth Key Fowden, *The Barbarian Plain. Saint Sergius between Rome and Iran*, Berkeley 1999, S. 121–128.

12 Elizabeth Key Fowden, „Rural Converters of the Arabs“, in: *Conversion in Late Antiquity. Christianity, Islam and Beyond*, hg. von Arietta Papaconstantinou u. a., Farnham 2015, S. 175–196, hier S. 182f. Siehe auch Konstantin M. Klein, „How to Get Rid of Venus. Some Remarks on Jerome’s *Vita Hilarionis* and the Conversion of Elusa in the Negev“, in demselben Band, S. 241–266.

des Schreins [des heiligen Sergius in Ruṣāfa in Syrien], damit seine Schönheit sie davon abhalten würde, zum anderen zu gehen.“

Für diese offene Rivalität in Bezug auf Mār Sarġīs, der bei den Arabern als beliebtester Heiliger galt, gibt es eine auffällige Parallele in der Geschichte von Aḥūdemmehs Zeitgenossen, dem christlichen König von Ḥimyar, Abraha (reg. ca. 535–565). Der Bau der legendären Kirche in Ṣan‘ā während seiner Herrschaft war ebenfalls ein strategischer Schachzug, um die Pilgerströme umzuleiten und die bestehende Vormachtstellung des Schreins oder *bait* in Mekka zu neutralisieren. Abraha war der Vizekönig von Kālēb gewesen, dem aksumitischen Negus, bis er eigenmächtig die Führung des südarabischen Königreichs übernahm. Hiṣām b. al-Kalbī berichtet, dass Abraha ein *bait* in Ṣan‘ā baute, „eine *kanīsa* (Kirche), die er *al-Qalīs* nannte“ (von ἐκκλησία), und erwähnt, dass Abraha beim Negus von Aksum prahlte: „Ich habe dir eine *kanīsa* gebaut, wie sie noch niemand gebaut hat. Ich werde die Araber nicht in Ruhe lassen, bis ich ihre Pilgerfahrt von dem *bait*, zu dem sie pilgern, abgelenkt habe.“¹³

Es überrascht kaum, dass die Kalendergelehrten (*nasī*) in Mekka schnell auf Abrahams Herausforderung reagiert haben sollen. Sie waren für die Koordination des Lunisolarkalenders zuständig, mit dem die reibungslose Deckung von Pilger- und Marktsaison geregelt wurde. Als sie von Abrahams Plan erfuhren, wurde den Kalendergelehrten in Mekka wohl deutlich, dass ihrem eigenen *ḥaram* Verluste drohten, sowohl was den Ruf als regionales Pilgerzentrum angeht, als auch in Bezug auf den erheblichen Reichtum, den die Pilger der Stadt einbrachten. Der Geschichte nach sandten sie zwei Jugendliche nach Ṣan‘ā, die sich in Abrahams Kirche erleichterten. Diese Beleidigung löste Abrahams berühmten Angriff auf Mekka aus, der in Sure 105, „Der Elefant“, als irregeleiteter Angriff auf den göttlichen Willen verewigt wurde – von al-Azmeh als „Ereignis, das durch mythische Redaktion umgestaltet wurde“ bezeichnet.¹⁴ Soweit mir bekannt ist, wurden Aḥūdemmehs explizite Konstruktion eines rivalisierenden Heiligtums, das die Pilger vom syrischen Ruṣāfa ableiten sollte, und Abrahams zeitgenössische baukundige Intrigen in Arabien bisher noch nicht verglichen. Doch der Bericht über Aḥūdemmehs Aktivitäten verleiht der arabischen literarischen Darstellung von Abrahams vergleichbarer Methode und seinen Ansprüchen eine ungemeine Glaubwürdigkeit, die außerdem von neueren epigraphischen Untersuchungen

13 Ibn al-Kalbī, *al-Aṣṣnām*, 40c-41b. Vgl. Muḥammad Ibn Iṣḥāq b. Yasār, *Kitāb Sirat rasūl Allāh. Das Leben Muhammed's nach Muhammed Ibn Ishāk bearbeitet von Abd el-Malik Ibn Hirschām*, 3 Bde., hg. von Ferdinand Wüstenfeld, Göttingen 1858–1860, S. 29 (englische Übersetzung: *The Life of Muhammad. A Translation of Ibn Iṣḥāq's Sirat Rasūl Allāh*, übers. von Alfred Guillaume, Oxford 1955, S. 21); und aṭ-Ṭabarī, *Ṭa'riḥ*, Bd. 1, S. 934 (engl. Übers. Bd. 5, S. 217 mit Fn. 539 von Bosworth).

14 Al-Azmeh, *Emergence*, S. 146. Siehe jetzt auch Harry Munt u. a., „Arabic and Persian Sources for Pre-Islamic Arabia“, in: *Arabs and Empires Before Islam*, hg. von Greg Fisher, Oxford 2015, S. 449–454.

gestützt wird: Sie ergeben, dass Abrahas politischer Einfluss sich über einen Großteil der arabischen Halbinsel, Yaṭrib eingeschlossen, erstreckte.¹⁵

Ein dritter Zeitgenosse mit einer vergleichbaren Rolle auf dem Gebiet vorislamischer *buyūt* ist der ḡafnidische Anführer Ḥārīt b. Ḡabala (aktiv ca. 529–569). Ḥārīt war ein glühender Anführer, der sich in antichalkedonischen Kreisen bewegte und als Drahtzieher militärischer und diplomatischer Begegnungen im römisch-iranischen Grenzgebiet aktiv war. Sein Sohn Mundir (aktiv ca. 569–581) war aus dem gleichen Holz geschnitzt. Mundirs selbstbewusste Verbindung des eigenen politischen und militärischen Könnens mit der *baraka* des heiligen Sergius wurde in dem Gebäude monumentalisiert, das etwas außerhalb von Ruṣāfa, höchstwahrscheinlich an der Stelle, die man mit dem Ort seines Martyriums identifizierte, errichtet wurde. Um die östliche Apsis des Gebäudes herum stand die griechische Inschrift: Νικᾷ ἡ τύχη Ἀλαμουδάρου, was so viel bedeutet wie: „Sieg dem Mundir“. Es ist verlockend, diese Worte als einen vorislamischen Schlachtruf zu interpretieren, der in römische Architektur übersetzt wurde.¹⁶ Der heilige Sergius war ein ausgezeichnete Soldat, dessen überirdische Tatkraft im Kampf sowie in anderen harten Zeiten allgemein gefragt war. Der Schrein und der umgebende *ḥaram* in Ruṣāfa waren zum Mittelpunkt des sozialen und wirtschaftlichen Zusammenlebens von Soldaten, Hirten, Bauern und Kaufleuten geworden, die sich am Wallfahrtsort begegneten. Ein derart starkes Zusammenströmen wollten Aḥūdemmeḥ und Abraha für ihre eigenen Wallfahrtsschreine und die damit verbundenen Märkte erreichen.

Auf Jahrmärkten wurden Zeichen gesetzt. Man denkt an die ältere naṣridische Prinzessin Hind, die sich in ein Kloster in al-Ḥīra zurückgezogen hatte, nachdem ihr Ehemann, der Dichter-Diplomat ‘Adī b. Zaid, Ende des 6. Jahrhunderts hingerichtet worden war. Ihr Leben verlief auf der imaginären Grenze zwischen *ḡāhiliya* und islamischer Zeit, und wenn wir zwei Menschen wiedererwecken könnten, um uns über Brüche und Kontinuitäten dieser Zeit zu informieren, dann wären Hind und Muḥammad ein aufschlussreiches Paar. Der Legende nach weigerte sie sich, den Gouverneur des neugegründeten Kūfa zu heiraten, da sie meinte, es sei lächerlich, eine alte Schachtel zu heiraten – er wolle sie nur auf dem Jahrmarkt zur Schau stellen, als Trophäe für den Sieg über die großen

15 Christian Robin und Sālim Ṭayran, „Soixante-dix ans avant l’Islam. L’Arabie toute entière dominée par un roi chrétien“, in: *Comptes rendus de l’Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* (2012), S. 525–553. Zu Abraha siehe jetzt auch Christian Julien Robin, „The Peoples Beyond the Arabian Frontier in Late Antiquity. Recent Epigraphic Discoveries and Latest Advances“, in: *Inside and Out. Interactions Between Rome and the Peoples on the Arabian and Egyptian Frontiers in Late Antiquity*, hg. von Jitse H. F. Dijkstra und Greg Fisher, Löwen 2014, S. 65–77, und ders., „Ḥimyar, Aksūm, and Arabia Deserta in Late Antiquity“, in: *Arabs and Empires Before Islam*, hg. von Greg Fisher, Oxford 2015, S. 150–171.

16 Elizabeth Key Fowden, „An Arab Building at Ruṣāfa-Sergiopolis“, in: *Damaszener Mitteilungen* 12 (2000), S. 303–324.

naşridischen Könige.¹⁷ Hind wusste besser als jede andere, wie Politik, Dichtung und Rituale in Stammeskirchen unauflösbar ineinander verwoben waren, denn die Tochter an-Nu'māns III. hatte ihren späteren Ehemann 'Adī b. Zaid in der Kirche des heiligen Sergius in al-Ḥīra kennengelernt. Dessen poetische Vorstellungskraft kannte keine Grenzen, wenn es darum ging, Mythen und Symbole aus römischen, arabischen, jüdischen und christlichen Traditionen kreativ mit religiösen Narrativen und verwandten Bildern zu verbinden – in einer Art, wie es neben ihm nur der Koran vermochte.¹⁸

Die Stammeskirchen der Araber in der Zeit von Muḥammads Geburt waren berühmte Orte, an denen Frömmigkeit und Dichtung miteinander wetteiferten, eine religiöse Identität hervorzubringen, die sehr direkt und schillernd von genealogischen und mythologischen Zugehörigkeitsgefühlen durchdrungen war:

Drei Gruppen (*buyūt*) jemenitischer Christen wetteiferten miteinander im Bau von Kirchen (*biya'*) im Hinblick auf Ausschmückung und Schönheit der Bauten: Das Haus des al-Mundir in al-Ḥīra, die Banū Ḡassān in aš-Šām und die Banū l-Ḥārīt b. Ka'b, die Ḥārītiden in Nağrān, um nur einige zu nennen. Sie ließen die Ornamente dieser Bauten aus Gold und Silber herstellen und die Vorhänge aus Brokat. An den Wänden gab es Mosaiken und die Decken waren mit Gold verkleidet.¹⁹

In Ruṣāfa hatte der Schrein mit den Reliquien des mächtigen heiligen Sergius wertvolle Spenden von den ranghöchsten Politikern, einschließlich der römischen Kaiser Anastasius und Justinian sowie Chosraus II. und seiner christlichen

17 Adam Talib, „Topoi and Topography in the Histories of al-Ḥīra“, in: *History and Identity in the Late Antique Near East*, hg. von Philip Wood, Oxford 2013, S. 123–147, insbes. S. 136–147.

18 'Adī b. Zaid al-'Ibādī, *Dirwān*, hg. von Muhammad Ḡabbār al-Mu'aibid, Bagdad 1965, Bd. 3, S. 10, schwört beispielsweise beim Kreuz und beim Herrn von Mekka. Siehe al-Azmeh, *Emergence*, S. 259–263. 'Adis Umarbeitung der arabischen Heldin Zabbā' / Zainab (Zenobia in der griechisch-römischen Welt) eröffnete eine lange Reihe mythopoetischer Anspielungen, in denen sie mit der noch rätselhafteren Königin von Saba, Bilqīs, verschmolz. Siehe David Powers, „Demonizing Zenobia. The Legend of al-Zabbā' in Islamic Sources“, in: *Histories of the Middle East. Studies in Middle Eastern Society, Economy and Law in Honor of A. L. Udovitch*, hg. von R. E. Margariti u. a., Leiden 2011, S. 127–182. Man könnte sich sogar fragen, ob Hind an die Erniedrigung dachte, die Zenobia erleiden musste, als sie vor Aurelian und seinen vor Ehrfurcht erstarrten Männern als besiegte Königin zur Schau gestellt wurde. Ich bin nicht die erste, die Hind und Muḥammad miteinander in Verbindung bringt, siehe aš-Šāfi'ī, *as-Sīra al-Ḥalabiya*, Bd. 3, S. 454 (zitiert von al-Azmeh, *Emergence*, S. 125), für eine Variante der Geschichte, in der Muḥammad ihr die Ehe anbietet, aber zurückgewiesen wird, „weil eine Königin sich nicht einem Kaufmann hingibt“.

19 Ibn Faḍl Allāh al-'Umārī, *Masālik al-absār*, hg. von Aḥmad Zakī, Kairo 1924, Bd. 1, S. 309, zitiert al-Isfahāni, der sich wiederum auf Hišām b. al-Kalbīs Werk zu arabischen Klöstern bezieht. Diskutiert in Irfan Shahīd, *Byzantium and the Arabs in the Sixth Century*, Bd. 2, Teil 1, Washington D. C. 2002, S. 160f. Siehe Elizabeth Key Fowden, „The Lamp and the Wine Flask. Early Muslim Interest in Christian Monasticism“, in: *Islamic Crosspollinations. Interactions in the Medieval Middle East*, hg. von Anna Akasoy, James E. Montgomery und Peter E. Pormann, Cambridge 2007, S. 1–28, hier S. 4f., mit Fn. 22.

Frau Šīrīn, eingebracht: Silberne Gefäße und Stoffe von unschätzbarem Wert, genau wie in dieser Beschreibung. Aḥūdemmeḥ hatte wohl gehofft, dass er in seinem eigenen Sergius-Kloster in Qaṣr Sarīġ eine vergleichbare Pilgerflut von Hirten bis hin zu Königen erwarten könnte, wie sie zum ḥaram in Ruṣāfa mit dem üppig geschmückten Schrein innerhalb der Stadtmauern strömte. Arabische Heiligtümer funktionierten nach dem Prinzip ‚Ähnlichkeiten ziehen sich an‘: Mit wachsender Autorität und Macht des Schreins und dem darin verehrten Heiligen wuchs auch die Zahl der Geschenke und die der Geschichten.²⁰

Abraha, vermutlich der erste arabische Anführer, der ein stammesübergreifendes Reich geschaffen hatte, hegte wohl vergleichbare Ansprüche für seine eigene prächtige, mit Material aus Maʿrib ausgeschmückte Kirche in Ṣanʿāʾ. Das Material der Kirche sollte ihn mit der legendären Königin Bilqīs (der ‚Königin von Saba‘) assoziieren, die im äthiopischen *Kebra Nagast* als Makedā erwähnt wird.²¹ Es wäre nicht erstaunlich, wenn Abraha auch Maʿrib zu einer Pilgerstätte hätte entwickeln wollen, da der Ort viele Eigenschaften des südarabischen ḥaram besaß: Die wirkungsvolle Kombination einer heiligen Stätte (in diesem Fall einer Kirche und eines Klosters), mit einer wichtigen Wasserzufuhr und einem Treffpunkt, an dem politische Führer ihre Erfolge öffentlich machen könnten. Der christliche König von Aksum, Kālēb, hatte Inschriften in Maʿrib anbringen lassen.²² Auch Abraha gab eine Inschrift in Auftrag, die an die Instandsetzung des berühmten Damms durch ihn erinnern sollte, sowie eine weitere Monumentalinschrift, die eine prägnante Darstellung der Ereignisse des Jahres 547 enthielt: Den niedergeschlagenen Aufstand seines Stellvertreters im Stamm der Kinda, der zum Teil nomadisch lebte; die Weihe einer Kirche (bʿt), als deren Priester der Abt seines Klosters benannt wurde²³ und die Gastgeberschaft bei einem Treffen von Gesandten der Herrscher von Aksum, Rom und Iran sowie der arabischen Herrscher Mundīr III. von Laḥm, Ḥārīt b. Ġabala und Abūkarīb b. Ġabala. Der weite politische und kulturelle Horizont dieser Zusammenkunft ähnelt dem eines anderen Anlasses, im Jahr 524 in Ramla, als die Nachricht von dem Massaker an den Christen in

20 Man denke an die berühmten Schätze am Schrein von Manāt, z. B. an das Schwert von Ḥārīt b. Ġabala: Ibn al-Kalbī, *al-Aṣṣnām*, 12a; vgl. ebd., 56c.

21 Al-Azraqī, *Kitāb Aḥbār Makka*; Ausgabe: *Die Chroniken der Stadt Mekka*, Bd. 1, *el-Azrakī's Geschichte und Beschreibung der Stadt Mekka*, hg. von Ferdinand Wüstenfeld, Leipzig 1858, S. 111. Zu Makedā siehe Carl Bezold (Hg. und Übers.), *Kebra Nagast, die Herrlichkeit der Könige*, München 1905, insbes. Bd. 1, S. 26, 85–88, 91–94, (Übers. S. 15, 87–90, 97–100); Glen Bowersock, *The Throne of Adulis. Red Sea Wars on the Eve of Islam*, New York 2013, S. 80–91.

22 Vgl. Bowersock, *Throne*, S. 98–103.

23 *Corpus inscriptionum semiticarum*, Abteilung 4, *Inscriptiones himyariticas et sabaicas continens*, 3 Bde., Paris 1889–1930, hier Bd. 3, S. 541. Der religiöse Wortschatz von CIH 541 ist eher syrischen als äthiopischen Ursprungs: Iwona Gajda, *Le royaume de Ḥimyar à l'époque monothéiste*, Paris 2009, S. 121–122 und 135f. zur Konferenz. Siehe auch Christian Robin, „Les Arabes de Ḥimyar, des ‚Romaines‘ et des Perses (IIIe-VIe siècles de l'ère chrétienne)“, in: *Semitica & Classica* 1 (2008), S. 167–202, hier S. 180f., und Elizabeth Key Fowden, „Des églises pour les Arabes, pour les nomades?“, in: *Les églises en monde syriaque*, hg. von Françoise Briquel Chattonet, Paris 2013, S. 391–420, hier S. 411, Fn. 63f.

Nağrān durch einen früheren Machthaber auf dem Thron von Ḥimyar, den jüdischen König Yūsuf, verkündet wurde.²⁴

Ab dem 4. Jahrhundert wurden die politischen Ansprüche in Arabien und dem Kulturgebiet um das Rote Meer immer häufiger in jüdischer und christlicher Sprache, oft in Form von Legenden, bekräftigt und an heiligen Stätten zum Ausdruck gebracht. Das Massaker von Nağrān hatte zur Folge, dass sich die Praxis, politische Handlungen vor dem Hintergrund religiöser Differenzen darzustellen, weiter verbreitete. Anklänge an diese Praxis sowie eine Anspielung auf den Angriff in Nağrān finden sich mehrfach im Koran. Die neuere Forschung hat erheblich zu unserem Verständnis des assoziationsreichen Hintergrunds von Muḥammads arabischem Umfeld beigetragen.²⁵ Wir verstehen immer besser, wie die Anführer in der arabischen Welt, von Ḥārīt bis Abraha, unterschiedliche Repräsentationsformen der Macht entwickelten, indem sie aus römischen, sasanidischen, jüdischen und christlichen Formen und Gesten schöpften, die auf einen aufnahmebereiten Nährboden in der arabischen Kultur fielen.²⁶ Ein solcher Prozess umfasste die Verflechtung von politischer Handlung, einschließlich der Kriegsführung, religiöser Autorität und ererbter Symbolik. Die Anführer, die dieses komplexe Gleichgewicht beherrschten, sollten selbst zu Legenden werden. Diese Männer handelten im Bewusstsein, dass politische Stabilität auf dem Erhalt von zerbrechlichen Beziehungen beruhte, die mit der Anerkennung von Autorität verbunden waren und durch die Assoziation mit einem Heiligen besiegelt wurden. Die Anerkennung von Autorität wurde durch die sich überlagernden Kultformen, Mythos und Ritual ausgedrückt, doch auch die Übermittlung von Nachrichten, Gerüchten und Dichtung spielte eine Rolle: Diese Aspekte kamen im *bait* und seinem Umfeld zusammen und wurden dort kommuniziert.

Das *bait* als Reservatorium für Mythos und Symbolik

Jeder Schrein bestand aus Materialien, die eine Geschichte erzählten, und er enthielt Gegenstände, die auf eine kollektive Identität hinwiesen. Ich werde mich an dieser Stelle nicht damit beschäftigen, wie die Ausschmückung der Kaaba in

24 Vgl. Bowersock, *Throne*, S. 87–91; Ralph Lee, „The Conversion of King Caleb and the Religious and Political Dynamics of Sixth-Century Ethiopia and Southern Arabia“, in: *An Age of Saints? Power, Conflict and Dissent in Early Medieval Christianity*, hg. von Peter Sarris, Matthew Dal Santo und Phil Booth, Leiden 2011, insbes. S. 83 zu den, von außen betrachtet, religiösen ‚Inkonsistenzen‘ in Äthiopien.

25 Siehe Robin und Ṭayran, „Soixante-dix ans“; Bowersock, *Throne*, insbes. S. 78–105.

26 Siehe Greg Fisher, *Between Empires. Arabs, Romans and Sasanians in Late Antiquity*, New York 2011; und vor allem James E. Montgomery, „The Empty Ḥijāz“, in: *Arabic Theology, Arabic Philosophy. From the Many to the One. Essays in Celebration of Richard M. Frank*, hg. von James E. Montgomery, Löwen 2006, S. 37–97, hier S. 58: „That ‚Bedouinizing‘ *qaṣīda* poetry at its height, the emergence of the Arabian sanctuary of the Ibrahimic Ka‘ba and an ‚Arabic Qur‘ān‘ are coterminous hardly seems a coincidence: these discourses cross-fertilized each other remarkably, as their coexistence was explored, articulated and experimented with. In a simple sense, the Arabic of the *qaṣīda* poetry was a necessary condition for a divine revelation in Arabic“. Vgl. auch S. 75, Fn. 122.

Mekka in materieller Form den koranischen Dialog mit der Vergangenheit wider-spiegelte, da dieses Thema schon oft behandelt wurde.²⁷ Auf der Basis der Überlieferung von Muḥammads selektiver Bewahrung von Bildern von Jesus und Maria im Inneren der Kaaba und seiner Neuordnung kultischer Strukturen in Mekka, für die er bereits existierende Pilgerrituale wie Spolien neu verwendete,²⁸ möchte ich stattdessen einige Gegenstände betrachten, die Muḥammad und seine Anhänger als nützlich ansahen, deren Verbindungen mit der arabischen und monotheistischen Vergangenheit jedoch revidiert werden mussten, um neue Bedeutungen zu schaffen.

Nachdem Muḥammad rivalisierende Propheten und Schreine beseitigt und seine Stellung als Schiedsrichter über die materiellen Symbole in Mekka und Medina eingenommen hatte, begann er den langen Prozess der Neuorientierung der kultischen Bräuche der Menschen, die ihm nach und nach die Treue schworen. Hišām b. al-Kalbī erzählt in seinem *Kitāb al-Aṣnām* von Muḥammads Sieg über die Stämme und Siedlungen mittels einer militärischen Strategie, die auf die Zerstörung des Stammesidols, dessen *bait*, Baum und Hüter abzielte. Diese wurden im Wettbewerb durch neue Grußformeln, rituelle Gesten und neue kultische Stoffe ersetzt. In Hišāms Bericht erscheint dieser Vorgang vielleicht etwas iterativ; er erinnert fast an die Ausrottung der Baal-Götzen im *Buch der Könige*. Doch der Austausch der Kultgegenstände im Zuge des Wettbewerbs wird glaubhaft, wenn man ihn mit den größeren Strukturen der bereits behandelten spätantiken rivalisierenden Schreine vergleicht.

Von vielen möglichen Beispielen werde ich nur jeweils eines für die neuen Begrüßungen und rituellen Gesten nennen, bevor ich mich den neuen Kultformen zuwende. Ibn Iṣḥāq merkt an, dass, nachdem die Ṭāqif Muḥammads Bedingungen akzeptiert hatten, „Abū Bakr ihnen den Gruß an den Gottesgesandten beibrachte, da sie die heidnische Begrüßung gewohnt waren“.²⁹ Es ist schwer, aus schriftlichem und archäologischem Material die auditive Dimension von politischer, sozialer und religiöser Interaktion nachzuvollziehen, obwohl in der modernen Forschung große Fortschritte auf dem Gebiet des besonderen mündlichen Charakters der arabischen Dichtung und der Heiligen Schrift gemacht werden.³⁰ Al-

27 Uri Rubin, „The Ka’ba. Aspects of its Ritual Functions and Position in Pre-Islamic and Early Islamic Times“, in: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 8 (1986), S. 98–104, und Avinoam Shalem, „Made for the Show. The Medieval Treasury of the Ka’ba in Mecca“, in: *The Iconography of Islamic Art. Studies in Honour of Robert Hillenbrand*, hg. von Bernard O’Kane, Edinburgh 2007, S. 269–283, beide mit ausführlicher Bibliographie.

28 Al-Azraqī, *Aḥbār Makka*, Bd. 1, S. 111. Zu den Gemälden siehe King, „The Paintings of the Pre-Islamic Ka’ba“, in: *Muqarnas* 21 (2004), S. 219–229.

29 Ibn Iṣḥāq, *Sira*, S. 916. Ibn al-Kalbī beginnt das *Kitāb al-Aṣnām*, S. 4a–5a, mit Lauten von kultischer Verehrung und Stammesidentität.

30 Siehe beispielsweise Gregor Schoeler, *The Oral and the Written in Early Islam*, hg. von James E. Montgomery, London 2006; Neuwirth, „Two Faces“; und Sidney Griffith, „When Did the Bible Become an Arabic Scripture?“, in: *Intellectual History of the Islamicate World* 1 (2013), S. 7–23.

Azmehs subtile Behandlung von Schwüren und Begrüßungen darf dazu gezählt werden.³¹

Zur Beschreibung der neuen rituellen Gesten kehre ich zurück zum Schrein von Allāt in aṭ-Ṭāʿif, der den Ausgangspunkt meiner Überlegung bildete. Ibn Iṣḥāq beschreibt eine beeindruckende Szene, in der die Ṭaqīf ihre Loyalität Allāh und seinem Propheten gegenüber bekunden und über die Bedingungen der Bekehrung verhandeln:

Eine der Forderungen, die sie an den Gottesgesandten stellten, war, dass ihre Gottheit Allāt drei Jahre lang unversehrt bleiben sollte. Der Gottesgesandte lehnte dies ab, woraufhin sie ihn um eine Frist von einem oder zwei Jahren baten, doch er lehnte dies ab. Schließlich baten sie um einen Monat nach ihrer Rückkehr nach Hause, doch er lehnte erneut jedwede Frist ab. Sie wollten nur, wie sie zu zeigen versuchten, vor den Fanatikern und Frauen und Kindern sicher sein, indem sie sie [Allāt] erhielten, und sie wollten ihre Leute nicht durch ihre Zerstörung ängstigen, bis sie den Islam angenommen hatten. Der Gesandte lehnte dies ab und sandte Abū Sufyān b. Ḥarb und al-Muğira b. Šuʿba, um sie zu zerstören. Sie baten ihn auch, sie vom Gebet freizustellen und sie nicht zu zwingen, ihre Götzen mit den eigenen Händen zu zerschlagen. Der Gesandte Gottes sagte: „Wir stellen euch vom eigenhändigen Zerschlagen eurer Götzen frei, aber was das Gebet betrifft: An einer Religion ohne Gebet ist nichts Gutes.“ Sie sagten, sie würden es verrichten, obwohl es eine Demütigung sei.³²

Über den Versuch, in solchen Berichten historische Tatsachen und Fiktion zu trennen, verliert man leicht aus den Augen, dass wenigstens in den ersten beiden Generationen nach der Hidschra die Erinnerung an die früheren Bräuche allgegenwärtig war, auch wenn sie mit der Zeit immer undeutlicher wurde. Die Zerstörung der Götzen war die dramatischste und unmittelbarste Darstellung eines Bruchs mit der Vergangenheit. Aber der Prozess des Umlernens erforderte kontinuierliche Festigung, bis der ‚neue Weg‘ eingeschlagen war. (Natürlich war eine solche Einigkeit illusorisch – es entstanden viele neue Wege.) Das Umlernen fand schrittweise und individuell statt, während es durch die Gemeinschaft bestärkt wurde. Muḥammad ging im Gebet voran, um es durch sein Beispiel und durch die Wiederholung zu festigen. Aber in dieser Zeit, da der Kultus sich noch im Aufbau befand, war es einfach, die geforderten Pflichten – absichtlich oder versehentlich – misszuverstehen oder in alte Gewohnheiten zurückzufallen.

Eng verbunden mit den Verschiebungen in Wort und Geste gab es auch sichtbare Verschiebungen, nicht nur die Zerstörung von Bauten, sondern auch kleinteilige Veränderungen, die eine genau so starke oder sogar noch stärkere Wirkung entfalten konnten, da Menschen mit kleinen Sachen sehr persönlich

31 Siehe Al-Azmeh, *Emergence*, S. 141–143 und 214f.

32 Ibn Iṣḥāq, *Sira*, S. 916.

umgehen. Und bei genauerem Hinsehen fällt auf, dass bei der Auszeichnung von heiligen Gegenständen Stoffe eine wichtige Rolle spielten, sowohl vor als auch nach Muḥammad.³³ Der christliche Heilige Faimiyūn fand in Nağrān einen Palmbaum, behängt mit Votivkleidung,³⁴ Ibn Hišām eröffnet seine Redaktion der Prophetenbiographie von Ibn Ishāq mit einer Erzählung von zwei Rabbinen aus Medina, die das *bait al-ḥarām* in Ṣan‘ā’ instand setzten und verhüllten.³⁵ Dagegen könnte man einwenden, dass in der arabischen Historiographie christliche und jüdische Heilige bloß eine schon überholte Phase in einer Entwicklung markieren. Stoff ist aber das materielle Symbol, das bildlich gesprochen Vergangenheit und Gegenwart zusammenfügt und die mythische Genealogie zusammenhält. So machen etwa Stoffe, die häufig in der Beschreibung eines *ḥaram* Erwähnung finden, bis heute einen wichtigen Teil des muslimischen Kultus aus, nicht nur die *kiswa* der Kaaba, sondern Stoffe an jedem Heiligengrab. Ich werde in meiner Besprechung von zwei letzten verhüllten Gegenständen auf die beständige Stellung von Stoffen an Schreinen zurückkommen: Muḥammads *minbar* und ‘Alīs *kursī*. Aber zunächst wenden wir uns kurz dem Schlachtfeld zu.

Banner und Reliquien

Banner und Fahnen aus Stoff waren keine paläoislamische Erfindung. Die farblich und gestalterisch enge Verbindung mit dem Stamm war wesentlich für die Orientierung auf dem Schlachtfeld. Banner evozierten wie Schlachtrufe sofort die höhere Macht – sei es ein Tier, ein Held oder eine Gottheit – die die Kämpfer als ihre Unterstützung betrachteten.³⁶ Im bewaffneten Konflikt greift man nach dem, was nützlich erscheint, und verwirft das, was es nicht ist, manchmal um es später wieder aufzunehmen. Nicht nur in Heiligtümern, sondern sogar – oder besonders – auf dem Schlachtfeld begegnet uns die Neufiguration von Symbolen aus den polytheistischen, jüdischen und christlichen Traditionen, mit denen die Araber vertraut waren. Dialogspuren im Koran erscheinen häufig undeutlich und mehrdeutig. Die Erneuerung, Umfunktionalisierung und neue Konnotation von Symbolen fand vor dem Hintergrund des konkreten Wissens um die Grenzerfahrungen der Soldaten und durch das Experimentieren von Betenden und Dichtern statt.

33 Lisa Golombek, „The Draped Universe of Islam“, in: *Content and Context of the Visual Arts in the Islamic World*, hg. von Priscilla P. Soucek, University Park 1988, S. 25–38, hier insbes. S. 32.

34 Vgl. Ibn Ishāq, *Sira*, S. 22; Thomas Sizgorich, „‘Become Infidels or We Will Throw You into the Fire’. The Martyrs of Najrān in Early Muslim Historiography, Hagiography, and Qur’anic Exegesis“, in: *Writing ‘True Stories’. Historians and Hagiographers in the Late Antique and Medieval Near East*, hg. von Arietta Papaconstantinou u. a., Turnhout 2010, S. 125–147, zum Thema „hagiographic drift“ S. 131.

35 Vgl. Ibn Ishāq, *Sira*, S. 13; vgl. auch ebd., S. 15: Der jemenitische König, allgemein Tubba’ genannt, wird als erster bezeichnet, der auf Anraten der beiden Rabbinen das mekkanische *bait* mit Stoffen verhüllte (*kasā*, davon ist *kiswa* abgeleitet).

36 Zum Beispiel Ibn Ishāq, *Sira*, S. 811.

Die Eigenschaft der Fahne (*liwāʿ*) des Kommandanten und des Banners (*rāya*) einer Sippe als Talisman wurde jetzt auf die neuen Symbole übertragen, die mit Allāh und seinem Gesandten verbunden waren. Diese Übertragung mag als einfacher Ersatz der einen Funktion durch die andere erscheinen, aber diese Veränderung bedeutete ebenso einen symbolischen und politischen Transferprozess wie die Bemühungen, die herkömmliche Stammesherrschaft mit dem neuen Sozialgefüge zu vereinen, das Muḥammad initiiert hatte.³⁷ Wir können die Anfänge des komplizierten Prozesses der Transformation in Ibn Ishāqs Bericht über die Schlacht von Ḥaibar im Jahr 629/7 nachvollziehen. Muḥammad schickt dorthin Abū Bakr mit seinem Banner (*rāya*) als einem greifbaren Segenswunsch und sagt:

„Morgen werde ich das Banner einem Mann geben, der Allāh und seinen Gesandten liebt.“ [...] ‘Alī litt an einer Augenzündung, also spuckte Muḥammad ihm ins Auge und sagte: „Nimm dieses Banner und gehe mit ihm, bis Gott den Sieg durch dich verleiht.“ Also ging ‘Alī mit dem Banner, vor Eile keuchend, während wir ihm auf dem Fuße folgten, bis er das Banner in einen Stapel Steine unter der Festung steckte. Ein Jude schaute von oben auf der Festung auf ihn herab und fragte ihn, wer er sei, und als er ihm antwortete, sagte jener: „Du wirst siegreich sein dank dem, was Mose offenbart worden ist.“³⁸

Dies ist eine Szene voller Verweise auf Vergangenheit und Zukunft. Die wundertätige Wirkung von Muḥammads Speichel gehört in die vertraute Welt des Faimiyūn und anderer spätantiker Heiliger – Heiden, Juden und Christen.³⁹ Das ins Schlachtgewühl getragene Banner ist ein arabischer Gemeinplatz, allerdings auch für römische und sasanidische Kämpfe zutreffend, in denen Araber zwei Jahrhunderte vor Muḥammad so häufig eine Rolle gespielt hatten. Der Jude, der den Ausgang des Kampfs mithilfe der Heiligen Schrift vorhersagt, ist ein literarischer Topos in Aktion. Diese Szene verlangt nicht nur nach Deutung der Referenzen, sondern auch nach Interpretation der Darstellungen und Gesten.

‘Alī spielte ebenfalls eine Hauptrolle in der Schlacht von Ṣiffīn im Jahr 657/36, in deren Verlauf die mehrdeutige Verwendung von christlichen, jüdischen und

37 Martin Hinds, „Kūfan Political Alignments and their Background in the Mid-Seventh Century A. D.“, in: *International Journal of Middle Eastern Studies* 2 (1971), S. 346–367, hier, besonders scharfsinnig, S. 346–348.

38 Ibn Ishāq, *Sira*, S. 761f. Guillaume verwendet in der englischen Übersetzung ‚banner‘ und ‚flag‘ synonym, aber im Arabischen findet sich an dieser Stelle ausschließlich *rāya*; *liwāʿ* kommt nicht vor. Es gibt im Arabischen keine strenge Systematik für den Gebrauch, doch ist ein Muster erkennbar: Siehe Martin Hinds, „The Banners and Battle Cries of the Arabs at Ṣiffīn (A. D. 657)“, in: *al-Abḥāt* 24 (1971), S. 3–42, hier S. 3–16; Amira K. Bennison, „Drums, Banners and *baraka*. Symbols of Authority during the First Century of Marīnid Rule, 1250–1350“, in: *Proceedings of the British Academy* 195 (2014), S. 195–216, hier S. 207–216, zur Verwendung von Bannern bei den Meriniden und zur späteren lexikalischen Entwicklung.

39 Vgl. Ibn Ishāq, *Sira*, S. 745. Muḥammads Anhänger waren erpicht auf seine ausgefallenen Haare und seinen Speichel für die rituelle Waschung.

nicht-monotheistischen arabischen Praktiken, die wir in der Szene in Ḥaibar sahen, wieder auftritt. ‘Alī ruft seinen Männern zu:

„Wessen Banner sind das?“ „Die Banner von Rabī‘a“, antworteten wir, doch er sagte: „Nein, fürwahr, es sind die Banner von Allāh; Allāh schütze diejenigen, die sich um sie versammeln“.⁴⁰

Muḥammad begann in Badr und Uḥud mit dem Ersetzen der *ḡāhili*-Schlachtrufe, und in Ṣiffīn scheint die Abwesenheit der alten Rufe (*aš‘ira*, Singular *šī‘ar*, Zeichen) in den wenigen Quellen durch, die sie erwähnen, obwohl die Änderung einer so instinktiven Ausdrucksweise wie eines Schlachtrufs gewiss einen allmählichen und schwierigen Übergang darstellte.⁴¹

Es war praktisch unumgänglich, dass die neuen Banner und neuen Schlachtrufe einen ähnlichen Wiedererkennungswert hatten wie diejenigen, die sie ersetzen. Offensichtliche Anspielungen auf alte Gottheiten und die Vorrangstellung der Stammesverbände wurden jedoch beseitigt. Dies war Bestandteil des kontinuierlichen Prozesses des gestischen und visuellen Umlernens, das nötig war, um Verwirrung zu vermeiden und die neuen Loyalitätsverhältnisse zu bekräftigen. Man kann die Frage stellen, wie die alten Kampfsymbole ausgesehen haben, denn die Kämpfe wurden nicht nur inmitten von Bannern, sondern auch inmitten von anderen symbolbesetzten Gegenständen ausgetragen. Die Tora schildert, wie die alten Israeliten die Bundeslade in den Kampf tragen; arabische Polytheisten kämpften neben Bannern und mit *qubba* bedeckten Götzenbildern; christliche Araber mit Bannern, Reliquien, Ikonen und anderen rituellen Gegenständen. Der christliche Dichter al-Aḥṭal vom Stamme Taḡlib, geboren zwischen den Schlachten von Ḥaibar und Ṣiffīn, lobt die Kämpfer der Taḡlib, die „ein hocherhobenes Kreuz und Mār Sarḡīs“ in den Kampf trugen; sein jüngerer Zeitgenosse Ḡarīr von den Banū Tamīm wirft den störrischen arabischen Christen vor, sie würden sich durch das Kreuz und durch Mār Sarḡīs blenden lassen.⁴² Wenn die Loyalitäten sich auch änderten, blieb die Erinnerung an das Alte doch bestehen. Der Historiker kann nicht in die Seele eines Soldaten schauen, doch wir dürfen nicht vergessen, dass die Taḡlib in Ṣiffīn auf beiden Seiten kämpften, unter ihrem eigenen Banner.

40 Tabarī, *Ṭā‘rīḥ*, Bd. 1, S. 3311.

41 Ignaz Goldziher, *Muslim Studies*, 2 Bde., hg. von Samuel M. Stern und übers. von Christa R. Barber und Samuel M. Stern, London 1967–1971, Bd. 1, S. 63–65; Hinds, „Banners“, S. 12–16; Al-Azmeh, *Emergence*, S. 387. Man denkt hier an den durch den Sturm hin und hergeworfenen Kapitän in Papadiamantis’ Erzählung „A Pilgrimage to the Kastro“, der sich in der Gegenwart eines Pfarrers die anstößigen Schwüre bei der Jungfrau Maria verkneift: Alexandros Papadiamantis, „Στο Χριστό στο Κάστρο“, *Ἄπαντα*, hg. von N. Triantaphyllopoulos, 5 Bde., Athen 1981–1988, Bd. 2, S. 275–299 (englische Übersetzung: Elizabeth Key Fowden, „A Pilgrimage to the Kastro“, in: Alexandros Papadiamantis, *The Boundless Garden. Selected Short Stories*, hg. von Denise Harvey und Lambros Kamperidis, Limni / Evia 2007, Bd. 1, S. 104–131).

42 Vgl. Fowden, *Barbarian Plain*, S. 179f.

In römischen Kampfszenen wimmelte es vor Standarten, Bannern sowie Ikonen, Reliquien und anderen Kultgegenständen, die den Eindruck eines göttlichen Mitwirkens am Kampf in der greifbarsten Form verstärkten.⁴³ Eine besonders kinematographisch wirkende Szene in Şıffin, die von späteren arabischen Kommentatoren hervorgehoben wird, ist diejenige, in der die Männer des Mu'āwiya *maṣāḥif* auf ihren erhobenen Lanzen hochhalten. Martin Hinds gibt eine brillante Antwort auf die naheliegende Frage: Was sind das für *maṣāḥif*? – Denn es ist unwahrscheinlich, dass wir uns im Jahre 36 ganze Korane, zudem auf Lanzen, vorzustellen haben. Hinds weist auf den zeitgenössischen Gebrauch von mit Schrift versehenen Amuletten oder Gebetsriemen unter Christen und Juden auch im Kampf hin, und legt nahe, dass die *maṣāḥif* vergleichbare Gegenstände mit Abschnitten aus dem verschriftlichten Koran, möglicherweise in der Form von kleinen gefalteten Blättern, gewesen sein könnten.⁴⁴

Der Austausch von jüdischen und christlichen Texten in Gebetsriemen durch koranische darf nicht überraschen. Doch diese Verschiebung der Praxis zog die Notwendigkeit der Umerziehung nach sich. Es scheint, dass in Şıffin sowie vorher, in der Kamelschlacht, die Neuerung nicht nur darin bestand, dass *maṣāḥif* verwendet wurden, sondern dass sie verwendet wurden, um den Feind aufzuhalten (Mu'āwiya stiftete in Şıffin vielleicht absichtlich mit ihnen Verwirrung).⁴⁵ Şıffin wird üblicherweise als innerislamische Angelegenheit betrachtet. In dieser knappen Besprechung möchte ich darauf hinweisen, dass offenbar mit einem Vorrat an Symbolen und Gesten aus vergangenen Traditionen experimentiert wurde, mit denen die betroffenen Personen in unterschiedlichem Maße vertraut waren. In diesem Fall handelte es sich um Anführer und Kämpfer mit verschiedenen Glaubens- und Stammeszugehörigkeiten, die möglicherweise nicht unbedingt zu den gleichen Schlussfolgerungen gelangten, in einer Zeit, in der die neuen Konventionen noch im Entstehen waren.

Die Bücher des Esels und die Stühle aus Tamariskenholz

Die Ambivalenz in Bezug auf die Körperlichkeit des Koran wird an den Erzählschichten im Bericht von Ṭabarī erkennbar: Einerseits führte 'Alī die Verwendung von *maṣāḥif* in der Kamelschlacht ein, um die Feindseligkeit derer, die durch ihre

43 Vgl. Michael McCormick, *Eternal Victory. Triumphant Rulership in Late Antiquity, Byzantium and the Early Medieval West*, Cambridge 1990, S. 247f.

44 Vgl. Martin Hinds, „The Şıffin Arbitration Agreement“, in: *Journal of Semitic Studies* 17 (1972), S. 93–113, hier S. 93–98. Hinds erwähnt die Rabbinen, die als erste die *buyūt* von Şan'ā' und Mekka mit Stoffen verhüllten und, „die *maṣāḥif* wie Halsketten um den Hals tragend“, gegen die Heiden kämpften, möglicherweise als weiteren Beweis dafür, dass Zaubertexte einen Teil der arabischen Kriegssymbolik ausmachten: Ibn Ishāq, *Sira*, S. 17. Siehe auch Travis Zadeh, „Touching and Ingesting. Early Debates over the Material Qur'ān“, in: *Journal of the American Oriental Society* 129 (2009), S. 443–466, hier S. 444–445; Al-Azmeh, *Emergence*, S. 460–463.

45 Siehe zu Şıffin aṭ-Ṭabarī, *Ṭa'riḥ*, Bd. 1, S. 3329–3334 (engl. Übers. Bd. 17, S. 78–83) und zur Kamelschlacht ebd., S. 3186 (engl. Übers. Bd. 16, S. 126f.), *muṣḥaf*, zweimal, und S. 3189 (engl. Übers. Bd. 16, S. 129f.) *muṣḥaf*, dreimal.

Loyalität an den Koran gebunden waren, zu unterdrücken. Andererseits missbilligte er in Şifîn den scheinbaren Widerspruch zwischen Mu'awiyas *maṣāḥif*-Trägern und ihrer Unfähigkeit, nach den inhaltlichen Weisungen des Koran zu leben, statt ihn als Objekt zu missbrauchen:⁴⁶ „Sie haben die *maṣāḥif* nicht erhöht und sie erhöhen sie nicht und sie wissen nicht, was sie enthalten. Sie haben sie dir bloß hochgehalten, um dich zu täuschen, zu überlisten und zu betrügen.“⁴⁷ Die Schlichter in Şifîn, Abū Mūsā und 'Amr b. al-Āṣ, trennten sich unter gegenseitiger Schmähung und bewarfen sich mit Zitaten aus dem Koran, um ihre Gegner zu beschmutzen. Ersterer beteuerte: „Ich habe 'Amr als einen von denjenigen kennengelernt, von denen Allāh sagt: ‚Verlies ihnen die Kunde von dem, dem wir unsere Zeichen gaben und der sich ihrer dann entledigte‘“ (Q 7:175). Und der andere erwiderte: „Diejenigen, denen die Tora auferlegt wurde, die sie aber dann doch nicht getragen haben, sind wie ein Esel, der heilige Bücher (*asfār*) trägt“ (Q 62:5).⁴⁸ Die Auswahl der Zitate ist bedeutungsvoll, denn beide zielen auf die falsche Deutung von Gegenständen, die keine gewöhnlichen ertastbaren Dinge sind: Die Zeichen (*āyāt*), die im Koran allgemein sowohl im physischen als auch im metaphysischen Sinne gebraucht werden, und die Tora, die ebenso wie der Koran eine doppelte Natur – mündlich und schriftlich – besaß. Hier sehen wir, wie die Zeichen und die Tora als physische Signifikante einer metaphysischen Bedeutung wirken, die im Wechselspiel zwischen mündlicher und schriftlicher Manifestation der Gottesbotschaft kommuniziert wird. Die koranischen Spitzen, die von beiden Seiten ausgeteilt werden, heben die Fehldeutung von Zeichen hervor, die gleichzeitig physisch und metaphysisch sind, eine Fehldeutung, die durch die Verwendung der physischen *maṣāḥif* aufgelöst wurde.

Meine Verwendung des Begriffs ‚materielles Symbol‘ soll genau diese Ambiguität des Objekts erfassen, das nicht nur ein haptisches Ding ist.⁴⁹ Die *materielle* Seite des Symbols schützt – und dies ist überaus wichtig – vor der Annahme, die paläoislamische Periode zeichne sich durch primär konzeptionelle oder gar textuelle Transformationen aus. Der Wandel manifestiert sich in Konzepten, Handlungen, Worten und Gegenständen, nicht in einer durchgängigen linearen Entwicklung, für die ein begriffliches Denken die notwendige Voraussetzung wäre.

46 Der unbestimmte Gebrauch von *qur'ān* und *dīn*, mit dem 'Alī das bezeichnet, was Mu'awiyas Anhänger nicht darstellten, kontrastiert mit der bestimmten Form, wie sie im Koran selbst vorkommt, die in Şifîn verwendet wird; siehe aṭ-Ṭabarī, *Ṭa'riḥ*, Bd. 1, S. 3329 (engl. Übers. Bd. 17, S. 79).

47 Ebd., S. 3330 (engl. Übers. Bd. 17, S. 79).

48 Ebd., S. 3343 (engl. Übers. Bd. 17, S. 92). *Asfār* kommt nur hier im Koran vor und wird verstanden als heilige Schriften, heilige Texte, Bücher. Es ist ein Lehnwort aus dem Aramäischen, siehe dazu Arthur Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Qur'ān*, hg. von Gerhard Böwering und Jane Dammen McAuliffe, Leiden 2007, S. 170f.

49 Der Begriff ‚materielles Symbol‘ wird auch am Schnittpunkt von Archäologie, Anthropologie und Neurowissenschaft verwendet, siehe etwa Andreas Roepstorff, „Things to Think with. Words and Objects as Material Symbols“, in: *Philosophical Transactions of the Royal Society B* 363 (2008), S. 2049–2054.

Möglicherweise unterschätzen routinierte Textinterpreten bei anderen Menschen und in anderen Zeiten die weitverbreitete Fixierung auf den Wortsinn bzw. auf das Material, oder zumindest eine Neigung, das Material mit dem Konzept in Verbindung zu bringen. Manchmal lassen uns die Textzeugen Szenen erkennen, die vielmehr auf eine gelebte als schriftspezifische Koranexegese hinweisen. Für den Moment, als 'Alī mit seinen Männern vorrückte und Mu'āwiya begegnete, der eine „große kuppelartige *qubba* hatte, über die er Tücher geworfen hatte“,⁵⁰ gibt es keinen Hinweis darauf, dass die Menschen etwas anderes als das Zelt eines Stammesführers sahen (möglicherweise ein Königszelt, wenn es mit einem anti-umayyadischen Auge betrachtet wurde). Zumindest eher als den Baldachin eines Götzen oder ein Tabernakel – zwei andere Symbole, die eine *qubba* evozieren konnte.⁵¹ Um jedoch wieder zum Ausgangspunkt zurückzukehren: Als nicht einmal dreißig Jahre später Muḥtār und seine Anhänger das Schlachtfeld mit ihrem von Tuch bedeckten Stuhl betraten, sah das Auge des gläubigen Interpreten sicher eine Bundeslade – und das des Kritikers ein goldenes Kalb.⁵²

Muḥtār war in den Besitz von 'Alīs Stuhl (*al-kursī*) gelangt, der durch den früheren Besitzer, den Neffen 'Alīs, und durch das Baumaterial, Tamariskenholz, identifiziert wurde – das gleiche Holz, das auch für den *minbar* des Propheten verwendet worden war.⁵³ Mit einer Paraphrase von Q 2:248, der einmaligen Erwähnung der Bundeslade im Koran, wies er seine Unterstützer an: „Unter den Kindern Israels gab es die Bundeslade (*tābūt*), in der ein Rest von dem war, was die Familien von Mose und von Aaron hinterließen. Unter uns ist dies hier wie die Bundeslade.“ Und er enthüllte den Rest von dem, was die Familie von 'Alī hinterlassen hatte. Nur ein paar Jahre vor dieser Pattstellung sowohl mit den Umayyaden als auch den Zubairiden hatte Muḥtār neben Ibn az-Zubair gekämpft, als die Kaaba während des Angriffs im Auftrag von al-Yazīd, der sich in Medina aufhielt, zerstört wurde. Im Jahr 66, als Muḥtār seine Streitkräfte um die neue

50 Aṭ-Ṭabarī, *Ṭa'riḥ*, Bd. 1, S. 3289 (engl. Übers. Bd. 17, S. 36, mit Fn. 149 zum *al-karābis*-Tuch).

51 Zur Ausführung der *qubba* siehe al-Azmeh, *Emergence*, S. 131, mit der wichtigen Fn. 195; S. 204; S. 220f., mit Fn. 384; S. 260; S. 386. Aṭ-Ṭabarī, *Ṭa'riḥ*, Bd. 2, S. 1741, engl. Übers. Bd. 26, S. 88f.) berichtet über die womöglich schillerndste Alternative in der Geschichte über den Amīr al-Walid b. Yazīd, der es nicht wagt über der verhüllten Kaaba eine *qubba* zu errichten, die gleichzeitig als zeremonielles Zelt, kalifales Symbol und Stätte für Gelage dienen sollte. Zu einer ausführlichen Darstellung siehe Garth Fowden, *Qusa'ir 'Amra. Art and the Umayyad Elite in Late Antique Syria*, Berkeley 2004, S. 180f., und jüngst auch Avinoam Shalem „The Four Faces of the Ka'ba in Mecca“, in: *Architecture and Pilgrimage, 1000–1500. Southern Europe and beyond*, hg. von Paul Davies, Deborah Howard und Wendy Pullan, Farnham 2013, S. 50.

52 Vgl. aṭ-Ṭabarī, *Ṭa'riḥ*, Bd. 2, S. 700–706 (engl. Übers. Bd. 21, S. 67–73). Siehe Uri Rubin, „Traditions in Transformation. The Ark of the Covenant and the Golden Calf in Biblical and Islamic Historiography“, in: *Oriens* 36 (2001), S. 197–214, hier S. 196–210.

53 Aṭ-Ṭabarī, *Ṭa'riḥ*, Bd. 2, S. 702–706, gibt Versionen der Herkunft, oder der Erfindung, des Stuhls. Michael Fishbein stellt fest, dass Gedicht 31 im *Dīwān* von A'ṣā Hamdān die Berührung des Holzes erwähnt, siehe *The History of al-Ṭabarī. The Victory of the Marwānids*, Bd. 21, hg. von Ehsan Yar-Shater, übers. von Michael Fishbein, Albany / New York 1990, S. 71, Fn. 280.

Bundeslade versammelte, baute Ibn az-Zubair die Kaaba wieder auf, wobei er angeblich die Vorgaben des Propheten befolgte, die zu seinen Lebzeiten nicht erfüllt worden waren und bei der er Mosaik verwendete, die aus Abrahams berühmter Kirche in Sanʿāʾ stammten.⁵⁴ Die allgemeine Auffassung war, dass die ursprüngliche Bundeslade Reliquien von Mose und Aaron enthielt – heilige Gegenstände wie den Aaronsstab, den Manna-Topf und die Gesetzestafeln.⁵⁵ Muḥammad hatte die Kaaba und den *ḥaram* gereinigt, damit diese nur Überreste von Abraham enthielten (nach einigen Traditionen auch Bilder von Jesus und Maria). Obwohl er Kūfa als Basis hatte, erwähnen unsere Quellen nicht, dass Muḥtār ein rivalisierendes Heiligtum in der Art von Abrahams oder Muḥammad errichtete. Vielleicht blieb ihm dafür nicht genügend Zeit. Doch seine *inventio* von ʿAlīs Stuhl als haptisches Zentrum von religiöser und herrschaftlicher Autorität – und ihrer gelebten Exegese – wird besser verständlich, wenn wir sie im breiteren Kontext der politischen Machtkämpfe der 680er/60er Jahre betrachten, die alle durch eine religiöse Symbolik bekräftigt wurden.

Gleichzeitig erhielt Muḥammads medinensischer *minbar*, manchmal auch als *kursī* bezeichnet, eine talismanische Patina, und es entstanden konkurrierende Versionen, die entweder Muʿāwiya I. oder seinem Rivalen Ibn az-Zubair den Einfall zuschrieben, ihn als erster mit Stoffdrapierungen bedeckt zu haben.⁵⁶ Die Umayyaden ersuchten darum, den *minbar* nach Damaskus mitzunehmen, obwohl die Quellen uneins darüber sind, ob das Gesuch, mit dem sie scheiterten, von Muʿāwiya, ʿAbd al-Malik oder seinem Sohn al-Walīd kam.⁵⁷ Wie wir gesehen haben, war das Einhüllen eine Geste, die mit Auszeichnung assoziiert war und die dem Zuschauer ein breites Spektrum an heiligen Gegenständen vergegenwärtigte – Bätyle, *qubbās*, Laden. Welche Assoziation am stärksten war, hing von dem Hintergrundwissen und der persönlichen Erfahrung des Betrachters ab. Der Gebrauch von Textilien in den Mosaiken von al-Walīds Moschee in Damaskus hat moderne Forscher zu Interpretationen angeregt,⁵⁸ doch es war die Qubbat aṣ-Ṣaḥra in Jerusalem, vollendet von al-Walīds Vater im Jahr 691–692/72, die den

54 Vgl. Arent Jan Wensinck [J. Jomier], Art. „Kaʿba“, in: *EP*, Bd. 4, S. 317–322, hier S. 318f. und 322; King, „Some Christian Wall-Mosaics in Pre-Islamic Arabia“, in: *Proceedings of the 12th Seminar for Arabian Studies* 10 (1980), S. 37–43, hier S. 38 und 41.

55 Vgl. Uri Rubin, „Traditions in Transformation. The Ark of the Covenant and the Golden Calf in Biblical and Islamic Historiography“, in: *Oriens* 36 (2001), S. 197–214, hier S. 200.

56 Vgl. Harry Munt, *The Holy City of Medina. Sacred Space in Early Islamic Arabia*, Cambridge 2014, S. 105, Fn. 30, für Ibn az-Zubair; S. 104, Fn. 25, für Muʿāwiya (at-Ṭabarī, *Ṭaʾrīḥ*, Bd. 2, S. 92; engl. Übers. Bd. 18, S. 101) oder gar ʿUṯmān. Al-Azraqī, *Aḥbār Makka*, Bd. 1, S. 176, merkt an, dass von den Umayyadenkalifen ʿUmar und ʿUṯmān in Mekka *qabāʾī* (koptische) und *al-karābis* (ägyptische) Textilien (siehe oben für den Gebrauch im Zusammenhang mit Muʿāwiyas *qubba*) als *kiswā* verwendet wurden; siehe Robert Bertram Serjeant, *Islamic Textiles. Material for a History up to the Mongol Conquest*, Beirut 1972, S. 11.

57 Sie mussten jedenfalls mit einem Ersatz vorliebnehmen, siehe Munt, *Holy City*, S. 104; Finbarr Barry Flood, *The Great Mosque of Damascus. Studies in the Making of Umayyad Visual Culture*, Leiden 2000, S. 108f.

58 Zum Beispiel Flood, *Damascus*, S. 97f. und 101 zu Vorhängen in Damaskus und Jerusalem.

zeitgenössischen Wettbewerb verkörperte, dem Ibn az-Zubair sich ausgesetzt sah. Dies führt uns auf das Gebiet der ergiebigen Wechselwirkungen von Formen und Ideen unter 'Abd al-Malik, das uns stets Oleg Grabar in Erinnerung ruft. Mit diesen sich herausbildenden Kristallisierungen von ‚islamischer Tradition‘, die für Aziz al-Azmeh das Ende der paläoislamischen Zeit einläuten, möchte ich schließen.

Schluss

Rivalisierende Anführer wetteiferten um den Erhalt der religiösen und politischen Autorität, die im Propheten Muhammad untrennbar vereint gewesen waren. Doch der Prozess der Neuorientierung von ererbten politischen und religiösen Bräuchen, den der Prophet begonnen und der Koran angeleitet hatte, hatte keine gebrauchsfertige Vorlage neuer Symbole hervorgebracht, die in den neuen Situationen angewandt werden konnten, in denen sich ihre Erben wiederfanden. Herrschaftsansprüche setzten eine Genealogie, herausragende Kompetenz, und materielle Beweise für Authentizität voraus – Zeichen göttlicher Zustimmung, die die zunehmend ökumenische Bevölkerung des umayyadischen Kalifats wahrnehmen konnte. Muḥtār, Ibn az-Zubair und die frühen Marwaniden schöpften alle aus materiellen Symbolen, um ihre eigene Autorität an die geistige und politische Führung der Vergangenheit zu knüpfen.

Durch unsere erdrückend logozentrische Herangehensweise bei der Erforschung der paläoislamischen Periode laufen wir Gefahr zu vergessen, dass die Welt des Propheten und die seiner konkurrierenden Erben nicht nur voller Worte, sondern auch voller Gegenstände und Bilder war. Wie ich zu zeigen versucht habe, wurden einige der wirkmächtigsten politischen Veränderungen durch die Reorganisation von materiellen Symbolen und physischen Gesten angedeutet, auf dem Schlachtfeld wie im Gottesdienst. Im Zentrum der Macht, sei es in Mekka, Medina, Kūfa oder Damaskus, stand der Schrein. Und keiner dieser Schreine wurde in einem Vakuum erschaffen. Diese nur scheinbar naheliegende Aussage bringt uns zurück zu den beiden Gelehrten al-Kalbī und Hišām b. al-Kalbī – Vater und Sohn –, nach Kūfa und al-Ḥīra, wo die Kirchen und Klöster das Archivmaterial sowie die Inspiration für Hišāms Überlegungen über die vorislamische Vergangenheit und die heterodoxe Gegenwart lieferten. Kūfa, wo Hišām geboren wurde, war nur 17 Jahre nach der Hidschra ein paar Kilometer nordöstlich von al-Ḥīra neu gegründet worden. Doch selbstverständlich gibt es keinen vollständigen Neuanfang, und im Falle von Kūfa weckt just die bewusste Absicht der paläoislamischen Gründer, der berühmten, aber verblicheneren arabischen Metropole al-Ḥīra den Rücken zuzuwenden, unser Interesse.⁵⁹ Unverkennbar ist, dass die Garnisonsstadt Kūfa in einem Landstrich gegründet wurde, der von alters her mit Klöstern besiedelt war, unter anderem mit einem, das dem unter den Arabern beliebten heiligen Sergius geweiht war.

⁵⁹ Siehe Toral-Niehoff, *al-Ḥīra*, S. 4–5 und 174–183.

Es mag nebensächlich erscheinen, dass moderne Wissenschaftler gelehrte Aufsätze über die Stammesmoscheen von Kūfa und die frühe Pflege von entstehenden schiitische Schreinen schreiben können, ohne mit einem Wort die alten Stammeskirchen im benachbarten al-Ḥīra zu erwähnen (oder diese vielleicht zu kennen); eine solche Vernachlässigung der Vergangenheit ließ sich Kūfas berühmtester Wissenschaftler bestimmt nicht zuschulden kommen. Diese Vergesslichkeit oder Blindheit ist zu einem großen Teil der modernen akademischen Spezialisierung zuzuschreiben, die entlang der alten Spannungslinie zwischen *ḡāhiliya* und Islam verläuft. Aber sie mag auch von einem modernen Defizit herühren, nämlich der fehlenden Fähigkeit zum assoziativen Denken – vielleicht das herausragende Merkmal der paläoislamischen Periode. Ihre politischen Gesten, ihre Architektur und Dichtung, erfreuen sich an der Ambiguität und Polyvalenz von wiederverwendeten, wiederaufgeladenen und erneuerten Symbolen aus der Vergangenheit – diese fand am deutlichsten, aber nicht abschließend, im Koran ihren Ausdruck.

Aus dem Englischen von Colinda Lindermann

Bibliographie

Primärliteratur

- ʿAdī b. Zaid al-ʿIbādī, *Dīwān*, hg. von Muḥammad Ḡabbār al-Muʿaibid, Bagdad 1965.
 al-Azraqī, *Kitāb Aḥbār Makka*; Ausgabe: *Die Chroniken der Stadt Mekka*, Bd. 1, *el-Azrakī's Geschichte und Beschreibung der Stadt Mekka*, hg. von Ferdinand Wüstenfeld, Leipzig 1858.
- Bezold, Carl (Hg. und Übers.), *Kebra Nagast, die Herrlichkeit der Könige*, Abhandlungen der Philosophisch-Philologischen Klasse der Königlich Bayerischen Akademie der Wissenschaften Bd. 23, Abt. 1, München 1905.
- Corpus inscriptionum semiticarum*, Abteilung 4, *Inscriptiones himyariticas et sabaeas continens*, 3 Bde., Paris 1889–1930.
- Ibn al-Kalbī, Hišām, *Kitāb al-Aṣnām*; Ausgabe und französische Übersetzung: *Le livre des idoles (Kitāb al-aṣnām) de Hicham ibn al-Kalbi*, hg. und übers. von Wahib Atallah, Paris 1969.
- Ibn Ishāq b. Yasār, Muḥammad, *Kitāb Sīrat rasūl Allāh. Das Leben Muhammed's nach Muhammed Ibn Ishāk bearbeitet von Abd el-Malik Ibn Hischām*, 3 Bde., hg. von Ferdinand Wüstenfeld, Göttingen 1858–1860; englische Übersetzung: *The Life of Muhammad. A Translation of Ibn Ishāq's Sīrat Rasūl Allāh*, übers. von Alfred Guillaume, Oxford 1955.
- Nau, François (Hg. und Übers.), „Histoires d'Ahoudemmeh et de Marouta, métropolitains Jacobites de Tagrit et de l'Orient; traité d'Ahoudemmeh“, in: *Patrologia Orientalis*, 3/1 (1909), S. 7–51.
- Papadiamantis, Alexandros, „Στο Χριστό στο Κάστρο“, in: *Ἄπαντα*, hg. von N. Triantaphyllopoulos, 5 Bde., Athen 1981–1988, Bd. 2, S. 275–299; englische Übersetzung: Elizabeth Key Fowden, „A Pilgrimage to the Kastro“, in: Alexandros Papadiaman-

- tis, *The Boundless Garden. Selected Short Stories*, hg. von Denise Harvey und Lambros Kamperidis, Limni / Evia 2007, Bd. 1, S. 104–131.
- aṭ-Ṭabarī, *Ṭaʿrīḥ ar-rusul wa-l-mulūk*; Ausgabe: *Annales quos scripsit Abu Djafar Mohammed Ibn Djarir At-Tabari*, hg. von Michael Jan de Goeje u. a., Leiden 1879–1901; englische Übersetzung: *The History of al-Tabari*, Albany / New York 1985–2007.
- al-ʿUmārī, Ibn Faḍl Allāh, *Masālik al-abṣār*, hg. von A. Zakī, Kairo 1924.

Sekundärliteratur

- Al-Azmeh, Aziz, *The Arabs and Islam in Late Antiquity. A Critique of Approaches to Arabic Sources*, Berlin 2014.
- , *The Emergence of Islam in Late Antiquity. Allāh and his People*, Cambridge 2014.
- Bennison, Amira K., „Drums, Banners and *baraka*. Symbols of Authority during the First Century of Marīnid Rule, 1250–1350“, in: *Proceedings of the British Academy* 195 (2014), S. 195–216.
- Bosworth, Clifford Edmund, *The History of al-Ṭabarī. The Sāsānids, the Byzantines, the Lakhmids, and Yemen*, Albany / New York 1999.
- Bowersock, Glen W., *The Throne of Adulis. Red Sea Wars on the Eve of Islam*, New York 2013.
- , „Helena’s Bridle, Ethiopian Christianity and Syriac Apocalyptic“, in: *Studia Patristica* 45 (2010), S. 211–220.
- Djāit, Hichem, *Al-Kūfa. Naissance de la ville islamique*, Paris 1986.
- Fishbein, Michael, *The History of al-Ṭabarī. The Victory of the Marwānids*, Bd. 21, Albany / New York 1990.
- Fisher, Greg (Hg.), *Arabs and Empires before Islam*, Oxford 2015.
- Flood, Finbarr Barry, *The Great Mosque of Damascus. Studies in the Making of Umayyad Visual Culture*, Leiden 2000.
- Fowden, Elizabeth Key, „Rural Converters of the Arabs“, in: *Conversion in Late Antiquity: Christianity, Islam and Beyond*, hg. von Arietta Papaconstantinou, zusammen mit Neil McLynn and Daniel L. Schwartz, Farnham 2015, S. 175–196.
- , „Des églises pour les Arabes, pour les nomades?“, in: *Les églises en monde syriaque*, hg. von Françoise Briquel Chatonnet, Paris 2013, S. 391–420.
- , „The Lamp and the Wine Flask. Early Muslim Interest in Christian Monasticism“, in: *Islamic Crosspollinations. Interactions in the Medieval Middle East*, hg. von Anna Akasoy, James E. Montgomery und Peter E. Pormann, Cambridge 2007, S. 1–28.
- , „An Arab Building at Ruṣāfa-Sergiopolis“, in: *Damaszener Mitteilungen* 12 (2000), S. 303–324.
- , *The Barbarian Plain. Saint Sergius between Rome and Iran*, Berkeley 1999.
- Fowden, Garth, *Qusaʿyr ʿAmra. Art and the Umayyad Elite in Late Antique Syria*, Berkeley 2004.
- Gajda, Iwona, *Le royaume de Ḥimyar à l’époque monothéiste*, Paris 2009.
- Goldziher, Ignaz, *Muslim Studies*, 2 Bde., hg. von S. M. Stern und übers. von Christa R. Barber und Samuel M. Stern, London 1967–1971.
- Golombek, Lisa, „The Draped Universe of Islam“, in: *Content and Context of the Visual Arts in the Islamic World*, hg. von Priscilla P. Soucek, University Park 1988, S. 25–38.
- Griffith, Sidney, „When Did the Bible Become an Arabic Scripture?“, *Intellectual History of the Islamic World* 1 (2013), S. 7–23.

- Hainthaler, Theresia, *Christliche Araber vor dem Islam. Verbreitung und konfessionelle Zugehörigkeit. Eine Hinführung*, Löwen 2007.
- Hinds, Martin, „The Šiffin Arbitration Agreement“, in: *Journal of Semitic Studies* 17 (1972), S. 93–113.
- , „Kūfan Political Alignments and their Background in the Mid-Seventh Century A. D.“, in: *International Journal of Middle Eastern Studies* 2 (1971), S. 346–367.
- , „The Banners and Battle Cries of the Arabs at Šiffin (A. D. 657)“, *Al-Abḥāt* 24 (1971), S. 3–42.
- Jeffery, Arthur, *The Foreign Vocabulary of the Qurʾān*, hg. von Gerhard Böwering und Jane Dammen McAuliffe, Leiden 2007.
- King, G. R. D., „The Paintings of the Pre-Islamic Kaʿba“, *Muqarnas* 21 (2004), S. 219–229.
- , „Some Christian Wall-Mosaics in Pre-Islamic Arabia“, *Proceedings of the 12th Seminar for Arabian Studies* 10 (1980), S. 37–43.
- Klein, Konstantin M., „How to Get Rid of Venus. Some Remarks on Jerome’s *Vita Hilarionis* and the Conversion of Elusa in the Negev“, in: *Conversion in Late Antiquity. Christianity, Islam and Beyond*, hg. von Arietta Papaconstantinou, zusammen mit Neil McLynn and Daniel L. Schwartz, Farnham 2015, S. 241–266.
- Lee, Ralph, „The Conversion of King Caleb and the Religious and Political Dynamics of Sixth-Century Ethiopia and Southern Arabia“, in: *An Age of Saints? Power, Conflict and Dissent in Early Medieval Christianity*, hg. von Peter Sarris, Matthew Dal Santo und Phil Booth, Leiden 2011, S. 77–88.
- McCormick, Michael, *Eternal Victory. Triumphal Rulership in Late Antiquity, Byzantium and the Early Medieval West*, Cambridge 1990.
- Montgomery, James E., „The Empty Hijāz“, in: *Arabic Theology, Arabic Philosophy. From the Many to the One. Essays in Celebration of Richard M. Frank*, hg. von James E. Montgomery, Löwen 2006, S. 37–97.
- Morony, Michael G., *Iraq After the Muslim Conquest*, Princeton 1984.
- Munt, Harry, *The Holy City of Medina. Sacred Space in Early Islamic Arabia*, Cambridge 2014.
- , (mit Beiträgen von Touraj Daryaee, Omar Edaibat, Robert Hoyland, und Isabel Toral-Niehoff), „Arabic and Persian Sources for Pre-Islamic Arabia“, in: *Arabs and Empires before Islam*, hg. von Greg Fisher, Oxford 2015, S. 434–500.
- Neuwirth, Angelika, „The Two Faces of the Qurʾān. *Qurʾān* and *Muṣḥaf*“, in: *Oral Tradition* 25 (2010), S. 141–156.
- Neuwirth, Angelika, und Nicolai Sinai, „Introduction“, in: *The Qurʾān in Context. Literary and Historical Investigations into the Qurʾānic Milieu*, hg. von Angelika Neuwirth, Nicolai Sinai und Michael Marx, Leiden 2010, S. 1–24.
- Powers, David S., „Demonizing Zenobia. The Legend of al-Zabbāʾ in Islamic Sources“, in: *Histories of the Middle East. Studies in Middle Eastern Society, Economy and Law in Honor of A. L. Udovitch*, hg. von Roxani Eleni Margariti, Adam Sabra und Petra M. Sijpesteijn, Leiden 2011, S. 127–182.
- Robin, Christian, „Himyar, Aksūm, and *Arabia Deserta* in Late Antiquity“, in: *Arabs and Empires before Islam*, Oxford 2015, S. 127–171.
- , „The Peoples beyond the Arabian Frontier in Late Antiquity. Recent Epigraphic Discoveries and Latest Advances“, in: *Inside and Out. Interactions between Rome and the Peoples on the Arabian and Egyptian Frontiers in Late Antiquity*, hg. von Jitse H. F. Dijkstra und Greg Fisher, Löwen 2014, S. 33–79.

- , „Les Arabes de Ḥimyar, des ‚Romains‘ et des Perses (III^e–VI^e siècles de l'ère chrétienne)“, in: *Semítica & Classica* 1 (2008), S. 167–202.
- Robin, Christian, und Salim Ṭayran, „Soixante-dix ans avant l'islam: l'Arabie toute entière dominée par un roi chrétien“, in: *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* (2012), S. 525–553.
- Roepstorff, Andreas, „Things to Think With. Words and Objects as Material Symbols“, in: *Philosophical Transactions of the Royal Society B* 363 (2008), S. 2049–2054.
- Rubin, Uri, „Traditions in Transformation. The Ark of the Covenant and the Golden Calf in Biblical and Islamic Historiography“, in: *Oriens* 36 (2001), S. 197–214.
- , „The Ka'ba. Aspects of its Ritual Functions and Position in Pre-Islamic and Early Islamic Times“, in: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 8 (1986), S. 98–104.
- Schoeler, Gregor, *The Oral and the Written in Early Islam*, hg. von James E. Montgomery, London 2006. [englische Übersetzung mit Addenda und Einleitung von James E. Montgomery]
- Serjeant, Robert Bertram, *Islamic Textiles. Material for a History up to the Mongol Conquest*, Beirut 1972.
- Shahîd, Irfan, *Byzantium and the Arabs in the Sixth Century*, Bd. 2, Teil 2, Washington D. C. 2002.
- Shaked, Shaul, „From Iran to Islam. On Some Symbols of Royalty“, in: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 7 (1986), S. 75–91.
- Shalem, Avinoam, „The Four Faces of the Ka'ba in Mecca“, in: *Architecture and Pilgrimage, 1000–1500. Southern Europe and beyond*, hg. von Paul Davies, Deborah Howard und Wendy Pullan, Farnham 2013, S. 39–58.
- , „Made for the Show. The Medieval Treasury of the Ka'ba in Mecca“, in: *The Iconography of Islamic Art. Studies in Honour of Robert Hillenbrand*, hg. von Bernard O'Kane, Edinburgh 2007, S. 269–283.
- Sizgorich, Thomas, „'Become Infidels or We Will Throw You into the Fire'. The Martyrs of Najrân in Early Muslim Historiography, Hagiography, and Qur'anic Exegesis“, in: *Writing 'True Stories'. Historians and Hagiographers in the Late Antique and Medieval Near East*, hg. von Arietta Papaconstantinou u. a., Turnhout 2010, S. 125–147.
- Talib, Adam, „Topoi and Topography in the Histories of al-Ḥīra“, in: *History and Identity in the Late Antique Near East*, hg. von Philip Wood, Oxford 2013, S. 123–147.
- Toral-Niehoff, Isabel, *Al-Ḥīra. Eine arabische Kulturmetropole im spätantiken Kontext*, Leiden 2014.
- Wensinck, Arent Jan-[J. Jomier], Art. „Ka'ba“, in: *EF*, Bd. 4, S. 317–322.
- Zadeh, Travis, „Touching and Ingesting. Early Debates over the Material Qur'ân“, in: *Journal of the American Oriental Society* 129 (2009), S. 443–466.

Spätantikes Bildwissen im Koran

Die Relevanz ikonographischer Darstellungen für das Verständnis des Koran

Hannelies Koloska

Intermedialität im Koran

Die Frage nach den Texten, auf die im Koran Bezug genommen wird, beherrscht seit Jahrzehnten die Koranforschung. In der Datenbank „Texte aus der Umwelt des Korans“, die im Rahmen des Langzeitprojekts „Corpus Coranicum“ im Aufbau ist, werden neben neu erforschten Texten aus dem historischen Umfeld des Koran Publikationen der letzten 150 Jahre diskutiert, die sich der Beziehung zwischen der Bibel, jüdischen und christlichen Schriften und dem Koran widmen.¹ Sie vermittelt einen Eindruck von der Vielzahl möglicher Intertexte, aber auch von dem treffend durch den Begriff ‚Parallelomanie‘ umschriebenen Problem der Parallelisierung und Analogisierung von Texten, ohne den ‚Sitz im Leben‘ der verglichenen Texte zu diskutieren.²

Die Annahme, dass Analogie zugleich Genealogie bedeutet, versperrt die Sicht auf die theologischen und rhetorischen Eigenarten des Koran bei der Aufnahme und Diskussion biblischer bzw. nachbiblischer Themen oder Motive. Die diesem Band zugrunde liegende Hypothese eines ‚Denkraums Spätantike‘ bricht solch eine Engführung auf und weist auf die Notwendigkeit hin, eine gänzlich ‚lineare Chronologie‘ von Texten oder Argumenten in Frage zu stellen. Nur so kann die inhärente Reziprozität der Texte zur Kenntnis genommen werden.

Bislang liegt der Fokus der Forschung auf dem Aufzeigen von Texten, die im Koran verhandelt werden. Wenig Aufmerksamkeit erhielt dagegen die Intermedialität von Korantexten und damit die Frage nach deren Verhältnis zu spätantiken Bildtraditionen. Das ist erstaunlich angesichts der in der Spätantike ausgeprägten Verwendung von Bildern und bildhaften Symbolen. Die Bodenmosaike und Wandmalereien von Kirchen und Synagogen im syro-palästinensischen, aber auch im äthiopisch-ägyptischen Raum, Münzen, Textilien, archäologische

1 *Texte aus der Umwelt des Korans*, hg. von der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften durch Michael Marx, Nicolai Sinai, David Kiltz, Yousef Kouriyhe und Veronika Roth unter Mitarbeit von Ismail Mohr, Tolou Khademalsharieh, Nora K. Schmid, URL <http://corpuscoranicum.de/kontexte> (15.08.2015).

2 Der wegweisende Aufsatz von Samuel Sandmel hat für die Koranforschung weiterhin Relevanz: Samuel Sandmel, „Parallelomania“, in: *Journal of Biblical Literature* 81/1 (1962), S. 1–13.

Funde – etwa aus der zentralarabischen Ruinenstadt Qaryat al-Fa'u –, nicht zuletzt al-Azraqīs Bericht über Bilder in der Kaaba,³ zeugen von stark ausgeprägten Bildkulturen.⁴

Wände, Decken und Böden von christlichen und jüdischen Sakralbauten hatten nicht nur die Funktion, ein Gebäude zu sichern oder abzugrenzen, sie fungierten häufig zugleich als Mittler biblischer und außerbiblischer Traditionen. Die Bilder hatten dort neben einer allgemein kommunikativen Aufgabe als Unterhaltung und Verschönerung auch einen programmatischen Charakter. In ihrer Anordnung und dem Dargestellten selbst finden sich Interpretamente, die Geschichten oder Motive transformieren bzw. in einen bestimmten theologischen Zusammenhang stellen. Die visuelle Tradierung muss also – neben der von Griffith geforderten Wahrnehmung der mündlich tradierten Bibel – als Medium des Wissenstransfers in den Blick genommen werden.⁵ Religiöses Wissen in der Spätantike wurde nicht allein durch gelesene oder gehörte Texte vermittelt, sondern es war ebenfalls durch bildliche Darstellungen geprägt.⁶ Ohne das Ausloten des Verhältnisses von Bildern bzw. bildlich dargestellten theologischen Programmen zu Korantexten bliebe deswegen ein nicht unwesentlicher Teil des möglichen theologischen Hintergrunds der koranischen Verkündigung und ihres Entstehungsmilieus unerforscht.

Die ‚ikonische Wende‘, in der das Medium Bild als Forschungsgegenstand in unterschiedlichen wissenschaftlichen Disziplinen an zentraler Bedeutung gewann, hat jedoch noch keinen großen Niederschlag in der Koranforschung gefunden. Ein Grund ist sicherlich die besondere Nähe der Koranforschung und ihrer Wissenschaftler zu Disziplinen wie der Patristik oder rabbinischen Studien, in denen der Fokus vor allem auf schriftlichen Texten liegt. Bilder bilden zumeist nur Quellen von nachrangiger Bedeutung, sie werden gern zur Illustrierung herangezogen oder um sozial-historische Fragen aufzuwerfen. Eine Auseinandersetzung mit ihrem Inhalt und die Diskussion über eine mögliche Gleichrangigkeit von Text und Bild sind hingegen selten.⁷

3 Siehe al-Azraqī, *Aḥbār Makka wa-mā ḡā'a fihā min al-ātār*, hg. von 'Abd al-Malik b. Duhaiš, Mekka 2003, hier S. 248–253.

4 Der Ausstellungskatalog *Roads of Arabia* gibt einen guten Überblick über die Vernetztheit von Zentralarabien mit den umliegenden Kulturen und die dadurch resultierende kulturelle – auch visuelle – Vielseitigkeit: *Roads of Arabia. Archäologische Schätze aus Saudi Arabien*, hg. von Ute Franke, Tübingen 2011.

5 Vgl. Sidney Griffith, *The Bible in Arabic. The Scriptures of the „People of the Book“ in the Language of Islam*, Princeton 2013, hier S. 90–93.

6 Siehe Matthias Radscheit, „The Iconography of the Qur'an“, in: *Crossings and Passages in Genre and Culture*, hg. von Christian Szyska und Friederike Pannewick, Wiesbaden 2003, S. 167–184, hier S. 167.

7 Steven Fines Rezension zu Lee Levines Monographie über jüdische Bildkultur in der Spätantike reißt dieses Problem beispielhaft an, siehe ders., „Review of Lee I. Levine, *Visual Judaism in Late Antiquity. Historical Contexts of Jewish Art*“, in: *Images* 8/1 (2014), S. 1–2.

Eine Ausnahme bildet Alfred Guillaume, der bereits 1963 einen Aufsatz über den „bildhaften Hintergrund“ des Koran veröffentlichte.⁸ Ganz der Vorstellung verhaftet, dass Muḥammad als Autor des Koran auf Quellen zugreifen musste, um die Erzählungen im Koran zu schreiben, kommt er zu dem Schluss, dass die Bilder in der Kaaba den Hintergrund für Muḥammads Wissen und das seiner Zuhörer über biblische Erzählungen bilden.⁹ Vergleiche mit heute noch vorhandenen Wandmalereien in Ägypten, etwa in der Nekropole Al-Bagawat, könnten einen Eindruck vermitteln, wie die Darstellungen vermutlich aussahen, auf welche sich Muḥammad bezog.¹⁰

Die Annahme von Muḥammads Autorschaft und die Perspektive auf den Koran als statisches Produkt eines Schreibprozesses, in dem bestimmte Texte oder auch Bilder als Inspirationsquelle herangezogen werden, können jedoch der prozessualen und dynamischen Genese des Korantexts und der Teilhabe der muslimischen Urgemeinde am Werden des Texts nicht gerecht werden.¹¹ Vor allem aber spielen die Texte und deren Kontexte, in denen sich die Bildzitate wiederfinden lassen, keine Rolle in Guillaumes Überlegungen. Ebenso wenig findet sich im Koran eine Ekphrasis oder genaue Textzitate, die eindeutige Verbindungen zu einem Bild oder einem Text aufzeigen könnten und auf welche sich Guillaume stützen könnte.

Da Bilder in Sakralbauten einer bestimmten theologischen Deutung unterliegen und ihre Anordnung dieser Interpretation folgt, muss auch gefragt werden, ob und wie diese Theologie übernommen, abgelehnt oder verändert wurde. Guillaume geht etwa davon aus, dass das Bildprogramm von Nekropolenkapellen mit den Darstellungen in der Kaaba in Einklang steht. Das bleibt aufgrund der unterschiedlichen Zweckbestimmung der Bauten aber zu hinterfragen. Auch die von ihm zitierte islamische Überlieferung, nach der der Kopte Bāqūm für den Neubau und die Ausschmückung der Kaaba verantwortlich gewesen sei, kann die These der Übereinstimmung von bildlichen Darstellungen in Mekka und in Ägypten allein nicht stützen.¹²

Es muss zudem geklärt werden, warum ein Korantext sich auf ein bestimmtes Bild und nicht auf einen Text bezieht. Diese Frage hat Matthias Radscheit in seinem Aufsatz zur Ikonographie im Koran, der wegweisend für die hier aufgeworfene Thematik ist, zu Recht prominent gemacht: Das Kriterium für eine mögliche Intermedialität müsse in dem Nachweis bestehen, zu zeigen, dass in einem Korantext Elemente auftauchen, die nicht in einem Text, sondern in einem auf diesen – etwa biblischen – Text rekurrierenden Bild zu finden sind.¹³ Radscheit gibt

8 Siehe Alfred Guillaume, „The Pictorial Background of the Quran“, in: *Annual of Leeds University Oriental Society* 3 (1963), S. 39–59.

9 Vgl. ebd., S. 42.

10 Vgl. ebd., S. 47f.

11 Siehe dazu ausführlich Angelika Neuwirth, *Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang*, Frankfurt a. M. 2010.

12 Vgl. ebd., S. 42.

13 Vgl. Radscheit, „Iconography“, S. 170.

zu bedenken, dass eine solche Referenz nie mit endgültiger Sicherheit bewiesen werden kann, es könne nur die Wahrscheinlichkeit diskutiert und abgewogen werden.¹⁴ So ist etwa Guillaumes Verweis auf die bildlichen Darstellungen der Bindung Isaaks als Bezugspunkt des Korantextes nicht ausreichend, um einen Bezug festzustellen, weil keine Motive erkennbar sind, die sich *zusätzlich* aus Bildern entnehmen lassen und sich im Korantext wiederfinden.¹⁵ Seine Hypothese, dass es sich bei der in der Kaaba dargestellten Person mit Losstäben nicht um Abraham handelt, wie es al-Azraqī berichtet, sondern vielleicht um eine Darstellung von Zacharias, der die Losstäbe in dem Losverfahren um Marias Vormundschaft hält (Q 3:44), ist ebenso spekulativ.¹⁶

Die koranischen Bildzitate, die Radscheit anführt, sind hingegen deutlich überzeugender. In einem ersten Beispiel zeigt er auf, dass sich die Beschreibung in Q 5:112–115 – die Herabsendung des himmlischen Tisches für die Jünger Jesu – nicht zuerst auf einen Text bezieht, etwa die Einsetzung des Abendmahls (Mk 14,22–26 parr.), Petrus Vision eines Himmelstisches (Apg 10,10) oder auf Psalm 78,19–20. Wahrscheinlicher sei es, dass hier die bildliche Darstellung des letzten Abendmahls mit ihren zentralen Motiven Jünger, Jesus, Tisch und Essen der wichtigste Bezugspunkt ist. Der Tisch, der für christliche Betrachter eine marginale Rolle spiele, werde nun zentrales Symbol. Die Wandlung von Wein und Brot sei hingegen kein Thema mehr, sondern allein Gottes Gnade, die sich in der Herabsendung des Tisches zeige. Radscheit verweist darauf, dass die Jünger gleichzeitig typologisch durchaus mit den mürrischen Israeliten (Ps 78,19) in Beziehung gesetzt werden.¹⁷ Die Verse spielen also nicht nur auf ein Bild, sondern außerdem auch auf einen Text an. Das scheint angesichts der Komplexität des Korantextes durchaus plausibel. An vielen Stellen zeichnet er sich durch Anspielungen aus, die in mehrere Bezugsrahmen eingebettet werden können.

Ein weiteres Beispiel für ein Bildzitat stellt Radscheit mit der Paradiesbeschreibung in Q 56:10–26 vor.¹⁸ Der Genuss von Fleisch fehle in den Hymnen auf das Paradies von Ephrem dem Syrer, die ansonsten vielerlei Parallelen mit dem Korantext aufzeigten. Deswegen versteht er den beschriebenen Verzehr von Geflügelfleisch als eine Anspielung auf das Vogelmotiv, das in der byzan-

14 Vgl. ebd., S. 172.

15 Vgl. Guillaume, „Background“, S. 49f.

16 Vgl. ebd., S. 50–52. Guillaume geht davon aus, dass Muḥammad Josef nicht kannte. Es ist jedoch anzunehmen, dass die Kindheitsgeschichte Marias weithin bekannt war. Das Protevangelium des Jakobus und die syrische Lebensgeschichte Marias geben darüber schriftlich Zeugnis. Auch im Kloster Chora in Istanbul findet sich ein Mosaik, das darstellt, wie Maria Josef durch Zacharias anvertraut wird, dessen Stab in seiner Hand ergrünt. Dieses Bild aus wahrscheinlich spätbyzantinischer Zeit macht deutlich, wie weit diese apokryphe Geschichte Teil des kollektiven religiösen Gedächtnisses geworden war. Eine direkte Abhängigkeit zwischen Bild und Korantext kann aber nicht abgeleitet werden. Offensichtlich ist jedoch, dass das Fehlen Josefs in den koranischen Mariengeschichten kein Versehen ist, sondern Teil der Neuinterpretation des Geschehens.

17 Vgl. Radscheit, „Iconography“, S. 172f.

18 Vgl. ebd., S. 173–176.

tinischen Kunst weit verbreitet und Teil der bildlichen Paradiessymbolik war. Vögel stellen dort etwa die Seelen der Verstorbenen dar. Folgt man Radscheits Argumentation, müsste man von einer sehr starken Entsymbolisierung des Motivs ausgehen, das nun fast zynisch als bloßes Essen erhalten bleibt. Das erscheint aber eher unwahrscheinlich, weil die Paradiesbeschreibungen im Koran nicht darauf abzielen, christliche Vorstellungen vom Paradies ironisch auszulegen; zumal auch in Q 52:22 vom Fleischgenuss im Paradies die Rede ist, ohne jedoch als Geflügelfleisch spezifiziert zu werden. Vieles spricht deswegen dafür, dass es sich bei den Paradiesbeschreibungen um eine Überbietung und Kumulation realer Landschaften und Reichtümer handelt. All das, was das irdische Leben in seiner Qualität steigert, wird Ausdruck für paradiesische Zustände, dazu gehört auch der Fleischgenuss.

Der finnische Theologe Serafim Seppälä hat in jüngerer Zeit einen Artikel zu koranischen Reminiszenzen auf Ikonen veröffentlicht.¹⁹ Darin stellt er die These auf, dass sich die Aussage in Q 21:91 („Wir machten sie [Maria und Jesus] zu einem Zeichen für die Weltenbewohner“) auf die ikonographische Darstellung von Maria mit dem Jesuskind bezieht.²⁰ Kaum bestritten werden kann, dass eine solche Ikone weithin verbreitet und bekannt war. Der Koranvers ist jedoch im Zusammenhang mit den chronologisch zeitnahen Versen Q 19:21 und Q 23:50 zu sehen. Sie beschreiben ebenfalls Jesus und seine Mutter und Gottes Handeln an ihnen als Zeichen. Ihre visuelle Sichtbarkeit durch die Ikonenmalerei ist dabei nicht im Blick. Der Vers steht außerdem im größeren Zusammenhang mit dem sich immer weiter entwickelnden Thema der göttlichen Zeichengebung, das sich auch in Sure 21 auf der direkten Verkündigungs- sowie der Erzählebene entfaltet.²¹

Beachtenswerter ist Seppäläs Interpretation von Q 19:29. Er bezeichnet die Beschreibung als eine midraschische Bildauslegung: Die ikonographische Darstellung Marias, die mit ihrer Hand in Richtung Jesuskind weise, sei Bezugspunkt für die Beschreibung der stummen Maria, die auf ihr neugeborenes Kind zeigt, als sie wegen ihrer vermeintlichen Unzucht zur Rede gestellt wird.²² Es gibt für diesen Erzählstrang bislang keinen bekannten Text, der diesen Handlungsablauf enthält.²³ Problematisch ist jedoch, dass Seppälä sich auf die Ikone der Gottesmutter von Blachernitissa bezieht, die wahrscheinlich erst aus dem 13. Jahrhundert stammt.²⁴ Vorläufer der Ikone sind durchaus denkbar, aber ob die betende

19 Siehe Serafim Sepällä, „Reminiscences of Icons in the Qur'an?“, in: *Islam and Christian-Muslim Relations* 22/1 (2011), S. 3–21.

20 Vgl. ebd., S. 5.

21 Siehe Binyamin Abrahamov, „Signs“, in: *Encyclopaedia of the Qur'an*, hg. von Jane Dammen McAuliffe, Bd. 5, Leiden 2006, S. 2–11.

22 Vgl. Seppälä, „Reminiscences“, S. 11f.

23 Im Protevangelium des Jakobus ebenso wie in der syrischen Lebensgeschichte Marias wird Maria vor der Geburt der Unzucht angeklagt und verteidigt sich selbst; siehe dazu *Texte aus der Umwelt des Korans*, TUK_0037.

24 Für eine Abbildung, siehe URL <https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Vlahernskaya.jpg> (14.12.2015).

Handhaltung tatsächlich den Hintergrund der koranischen Beschreibung bildet, steht zu bezweifeln. Vor allem da Maria in Gebetshaltung mit oder ohne Jesuskind ein weit verbreitetes ikonographisches Motiv war, das kaum zu anderen Auslegungen einlädt. Seppäläs Hypothese verlangt nach Betrachtern, die diese religiös-symbolische Bildsprache nicht verstanden. Dies korrespondiert zwar mit der über lange Zeit tradierten Vorstellung von Muḥammad bzw. den „Autoren des Koran“ als Personen mit sehr eingeschränktem Wissen von biblischen und nachbiblischen Traditionen, deren Auffassung von Texten und Bildern von Missverständnissen geprägt sei. Sie kann jedoch den heutigen Erkenntnissen zur Textgenese und zu den im Text zu findenden theologischen Diskussionen und Reflexionen nicht mehr standhalten.

Im Folgenden werden zwei weitere neue Beispiele für mögliche Bildreferenzen dargestellt und diskutiert.

Der Höhlenschlaf, Q 18:17–18

In Q 18:9–26 findet sich die Erzählung von den Gefährten der Höhle. Dass die in der spätantiken Umwelt äußert populäre christliche Heiligen- bzw. Märtyrerlegende der sieben Schläfer von Ephesus den Bezugspunkt der Verse bildet, stand bereits für die frühen muslimischen Exegeten fest.²⁵ Auch in der modernen Koranforschung wurde diese Legende als Referenz nie ernsthaft in Frage gestellt.²⁶ Die rhetorische Eingangsfrage: „Oder meinst du, die Gefährten der Höhle und der Inschrift waren unter unseren Zeichen wunderbar?“²⁷ (V. 9) deutet auf die Bekanntheit des Geschehens auch unter den Erstrezipienten hin. Der kommentarlose Verweis auf eine Gruppe Männer, eine Höhle und eine Inschrift zeigt ebenso wie die nachfolgenden Verse 10–11, die das Ereignis knapp zusammenfassen, dass die Hörer mit der Legende vertraut waren und Anspielungen verstehen konnten. Statt einer zusammenhängenden Darstellung oder einer ausführlichen Vorstellung der Gefährten und ihrer Situation, wie etwa Jakob von Sarug sie in seiner Homilie darbietet,²⁸ wird auf das Geschehen nur partiell angespielt, werden bestimmte, die Legende betreffende Diskussionen kommentiert und vor allem an bestimmte koranische Themen angeschlossen.²⁹ Steht in der christlichen Legende die Wiedergabe der chronologischen Geschehnisse und das

25 Siehe ausführlicher dazu Hannelies Koloska, „Ephesus und seine schlafenden Märtyrer in islamischer Rezeption“, in *Ephesus*, hg. von Tobias Georges, Tübingen 2016 (im Erscheinen).

26 Vgl. Hannelies Koloska, *Offenbarung, Ästhetik und Koranexegese. Zwei Studien zu Sure 18 (al-Kahf)*, Wiesbaden 2015, hier S. 76–78.

27 Die Übersetzungen in diesem Beitrag wurden von der Autorin angefertigt.

28 Die frühesten Zeugnisse, die die Legende dokumentieren, sind zwei syrischsprachige Homilien, die Jakob von Sarug (ca. 451–521) zugeschrieben werden; siehe dazu Michael Huber, *Die Wanderlegende von den Siebenschläfern. Eine literargeschichtliche Untersuchung*, Leipzig 1910, hier S. 1–17.

29 Siehe Sidney Griffith, „Christian Lore and the Arabic Qurʾān. The ‚Companions of the Cave‘ in Sūrat al-Kahf and in Syriac Christian Tradition“, in: *The Qurʾān in its Historical Context*, hg. von Gabriel Said Reynolds, London 2008, S. 109–137; Koloska, *Offenbarung*, S. 76–83.

Handeln der Jünglinge im Mittelpunkt, liegt im Koran die Betonung auf dem göttlichen Wirken. Die Legende wird den Diskussionen und Ausführungen über die Auferstehung, die Allmacht Gottes und dessen Eingreifen in das menschliche Geschick zugeordnet und dementsprechend neu formuliert und kommentiert. Sie erscheint vor allem als Gleichnis für die leibliche Auferstehung und Gottes Schutz für die Gläubigen. Der Schwerpunkt liegt auf dem Thema des (Todes-)Schlafs und seiner Länge (vgl. V. 12, 19, 25, 26), aber besondere Beachtung wird dem Schlaf in der Höhle entgegengebracht (V. 17–18):

- 17 Du siehst die Sonne, wenn sie aufgeht, neigt sie sich zur Rechten ihrer Höhle weg, wenn sie untergeht, läuft sie an ihnen zur Linken vorbei, während sie sich in einem Raum darin befinden. Dies ist von Gottes Zeichen. Wen Gott leitet, der ist rechtgeleitet. Wen Gott irreführt, für den wirst du niemals einen Freund finden, der ihn recht führt.
- 18 Du glaubst, sie seien wach, obwohl sie schlafen, wobei wir sie zur Rechten und zur Linken drehen. Ihr Hund streckt seine Vorderbeine am Eingang aus. Hättest du sie erblickt, wärest du flüchtend von ihnen gelaufen und wärest voll Furcht vor ihnen gewesen.

In keinen bislang bekannten christlichen Texten über die Siebenschläfer wird das Geschehen in der Höhle ausgeführt.³⁰ Erst durch die ikonographische Darstellung gewinnt der Höhlenschlaf an Bedeutung. Dort werden die Jünglinge, jugendlich und bartlos, als Hirten in schlafenden Positionen in einer Höhle abgebildet.³¹ So liegt es nahe, der Beschreibung im Koran ein Bildzitat zuzuordnen: Die zentralen Motive im Bild von Höhle, Schlaf und Hirten werden ausgestaltet und zum Mittelpunkt der koranischen Erzählung. Die älteste bisher bekannte ikonographische Darstellung der Schläfer in der Höhle stammt aber erst aus dem 10. Jahrhundert. Sie ist im Menologium des byzantinischen Kaisers Basilius II. (gest. 1025) enthalten. Die Miniatur stellt sieben Jünglinge dar, die halb sitzend oder liegend in einer Höhle schlafend positioniert sind.³² Im Gegensatz zu späteren Ikonen, in denen die Schläfer meist kreisförmig und locker nebeneinander ausgerichtet werden, sind die Jünglinge hier alle nach rechts gerichtet eng aneinandergedkauert angeordnet. Dieses Arrangement könnte den Hintergrund des Drehens und Wendens bilden, wie es im Koran beschrieben wird. Es ist zwar davon auszugehen, dass die Miniatur angesichts der Beliebtheit der Legende Vorläufer hatte. Das ist jedoch nicht zu beweisen. Denkbar wäre aber auch, dass die

30 Bei Jakob heißt es kurz: „(31) Er nahm ihre Seelen und führte sie empor zum Himmel und ließ einen Wächter zurück, daß er ihre Glieder bewahre. [...] (38) Es verging die Zeit der heidnischen Kaiser und ihrer Herrscher, da wollte der Herr wachrufen die Söhne des Lichtes.“ Zitiert nach: Arthur Allgeier, *Die westsyrische Überlieferung der Siebenschläferlegende*, Leipzig 1915, hier S. 38.

31 Vgl. Gregor Martin Lechner und Christl Squarr, „Siebenschläfer (sieben Kinder) von Ephesus“, in: *Lexikon der christlichen Ikonographie*, hg. von Engelbert Kirschbaum u. a., Bd. 8, Rom / Freiburg i. Br. 1976, S. 344–348, hier S. 345.

32 Vgl. ebd.

christliche Darstellung auf der koranischen Beschreibung fußt. Allerdings fehlt in der christlichen Ikonographie ein entscheidendes Detail: der Hund. Folgt man Radscheits methodologischem Grundgedanken, dass ein besonderer Textbestandteil Hinweis auf die Referenz geben kann, kommt man zu dem Schluss, dass die Koranverse vielleicht doch eher eine Ausdeutung der marginalen Beschreibung in Jakob von Sarugs Text sind. Die Erwähnung eines Hundes hat zuletzt Griffith als eine Anspielung auf die pastoralen Metaphern in der Homilie gedeutet: Aus dem Wächter – gemeinhin als Engel interpretiert –, der die jungen Männer bewacht und die Jakob von Sarug als von Wölfen verfolgte Schafe beschreibt, wird im Koran ein Wachhund.³³ Möglich wäre aber auch, dass der Hund eine literarische Übersetzung der bildlichen Darstellung der Jünglinge als Hirten darstellt, indem durch ihn das Hirtenmotiv versinnbildlicht wird.³⁴ Eine dritte Möglichkeit schließlich wäre, dass das antike Motiv des Hundes als Wächter über Leben und Tod als ein neues, kommentierendes Element im Koran hinzutritt, um dem Ausdruck des Todesschlafs Nachdruck zu verleihen.³⁵ Dies ist im Zusammenhang mit der Erwähnung des Drehens und Wendens der Schläfer bedenkenswert. Denn dieses Detail findet sich in den frühen christlichen Quellen ebenso wenig wie die Beschreibung der Furcht beim Anblick der Jünglinge. Es wurde vermutet, dass auch hier antike Vorstellungen Aufnahme fanden: Legendenhaften Gestalten wie Endymion wachsen im Todesschlaf die Haare und Nägel unendlich weiter. Ihre Körper werden gedreht und bleiben dadurch von Verwesung unversehrt, so dass sich beim Anblick solcher Gestalten Grauen ausbreitet.³⁶

Die ikonographische Darstellung der Siebenschläfer lässt sich diesem Textpassus also nicht eindeutig zuordnen, erscheint aber wahrscheinlich. Die vielschichtigen Erzählelemente machen jedoch die Eigenständigkeit des Koran deutlich. Im Text wird eine veränderte Version der Legende präsentiert, die bewusst von der Vorgängertradition losgelöst ist und mit weiteren Motiven verbunden wird.

Die Jonaerzählung, Q 37:139–148

Die Jonageschichte gehört zu den wichtigsten Motiven der frühchristlichen Kunst, insbesondere der Grabkunst.³⁷ Die am weitesten verbreitete Darstellung stellt dabei der ruhende, meist nackte Jona unter einer Kürbislaube dar. Die Szene erscheint als alleinige Darstellung oder als Episode in einem Zyklus, in dem zuvor der ins Meer geworfene Jona, das Verschlungenwerden durch den Fisch

³³ Vgl. Griffith, „Christian Lore“, S. 127f.

³⁴ In der muslimischen Exegesetradition wird zumindest einer der Jünglinge als Hirte identifiziert und ihm wird der Hund als Hütehund zugeschrieben, siehe Koloska, „Ephesus“. Neben einer eigenständigen Traditionsentwicklung könnte hier ebenso ein Rückgriff auf christliche (Bild-) Quellen angenommen werden. Denn den christlichen Textquellen nach waren die Jünglinge Söhne reicher und vornehmer Einwohner von Ephesus und keine Hirten.

³⁵ Vgl. Huber, *Wanderlegende*, S. 240f.

³⁶ Vgl. ebd., S. 383f.

³⁷ Siehe dazu Arne Effenberger, *Frühchristliche Kunst und Kultur. Von den Anfängen bis zum 7. Jahrhundert*, München 1986, hier S. 24–26.

und das Ausspeien Jonas abgebildet werden.³⁸ Sehr wahrscheinlich ist die Jonadarstellung in der frühchristlichen Kunst vor allem auf die Interpretation des „Zeichens des Jona“ (Mt 12:40) zurückzuführen, wo Jonas Aufenthalt im Bauch des Fisches den Aufenthalt von Jesus Christus in der Unterwelt symbolisiert.³⁹ Das Verschlingen und Ausspeien weisen auf Tod und Auferstehung Christi hin. Das Hauptaugenmerk in der Grabkunst liegt bei der Jonadarstellung jedoch auf der Hoffnung auf eine friedliche, paradiesische Ruhe nach dem Tod.⁴⁰

Dieses ikonographische Programm des Jonathemas findet sich nicht nur in frühchristlicher Kunst im lateinischen Westen,⁴¹ ähnliche Darstellungen finden sich auch in der Nekropole von Al-Bagawat in Ägypten. In der so genannten „Exoduskapelle“, deren Malereien auf das 4. Jahrhundert datiert werden, sind Episoden aus der hebräischen Bibel abgebildet, die alle göttliche Rettungstaten darstellen, wie etwa Noah in der Arche, Daniel in der Löwengrube und auch Jonas Meereswurf und sein Ausgespienwerden aus dem Fisch.⁴² In Beth Guvrin, Israel, ist eine byzantinische Kirche aus dem 6. Jahrhundert mit Mosaiken ausgegraben worden, die die Jona-Geschichte beinhalten.⁴³ Die wohl außergewöhnlichste Darstellung der Jonageschichte stammt aus Kleinasien. Die so genannten Cleveland-Statuetten aus der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts umfassen vier Jonastatuen, eine Statuette des „guten Hirten“ und sechs Büsten. Sie weichen in einigen Details von den sonstigen Abbildungen ab: Jona ist nicht als junger Mensch dargestellt, sondern als älterer, bärtiger Mann; er ist bekleidet, wenn er betend oder schlafend dargestellt wird. Vielleicht folgt diese Darstellungsweise östlichen Modellen. Es wurde vermutet, dass diese Statuetten in einem Mausoleum aufgestellt waren und den Glauben an die Errettung durch Christus, in Gestalt des guten Hirten, symbolisieren, oder an einer Brunnenanlage, wo sie möglicherweise eine paradiesische Idylle illustrieren.⁴⁴ Auch im Rabbula-Evangeliar, einem illustrierten syrischen Manuskript aus dem 6. Jahrhundert findet sich eine Miniatur mit dem bekleideten und bärtigen Jona, der unter einer Rankelpflanze ruht. Darunter ist offensichtlich das Tor der Stadt Ninive abgebildet, eine der wenigen Anspielungen auf Ninive in der christlichen Kunst.

38 Für eine Abbildung, siehe URL http://ssmith.people.yosu.edu/ecbyzwebpage/sarc_jonah.jpg (14.12.2015).

39 Vgl. Bezalel Narkiss, „The Sign of Jonah“, in: *Gesta* 18/1 (1979), S. 63–76, hier S. 64.

40 Vgl. Eduard Stommel, „Zum Problem der frühchristlichen Jonadarstellungen“, in: *Jahrbuch für Antike und Christentum* 1 (1958), S. 112–115, hier S. 114.

41 Siehe Friedrich Gerke, *Die christlichen Sarkophage der vorkonstantinischen Zeit*, Berlin/New York, 1978.

42 Vgl. Uwe Steffen, *Die Jona-Geschichte: Ihre Auslegung und Darstellung im Judentum, Christentum und Islam*, Neukirchen-Vluyn 1994, S. 72.

43 Vgl. Ruth Ovadiah, „Jona in a Mosaic Pavement at Beth Guvrin“, in: *Israel Exploration Journal* 24/3.4 (1974), S. 214f.

44 Vgl. Wolfgang Wischmeyer, „Die vorkonstantinische christliche Kunst in neuem Lichte: Die Cleveland-Statuetten“, *Vigiliae Christianae*, 35/3 (1981), S. 253–287, hier S. 263–265.

Insgesamt weist die Darstellung der Jonageschichte in der frühchristlichen Kunst einen anderen Fokus als die Interpretation von frühen Kirchenschriftstellern auf. Die „Ruhe des Jona“, das zentrale Thema in der Kunst, spielt in der Theologie keine Rolle. Die Motive Jonas als Bußprediger und die Reue der Niniviten, wichtige Themen in der christlichen Theologie, spielen wiederum keine Rolle in der künstlerischen Darstellung. Es gibt demnach zwei Zugänge zur Jonageschichte: Einerseits wird Jona als Symbol für göttliche Rettung, Vergebung und für ewigen Frieden gedeutet. Dieses Bild steht wahrscheinlich in einem engen Bezug zur jüdischen Interpretation der Geschichte. Andererseits wird Jonas Rolle als Antetyp Christi und die Buße der Niniviten hervorgehoben.⁴⁵

Im Koran wird an vier Stellen auf die Jonageschichte Bezug genommen (Q 68:48–50, 37:139–148, 21:87–88, 10:96–98).⁴⁶ In ihnen spiegeln sich die jüdischen und christlichen Interpretationen des Geschehens wider, wobei die Themen der Rettung und Vergebung maßgebliche Komponenten sind. Ein kurzer Blick auf die chronologisch früheste Textstelle (Q 68:48–50) macht das deutlich: Jona wird dort nicht namentlich genannt, sondern es wird auf ihn durch den Beinamen *ṣāhib al-ḥūt* („der mit dem Fisch“) angespielt. Diese Beschreibung im Zusammenhang mit der Darstellung seines Aufbegehrens und seiner Rettung ist für die Hörer, die mit der Geschichte vertraut sind, leicht zu entziffern. Die Verse weisen Bezüge auf Jonas Gebet im Bauch des Fisches und auf dessen Unmut über Gottes Auftrag auf.⁴⁷ Die Darstellung Jonas als unvollkommener, aber bußfertiger Mensch, der gerettet wird, ist weit verbreitet in jüdischer und christlicher Frömmigkeit, wie liturgische Texte ebenso wie der Gebrauch des Jonamotivs in Bildprogrammen bezeugen.⁴⁸ Die Verse erscheinen in Sure 68 als Trost und Zuspruch für den Verkünder und seine Gemeinde, in einer sie immer wieder herausfordernden Umgebung. Sie geben ein Beispiel für göttliche Gnade auch angesichts menschlicher Fehlbarkeit.

Darauf baut die Erzählung in Q 37:139–147 auf. Die Jonageschichte bildet den Abschluss eines Erzählteils, der Propheten- bzw. Gnadenlegenden präsentiert. Die Rettung Noahs (V. 75–82) bildet gemeinsam mit den Narrationen über Abraham (V. 83–113), Mose und Aaron (V. 114–122), Elia (V. 123–132), Lot (V. 133–138) und Jona (V. 139–148) einen Zyklus von biblischen Prophetenlegenden. Die Erzählungen fokussieren auf das Handeln und Schicksal von gläubigen Dienern Gottes (*‘ibādīna l-mu’minūn*) bzw. von seinen Gesandten (*mursalūn*). Sie legen vor allem Zeugnis ab von der Auserwähltheit der Propheten, ihrem Glauben und

45 Zur frühchristlichen Literatur und Theologie und zur jüdischen Jonatradition im Überblick siehe Steffen, *Jona-Geschichte*.

46 Darüber hinaus wird Jona an zwei Stellen innerhalb von Prophetenlisten aufgeführt (Q 6:86, 4:163).

47 Für eine ausführlichere Analyse der Jonatexte siehe Hannelies Koloska, „The Sign of Jonah. Transformations and Interpretations of the Jonah-Story in the Qur’an“, in: *Qur’anic Studies Today*, hg. von Angelika Neuwirth und Michael Sells, New York 2016, S. 82–98.

48 Siehe dazu Meik Gerhards, „Zum motivgeschichtlichen Hintergrund der Verschlingung des Jona“, in: *Theologische Zeitschrift* 59 (2003), S. 222–247.

ihrer Rettung und im Nachklang weisen sie auch auf das Ergehen der gewarnten Völker hin.

- 139 Auch Jona gehört zu den Gesandten.
 140 Damals, als er auf das beladene Schiff floh,
 141 das Los zog und zu den Verstoßenen gehörte;
 142 und ihn dann der Fisch verschlang, er war tadelnswert.
 143 Hätte er nicht zu den Lobpreisenden gehört,
 144 so hätte er in seinem Bauch verweilt bis zum Tag, an dem sie aufer-
 weckt werden.
 145 Da warfen wir ihn an eine kahle Stelle – und er war krank –
 146 und ließen eine Kürbispflanze über ihm wachsen.
 147 Wir sandten ihn zu Hunderttausend oder mehr.
 148 Da glaubten sie, und wir ließen sie noch eine Weile das Leben ge-
 nießen.

Viele Wissenschaftler haben auf die enge Beziehung zwischen der Erzählung und der biblischen Geschichte verwiesen. Sie haben ebenfalls festgestellt, dass im Koran die Erzählabfolge abgeändert ist. In der biblischen Erzählung wird davon berichtet, dass eine Pflanze über Jona wächst, nachdem er den Niniviten predigte. In der koranischen Geschichte ruht sich Jona unter dieser aus, nachdem er aus dem Fisch an Land gespien wurde.⁴⁹ Diese Abweichung wird zum Teil als ein ‚Fehler‘ betrachtet, von anderen dagegen wird betont, dass es sich um eine absichtvolle Neuerzählung und Strukturierung der Geschichte handelt.⁵⁰

Es waren nicht Koranwissenschaftler, sondern Kunstgeschichtler, die bemerkten, dass die Erzählabfolge eine starke Ähnlichkeit mit der Darstellung in der frühchristlichen Kunst aufweist.⁵¹ Wie bereits erwähnt, war das Bild vom ruhenden Jona unter einer Pflanze eine weit verbreitete Darstellung und erscheint im Zusammenhang mit dem Akt des Ausspeiens. Die Darstellung in Q 37 gleicht dieser Darstellung. Nachdem Jona ins Meer geworfen, verschlungen und ausgespien wurde, ruht er unter einer Pflanze, die als Kürbis bezeichnet wird, so wie auch auf den christlichen Bildern.

Die Verse 143–145 beschreiben zudem Jonas Verhalten im Bauch des Fisches und Gottes Reaktion. Jona wird als ein Beter beschrieben (*mina l-musabbihīn*) und sein Aufenthalt im Bauch des Fisches wird in Verbindung mit Tod und Auferstehung gebracht (*la-labiṭa fī baṭnihi ilā yaumi yub‘atūn*). Die Darstellung spielt offen-

49 Der Begriff *yaqṭīn* bezeichnet eine Pflanze ohne Stängel oder Stamm ähnlich einer Kürbispflanze (vgl. Edward William Lane, *An Arabic-English Lexicon*, Bd. 8, London 1863, hier S. 2961). Der Gebrauch weist auf die bildliche Darstellung der Pflanze als Kürbis. Diese hat ihren Ursprung in den Übersetzungen des biblischen *qiqayon* (Rizinuspflanze) als Kürbispflanze, siehe Septuaginta: *kolokynthē*, Peschitta: *šrūrā d-qar ā*.

50 Z. B. Stefan Schreiner, „Muhammads Rezeption der biblischen Jonaerzählung“, *Judaica* 34 (1978), S. 149–172, hier S. 155.

51 Vgl. Narkiss, „Sign“, S. 66.

sichtlich auf das Bild Jonas als Symbol für die Hoffnung auf Gebetserhörung und Rettung vor dem Tod an, das aus jüdischen Texten und auch aus der christlichen Kunst bekannt ist.⁵² Der koranische Text beinhaltet jedoch keine typologische Deutung der Rettung Jonas als ein Zeichen für die Auferstehung von den Toten. Vielmehr bindet er dieses typologische bzw. allegorische Verständnis ein und wandelt es in eine einfache Beschreibung ab. Das Bild von Jona, der unter einer Kürbispflanze ruht, symbolisiert hier nicht den ewigen, jenseitigen Frieden oder den Todesschlaf, sondern ist ein Beispiel für Gottes Fürsorge.

Schreiner hat darauf hingewiesen, dass die Phrase *bi-l-‘arā’i* als „in Nacktheit“ und nicht als „an eine kahle Stelle“ lesbar sei.⁵³ Auf den ersten Blick würde man diesen Ausdruck als eine Anspielung auf Jona 2,11 deuten („der Fisch spie Jona an trockenes Land“). Das Verständnis „wir warfen ihn nackt hinaus“ ist jedoch in Hinblick auf die Darstellung in frühchristlicher Kunst interessant: Dort wird Jona meist nackt dargestellt.

Für den Text gilt also eine enge Verquickung der mit Jona verbundenen Traditionen, wobei die visuelle Darstellung das tragende Element ist, auf das er sich bezieht. Jona wird ein Beispiel im koranischen Diskurs für den Glauben und die Rettung der auserwählten Gesandten. Die Eigenheiten, die seine Person und Geschichte auszeichnen, werden dabei nicht nivelliert und einem Schema angeglichen. Jona bleibt eine besondere und streitbare Figur.

Schlussbemerkung

An diesen Beispielen ist deutlich geworden, dass das Erkennen eines möglichen Bildzitats nicht ausreicht, um eine Textstelle im Koran zu deuten. Vielmehr muss nach der Tradition gefragt werden, in die das Bild einzuordnen ist, welche Symbolik und Interpretation ihm zugrunde liegt. Daraufhin muss nach dem Ort der Überführung des visuellen Inhalts in das Medium der Sprache und des Textes gefragt werden, in welchen Diskurs und in welches Debattenstadium das Zitat im Koran eingebettet ist. Die Erfassung vom ‚Sitz im Leben‘ von Bezugsmaterial und koranischer Bezugnahme macht deutlich, welche rhetorische und theologische Funktion der Bezugnahme innewohnt. Die Genese des Koran ebenso wie das gleichzeitige Entstehen einer religiösen Gemeinschaft müssen deswegen ebenso berücksichtigt werden, wie deren historischer Ort in einem spätantiken Denkraum.

52 Steffen hat darauf aufmerksam gemacht, dass Fresken in der römischen Priscilla-Katakomben, in denen auch Jona abgebildet ist, wahrscheinlich gemalte Sterbegebete sind. Diese Gebete stünden in enger Beziehung mit den jüdischen Bußgebeten, in denen auch die Jonageschichte Erwähnung findet, vgl. Steffen, *Jona-Geschichte*, S. 62; dazu auch Koloska, „Sign“.

53 Vgl. Schreiner, „Rezeption“, S. 165.

Literaturverzeichnis*Primärliteratur*

Al-Azraqī, *Aḥbār Makka wa-mā ḡā'a fihā min al-ātār*, hg. von 'Abd al-Malik b. Duhaiš, Mekka 2003.

Sekundärliteratur

Abrahamov, Binyamin, „Signs“, in: *Encyclopaedia of the Qur'ān*, hg. von Jane Dammen McAuliffe, Bd. 5, Leiden 2006, S. 2–11.

Allgeier, Arthur, *Die westsyrische Überlieferung der Siebenschläferlegende*, Leipzig 1915.

Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, Michael Marx, Nicolai Sinai, David Kiltz, Yousef Kouriyhe und Veronika Roth unter Mitarbeit von Ismail Mohr, Tolou Khademalsharieh, Nora K. Schmid (Hgg.), *Texte aus der Umwelt des Korans*, URL: <http://corpuscoranicum.de/kontexte> (15.08.2015).

Deichmann, Friedrich Wilhelm (Hg.), *Repertorium der christlich-antiken Sarkophage*, Bd. 1, *Rom und Ostia*, Mainz 1967.

Effenberger, Arne, *Frühchristliche Kunst und Kultur. Von den Anfängen bis zum 7. Jahrhundert*, München 1986.

Fine, Steven, „Review of Lee I. Levine, *Visual Judaism in Late Antiquity. Historical Contexts of Jewish Art*“, in: *Images* 8/1 (2014), S. 1–2.

Franke, Ute (Hg.), *Roads of Arabia. Archäologische Schätze aus Saudi Arabien*, Tübingen 2011.

Gerke, Friedrich, *Die christlichen Sarkophage der vorkonstantinischen Zeit*, Berlin / New York 1978.

Gerhards, Meik, „Zum motivgeschichtlichen Hintergrund der Verschlingung des Jona“, in: *Theologische Zeitschrift* 59 (2003), S. 222–247.

Griffith, Sidney, *The Bible in Arabic. The Scriptures of the „People of the Book“ in the Language of Islam*, Princeton 2013.

–, „Christian Lore and the Arabic Qur'ān. The ‚Companions of the Cave‘ in Sūrat al-Kahf and in Syriac Christian Tradition“, in: *The Qur'ān in its Historical Context*, hg. von Gabriel Said Reynolds, London 2008, S. 109–137.

Guillaume, Alfred, „The Pictorial Background of the Quran“, in: *Annual of Leeds University Oriental Society* 3 (1963), S. 39–59.

Huber, Michael, *Die Wanderlegende von den Siebenschläfern. Eine literargeschichtliche Untersuchung*, Leipzig 1910.

Koloska, Hannelies, „Ephesus und seine schlafenden Märtyrer in islamischer Rezeption“, in: *Ephesus*, hg. von Tobias Georges, Tübingen 2016 (im Erscheinen).

–, „The Sign of Jonah. Transformations and Interpretations of the Jonah-Story in the Qur'an“, in: *Qur'anic Studies Today*, hg. von Angelika Neuwirth und Michael Sells, New York 2016, S. 82–98.

–, *Offenbarung, Ästhetik und Koranexegese. Zwei Studien zu Sure 18 (al-Kahf)*, Wiesbaden 2015.

Lane, Edward William, *An Arabic-English Lexicon*, Bd. 8, London 1863.

Lechner, Gregor Martin, und Christl Squarr, „Siebenschläfer (sieben Kinder) von Ephesus“, in: *Lexikon der christlichen Ikonographie*, hg. von Engelbert Kirschbaum u. a., Bd. 8, Rom / Freiburg i. Br. 1976, S. 344–348.

Narkiss, Bezalel, „The Sign of Jonah“, in: *Gesta* 18/1 (1979), S. 63–76.

- Neuwirth, Angelika, *Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang*, Frankfurt a. M. 2010.
- Ovadia, Ruth, „Jona in a Mosaic Pavement at Beth Guvrin“, in: *Israel Exploration Journal* 24/3.4 (1974), S. 214f.
- Radscheit, Matthias, „The Iconography of the Qur’an“, in: *Crossings and Passages in Genre and Culture*, hg. von Christian Szyska und Friederike Pannewick, Wiesbaden 2003, S. 167–184.
- Schreiner, Stefan, „Muhammads Rezeption der biblischen Jonaerzählung“, in: *Judaica* 34 (1978), S. 149–172.
- Sandmel, Samuel, „Parallelomania“, in: *Journal of Biblical Literature* 81/1 (1962), S. 1–13.
- Sepällä, Serafim, „Reminiscences of Icons in the Qur’an?“, in: *Islam and Christian-Muslim Relations* 22/1 (2011), S. 3–21.
- Steffen, Uwe, *Die Jona-Geschichte: Ihre Auslegung und Darstellung im Judentum, Christentum und Islam*, Neukirchen-Vluyn 1994.
- Stommel, Eduard, „Zum Problem der frühchristlichen Jonadarstellungen“, in: *Jahrbuch für Antike und Christentum* 1 (1958), S. 112–115.
- Wischmeyer, Wolfgang, „Die vorkonstantinische christliche Kunst in neuem Lichte: Die Cleveland-Statuetten“, in: *Vigiliae Christianae*, 35/3 (1981), S. 253–287.

Teil IV
Reflexionen von Epochengrenzen

Muḥammad und die *ḡāhīlīya*: Die vorislamische Zeit im prophetischen *ḥadīṭ*

Peter Webb

Jeder Versuch, die Erinnerungsfäden um den Aufstieg des Islams zu entwirren und in die Gedankenwelten der ersten Gläubigen zu dringen, führt Wissenschaftler fast unvermeidlich zur Beschäftigung mit der Vorstellung von der *ḡāhīlīya*. Da die *ḡāhīlīya* ein Inbegriff für alles Vorislamische ist, ist sie der Schlüssel sowohl für die Entdeckung des sozialen Milieus, aus dem der Islam hervorging, als auch für die Beschäftigung mit dem Moralkodex, an dessen Stelle der Islam trat. Da außerdem der Begriff *ḡāhīlīya* deutlich negative Konnotationen transportiert (er wird wahlweise als „Zeitalter der Unwissenheit“ oder „Zeitalter der Barbarei“ übersetzt),¹ kreist die Erforschung der Ursprünge des Islams oft um eine dichotomische Paarung von *ḡāhīlīya* vs. *islām*. Dabei werden Vorstellungen aufgerufen, denen zufolge der Aufstieg des Islams eine bewusst neue Ordnung begründete, und einen Wandel von der Barbarei hin zur Aufklärung ermöglichte – implizit einen Wandel von Böse zu Gut: „Damit führt Gott die, die seinem Wohlgefallen folgen, die Wege des Friedens. Er bringt sie aus den Finsternissen heraus ins Licht mit seiner Erlaubnis. Er führt sie zu geradem Weg.“ (Q 5:16)²

Während das dichotomische Paar *ḡāhīlīya* / Islam in der Theorie ein elegantes Duo darstellt, weist die Konzeptualisierung des Islams als einheitliches sozio-politisches System, das die verworfene Epoche der *ḡāhīlīya* vollständig ersetzt habe, deutliche Schwächen auf. Diese Konzeptualisierung verschleiert Kontinuitäten zwischen der Spätantike und der islamischen Zeit und essentialisiert ‚den Islam‘, der als ein eindeutiges, mit einem Schlag geschaffenes System in absoluter Gegenüberstellung zum Vorausgegangenen fixiert wird. Fast alle modernen Wissenschaftler würden zustimmen, dass der Islam nicht auf diese Weise essentialisiert werden darf, da die ihm zugehörigen Überzeugungen und Praktiken sich im Laufe der ersten Jahrhunderte entwickelten (und sich noch heute fortentwickeln) – was die *ḡāhīlīya* zu einem schwierigen Problem hat werden lassen. Wo

1 Zu „Unwissenheit“ siehe Franz Rosenthal, *Knowledge Triumphant*, Leiden 1970, S. 32–35; zu „Barbarei“ siehe Ignaz Goldziher, *Muslim Studies*, 2 Bde., hg. von Samuel M. Stern, übers. von Christa R. Barber und Samuel M. Stern, London 1967–1971, Bd. 1, S. 202; Francis E. Peters, *The Hajj*, Princeton 1994, S. 21. Chase Robinson schlägt in *Islamic Historiography*, Cambridge 2003, S. 14, „Age of Obstinate Impetuosity“ vor. „Zeitalter der Leidenschaft“ würde ebenfalls eine mögliche Übersetzung darstellen.

2 Übersetzung von Hans Zirker.

wird die *ḡāhiliya* in der Geschichte des Islams verortet? Inwieweit reflektiert das, was mit der *ḡāhiliya* assoziiert wird, die Welt, aus der der Islam entstanden ist? Ist die *ḡāhiliya* eher ein Produkt späterer muslimischer Vorstellungen, zurechtgelegt zur Abwertung der Vergangenheit zum Zwecke der Erhöhung des Islams? Oder haben sich die Konnotationen der *ḡāhiliya* im Verlaufe größerer Umbrüche in der islamischen Gesellschaft durch die Zeit hindurch entwickelt? Diese Fragen regen zu einer Untersuchung der Anfänge von der Vorstellung der *ḡāhiliya* an, zur Untersuchung der islamischen Rekonstruktion der Vergangenheit sowie der Entfaltung der kulturellen Systeme und Wissensordnungen der Muslime. Um den Aufstieg des Islams besser zu verstehen, müssen wir uns also direkt mit dem Universum von Ideen beschäftigen, das die *ḡāhiliya* umgibt. Dieser Aufsatz dient dem Zweck, eine Grundlage für zukünftige Studien zu schaffen, indem die *ḡāhiliya* umrissen und ihre Darstellung in den frühesten Schichten der erhaltenen Texte um die Person des Propheten Muḥammad neu bewertet wird.

Zu Beginn müssen unsere eigenen Paradigmen einer genauen Prüfung unterzogen werden, um die gegenwärtigen Ansichten zur *ḡāhiliya* darzulegen. Die Forschung des letzten Jahrhunderts ist auf diesem Gebiet grundlegend geprägt von einem Aufsatz aus Ignaz Goldziher's Werk *Muhammedanische Studien* aus dem Jahr 1889, in dem Goldziher ein Modell der arabischen Geschichte vorschlägt, das diese zweiteilt: a) in die vorislamische Zeit, während der die Araber als ‚Barbaren‘ gelebt hätten und b) in die islamische Zeit, in der die Araber in die ‚Zivilisation‘ eingetreten seien.³ Goldziher zeichnet auf diese Weise die Geschichte des Islams nach dem für die europäische Aufklärung gängigen Muster von Barbarei vs. Zivilisation, wobei die *ḡāhiliya* explizit als ein barbarischer Zeitraum identifiziert wird, in dem die Araber eine anarchische Gesellschaft gebildet hätten, die zwar kulturell zusammenhielt, der es aber an Ordnung und zivilisatorischem Fortschritt gemangelt habe. Spätere, oft wiederholte Behauptungen, die vorislamischen ‚Araber‘ seien „Barbaren“ gewesen,⁴ oder der Islam „ein großes

3 Vgl. Goldziher, *Muslim Studies*, Bd. 1, S. 203.

4 Vgl. Tarif Khalidi, *Arabic Historical Thought in the Classical Period*, Cambridge 1994, S. 1–3, der den Begriff *Arabia Ferox* zur Beschreibung eines ‚wilden Arabiens‘ prägt, das als Gebiet für unorganisierte arabische Stammeskriege charakterisiert wird und als kritisches Gegenstück zum lateinischen *Arabia Felix* („Glückliches Arabien“) zu sehen ist – ein Begriff, den hellenistische Autoren aufgrund ihrer Sicht auf Arabien als wunderhaftes Land des Luxusprodukts Weihrauch prägten. Der Eindruck eines gewalttätigen vorislamischen Arabiens ist weit verbreitet. Vgl. John Arberry, *The Seven Odes*, London 1957, S. 263. Michael Cook und William McCants bezeichnen die vorislamischen Araber als „Barbaren“ / „barbarische Gesellschaft“ (wörtlich „barbarians“ / „barbarous society“); vgl. Michael Cook, „The Emergence of Islamic Civilisation“, in: *The Origins and Diversity of Axial Age Civilisation*, hg. von Shmuel Eisenstadt, Albany 1986, S. 476–483, und William McCants, *Founding Gods, Inventing Nations*, Princeton 2011, S. 2. Die Vorstellung der Barbarei wurde erst in jüngerer Zeit wieder im Rahmen von Studien zur Spätantike aktualisiert und neu gedeutet. Es wurde vorgeschlagen, die arabische Ethnogenese analog zu der der barbarischen *gentes* der Völkerwanderung zu sehen – als ob alle ‚Barbaren‘ von den Angelsachsen bis zu den Arabern den gleichen Weg hin zur Bildung einer *natio* teilen würden. Siehe vor allem Greg Fisher, *Between Empires*,

Werk moralischer Erneuerung“ in Arabien,⁵ fußen auf Goldziher's These, dass Muḥammad das Konzept einer wilden *ḡāhiliya* selbst prägte, um die pan-arabische Kultur seiner Zeitgenossen zu versinnbildlichen. Goldziher's Erörterung der *ḡāhiliya* verstärkt ebenfalls den Eindruck einer zusammenhängenden ‚arabischen Welt‘ vor dem Islam. Auch wenn Wissenschaftler ihre Verbindung mit der ‚Barbarei‘ zurückweisen, etablierte Goldziher's Aufsatz eine Reihe von grundlegenden Parametern zur Bestimmung einer vorislamischen arabischen Identität mit Hilfe der Dichtung, Stammesstrukturen und kriegerischen Werte und begründete so die Vorstellung, dass vor dem Islam eine übergreifende vorislamische, ‚arabische‘ Kultur existiert hätte.⁶ Die dahinter stehende Denkfigur einer vorislamischen ‚Kultur der *ḡāhiliya*‘ stützt dementsprechend moderne Wahrnehmungen von einer pan-arabischen kulturellen Einheit und einem ethnischen Zusammenhalt der Gemeinschaft, in der Muḥammad verkündigte – und dies, obwohl ihre theoretischen Grundlagen auf einem historischen Denkmodell fußen, das erst tausend Jahre nach Muḥammad, während der europäischen Aufklärung, formuliert wurde.

Im späten 20. Jahrhundert begannen Wissenschaftler, daran zu zweifeln, dass Muḥammad den Islam tatsächlich als intendierten Nachfolger eines einheitlichen vorislamischen sozio-ethischen Systems positioniert hatte. Sie betonten stattdessen, dass spätere Generationen von Muslimen eine götzenverehrende vorislamische Zeit erfunden hätten, um die neue Religion aufzuwerten.⁷ *ḡāhiliya* wurde auch als mögliche Arabisierung des griechischen kirchengeschichtlichen Begriffs *agnoia* („Zeitalter des Heidentums“)⁸ gedeutet. Einige Wissenschaftler

Oxford 2011, und Robert Hoyland, *In God's Path*, Oxford 2015, S. 16–29. Goldziher ist nicht der Erfinder des Paradigmas der Barbarei: Es findet sich bereits im aufklärerischen Werk von Edward Gibbons; vgl. ders., *Decline and Fall of the Roman Empire*, London 1994, Bd. 5, S. 231–245. Goldziher's Werk als das eines führenden Orientalisten hatte aber natürlich großen Einfluss auf die moderne Islamwissenschaft.

- 5 Toshihiko Izutsu, *Ethico-Religious Concepts in the Qur'ān*, Montreal 2002, S. 29: „a great work of moral reformation“. Izutsu behauptet, dass das aggressive Zurschaustellen von Emotionen, Männlichkeit und kriegerischer Prahlerei typisch für das Leben und die Umgangsformen im heidnischen, nomadisch geprägten Arabien gewesen sei und im Gegensatz zum ethischen Moralkodex der islamischen Kultur stünde; vgl. ebd., S. 27.
- 6 Die Gegenüberstellung von *ḡāhiliya* und Islam wirkt auch in von Grunebaums Aufteilung der vorislamischen und islamischen Geschichte auf eine *Kulturnation* und eine *Staatsnation* fort; vgl. Gustav E. von Grunebaum, „The Nature of Arab Unity before Islam“, in: *Arabica* 10 (1963), S. 4–23. James E. Montgomery billigt das Konzept der *Kulturnation* mit Abstrichen. Vgl. ders., „The Empty Hijaz“, in: *Arabic Theology, Arabic Philosophy*, hg. von dems., Löwen 2006, S. 37–97.
- 7 Grundlegend ist Gerald Hawting, *The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam*, Cambridge 1999; vgl. auch Robert Hoyland, *Arabia and the Arabs*, London 2001, S. 9, und James E. Montgomery, „The Empty Hijaz“, S. 46 und 50.
- 8 Die *chronoi agnoia* tauchen in der Apostelgeschichte auf, siehe Apg 17,30. Die Ableitung des arabischen Terminus *ḡāhiliya* von *agnoia* wurde ursprünglich von Josef Horowitz Anfang des 20. Jahrhunderts vorgeschlagen. Rosenthal weist diese Deutung in *Knowledge Triumphant*, S. 34, zurück. Shlomo Pines kritisiert Rosenthals Argumentation; vgl. ders., „Jāhiliyya and

verlagerten daher den Begriff *ġāhiliyya* in den Bereich des jüdisch-christlichen Einflusses auf die Entwicklung des Islams und präsentierten ihn als Konzept, das sich die Muslime zur Rekonstruktion ihrer Vergangenheit und zur Herabwürdigung der vorislamischen Araber angeeignet hätten. Die Anhänger dieses Paradigmas behaupten, dass die Verwendung des Begriffs *ġāhiliyya* innerhalb einer theologischen Polemik begann, die später als arabische Geschichtsschreibung interpretiert wurde.⁹

Dementsprechend stehen wir vor der Entscheidung, ob wir (im Gefolge Goldzihers) die *ġāhiliyya* als tatsächliches Abbild einer vorislamischen arabischen Lebenswirklichkeit betrachten, oder als ein von späteren Generationen von Muslimen geprägtes Bild ansehen. Trotz der Unterschiede zwischen beiden Ansätzen beschwören doch beide die *ġāhiliyya* als eine lebendige und beständige Kraft herauf, die die Grundlage der „Selbstbestimmung der [islamischen] Gemeinde“¹⁰ in der Bezugnahme auf einen anderen, negativen Status der vorislamischen Zeit / des Nicht-Islams herstellt, den die Muslime zur Artikulation ihrer eigenen Identität benötigt hätten. Mit beiden Interpretationen wird jedoch womöglich der *ġāhiliyya* zu viel Bedeutung für das Narrativ der islamischen Erfolgsgeschichte zugemessen. Obwohl die *ġāhiliyya*, so wie sie von der modernen Wissenschaft gesehen wird, die Theorien zur Entstehung der muslimischen Gemeinde anregt,¹¹ werden die frühen islamischen Erzählungen über die vorislamische Zeit kaum auf darin enthaltene Vorstellungen von der *ġāhiliyya* befragt. Jenseits der philologischen Ursprünge des Wortes *ġāhiliyya* ist es wünschenswert zu wissen, wie sich die ersten Muslime die vorislamische Vergangenheit vorstellten, welche Bedeutung sie der Vergangenheit zumaßen, um ihre Gegenwart zu erklären, und welchen Nutzen die Vorstellung von der *ġāhiliyya* für sie hatte. Die Art und Weise, in der frühe arabische Texte die *ġāhiliyya* einordnen und Erzählungen über die vorislamische Zeit konstruieren, ist vielschichtiger, als es uns die vertraute Opposition von *ġāhiliyya* und Islam erwarten lässt.¹² Eine genaue Untersuchung des

⁹ 'Ilm', in: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 13 (1990), S. 175–196, hier S. 175f. Horowitz' Vorschlag wurde von Hawting wiederbelebt; vgl. ders., *The Idea of Idolatry*, S. 99.

⁹ Vgl. Hawting, *The Idea of Idolatry*, S. 128–130.

¹⁰ Pines, *Jāhiliyya and 'Ilm*, S. 176: „the self-definition of the [Muslim] community“. Aziz al-Azmeh argumentiert sehr ähnlich; vgl. ders., *The Emergence of Islam in Late Antiquity*, Cambridge 2014, S. 359. Vgl. außerdem Rina Drory, „The Abbasid Construction of the Jāhiliyya: Cultural Authority in the Making“, in: *Studia Islamica* 83 (1996), S. 33–49, hier S. 43. Drory offeriert hier eine leicht abweichende Interpretation. Sie schlägt vor, dass Gelehrte am Kalifenhof im 2./8. Jahrhundert die *ġāhiliyya* ‚erfunden‘ hätten, um den Islam in einer ihren Diskursen nützlichen Form zu definieren.

¹¹ Pines, *Jāhiliyya and 'Ilm*, S. 186, behauptet, der jüdisch-christliche Glaube der vorislamischen Araber sei für ihre Bewertung als hoffnungslos Unwissende maßgeblich gewesen, eine Haltung, die laut Pines den Aufstieg des Islams mit zu verantworten habe. Goldziher, *Muslim Studies*, Bd. 1, S. 202, und Izutsu, *Ethico-Religious Concepts*, S. 27–35, verknüpfen die Barbarei des vorislamischen Arabien mit der Ausgestaltung der Botschaft des Islams.

¹² Susan Stetkevych schlägt die Existenz zweier *ġāhiliyyas* in der muslimischen Geistesgeschichte des Mittelalters vor; siehe dies., „The Abbasid Poet Interprets History: Three Qaṣīdahs by

Begriffs *ḡāhiliyya* in der frühen arabischen Literatur eröffnet neue Möglichkeiten, Zugang zu den Gedanken und Überzeugungen der ersten Generationen gläubiger Muslime zu erlangen.

***ḡāhiliyya* und vorislamische Vergangenheit: wortsemantische und koranische Hinweise**

In terminologischer Hinsicht kann die Vorstellung, der Islam sei ausdrücklich als Ersatz für die *ḡāhiliyya* intendiert gewesen, insofern angezweifelt werden, als *islām* kein lexikalisches Gegenstück zu *ḡāhiliyya* darstellt. *ḡahl* bedeutet Unwissenheit und /oder Leidenschaft, daher sind seine Gegenstücke *‘ilm* (Wissen) und *ḥilm* (Geduld). Arabische Dichter kontrastierten *ḡahl* ausdrücklich mit *ḥilm* und *‘ilm*; sie taten dies aber sowohl während der vorislamischen als auch in der islamischen Zeit: Wissen und Gelassenheit sind Charakterzüge, nach denen vorislamische und muslimische Dichter gleichermaßen strebten.¹³ Auf der anderen Seite werden im Koran nirgendwo gezielt die typischen Schlagworte für die Antithesen zu *ḡahl* angeführt: Dort werden Muslime hauptsächlich als „die, die glauben“ (*mu‘minūn*), nicht unbedingt als „die, die Wissen haben“ (*‘ālimūn*)¹⁴ und niemals als „die, die sich in Gelassenheit üben“ (*aḥlām*, *ḥulamā’!*) beschrieben.¹⁵ Der Koran fasst somit die Gläubigen nicht als zu *ḡahl* in einer axiomatischen Beziehung stehend auf. Das Wort *ḡahl* wird im Koran auch nicht als Bezeichnung für Nichtmuslime verwendet: Zehn Mal wird abwertend auf *ḡāhil* / *ḡāhilūn* Bezug genommen, aber der Begriff wird nicht durchgehend auf eine Gruppe arabischer Ungläubiger oder Zeitgenossen Muḥammads bezogen.¹⁶ Die Abwesenheit der in der Dichtung

Abū Tammām“, in: *Journal of Arabic Literature* 10 (1979), S. 49–64, hier S. 51. Ich meine, dass die Vorstellung von der *ḡāhiliyya* komplexer gewesen ist und sich zeitlich und räumlich unterscheiden konnte, siehe Peter Webb, „Al-Jāhiliyya: Uncertain Times of Uncertain Meanings“, in: *Der Islam* 91 (2014), S. 69–94.

- 13 Die Koppelung von *ḡahl* und *‘ilm* / *ḥilm* ist in der arabischen Dichtung sehr häufig anzutreffen: Für einen kurzen Überblick über die Verwendung der Wörter durch zwei vorislamische Dichter siehe Webb, „al-Jāhiliyya“, S. 72, Fn. 14.
- 14 Im Koran ist der Begriff des Wissens (*‘ilm*) zentral, während der Status des *‘ālim*, eines wissensreichen Einzelnen, vor allem ein Attribut Gottes ist. Dass er „um das Unbekannte weiß“ (*‘ālim al-ḡaib*), ist eine häufige Aussage (siehe Q 6:73, 34:6, 72:26). Obwohl das Verb *‘alima* „wissen“ üblicherweise zur Beschreibung derjenigen verwendet wird, die der Offenbarung Folge leisten, werden Muslime nicht als *‘ālimūn* bezeichnet. Die Konstruktionen *ar-rāsiḥūna fi l-‘ilm* (Q 4:162) und *allaḡina ūtū l-‘ilm* (Q 56:30 und Q 58:11) werden in drei Fällen paarweise mit *īmān* verwendet, um Gläubige zu benennen. Dadurch wird die Bedeutung unterstrichen, die im Koran *‘ilm* beigemessen wird. Dennoch sind solche Aussagen im Koran nicht weit verbreitet und unterstützen keine Interpretation, die das Erlangen von *‘ilm* für Muslime voraussetzt. Der koranische Diskurs steht somit der festen Verbindung von *ḡahl* und *‘ilm* in der Dichtung nicht nahe.
- 15 *Ḥilm* ist wiederum Gott vorbehalten (*al-ḥalīm*), der einzige Verweis auf menschliche *aḥlām* steht in Q 52:32, wo er dem Tadel von Nichtmuslimen dient und nicht zur Definition von Muslimen verwendet wird.
- 16 Q 2:67, 2:273, 6:35, 7:199, 11:46, 12:33, 89:12, 25:63, 28:55, 39:64. Außerdem existieren vier Verse, in denen der Koran Leute, die *ḡahl* sind, (*qaum y / taḡhalūn*) tadelt, aber die Art ihres *ḡahl* variiert: von Homosexualität (Q 27:55), über Götzendienst in der Zeit Moses’ (Q 7:138) und die

gängigen, präzisen Paarung von *ğahl* mit *‘ilm / ħilm* weist darauf hin, dass der Koran sich hier wahrscheinlich nicht auf den gleichen Diskurs bezieht wie die Dichtung: Er verwendet einen anderen Wortschatz, hat einen wesentlich offeneren, nicht-technischen Begriff von *ğahl* und er konstruiert vorislamische Vergangenheit nicht als eine spezielle monolithische Ära des *ğahl*.

Außerdem ist das Wort *ğāhiliya* keines, dem der Koran selbst besondere Bedeutung zumisst. *Ğāhiliya* taucht nur vier Mal im Koran auf.¹⁷ Die Nennungen suggerieren weder ein bestimmtes Zeitalter noch eine Gemeinschaft, sondern einen unislamischen Daseinszustand.¹⁸ In den koranischen Verwendungen wird deutlich, dass das Wort *ğāhiliya* einen verwerflichen Zustand evoziert, aber der ‚Eintritt in den Islam‘ wird nicht als ‚Austritt aus der *ğāhiliya*‘ *per se* dargestellt: Nichtmuslime sind nicht rundweg *ğāhilūn*, denn *mu‘min / muslim* zu werden ist ein größeres Unterfangen als bloß das Ablegen von *ğahl*. Der Koran lässt die Parameter der *ğāhiliya* offen; sie erscheinen im Verhältnis zur Botschaft insgesamt ziemlich marginal. *Ğāhiliya* ist eine der Seltenheiten im koranischen Wortschatz, eines der vielen Wörter, mit denen Nichtmuslime angegriffen werden. Selbst wenn das Wort *ğāhiliya* eine fachspezifische Bedeutung in einigen Kontexten des 7. Jahrhunderts hatte, macht seine seltene und deutlich inkonsistente Nennung im Koran es, vom Standpunkt der Heiligen Schrift der Muslime aus gesprochen, uneindeutig.¹⁹

Die Erhöhung der *ğāhiliya* im Verhältnis zum Islam als das spezifische ‚Andere‘ lässt sich dementsprechend nicht mit dem koranischen Text begründen, was die Sicht auf den Koran als Text, der sich an eine spezifische, als *ğāhilūn* bezeichnete Gruppe oder eine in einer *ğāhiliya* verortete Hörerschaft gewandt haben soll, in Frage stellt. Während *ğahl* und *ğāhiliya* heute als Tropen angesehen werden, die ein stimmiges Bild der vorislamischen Vergangenheit zeichnen, scheinen diese Worte nur einen Teil des koranischen Wortschatzes zur Bezeichnung von Nicht-

Unwissenheit der Gemeinde Hūds (verglichen mit Gottes endgültigem Wissen, Q 46:23) bis hin zur Zurückweisung von Noahs Botschaft durch dessen ungläubiges Volk (Q 11:29).

17 Q 3:154, 5:50, 33:33, 48:26.

18 Vgl. Edward Shepard, „The Age of Ignorance“, in: *Encyclopaedia of the Qur‘ān*, hg. von Jane McAuliffe, Leiden 2001, Bd. 1, S. 37–40, hier S. 37; Webb, „al-Jāhiliyya“, S. 72f.; al-Azmeh, *The Emergence of Islam*, S. 239f. Diese Interpretationen schlagen eine Korrektur von Pines, *Jāhiliyya and ‘Ilm*, S. 176, vor, der die koranischen Begriffe *ğāhiliya* und *ğāhilūn* als Verweise auf eine „Gesellschaft“ wertet, ohne eine detaillierte Textanalyse des Koran vorzunehmen.

19 Die *ğāhiliya* wird immer als etwas Unislamisches dargestellt, aber ihre Eigenschaften variieren von Fall zu Fall. Q 48:26 verweist auf den „Groll“ (*hamiya*) der *ğāhiliya*, der mit den Vorstellungen von Leidenschaft, die im *ğahl* der Dichtung zum Ausdruck kommen, übereinstimmt. Auf eine andere und neue Weise, die keine Ähnlichkeit mit dem *ğahl* der vorislamischen Dichtung aufweist, kontrastiert Q 5:50 die „Urteilkraft“ (*hukm*) der *ğāhiliya* mit dem Islam, während Q 33:33 sich auf den zur Schau gestellten Schmuck der Frauen in der *ğāhiliya* bezieht und einen Sinn für Vergänglichkeit und Bescheidenheit bekräftigt, der sich von anderen Verweisen unterscheidet. Eine mögliche Verknüpfung von *ğāhiliya* mit Heidentum oder Götzenverehrung ist nicht belegbar – was den willentlichen Gebrauch des griechischen *agnoia* durch den Koran zurückweisen würde. Eine eventuell vorhandene Verbindung zwischen dem Griechisch der Bibel und dem koranischen Arabisch wäre hier lexikalischer und nicht semantischer Natur.

muslimen darzustellen. Es ist verblüffend, dass die Schrift keine Grundlage dafür bietet, zu verstehen, wie Muslime dazu kamen, die vorislamische Vergangenheit unter dem Begriff der *ḡāhiliya* stillzustellen. Das binäre Model *ḡāhiliya* vs. Islam ist kein in den islamischen Gründungstext eingewebtes historisches Narrativ; vielmehr weckt der Koran unser Interesse daran, noch mehr darüber zu erfahren, wie Muḥammad und die erste Generation der Muslime die vorislamische Zeit und die Rolle ihrer Gemeinschaft in der Geschichte konzeptualisiert haben könnten.

ḡāhiliya und Ibn Abī Šaibas ‚vorkanonischer‘ *Muṣannaḥ*

Die Auseinandersetzung mit dem *ḥadīṭ*, der Sammlung der dem Propheten, seinen Gefährten und der ersten Generation muslimischer Rechtsgelehrter und Autoritäten zugeschriebenen Sprüche und Handlungen, stellt den nächsten logischen Schritt zur Untersuchung der Vorstellungen von der vorislamischen Vergangenheit und der *ḡāhiliya* dar. Der *ḥadīṭ* ist gut bekannt als ein sperriges Korpus, das zwei- bis vierhundert Jahre nach Muḥammad verschriftlicht wurde, in dem Fälschungen weit verbreitet sind und dessen frühe Sammlung als problembehaftet angesehen werden muss. Aber neueste Untersuchungen legen nahe, dass einige *ḥadīṭe* in den ‚vorkanonischen‘ Sammlungen des frühen 3./9. Jahrhunderts mindestens in das späte 1./7. Jahrhundert zurückdatiert werden können.²⁰ Obwohl diese ‚vorkanonischen‘ Sammlungen die Ansichten des Propheten selbst nur unvollständig wiedergeben, beinhalten sie eine große Fülle von Material, das zahlreiche Vorstellungen reflektiert, die vor der Ausformulierung der ‚kanonischen‘ Glaubenslehren zirkulierten.²¹ Der Stellenwert der *ḡāhiliya* in den frühen *ḥadīṭ*-Sammlungen ist bisher unerforscht geblieben, wobei ein besseres Verständnis der *ḡāhiliya* in der Vorstellung der frühen Muslime von genaueren Untersuchungen profitieren würde.

Im Folgenden möchte ich den *Muṣannaḥ* des Ibn Abī Šaiba (gest. 235/849), die größte der *ḥadīṭ*-Sammlungen des frühen 3./9. Jahrhunderts in den Fokus rücken. Diese stellt gleichzeitig eine einmalige Quelle für die Vorstellungen der kufischen Rechtsgelehrten des 2./8. Jahrhunderts dar. Der Text umfasst über 39.000 *ḥadīṭe*, die in Kapiteln nach juristischen, theologischen, eschatologischen und historischen Themen angeordnet sind; er deckt somit das gleiche Feld wie die späteren ‚kanonischen Sammlungen‘ ab. Da der *Muṣannaḥ* oft in seinen Berichten und Hervorhebungen von den späteren Werken abweicht, erweist er sich für die Unter-

20 Vgl. Harald Motzki, „The Musannaḥ of ‘Abd al-Razzāq Al-San‘ānī as a Source of Authentic Aḥādīṭ of the First Century A.H.“, in: *Journal of Near Eastern Studies* 50 (1991), S. 1–21, hier S. 21. Siehe auch Harald Motzki, „Dating Muslim Traditions: A Survey“, in: *Arabica* 52 (2005), S. 204–253, für einen Überblick über die neueste *ḥadīṭ*-Forschung.

21 Motzki und Lucas haben gezeigt, dass Muḥammad in *ḥadīṭen* der juristischen Kapitel aus aṣ-Šan‘ānīs und Ibn Abī Šaibas *Muṣannaḥ* nur indirekt eine Rolle spielt, während bis zu 90 Prozent der *ḥadīṭe* in beiden Werken juristische Meinungen von Rechtsgelehrten und Traditionariern des 1./7. Jahrhunderts abbilden. Siehe Motzki, „The Musannaḥ“, und Scott Lucas, „Where are the Legal Hadith?“, in: *Islamic Law and Society* 15 (2008), S. 283–314.

suchungen der intellektuellen Diskurse im frühislamischen Irak als von besonderem Wert.

Im *Muṣannaf* fällt in der Schilderung der vorislamischen Zeit das deutliche Fehlen jeglicher Bezugnahme auf die *ḡāhiliya* auf. Ich habe im gesamten Korpus nur 32 *ḥadīte* gefunden, in denen das Wort *al-ḡāhiliya* erscheint.²² Statistisch gesehen bedeutet dies, dass nur 0,08 Prozent der *ḥadīte* im *Muṣannaf* das Wort enthalten, sprich *al-ḡāhiliya* erscheint lediglich in jedem 1.220sten *ḥadīt*. Hinzu kommt, dass solche Bezugnahmen auf die *ḡāhiliya* auch nicht in einem bestimmten Kapitel gehäuft auftreten.²³ Daraus folgt, dass das Wort, ganz entsprechend der Erwähnungen im Koran, eine Rarität im Wortschatz der frühen *ḥadīte* ist, ein Begriff mit einem sehr schwach ausgeprägten Profil in einer ausgedehnten Materialsammlung zu zentralen Aspekten muslimischer Identität und Praktik. Hätten Muḥammad und die erste Generation der Muslime ihren Glauben tatsächlich als werteppezifische Reform formuliert, könnten wir eine durchgängige Bezugnahme auf die *ḡāhiliya* als Zielobjekt der Erneuerung erwarten. Und wenn sie den Islam als Wegbereiter einer arabischen Aufklärung konzeptualisiert hätten, müssten der Gegensatz zwischen dem Islam und der althergebrachten Lebens- und Denkweise der *ḡāhiliya* sowie Hinweise auf Muslime, die *ḡahl* für *ḥilm* und *‘ilm* ablegten, sicherlich deutlicher im frühen *ḥadīt*-Korpus hervortreten. Diese ‚Abwesenheit‘ sticht ins Auge und obwohl wir uns nicht sicher sein können, bis zu welchem Grad der *Muṣannaf* Muḥammads konkrete Weltsicht widerspiegelt, lässt doch die vernachlässigbare Erwähnung der *ḡāhiliya* den Schluss zu, dass die frühesten Generationen muslimischer Rechtsgelehrter eine Darstellung des Propheten als ‚Auslöcher‘ der *ḡāhiliya* nicht im Sinn hatten. Die *ahl al-ḥadīt* schienen ebenso wenig wie ihre Vorfahren islamische Gesetze als ein System artikuliert zu haben, das vor-muḥammedanische arabische Sitten und Gebräuche reformierte. Die Konstruktion von Muḥammad als Gesetzgeber bedient kein historisches Narrativ, das das Auftreten des Islams im Gefolge einer älteren Ordnung montieren würde.

Obwohl von *ḡāhiliya* also lediglich in den äußeren Randgebieten der *ḥadīt*-Diskurse die Rede ist, kommt der Begriff doch vor. Die wenigen Erwähnungen werfen allerdings die Frage auf, wie sie interpretiert werden sollten. Von den zweiunddreißig Referenzen sind sechszwanzig mit Muḥammad verknüpft, wobei das Wort oft in der direkten Rede des Propheten auftaucht.²⁴ Dieser Umstand ist für sich selbst beachtenswert, da die meisten der *ḥadīte* im *Muṣannaf* nicht

22 Die Zählung beinhaltet wörtliche und ähnliche Wiederholungen eines *ḥadīt* in unterschiedlichen Kapiteln. Es handelt sich um folgende *ḥadīte* aus dem *Muṣannaf* von Ibn Abī Šaiba, hg. von M. al-A‘zamī, 26 Bde., Beirut 2006: Nr. 9448, 11456, 11457, 11464, 11465, 12229, 12233, 15416, 17464, 19436, 26415, 26581, 26585, 32298, 32422, 32718, 33008, 33054, 33158, 33296, 33343, 33595, 33826, 36203, 36223, 36241, 36499, 36542, 37122, 37165, 37268, 38095. Jeder von ihnen wird im Folgenden betrachtet.

23 Etwa die Hälfte der Bezugnahmen findet sich in den ‚historischen‘ Kapiteln *as-siyār*, *al-maḡāzī*, *al-fadā‘il* und *al-awā‘il*, wobei die übrigen auf den Rest des Werks verteilt sind.

24 Die sechs als *mauqūf* gekennzeichneten *ḥadīte* sind Nr. 9448, 32718, 37268, 33054, 38355, 38398.

Muḥammad zugeschrieben werden, sondern Meinungen früher Rechtsgelehrter und Autoritäten der Umayyadenzeit wiedergeben.²⁵ Demzufolge ist *ḡāhiliya* kein Konzept, auf das sich Rechtsgelehrte bei der Diskussion und der Verbreitung von Gesetzen beriefen, sondern ein Wort, das mit Muḥammads Rechtleitung verbunden zu sein scheint. Dreizehn der sechsundzwanzig *ḥadīṭe* sind *mursal* (d. h. Erzählungen, die die Worte Muḥammads wiedergeben, die aber von einer Person überliefert wurden, die selbst kein Zeitgenosse gewesen ist), was die Möglichkeit einer späteren Genese und falschen Zuschreibung der dort artikulierten Aussagen zur *ḡāhiliya* impliziert. Es gibt aber auch Muḥammad zugeschriebene *ḥadīṭe*, die scheinbar glaubwürdige Überliefererketten aufweisen und die die Existenz eines Konzepts von *ḡāhiliya* innerhalb der frühesten islamischen Gemeinde suggerieren. Diese Texte stellen möglicherweise eine frühe Exegese des koranischen *ḡāhiliya*-Begriffs dar.

Bei der Beantwortung der Frage, was mit *ḡāhiliya* möglicherweise gemeint war, lässt sich zunächst festhalten, dass mehr als die Hälfte der Zitate im *Muṣannaf* zeitbezogen sind und diese die Phrase „in der *ḡāhiliya*“ (*fī l-ḡāhiliya*) oder „von / aus der *ḡāhiliya*“ (*min al-ḡāhiliya*) beinhalten. Vier *ḥadīṭe* (einer wird dem Kalifen ‘Uṭmān, die anderen Muḥammad zugeschrieben) kontrastieren den Begriff *ḡāhiliya* (interessanterweise in der unbestimmten Zeitform) ausdrücklich mit dem Begriff Islam und heben damit auf eine Zeit ab, die dem Islam vorausging.²⁶

Ähnlich den modernen Interpretationen der *ḡāhiliya* enthält der *Muṣannaf* auch einige *ḥadīṭe*, die mit dem Paradigma des moralischen Wandels im zeitlichen Übergang von der *ḡāhiliya* zum Islam harmonieren: Zwei *ḥadīṭe* beschreiben, wie Muḥammad neue islamische Namen an Personen vergeben habe, die „in der *ḡāhiliya*“ unislamische Namen gehabt hatten.²⁷ Auch ein gesetzgeberischer Wandel ist zu beobachten: Diejenigen, die „in der *ḡāhiliya*“ zwei Schwestern geheiratet hatten, müssten sich nun von einer von ihnen scheiden lassen²⁸ und der Prophet erklärt Blutfehden aus der *ḡāhiliya* für nichtig.²⁹ Der Begriff *ḡāhiliya* vermittelt hier einen Sinn für Vergangenes. Erneut in Einklang zu bringen mit den modernen Annahmen von einer *ḡāhiliya*, die als das äußere ‚Andere‘ von der Gemeinschaft der Muslime vorgestellt wurde, sind zwei nahezu gleich lautende *ḥadīṭe*, die verkünden, dass „die, die ihre Wangen schlagen, ihre Kleider zerreißen und nach der Art der Leute der *ḡāhiliya* [*ahl al-ḡāhiliya*] trauern, von uns verschieden“ sind.³⁰ Der Ausdruck *ahl al-ḡāhiliya* impliziert nun tatsächlich, Muḥammad (oder die frü-

25 Siehe Fn. 21.

26 Ibn Abī Šaiba, *al-Muṣannaf*, Bd. 20, S. 491, Nr. 38095, und Bd. 17, S. 283f., Nr. 33054; unspezifische Belege für *ḡāhiliya* finden sich ebd., Bd. 16, S. 492, Nr. 32422, und Bd. 17, S. 90, Nr. 32718.

27 ‘Abd Manāf wird zu ‘Abd Allāh abgeändert in *al-Muṣannaf*, Bd. 17, S. 340, Nr. 33158, und ‘Azīz zu ‘Abd ar-Raḥmān, ebd., Bd. 13, S. 239, Nr. 26415. Interessanterweise sind diese beiden *ḥadīṭe mursal*.

28 Ebd., Bd. 9, S. 345f., Nr. 17464.

29 Ebd., Bd. 19, S. 598f., Nr. 37165.

30 Ebd., Bd. 7, S. 236, Nr. 11456 und 11457.

hen Muslime, die den *ḥadīṭ* überlieferten)³¹ hätten sich vorgestellt, dass dem Islam eine bestimmte Gesellschaft der *ḡāhiliya* vorausgegangen wäre. In einem anderen *ḥadīṭ* über die von Muḥammad abgeänderte Wallfahrt wird die historische Gruppe derjenigen, die die alten Bräuche praktizieren, als „Leute der *ḡāhiliya* und der Götzen“ (*ahl al-ḡāhiliya wa-l-autān*)³² bezeichnet. Mehrere andere *ḥadīṭe* erwähnen die *ḡāhiliya* mit einer ebensolchen negativen Bedeutung: Muḥammad wird mit dem Ausspruch zitiert, seine Ahnen stammten aus legitimen Ehen von Adam ab, frei von der „Unzucht der *ḡāhiliya*“ (*sifāḥ al-ḡāhiliya*).³³ Muḥammad verurteilt den Brauch der Wehklage bei Begräbnissen³⁴ und ordnet die Zerstörung eines Orts der Götzenverehrung an.³⁵

Die Verbindung eines jeden der oben erwähnten *ḥadīṭe* mit den jeweils anderen zeichnet ein unzweideutiges Bild der Zeit vor dem Islam als der *ḡāhiliya*, während der die Gesellschaft, *ahl al-ḡāhiliya*, ein Leben in Unzucht, Leidenschaft und Götzendienst geführt habe: Ein Narrativ, das sowohl Goldzihers Aufsatz, als auch jüngere Forschungen zur absichtlich von Muslimen beschmutzten Erinnerung an die vorislamische Zeit zu antizipieren scheint. Allerdings ist eine solche Deutung oberflächlich und bis zu einem gewissen Punkt illegitim. Sie stützt sich auf weniger als 15 *ḥadīṭe*, die in einem Werk verstreut sind, das fast 40.000 *ḥadīṭe* umfasst. Sie wirft außerdem *ḥadīṭe* aus unterschiedlichen Kapiteln mit der Annahme zusammen, jeder verweise auf ein und dieselbe *ḡāhiliya*, und ignoriert dabei die Erzählstränge und Ursprünge der Texte. Ibn Abī Šaiba hat eben nicht alle diese *ḥadīṭe* in einem Kapitel gesammelt; sie werden verschiedenen Sprechern in unterschiedlichen Kontexten zugeschrieben und sind so sehr im *Muṣannaf* verstreut, dass es abwegig wäre, anzunehmen, Ibn Abī Šaiba habe sie als eine zusammenhängend zu lesende Einheit intendiert. Diese *ḥadīṭe* ungeachtet ihrer Kontexte zu amalgamieren lässt methodologische Sorgfalt bei der fundierten Interpretation dessen, was mit *ḡāhiliya* gemeint sein könnte, vermissen. Noch wichtiger, eine solche Lesart übergeht die andere Hälfte der *ḥadīṭe* im *Muṣannaf*, die die *ḡāhiliya* ebenfalls erwähnen und in eine andere Richtung weisen.

Entgegen der heute vorherrschenden Meinung, Muḥammad hätte eine Abrogation der *ḡāhiliya* beabsichtigt, erwähnen mehrere *ḥadīṭe* im *Muṣannaf* vorislamische Praktiken, die in islamischer Zeit keineswegs verurteilt wurden. Ein solcher *ḥadīṭ* etwa erwähnt die Anwendung vorislamischer Schwüre (*al-qasāma*) im Falle einer Blutfehde zwischen Juden und medinensischen Muslimen,³⁶ ein anderer berichtet, dass das vorislamische Fasten während *ʿašūra* im Islam erlaubt sei,³⁷

31 Es gibt zwei weitere *ḥadīṭe*, die die Konstruktion *ahl al-ḡāhiliya* enthalten (Nr. 18020, 15250), wobei beide *mursal* sind.

32 Ebd., Bd. 8, S. 642, Nr. 15416.

33 Ebd., Bd. 16, S. 387f., Nr. 32298.

34 Siehe Fn. 31 und ebd., Bd. 7, S. 491, Nr. 12229.

35 Ebd., Bd. 17, S. 589, Nr. 33826; ebd., Bd. 17, S. 251, Nr. 33008.

36 Der *ḥadīṭ* wird zwei Mal angeführt, ebd., Bd. 14, S. 264, Nr. 28383, und Bd. 20, S. 186, Nr. 37591.

37 Ebd., Bd. 6, S. 225f., Nr. 9448.

und zwei weitere bestätigen die Validität von in der *ḡāhiliya* vollzogenen Ehen, Scheidungen und Schwüren.³⁸ Einige andere *ḥadīte* zitieren die Begriffspaarung *ḡāhiliya* und Islam als ein Mittel zur Verherrlichung von Angehörigen der Quraiš: Sowohl 'Uṭmān b. 'Affān als auch Šaiba b. 'Uṭmān werden als tugendhafte Männer in beiden Zeitaltern geschildert, Šaiba und die Quraiš werden besonders für ihre Aufsicht über die Kaaba mit den Worten gepriesen: „Gott war zufrieden mit eurem Wächteramt, sowohl in der *ḡāhiliya*, als auch im Islam“,³⁹ und auch die Quraiš werden in beiden Zeitaltern als rechtmäßige Führer angesehen.⁴⁰ Eine andere Gruppe von *ḥadīten* gestattet die Transmission von Dichtung und vorislamischem Erzählgut mit dem Argument, dass Muḥammad seinen Gefährten das Rezitieren von Gedichten und das Erzählen von Geschichten über die Zeit vor dem Islam nachgesehen habe.⁴¹

Es wäre nicht weise, die obigen *ḥadīte* zu einer Erzählung zusammenzustellen, der zufolge Muḥammad prinzipiell nachsichtig gegenüber der Fortsetzung vorislamischer Bräuche gewesen sei. Wiederum ist die Anzahl dieser *ḥadīte* verschwindend gering im Vergleich mit dem gesamten Umfang des *Muṣannaf*. Sie alle weisen einen begrenzten Horizont auf und einige sind sehr wahrscheinlich später redaktionell bearbeitet worden. Die rechtlichen Verkündigungen beziehen sich nur auf sehr bestimmte Praktiken, die Verherrlichung der Quraiš weist auf die Machtpolitik der islamischen Zeit. Die Frage der Zulässigkeit der Dichtung wiederum stellte ein komplexes Problem dar, das aus der koranischen Verdammung der Dichter⁴² entstanden war und durch die Vermischung verschiedener Gruppen in den neuen islamischen Städten (*al-amṣār*) genährt wurde, von denen einige die Dichtung sehr viel mehr wertschätzten als andere.⁴³ In diese Texte eingefügte Bezüge auf Bräuche aus der Zeit der *ḡāhiliya* gaben ihnen eine Aura von historischer Autorität. Den Muslimen aus dem Irak des 2./8. Jahrhunderts mögen sie sonst als verdächtige Bräuche, verbunden mit Ansprüchen von zweifelhafter Legitimität erschienen sein. Es muss jedoch angemerkt werden, dass die frühen

38 Ebd., Bd. 10, S. 167, Nr. 19436, und Bd. 20, S. 88, Nr. 37293. Siehe auch ebd., Bd. 20, S. 77, Nr. 37268, und Bd. 20, S. 141, Nr. 37439, dort vor allem die juristischen diskursiven Kontexte der *ḥadīte*.

39 Ebd., Bd. 20, S. 490f., Nr. 38095.

40 Ebd., Bd. 17, S. 283f., Nr. 33054: Der *ḥadīṭ* beinhaltet auch die Vorhersage: „vorausgesetzt sie begreifen“ (*iḏā faqahū*), d. h. sie müssen sich dem Islam anschließen, um ihre Führungsposition zu behalten.

41 Ebd., Bd. 13, S. 306–308, Nr. 26581.

42 Q 26:224–227, siehe die Interpretation dieser Verse im Hinblick auf die Wahrnehmung der Dichter im Frühislam in Irfan Shahid, „The ‚Sūra‘ of the Poets, Qur‘ān XXVI: Final Conclusions“, in: *Journal of Arabic Literature* 35 (2004), S. 175–220.

43 Nicht alle islamischen Eroberer kamen aus Gruppen mit poetischen Traditionen. Entgegen stereotypen Vorstellungen von einer ‚natürlichen‘ poetischen Veranlagung wurde das Korpus vorislamischer Dichtung von Dichtern zusammengestellt, die in Verbindung mit Stammesgruppen standen, die vor dem Islam als Ma‘add bekannt waren, sowie einigen Gruppen, die mit den Banū Ḡassān and Laḥm verbündet waren. Jemeniten, Ostaraber, ansässige Syrer rühmten sich nicht derselben dichterischen Tradition.

Rechtsgelehrten der Übernahme von Praktiken aus vorislamischer Zeit nicht grundsätzlich abgeneigt waren und offensichtlich nicht vor der Erwähnung der *ġāhiliya* und möglicher Kontinuitäten in ihre eigene Zeit zurückschreckten.

Das Fehlen einer starken Polemik gegen die *ġāhiliya* im *Muṣannaf* ist ebenfalls beachtenswert. Obwohl die Behauptung aufgestellt wurde, Muslime hätten die *ġāhiliya* schnell als Strohfigur errichtet, um ihre Gegner zu kritisieren,⁴⁴ mangelt es den eschatologischen und theologischen Teilen des *Muṣannaf* (besonders dem *Kitāb al-Fitan*) an Belegstellen zur *ġāhiliya*, was darauf hinzuweisen scheint, dass sie als historisches Konstrukt in der frühesten islamischen Zeit nicht weit verbreitet war.⁴⁵ Die *ġāhiliya* wurde offensichtlich als eine vergangene Zeit, eine Zeit vor der Konversion, verstanden; ihre äußerst spärliche Erwähnung deutet jedoch darauf hin, dass es ihr in den Augen der frühen Rechtsgelehrten an Bedeutung mangelte. Ein weiterer *ḥadīṭ* ist in dieser Hinsicht aufschlussreich: Muḥammad befürchtete angeblich, dass seine Gemeindemitglieder vier negative vorislamische Verhaltensweisen fortsetzen würden: Das Prahlern mit Ruhm, das Verleumden der Abstammungslinien, das Bitten um Regen mittels der Sterne und das Klagen bei Begräbnissen.⁴⁶ Hier konnotiert die Erwähnung der *ġāhiliya* tadelnswürdige Handlungen. Muslime aber, und dies wird impliziert, bleiben weiterhin *ġāhilūn*; die Entstehung des Islams bedeutet nicht das vollständige Ende der alten Ordnung.

Bei einer Bestandsaufnahme der *ḥadīṭe* des *Muṣannaf*, die die *ġāhiliya* erwähnen, scheinen zwei Beobachtungen wichtig zu sein. Die erste ist offensichtlich: Das seltene Vorkommen des *ġāhiliya*-Begriffs steht der Vorstellung entgegen, dass Muḥammad (und / oder frühe Rechtsgelehrte) den Islam als einen Ersatz für ein früheres kulturelles / rechtliches System artikuliert hätten. Die zweite ist damit verbunden, aber unterschwelliger, und leitet sich von der Tatsache ab, dass die Bezüge zur *ġāhiliya* eher eine sprachliche Übereinkunft der *ahl al-ḥadīṭ* im 2./8. Jahrhundert darstellen und weniger eine Geschichte der Vergangenheit entwerfen. Eine gewisse Zahl der Verkündigungen, die aufgegebene oder bestätigte Praktiken der Zeit zwischen *ġāhiliya* und Islam betreffen, sind dem Propheten Muḥammad zugeschriebene Äußerungen. Sie widersprechen häufig Argumenten von Abū Ḥanīfa und anderen Rechtsgelehrten, die ihr eigenes Urteil (*aṣḥāb ar-ra'ī*) als Grundlage für Rechtsmeinungen verwendeten.⁴⁷ Abū Ḥanīfa und andere waren scheinbar mit Fragen von kürzlich zum Islam konvertierten Bewohnern im Kufa des 2./8. Jahrhunderts konfrontiert, die sich auf die Rechte und Pflichten,

44 Vgl. Hawting, *The Idea of Idolatry*, S. 110–128.

45 Es gibt nur zwei Erwähnungen von *ġāhiliya* im *Kitāb al-Fitan*, beide in ähnlichen *ḥadīṭ*-Zitaten zu *mīta ḡāhiliya* (man beachte die Indetermination): ein *ġāhiliya*-Tod für diejenigen, die sterben, ohne sich einem Imam unterworfen zu haben. – Dies bedeutet vermutlich, dass die Verstorbenen wie Nicht-Muslime behandelt wurden und aus dem Paradies ausgeschlossen blieben. Vgl. Ibn Abī Saiba, *al-Muṣannaf*, Bd. 21, S. 68, Nr. 38355 und ebd., Bd. 21, S. 90, Nr. 38398.

46 Ebd., Bd 7, S. 491f., Nr. 12229.

47 Zum Beispiel die Schwurpraxis (*al-qaṣāma*), Hochzeiten und Scheidungen und die Gültigkeit vorislamischer Schwüre. Siehe Fn. 38.

die mit der Konversion einhergingen, bezogen. Ibn Abī Šaiba und seine Vorfahren unter den *ahl al-ḥadīṭ* waren mit diesen Meinungen offensichtlich nicht einverstanden und führten daher die prophetischen *ḥadīṭe* zur Unterstützung ihrer Gegenargumente ins Feld. In diesem Zusammenhang wurde die *ḡāhiliya* für die *ahl al-ḥadīṭ* nützlich, da die historische Konversion der Araber zu Muḥammads islamischer Gemeinde, der Konversion der Iraker im 2./8. Jahrhundert zur kufischen islamischen Gemeinde ihrem Wesen nach zu ähneln schien. Wenn die *ahl al-ḥadīṭ* ihre Meinungen zu den Rechten und Pflichten zeitgenössischer Konvertiten in einen autoritativen Mantel kleiden wollten, so gelang dies am besten, wenn sie ihre Urteile in eine Erzählung einfügten, die davon handelte, wie Muḥammad die Konversion seiner Zeit regelte. Die scheinbar weithin akzeptierte Vorstellung, dass die *ḡāhiliya* die Zeit vor dem Islam bezeichnete, versetzte daher die *ḥadīṭ*-Gelehrten in die Lage, ihren Argumenten einen Präzedenzfall voranzustellen, anhand dessen sie erklären und beweisen konnten, weshalb eine für ihre Gegenwart relevante Handlung angemessen war oder nicht. ‚Erinnerungen‘ an die *ḡāhiliya* stellen somit das Gegenteil echter Erinnerung dar: Die wenigen *ḥadīṭe* sind keine Überbleibsel eines Systems, das Muḥammad ersetzen wollte, sondern vielmehr *ad hoc* Projektionen in die Vergangenheit, die das Handeln von Muslimen im Irak rechtfertigten und einen Wandel in der rituellen Praxis erklärten. Mithilfe des Begriffs *al-ḡāhiliya* wurden Rechtsmeinungen für gültig erklärt, indem die Ahnung einer historischen Tradition erzeugt und starke beweiskräftige Grundlagen für die Diskussion mit den *aṣḥāb ar-raṭī* geschaffen wurden.

Indem man *ḥadīṭe* als Konstruktionen zur Legitimation kufischen Rechts im 2./8. Jahrhundert liest, kann man ebenfalls erklären, warum Muḥammad eine so prominente Rolle in den *ḥadīṭen* über rechtliche Praktiken in der *ḡāhiliya* spielt. Es wurde andernorts aufgezeigt, dass viele gesetzgeberische Ansichten im Privatrecht ursprünglich nicht von Muḥammad herrührten.⁴⁸ Vielmehr war dort, wo *aṣḥāb al-ḥadīṭ* und *aṣḥāb ar-raṭī* sich nicht einig waren, ein ‚Muḥammad-Urteil‘ zur Stützung des Arguments eines *ḥadīṭ*-Gelehrten sehr hilfreich – Ibn Abī Šaiba legt Zeugnis davon ab, dass tatsächlich ein paar Dutzend solcher Urteile angeführt wurden. Die Bezugnahme auf die *ḡāhiliya* in den rechtsbezogenen Teilen des *Muṣannaf* scheint demzufolge ihren Ursprung in Texten zu finden, die beweisen sollten, was für die *aṣḥāb al-ḥadīṭ* andernfalls zu beweisen unmöglich war. In den relativ unbedeutenden und vereinzelt Fällen, in denen die *ḥadīṭ*-Gelehrten mit den Parteigängern Abū Ḥanīfas uneinig waren, reichte der Verweis auf *ḥadīṭe* der Rechtsgelehrten des späten 1./7. Jahrhunderts nicht aus (so wie es bei den rechtlichen *ḥadīṭen* im *Muṣannaf* normalerweise der Fall ist). Stattdessen war die höhere Autorität des Propheten gefragt. Die rechtliche *ḡāhiliya* war also formbar und lag in der Hand der Rechtsgelehrten von Kufa: Sie konnte frei entworfen werden,

⁴⁸ So lautet das bewährte Argument Joseph Schachts, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford 1950. Es wird bis zu einem gewissen Grad bestätigt von den Untersuchungen von Lucas; siehe dazu Fn. 21.

entweder als Repräsentation von Kontinuitäten oder Umbrüchen, je nach der jeweiligen Position, die die *aṣḥāb al-ḥadīṭ* gegenüber den *aṣḥāb ar-raī* einnahmen. Zum Beispiel dachte Abū Ḥanīfa anscheinend, dass bereits verheiratete irakische Konvertiten ihr Ehegelübde erneuern sollten, während Ibn Abī Ṣaiba berichtete, ‚Muḥammad‘ habe erklärt, dass arabische Konvertiten der *ḡāhiliyya* dies nicht tun müssten.⁴⁹

Neben den rechtlichen *ḥadīṭen* hatte die *ḡāhiliyya* eine zweite Funktion als politisches Mittel, das in denjenigen *ḥadīṭen* durchscheint, die die Quraiṣ als Anführer ‚von Alters her‘ bestätigen. Dies reflektiert ein zentrales Narrativ in anderen Genres der arabischen Literatur des 3./9. Jahrhunderts, deren Autoren die *ḡāhiliyya* mit positiven Zügen zeichneten, um die alte Herkunft bestimmter arabischer Gruppen zu betonen und die Vorstellung einer Geschichte nobler Herkunft zu festigen, die den Status dieser Gruppen als Führungsmächte im frühen Kalifenreich widerspiegelte. Hier erblicken wir Reste einer Erzählung, vermittels derer eine verdienstvolle *ḡāhiliyya* konstruiert wurde, mit dem Ziel, historische Kontinuität von Herrschaft und Macht für das Selbstbild der arabischen Eroberer herzustellen.⁵⁰

Eine dritte Funktion der *ḡāhiliyya* in frühislamischer Zeit scheinen die *ḥadīṭe* abzubilden, die die Unzucht und die Götzenverehrung der *ḡāhiliyya* verspotten. Diesen Texten zufolge entwickelten Muslime das Argument (in Übereinstimmung mit der koranischen *ḡāhiliyya*), dass die vorislamische Zeit verwerflich gewesen sei. Es ist sehr unwahrscheinlich, dass Muḥammad selbst diesen Diskurs angeführt hat – wenn es seine Absicht gewesen wäre, seine Gemeinde als Nachfolgerin des alten *status quo* zu legitimieren, hätte er den Angriffen auf die *ḡāhiliyya* weitaus mehr Raum gegeben, was dann auch das Korpus des *ḥadīṭ* reflektieren würde. Stattdessen schweigen die *ḥadīṭe* meist zu diesem Thema, während unterschiedlichen Diskursen, die die gesetzgeberische und politische Nützlichkeit der *ḡāhiliyya* betreffen, gleich viel Bedeutung zukommt.

Es gibt somit zusammenfassend viele Gründe dafür, bei der Untersuchung des Wortes *ḡāhiliyya* in frühen Texten Vorsicht walten zu lassen. Nicht alle Verweise auf die *ḡāhiliyya* stammen aus denselben Diskursen, aber wenn sie von enzyklopädischen Werken wie dem *Muṣannaf* absorbiert werden, finden sich viele Bedeutungsschattierungen desselben Wortes in einem einzelnen Werk. Diese Vieldeutigkeit bedeutet, dass weitere Forschung notwendig ist, um das Spektrum der Vorstellungen von *ḡāhiliyya* zu ergründen. Jetzt schon scheint es jedoch einigermaßen sicher zu behaupten, dass sehr wenige *ḥadīṭe* aus einem für sich schon kleinen Korpus, das auf die *ḡāhiliyya* verweist, überzeugend mit den Worten des Propheten selbst in Verbindung gebracht werden können. Zwar waren er und seine Gefährten sich wahrscheinlich bewusst, dass *ḡāhiliyya* eine Zeit vor der Konversion bezeichnen konnte, aber weder verwendeten sie den Begriff in einem bestimmten, klar umrissenen Sinn, noch hatten sie ein zusammenhängendes

49 Ibn Abī Ṣaiba, *al-Muṣannaf*, Bd. 20, S. 77, Nr. 37263–37269.

50 Siehe Webb, „al-Jāhiliyya“, S. 84–94.

Bild davon, wie jene Zeit ausgesehen haben könnte. Spätere Rechtsgelehrte und Geschichtsschreiber fanden darüber hinaus Möglichkeiten, ihre Vorstellung der *ḡāhiliya* zur Unterstützung eigener, neuer Haltungen zu instrumentalisieren, aber selbst in diesen Fällen scheint das monolithische Konzept der *ḡāhiliya* als eines im Verhältnis zum Islam grundsätzlich ‚Anderen‘ keine etablierte und anerkannte Vorstellung gewesen zu sein, auch nicht unter Rechtsgelehrten der ersten zwei islamischen Jahrhunderte.

Al-Ḡāhiliya: Moralvorstellung und Vergangenheit

Während bisher die Aufmerksamkeit auf ausdrücklichen Vorkommnissen des Wortes *ḡāhiliya* und seinen verschiedenen Verwendungsweisen und Kontexten gerichtet war, soll die Argumentation nicht bei dem Wort allein stehenbleiben: Ich möchte ebenfalls betrachten, wie der *Muṣannaf* Erzählungen über die vorislamische Vergangenheit entwirft und einen Sinn für Zeit und Geschichte herstellt. Da der Text fast 40.000 *ḥadīṭe* enthält, ist dieser Aufsatz nicht der Ort, um sich mit ihnen allen zu beschäftigen. Ich begnüge mich daher mit den 1.450 *ḥadīṭen* in dem *Kitāb al-Adab* betitelten Band. Ich wähle *adab*, da hier die muslimischen Moralvorstellungen berührt und die Konzepte von Gleichmut (*ḥilm*) und Tugend (*murūʿa*) thematisiert werden, die Groll und Prahlerei entgegengesetzt sind, welche normalerweise mit der *ḡāhiliya* assoziiert werden. In „Man’s Hollow Core“ diskutiert Sperl auf elegante Weise das Konzept des *adab* in anerkannten *ḥadīṭ*-Sammlungen und plädiert für ein statisches und universelles zeitliches Narrativ im *ḥadīṭ*.⁵¹ Aber der *Muṣannaf* wurde ein oder zwei Generationen vor den kanonischen Sammlungen verfasst und enthält weitere Hinweise auf die Funktionen der Vergangenheit, die die auffällige Abwesenheit der *ḡāhiliya*-Vorstellung in einem Abschnitt erklären könnten, der den moralischen und ethischen Wandel einer zum Islam übertretenden Person erläutern soll.

Entsprechend den spärlichen Verweisen auf die *ḡāhiliya* im ganzen *Muṣannaf* taucht das Wort nur in zwei verschiedenen *ḥadīṭen* in der 1.450 *ḥadīṭe* zählenden Sammlung des *Kitāb al-Adab* auf: Einer betrifft die Annahme eines muslimischen Namens im Zuge der Konversion, der zweite ist Teil einer längeren Abhandlung, die Argumente für die Zulässigkeit von Poesie, einschließlich vorislamischer Dichtungen und Erzählungen, enthält.⁵² Das Kapitel enthält, wie zu erwarten wäre, Bezugnahmen auf *ḥilm* und die Vermeidung von Obszönität (*fuḥṣ*), als Ausweis von wahrhaftem *adab* und von Tugend, dennoch wird nicht *ḡahl* – als Inbe-

51 Vgl. Stefan Sperl, „Man’s Hollow Core“, in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 70 (2007), S. 459–486. Narratologische Interpretationen des *ḥadīṭ* gewinnen an Zugkraft in den Islamwissenschaften. Siehe Robert Mastron Speight, „Narrative Structure in the Hadith“, in: *Journal of Near Eastern Studies* 59 (2000), S. 265–271, und Sebastian Günter, „Modern Literary Theory Applied to Classical Arabic Texts: The Hadith Revisited“, in: *Understanding Near Eastern Literatures*, hg. von Beatrice Gründler und Verena Klemm, Wiesbaden 2000, S. 171–176.

52 Ibn Abī Šaiba, *al-Muṣannaf*, Bd. 13, S. 239, Nr. 26415. Siehe auch ebd., S. 306–308, Nr. 26581, ein *ḥadīṭ*, der noch zweimal (mit Variationen) wiederholt wird (Nr. 26585, 26586).

griff für *adab* entgegenstehende Moralvorstellungen – verwendet, sondern es tauchen *kufr* (Unglaube), *ḡaḡab* (Zorn) and *ḡafā'* (Rüpelhaftigkeit) auf.⁵³ Das Wort *ḡahl* und das mit ihm verwandte *ḡāhiliya* sind offensichtlich keine üblichen Bezeichnungen für schlechte Moral. Die axiomatische Verbindung von Vorislam / Nicht-Islam mit *ḡahl* und *ḡāhiliya* muss im Verhältnis zu den textuellen Schichten im *Muṣannaḡ* später datiert werden. Wiederum scheint es unwahrscheinlich, dass Muḡammad den Begriff *ḡāhiliya* oder den Gebrauch des Wortes *ḡahl* zur Versinnbildlichung des ethisch ‚Anderen‘ verwendet hat. Die Terminologie im *Kitāb al-Adab* lässt den Schluss zu, dass Muḡammad seine Zeitgenossen nicht als Repräsentanten eines geschlossenen Systems des *ḡahl* sah, das der Reform bedurfte, und dass Muslime erst nach mehreren Jahrhunderten aus der Rückschau heraus begannen, die Vergangenheit als eine dem Islam gegenüberstehende *ḡāhiliya* neu zu perspektivieren.

In Bezug auf die Zeit und die Narrative im *Kitāb al-Adab* legt die Berücksichtigung der Art und Anordnung der *ḡadiṡe* eine recht kohärente Reihe von Prioritäten frei, die die Beziehung zwischen *adab*, Moralvorstellungen und der muslimischen Gemeinde fixieren. Die *ḡadiṡe* sind in 241 Kapiteln angeordnet und obwohl die Stringenz ihrer genauen Anordnung weder erklärt wird, noch offensichtlich ist, lassen sich darin doch Muster erkennen. Der Hauptteil des Textes ist in *ḡadiṡe* zu Themen der Kommunikation und Interaktion und solche zur Zulässigkeit bestimmter Handlungen geteilt. Die erste Gruppe enthält sehr genaue Anweisungen in Bezug auf Gruß und Anrede, die Zulässigkeit einer Reihe von Ausdrücken, die Kommunikation im weiteren Sinne sowie die korrekten Umgangsformen zwischen Muslimen. (Der Umgang eines Muslims mit seiner Familie wird hingegen deutlich weniger betont). Die zweite Gruppe befasst sich mit der Frage, ob Muslime Sitten der Nichtmuslime annehmen sollten (etwa in Fragen der Barttracht oder auch was die Sitzposition mit gekreuzten Beinen angeht!)⁵⁴ oder ob sie sich mit sozialen Formen und Gegenständen, die mit der irakisch-iranischen Kultur verbunden waren, befassen sollten (etwa mit dem Schachspiel, Backgammon, elfenbeinernen Kämmen und Büchern).⁵⁵ Es ist eine deutliche Überlappung zwischen beiden Gruppen feststellbar: Viele Regeln, die das Grüßen oder die korrekte Anrede betreffen, betreffen auch die Interaktion zwischen Muslimen und Nichtmuslimen,⁵⁶ oder den Gebrauch einer Sprache, mit dem das Risiko einer Annahme nichtmuslimischer Sprachmuster einhergeht.⁵⁷

Die sehr häufige Erwähnung von Zoroastriern (*maḡūs*), Christen, Juden, Byzantinern (*rūm*), Nichtmuslimen (*ḡimma*), Irakern und Iranern, die kein Arabisch sprachen (*aūḡim*), im *Kitāb al-Adab* spricht, neben der Frage, wie Muslime mitein-

53 Siehe z. B. ebd., Bd. 13, S. 43, Nr. 25851, S. 28, Nr. 25823, S. 48, Nr. 25861, S. 158, Nr. 26134.

54 Ebd., Bd. 13, S. 114–119, 121–123.

55 Ebd., Bd. 13, S. 351–354, 130f., 410–415.

56 Ebd., Bd. 13, S. 197–204, 219f., 232–234.

57 Ebd., Bd. 13, S. 211–213, 402.

ander brüderlich kommunizieren und interagieren sollten, dafür, dass *adab* in Ibn Abī Šaibas Entwurf keinen rechtlichen, sondern einen moralischen Bezugsrahmen darstellt, innerhalb dessen das muslimische Sozialwesen geordnet, abgegrenzt und bezeichnet wird. Dabei wird gleichzeitig die Verschiedenheit von Nichtmuslimen betont. Sprache und Verhalten, die an *adab* geknüpft sind, helfen dabei, durch gemeinschaftlich geteilte Moralvorstellungen ein konkretes Gespür für die Gemeinde zu entwickeln. Somit stellen das *Kitāb al-Adab* sowie die rechtlichen *ḥadīṭe* in anderen Abschnitten des *Muṣannaf* Texte dar, die die Zeitgenossen Ibn Abī Šaibas zur Bewältigung ihres Alltags verwendet haben könnten. Das *Kitāb al-Adab* beschäftigt sich nicht mit der Erklärung, wie Muḥammad das vorislamische Wertesystem ersetzte und ‚die Araber‘ besserte, sondern es gibt Antworten auf die drängende Frage, wie die muslimische Gemeinschaft in der Vielfalt auf sich vereinenden, kosmopolitischen Welt Kufas im 2./8. Jahrhundert weiter zusammenhalten und sich zugleich abgrenzen konnte. Im Hinblick auf die historische Chronologie enthält das *Kitāb al-Adab* keine Geschichte, wie die Vergangenheit durch die Mission Muḥammads verändert wurde; es stellt vielmehr eine Auflistung von Erläuterungen dar, wie in der Gegenwart des Lesers gehandelt werden sollte, die eine in die Zeit Muḥammads projizierte Geschichte als ‚Quelle‘ benutzt. Dem vorislamischen Arabien wird so ein Wert zugemessen, der sich von den bekannten modernen *ḡāhiliya*-Konzepten recht deutlich unterscheidet: Das Narrativ, das die vorislamischen Araber als verkommene ‚Barbaren‘ zeichnet, fehlt, da Ibn Abī Šaiba die Araber aus den Tagen Muḥammads als nicht mit Bräuchen und Vorstellungen der Iraker im 2./8. Jahrhundert in Verbindung stehend darstellt und sie so seiner Leserschaft als Vorbilder einer ‚authentischen‘ Kultur der ersten Muslime offerieren kann.

Die Zusammenfassung des *Kitāb al-Adab* offenbart Ibn Abī Šaibas vorrangiges Interesse daran, ein System zu entwickeln, das ein Gefühl für den Zusammenhalt der muslimischen Gemeinschaft mit Hilfe gemeinschaftlicher Praktiken herstellt, die arabisch und muslimisch und nicht irakisch sind. Die Handlungen, die es zu vermeiden gilt, sind nicht die der Araber der *ḡāhiliya*, sondern die der Nichtmuslime aus Ibn Abī Šaibas Gegenwart. Ein solches Narrativ ist nachvollziehbar: Es gab viele Möglichkeiten für Muslime, sich der mesopotamische Lebenswelt anzupassen, wohingegen die Wahrscheinlichkeit, dass Muslime die prosperierenden Städte verließen und nach Arabien zurückkehrten, sicher geringer war. Daher war die Betonung der arabischen Wurzeln ein überzeugender Ansatz, um eine muslimische kollektive Identität zu bewahren. Es war dementsprechend für die irakischen Rechtsgelehrten des 2./8. Jahrhunderts kaum von praktischem Nutzen, sich der vorislamischen, arabischen *ḡāhiliya* zuzuwenden und den Islam als Faktor der Auslöschung einer verwerflichen ‚arabischen Kultur‘ zu propagieren: Die mit Muḥammads Arabien verknüpfte Umwelt wird im Gegenteil zum Topos der Beförderung muslimischer Identität, die der Bewahrung bedarf.

Zeit wird im *Kitāb al-Adab* also nicht entsprechend einer Chronologie, die sich an einer Geschichte des Übergangs vom Vorislam zum Islam orientiert, konstruiert und nur vereinzelte *ḥadīṭe* setzen die Konversion mit einem bedeutenden historischen Wandel gleich. Das für Ibn Abī Šaiba relevante Zeitalter ist seine irakische Gegenwart und seine chronologische Erzählung überspannt die Zeit, die zwischen den ‚arabischen Bräuchen‘ vor der Eroberung und der assimilierenden Periode des abbasidischen Irak vergangen ist. Das *Kitāb al-Adab* weist seine Leser an, eine Zeitreise in die Vergangenheit zu unternehmen: Sie sollen aufhören, den irakischen Geschichtenerzählern (*quṣṣāṣ*) zuzuhören,⁵⁸ Schach zu spielen, übermäßig in Büchern zu lesen⁵⁹ und stattdessen das Bogenschießen üben,⁶⁰ Waffen in die Moschee mitbringen,⁶¹ korrektes Arabisch sprechen und die Erzählungen aus der *ḡāhiliya* genießen.⁶² Um es mit dem Modell von Bakhtins ‚Chronotopos‘ zu formulieren: Die lobenswerte Zeit liegt in der Vergangenheit und sie ist unauflöslich mit dem arabischen Raum verbunden, während die Gegenwart irakisch, kosmopolitisch und riskant ist.

So können wir verstehen, warum frühe Rechtsgelehrte wie Ibn Abī Šaiba so wenig Material über die *ḡāhiliya* bieten. Ihre Texte legen nahe, dass eine Kernaufgabe des *ḥadīṭ* nicht darin bestand, die Vergangenheit anzugreifen und islamisches Recht als Reform Arabiens darzustellen – stattdessen bestand die Funktion dieser Texte in der Bewahrung einer arabischen Vergangenheit in der irakischen Gegenwart. Es hätte den eigenen Absichten der Rechtsgelehrten widersprochen, arabische Lebensformen mit *ḡāhiliya* zu assoziieren: Der Koran stellt klar, dass *al-ḡāhiliya* un-islamisch ist, aber – zum Glück für die frühislamischen Rechtsgelehrten – werden im Koran nicht Bräuche und Sitten in Arabien mit diesem Begriff beschrieben.

Den Rechtsgelehrten stand es folglich frei, die *ḡāhiliya* von den frühen muslimischen Gemeinden zu trennen und die Tatsache herunterzuspielen, dass die Araber vor Muḥammad in der *ḡāhiliya* lebten. Aus der Perspektive eines frühen muslimischen Rechtsgelehrten hatte die vorislamische Vergangenheit vielleicht paradoxerweise sogar eine positive Bedeutung, da sie half, muslimische Identität zu affirmieren und die muslimische Gemeinschaft abzugrenzen. Rechtsgelehrte nahmen Abstand von der Bezeichnung der arabischen Vergangenheit als *ḡāhiliya* aufgrund der negativen Konnotationen dieses ‚schlechten Wortes‘. Dies erklärt vielleicht, weshalb sie frühislamische Praktiken fast ohne jede spezifische Nennung der *ḡāhiliya* beschrieben.

58 Ebd., Bd. 13, S. 360f., Nr. 26714–26720.

59 Ebd., Bd. 13, S. 411, Nr. 26830.

60 Ebd., Bd. 13, S. 187, Nr. 26154.

61 Ebd., Bd. 13, S. 135f., Nr. 26082.

62 Ebd., Bd. 17, S. 306–308, Nr. 26581.

Schlussfolgerungen

Die *ḡāhiliya* wird wie jede vielschichtige Vorstellungswelt weiterhin schwer zu umreißen und zurechtzuschneiden sein. Dennoch verdeutlicht meine Untersuchung, dass die durchgehende negative Stereotypisierung der *ḡāhiliya* und die Überzeugung, der Islam habe zu Zwecken der Selbstsetzung die *ḡāhiliya* stets als sein ‚Anderes‘ verhöhnen müssen, auf stark vereinfachenden Wahrnehmungen basieren. Muḥammad selbst scheint sich nicht besonders mit der Herabsetzung der *ḡāhiliya* aufgehalten zu haben. Frühe Muslime verstanden das Wort als Inbegriff für die vorislamische Zeit, nahmen aber Abstand davon, die gesamte vorislamische Vergangenheit in ein Stereotyp zu pressen. Frühe Muslime verzichteten sogar auf den Gebrauch des Wortes *ḡāhiliya* zur Versinnbildlichung vorislamischer arabischer Lebensart. Verweise auf die *ḡāhiliya* nahmen stattdessen unterschiedliche Gestalten mit je eigenen rechtlichen, theologischen, politischen, historischen und kulturellen Funktionen an. Man spürt, dass Muslime im Irak des 2./8. Jahrhunderts *ḡāhiliya* auf verschiedene Weise deuten konnten, abhängig von ihrem jeweiligen Kontext, und dass sich *ḡāhiliya* erst im Laufe der Zeit zu einem negativen Konzept des vorislamischen Arabiens verengte. Heutige Historiker sollten die Bezugnahme auf das dichotomische Modell *ḡāhiliya* / Islam am besten vermeiden, insofern eben jene Muslime, die an einer frühen Darstellung der muslimischen Gemeinschaft teilhatten, selbst keine klare Vorstellung von einem zeitlichen Schnitt oder von der Tilgung des ‚arabischen Lebensstils‘ der *ḡāhiliya* durch den Islam besaßen. Sie sprachen mehrere Sprachen, waren aus weit entfernten Regionen zusammengekommen, und brachten verschiedene Wert- und Moralvorstellungen in ihre Religiosität ein. Die wahre Geschichte des entstehenden Islams, so wir sie denn finden möchten, kann nachgezeichnet werden, indem wir zu verstehen lernen, wie diese sehr unterschiedlichen Menschen eine gemeinsame Grundlage entdeckten, auf der sich ein muslimischer Gemeinschaftssinn entwickeln konnte.

Aus dem Englischen von Marc Wetzler

Literaturverzeichnis

Primärliteratur

Ibn Abī Šaiba, *al-Muṣannaf*, hg. von M. al-A‘zamī, 26 Bde., Beirut 2006.

Sekundärliteratur

Arberry, John, *The Seven Odes*, London 1957.

al-Azmeh, Aziz, *The Emergence of Islam in Late Antiquity*, Cambridge 2014.

Cook, Michael, „The Emergence of Islamic Civilisation“, in: *The Origins and Diversity of Axial Age Civilisation*, hg. von Shmuel Eisenstadt, Albany 1986, S. 475–483.

Drory, Rina, „The Abbasid Construction of the Jahiliyya: Cultural Authority in the Making“, in: *Studia Islamica* 83 (1996), S. 33–49.

Fisher, Greg, *Between Empires*, Oxford 2011.

Gibbon, Edward, *Decline and Fall of the Roman Empire*, London 1994.

Goldziher, Ignaz, 2 Bde., *Muslim Studies*, hg. von Samuel M. Stern und übers. von Christa R. Barber und Samuel M. Stern, London 1967–1971.

Grunebaum, Gustav E. von, „The Nature of Arab Unity before Islam“, in: *Arabica* 10 (1963), S. 4–23.

Günter, Sebastian, „Modern Literary Theory Applied to Classical Arabic Texts: The Hadith Revisited“, in: *Understanding Near Eastern Literatures*, hg. von Beatrice Gründler und Verena Klemm, Wiesbaden 2000, S. 171–176.

Hawting, Gerald, *The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam*, Cambridge 1999.

Hoyland, Robert, *In God's Path*, Oxford 2015.

Izutsu, Toshihiko, *Ethico-Religious Concepts in the Qurʾān*, Montreal 2002.

Khalidi, Tarif, *Arabic Historical Thought in the Classical Period*, Cambridge 1994.

Lucas, Scott, „Where are the Legal Hadith?“, in: *Islamic Law and Society* 15 (2008), S. 283–314.

Montgomery, James, „The Empty Hijaz“, in: *Arabic Theology, Arabic Philosophy*, hg. von James Montgomery, Löwen 2006, S. 37–97.

Motzki, Harald, „The Muṣannaf of ‘Abd al-Razzāq Al-Šanʿani as a Source of Authentic Aḥadīṭ of the First Century A. H.“, in: *Journal of Near Eastern Studies* 50 (1991), S. 1–21.

Peters, Francis E., *The Hajj*, Princeton 1994.

Pines, Shlomo, „Jāhiliyya and ‘Ilm“, in: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 13 (1990), S. 175–196.

Robinson, Chase, *Islamic Historiography*, Cambridge 2003.

Rosenthal, Franz, *Knowledge Triumphant*, Leiden 1970.

Schacht, Joseph, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford 1950.

Shepard, Edward, „The Age of Ignorance“, in: *Encyclopaedia of the Qurʾān*, Bd. 1, hg. von Jane McAuliffe, Leiden 2001, S. 37–40.

Speight, Robert Mastron, „Narrative Structure in the Hadīth“, in: *Journal of Near Eastern Studies* 59 (2000), S. 265–271.

Sperl, Stefan, „Man’s Hollow Core“, in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 70 (2007), S. 459–486.

Stetkevych, Susan, „The Abbasid Poet Interprets History: Three Qaṣīdahs by Abū Tammām“, in: *Journal of Arabic Literature* 10 (1979), S. 49–64.

Peter Webb, „al-Jāhiliyya: Uncertain Times of Uncertain Meanings“, in: *Der Islam* 91 (2014), S. 69–94.

Die Anfänge der arabischen *ğazal*-Poesie: Abū Duʿaib al-Hudālī*

Renate Jacobi

Mit der Zunahme unserer Kenntnisse über die arabische Literatur ist die traditionelle Epochengliederung, die mit den Grenzen der politischen Geschichte zusammenfällt, fragwürdig geworden und es mehren sich die Versuche, zu einer genaueren Periodisierung auf Grund von literarischen Kriterien zu kommen. Neben Arbeiten, die sich auf einen einzigen Zeitabschnitt konzentrieren und ihn in seiner Eigenart gegen andere Epochen abzugrenzen suchen,¹ liegen zwei Entwürfe vor, in denen die arabische Literaturgeschichte insgesamt neu gegliedert wird. Régis Blachère, der sich auf Poesie und Prosa bezieht, hat fünf „moments tournants“ angenommen, die er in den Jahren 670, 725, 925, 1517 und schließlich um die Mitte des 19. Jahrhunderts sieht.² Wolfhart Heinrichs, der nur die klassische Dichtung im Auge hat, erkennt einen neuen „Kunstwillen“ um 650, mit dem Aufkommen der Ġazaldichtung, Ende des 8. Jahrhunderts in den sprachästhetischen Veränderungen des „neuen Stils“ (*al-badīʿ*), und etwa ein Jahrhundert später mit der Entstehung der „phantastischen“ (*taḥyīlī*) Poesie, der Einführung imaginärer Vorstellungen in die Bildgestaltung.³ Beide Versuche stellen einen Fortschritt dar, der jedoch auf die Umayyadenzeit und die ersten abbasidischen Jahrhunderte beschränkt ist, während die Anfangsphase der arabischen Literatur (ca. 500–650), die man als ‚altarabisch‘ zu bezeichnen pflegt, und das Spätmittelalter ungegliedert bleiben.

Die Einteilung der arabischen Tradition, im Ganzen weniger differenziert, weicht für die Frühzeit von den modernen Periodisierungen ab. Sie unterscheidet nach „vorislamischen“ (*ğāhiliyyūn*), (vom Heidentum) „abgeschnittenen“ (*muḥadḍra-*

* Dieser Beitrag ist unter demselben Titel zum ersten Mal erschienen in *Der Islam* 61 (1984), S. 218–250.

1 So hat z. B. Maḥmūd M. Haddāra die Dichtung des 2. islamischen Jahrhunderts als Einheit behandelt; siehe ders., *Ittiğāhāt aš-šiʿr al-ʿarabi fī l-qarn at-tāni l-ḥiğri*, Kairo 1963, und Jamal Eddine Bencheikh hat mit bemerkenswerten Ergebnissen den kurzen Zeitraum zwischen dem Regierungsantritt von al-Maʿmūn 813/198 und der Ermordung von al-Mutawakkil 861/247 näher untersucht; siehe ders., *Poétique arabe. Essai sur les voies d'une création*, Paris 1975.

2 Régis Blachère, „Moments tournants dans la littérature arabe“, in: *Studia Islamica* 24 (1966), S. 5–18 (= *Analecta*, Damaskus 1975, S. 333–378).

3 Vgl. Wolfhart Heinrichs, „Literary Theory: The Problem of its Efficiency“, in: *Arabic Poetry. Theory and Development*, hg. von Gustav E. von Grunebaum, Wiesbaden 1973, S. 19–69, hier S. 24–26.

mūn)⁴ und „islamischen“ (*islāmīyūn*) Dichtern, denen für die frühe Abbasidenzeit die „modernen“ (*muḥdaṭūn*) Dichter folgen. Nur die letzte Kategorie ist literarisch begründet, während die ersten drei Gruppierungen offenbar religiös motiviert waren. Die Kategorie der *muḥaḍramūn*, die auf den folgenden Seiten etwas ins Licht gerückt werden soll, ist vermutlich deshalb als eigene Gruppe hervorgehoben worden, weil sich die Dichter der Generation Muḥammads weder als ‚vorislamisch‘ noch als ‚islamisch‘ einordnen ließen, sofern sie vor und nach der Verkündigung des Koran gewirkt hatten. Die moderne Forschung hat diese Einteilung denn auch unberücksichtigt gelassen. Wie immer die Gründe der arabischen Gelehrten des Mittelalters gewesen sein mögen, es gibt Anzeichen dafür, dass sie gar nicht so unrecht hatten, die Dichter des ausgehenden 6. und frühen 7. Jahrhunderts von ihren Vorgängern und umayyadischen Nachfolgern abzuheben. Damit soll kein scharfer Bruch oder ‚Wendepunkt‘ zwischen der Epoche der *muḥaḍramūn* und der *ḡāhiliya* einerseits, der Umayyadenzeit andererseits, postuliert werden, aber man kann nachweisen, dass sich die älteren und jüngeren Zeitgenossen des Propheten in ihren Versen zum Teil von der altarabischen Konvention lösen und auf der Suche nach neuen Ausdrucksformen manches vorwegnehmen, was bisher als umayyadisch angesehen und als Auswirkung des religiösen und sozialen Umbruchs durch den Islam interpretiert worden ist. Ich denke dabei weniger an die koranischen Formeln und Vorstellungen, die vor allem bei den Dichtern aus der Umgebung Muḥammads zu belegen sind.⁵ Dabei handelt es sich eher um Oberflächenphänomene, die nicht notwendig auf einen Wandel in der altarabischen Ästhetik schließen lassen. Von Bedeutung dagegen sind die subtilen Veränderungen innerhalb des vorislamischen Kanons der Gattungen und Motive, also gerade dort, wo die poetische Konvention noch vollkommen intakt erscheint. Im Rahmen dieser kollektiven mündlichen Tradition sind bei einzelnen Dichtern Versuche zu beobachten, in Komposition und Motivgestaltung, aber auch in den Verhaltensmustern, die dem beduinischen Publikum zur Identifizierung angeboten werden, eigene Wege zu gehen und so die ästhetischen Normen der altarabischen Poesie auf der Grundlage neuer Erfahrungen zu verändern. Das ist auch kaum überraschend, da die großen ökonomischen und sozialen Spannungen auf der arabischen Halbinsel, die als eine Voraussetzung für die Entstehung des Islams anzusehen sind, nicht ohne Einfluss auf die Dichtung geblieben sein können. Vereinzelt Ansätze dazu finden sich schon vor dem öffentlichen Auftreten Muḥammads, so z. B. bei Dichtern, die mit den Fürsten von Ḥira und Gassān in Beziehung standen, wie an-Nābiḡa ad-Dubayānī (gest. nach 602) und al-Aʿšā Maimūn (gest. um 628–629/7).

Eine Untersuchung der Poesie der *muḥaḍramūn* unter diesem Aspekt liegt bisher nicht vor. Ich stelle im Folgenden einige Kriterien zusammen, die aus der un-

4 Vgl. zu dieser und anderen Deutungen des Wortes Ibn Rašīq, *al-ʿUmda fī maḥāsini aš-šīʿr*, 2 Bde., hg. von Muḥammad Muḥyī d-Dīn ʿAbd al-Ḥamīd, Kairo 1963–1964/1383, Bd. 1, S. 113f.

5 Vgl. dazu Omar A. Farrukh, *Das Bild des Frühislam in der arabischen Dichtung von der Ḥiḡra bis zum Tode ʿUmars*, Erlangen 1937.

systematischen Durchsicht einschlägiger Texte gewonnen sind und die sich bei gründlicher Analyse sicher vermehren ließen. Sie sind nach meiner Auffassung ein Indiz dafür, dass die kollektive Poetik der altarabischen Dichtung nicht mehr vollkommen gültig ist:

1. Die Zunahme einmaliger narrativer Elemente; dabei kann es sich um fremde Erzählstoffe handeln, wie die Geschichte von Samau'al im Diwan von al-A'sā,⁶ oder um Erfindungen des Dichters.
2. Der Übergang vom Vergleich zum Gleichnis; in der altarabischen Poesie sind Vergleiche fast immer auf äußere Eigenschaften bezogen und auch im Falle der langen Vergleichsepisoden nur punktuell mit ihrem Gegenstand verbunden. Jetzt liegen vereinzelt Gleichnisse vor, d. h. Analogien zwischen zwei Sachverhalten oder Vorgängen, die einer Wesensdeutung dienen, und zwar sowohl als Weiterbildung konventioneller Vergleiche,⁷ wie auch als schöpferische Einfälle der Dichter.
3. Funktionsveränderung altarabischer Formeln, d. h. sprachlicher Wendungen, die in der *qašīda* ihren festen Platz haben; so kommt z. B. das stereotype „Lass das!“ (*da' dā*) oder „Lass sie!“ (*da' hā*), mit dem der vorislamische Dichter seinen Hörern das Ende des *nasīb* ankündigt, jetzt auch mitten im *nasīb* vor.⁸
4. Strukturveränderung in den traditionellen Gattungen; ein Beispiel ist die panegyrische *qašīda*.⁹
5. Die Entstehung neuer Gattungen; dazu würde das Weinlied gehören, falls die Verse des Abū Miḡgan (gest. um 637/16) verlässlich überliefert sind, und – als Hypothese – das Liebesgedicht oder *ğazal*.¹⁰

6 Rudolf Geyer (Hg.), *Gedichte von Abū Baṣīr Maimūn ibn Qais al-A'sā ... und von al-Musaiyab ibn 'Alas*, London 1928, S. 5ff., Nr. XXV. Vgl. auch Francesco Gabrieli, „Elementi epici nell'antica poesia araba“, in: *Atti del Convegno Internazionale sul tema: La poesia epica e la sua formazione*, hg. von Accademia Nazionale dei Lincei, Rom 1970, S. 751–758.

7 Der Vergleich der Geliebten mit einer Perle ist bei den Dichtern al-Musaiyab und Abū Du'aib al-Huḍalī zu Episoden erweitert, in denen ausführlich von der Gewinnung und dem Verkauf der Perle die Rede ist. Siehe Rudolf Geyer (Hg.), *Gedichte*, S. 352, Nr. IX, V. 4–17, und Abū Du'aib al-Huḍalī (Ausgabe: *Der Diwan des Abū Du'aib*, hg. und übers. von Joseph Hell, Hannover 1926), Bd. 1, Nr. XI, V. 18–22. Bei al-A'sā dagegen erscheinen die Bemühungen des Tauchers um die Perle als Analogie der Beziehung des Dichters zu seiner Geliebten; siehe Rudolf Geyer (Hg.), *Gedichte*, Nr. LXXX, V. 9–15. Vgl. dazu K. Dalgleish, „Some Aspects of the Treatment of Emotion in the Diwān of al-A'shā“, in: *Journal of Arabic Literature* 4 (1973), S. 97–111, hier S. 102.

8 Belege dafür finden sich bei Ka'b b. Zuhair (Ausgabe: *Šarḥ dīwān Ka'b b. Zuhair*, hg. von 'Aḥmad 'Abd al-Qādir, Kairo 1950/1369), S. 209, V. 4, und bei Ḥassān b. Tābit (Ausgabe: *Šarḥ dīwān Ḥassān ibn Tābit al-Anṣārī*, hg. von 'Abd ar-Raḥmān al-Barqūqī, Beirut 1978), S. 58, V. 3.

9 Vgl. Renate Jacobi, „The Camel-Section of the Panegyric Ode“, in: *Journal of Arabic Literature* 13 (1982), S. 1–22, hier S. 8–13.

10 Die Termini *ğazal* und *nasīb* werden oft allgemein im Sinne von ‚Liebespoesie‘ oder ‚Liebesthema‘ verwendet, besonders in der arabischen Sekundärliteratur. Ich gebrauche sie nur als Gattungsbegriffe; *ğazal* steht für das selbständige Liebesgedicht, *nasīb* für den ersten Teil der *qašīda*.

Zu fast allen Kriterien finden sich Belege im Diwan des Abū Duʿaib al-Hudālī (gest. um 649/28), der neben al-Aʿšā und Labīd (gest. um 661/40) unter den *muḥadramūn* wohl die größte Sensibilität für den Wandel der Zeit besaß. Seine Bedeutung für die arabische Liebespoesie hat bereits Joseph Hell, der Herausgeber und Übersetzer des Diwans, erkannt und in seinen Versen „einen wesentlichen Fortschritt auf dem Wege der Entwicklung des arabischen Liebesliedes“ gesehen.¹¹ Auch Gustav E. von Grunebaum hat auf Bezüge zum *ḡazal* des ʿUmar b. Abī Rabīʿa (gest. um 712/93) hingewiesen.¹² Die folgende Untersuchung hat das Ziel, die knappen Bemerkungen der beiden Forscher zu ergänzen und zu präzisieren, um die Liebesdichtung des Abū Duʿaib anschließend in ihrem literarhistorischen Zusammenhang zu interpretieren. Wertvolle Anregungen verdanke ich der modernen rezeptionsästhetischen Forschung, in der die komplexe Beziehung von historischer Veränderung und literarischer Entwicklung neu durchdacht worden ist.¹³

Die Textanalyse ist kontrastierend angelegt, d. h. der diachronistische Aspekt ist von vornherein einbezogen. Die ausgewählte Textgruppe soll zunächst mit der bestehenden poetischen Tradition konfrontiert werden, die identisch ist mit der Erwartung des Publikums, so dass erkennbar wird, in welchem Maße die Konvention eingehalten oder durchbrochen, die Erwartung der Hörer bestätigt oder enttäuscht worden ist. Der zweite Bezugspunkt ist das System poetischer Normen, das sich in der folgenden Epoche herausbildet. Soweit es der Forschungsstand erlaubt, soll untersucht werden, ob die neuen ästhetischen und moralischen Problemlösungen, die der Dichter seinem Publikum angeboten hat, die Normen verändert und damit einen Wandel in der Erwartung späterer Generationen herbeigeführt haben. Auf die konkrete Aufgabe angewandt heißt dies, dass die Behandlung des Liebesthemas bei Abū Duʿaib auf dem Hintergrund des vorislamischen *nasīb* und der *qaṣīda*-Poesie gesehen und zugleich auf Berührungspunkte mit der umayyadischen *ḡazal*-Dichtung hin untersucht wird.¹⁴ In dem so gewonnenen Bezugsrahmen soll der literarhistorische Ort der analysierten Texte näher bestimmt werden.

Die wenigen überlieferten Daten zum Leben des Abū Duʿaib spiegeln die Unruhe und den Mangel an Stabilität in seiner Zeit. Es ist zu vermuten, dass der

11 Abū Duʿaib, S. 3. Ich lege die Edition von Joseph Hell zugrunde, auch für den Diwan von Sāʿida b. Ġuʿaiya. Die Nummerierung der Gedichte und die Versfolge stimmen jedoch überein mit der Ausgabe *Kitāb Šarḥ ašʿār al-Hudāliyyīn*, 3 Bde., hg. von ʿAbd as-Sattār Aḥmad Farrāḡ und Maḥmūd Muḥammad Šākir, Kairo 1965/1384, deren Kommentar ich mehrfach heranziehe.

12 Gustav von Grunebaum, Art. „Abū Duʿayb al-Hudhalī“, in: *EP*, Bd. 1, S. 115.

13 Wichtig für diesen Zusammenhang sind vor allem die beiden Arbeiten von Hans Robert Jauss, „Literaturgeschichte als Provokation der Literaturwissenschaft“, in: *Literaturgeschichte als Provokation*, Frankfurt 1977, S. 144–207, und ders., *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*, München 1977.

14 Zur genauen Unterscheidung von *ḡazal* und *nasīb* in der Umayyadenzeit fehlen Untersuchungen. Ich beziehe mich im Folgenden nur auf das umayyadische *ḡazal*; mit *nasīb* ist daher immer der altarabische *nasīb* gemeint.

Dichter zusammen mit seinem Stamm, den Banū Huḍail, im Jahre 630/9 den Islam angenommen hat. Unter dem Kalifen ʿUmar soll er nach Ägypten ausgewandert sein, wo er in einem Jahr seine fünf Söhne durch die Pest verlor. Er beklagt diesen Verlust in seinem berühmtesten Gedicht (Nr. I), das in die Sammlung der *Mufaḍḍaliyāt* eingegangen ist. Im Jahre 647/26 nahm er vermutlich an Ibn Abī Sarḥs Feldzug nach Nordafrika teil. Auf dem Weg nach Medina, im Gefolge des ʿAbdallāh b. az-Zubair, der dem Kalifen ʿUtmān die Siegesbotschaft überbrachte, soll er um 649/28 gestorben sein. Nach seinen Versen zu urteilen, hatte er Liebesbeziehungen zu mehreren Frauen. Eine Anzahl kurzer Gedichte ist dem Streit mit seinem Vetter Ḥālid b. Zuhair um eine gewisse Umm ʿAmr gewidmet. Von den Dichtern der Banū Huḍail genießt Abū Duʿaib das höchste Ansehen. In Wortschatz und Thematik steht er in der Tradition seines Stammes und ist besonders von Sāʿida b. Ğuʿaiya abhängig, dessen *rāwī* er war.¹⁵ Auch Sāʿida hat den Islam noch erlebt und ist zu den *muḥaḍramūn* zu rechnen, so dass seine Verse ebenfalls für diese Epoche stehen. Es scheint außerdem, dass sich Abū Duʿaib hier und da von an-Nābiġa aḍ-Ḍubyānī hat inspirieren lassen; auch die Bearbeiter seines Diwans ziehen von den älteren Dichtern besonders häufig Verse Nābiġas für die Worterklärung heran. Ich werde auf diese Verbindung im Laufe der Untersuchung hinweisen. Als Berufsdichter hat sich Abū Duʿaib mit den meisten traditionellen Gattungen und Themen befasst, bisweilen ohne ausreichende Sachkenntnis, was seine Kommentatoren nicht verfehlen anzumerken.¹⁶ Seinen Ruhm verdankt er den Trauerliedern und der Liebespoesie; diese Thematik hat auch quantitativ in seinem Diwan das größte Gewicht, wie die Übersicht zeigt:

A	Trauerlied (<i>marṭiya</i>)	
	1. ohne andere Themen: I X XIII XIV XIX XXXI	127
	2. mit Liebesthema verbunden: V VII IX XI	117
B	Liebesgedicht (<i>ğazal</i>): II VI XII XVIII XXIII XXVI	123
C	<i>qaṣīda</i> (<i>nasīb</i> + <i>fahr</i> / <i>madīḥ</i> / <i>hiġā</i>): IV XVI XXV	56
D	<i>qitʿa</i>	
	1. Botschaft: VIII XV XVII XXI XXVII–XXXc XXXII ¹⁷ XXIII	83
	2. Altersklage: XXIV	13
E	<i>raġaz</i> : XIVa XXXIV	10
F	Fragment: III (Tierepisoden) XX (Gewitterschilderung)	
	XXII (Beschreibung eines Honigsammlers)	32
<hr/>		
	Gesamtzahl der Verse	561

15 Vgl. dazu Erich Bräunlich, „Versuch einer literargeschichtlichen Betrachtungsweise altarabischer Poesien“, in: *Der Islam* 24 (1937), S. 201–269, hier S. 222–227.

16 Vgl. u. a. die Ausgabe von Farrāġ / Šākir, Bd. 1, S. 134f.

17 Hell liefert nur einen Vers des Gedichts, die Edition von Farrāġ / Šākir hat dagegen 15 Verse.

Einige Gedichte wirken unvollständig, manche sind nicht in allen Diwanrezensionen erhalten, doch bieten die relevanten Texte, die Kategorien A2, B und C, ein recht verlässliches Bild. In der folgenden Untersuchung liegt der Schwerpunkt auf Komposition und Motivgestaltung, da Sprache und Stil des Abū Duʿaib noch ganz altarabisch sind. Eine Ausnahme bildet in dieser und anderer Beziehung das Gedicht Nr. XXVI, das vorerst, auch bei Zählungen, unberücksichtigt bleibt. Ich möchte es zum Abschluss getrennt behandeln, denn es geht nicht nur in einzelnen Punkten über die vorislamische Poesie hinaus, sondern stellt im Ganzen einen Bruch mit der altarabischen Ästhetik dar.

Zwei Formen sind es, mit denen Abū Duʿaib das traditionelle System der Gattungen erweitert: 1. das selbständige Liebesgedicht, 2. die Verbindung von Liebesthema und Trauerlied. Beide Formen sind schon im Diwan des Sāʿida b. Ğuʿaiya zu belegen,¹⁸ doch was bei ihm noch wie zufällig oder fragmentarisch wirkt, erscheint bei seinem Schüler sorgfältig ausgearbeitet, verfeinert und durchdacht.

1.) Im Hinblick auf die Liebesgedichte des Abū Duʿaib stellt sich zunächst die Frage, ob es sich dabei um Fragmente von *qaṣidas* handeln kann. Bei der Anzahl der vorliegenden Texte halte ich das für unwahrscheinlich, und auch die durchschnittliche Länge spricht dagegen (Gedicht Nr. II 31 Verse, VI 31 Verse, XII 23 Verse, XVIII 9 Verse und XXIII 20 Verse). Das Argument der Länge allein würde allerdings nicht ausreichen, da auch der *nasīb* oft einen ähnlichen Umfang hat; zudem gestaltet Abū Duʿaib das Liebesthema in Verbindung mit anderen Themen ebenfalls sehr ausführlich. Auch der Aufbau der Gedichte gibt für die Frage der Vollständigkeit wenig her, da der Dichter in der Regel das gleiche Schema verfolgt, ob das Liebesgedicht allein steht oder nicht. Bei acht von zwölf Texten bildet eines der Rahmenmotive des *nasīb* die Einleitung.¹⁹ Es schließen sich zu meist individuelle Szenen oder Liebesklagen an, und als Hauptteil gestaltet der Dichter eine oder mehrere ausführliche Vergleichsepisoden. In zwei Fällen finden wir eine Versgruppe mit konventionellem Selbstpreis (*fahṛ*) eingefügt, und zwar sowohl in einem selbständigen Liebesgedicht (Gedicht Nr. VI, V. 16–18), als auch vor einer *marṭiya* (Nr. V, V. 20–26).

Es bleibt zu fragen, in welcher Weise Abū Duʿaib den Schluss des Liebesthemas zu gestalten pflegt. Häufig enden die Texte mit einem Vergleich, oder es folgen nochmals kleine Szenen oder Aussagen über die Liebe, die zum nächsten Thema überleiten können. Von den fünf selbständigen Liebesgedichten enthalten drei am Ende einen Vergleich (Gedicht Nr. VI, XVIII, XXIII), der in Nr. XXIII unvollständig ist, so dass wir keinen Anhaltspunkt für den intendierten Schluss haben (s.u.). In den beiden anderen Fällen entsteht der Eindruck, dass ein sorgfältig geplanter Abschluss vorliegt. Ich zitiere beide Versgruppen ganz, da sie unter

18 Joseph Hell (Hg.), *Die Diwane der Huḍailiten-Dichter Sāʿida ibn Ğuʿajja, Abū Hiraš, al-Mutanahḥil und Usāma ibn al-Hārit*, Leipzig 1933, Bd. 2, S. 30, Nr. VII und S. 39, Nr. X (Liebesthema); S. 3, Nr. I (Liebesthema und Trauerlied).

19 Zu den Motiven des *nasīb* vgl. Renate Jacobi, *Studien zur Poetik der altarabischen Qaṣide*, Wiesbaden 1971, S. 13–49.

verschiedenen Gesichtspunkten von Bedeutung sind. Das Gedicht Nr. II beginnt mit dem Motiv des „Trennungsmorgens“ (V. 1–2). Es folgen allgemeine Betrachtungen (V. 3–6) und ein langer, kunstvoll in sich verschachtelter Vergleich, in dem der Mund der Geliebten mit Honig und Wein verglichen wird (V. 7–28). Das Gedicht endet mit einer kleinen Episode, in der ebenfalls von Wein die Rede ist, eine bei Abū Du‘aib sicher nicht zufällige Themenfolge (s.u.):

29. *ra'atnī šarī'a l-ḥamri yauman fa-su' tuhā*
bi-Qurrāna inna l-ḥamra šu'tun šihābuhā

30. *wa-lau 'aṭarat 'indī idan mā laḥaituhā*
bi-'atratihā wa-lā usī'a ḡawābuhā

31. *wa-lā harrahā kalbī li-yab'uda nafruhā*
wa-lau nabaḥatnī bi-š-šakāti kilābuhā

29. Eines Tages sah sie mich in Qurrān, vom Wein zu Boden gestreckt, womit ich sie kränkte – Betrunkene sehen verwahrlost aus.

30. Wäre aber sie es gewesen, die bei mir stolperte, so hätte ich sie nicht beschimpft deshalb und ihr keine kränkende Antwort gegeben,

31. und mein Hund hätte nicht geknurr, um sie zu verscheuchen, auch wenn ihre Hunde mich mit vorwurfsvollem Geklaff anbellten.²⁰

Mit dieser ungewöhnlichen Huldigung hat sich Abū Du‘aib in mehrfacher Hinsicht von der Konvention entfernt. Wir haben ein einmaliges, narratives Element vor uns (vgl. S. 469), mehr noch, es wird ein Vorfall erzählt, ohne dass seine Einmaligkeit durch das *wa-rubba* oder andere Formeln aufgehoben ist, so dass er als etwas gewohnheitsmäßig Erlebtes indirekt dem Selbstpreis zugeordnet wäre, wie z. B. die Liebesepisoden der *mu'allaqa* des Imra' alqais.²¹ Ferner schildert Abū Du‘aib eine Situation, in der er keineswegs dem Bild des ‚beduinischen Helden‘ entspricht, als dessen Vertreter der vorislamische Dichter in allen Teilen der *qaṣīda* erscheint.²²

Das Gedicht Nr. XII beginnt wie Nr. II mit einem konventionellen Rahmenmotiv, der ‚Klage am verlassenen Lagerplatz‘ (V. 1–4). Es folgen kurze Vergleiche und Auseinandersetzungen mit der Geliebten (V. 5–9), sowie eine ausführliche Vergleichsepisode (V. 10–19). Nach zwei Versen, in denen der Dichter darüber klagt,

20 Bei den Verszitaten habe ich die Übersetzung von Hell dankbar benutzt, aber nicht wörtlich übernommen. Wo ich im Sinn beträchtlich von ihm abweiche, wird dies angegeben.

21 Wilhelm Ahlwardt (Hg.), *The Divans of the Six Ancient Arabic Poets Ennābiga, 'Antara, Tharafa, Zuhair, 'Alqama and Imru'ulqais*, London 1870, S. 146, Nr. XLVIII, V. 8–28 = Charles James Lyall (Hg.), *A Commentary on Ten Ancient Arabic Poems: Namely, the Seven Mu'allaqāt and Poems by al-A'sha, an-Nābighah, and 'Abīd ibn al-Abras*, Calcutta 1894, S. 7–15, V. 10–30.

22 Den Begriff des „beduinischen Helden“ übernehme ich von Andras Hamori; er steht für die Gesamtheit normativer Verhaltensmuster der Stammesaristokratie, die der Dichter der *qaṣīda* vertritt. Vgl. Andras Hamori, „The Poet as Hero“, in: ders., *On the Art of Medieval Arabic Literature*, Princeton 1974, S. 3–33.

dass die Geliebte ihm ihre Gunst versagt hat (V. 20–21), schließt er mit der Beteuerung, sie immer zu lieben:

22. *fa-tilka llatī lā yabrahu l-qalba ḥubbuhā*

wa-lā dikruhā mā arzamat ummu ḥā'ilī

23. *wa-ḥattā ya'ūba l-qāriḏāni kilāhumā*

wa-yunšara fī l-qatlā Kulaibun li-Wā'ilī

22. Jene ist es, deren Liebe und Erinnerung mein Herz nicht verlassen wird, solange eine Kamelmutter nach ihrem Neugeborenen schreit,

23. bis die beiden Sammler des *qaraz* zurückkehren,²³ und bis Kulaib unter den Erschlagenen der Banū Wā'il wieder auferweckt wird.

Mehr noch als in der ersten Versgruppe wird hier der Eindruck geweckt, dass eine ausgearbeitete Schlussform vorliegt, zumal die Hyperbel als *qaṣīda*-Schluss bekannt ist. Die Verse deuten darüber hinaus eine Veränderung des Liebesbegriffs an, denn Treue und Beständigkeit in der Liebe sind keine altarabischen Tugenden. Eine ähnliche Aussage findet sich schon bei Sā'ida b. Ġu'āiya, der erklärt, er werde die Geliebte nicht aufhören zu lieben, auch wenn sie auf Jahre von ihm getrennt sein sollte.²⁴ Wie es scheint, hat sich auch das Zeitgefühl gewandelt. Ich komme auf beide Punkte in anderem Zusammenhang zurück.

Neben der Anzahl der überlieferten Liebesgedichte sind es die beiden Schlussformen, die dafür sprechen, dass Abū Du'aib bereits die neue Gattung, das *ḡazal*, entwickelt hat. Ein Blick auf die umayyadische *ḡazal*-Dichtung kann dies verdeutlichen. Wenn man eine Typologie versucht, was hier nur in groben Umrissen möglich ist, dann lassen sich zwei Grundformen erkennen. Wir finden eine Langform (ca. 20–70 Verse), in der verschiedene thematische Einheiten nach Art der *qaṣīda* lose verknüpft sind oder unverbunden nebeneinanderstehen. Hier werden oft zu Anfang die Rahmenmotive des *nasīb* verwendet, dazu die konventionelle Beschreibung der Geliebten, Liebesschwüre und Klagen. Ein wesentlicher Bestandteil sind einmalige Liebesepisoden mit lebhaften Dialogen. Der Diwan des 'Umar b. Abī Rabī'a enthält viele Beispiele dafür.²⁵ Die zweite Form, ein kurzes Gedicht (ca. 4–20 Verse), weist zwei Typen auf, die allerdings nicht immer rein vorkommen: a) ein narratives *ḡazal*, das eine individuelle Episode, zumeist eine Auseinandersetzung mit der Geliebten, enthält; b) ein lyrisches *ḡazal*, in dem der Dichter ganz auf seine Gefühle und seinen Schmerz konzentriert ist. Der erste Typ ist im städtischen Milieu des Ḥiḡāz besonders häufig, der zweite ist kenn-

23 Sprichwörtlich für „niemals“; Anspielung auf zwei Männer des Stammes 'Anaza, die auszogen, um *qaraz*, Früchte einer Akazienart, zu suchen und verschollen blieben; vgl. Edward William Lane, *An Arabic-English Lexicon*, 8 Bde., London 1863–1893, Bd. 7, Wurzel *q-r-z*.

24 Hell, Joseph (Hg.), *Die Diwane*, S. 38, Nr. IX, V. 2 = Ausgabe Farrāḡ / Šākir, Bd. 3, S. 1172.

25 Zur Struktur des *ḡazal* bei 'Umar b. Abī Rabī'a vgl. Claude Audebert, „Réflexions sur la Composition des Poèmes de 'Umar ibn Abi Rabī'a“, in: *Cahiers de Linguistique d'Orientalisme et de Slavistique* 5–6 (1975), S. 17–29; 9 (1977), S. 1–14.

zeichnend für das sogenannte ‚*u*drītische *ğazal*‘, doch lässt sich keine scharfe Trennungslinie ziehen. Es ist offenkundig, dass die bisher behandelten Gedichte der Langform des umayyadischen *ğazal* entsprechen. Ein Ausnahme ist Gedicht Nr. XVIII (9 Verse), das seinem Umfang nach in die zweite Kategorie gehörte; da es jedoch im Wesentlichen aus einer Vergleichsepisode besteht, kann man es weder dem narrativen, noch dem lyrischen Typ zuordnen.

2.) Wenn wir die Texte betrachten, in denen Abū Du‘aib Liebesthema und Trauerlied kombiniert, dann überrascht das quantitative Verhältnis, das Übergewicht des ersten Teils:

Gedicht Nr. V Liebesthema (V. 1–19), Selbstpreis (V. 20–26), Trennung von der Geliebten (= Verbindungsmotiv) (V. 27–31), Trauerlied (V. 32–40)²⁶

Gedicht Nr. VII Liebesthema (V. 1–9, V. 9 kann als Überleitung interpretiert werden), Trauerlied (V. 10–14)

Gedicht Nr. IX Liebesthema (V. 1–17), Verbindungsmotiv (V. 18–20), Trauerlied (V. 21–27)

Gedicht Nr. XI Liebesthema (V. 1–28), Verbindungsmotiv (V. 29–32), Trauerlied (V. 33–35)

Es ist nicht auszuschließen, dass bei dem Preis des Toten am Ende Verse ausgefallen sind, aber es gibt keine Anhaltspunkte dafür. Zudem zeigen auch die drei *qaṣīdas* des Diwans (Gedicht Nr. IV, XVI, XXV) eine ähnliche Relation von *nasīb* und Hauptteil. An der Intention des Dichters, Liebesthema und Totenklage miteinander zu verbinden, kann kein Zweifel bestehen; das beweisen die sorgfältig motivierten Übergänge, die mit einer Ausnahme auf kein formelhaftes Schema zurückgreifen. In zwei Fällen liegt vielleicht eine Anlehnung an das originelle Verbindungsmotiv des Nābiğa ad-Duḅyānī vor, der die Überleitung vom *nasīb* zum Schlussteil so gestaltet, dass er nach der Liebesklage von einer anderen Sorge spricht, die ihn quält.²⁷ Das Motiv erhält jedoch durch Abū Du‘aib eine ganz eigene Wendung, indem er die Trauer um den Toten höher stellt als den Liebes-schmerz, wie in den folgenden Versen des Gedichts Nr. V:

27. *fa-in taṣrimī ḥablī wa-in tatabaddalī*

ḥalīlan wa-iḥdākunna sū‘un quṣāruhā

28. *fa-innī idā-mā ḥullatun raṭṭa waṣluhā*

wa-ğaddat bi-ṣurmin wa-stamarra ‘idāruhā ...

30. *fa-innī ġadīrun an uwaddī‘a ‘ahdahā*

ḥamīdan wa-lam yurfā‘ ladainā ṣanāruhā

31. *fa-innī ṣabartu n-naḥsa ba‘da bni ‘Anbasīn*

Nuṣaibata wa-l-halkā yahīğū dīkāruhā

²⁶ Hell sieht in den letzten Versen eine *mufāḥara*. Ich folge der Lesung von Farrāğ / Šākīr, der das Lob auf den Toten bezieht.

²⁷ Vgl. zu dem Motiv Jacobi, *Poetik*, S. 87f.

27. Wenn du das Band zu mir zerreiest und einen anderen Liebhaber suchst – und die Trennung von euresgleichen ist schmerzlich –
28. so bin ich, wann immer die Bindung an eine Geliebte brichtig wird und sie mit der Trennung ernst macht und auf ihrem Entschluss beharrt ... (V. 29 enthält einen Vergleich),
30. so bin ich imstande, das Verhältnis zu ihr im Guten zu lösen, ohne dass sie bei uns schmählich beschimpft wird.²⁸
31. Denn ich habe meine Seele bezwungen nach dem Tode des Nuaiba b. 'Anbas, und das Gedenken der Toten bewegt die Seele (mehr).

Eine Parallele zu diesen Versen enthält das Gedicht Nr. XI:

29. *fa-in tu'rii 'ann wa-in tatabaddal*
allan wa-minhum alhun wa-samu
 30. *fa-inn abartu n-nasa ba'da bni 'Anbasin*
wa-qad laa min m'i -u'ni lauu
 31. *li-usaba aldan au li-yubara mitun*
wa-li--arri ba'da l-qri 'ati furu
 32. *wa-dlika a'l minki faqdan ruzi'tuhu*
karman wa-ban li-l-kirmi ba'u
29. Wenn du dich abkehrst von mir und einen anderen Liebhaber suchst, einen Rechtschaffenen oder Wertlosen,
 30. so habe ich meine Seele bezwungen nach dem Tode des Ibn 'Anbas, obwohl das Wasser der Trnenkanle hoch angeschwollen war,
 31. um für standhaft zu gelten, oder damit es der Schadenfrohe erfährt. Auch soll es nach Unglcksschlgen bessere Zeiten geben.
 32. Das war ein höherer Verlust als der deine, den ich erlitt, ein edler Mann! Mein Herz ist um der Edlen willen zerrissen.²⁹

In beiden Gedichten hat Ab Du'aib mehr als eine nur formal überzeugende Lösung für den thematischen Übergang geboten. Mit der Analogie von Liebesverlust und Todesfall hat er dem Schmerz um die Geliebte, auch wenn er ihn ausdrücklich geringer einstuft, eine tiefere Bedeutung gegeben.³⁰ Wir erinnern uns, dass dem vorislamischen Dichter am Ende des *nasb* nur die Möglichkeit bleibt,

28 Hell übersetzt: „Und an mich reicht ihre Schande nicht heran“. Die Aussage steht im Widerspruch zu der friedlichen Auflösung der Beziehung, die das Wort *amdan* nahelegt; der Kommentar in der Ausgabe Farr / akr, Bd. 1, S. 82, paraphrasiert es durch: *arimua wa-l-amru bain wa-bainah skinun*.

29 Ich folge in der Übersetzung Hell und dem Kommentar. Lane, *An Arabic-English Lexicon*, Wurzel *b-'*, übersetzt die Stelle: “My sincere [...] advice is given to the generous“, oder “My secret is disclosed [...] to the generous“.

30 In anderer Funktion, als Hyperbel, ist die Analogie älter. Schon 'Amr b. Kulm vergleicht seinen Kummer mit dem Schmerz einer Mutter, die neun Söhne verloren hat; siehe Lyall (Hg.), *A Commentary*, S. 111f., V. 17–18.

seine Leidenschaft als Torheit zu erkennen, die Geliebte zu vergessen und sich mit anderen Dingen, seinem Reittier oder seinen Waffen, zu trösten und abzulenken. In Verbindung mit dem Altersmotiv kann er außerdem durch den Rückblick auf Jugendfreuden und Erfolge bei Frauen sein Selbstwertgefühl wieder herstellen. Das Ertragen des Liebesverlusts und seine Überwindung im Sinne der alt-arabischen Tugend des *şabr*, wie sie der Todesfall erfordert, wird in der *ğāhiliya*, soviel ich sehe, nicht von ihm erwartet. Es bleibt die Frage, warum die spätere Poetik diese Lösung Abū Du'aibs für ein ästhetisches und moralisches Problem nicht akzeptiert hat. Ich komme darauf an anderer Stelle zurück.

Im Gedicht Nr. VII besteht nur eine indirekte Verbindung der beiden Themen. Zu Anfang gestaltet der Dichter das Motiv des ‚verlassenen Lagerplatzes‘, den er ausführlich beschreibt. Er spricht von dem traurigen Anblick der Herdsteine und sagt mit Bezug auf sie:

9. *fa-hunna 'ukūfun ka-nauḥi l-karī-
mi qad šaffa akbādahunna l-hawīyu*
10. *fa-ansā Nušāibata wa-l-ğāhilu l-
muğammaru yaḥsibu annī nasīyu*
9. Und da hocken sie wie die Klageweiber des Edlen, deren Inneres (wörtl. „Leber“) der Schmerz um den Toten aufgezehrt hat.
10. So vergesse (auch) ich Nušāiba nicht. Nur der unerfahrene Tor wird mich für vergesslich halten.

Mit Ausnahme der Partikel *fa-* fehlt hier jede syntaktische Verknüpfung, und die semantische Beziehung ist nur durch das Nebeneinander der gleichen Thematik suggeriert. Dennoch wird man nicht zweifeln, dass die Verse zusammengehören. Wir haben diese Technik schon an anderer Stelle kennengelernt (siehe S. 473); ähnlich verfährt Abū Du'aib in Gedicht Nr. VI, V. 18f., wo er innerhalb des *fahḥ* von seiner Großzügigkeit beim Weinkauf spricht und im folgenden Vers das Liebesthema durch einen Weinvergleich wieder aufnimmt.

Im letzten Beispiel, Gedicht Nr. IX, verwendet der Dichter die Schlussformel des *nasīb*, doch anders als in der *qaṣīda* ist sie mit sentenziösen Ermahnungen verbunden. Es geht ein Weinvergleich voraus:

18. *fa-da 'anka hādā wa-lā tabtahiğ
li-ḥairin wa-la tabta'is 'inda đur*
19. *wa-ḥaffiđ 'alaika mina l-ḥādītāti
wa-la turayanna kā'iban bi-şar*
20. *fa-imma r-riğāla ilā l-ḥādītā-
ti fa-staiqinanna aḥabbu l-ğazar*
21. *a-ba'da bni 'Uğrata laiṭi r-riğā-
li amsā ka'an lam yakun dā nafar*

18. Wende dich ab davon, sei nicht maßlos im Glück und gräme dich nicht zu sehr im Unglück!
19. Nimm die Schicksalsschläge leicht und zeige dich nicht betrübt durch ein Unheil!
20. Denn die Männer, dessen kannst du gewiss sein, sind den Schicksalsschlägen die liebsten Opfer.
21. War es nicht nach dem Tode des Ibn 'Uğra, des Löwen unter den Männern, als habe er keine Sippe gehabt?

Auch bei dieser Überleitung sind Liebe und Tod in Relation gesetzt, nicht im Sinne der Analogie, sondern als Gegenpole. Die Liebe steht für das höchste Glück, der Trauerfall für das Unglück, das den Menschen trifft. In beiden Situationen heißt es, maßvoll sein. Ungewöhnlich ist nicht allein die Relation an sich, sondern auch der Hinweis auf das genossene Glück, auf das im *nasīb* nur als melancholische Reminiszenz, zur Motivierung der Klage, oder im Tone des *fahr* angespielt wird. Bei Abū Du'aib ist die Anspielung mit einer anderen Nuance verbunden, die uns in seinem Diwan noch mehrfach begegnen wird. Ich habe die Überleitungen von Liebesthema zu Trauerlied so ausführlich zitiert, um die Intention des Dichters zu dieser thematischen Verbindung zweifelsfrei zu belegen und um zu zeigen, dass sie für ihn mehr als nur formale Bedeutung hat.

Die Motivgestaltung des Abū Du'aib ist unabhängig von der Kombination des Liebesthemas mit anderen Inhalten, so dass alle relevanten Texte herangezogen werden können. Wie schon der Aufbau der Gedichte gezeigt hat (siehe S. 472), stellt er gern ein Rahmenmotiv des *nasīb* an den Anfang. Am häufigsten ist die ‚Klage am verlassenen Lagerplatz‘ (Gedicht Nr. VII, V. 1–9, Nr. IX, V. 1–4, Nr. XII, V. 1–4, Nr. XVI, V. 1f.); zweimal wird der ‚Trennungsmorgen‘ erwähnt (Gedicht Nr. XX, V. 1f., Nr. XVI, V. 3–8), einmal die ‚Erscheinung des ḥayāl‘ (Gedicht Nr. XXV, V. 1). Auch das seltenere Motiv der Frauensänften, die in der Ferne vorüberziehen, kommt vor (Gedicht Nr. IV, V. 1–3, Nr. XI, V. 1–5), ebenso einige andere bekannte *nasīb*-Motive, wie z. B. die Altersklage oder die „Verleumder“ (*al-wāšūn*), die durch ihren Klatsch Unheil stiften. In Wortschatz und Details entspricht die Behandlung aller dieser Motive der Konvention. Da der Diwan des Abū Du'aib keine Kamelbeschreibung enthält, fehlen die Verbindungsmotive, die sonst das Ende des *nasīb* markieren.³¹ Die *qaṣīdas* des Abū Du'aib sind zweigliedrig, wirken jedoch in ihrem Aufbau zum Teil ungeordnet oder lückenhaft und sind daher nicht ganz leicht zu deuten. In Gedicht Nr. IV folge ich Hells Auffassung, der das Ende als einen Hilferuf des Dichters an die Banū Liḥyān erklärt. Dem Kontext nach könnte es sich jedoch auch um eine *marṭiya* auf Angehörige dieses Stammes handeln. In Nr. XVI folgen auf eine Gewitterschilderung, die zum *nasīb* gehört, drei Verse Selbstpreis (V. 15–17). Nr. XXV enthält dem Kommentar zufolge ein *madīḥ* auf 'Abd Allāh b. az-Zubair. Am Ende des *nasīb* (V. 16f.) scheint der Dichter

31 Vgl. Jacobi, *Poetik*, S. 49–53.

seinen Nachfolger in der Gunst der Geliebten zu bedrohen. Wie die Überleitung zum *madih* gedacht ist, bzw. wann dieses beginnt, ist mir unklar.

Ein anderes Element, mit dem sich Abū Du'aib in die poetische Tradition einordnet, sind die Vergleiche zum Preis der Geliebten. Er verzichtet dabei ganz auf die katalogisierende Beschreibung ihrer Schönheit, wie sie in der *qaṣīda* üblich ist, und verwendet fast ausschließlich den ‚selbständigen Vergleich‘, bzw. die Vergleichsepisode. Ihre Eigenart besteht darin, dass der Dichter von einem Vergleichspunkt ausgeht, z. B. der Süße des Speichels der Geliebten am frühen Morgen; er vergleicht ihn mit Wein, der mit Honig oder Wasser gemischt ist, und wechselt assoziativ zu anderen Themen über, wie etwa der Weintransport und sein Verkauf, die Gewinnung des Honigs u. a. Bei dieser Schilderung geht der Vergleichsaspekt vollkommen verloren und jedes Detail scheint für sich zu bestehen und eine eigene Bedeutung zu haben. Am Ende kehrt der Dichter in weitem Bogen zum Ausgangspunkt zurück. In der Thematik seiner selbständigen Vergleiche ist Abū Du'aib vielfach von Sā'ida abhängig, aber er hat eine kunstvollere Form gewählt als sein Meister, den Umklammerungssatz, der auch als „negative Komparativform“ bezeichnet worden ist.³² Ich gebe ein Beispiel aus Gedicht Nr. IX:

11. *fa-mā in raḥīqun sabathā t-tiğā-
ru min Adri'atin fa-Wādī Ğadar ...*

17. *bi-aṭyaba minhā idā-mā n-nuğū-
mu a'naqna miṭla hawādī ṣ-ṣadar*

11. Und kein edler Wein, den die Kaufleute von Adri'at und Wādī Ğadar eingeführt haben ...

17. ist köstlicher als sie, zur Zeit, wenn die Sterne heimeilen, wie die vordersten der Kamele, die von der Tränke zurückkehren.

In den ausgelassenen Versen ist vom Wein und ausführlicher noch vom Wasser die Rede, mit dem er gemischt wird. In anderen Vergleichen stehen Bienen und Honigsuche im Mittelpunkt, ein beliebtes Thema der Huḍailiten. Selbst die Rede der Geliebten wird einmal mit Honig verglichen (Gedicht Nr. XII, V. 5f.). Die kunstvolle Verschachtelung der einzelnen Themen im Weinvergleich ist besonders charakteristisch für Abū Du'aib (siehe z. B. Gedicht Nr. II, V. 7–27, Nr. V, V. 12–15, Nr. VI, V. 19–31, Nr. IX, V. 11–17, Nr. XII, V. 10–19, Nr. XVIII, V. 4–9). Mehrfach verwendet er ferner das konventionelle Bild der Gazelle (Gedicht Nr. V,

³² Nach Gustav E. von Grunebaum ist sie zuerst bei dem jüngeren Muraqqiṣ belegt; siehe Charles James Lyall (Hg.), *The Mufaḍḍaliyāt. An Anthology of Ancient Arabian Odes Compiled by al-Mufaḍḍal Son of Muḥammad According to the Recension and with the Commentary of Abū Muḥammad al-Qāsim ibn Muḥammad al-Anbārī*, Bd. 1, *Arabic Text*, Oxford 1921, Nr. LV. Sie wird später von Aus b. Ḥağar, al-Musaiyab und al-Ašā verwendet. Vgl. Gustave E. von Grunebaum, „Zur Chronologie der früh-arabischen Dichtung“, in: *Orientalia N. S.* 8 (1939), S. 328–345, hier S. 332f.

V. 6–10, Nr. VI, V. 4–8, Nr. XI, V. 26f.) und einmal das seltene der Perle, deren Gewinnung durch einen Taucher er beschreibt (Nr. XI, V. 18–22). Kennzeichnend für den selbständigen Vergleich ist die objektive Darstellung der Wirklichkeit, in der jedes Detail unabhängig erscheint und ohne Bezug zum betrachtenden Subjekt beschrieben wird. Mit dieser ‚naiven‘ Objektivität steht die altarabische *qaṣīda* früher mündlicher Epik nahe, auch wenn ihr deren übergreifende narrative Struktur fehlt. Wie auch in seinen Gewitterschilderungen (Gedicht Nr. XVI, V. 10–14, Nr. XXV, V. 5–14), die ähnlich strukturiert sind, zeigt sich Abū Du‘aib in den Vergleichsepisoden noch ganz als altarabischer Dichter.

Wie wir sahen, arbeitet Abū Du‘aib weitgehend mit den Versatzstücken des *nasīb*. Es wäre daher zu erwarten, dass er auch die Zeitstufe des *nasīb* übernimmt. Das ist jedoch nicht durchgehend der Fall. Es gehört zur Eigenart des *nasīb*, dass er im Wesentlichen auf zwei zeitliche Dimensionen bezogen ist, auf Gegenwart und Vergangenheit. Der Dichter spricht in der Gegenwart, die immer als unglücklich erscheint, da die Geliebte fern oder ganz für ihn verloren ist, oder weil die Liebesbeziehung, wie im Motiv des ‚Trennungsmorgens‘, gerade ihr Ende gefunden hat. Er evoziert die glückliche Vergangenheit, weint um die Geliebte, und erkennt schließlich die Torheit seiner Gefühle, die ihm keinen Gewinn in der Realität mehr bringen können. Er beschließt daher, die Geliebte zu vergessen. Die Zukunft, in die der Liebende seine Wünsche und Hoffnungen projiziert, ist selten in seine Vorstellungen einbezogen. Sie ist manchmal impliziert, so in den Zweifeln, die er an der Treue der Geliebten hegt, oder in der Überlegung, ob sein Kamel den fortziehenden Stamm einholen wird. Doch die Orientierung auf die Vergangenheit dominiert, und auch die Aussage, dass die Liebe nicht heilen will, hat Gegenwartsbezug und enthält kein Versprechen. Wenn Zuhair sagt, dass sich alle Liebenden trösten, während „die Liebe zu dir ohne Trost ist“ (*ğaira ḥubbiki mā yaslū*),³³ dann ist das hyperbolisch gemeint; die Partikel *mā* mit dem Imperfekt schließt aus, dass der Satz auf die Zukunft bezogen werden kann. Schon Abū Du‘aib dagegen und ebenso die späteren *ğazal*-Dichter verwenden in ähnlichem Zusammenhang *lā* mit Imperfekt oder *sa- / saufa* zum Ausdruck des Futurs.

Es ist vor allem die Zeitstufe, in der sich das umayyadische *ğazal* vom *nasīb* unterscheidet; darin scheint mir ein wesentlicher gattungsmäßiger Unterschied zu liegen. Ob der Dichter eine heitere, glückliche Beziehung schildert oder eine schwermütige, hoffnungslose Liebe, immer handelt es sich um ein lebendiges, noch bestehendes Verhältnis. Die Vergangenheit wird höchstens beschworen, um die gegenwärtige Situation zu motivieren. Die Dimension der Zukunft hingegen ist ständig impliziert und oft ausdrücklich in der Phantasie des Dichters vorweggenommen. Der altarabische Dichter spricht von seinen Tränen beim Abschied. Ġamīl b. Ma‘mar (gest. um 701/82) fügt hinzu: „Ich weiß, bei Gott, wenn

33 Ahlwardt (Hg.), *The Divans*, S. 89, Nr. XIV, V. 4. Ähnlich formuliert al-A‘šā Maimūn; vgl. Geyer (Hg.), *Gedichte*, S. 214, Nr. LXV, V. 1, der sonst vielfach über den altarabischen *nasīb* hinausgeht; vgl. dazu Dalglish, „Some Aspects“.

wir erst fern voneinander sind, dass manche Träne fließen wird“ (*a-lā qad arā wa-llāhi an rubba ‘abratin / idā d-dāru šattat bainanā sa-tarūdu*³⁴). In den Versen des Abū Du‘aib ist zwar die traditionelle Situation des *nasīb* häufig vorzusetzen, aber es finden sich viele Aussagen, die offenbar auf eine gegenwärtige Liebesbeziehung mit ihren Konflikten und Verwicklungen anspielen. In Gedicht Nr. IX heißt es unvermittelt nach der Beschreibung des ‚verlassenen Lagerplatzes‘:

5. *alikhni ilaihā wa-ħairu r-rasū-
li a‘lamuhum bi-nawāħi l-ħabar*
 6. *bi-āyati mā waqafat wa-r-rikā-
bu baina l-Ḥağūni wa-baina s-Sirar*
 7. *fa-qālat tabarrarta fī ḥağğinā
wa-mā kunta finā ḥadītan bi-bar*
 8. *wa-az‘umu annī wa-Umma r-Rahī-
ni ka-z-zabyi sīqa li-ħabli š-ša‘ar*
 9. *fa-bainā yusallimu rağ‘a l-yadai-
ni bā‘a bi-kiffati ḥablin mumar*
 10. *fa-rāğa wa-qad našibat fī z-zimā-
‘i wa-staḥkamat mitla ‘aqdi l-watar*
5. Bring ihr eine Botschaft von mir! Der beste Bote ist derjenige, der alle Seiten der Nachricht gut kennt.
 6. Das Zeichen sei, wie sie anhielt, als ihre Kamele zwischen Ḥağūn und Sirar waren,
 7. und sagte: „Du hast große Frömmigkeit zur Schau getragen bei unserer Wallfahrt und warst doch sonst unter uns nicht so fromm.“
 8. Ich aber versichere, dass ich mit Umm ar-Rahīn verstrickt bin, wie die junge Gazelle, die zum Haarstrick getrieben wird.
 9. Indem sie die Vorderbeine noch heil zurückzieht, gerät sie in das Fangnetz mit festgedrehten Stricken.
 10. Sie möchte fliehen, doch das Netz hat sich schon am Hufhaar verfangen und straff zusammengezogen, wie der Knoten der Bogensehne.

Die Versgruppe ist unter mehr als einem Aspekt von Interesse. Sie beginnt mit einer Formel, die als Einleitung der feindlichen Botschaft belegt ist,³⁵ so dass sie vielleicht als Beispiel für den Funktionswandel altarabischer Formeln zu werten ist. Der Imperativ zeigt an, dass ein noch bestehendes Liebesverhältnis gemeint ist, ebenso das Imperfekt als Tempus für die Versicherung (*wa-az‘umu*) des Dichters, die ich als Inhalt der Botschaft interpretieren würde. In dem schönen Bild von der Gazelle, die im Netz gefangen wird, liegt ein Gleichnis vor, denn das

34 Ğamīl b. Ma‘mar (Ausgabe: *Dīwān Ğamīl. Ši‘r al-ħubb al-‘udrī*, hg. von Ḥusain Naṣṣār, Kairo 1967), S. 62, V. 5.

35 Vgl u. a. an-Nābiğa ad-Dubyānī in Ahlwardt (Hg.), *The Divans*, S. 30, Nr. XXIX, V. 6.

Geschehen lässt sich im Ganzen als Analogie für die Beziehung des Dichters zur geliebten Frau auffassen. Abū Duʿaib bringt damit sein inneres Schwanken und endliches Nachgeben zum Ausdruck, ein Gedanke, der in seinem Diwan mehrfach begegnet. Die Verse wirken zudem individuell und erinnern in verschiedener Hinsicht, nicht zuletzt durch die Einführung des Boten, an die Liebesepisoden des ʿUmar b. Abī Rabīʿa. Diese beginnen oft mit einem Vorwurf der Frau (*qālat / taqūlu, aḥbarat, arsalat*). Wo ʿUmar die traditionellen Einleitungsformeln des *nasīb* aufgibt, ist dies zu einer neuen Konvention der Einleitung geworden. Doch schon Abū Duʿaib beginnt das Gedicht Nr. VI auf diese Weise:

1. *a-lā zaʿamat Asmāʿu an lā uḥibbuhā
fa-qultu balā lau lā yunāziʿunī šuḡlī*
2. *ḡazaituki ḡiʿfa l-wuddi lammā štakaitihi
wa-mā in ḡazaki ḡ-ḡiʿfa min aḥadin qablī*
3. *fa-in taku unṭā min Maʿaddin karīmatan
ʿalainā fa-qad uʿṭiti nāfilata l-faḍli*

1. Asmāʿ hat behauptet, dass ich sie nicht liebe. Ich sagte: Doch! Wenn ich nur nicht so beschäftigt wäre!
2. Sonst würde ich dir mit doppelter Liebe vergelten, da du dich beklagst, und niemand hat dir vor mir die doppelte Liebe geschenkt.
3. Denn wenn eine Frau von Maʿadd je großmütig gegen uns war, du hast an Großmut alle übertroffen.

Auch hier ist sicher von einer noch lebendigen Beziehung die Rede. Wie in den oben zitierten Versen ist die Dialogform eingeführt, ein charakteristisches Stilmittel des *ḡazal*, das der altarabische Dichter bereits kennt, aber noch zögernd verwendet. Ungewöhnlich ist die Anspielung auf die Großmut der Frau. Darin deutet sich ein Wandel in der Rolle der Geliebten an, die im *nasīb* als spröde und treulos erscheint und stets den Bruch herbeiführt, oder aber der Dichter rühmt sich seiner Verführungskünste, denen sie am Ende nachgeben muss.³⁶ Hier liegt dagegen das Verdienst bei der Frau, so auch in dem folgenden Vers, der eine Regenschilderung abschließt (Gedicht Nr. XI, V. 6–16):

17. *fa-dālika suqyā Ummi ʿAmrin wa-innanī
bi-mā baḍalat min saibihā la-bahīḡu*

17. Ein solcher Regen möge Umm ʿAmr tränken, denn ich bin über den Strom ihrer Gunst tief beglückt.

Die Analogie von segensreichem Wasser und Gunstbeweisen ist aus einem *madīḥ* des Nābiḡa bekannt, wo es heißt, dass die Gnade des Fürsten (*saiba nāfilatin*) grö-

³⁶ Eine ähnliche Veränderung im traditionellen Rollenverständnis der Frau zeigt sich auch bei anderen *muḥaḍramūn*; siehe z. B. Lyall (Hg.), *The Muḥaḍḍalīyāt*, Nr. XV, V. 3/6; Nr. XL, V. 1.

ßer sei als der gewaltige Euphrat.³⁷ Es ist die dankbare Erwähnung des genossenen Glücks, die in diesen Beispielen als neue Reaktion des Dichters erscheint; diese Nuance deutete sich schon in einem früher zitierten Vers an (siehe oben). Insofern hat sich nicht allein die Rolle der Frau verändert, sondern auch der Dichter nimmt in der Liebesbeziehung eine andere Haltung ein.

Solange die Liebe dauert, projiziert der Liebende seine Hoffnungen und Befürchtungen in die Zukunft; an die Stelle des Realen tritt das in der Phantasie Vorgestellte. Ein klarer Hinweis auf die Zukunft lag bereits in der Versicherung des Dichters, er werde die Geliebte nie vergessen (siehe S. 474). Auch wenn diese Aussage nur emphatischen Charakter hat, so wird damit doch eine Haltung als vorbildlich proklamiert, die von der Konvention abweicht. Von seiner Hoffnung auf Erfüllung der Liebe spricht Abū Du'aib zu Beginn des Gedichts Nr. XVIII:

1. *ğamālaka aiyuhā l-qalbu l-qarīhu*
sa-talqā man tuhibbu fa-tastarīhu
1. Fasse dich in Geduld, oh verwundetes Herz! Du wirst treffen, wen du liebst und zur Ruhe kommen.

Wie schon erwähnt (siehe S. 480), ist die Verwendung des Futurs mit *sa- / saufa* im *nasīb* nicht üblich, und kein altarabischer Dichter würde so eindeutig von seiner Hoffnung sprechen.³⁸ Abū Du'aib dagegen beginnt das Gedicht Nr. XXIII sogar mit dem Wort „hoffen“:

1. *nu`ammilu an tulāqīya*³⁹ *Umma Wahbin*
bi-mahlafatin idā ğtama`at Taqīfu
2. *idā buniya l-qibābu `alā `Ukāzin*
wa-qāma l-bai`u wa-ğtama`a l-ulūfu
3. *tawā`adnā r-Rubaiqa li-nanzilanhu*
wa-lam taš`ur idan annī ḥalīfu
4. *fa-saufa taqūlu id hiya lam tağidnī*
a-ḥāna l-`ahda am aṭīma l-ḥalīfu
5. *fa-mā in wağdu mu`wilatin raqūbin*
bi-wāḥidihā idā yağzū tuḍīfu ...

³⁷ Ahlwardt (Hg.), *The Divans*, S. 8, Nr. V, V. 44–47.

³⁸ Eine Parallele bietet der Vers eines anderen *muḥadram*; siehe Lyall (Hg.), *The Muḥadḍalīyāt*, Nr. CXIV, V. 2. Dieser erklärt, dass die Geliebte fortgezogen sei, aber nicht sehr weit, so dass „wir uns (wieder) mit Lailā vergnügen werden“ (*sa-nalhā bi-Lailā*). Das ist nicht mehr die Stimmung des altarabischen *nasīb*.

³⁹ Varianten sind: *tu`ammilu an tulāqīya* und *nu`ammilu an nulāqīya*. In beiden Fällen würde der Dichter mit sich selbst sprechen.

1. Wir hoffen, dass du Umm Wahb triffst auf einem Wege, wenn die Banū Taqīf zusammenkommen,
2. wenn die Zelte in 'Ukāz aufgerichtet werden, wenn der Handel beginnt und Tausende zusammenströmen.
3. Wir hatten Rubaiq verabredet, um dort zu lagern, und damals wusste sie noch nicht, dass ich wortbrüchig sein würde.
4. Nun wird sie sagen, da sie mich nicht findet: „Hat er die Verabredung nicht eingehalten oder von vornherein falsch geschworen?“
5. Und nicht (größer als ihre (?) Sorge) ist die Sorge einer weinenden Mutter, die ihre Kinder verloren hat und um ihren letzten Sohn bangt, wenn er zum Kampf auszieht ...

Das Gedicht endet mit der Erzählung von Kampf und Verwundung des Sohns (V. 6–20), ohne den syntaktisch notwendigen Rückverweis, so dass wir weder den Bezugspunkt des Vergleichs, noch sein geplantes Ende mit Sicherheit erschließen können. Die anfangs geschilderte Situation ist wohl so zu verstehen, dass der Dichter hofft, bzw. diese Hoffnung seinen Freunden in den Mund legt, er werde die Geliebte beim Markt von 'Ukāz treffen, nachdem es ihm unmöglich war, eine frühere Verabredung einzuhalten. In seiner Phantasie stellt er sich die besorgten Überlegungen der Frau vor, wenn sie ihn entgegen seinem Versprechen nicht antrifft. Es ist daher naheliegend, und so hat es auch Hell verstanden, dass der folgende Vergleich, der nach dem Muster der ‚negativen Komparativform‘ (s.o.) eingeleitet ist, für die Unruhe und Besorgnis der Geliebten steht. Die starke Gefühlsbeteiligung der Frau, die sich darin äußern würde, wäre im vorislamischen *nasīb* kaum denkbar, im Kontext des Diwans von Abū Du'aib hingegen nicht unmöglich. Wir finden bei ihm sogar einen Hinweis darauf, dass die Geliebte Tränen vergießt (Gedicht Nr. V, V. 10), während im *nasīb* gewöhnlich nur von den Tränen des Dichters die Rede ist.⁴⁰ Es ist aber nicht ganz auszuschließen, dass Abū Du'aib in der Sorge der Mutter um ihren einzigen Sohn eine Analogie zu den eigenen Befürchtungen sieht, dass die Geliebte ihm wegen des Bruchs der Vereinbarung untreu werden könnte. Dafür sprechen zwei Parallelen im Diwan des Sā'ida b. Gu'aiya, die sicherlich das Vorbild für die Verse seines Schülers abgegeben haben.⁴¹ In beiden Fällen hat Sā'ida den Vergleich für die eigenen Gefühle gewählt, wobei sich am Ende eine überraschende Wendung ergibt. Die klagende Mutter erhält die Todesnachricht und ist außer sich vor Kummer. Dann tritt ein zweiter Bote mit der Nachricht auf, dass der Sohn noch lebt. Man darf wohl daraus schließen, dass auch Sā'ida eine glückliche Lösung für sich erhofft. Ob Abū

40 Als Ausnahme erscheint der Beleg, den Ilse Lichtenstädter in ihrer Arbeit über den *nasīb* bringt; es handelt sich um weinende Frauen, die in den Sänften davonziehen. Siehe dies., „Das *Nasīb* der altarabischen *Qasīde*“, in: *Islamica* 5 (1931/1932), S. 17–96, hier S. 36.

41 Joseph Hell (Hg.), *Die Diwane*, S. 30–34, Nr. VII, V. 4–28; S. 40–43, Nr. X, V. 14–30 = Ausgabe Farrāğ / Šākīr, Bd. 3, S. 1158ff.; 1177ff. Auf die ältere Parallele in der *mu'allāqa* des 'Amr b. Kulthūm habe ich bereits hingewiesen.

Du'aib die Absicht hatte, sich an dies Vorbild zu halten, lässt sich nicht sagen; der Vergleich endet damit, dass der Sohn im Sterben liegt.

Wenn wir alle zweifelhaften Aspekte des Textes beiseitelassen, dann bleiben für die Interpretation einige feste Anhaltspunkte. Es wird eine einmalige Situation geschildert, die auf die Gegenwart bezogen ist. Der Dichter geht dann von der Wirklichkeit zu Vorstellungen seiner Phantasie über, indem er sich in die Frau versetzt und ihre möglichen Reaktionen vorwegnimmt. Das ist nicht mehr altarabisch, so wenig wie die Hoffnung auf künftige Begegnungen im Einleitungsvers. Ein anderer ungewöhnlicher Zug in diesen Versen liegt darin, dass sich der Dichter in einer Weise darstellt, die Zweifel an der Vorbildlichkeit seines Handelns weckt, ähnlich wie schon in der kleinen Szene, als die Geliebte ihn betrunken antraf (siehe S. 473). Das entspricht nicht der Fiktion des ‚beduinischen Helden‘, dessen Vollkommenheit, im Sinne des Wertsystems der Stammesgesellschaft, keinen Zweifel zulässt.

Eine Andeutung von Selbstzweifeln oder sogar Reue enthält auch Gedicht Nr. V. Es beginnt mit einer schönen Meditation über die Zeit, die zur *marṭiya* passt, mit der das Gedicht endet:

1. *hali d-dahru illā lailatun wa-nahāruhā*
wa-illā ṭulū' u š-šamsi ṭumma ġiyāruhā
2. *abā l-qalbu illā Umma 'Amrin wa-aṣbahat*
tuḥarraqu nārī bi-š-šakāti wa-nāruh

1. Ist die Zeit etwas anderes als Nacht und Tag, als das Aufgehen der Sonne und ihr Untergang?
2. Mein Herz wollte nichts anderes als Umm 'Amr, doch ihr und mein Feuer wurde durch üble Nachrede entzündet.⁴²

In den folgenden Versen (V. 3–5) berichtet Abū Du'aib, dass es den „Verleumdern“ (*al-wāšūn*) gelingt, ihn von der Geliebten zu trennen, wobei der Entschluss offenbar von ihm selbst gefasst wird (V. 4). Nach mehreren Vergleichen (V. 6–15) schließt sich eine Versgruppe an, die vielleicht auf diese Situation Bezug nimmt. Da jedoch ein anderer Frauennamen genannt ist, lässt sich das nicht entscheiden:

16. *a-li-l-ḥaini qāmat hāhunā am ta'arraḍat*
Fuṭaimatu am kaimā yabarra 'tidāruhā
17. *fa-innaka minhā wa-t-ta'aḍḍura ba'damā*
laḡiḡta wa-šaṭṭat min Fuṭaimata dāruhā
18. *la-na'tu llatī qāmat tusabbi 'u su'rahā*
wa-qālat ḥarāmun an yuraḡḡala ḡāruhā
19. *tabarra 'u min dami l-qatīli wa-bazzihī*
wa-qad 'aliqat dama l-qatīli izāruhā

42 D. h. unsere Beziehung wurde bekanntgemacht.

16. War es eine unglückliche Fügung, dass Fuṭaima dort stand, oder zeigte sie sich mit Absicht oder damit ihre Entschuldigung wahr sei?
17. Du aber verhältst dich zu ihr mit deiner Entschuldigung, nachdem du hartnäckig warst und Futaimas Wohnort jetzt fern ist,
18. wie die Frau, die siebenmal Reste (aus der Schüssel) wusch und das Kämmen des Gastes für verboten erklärte,
19. die ihre Unschuld beteuerte am Blut des Ermordeten und am (Verbergen) seiner Waffen, während das Blut des Ermordeten an ihrem Umhang klebte.

Die Verse sind nicht ganz leicht zu deuten. Die Geschichte, auf die angespielt wird, steht für eine Haltung übertriebener Pflichterfüllung in geringen, äußerlichen Dingen, während gleichzeitig die größte Untat geleugnet und verheimlicht wird. Nach dem Kommentar würde sich die Analogie auf die ‚Entschuldigung‘ des Dichters beziehen, d. h. auf seine Behauptung, Fuṭaima nicht zu lieben. Was Abū Duʿaib damit zum Ausdruck bringen will, ist wohl einmal Bedauern über sein Verhalten der Geliebten gegenüber und den Wunsch, es auszugleichen. Zum andern scheint er sagen zu wollen, dass seine Liebe zu Fuṭaima trotz seines Leugnens nicht verborgen bleiben kann. Wie schon in anderen Versen ist das Bestreben des Dichters zu erkennen, die Stilisierung, die das Liebesverhältnis im *nasīb* erfahren hat, zu überwinden und stattdessen individuelle, realistische Beziehungen zu schildern. Da es in der poetischen Tradition dafür keine geprägten Formen gibt, muss er, wie in dem letzten Beispiel, zu ungewöhnlichen Mitteln der Darstellung greifen. Hier vor allem liegt die Schwierigkeit bei der Interpretation seiner Verse.

In den bisherigen Texten ging es vorwiegend um die äußeren Konflikte der Liebesbeziehung. Schon darin zeigte Abū Duʿaib eine schärfere Beobachtung und Reflexion, als dies bei vorislamischen Dichtern üblich ist. Aber auch die Beschreibung der eigenen Gefühle ist differenzierter geworden. Wie im Gedicht Nr. XVIII, V. 1, nimmt er in den Einleitungsversen von Nr. XXV sein Herz als selbständig handelndes Gegenüber:

1. *a-min Ummi Sufyāna ṭaifun sarā
ilāiya fa-hayyaḡa qalban qarīḡā*
 2. *ʿaṣānī l-fuʿādu fa-aslamtuḡu
wa-lam aku mimmā ʿanāhu qarīḡā*
 3. *wa-qad kuntu aḡbiṭuḡu an yarī-
ʿa min naḡwihinna salīman ṣaḡīḡā*
1. Ist nächtlich von Umm Sufyān ein Trugbild gekommen und hat mein verwundetes Herz erregt?
 2. Mein Herz gehorchte mir nicht, da ließ ich es ziehen, war ich doch selbst nicht frei von dem, was es quälte.

3. Dabei hatte ich mich sonst immer neidlos gefreut, wenn es von ihresgleichen heil und gesund zurückkehrte.

Die besondere psychologische Feinheit in diesen Versen liegt darin, dass sich der Dichter die gleichen Gefühle zuschreibt wie seinem Herzen. Das Schwanken und der Widerstreit der Gefühle werden auch in den folgenden Versen zum Ausdruck gebracht. In Gedicht Nr. II spricht Abū Du'aib von seiner langen Werbung um eine verheiratete Frau:

4. *ṭalāṭata aḥwālin fa-lammā tağarramat*
'alainā bi-hūnin wa-staḥāra šabābuhā
5. *'ašānī ilaihā l-qalbu innī li-amrihi*
samī'un fa-mā adrī a-rušdun ṭilābuhā
6. *fa-qultu li-qalbī yā laka l-ḥairu innamā*
yudallika li-l-mauti l-ğadīdi ḥibābuhā

4. Drei Jahre lang! Und als sie über mich hingegangen waren mit Demütigung, während ihre Jugend in Blüte stand,⁴³
5. da wandte sich mein Herz gegen mich – zu ihr. Ich gehorche seinem Befehl, doch weiß ich nicht, ob es recht ist, nach ihr zu verlangen.
6. Ich sprach zu meinen Herzen: Möge es dir wohl ergehen! Die Liebe zu ihr wird dich in einen neuen Tod versenken.

Neben dem inneren Zwiespalt, den die Verse schildern, ist die Metapher des Todes ungewöhnlich und muss als ein neues Element angesehen werden. Wir finden im *nasīb* zwar das Bildfeld der (Liebes-) Krankheit, und der Dichter Ṭarafa hofft, dass sie nicht „tödlich“ sein möge,⁴⁴ aber die Todesmetaphorik ist noch kaum entwickelt. Auch die Relation von Liebe und Tod, die für die spätere Lyrik so charakteristisch ist, findet in vorislamischer Zeit keine gedankliche Vorbereitung.

Ich habe zu zeigen versucht, dass die Gestaltung des Liebesthemas bei Abū Du'aib differenzierter ist als in der altarabischen Poesie, die stets zur Eindeutigkeit tendiert, sowohl auf sprachlicher Ebene, als auch im emotionalen und im ethischen Bereich. Die Opposition von „(Liebes-) Torheit“ (*ğahl*) und „Vernunft“ (*ḥilm*),⁴⁵ von „Krankheit“ (*dā'*) und „Gesundheit“ (*ṣiḥḥa*), wird als Konflikt erkannt, doch seine Lösung ist einfach und wirklichkeitsnah. Liebesabenteuer gehören zum Bild des ‚beduinischen Helden‘ und sind Teil seines *fahṛ*, aber sein

43 Wörtlich: „anschwell“; es liegt die Metapher vom „Wasser der Jugend“ (*mā' aš-šabāb*) zugrunde.

44 Ahlwardt (Hg.), *The Divans*, S. 60, Nr. V, V. 2.

45 Zum Bedeutungsbereich von *ğahl* und *ḥilm* vgl. Ignaz Goldziher, *Muhammedanische Studien*, 2 Bde., Halle 1889–1890 (Nachdruck 1961), Bd. 1, S. 221–228 – Von Interesse ist sein Nachweis, ebd., S. 224, dass in Ausnahmefällen die Haltung des *ğahl* als richtiger angesehen werden kann.

Liebesstreben findet nur solange Billigung, wie die Realität Erfüllung bringen kann. Als „töricht“ (*ğāhil*) erscheint der Liebende, wenn er in seiner Leidenschaft verharret, obwohl die Geliebte für ihn unerreichbar geworden ist, sei es durch ihre Untreue oder durch die räumliche Entfernung. In diesem Fall verlangt die soziale Norm, ‚das Band zu zerreißen‘ und die Frau zu vergessen. Der Gegensatz von *ğahl* und *ħilm* wird auch von Abū Du‘aib behandelt, nicht ohne den für ihn so charakteristischen Zweifel. In Gedicht Nr. VI heißt es nach einem Vergleich:

9. *wa-in taz‘umīnī kuntu ağhalu fikumu*
fa-innī šaraitu l-ħilma ba‘daki bi-l-ğahli
10. *wa-qāla šihābī qad ġubinta fa-ħiltunī*
ğabantu fa-mā adri a-šakluhumu šaklī
9. Wenn du behauptest, dass ich dir gegenüber in Liebestorheit befangen war – nach der Trennung von dir habe ich Vernunft für Torheit eingehandelt.
10. Meine Freunde sagten: „Du bist (bei dem Handel) betrogen worden.“ Ich aber glaubte, betrogen zu haben, doch weiß ich nicht, ob ihr Zutand der meine ist.

Wie aus Vers 9 hervorgeht, hat Abū Du‘aib sich der Stammesethik konform verhalten und die Geliebte nach der Trennung aufgegeben. Er hat sich für *ħilm*, die nüchterne Vernunft, entschieden, doch seine Freunde sind der Meinung, dass dies kein Gewinn für ihn sei. Einer Variante zufolge (*fa-ħiltunī ġubintu*) neigt der Dichter selbst der Auffassung zu, dass er bei dem Handel verloren habe. Die Meinung der Freunde allerdings ist von fraglichem Wert, da nicht sicher ist, ob sie im Zustand des *ğahl* oder des *ħilm* sprechen. Am Ende bleibt, trotz der klaren Entscheidung des Dichters, ein leiser Zweifel an der Richtigkeit der traditionellen Verhaltensnorm, und eben dies scheint mir die wesentliche Aussage der Verse zu sein. Darin liegt die Erkenntnis, dass der Vernünftige, Nüchterne sich nach dem Zustand der Liebesleidenschaft zurücksehnen kann, so qualvoll dieser sein mag, da er durch ihn eine Steigerung seines Lebensgefühls erfährt. Von hier ist der Schritt nicht mehr allzu weit zum umayyadischen Liebesbegriff ‘udritischer Prägung, in dem die Liebe selbst als Wert begriffen wird, unabhängig von ihrer Erfüllung in der Wirklichkeit.

Bevor ich zu einer abschließenden Interpretation der Liebesdichtung von Abū Du‘aib komme, muss ein Gedicht untersucht werden, das sich in Sprache und Motiven stärker von der altarabischen Poetik unterscheidet als die bisher behandelten Texte. Was sich an Neuem im Diwan des Dichters findet, aber noch mit konventionellen Zügen gemischt oder von ihnen überlagert ist, erscheint in Gedicht Nr. XXVI bereits voll entwickelt. Die Verse werden in der Überlieferung auch zwei anderen Dichtern zugeschrieben, einem „Mann vom Stamm Ĥuzā‘a“

und Ibn Abī Dubākil, der in die zweite Hälfte des 7. Jahrhunderts gehört.⁴⁶ Ich möchte die Motive des Gedichts kurz analysieren und anschließend versuchen, die Frage der Authentizität zu klären, auch unter formalen Gesichtspunkten.⁴⁷

1. *yā baita Dahmā'a lladī atağannabu*
dahaba š-šabābu wa-ḥubbuhā lā yaḏhabu
2. *mā lī aḥinnu idā ġimāluki qurribat*
wa-aşuddu 'anki wa-anti minnī aqrabu
3. *li-llāhi darruki hal ladaiki mu'awwalun*
li-mukallafin am hal li-wuddiki maḥlabu
4. *tad'ū l-ḥamāmatu šağwahā fa-tahīğunī*
wa-yarūḥu 'āzibu šauqiya l-muta'awwibu
5. *wa-arā l-bilāda idā sakanti bi-ğairihā*
ğadban wa-in kānat tuḥallu wa-tuḥşibu
6. *wa-yahullu ahlī bi-l-makāni fa-lā arā*
ṭarfī li-ğairiki marratan yataqallabu
7. *wa-uşāni 'u l-wāşīna fiki tağammulan*
wa-humu 'alaiya ḏawū ḏağā'ina du''abu
8. *wa-tahīğū sārīyatu r-riyāḥi min arḏikum*
fa-arā l-ğanāba lahā yuḥallu wa-yuğnabu
9. *wa-arā l-'adūwa yuḥibbukum fa-uḥibbuhu*
in kāna yunsabu minki au lā yunsabu

1. Oh Zelt der Dahmā, das ich meide! Die Jugend ist vergangen, aber die Liebe zu ihr vergeht nicht.
2. Was ist mir, dass ich seufze, wenn deine Kamele näherkommen, und dass ich mich abwende von dir, wenn du mir am nächsten bist?
3. Wie schön du bist! Kann ein Liebender auf dich vertrauen und kann er hoffen, dass du ihn erhörst?
4. Die Taube ruft ihr Klagelied und erregt (mein Gefühl), und nachts kehrt meine Sehnsucht, wie eine ferne Herde, heim.
5. Ein Land, in dem du nicht bist, erscheint mir öde und verdorrt, auch wenn es feucht von Tau und fruchtbar ist.
6. Und wenn mein Stamm an einem Ort lagert, so geschieht es nie, dass meine Blicke sich zu anderen Frauen wenden.⁴⁸

46 Sulaimān b. Abī Dubākil wird im *Kitāb al-Ağānī* erwähnt, wo ihm mehrere Verse des Gedichts, mit anderen vermischt, zugeschrieben werden. Er war ein Zeitgenosse von al-Aḥwās (gest. um 728/110), wie aus einer dort erwähnten Anekdote hervorgeht; vgl. Abū l-Farağ al-İşfahānī, *Kitāb al-Ağānī*, Kairo 1928/1346, Bd. 21, S. 96 = Būlāq 1868/1285, Bd. 18, S. 195.

47 Die Analyse des Gedichts wurde auf dem Symposium *On Classical Arabic Poetry* in Cambridge, Juli 1983, vorgetragen. Ich verdanke den Teilnehmern wertvolle Anregungen für die Interpretation des Textes.

48 Hell übersetzt: „...so sehe ich meinen Blick nicht ein einziges Mal nach etwas anderem als dir wenden.“ Das ist aus sachlichen Gründen unmöglich, da anzunehmen ist, dass der Dich-

7. Ich schmeichle den Verleumdern und halte mich zum Schein von dir fern, sie aber hassen mich und suchen eifrig mir zu schaden.
8. Sooft ein nächtlicher Wind von eurem Land her weht, ist mir, als sei der Lagerplatz seinetwegen gewählt oder gemieden.⁴⁹
9. Und wenn mein Feind euch liebt, so liebe ich ihn, ob er nun zu deinem Stamm gehört oder nicht.

Die Reihenfolge der Verse ist nicht streng determiniert, da sie weder syntaktisch, noch semantisch verbunden sind. Ich weise zunächst auf einige Elemente hin, die an den *nasīb* erinnern. Dazu gehört die Einleitung, bei der man die formelhafte Anrufung des ‚verlassenen Lagerplatzes‘ assoziiert, wie z. B. „Oh Lagerplatz der Mayya!“ (*yā dāra Mayyata*).⁵⁰ Doch die Ersetzung von *dār* durch *bait* und der folgende Relativsatz stehen im Gegensatz zur Konvention; der Gedanke, den Wohnort der Geliebten zu meiden, um ihren Ruf zu schonen, begegnet, soweit ich sehe, erst in der umayyadischen Liebesdichtung. Der zweite Halbvers enthält eine Anspielung auf die konventionelle Altersklage, aber auch hier ist eine Veränderung eingetreten. Der Verlust der Jugend wird nicht durch die Erinnerung an frühere Erfolge kompensiert, sondern durch die Dauer der Gefühle. Die Aussage *wa-ḥubbuhā lā yaḏhabu* schließt die Zukunft ein, so dass die Antithese an Bedeutung gewinnt: die Jugend mag vergangen sein, aber die Liebe ist unvergänglich. Von den folgenden Versen des Textes könnte Vers 3 mit seinen rhetorischen Fragen in einem *nasīb* stehen, ebenso Vers 4, der im ersten Halbvers das bekannte Motiv der „Taube im Dickicht“ (*ḥamāmatu aikatin*) enthält. Es ist vereinzelt in der vorislamischen Poesie belegt, wird jedoch erst in der Umayyadenzeit beliebt, nachdem sich die romantisierende Naturbetrachtung immer mehr durchsetzt. Im zweiten Halbvers findet sich die einzige Metapher des Textes. Der Dichter vergleicht seine Sehnsucht mit einer fern weidenden Herde, die jede Nacht heimkehrt. Das Bild stammt aus einem *nasīb* des Nābiḡa aḏ-Ḍubyānī und ist einer der wenigen frühen Belege für die direkte Beschreibung von Gefühlen.⁵¹ Das letzte altarabische Motiv

ter und seine Geliebte nicht derselben Stammesgruppe angehören. Zudem ist die Versicherung, keine andere Frau ansehen zu können, ein Topos der späteren Liebesdichtung.

49 Der genaue Sinn des Verses ist mir zweifelhaft. Hell übersetzt: „Und erhebt sich der nächtliche Wind von eurem Lande her, so sehe ich, wie man seinetwegen an einem Platze Halt macht und (ihn) meidet.“ Es ist unwahrscheinlich, dass sich der Stamm des Dichters tatsächlich beim Lagern nach dem Wind aus der Gegend der Geliebten richtet. Ich verstehe die Aussage, ähnlich wie Vers 5, als eine subjektive Wahrnehmung. Der Dichter bezieht alle Phänomene der Natur auf die Geliebte, daher scheint es ihm, als sei der Lagerplatz mit Rücksicht auf den Wind gewählt worden, obwohl er weiß, dass dies nicht so ist. Eine andere Interpretation würde darin bestehen, den Vers als Wunsch des Dichters aufzufassen, dass der Lagerplatz günstig für den Wind ausgewählt werden möge. Das Verb *tahīḡu* wird von Bräunlich verstanden wie in Vers 4, so dass zu übersetzen wäre: „Ein nächtlicher Wind erregt [mein Gefühl]...“ Vgl. Erich Bräunlich, „Abū Ḍu‘aib-Studien“, in: *Der Islam* 18 (1929), S. 1–23, hier S. 18.

50 Vgl. Lichtenstädter, *Nasīb*, S. 61.

51 Ahlwardt (Hg.), *The Divans*, S. 2, Nr. I, V. 3.

des Gedichts ist die Erwähnung der „Verleumder“ in Vers 7. Doch die Verstellung, die der Dichter ihnen gegenüber übt, um sein Liebesverhältnis zu schützen, steht im Widerspruch zum Prinzip der Stammesethik, Hass und Feindschaft mit Gleichem zu vergelten. Wie in anderen Versen des Diwans von Abū Du‘aib wird die überkommene Verhaltensnorm zugunsten einer individuellen Entscheidung aufgegeben. Wir können demnach feststellen, dass der Text eine Reihe konventioneller Elemente enthält; diese sind jedoch leicht abgewandelt oder so gewählt, dass sie mit der Stimmung des Gedichts in Einklang stehen.

Die übrigen Verse bringen neue Motive und entsprechen nicht mehr der alt-arabischen Poetik. In Vers 2 schildert der Dichter einen schmerzlichen Konflikt. Die Geliebte ist nahe und alles zieht ihn zu ihr, aber äußere Gründe oder innere Skrupel halten ihn zurück. Der Konflikt wird nicht nur dargestellt, sondern der Dichter reflektiert seine eigene Reaktion (*mā lī aḥimnu* ...) und geht damit über die bisher zitierten Versbeispiele hinaus, obwohl auch dort schon innere Konflikte beschrieben werden. Die Verse 5, 6 und 8 enthalten Motive, die mit Variationen in der Umayyadenpoesie nachweisbar sind. Von besonderer Bedeutung erscheint mir Vers 5, der zum Ausdruck bringt, wie Natur und Landschaft zum Spiegel für die Stimmung des Dichters werden. Indem er die Außenwelt subjektiv sieht und sich dessen bewusst ist, hat er die Illusion verloren, dass die Welt ist, wie sie erscheint, unabhängig von der Wahrnehmung des Betrachters. Damit vollzieht er zugleich den Bruch mit der altarabischen Ästhetik, denn es ist diese Illusion, auf der die naive Objektivität (siehe S. 480) der vorislamischen und aller frühen Dichtung beruht. Die *qaṣida* mit ihren ausführlichen Detailbeschreibungen, die niemals die Stimmung des betrachtenden Subjekts spiegeln, ist ohne sie nicht denkbar. In Vers 9 schließlich erklärt der Dichter, seine Feinde lieben zu wollen, wenn es Freunde der Geliebten sind, und er schließt auch diejenigen ein, die ihr nicht durch *nasab* verbunden sind. Beide Aussagen sind unvereinbar mit der Sozialethik der Stammesgesellschaft, da durch sie die individuelle Beziehung höher eingestuft wird als die kollektiven Bindungen und Normen.

Wie in vielen Versen des Diwans ist die Zeitstufe des Gedichts die Gegenwart mit Ausblick auf die Zukunft. Nur eine einzige Aussage steht im Perfekt: „Die Jugend ist vergangen“ (*dahaba š-šabābu*). Alle anderen Verbformen sind Imperfeka oder haben Imperfektfunktion, da sie in einen Temporalsatz gehören (*qurribat, sakanti*). Diese durchgehende Verwendung des Imperfekts ist vielleicht der auffallendste Zug der Verse. Seine Funktion, Dauer und Wiederholung auszudrücken, entspricht dem Leitmotiv des Gedichts: „Doch die Liebe zu ihr vergeht nicht“ (*wa-ḥubbuha lā yaḏhabu*), der Antithese zum Verlust der Jugend. Der Dichter beschreibt die Kontinuität seiner Gefühle und seine stets gleichbleibenden Reaktionen auf äußere Phänomene und Vorgänge. Diese und alles, was zur Außenwelt gehört, selbst die Person der Geliebten, haben für ihn kein eigenes Gewicht; sie sind nur der Anlass, von sich und seiner inneren Befindlichkeit zu sprechen. Insofern haben die Verse rein lyrischen Charakter und sind als Gattung dem lyrischen *ğazal*-Typ (siehe S. 474) zuzuordnen.

Einige Beobachtungen zur sprachlichen Form sollen die Frage der Authentizität des Textes klären helfen. Wie schon erwähnt, stehen alle Verse isoliert; trotzdem wirken sie zusammengehörig. Der Dichter erreicht dies durch die einheitliche Stimmung und Zeitstufe und durch eine Anzahl formaler Mittel, so z. B. der Parallelismus der Imperfektformen zu Anfang (V. 4–9) und der Verba am Ende (V. 5 und 8). Häufig ist Paronomasie innerhalb der Verse (V. 1, 2, 8, 9) oder von Vers zu Vers (V. 1/8, 4/8, 6/8). Auch Wortwiederholung unterstützt die Wirkung, so das viermalige *arā* (V. 5, 6, 8, 9), das zudem die Funktion hat, die Subjektivität der Aussagen zu unterstreichen. Unter klanglichen Gesichtspunkten fallen die häufigen Intensivbildungen auf. Die Mittel des Dichters, die Verse zusammenzuschließen, sind also vor allem rhetorischer Art, während in der altarabischen Poesie narrative und syntaktische Mittel dazu dienen, die Versfolge zu sichern. Entgegen einer verbreiteten Meinung stehen altarabische Verse selten ganz isoliert. Es ist zwar richtig, dass der Vers auf Grund seiner Länge und des Monoreims, der den Abschluss akzentuiert, eine Tendenz zur Einheit hat, aber eine Folge von neun Versen ohne jede syntaktische oder semantische Verknüpfung ist kaum denkbar. Die zitierten Versgruppen aus dem Diwan des Abū Du'aib zeigen deutlich, dass fast immer mehrere Verse eng verbunden sind. Das beweisen auch die statistischen Untersuchungen von Mary Catherine Bateson,⁵² nach denen nicht der Einzervers, sondern die Versgruppe die kleinste Kompositionseinheit bildet. Die Kompositionstechnik des analysierten Gedichts unterscheidet sich demnach erheblich von der älteren Praxis. Eine letzte Beobachtung betrifft die Gewohnheit von Abū Du'aib, bei der Beschreibung seiner Gefühle stets sein Herz (*qalb*, *fu'ād*) anzureden und sich mit ihm auseinanderzusetzen. Es ist auffällig, dass in den neun Versen das Wort *qalb* nicht ein einziges Mal vorkommt.

Joseph Hell, der das Gedicht offenbar für echt hielt, vermutet, dass Abū Du'aib in Ägypten neue Formen der Liebespoesie kennengelernt hat. Wir können das nicht ausschließen. Trotzdem bleiben Zweifel an der Zugehörigkeit der Verse zu seinem Diwan, die sich vor allem auf die sprachlichen Unterschiede gründen. Zudem deutet die Subjektivität der Weltsicht, die in ihnen zum Ausdruck kommt, auf eine Bewusstseinsstufe hin, die in anderen Versen des Dichters noch nicht zu beobachten ist. Andererseits gibt es unverkennbar eine Reihe von Berührungspunkten, so die Zeitstufe und der Verzicht auf Stilisierung nach Art des *nasīb*, die Versuche, innere Konflikte zu beschreiben, und das Aufgeben kollektiver Verhaltensnormen zugunsten individueller Entscheidungen. Allerdings geht der fragliche Text im letzten Punkt über den Diwan hinaus. Wenn wir demnach zweifeln müssen, dass die Verse von Abū Du'aib stammen, so scheint es doch nicht ohne Bedeutung zu sein, dass sie ihm zugeschrieben wurden, zumal es kein Frauennamen ist, der, wie so oft, die Zuordnung motiviert. Ich möchte es als eine indirekte

⁵² Vgl. Mary Catherine Bateson, *Structural Continuity in Poetry. A Linguistic Study of Five Pre-Islamic Arabic Odes*, Paris / Den Haag 1970, S. 123.

Bestätigung dafür auffassen, dass die Liebesdichtung von Abū Du'aib in der arabischen Überlieferung als eine neue Entwicklung empfunden worden ist.

Zusammenfassung

Abū Du'aib und die Dichter seiner Generation, die *muḥāḍramūn*, müssen auf dem Hintergrund einer Zeit interpretiert werden, in der die sozialen Normen der Stammesgesellschaft fragwürdig geworden waren, ohne dass der großartige Entwurf einer neuen Sozialordnung, den der Islam darstellt, schon hätte wirksam werden können. Nur unter dem direkten Einfluss der Persönlichkeit Muḥammads konnte sich das Umdenken vollziehen, und wir wissen, mit welchen Schwierigkeiten es selbst in seiner nächsten Umgebung verbunden war. Für manche Beduinenstämme, so auch die Banū Huḍail, bedeutete der Sieg des Islams zunächst eine Niederlage, der Sieg eines fremden Stammes über den eigenen. Die Eroberungen der arabischen Heere, die in der späteren Geschichtsschreibung als eine Reihe glänzender Triumphzüge erscheinen, wurden von den Zeitgenossen mit unterschiedlichen Gefühlen begleitet. Viele der Zurückbleibenden sahen darin die Emigration der besten Männer des Stammes, und auch bei denjenigen, die, wie Abū Du'aib, an den Zügen teilnahmen, ist von Hochgefühl und Aufbruchsstimmung wenig zu spüren.⁵³ Die Banū Huḍail hatten zwar den Islam akzeptiert, aber sie lebten weiter in den überkommenen Vorstellungen. Damit behielt auch die Poesie ihre Bedeutung und der Stammesdichter seine traditionelle Rolle und Aufgabe. Wie konnte er ihr unter den veränderten Bedingungen gerecht werden?

Die altarabische Dichtung ist ihrem Wesen nach konservativ; sie dient der Tradierung des Wertsystems und der Rechtsnormen der Stammesaristokratie und sichert damit ihre Herrschaft. Für das Individuum hat sie außerdem stabilisierende Funktion. Der Dichter gestaltet die Lebenswelt des Beduinen und gibt ihr durch seine Sprache eine ästhetisch gültige Form. In den stilisierten Situationen des *nasīb*, die auf der kollektiven Erfahrung beruhen, erleidet er eine emotionale Krise und findet schließlich die Möglichkeit zu ihrer Überwindung. Indem seine Hörer sich unbewusst mit ihm identifizieren, durchleben sie dieselben Konflikte und ihre Lösung und erfahren dadurch emotionale Entspannung.⁵⁴ Der Stammesdichter ist also bei der Erfüllung seiner Aufgaben auf die Mitwirkung und Zustimmung des Publikums angewiesen; die Identifizierung, die er ihnen ermöglicht, muss ihrem Wertsystem und Lebensgefühl entsprechen. In der Umbruchsphase des frühen 7. Jahrhunderts stellt sich das Problem in verschärfter Form. Ein Dichter wie Abū Du'aib konnte die poetische Tradition nicht aufgeben und damit seinen Stammesgenossen den Halt nehmen, der ihnen in diese Epoche allgemeiner Unsicherheit notwendiger war als je zuvor. Er konnte das überlieferte Wertsystem aber auch nicht unverändert tradieren; das Ideal des ‚beduinischen

53 Vgl. dazu Joseph Hell, „Der Islam und die Huḍailitendichtungen“, in: *Festschrift Georg Jacob*, hg. von Thomas Menzel, Leipzig 1932, S. 80–93, hier S. 87–89.

54 Zum Begriff der Identifizierung als Teil der ästhetischen Erfahrung vgl. Jauss, *Ästhetische Erfahrung*, S. 136–140.

Helden' in altem Glanz zu verkünden, hätte ihn unglaubwürdig gemacht. Unter diesem Aspekt lassen sich sowohl die konventionellen Züge in seinem Diwan richtig einordnen, als auch die Versuche, im Rahmen der beduinischen Tradition neue Verhaltensmuster zu entwickeln und sie seinen Zeitgenossen zur Identifizierung anzubieten.

Ich stelle zunächst die Elemente zusammen, die in seiner Liebesdichtung der konventionellen Poetik entsprechen. Dazu gehören die Sprache, der reiche altarabische Wortschatz, und die syntaktischen und narrativen Mittel der Verknüpfung. Konventionell ist ferner die Übernahme der Rahmenmotive des *nasīb*, zumeist in Anfangsstellung, und anderer Themen, wie die Altersklage, die ‚Verleumder‘ oder der Preis der Geliebten. In den selbständigen Vergleichen zu ihrem Ruhm, wie auch in der Gewitterschilderung, ist der Wirklichkeitsbegriff der *qaṣīda* noch deutlich erkennbar. Der Dichter geht assoziativ vor, verliert den Vergleichsaspekt aus den Augen und beschreibt eine Welt, in der alle Gegenstände gleiches Gewicht haben und unabhängig erscheinen von der Perspektive des Betrachters. In der kunstvollen Gestaltung dieser Vergleichsepisoden zeigt Abū Du'aib seine hohe Meisterschaft; es ist zu vermuten, dass er sich damit vor seinem Publikum glänzend profiliert hat. Gerade diese Elemente werden jedoch in der Liebespoesie sehr bald aufgegeben, da sie offenbar nicht mehr als zeitgemäß empfunden wurden.

Den konventionellen Zügen des Diwans stehen eine Reihe formaler und inhaltlicher Veränderungen gegenüber, wobei daran zu erinnern ist, dass manches auf Sā'ida ibn Ġu'aiya zurückgeht. In formaler Hinsicht erweitert Abū Du'aib das vorislamische System der Gattungen durch das selbstständige Liebesgedicht und die Verbindung von Liebesthema und Trauerlied. In seiner Kompositionstechnik fällt das Verfahren auf, durch die Folge ähnlicher Themen, ohne semantische Verknüpfung, eine Überleitung zu suggerieren. Neu ist die Häufigkeit, mit der *nasīb*-Motive von kleinen individuellen Szenen und Dialogen unterbrochen werden, die auf eine gegenwärtige Liebe bezogen sind. Bisweilen wird die Zukunft in der Phantasie des Dichters vorweggenommen. Ich sehe darin den schärfsten Bruch mit dem altarabischen Lebens- und Zeitgefühl, doch finden wir daneben auch die alte Vorstellung vom *dahr* als dem ewigen Kreislauf der Tage und Nächte (siehe S. 485). Die Beschreibung der Gefühle bei Abū Du'aib ist differenzierter als in der altarabischen Dichtung, und seine Schilderung der äußeren Bedingungen der Liebesbeziehung, vor allem das Rollenverständnis der Liebenden, zeigt Abweichungen von der Konvention. Die Frau ist nicht nur spröde und treulos, sondern oft in ihren Gefühlen beteiligt und an der Fortdauer der Verbindung interessiert. Manchmal scheint es der Dichter zu sein, der den Bruch herbeiführt.⁵⁵ Seine Einstellung der Geliebten gegenüber unterscheidet sich in verschiedenen Punkten von der des ‚beduinischen Helden‘. Er denkt mit Dankbarkeit an das

⁵⁵ Vereinzelte Belege dafür, dass der Dichter die Bindung löst, gibt es in der Endphase der *ġāhiliya*. Vgl. dazu von Grunebaum, „Chronologie“, S. 334f.

Glück, das sie ihm gewährt hat. Bei Zerwürfnissen zieht er sein eigenes Verhalten in Zweifel oder er hat Skrupel hinsichtlich der Rechtmäßigkeit seines Verlangens. Bei der Trennung oder der Auflösung der Beziehung versichert er, die Geliebte immer zu lieben; auch ist er bemüht, das Verhältnis „im Guten“ (*hamīdan*) zu lösen. Wenn er den Verlust ertragen muss, tut er es mit der Standhaftigkeit, die der Todesfall erfordert, statt zu vergessen und sich durch seinen Besitz oder Aktivitäten abzulenken.

Wir hatten zu Anfang die Frage gestellt, ob die Dichtung des Abū Duʿaib einen Wandel in der Erwartung des beduinischen Publikums bewirkt haben kann. Auf welche Weise haben seine Verse zur Entstehung einer neuen poetischen Konvention beigetragen? Unter diesem Gesichtspunkt ist ohne Zweifel das selbständige Liebesgedicht, das *ğazal*, seine wichtigste Leistung. Mit dieser Form und der Verbindung von konventionellen Motiven und einmaligen narrativen Elementen kommt er der *ğazal*-Poesie des ʿUmar b. Abī Rabīʿa nahe, auch wenn ihm dessen Heiterkeit und Frivolität fehlen. Darüber hinaus sind es die Zeitstufe, die Orientierung auf die Zukunft, und die veränderte Rolle der Frau, vor allem aber die lebendige, realistische Art, mit der Abū Duʿaib seine Liebesbeziehungen schildert und so die Stilisierung des *nasīb* überwindet, die ihn zu einem Wegbereiter der Umayyadendichtung machen. Seine zweite bedeutende Neuerung, die Verbindung von Liebesthema und Trauerlied, ist dagegen nicht akzeptiert worden,⁵⁶ obwohl er große Sorgfalt darauf verwendet hat, die Kombination beider Themen zu motivieren. Die Gründe dafür sind nur zu vermuten, zumal die Geschichte der *martīya* noch kaum erforscht ist.

Wie wir sahen, hat Abū Duʿaib hier und an anderen Stellen seines Diwans den Versuch gemacht, für die traditionellen Verhaltensmuster eigene, zeitgemäße Lösungen anzubieten. Dabei blieb er jedoch im Rahmen der überlieferten Ethik und entwickelte diese weiter, ohne mit den Normen der Stammesgesellschaft wirklich zu brechen. So konnten seine Lösungsvorschläge vielleicht für die Zeitgenossen, nicht aber für die folgenden Generationen in einer sich schnell verändernden Welt verbindlich sein. Die spätere Liebespoesie in ihrer heiteren und in ihrer melancholischen Variante hat mit der Analogie von Liebesschmerz und Trauer nichts anfangen können. Die erstere war zu leichtfertig, die letztere wollte den Verlust der Geliebten nicht verarbeiten, sondern die Liebe bis über den Tod hinaus lebendig erhalten. Die Rufe nach Geduld und Fassung (*ṣabr*) in

⁵⁶ Ich stütze mich auf die Untersuchung von Geert Jan van Gelder, wonach die arabische Literaturtheorie nur eine *martīya* mit vorangehendem *nasīb* nennt, ein Gedicht von Duraid b. aṣ-Ṣimma (gest. 629/7). Die originelle Art des *taḥalluṣ*, die Abū Duʿaib entwickelt hat, scheint nicht einmal wahrgenommen worden zu sein. Vgl. ders., *Beyond the Line, Classical Arabic Literary Critics on the Coherence and Unity of the Poem*, Leiden 1982, S. 36. Auch Blachère führt in seiner *Histoire de la littérature arabe* (3 Bde., Paris 1952–1966) kein einziges Beispiel an, soviel ich sehe. Eine *qaṣīda* in den *Mufaḍḍalīyāt* (Nr. LIV), die diese Themenfolge enthält, ist von Lyall sicher zu Recht als eine Zusammensetzung aus mehreren Fragmenten angesehen worden.

den umayyadischen Liebesversen beziehen sich auf das Ertragen des Schmerzes, nicht auf seine Überwindung und Heilung.

Es hat den Anschein, als würde Abū Duʿaib mit dieser Themenverbindung und mit anderen ernsten Zügen seiner Liebesdichtung, so dem Ausdruck von Unsicherheit und Zweifel, in besonderem Maße der eigenen Epoche angehören. Die ernste, melancholische Stimmung seines Diwans, die nicht allein auf den hohen Anteil der Trauerpoesie zurückzuführen ist, deutet ebenfalls in diese Richtung. Der düstere Eindruck entsteht u. a. durch die große Zahl von Kampfschilderungen, die im *fahr* und im *hiğāʾ*, beim Preis des Toten und in Gleichnissen vorkommen. Sie sind charakterisiert durch ihre wilde Kampf Stimmung und die auffallende Seltenheit triumphierender Gesten; der Gedanke an Todesschicksal und Verhängnis bestimmt die Darstellung. Wo der Dichter einen Zweikampf beschreibt, in der *martiya* auf seine Söhne (Gedicht Nr. I, V. 49–63) und im Gleichnis von der Mutter, die um ihren Sohn bangt (Nr. XXIII, V. 5–20), also in einem Liebesgedicht, sind am Ende beide Gegner tödlich getroffen. Im Diwan des Abū Duʿaib gibt es keine Sieger, dies zu einer Zeit, als die arabischen Heere, und er selbst mit ihnen, von Sieg zu Sieg schreiten. Während die Predigten von Auferstehung und Paradies auf der arabischen Halbinsel verbreitet werden, nehmen Abū Duʿaib (Gedicht Nr. XXIV) und ältere Dichter seiner Generation (*Mufaḍḍaliyyāt* Nr. XXVII, LXXX) ihr eigenes Begräbnis als das unausweichliche Ende des menschlichen Daseins in der Phantasie vorweg. Man kann in der Dichtung der *muḥaḍramūn* die Anfänge einer neuen poetischen Entwicklung sehen; gleichzeitig ist sie Ausdruck ihrer Epoche und muss als Korrektiv zur Darstellung der späteren Historiographie interpretiert werden. Sie dokumentiert, dass die großen Zeiten des Umbruchs in der Geschichte bei Individuen und Gruppen der Gesellschaft oft mit einer extrem pessimistischen Weltsicht verbunden sind.

Literaturverzeichnis

Primärliteratur

- Ahlwardt, Wilhelm (Hg.), *The Divans of the Six Ancient Arabic Poets Ennābiga, 'Antara, Tharafa, Zuhair, 'Alqama and Imruulqais*, London 1870.
- Abū Duʿaib al-Huḍalī; Ausgabe und deutsche Übersetzung: *Der Diwan des Abū Duʿaib*, hg. und übers. von Joseph Hell, Hannover 1926 (weitere Ausgabe in: *Kitāb Šarḥ ašʿār al-Huḍalīyīn*, 3 Bde., hg. von ʿAbd as-Sattār Aḥmad Farrāğ und Maḥmūd Muḥammad Šākīr, Kairo 1965/1384).
- Abū l-Farağ al-Iṣfahānī, *Kitāb al-Ağānī*, Bd. 21, Kairo 1928/1346 (= Bd. 18, Būlāq 1868/1285).
- Ġamīl b. Maʿmar, Ausgabe: *Dīwān Ġamīl. Šiʿr al-ḥubb al-ʿudrī*, hg. von Ḥusain Naṣṣār, Kairo 1967.
- Geyer, Rudolf (Hg.), *Gedichte von Abū Bašīr Maimūn ibn Qais al-Ašā ... und von al-Muṣaiyab ibn ʿAlas*, London 1928.
- Ḥassān b. Tābit al-Anṣārī; Ausgabe: *Šarḥ dīwān Ḥassān ibn Tābit al-Anṣārī*, hg. von ʿAbd ar-Raḥmān al-Barqūqī, Beirut 1978.

- Hell, Joseph (Hg.), *Die Diwane der Hudailiten-Dichter Sā'ida ibn Ğu'ajja, Abū Ĥiraš, al-Mutanaḥḥil und Usāma ibn al-Ĥārit*, Leipzig 1933.
- Ibn Rašiq, *al-Umda fī maḥāsini aš-ši'r*, 2 Bde., hg. von Muḥammad Muḥyī d-Dīn 'Abd al-Ḥamīd, Kairo 1963–1964/1383.
- Ka'b b. Zuhair; Ausgabe: *Šarḥ dīwān Ka'b b. Zuhair*, hg. von 'Aḥmad 'Abd al-Qādir, Kairo 1950/1369.
- Lyll, Charles James (Hg.), *The Mufaḍḍalīyāt. An Anthology of Ancient Arabian Odes Compiled by al-Mufaḍḍal Son of Muḥammad According to the Recension and with the Commentary of Abū Muḥammad al-Qāsim ibn Muḥammad al-Anbārī*, Bd. 1, *Arabic Text*, Oxford 1921; englische Übersetzung: Bd. 2, *Translation and Notes*, Oxford 1918.
- , *A Commentary on Ten Ancient Arabic Poems: Namely, the Seven Mu'allaqāt and Poems by al-A'sha, an-Nābighah, and 'Abīd ibn al-Abraš*, hg. von Charles James Lyll, Calcutta 1894.

Sekundärliteratur

- Audebert, Claude, „Réflexions sur la Composition des Poèmes de 'Umar ibn Abi Rabi'a“, in: *Cahiers de Linguistique d'Orientalisme et de Slavistique* 5–6 (1975), S. 17–29; 9 (1977), S. 1–14.
- Bateson, Mary Catherine, *Structural Continuity in Poetry. A Linguistic Study of Five Pre-Islamic Arabic Odes*, Paris / Den Haag 1970.
- Bencheikh, Jamal Eddine, *Poétique arabe. Essai sur les voies d'une création*, Paris 1975.
- Blachère, Régis, „Moments' tournants dans la littérature arabe“, in: *Studia Islamica* 24 (1966), S. 5–18 (= *Analecta*, Damaskus 1975, S. 333–378).
- , *Histoire de la littérature arabe*, 3 Bde., Paris 1952–1966.
- Bräunlich, Erich, „Versuch einer literargeschichtlichen Betrachtungsweise altarabischer Poesien“, in: *Der Islam* 24 (1937), S. 201–269.
- , „Abū Du'aib-Studien“, in: *Der Islam* 18 (1929), S. 1–23.
- Dalgleish, K., „Some Aspects of the Treatment of Emotion in the Dīwān of al-A'shā“, in: *Journal of Arabic Literature* 4 (1973), S. 97–111.
- Farrukh, Omar A., *Das Bild des Frühislam in der arabischen Dichtung von der Hiğra bis zum Tode 'Umars*, Erlangen 1937.
- Gabrieli, Francesco, „Elementi epici nell'antica poesia araba“, in: *Atti del Convegno Internazionale sul tema: La poesia epica e la sua formazione*, hg. von Accademia Nazionale dei Lincei, Rom 1970, S. 751–758.
- Gelder, Geert Jan van, *Beyond the Line. Classical Arabic Literary Critics on the Coherence and Unity of the Poem*, Leiden 1982.
- Goldziher, Ignaz, *Mohammedanische Studien*, 2 Bde., Halle 1889–1890 (Nachdruck 1961).
- Grunebaum, Gustav von, Art. „Abū Du'ayb al-Hudhalī“, in: *EP*, Bd. 1, S. 115.
- , „Zur Chronologie der früharabischen Dichtung“, in: *Orientalia N.* S. 8 (1939), S. 328–345.
- Haddāra, Maḥmūd M., *Ittiğāhāt aš-ši'r al-'arabī fī l-qarn at-tānī l-ḥiğrī*, Kairo 1963.
- Hamori, Andras, „The Poet as Hero“, in: ders., *On the Art of Medieval Arabic Literature*, Princeton 1974, S. 3–33.
- Heinrichs, Wolfhart, „Literary Theory: The Problem of its Efficiency“, in: *Arabic Poetry. Theory and Development*, hg. von Gustav E. von Grunebaum, Wiesbaden 1973, S. 19–69.

- Hell, Joseph, „Der Islam und die Huḍailitendichtungen“, in: *Festschrift Georg Jacob*, hg. von Thomas Menzel, Leipzig 1932, S. 80–93.
- Jacobi, Renate, „The Camel-Section of the Panegyric Ode“, in: *Journal of Arabic Literature* 13 (1982), S. 1– 22.
- , *Studien zur Poetik der altarabischen Qaṣīde*, Wiesbaden 1971.
- Jauss, Hans Robert, „Literaturgeschichte als Provokation der Literaturwissenschaft“, in: *Literaturgeschichte als Provokation*, Frankfurt 1977, S. 144–207.
- , *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*, München 1977.
- Lane, Edward William, *An Arabic-English Lexicon*, 8 Bde., London 1863–1893.
- Lichtenstädter, „Das Nasīb der altarabischen Qaṣīde“, in: *Islamica* 5 (1931/1932), S. 17–96.

War das erste Jahrtausend eine bedeutsame Periodisierung für die Zeitgenossen?

Garth Fowden

In *Before and after Muhammad. The First Millennium Refocused* habe ich unter besonderem Verweis auf die Räume des östlichen Mittelmeers und Westasiens Gründe dargelegt, weshalb das erste Jahrtausend n. Chr. eine hilfreiche Periodisierung ist, um sich mit der Beziehung zwischen dem Islam und der Spätantike auseinanderzusetzen und die Reifung der drei schriftgebundenen monotheistischen Religionen zu vergleichen. Sie hilft auch zu verstehen, wie nicht nur das rabbinische Judentum, das patristische Christentum und der frühe Islam, sondern auch griechische Philosophie und Medizin sowie römisches Recht entscheidende Phasen der Exegese, Kodifikation und Kanonisierung durchliefen, bis sie dadurch ihre bis heute erkennbare und einflussreiche Gestalt annahmen. Mein Anliegen in diesem Beitrag ist es, eine in jenem Werk vernachlässigte Frage aufzugreifen: War sich irgendjemand, der zu dieser Zeit – konkret im 10. und 11. Jahrhundert – lebte, bewusst, dass das erste Jahrtausend eine außergewöhnlich einheitliche Periode der Entwicklung kultureller und vielleicht sogar sozio-politischer Strukturen darstellt?¹

Diese Frage nimmt nicht notwendigerweise Bezug auf die gut überlieferte Erwartung des Weltendes oder des Jüngsten Gerichts tausend Jahre nach Christi Geburt. Dennoch war es unvermeidlich, dass auch dieser Naherwartung verpflichtete Geistesströmungen den Aufbau und den Fortschritt der Geschichte reflektierten, wie auch das bevorstehende Ende. Diese Gedanken und Reflexionen sind insofern ebenfalls relevant für die Fragestellung. Die Zeitrechnung ab der Fleischwerdung Gottes, dem Grundstein des ersten Jahrtausends, war noch nicht allgemein gebräuchlich, dennoch existierte ein Bewusstsein für das Herannahen eines bedeutsamen runden Datums.² Christen zählten die Jahre vorwiegend ab der Erschaffung der Welt und nahmen an, diese würde sieben ‚Tage‘ lang (analog der kosmischen Dauer der Schöpfung) bestehen, mit einer Dauer von tausend Jahren für jeden ‚Tag‘. Christus war in der Mitte des sechsten ‚Tags‘ erschienen,

1 Eine frühere Version dieses Aufsatzes wurde auf einer gemeinsamen Tagung der Oxford University Byzantine Society und der Oxford Medieval Society zu „Conceptualising the East at 1000 CE“ am 20.02.2014 vorgestellt. Ich bin Elizabeth Key Fowden und Anthony Kaldellis für ihre kritische Lektüre sehr verbunden.

2 Paul Magdalino, „The Year 1000 in Byzantium“, in: *Byzantium in the Year 1000*, hg. von dems., Leiden 2003, S. 233–270.

5508 *anno mundi*, weswegen die Oströmer des 10. Jahrhunderts sich der Mitte des siebten ‚Tags‘ näherten. Man glaubte, das Ende könne jederzeit während des siebten Tages eintreten, besonders da in der Offenbarung des Johannes (Joh 20,1–6) von der tausendjährigen Herrschaft der Heiligen mit Christus gesprochen wurde, von der man annahm, sie habe mit der Fleischwerdung oder der Auferstehung begonnen. Einige Zeitgenossen insbesondere der höheren Kirchenränge, von deren Hand die meisten unserer literarischen Zeugnisse stammen, glaubten daran, dass die Vollendung dieses Zeitabschnitts – zusammen mit einem deutlichen Triumph über den Islam, der für das spätere 10. Jahrhundert erwartet wurde – das Ende der derzeitigen Ordnung bedeuten würde. In der Offenbarung des Johannes lesen wir:

Ich sah [...] die Seelen all derer, die geköpft worden sind um Jesu Zeugnis willen und für die Verbreitung des Gotteswortes. [...] Sie wurden zum Leben erweckt und herrschten mit Christus tausend Jahre lang.

Beim Anblick der 430 Miniaturen im nach 979 fertig gestellten *Menologion* von Basileios II. mit ihren unermüdlich wiederholten Darstellungen geköpfter Märtyrer kann sich der Verdacht einstellen, dass die Urheber dieses Manuskripts bewusst die gesammelten Zeugnisse von Christen durch die Jahrhunderte hinweg wiederaufnahmen, auf die baldige Vollendung der Welt hoffend. Auch war der Glaube an ein bevorstehendes Ende nicht lediglich Christen des 10. Jahrhunderts vorbehalten. Der große muslimische Historiograph aṭ-Ṭabarī (gest. 923/320) glaubte ebenfalls, die Welt würde sieben Jahrtausende bestehen; er stellte die Lebenszeit Muḥammads (gest. 632/10) in die Mitte des letzten Jahrtausends. Falls er damit entspannter als seine christlichen Kollegen umzugehen sein scheint (und er schenkte den Weltchronologien der Juden, Christen und Zoroastrier einige Beachtung), mag dies daran liegen, dass er noch etwas mehr Spielraum als jene hatte; überdies verwendete er die ergebnisoffene Zeitrechnung nach der Hidschra statt die Jahre von der Schöpfung bis zur Apokalypse herunterzuzählen.³

Ungeachtet der verwendeten Zeitrechnung führte die gesammelte Überlieferung der Christen diese zurück in die Lebenszeit Jesu, die mit der Gründung des Prinzipats durch Augustus (31 v. Chr. – 14 n. Chr.) zusammenfiel. Zwar hatte das christliche Reich zugegebenermaßen erst mit Konstantin (reg. 306–337) begonnen und für viele christliche Geschichtsschreiber hatte seine Herrschaft einen höheren Stellenwert als die des Augustus, dennoch machte der erste und höchst einflussreiche Kirchenhistoriker Eusebios von Cäsarea (gest. um 340) viel Aufhebens um die positive Rolle Roms und des Augustus, die die das Evangelium und

3 Aṭ-Ṭabarī, *History of the Prophets and Kings*, Series 1, S. 14–17, hg. von Michail Jan de Goeje u. a., Leiden 1879–1901 (englische Übersetzung: *The History of al-Tabari, Prophets and Patriarchs*, übers. von Ehsan Yarshater, Albany 1985–2007); siehe auch Michael Whitby, „Tabari: The Period before Jesus“, in: *Commutatio et Contentio: Studies in the Late Roman, Sasanian, and Early Islamic Near East in Memory of Zeev Rubin*, hg. von Henning Börm and Josef Wiesehöfer, Düsseldorf 2010, S. 393–407.

die Hoffnung auf Erlösung verbreiteten. Ebenso taten dies seine geistigen Erben. Die arabischen Einfälle unter Herakleios (reg. 610–641) und seinen Nachfolgern dämpften einen solchen Triumphalismus, aber nur für etwa zweihundert Jahre. Schon im frühen 9. Jahrhundert sehen wir die *Chronik* des Georgios Synkellos erneut die Geburt des Erlösers unter der Herrschaft des Augustus thematisieren. Einige Jahrzehnte später widmete Georgios der Mönch Alexander und den Selekiden neun Seiten, darauf zehn Zeilen Julius Caesar, gefolgt von achtzehn Seiten über Augustus und Christus.⁴ Sogar diejenigen ohne eschatologisch / theologisch geprägte Geisteshaltung konnten sehen, dass im späten 10. Jahrhundert fast ein Jahrtausend seit dem Beginn der römischen und schließlich auch christlichen Kaiserzeit vergangen war. Oströmer gaben diesem Jahrtausend ein besonderes Gewicht, da es direkt an die Geschichte ihres eigenen Staates und ihrer Gesellschaft heranreichte. Unter Verwendung einer fast von theologischer Prägung freien Sprache veröffentlichte Basileios II. (reg. 976–1025) eine berühmte Novelle im Jahr 6504 *anno mundi* – so spezifizierte er das Datum, äquivalent zum Jahr 996 n. Chr. Die Novelle war zentral für die Entwicklung der Innenpolitik Basileios' und zielte auf den Schutz der freien Landbevölkerung hin, deren Güter die Reichen und Mächtigen an sich gerissen hatten. Basileios kündigt darin an, dass der Fiskus bis in die Zeit des Augustus Caesar zurück ermitteln werde, um sein Recht auf Untersuchung und Beschlagnahmung wahrzunehmen.⁵

Christen außerhalb des Oströmischen Reichs waren sich ebenfalls des heuristischen Potentials des ersten Jahrtausends oder jedenfalls der mit Augustus und Christus angebrochenen Periode bewusst. Nehmen wir zum Beispiel die *Chronik* bis ins Jahr 1018 des Bischofs der Kirche des Ostens in Nisibis von 1008 bis 1046, Elias Bar Šināyā. Elias war ein vielseitiger, kritischer und gewissenhafter Gelehrter, der sehr an Theologie, Geschichtsschreibung, kanonischem Recht, Grammatik und Lexikographie interessiert war.⁶ Nisibis lag in der Mitte des fruchtbaren Halbmonds, nahe der früheren, nord-südlich verlaufenden iranisch-römischen Grenze und nach den arabischen Eroberungen weiterhin in unmittelbarer Nähe der west-östlichen Grenze zwischen dem Kalifenreich und den Oströmern, die

4 Georg. Synk. *Chron.*, Ausgabe: *Chronographia*, hg. von Alden A. Mosshammer, Leipzig 1984, S. 380–382 (englische Übersetzung: *The Chronography of George Synkellos: A Byzantine Chronicle of Universal History from the Creation*, übers. von William Adler und Paul Tuffin, Oxford 2002, S. 381–383). Georg. *Chron.*, Ausgabe: *Georgii Monachi Chronicon*, 2 Bde., hg. von Carl de Boor, überarbeitet von Peter Wirth, Stuttgart 1978, Bd. 1, S. 284–311. Alexander Kazhdan, „George the Synkellos“, in: *The Oxford Dictionary of Byzantium*, hg. von dems., New York 1991, S. 839, hält diese Hervorhebung für „willkürlich“.

5 Mein Dank geht an Anthony Kaldellis für den Hinweis auf die *Neara* des Basileios: Basil. *Neara 996*, Ausgabe: *Les Nouvelles des empereurs macédoniens concernant la terre et les stratiotes*, hg. von Nicholas Svoronos (posthum hg. von Paris Gounaridis), Athen 1994, S. 200–217, vor allem S. 212 (englische Übersetzung: *The Land Legislation of the Macedonian Emperors*, übers. von Eric McGeer, Toronto 2000, S. 115–132, insbes. S. 126f.); vgl. Catherine Holmes, *Basil II and the Governance of Empire (976–1025)*, Oxford 2005, Kap. 8.3.

6 Garth Fowden, *Before and after Muhammad: The First Millennium Refocused*, Princeton 2014, S. 79–81. David Bertaina, Art. „Elias of Nisibis“, in: *EP*, (online).

viele der Einwohner der Stadt im Jahr 972 massakrierten – nur drei Jahre vor Elias' Geburt. Die Seldschuken verwüsteten wiederum drei Jahre vor Elias' Tod bereits das Umland der Stadt.⁷ In Nisibis war eine alte Gelehrsamkeit beheimatet, die in der Tradition der dyophysitischen Kirche des Ostens stand. Ein dort lebender, wachsamer und historisch geschulter Beobachter konnte die Welt nicht durch die Augen bloß einer Kultur sehen oder auch nur in dichotomischen Begriffen denken.

Eine solche Person konnte sich mit der Erzählung des Eusebios, die auf der Konvergenz von Reich und Kirche fußte und Iran (das den Adepten der antiochenischen Theologie Schutz vor der Verfolgung durch Rom gewährt hatte) ausschloss, nicht völlig zufrieden geben.⁸ Was die nach-herakleischen Geschichtsschreiber Ostroms betrifft, so hätte Elias in Theophanes (gest. 817) mit seinen syrischen Quellen und seiner Berücksichtigung der Vorgänge im Sasanidenreich und im Kalifenreich sicher eher einen Verwandten im Geiste gefunden als in denjenigen, die wie Nikephoros, der Patriarch von Konstantinopel (gest. 828), alles aus der Perspektive der Hauptstadt betrachteten und die ‚Sarazenen‘ als lästige Eindringlinge sahen. Aṭ-Ṭabarī, den Elias als Quelle verwendete, hatte die römische Geschichte von Tiberius bis zu Herakleios in seinem monumentalen Werk *Geschichte der Propheten und Könige* (etwa 8.000 Seiten in der Leidener Ausgabe) auf nur drei Seiten dargestellt, hingegen jedoch einen ausführlichen Bericht über seine Heimat Iran unter den Sasaniden und über Arabien vor Muḥammad geliefert. Andere muslimische Geschichtsschreiber waren immer weniger an der vorislamischen Welt interessiert, beziehungsweise sahen sie ausschließlich aus islamischer Perspektive,⁹ während man etwa dem Geschichtswerk des Miskawaih (gest. 1030), eines älteren Zeitgenossen von Elias, anmerkt, dass die Bagdader Sichtweise inzwischen von derselben Provinzialität geprägt war wie die des Nikephoros; als wäre das Reich der Buyiden alles, worauf es bei der Beobachtung ankam.¹⁰

Daher bestanden im syrisch-christlichen Milieu theoretisch die besten Aussichten, dem provinziellen Denken auf der einen sowie dem imperial zentrierten auf der anderen Seite zu entgehen und eine möglichst umfassende historische Darstellung hervorzubringen. Die syrischsprachigen Christen im Kalifenreich, meist Miaphysiten oder Anhänger der Kirche des Ostens, konnten weder den

7 Ernest Honigmann [C. E. Bosworth], Art. „Naṣībīn“, in: *EP*, Bd. 7, S. 983f.

8 Ein früherer syrischer Chronist, eine der Quellen des Elias, Jakob von Edessa (gest. 708), hatte bereits die Vernachlässigung des arsakidischen und sasanidischen Iran, Armeniens und der Osroene durch Eusebios getadelt und einen Versuch zur Ergänzung unternommen: Jakob von Edessa, *Chronik*, Ausgabe und Übers. ins Lateinische von E. W. Brooks, in: *Chronica minora*, hg. von E. W. Brooks, Ignacio Guidi und Jean-Baptiste Chabot, Paris 1905–1907, Bd. 3., S. 278–283 (Übers. S. 209–212).

9 Vgl. Chase F. Robinson, *Islamic Historiography*, Cambridge 2003, S. 134–142; Fowden, *Before and after Muḥammad*, S. 77–79.

10 Vgl. Mohammed Arkoun, *L'humanisme arabe au IV^e / X^e siècle: Miskawayh, philosophe et historien*, Paris 1982, S. 123. Miskawaih beschrieb die oströmische Besetzung von Nisibis.

Islam ignorieren ohne den Kontakt zur Realität zu verlieren, noch die vorislamische Vergangenheit auslöschen, ohne ihre Wurzeln und ihre Identität zu verlieren. Außerdem hatten sie selbst kein Reich und damit bestand keine Notwendigkeit für eine vereinfachende imperiale Teleologie, die es Eusebios erlaubte, ohne Iran auszukommen und aṭ-Ṭabarī, Rom zu vernachlässigen. Dies versetzte sie in die Lage, trotz ihrer makabäisch anmutenden Obsession für das Leiden und die Mühen des Daseins, die Dinge panoramahaft so zu sehen, wie sie waren. Die *Chronik* des Elias Bar Šināyā ist ein hervorragendes, wenn auch rudimentäres und nicht notwendigerweise gewöhnliches¹¹ Zeugnis für die Möglichkeiten der syrischen Perspektive.

Dass Elias, ein in der Kirche des Ostens seiner Zeit herausragender und erfahrener geistlicher Autor, ebenso tief in der arabischen Welt verwurzelt war, scheint bereits in den Tatsachen auf, dass er parallel zur syrischen eine arabische Version seiner *Chronik* schuf, und für die Zeit nach 622 die islamische Zeitrechnung verwendete. Bis zu diesem Zeitpunkt benutzte er die Olympiaden (!) sowie die seleukidische Ära zur Datierung. Sein syrischer Vorgänger Jakob von Edessa (gest. 708) hatte verschiedene Zeitrechnungen verwendet, der letzte der griechischen Kirchenhistoriker, Evagrius Scholastikos (gest. 594), hatte die antiochenische Ära sowie Regierungsjahre bevorzugt. Die von Dionysius Exiguus 525 in Rom entwickelte Ära ab der Fleischwerdung des Herrn war selbst im Westen vor dem 8. Jahrhundert nicht besonders weit verbreitet. Man kann sich daher die Erleichterung des Elias bei der Verwendung der muslimischen Jahreszahlen vorstellen, die so rasch auf einem so großen Teil der Erdoberfläche angenommen worden waren.

Für die vorislamische Geschichte hatten die arabischen Geschichtsschreiber allerdings kein eigenes Datierungssystem entwickelt: aṭ-Ṭabarī tat, was er konnte, mit seiner Liste iranischer Dynasten, „da seit den Persern keine Nation außer ihnen eine durchgehende, ungebrochene Geschichte“ gehabt habe, nicht einmal die Juden.¹² Was den historiographischen Inhalt betrifft, kreist sein Werk um israelitische Propheten, iranische Könige und undurchsichtige Vorgänge in Arabien. Hier waren Elias' Vorbilder (er führt sehr gewissenhaft viele schriftliche Quellen in seinem Werk an¹³) hauptsächlich Christen, insbesondere die *Chronik* und die *Kirchengeschichte* des Eusebios. Von der Geschichtsschreibung der Kirche des Ostens ist wenig aus der Zeit vor Elias überliefert; letzterer war gerne bereit, die syrische *Chronik* des miaphysitischen Jakob von Edessa einschließlich seiner Olympiaden zu verwenden. Jakob stützte sich wiederum auf die *Chronik* des Eu-

11 Was die Anleihen des Elias bei Eusebios als ostsyrischer Historiograph sowie sein Interesse für weltliche Geschichte betrifft, siehe Muriel Debié und David Taylor, „Syriac and Syro-Arabic Historical Writing, c. 500–c.1400“, in: *The Oxford History of Historical Writing*, Bd. 2, 400–1400, hg. von Sarah Foot und Chase F. Robinson, Oxford 2012, S. 155–179.

12 Aṭ-Ṭabarī, *History of the Prophets and Kings*, Series 1, S. 148, 353.

13 Aufgezählt von Louis Delaporte, *La Chronographie d'Élie Bar-Šinaya, Métropolitain de Nisibe*, Paris 1910, S. VII–XIV.

sebios. Doch dort, wo Eusebios das Interesse an Iran nach den Achämeniden verliert und die Sasaniden meist nicht beachtet, beschreibt Elias (wiederum wie Jakob von Edessa) die sasanidischen Großkönige neben ihren römischen Kollegen und schließlich auch die Kalifen, im Rückgriff auf aṭ-Ṭabarī.¹⁴ Der räumliche Rahmen konnte anders als bei Eusebios nicht der des Mittelmeerraums sein. Stattdessen richtete Elias (nur gedanklich, da auch er kein Geograph war) den Blick auf weiter östlich gelegene Horizonte, die dem Historiker der Reiche des ersten Jahrtausends selbstverständlich erscheinen mussten, vor allem dann, wenn er sich im Herzen des Fruchtbaren Halbmonds befand. – Elias meinte mit dem Osten allerdings Samarkand und nicht China, wo die Kirche des Ostens zu seiner Zeit praktisch ausgestorben war.

Der erste Teil der *Chronik* beschränkt sich auf die Wiedergabe einfacher Listen biblischer Figuren, beginnend mit Adam, Dynasten älterer Reiche einschließlich des römischen bis 1018 (Basileios II.) und Listen von Bischöfen, vor allem der Katholikoi (Patriarchen) der Kirche des Ostens. Es folgt eine Lücke, die offenbar nicht von Textverlust herrührt. (Das einzig erhaltene Manuskript in der British Library könnte das persönliche Exemplar des Elias gewesen sein.) Die eigentliche *Chronik* beginnt daraufhin mit Abgar von Edessa, Tiberius, Pontius Pilatus und Christus und erstreckt sich wiederum bis ins Jahr 1018. Sie will einen Überblick über das monotheistische erste Jahrtausend geben, in dem zuerst Rom in den Vordergrund gerückt wird (während die Ereignisse in Iran nur summarisch abgehandelt werden) und anschließend das Kalifenreich (wobei Rom nur noch als erobert oder letztthin als Eroberer Erwähnung findet und nur wenige seiner Herrscher namentlich erwähnt werden). Elias hatte als Christ guten Grund, seine *Chronik* mit dem Leben Jesu und den zeitgenössischen Herrschern zu beginnen, doch der Endpunkt des Werkes ist das zufällige Produkt persönlicher Umstände und war nicht als Klimax einer zusammenhängenden Epoche gedacht.

Nichtsdestotrotz ist das Ergebnis seiner Bemühungen eine Beschreibung des ersten Jahrtausends, auch wenn Elias diesen Zusammenhang nicht explizit betonte. Folgten wir seinem quellentechnischen Hinweis auf Eusebios und aṭ-Ṭabarī, so wären wir in der Lage, eine Abfolge schriftbasierter monotheistischer Geschichtsdarstellungen zu konstruieren, die uns unter Beibringung viel größerer Details als sie im von Elias gewählten Format der *Chronik* enthalten

14 Zu Jakob von Edessa siehe Witold Witakowski, „The Chronicle of Jacob of Edessa“, in: *Jacob of Edessa and the Syriac Culture of his Day*, hg. von Bart ter Haar Romeny, Leiden 2008, S. 25–47. Für ein weiteres Exemplar dieser umfassenden syrischen Perspektive siehe auch die (nur indirekt überlieferte) chalcedonische – aber grundsätzlich mehr weltliche als kirchengeschichtliche – *Chronik* des Theophilus von Edessa (gest. 785), eines Astrologen am abbasidischen Hof. Theophilus behandelt sowohl das Sasanidenreich als auch das Römische Reich seit den 590er Jahren, wie auch das Kalifat seiner Tage sehr detailliert. Seine Quellen waren wahrscheinlich Griechisch, Syrisch und Arabisch. Siehe dazu *Theophilus of Edessa's Chronicle and the Circulation of Historical Knowledge in Late Antiquity and Early Islam*, hg. von Robert Hoyland, Liverpool 2011.

sind durch das erste Jahrtausend führen würden.¹⁵ Diese Abfolge könnte mit dem Bericht des Eusebios in seiner *Kirchengeschichte* beginnen, dem zufolge sich in den ersten drei Jahrhunderten die Institutionalisierung der Kirche parallel zur Kanonisierung der Schrift und dem Anwachsen patristischer Exegeseliteratur vollzog, begünstigt durch das vergossene Blut der Märtyrer, und schließlich legitimiert in den Augen der herrschenden römischen Elite durch die Taufe Konstantins. Die Abfolge könnte dann mit den post-eusebischen Kirchenhistorikern fortgesetzt werden – Socrates Scholasticus (gest. 440) war etwa Elias' bevorzugte Wahl – bis hin zu Evagrius, der seinen stark auf den Osten sowie auf die Verhältnisse in Iran und Arabien fokussierenden Bericht 594 enden lässt.¹⁶ Ibn Isḥāq (gest. 767), der die erste überlieferte Biographie des Propheten Muḥammad verfasste, nimmt den Faden dann von einer anderen, jedoch damit verbundenen Perspektive auf das vorislamische Arabien des 6. Jahrhunderts auf und fährt fort bis zum Vorabend der arabischen Expansion. Daraufhin setzt aṭ-Ṭabarī die Erzählung fort, der nebenbei bemerkt über die Sasaniden extensiv berichtet und einen großen Teil des verlorenen früheren Materials von Ibn Isḥāq bewahrt, und übernimmt von der Zeit der arabischen Eroberungen bis in die zweite Dekade des 10. Jahrhunderts. eine Geschichte wird von Gelehrten wie Ibn al-Aṣṣir (gest. 1233/630) fortgeführt.

Einen anderen, diesmal spanischen Blickwinkel auf das erste Jahrtausend bieten zwei aus dem zehnten Jahrhundert stammende Versionen der *Historia adversum paganos* des lateinischen Geschichtsschreibers Orosius aus dem frühen 5. Jahrhundert, dessen siebtes Buch mit Augustus und Christus beginnt und mit der Gegenwart des Autors endet.¹⁷ Ein Manuskript aus Madrid ergänzt Orosius durch 77 weitere Blätter mit anderen lateinischen Texten, die seine Geschichte fortführen und beispielsweise eine eschatologische (aber nicht millenarische) *Chronica prophetica* über die muslimische Herrschaft bis in die Mitte des 9. Jahrhunderts beinhalten. Darüber hinaus bietet eine arabische Übersetzung einen kurzen Überblick über die Zeit von Orosius an bis zur muslimischen Eroberung Spaniens 711 und vielleicht sogar weiter – das einschlägige Kapitel ist dem einzigen Manuskript abhanden gekommen, dennoch erlaubt das einleitende Material mit unklaren Referenzen möglicherweise Rückschlüsse darauf, dass die

15 Robinson, *Islamic Historiography*, S. 135, bemerkt: "Muslim historians conformed to something of a Eusebian model [of universal history]. Just as Eusebius' [...] project was in part to endow Christianity with an antique pedigree [...] Islamic universal chronography [...] located Muḥammad and his polity in a succession of monotheist events."

16 Evagrius skizziert die Möglichkeit einer umfassenden Weltchronik, die aus einer Vielzahl früherer Werke zusammengesetzt wäre: Evagr. HE 5,24, Ausgabe: *The Ecclesiastical History*, hg. von Joseph Bidez und Léon Parmentier, London 1898; englische Übersetzung: *The Ecclesiastical History of Evagrius*, übers. von Michael Whitby, Liverpool 2000. Siehe Peter Van Nuffelen, „Theology versus Genre? The Universalism of Christian Historiography in Late Antiquity“, in: *Historiae Mundi: Studies in Universal History*, hg. von Peter Liddel und Andrew Fear, London 2010, S. 190–212.

17 Siehe hierzu Christian C. Sahner, „From Augustine to Islam: Translation and History in the Arabic Orosius“, in: *Speculum* 88 (2013), S. 905–931. Ich danke dem Autor für die darüber hinaus gehende Korrespondenz zum arabischen Orosius.

Umayyaden kurz behandelt wurden. Diese arabische Fassung weist selbstverständlich versöhnlichere Anspielungen auf den Islam auf. Selbst wenn der Übersetzer die Darstellung 711 hätte enden lassen, könnte das von der reichen Verfügbarkeit von Berichten über die Umayyaden in den arabischen Chroniken (die nun verloren sind, aber von Ibn Haiyān in seiner großen Kompilation, *Muqtabis*, zusammengefasst wurden) herrühren, oder darauf zurückzuführen sein, dass dieses Erzählgut bereits gut bekannt war und mündlich zirkulierte.

Auch wenn die arabischen Eroberungen und der Aufstieg des Islams vom Verfassen kirchlicher Geschichtsschreibung in griechischer Sprache abschreckten, bewies der syrische Raum in dieser Hinsicht eine größere Widerstandskraft. Dies trifft nicht nur auf Elias von Nisibis zu, der aus seiner Warte des 11. Jahrhunderts heraus die Rolle des Fürsprechers syrischer Kultur gegenüber dem arabischen Islam und dem griechischen Christentum übernahm,¹⁸ oder einen breiten Horizont anvisierte – was eine implizite Kritik an aṭ-Ṭabarīs Vernachlässigung Roms, an Eusebios' Vernachlässigung Irans sowie an dem Provinzialismus eines Nikephoros oder Miskawaih darstellte. Philip Wood hat vor kurzem die These aufgestellt, die Führer der Kirche des Ostens hätten schon zweihundert Jahre vor Elias ihren Platz in der neuen Welt des Kalifats gefunden, indem sie enzyklopädische Tätigkeiten pflegten, Gesetze und Konzilsakten sammelten und allgemein die zentrale Stellung ihrer Tradition zu einer sowohl römischen als auch iranischen Weltgeschichte hervorhoben, ihre Orthodoxie in Bezug auf Konstantin und Nicäa und schließlich die freundschaftlichen Beziehung zum Islam betonten.¹⁹ Doch für die klare Anwendung eines auf das erste Jahrtausend zugeschnittenen Bezugsrahmens müssen wir uns anderen Überlieferungen zuwenden – etwa dem Bericht des Bagdader Philosophen al-Fārābī (gest. 950/339) über den Aristotelismus oder der Geschichte des rabbinischen Judentums, die 987 von Šerira ben Ḥanina, Ga'on der *yešiva* von Pumbedita, verfasst wurde.

Der große arabische Philosoph Ibn Sīnā (gest. 1037/427) war sich (seltsamerweise) der Tatsache bewusst, von der Zeit des Aristoteles „etwa 1330 Jahre“²⁰ getrennt zu sein. Allerdings war der Aristotelismus, der zur Grundlage des rationalen Denkens in der griechisch-römischen Welt, in der christlichen und arabischen (auch islamischen) Philosophie und teils auch im Judentum wurde, ein Ergebnis

18 Vgl. David Bertina, „Science, Syntax, and Superiority in Eleventh-Century Christian-Muslim Discussions: Elias of Nisibis on the Arabic and Syriac Languages“, in: *Islam and Christian-Muslim Relations* 22 (2011), S. 197–207, hier S. 205f.

19 Vgl. Philip Wood, *The Chronicle of Seert: Christian Historical Imagination in Late Antique Iraq*, Oxford 2013, S. 3f., 229–261.

20 Dimitri Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*, Leiden 2014, S. 28, 366 Fn. 11.

des ersten Jahrtausends.²¹ Vor der Edition der ‚esoterischen‘ Schriften des Aristoteles durch Andronikos von Rhodos etwa 30 v. Chr. (nun unter der Bezeichnung *Corpus Aristotelicum* geläufig) war relativ wenig von Aristoteles bekannt, da die Manuskripte von seinen Erben verborgen gehalten wurden. Eine Ausnahme stellten seine gemeinverständlicheren Schriften dar, die, in Platons dialogischem, zugänglichem Duktus gehalten, weniger eine gelehrte Leserschaft erforderten als die uns heute bekannten Werke, die ihrem Wesen nach Vorlesungsmitschriften sind. Zur ersten Blüte des Aristotelismus kam es im 1. und 2. Jahrhundert. In der Exegese des Alexandros von Aphrodisias fand sie um 200 einen Höhepunkt. Danach hörte die Philosophie des Aristoteles allmählich auf, als eigenständige Richtung innerhalb der griechischen Geisteswelt zu gelten und wurde zur Grundlage einer ‚harmonisierten‘ Philosophie von Aristoteles und Platon, die sich mit maßgeblichen stoischen Beifügungen seit Porphyrios von Tyros (gest. um 305) immer mehr durchsetzte. Dieses Bemühen um Harmonisierung kulminierte in den Schulen des 5. bis 6. Jahrhunderts in Alexandria und gelangte von dort aus über syrische Übersetzungen in das philosophische Milieu der frühen Abbasidenzeit, wo es etwa bei al-Fārābī voll ausgeprägt war – kurz vor der neuen, innovativen Beschäftigung mit der aristotelischen Tradition durch Ibn Sinā unmittelbar nach dem Jahrtausendwechsel.

Wir verdanken al-Fārābī – und anderen, insbesondere dem Geschichtsschreiber al-Mas‘ūdī, (gest. 956/346) – eine gekürzte Geschichte des Aristotelismus, der zufolge Aristoteles nicht in Chalcis, sondern in Alexandria gestorben sei.²² Die Philosophie habe im ptolemäischen Alexandria unter zwölf Leitern floriert, deren letzter Andronikos von Rhodos gewesen sei.

Nach dem Tod der Kleopatra besichtigte der Kaiser Augustus

die Bibliotheken [in Alexandria] und ihre Einrichtung und fand darin Kopien von Büchern des Aristoteles, die zu dessen Lebzeiten und zu Lebzeiten des Theophrast abgeschrieben worden waren [...]. Da befahl er, dass jene Bücher, die in den Tagen des Aristoteles und seiner Schüler geschrieben worden waren, kopiert werden sollten und dass man aus ihnen unterrichten und von dem übrigen absehen sollte. Er beauftragte Andronikos mit der Durchführung.

21 Eine tiefgehende Erörterung des Aristotelismus auf Griechisch und in anderen Sprachen bis zur Zeit des Islam bietet mein Werk *Before and after Muḥammad* auf den Seiten 129–136 und 139–146.

22 Dimitri Gutas, „The ‚Alexandria to Baghdad‘ Complex of Narratives“, in: *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 10 (1999), S. 155–193, stellt die verschiedenen Versionen in parallelen Spalten dar. Ich verwende hier und in den folgenden Zitaten al-Fārābī nach Ibn abī Uṣaibi‘a, zitiert in der Übersetzung von Franz Rosenthal, *Das Fortleben der Antike im Islam*, Zürich 1965, S. 74–76. Vgl. Fowden, *Before and after Muḥammad*, S. 146–153.

Andronikos sollte ebenfalls Philosophie in Rom unterrichten. Mit der Ankunft des Christentums hörte die Lehrtätigkeit in Rom auf, während sie in Alexandria fortgeführt wurde.

Indem sie Augustus die Wiederentdeckung der Werke des Aristoteles zuschrieben, reflektierten al-Fārābī und die anderen Autoren die Entwicklung des Aristotelismus im Verlaufe des ersten Jahrtausends und erinnerten an Eusebios' Betonung des zeitlichen Zusammenfalls von Augustus und Christus. Allerdings hielt al-Fārābī den Islam und nicht das Christentum für die Vollendung der philosophischen Tradition, wodurch er sein eigenes Erbe legitimierte und uns – in unserer Zeitrechnung, wenn schon nicht in der seinigen – fast bis ans Ende des ersten Jahrtausends führt. Al-Fārābī behauptet, dass die philosophischen Lehren in Alexandria von dem „König der Christen“ und den Bischöfen untersucht wurden:

Da versammelten sich die Bischöfe und berieten, was von dieser Lehre belassen und was abgeschafft werden sollte. Da beschlossen sie, dass aus den Büchern der Logik bis zum Ende der Figuren des Wirklichen [*Analytica priora* 1.7] unterrichtet werden sollte, nicht aber das, was danach kommt, denn sie waren der Meinung, dass dies dem Christentum schädlich wäre und dass in dem, dessen Unterricht sie freigäben, etwas enthalten sei, was zur Durchsetzung ihrer Religion dienlich sein könnte. So blieb der öffentliche Unterricht in diesem Umfang erhalten, den Rest studierte man im Geheimen, bis danach nach langer Zeit der Islam kam.

Als die philosophische Lehrtätigkeit in Alexandria versiegte, wurde sie vom umayyadischen Kalifen ʿUmar II. (reg. 717–720/99–101) nach Antiochia verlegt. Sie überdauerte dort, bis nur noch ein Lehrender übrig war. Seine zwei Schüler schließlich „nahmen die Bücher mit sich“, der eine nach Ḥarrān in Mesopotamien, der andere weit nach Osten, nach Marw in Ḥurāsān. Auf diesen Wegen erreichte die griechische Gelehrsamkeit schließlich Bagdad, wo sie vom Kalifen al-Maʿmūn (reg. 813–833/208–218) besonders begünstigt wurde. Dies hatten auch seine Vorgänger getan, doch war die gemeinsame Quelle für die verschiedenen Versionen der ‚Von Alexandria nach Bagdad‘-Erzählung wohl al-Maʿmūn besonders wohl gesinnt. Die Berichte von al-Fārābī und al-Masʿūdī verdeutlichen die Rolle christlicher Lehrer bei der Verbreitung der Philosophie. Mit einem von ihnen studierte al-Fārābī selbst eine vollständigere Fassung der aristotelischen Logik, die die *Analytica posteriora* einschloss.

Mit anderen Worten stellte sich al-Fārābī in eine bewusst artikulierte und erneuerte Tradition der Auseinandersetzung mit dem Aristotelismus, die zwar bei dem Lehrmeister selbst begann, aber zu deren Vereinheitlichung, Gestaltung und schließlich Fortschreibung der Kaiser Augustus vor ziemlich genau einem Jahrtausend beigetragen hatte. In dieser Überlieferung steckt eine deutliche Ambivalenz, was die Rolle des christlichen Ostroms betrifft, und al-Masʿūdīs

Umgang war wesentlich unverblümter als der al-Fārābīs,²³ der bei einem christlichen Lehrer studiert hatte. Wir finden daher eine polemische Darstellung von Geschichte, die auf diejenigen in der islamischen Welt gemünzt war, die die Lehren der Griechen ablehnten. Unabhängig davon, ob die muslimische Zivilisation als – teilweise – aus der christlichen hervorgegangen betrachtet wird oder ob suggeriert wird, sie kehre zu den griechischen Wurzeln zurück, von denen das christliche Rom abgewichen war, besteht das erste Jahrtausend als zeitlicher Rahmen fort, auf den Bezug genommen wird, vor dem Hintergrund der besonderen Rolle, die das Römische Reich und insbesondere Augustus in der Geschichte sowohl der Philosophie als auch des Christentums spielten. Aristoteles war trotz seiner Zugehörigkeit zu der Welt *vor* dem ersten Jahrtausend bis zur Zeit des Augustus kein bedeutender Akteur auf der Bühne der Geschichte.

Genau wie im Falle al-Fārābīs eigenwilliger Abhandlungen des Aristotelismus unternahm Šerira ben Ḥanina Ga'on in seiner Geschichte des rabbinischen Judentums den Versuch, die autoritativen Quellen seiner Tradition zu definieren, wengleich seine Geschichte in ihrem Informationsgehalt und Detailreichtum wesentlich zuverlässiger und genauer war als dies für al-Fārābī behauptet werden kann. Im Jahr 987 erhielt Šerira eine Anfrage der Rabbinen von Kairouan zum Ursprung der verschiedenen Genres der Tora-Kommentierung, d. h. der Mischna, der Tosefta und des Talmud.²⁴ Obwohl diese nirgendwo explizit erwähnt wird, nahm die moderne Forschung einen Zusammenhang mit der karäischen Kritik an der durch die Rabbinen vertretenen Gleichstellung der ‚mündlichen‘ Tora mit ihrem schriftlichen Widerpart an. Šeriras Antwort bestand in einem ausführlichen Brief (*Iggeret*) auf Aramäisch, der später ins Hebräische übersetzt worden ist. Die *Iggeret* stützt sich sowohl auf den Babylonischen Talmud selbst, als auch auf die schriftliche und mündliche Überlieferung der babylonischen Schulen in Sura und Pumbedita (der er als einer ihrer Schüler besonders zugeneigt war). Šerira beginnt mit der Beschreibung eines ‚goldenen Zeitalters‘ vor der Zerstörung des Jerusalemer Tempels im Jahr 70, in dem unter den jüdischen Weisen kein Streit geherrscht habe. „(Die) Weisheit war groß, und sie waren frei von Mühsalen.“²⁵ „Sie [die Weisen] erklärten nicht ausführlich die Gründe für altbekannte Wahr-

23 Vgl. Fowden, *Before and after Muhammad*, S. 151f.

24 Šerira ben Ḥanina, *Iggeret*, S. 1–3/§§ 1–11. Siehe neben Nosson Dovid Rabinowichs Edition und engl. Übersetzung, *The Iggeres of Rav Sherira Gaon*, Jerusalem 1988, die deutsche Übersetzung mit Einleitung und partiellem Kommentar zu talmudischen Anleihen durch Margarete Schlüter, *Auf welche Weise wurde die Mishna geschrieben? Das Antwortschreiben des Rav Sherira Gaon*, Tübingen 1993, und auch ebd., S. 22 Fn. 12, über Rabinowichs Ausgabe. Seitenangaben im Folgenden beziehen sich auf Rabinowich, Paragraphen auf Schlüter, deren genauere Übersetzung hier von mir verwendet wird. Siehe Robert Brody, *The Geonim of Babylonia and the Shaping of Medieval Jewish Culture*, New Haven 1998, S. 20–25.

25 Šerira ben Ḥanina, *Iggeret*, S. 4f. (Übers. §§ 14f.).

heiten, wie dies in der schriftlichen Tora (dem Talmud) gemacht wird.“²⁶ Die Streitigkeiten nahmen jedoch stark zu nach dem Fall Jerusalems und schließlich der Unterdrückung des Bar-Kokhba-Aufstands. Eine klare Unterscheidung wird zwischen der „Zeit des Tempels“ und der Zeit „nach der Zerstörung“²⁷ getroffen – einer Ära, die auch auf palästinensischen Grabsteinen des 4. bis 6. Jahrhunderts genannt wird.²⁸ Es seien Anstrengungen unternommen worden, die Gesetze vor der Unordnung und Konfusion, die die Gemeinden erfasst hatten, zu bewahren,²⁹ aber die Rabbinen seien verfolgt worden, „die Weisheit nahm ab“.³⁰ Šerira zählt gleichwohl ihre Namen über mehrere Generationen hinweg auf und rühmt ihr eifriges Bemühen darum, die katastrophalen Zustände zu beenden.³¹ Zu dieser Zeit sei allerdings noch nichts schriftlich festgehalten worden. Es habe kein einheitliches Gesetz gegeben, wohl aber eine Übereinstimmung im Hinblick auf grundsätzliche Prinzipien seiner Ausgestaltung.³²

Dann kam ‚Rebbe‘, Rabbi Yehuda ha-Nasi‘, der – Šerira zufolge – ein Freund des Kaisers „Antoninus“ gewesen sei,³³ vermutlich ein Kaiser aus der Dynastie der Antoninen. Die moderne Forschung datiert Rebbe allerdings etwas später, in die Jahre 180 bis 220. Sein wahrscheinlich von Šerira übertrieben herausgestelltes Verdienst war, dass er gemeinsame Grundlagen in der Lehre der jüdischen Weisen fand und „alle sechs Mischnaordnungen redigiert hat, damit wir Halakha um Halakha studieren, denn man darf nicht hinzufügen und nicht hinwegnehmen“ – mit anderen Worten schuf er einen kanonischen Text in einheitlichem Duktus. Es wurde gesagt, „seit den Tagen des Moshe bis R(ebbe) haben wir Torah und Grösse nicht an einem Ort gefunden“.³⁴ Šerira fügt hinzu, „dass die Worte unserer Mischna wie aus dem Mund der *Gevura* [ein göttlicher Handlungsmodus] gesagt waren, und sie glichen einem Zeichen (und) Wundermal. Und nicht aus seinem Herzen (heraus) formulierte R(ebbe) sie, sondern (es sind) Worte, die einige jener Ersten studierten, die vor ihm (lebten)“.³⁵ „Und als alle Welt die Vortrefflichkeit der Redaktion unserer Mischna sah, und die Richtigkeit der Gründe und die Genauigkeit der Worte, ließen sie alle ab (von) jenen Lehren, die man (bis dahin) gelehrt hatte“.³⁶

Anschließend beschreibt Šerira Tosefta und Sifra. Diese entwickeln Prinzipien weiter, die sich in der Mischna andeuten, weswegen sie frühestens in die Zeit des

26 Ebd., S. 17 (Übers. § 41).

27 Ebd., S. 6f. (Übers. § 16, 19).

28 Siehe Fergus Millar, *Religion, Language and Community in the Roman Near East: Constantine to Muhammad*, Oxford 2013, S. 79.

29 Vgl. Šerira ben Ḥanina, *Iggeret*, S. 7, 14 (Übers. §§ 19, 28).

30 Ebd., S. 8 (Übers. § 21).

31 Vgl. ebd., S. 14 (Übers. § 28).

32 Vgl. ebd., S. 14f. (Übers. § 30).

33 Vgl. ebd., S. 17 (Übers. § 40).

34 Ebd., S. 3–16, 17 (Übers. §§ 12, 38–40).

35 Ebd., S. 20 (Übers. §§ 44f.).

36 Ebd., S. 28, (Übers. § 59).

Rebbe zu datieren sind. Die Tosefta kommentiert die Mischna, klärt und erweitert sie, die Sifra polemisiert gegen die ihr zugrunde liegenden logischen Kategorien. Šerira insistiert auf den Vorrang der praktischen Weisheit der Weisen vor bloßer logischer Argumentation. Sie erlaube dem Einzelnen ein eigenes Urteil aus der kumulativen Erfahrung der Tradition heraus.³⁷ Die aufeinanderfolgenden Schichten der Interpretation der Mischna formten schließlich den Talmud. „Als (die) Mischna abgeschlossen war und die Seele R(ebbes) ruhte, wurde das Herz klein, und sie mussten (den) Talmud sammeln und ihn studieren. Und ihm wurden etliche andere Weisen hinzugefügt. [...] Und sie legten darin auch fest, was jene Ersten nicht brauchten wie etwa (die) Deutung tief(gründig)er Worte.“³⁸

Der zweite Teil der Iggeret berichtet über das sich trübende Schicksal der Juden im christlichen Römischen Reich nach Konstantin³⁹ und fokussiert verstärkt auf die Vorgänger Šeriras in den babylonischen Akademien. Šeriras Chronologie gewinnt ab dem 3. Jahrhundert an Klarheit, die vermehrte Angabe genauer Daten ist der Verwendung der Aufzeichnungen der *yešiva* geschuldet. Er erwähnt die zeitweise schwierige politische Stellung der babylonischen Gemeinschaft und ihres Oberhauptes, des Exilarchen, ebenso wie innere Spannungen zwischen dem Exilarchen und einzelnen Rabbinen. Šerira datiert den ‚Abschluss‘ des babylonischen Talmud auf das Ende des 5. Jahrhunderts⁴⁰ Nach einer ausführlichen Liste von Gelehrten der Zeit vor und nach den arabischen Eroberungen schließt Šerira mit seiner eigenen Ernennung zum Leiter der Akademie von Pumbedita im Jahr 968 und mit der Bitte, „er [Gott] lasse den Gesalbten ben David kommen, eilends und in naher Zeit, in unserem Leben und in eurem Leben und im Leben des ganzen Hauses Isr(ael)“.⁴¹ Dies erinnert an Elias von Nisibis’ Aufzählung der Oberhäupter der Kirche des Ostens, die auch in Bagdad residierten. Elias schließt seine Auflistung mit allen zu seiner Zeit lebenden Bischöfen und wünscht ihnen ein gutes Lebensende – allerdings ohne eschatologische Andeutungen.⁴²

Anders als in al-Fārābīs fantasievoller Erzählung ‚von Alexandria bis Bagdad‘, die erheblich von den verfügbaren Belegen für die Geschichte des Aristotelismus abweicht, stellt Šerira ben Ḥanina Ga’ons Geschichte des rabbinischen Judentums praktisch alles verfügbare Material dar – allerdings in nüchterner und verlässlicher Form. Es ist in diesem Zusammenhang wichtig, dass beide Texte aus ihrer jeweiligen Perspektive des 10. Jahrhunderts heraus das erste Jahrtausend als zusammenhängende Einheit bis in ihre Zeit darstellen. Šerira endet sogar mit einem endzeitlichen Wunsch, der, hätte er sich „in unserem [Šeriras] Leben“ erfüllt, eine millenarische Qualität gemäß der christlichen Wahrnehmung gehabt hätte, auch wenn Šerira selbst die seleukidische Ära verwendete, und das letzte von ihm

37 Vgl. ebd., S. 45f. (Übers. § 92).

38 Ebd., S. 58 (Übers. §§ 107f.).

39 Vgl. ebd., S. 72 (Übers. § 127).

40 Vgl. ebd., S. 118 (Übers. § 190).

41 Ebd., S. 160 (Übers. § 226).

42 Vgl. Elias, *Chronik*, Bd. 1, S. 44–73 (Übers. S. 27–36)

genannte Datum das Jahr 1279 = 968 n. Chr. ist. Was uns betrifft, so scheint die Bemerkung berechtigt, dass Šerira und al-Fārābī, obwohl ihnen dies unbewusst war, beide am Ende eines größeren Abschnitts ihrer jeweiligen Tradition stehen. Nach al-Fārābī gab Ibn Sīnā die alexandrinische Überlieferung zugunsten einer couragierten persönlichen Synthese auf, die sowohl den arabischen als auch den lateinischen Aristotelismus für einen Großteil des zweiten Jahrtausends prägte. Seine große Bekanntheit bereits unter Zeitgenossen bestätigt deren Bewusstsein von einer sich momentan ereignenden großen intellektuellen Entwicklung. Was die Akademien von Babylonien / Bagdad betrifft, so sah die Nachwelt das Ga'onat des Šerira als einen Höhepunkt, nach dem das Zepter in die Hand der Rabbinen Nordafrikas und Spaniens gelangte. In diesem Licht ist die polemische Stoßrichtung des nächsten bedeutenden Werks der rabbinischen Geschichte zu sehen, des nun deutlich gegen die Karäer gerichteten *Buchs der Überlieferung* (*Sefer ha-Qabbala*) von Abraham Ibn Daud aus Cordoba und Toledo (gest. 1180/575), mit seiner berühmten Geschichte der vier auf See versklavten Rabbinen, die Schulen in Kairouan, Kairo und Cordoba gründeten. Trotz des tendenziösen Gehalts des Werkes, das die weiterhin bestehenden babylonischen Akademien unerwähnt lässt, stellt es den einflussreichen Standpunkt einer rabbinischen Kultur dar, die sich mehr und mehr auf Bücher statt auf bestimmte Orte stützte, während die Autorität des Talmud sie über die Streitsucht der *yešivot* von Palästina und Babylonien erhob.⁴³

Al-Fārābīs und Šeriras höchst schwerpunktorientierte Erzählungen des ersten Jahrtausends hatten beide ihren Ursprung in der Debatte über die Quellen der Lehrmeinung im Bagdad des 10. Jahrhunderts, jeweils in der Philosophie und innerhalb des rabbinischen Judentums. Zur selben Zeit waren andere Gelehrte in der abbasidischen Hauptstadt mit der Konsolidierung eines später als klassisch geltenden muslimischen Wissens beschäftigt, nicht nur in der Philosophie, und dies weitgehend ohne die Beteiligung des Kalifen, die die Zeit al-Ma'mūns und seiner unmittelbaren Nachfolger gekennzeichnet hatte. Was die gelehrte Elite Konstantinopels angeht, so betätigte sie sich an einer von kaiserlicher Seite geförderten Neuordnung der orthodoxen Tradition, nachdem der Bilderstreit 843 zu einem Ende gekommen war. In beiden Städten können wir im 10. Jahrhundert

⁴³ Abraham Ibn Daud, *Book of tradition*, hg. und übers. ins Englische von Gershon D. Cohen, London 1967, S. 58f., 62, 63–66, 70f., 78. Daniel Boyarin hat mir zu diesem Text wertvolle Hinweise gegeben. Ibn Dauds aus jüdischer Sicht verständliche Beschäftigung mit der Zerstörung des Jerusalemer Tempels, häufige Erwähnungen Roms (vor allem der Gleichzeitigkeit von Augustus und Jesus, dazu siehe ebd., XXXII–XXXIII, S. 246f.), aber auch des sasanidischen Iran geben seiner Erzählung eine eusebische Note und bieten einen größeren Referenzrahmen des ersten Jahrtausends als die *Iggeret*. Ibn Daud bewunderte al-Fārābī und Ibn Sīnā und wurde mit „Avendauth“ gleich gesetzt, der zur Übersetzung von Aristoteles vom Arabischen ins Lateinische beitrug, siehe Resianne Fontaine, Art. „Ibn Daud, Abraham ben David Halevi“, in: *Encyclopaedia Judaica*, hg. von Fred Skolnik, Detroit 2007, Bd. 9, S. 663–665.

eine lebendige Szene des ‚Enzyklopädismus‘ beobachten, der zur Unterstützung einer einzigen autoritativen Kultur in Konstantinopel und zur Unterstützung mehrerer in Bagdad, eingesetzt wurde.

Wir können in Konstantinopel – aus naheliegenden Gründen im christlichen Römischen Reich – eine Tendenz in Richtung des ersten Jahrtausends in den Quellen dieser enzyklopädischen Bewegung wahrnehmen. In Bagdad ist die Reichweite der Zeugnisse noch größer und verläuft – ganz ungeachtet der schicksalshaften zeitlichen Übereinstimmung von Augustus und Jesus – in den Bahnen einer Bewunderung der klassischen Griechen, als deren authentische Erben einige arabische Intellektuelle sich verstanden,⁴⁴ obgleich dieselben (wie wir gesehen haben) noch im Stande waren, sogar Aristoteles vom Standpunkt des ersten Jahrtausends zu sehen. Im Folgenden möchte ich einen kurzen Blick auf fünf Kompilationen werfen, die auf unterschiedlichen Ebenen ein Bewusstsein für die Form und Dynamik erkennen lassen, die ich im ersten Jahrtausend wahrnehme. Ich möchte erstens auf die sogenannte *Bibliothèque*, eine Sammlung von Zusammenfassungen und Auszügen griechischer Bücher durch Photios (Patriarch von Konstantinopel 858–867, 877–886) verweisen, zweitens auf die *Excerpta Constantini*, eine auf die Initiative des Kaisers Konstantinos VII. Porphyrogenetos (reg. 945–959) zusammengestellte Übersicht verschiedener Themenbereiche aus der griechischen Literatur, drittens den bibliographischen *Fihrist* des erst in Mosul, dann in Bagdad ansässigen Buchhändlers Ibn an-Nadīm, viertens das erst kürzlich veröffentlichte Manuskript der Bodleian Library Oxford Ms. Marsh 539, das eine Auswahl arabischer Texte zu Metaphysik, Physiologie und Ethik enthält und wahrscheinlich von einem Schüler des Philosophen und Historikers Miskawih im islamischen Osten Anfang bis Mitte des 11. Jahrhunderts zusammengestellt wurde, und schließlich fünftens auf die enzyklopädischen *Rasāʿil* der schiitischen *Lauteren Brüder von Basra* der 970er und 980er Jahre.

Beginnen wir mit Photios, der im Vorwort zu seiner *Bibliothèque* jede Absicht, über Geschichte oder irgendein anderes Thema zu schreiben, abstreitet. Dennoch bewahrte er durch seine Sammlung von Auszügen als wertvoll angesehener griechischer Literatur, die in scheinbar zufälliger Ordnung nach Werk oder Autor angeordnet sind, bedeutende historiographische Handlungsstränge aus nicht weniger als 39 Werken. Tatsächlich hat seine Arbeit unsere gesamte Wahrnehmung dieser Überlieferung geprägt,⁴⁵ auch wenn seine Vorlieben die Lektüre betreffend oder seine Sicht auf die Vergangenheit dem heutigen Leser befremdlich

44 Vgl. Dimitri Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early ʿAbbāsid Society (2nd–4th/8th–10th centuries)*, London 1998, S. 83–95.

45 Siehe Anthony Kaldellis, „The Byzantine Role in the Making of the Corpus of Classical Greek Historiography: A Preliminary Investigation“, in: *Journal of Hellenic Studies* 132 (2012), S. 71–85. Es fehlt der Hinweis auf Cyril Mangos brillanten und unterhaltsamen Aufsatz „Discontinuity with the Classical Past in Byzantium“, in: *Byzantium and the Classical Tradition*, hg. von Margaret Mullett und Roger Scott, Birmingham 1981, S. 48–57. Für eine Aufstellung der Texte, auf die sich Photios bezog, siehe Jacques Schamps Inhaltsverzeichnis für René Henrys Ausgabe (mit französischer Übersetzung), Paris 1959–1991.

erscheinen. Er ignorierte beispielsweise die griechischen Stadtstaaten und die römische Republik, die heutigen Studenten geistesverwandte Vorbilder politischen Staatslebens sein mögen. Ihn interessierten vielmehr die Monarchie und die Abfolge östlicher Reiche von den Achämeniden in Iran über Alexander bis zu den Anfängen der Diadochenstaaten – allerdings nicht ihre spätere Entwicklung, auch wenn sein Interesse mit der römischen Expansion im Osten wieder zunimmt. Dort entstand schließlich das christliche Ostrom, dem sich Photios selbst verbunden fühlte. Dieses prallte mit dem beständigen persischen Reich zusammen, mit dem zusammen es die ersten sechs Jahrhunderte des ersten Jahrtausends dominierte. Diese östliche Dimension der Geschichte faszinierte Photios (der von den *Historien* des Prokop nur die Bücher über die persischen Kriege zusammenfasste) genauso wie die Verflechtung von Römischen Reich und christlicher Kirche.

Während er Augustus einige Aufmerksamkeit schenkte, war Photios bei der Darstellung der nächsten drei Jahrhunderte bis zum ersten christlichen Kaiser Konstantin zurückhaltend.⁴⁶ Die Orthodoxie in der Lehre stand noch nicht fest und Häresien waren weit verbreitet. Für die Zeit ab Konstantin schöpfte Photios aus der reichen Tradition griechischer kirchlicher Geschichtsschreibung, die mit Eusebios von Caesarea begonnen hatte. Er bewahrte sogar Eusebios' *Leben des Konstantin* vor dem Vergessen, das dem Werk aufgrund seines ausweichenden Umgangs mit der kirchlichen Lehrmeinung drohte – obwohl auch er die Undeutlichkeit des Eusebios mit Blick auf die Verurteilung des Arius in Nicäa 325 verurteilte.⁴⁷ Eusebios hatte nicht nur mehr als jeder andere christliche Denker dafür getan, Geschichte an dem göttlich inspirierten Zusammenfall der Fleischwerdung mit der Gründung des Römischen Reichs durch Augustus auszurichten. Er sprach auch in seinen beiden Werken, der *Chronik* und der *Kirchengeschichte*, der Zerstörung des Jerusalemer Tempels im Jahr 70 eine verbindende Stellung zu – diese war für ihn genauso wichtig wie für Šerira, wenn auch naturgemäß aus anderer Perspektive. Er berief sich in der dramatischen Schilderung dieses Ereignisses zu großen Teilen auf den jüdischen Geschichtsschreiber Flavius Josephus, den Photios gleichfalls tadelt. Die Vertreibung der Juden aus Jerusalem – nur eine Generation nach der Kreuzigung – war in seinen Augen fast genauso ausschlaggebend für den Beginn einer neuen Ära, wie die Geburt Jesu und die Herrschaft des Augustus. Wir finden bei Photios auch ein weit größeres Interesse an der Geschichte der Juden des Altertums als beispielsweise an den Ägyptern, die ihrerseits die antiken Griechen so sehr fasziniert hatten. Photios las nicht nur Flavius Josephus, sondern auch einen anderen hellenisierten Juden des ersten Jahrhunderts, Philo von Alexandria. Beide waren von ihren Religionsgenossen

46 Diese Tatsache kann man gut an Schamps Inhaltsverzeichnis ersehen.

47 Phot. *Bibl. codex 127*, Ausgabe und französische Übersetzung: *Bibliothèque*, hg. und übers. von René Henry, Paris 1959–1991. Siehe darüber hinaus Euseb. *Vita Const.*, Ausgabe: *Eusebius Werke*, hg. von Friedhelm Winkelmann, Bd. 1.1, *Über das Leben des Kaisers Konstantin*, Berlin 2¹⁹⁹¹, S. XXVII–XXXII.

lange vernachlässigt, aber von einer christlichen Leserschaft geschätzt worden; Philo für seine Formulierung der Gottesvorstellung der jüdischen Bibel mithilfe von Begriffen aus der griechischen Philosophie, Flavius Josephus dafür, dass er die Prophezeiung Jesu über den Tempel in Jerusalem bestätigte. Beide stellen einen guten Ausgangspunkt für eine Untersuchung des ersten Jahrtausends dar. Weiterhin bemerkenswert ist die Häufigkeit der Nennung der Juden in den wenigen Hinweisen, die Photios zu den Regierungszeiten der Kaiser zwischen Augustus und Konstantin gibt.

Kurz gesagt stützte Photios die langwährende christlich-römische Vorstellung von Geschichte als einer in Rom gipfelnden Abfolge von Reichen, die der Gott des Alten und des Neuen Testaments so entworfen hatte, dass sie der Verbreitung des Evangeliums günstig war. Alles, was in historischen Berichten im Einklang mit der Konvergenz des Schicksals der Reiche mit dem erst jüdischen, dann christlichen Monotheismus stand, war in Photios Augen eine Untersuchung wert – nicht aber die Vorgänge in den klassischen Stadtstaaten, außer ein anerkannter Stilist des Griechischen berichtet von ihnen. Herodot stellt hier eine Ausnahme dar. Er wurde zwar nur kurz von Photios gestreift, in seiner ausführlichen Beschäftigung mit Iran aber war er mit der Bibel verbunden. Die Geschichte hatte von Photios' Standpunkt aus im ersten Jahrtausend endlich zu sich gefunden, auch wenn er diese Formulierung aufgrund der noch spärlichen Verbreitung der Zeitrechnung ab der Fleischwerdung so nicht verwenden konnte. Konkret war auch die Geschichte des Römischen Reichs erst ab der Zeit Konstantins ein gleichwertiges Objekt gelehrter Untersuchung – trotz der zahlreichen Häresien (und schließlich des Islams). Nichtsdestotrotz war die christliche Zeitrechnung aus einer östlichen, nicht mediterranen Perspektive der sinnvollste Rahmen jener Zeit.

Mit Photios' Weltbild eng verwandt war das des Gelehrten und Kaisers Konstantin VII. Porphyrogenetos aus der Mitte des 10. Jahrhunderts und das derjenigen, die ihm dabei halfen, aus Exzerpten der ausgedehnten griechischen Literatur eine Übersicht „aller Arten und Weisen von Wissen“ aufzustellen, „den monumentalen Verlauf der gesamten Geschichte“ zu erhellen,⁴⁸ sowie die orthodoxe Welt-sicht nach dem Trauma des Ikonoklasmus (wie man vermuten kann) zu reinigen

48 *Excerpts (Excerpta Constantiniana), prooemium: Excerpta historica iussu Imp. Constantini Porphyrogeniti confecta*, hg. von Ursul Philip Boissevain, Carl de Boor und Theodor Büttner-Wobst, Berlin 1903–1910 (Prooemium auch hg. von András Németh, *Imperial Systematization of the Past: Emperor Constantine VII and his Historical Excerpts*, Budapest 2010, S. 182–186). Siehe außerdem Paul Lemerle, *Le premier humanisme byzantin: Notes et remarques sur enseignement et culture à Byzance des origines au X^e siècle*, Paris 1971, S. 280–288; Übersetzung ins Englische: Helen Lindsay und Ann Moffatt (Übers.), *Byzantine Humanism: The First Phase. Notes and Remarks on Education and Culture in Byzantium from its Origins to the 10th Century*, revidiert von Paul Lemerle, Canberra 1986, S. 323–332. Ebenso Bernard Flusin, „Les Excerpta constantiniens: Logique d'une anti-histoire“, in: *Fragments d'historiens grecs: Autour de Denys d'Halicarnasse*, hg. von Sylvie Pittia, Rom 2002, S. 537–559, und András Németh, „The Imperial Systematisation of the Past in

und „neu zu ordnen“.⁴⁹ Sie verteilten das kontextfrei präsentierte Material auf 53 Kapitelüberschriften, wodurch sie auf die Behauptung des Polybios anspielten, Rom wäre in 53 Jahren vom Stadtstaat zur Weltmacht geworden.⁵⁰ Die Kompilatoren der *Excerpta* strebten nicht nach einem breiteren historischen Überblick als etwa Photios (oder als Konstantin selbst, dessen Schrift *De Administrando Imperio* rein deskriptiver Natur war und nur von den Nachbarstaaten dieses Imperiums eine historische Berichterstattung anbot). Es sind vier Kapitel dieses massiven Werks erhalten geblieben: „Über Gesandtschaften“ vollständig, daneben Teile von „Über Tugend und Laster“, „Über Hinterhalte“ und „Über gnomische Aussagen“. Andere erfassten die Abfolge und Ausrufung von Königen und Kaisern, die Jagd und kriegerische Angelegenheiten, Briefe, Rhetorik und die Ehe. Es werden fünfundzwanzig historische Quellen bemüht (weniger als Photios gekannt hatte, allerdings gilt ein Großteil der *Excerpta* als verloren). Sie reichen von Herodot bis zu Georgios Monachos im 9. Jahrhundert.⁵¹ Die Aufmerksamkeit der *Excerpta* gilt genau wie bei Photios dem christlichen Rom. Fast die Hälfte der zitierten Quellen stammt aus dem 5. bis 7. Jahrhundert, mit besonderem Schwerpunkt auf Herrschern, die als Bannerträger der Orthodoxie galten, wie etwa Theodosius I. und Justinian. Ebenfalls können wir uns an den unerfüllten Wunsch des Konstantin Porphyrogennetos erinnern, der im Vorwort zu der von ihm verfassten *Vita* seines Großvaters Basileios I. äußerte, eine Geschichtserzählung „der denkwürdigsten Taten, die während der gesamten Dauer der römischen Herrschaft über (die Stadt) Byzanz ausgeführt worden sind, der Taten der Kaiser, der unter ihnen dienenden Amtsträger, der Heerführer und ihrer Stellvertreter und so weiter bis ins kleinste Detail“ zu schreiben⁵² – in anderen Worten, eine Geschichte von Konstantin I. bis zur Mitte des 10. Jahrhunderts. Trotzdem umfassen die *Excerpta*, dank der Einbeziehung von Dionysios von Halikarnassos, Polybios und Cassius Dio, einen größeren Teil der hellenistischen und der republikanisch-römischen Geschichte als das Werk des Photios.

Insgesamt herrscht eine enge Übereinstimmung zwischen dem historischen Material, das den Gelehrten am Ende des ersten Jahrtausends zur Verfügung stand, und unserem Bestand der griechischen Historiographie.⁵³ Der endgültige

Constantinople: Constantine VII and his *Historical Excerpts*“, in: *Encyclopaedism from Antiquity to the Renaissance*, hg. von Jason König und Greg Woolf, Cambridge 2013, S. 232–258.

49 Zum wiederkehrenden Thema der τὰς ἐξ ἱστορίας im 10. Jahrhundert siehe Paul Magdalino, „Orthodoxy and History in Tenth-Century Byzantine ‚Encyclopedism‘“, in: *Encyclopedic Trends in Byzantium?*, hg. von Peter van Deun und Caroline Macé, Leuven 2011, S. 143–159, 152–154.

50 Vgl. Németh, *Imperial Systematisation*, S. 66–70.

51 Die einzige nicht-historiographische Quelle, die aufgelistet ist, ist der Romanschriftsteller Iamblichos.

52 Konst. Por. *Vita*, Ausgabe und englische Übersetzung: *Chronographiae quae Theophanis Continuati nomine fertur liber quo Vita Basilii Imperatoris amplectitur*, hg. und übers. von Ihor Ševčenko, Berlin 2011, Bd. 1, S. 8f. Trotz der unklaren Autorschaft eines Großteils des Texts stammt das Vorwort wahrscheinlich vom Kaiser selbst.

53 Siehe Kaldellis, „Byzantine Role“.

Prozess des Aussortierens wurde wahrscheinlich durch den Übergang von der Majuskel zur Minuskel in der Schrift vom 9. bis ins 10. Jahrhundert ausgelöst. So ist nicht nur unser Blickwinkel auf die antike Geschichte von den Entscheidungen und dem Geschmack der griechisch-christlichen Kopisten und Kompilatoren am Ende des ersten Jahrtausends abhängig. Vielmehr waren auch ihre Entscheidungen selbst das Resultat einer Weltsicht, die eine entscheidende neue geschichtliche Phase am Anfang des ersten Jahrtausends ansetzte, auch wenn diese Phase erst im 4. Jahrhundert verwirklicht war.

Besonders mit Blick auf Justinian ist erwähnenswert, dass um das Jahr 900 – zwischen Photios und den *Excerpta* – eine weitere größere Sammlung, diesmal von Gesetzen, erschien. Sie ist unter dem Namen *Basiliká* bekannt, da sie unter Basileios I. (reg. 867–886) begonnen und von Leo VI. (reg. 886–912), seinem Sohn und dem Vater des Konstantin Porphyrogenetos, vollendet wurde. Auch in diesem Fall bestand der Leitgedanke darin, eine große Sammlung früheren Materials – in diesem Fall Justinians große Kodifikation – aufzugreifen, auszuschließen, was nicht gebraucht wurde und das Übrige in eine thematische Anordnung zu bringen.⁵⁴ Da der *Codex* des Justinian sich auf Konstitutionen bis in die Zeit Hadrians (reg. 117–138) zurück beruft und ein Großteil des in den *Digesten* / *Pandekten* verarbeiteten Materials aus dem 2. und der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts stammt, bestand der Horizont *grosso modo* wieder in dem des ersten Jahrtausends (auch wenn sehr wenig post-justinianisches Material aufgenommen wurde). Man kann in diesem Kontext der Neuordnung der Überlieferung auch zwei weitere Kompilationen des 10. Jahrhunderts erwähnen, das Synaxarion von Konstantinopel mit seiner Erwähnung der Heiligen für jeden Tag des Jahres sowie die sprachlich überarbeitete, systematische Sammlung von Heiligenviten durch Simeon Metaphrastes, die normalerweise in zehn Bänden angeordnet war und von der das *Menologion* des Basileios II. eine Prachtausgabe darstellt.⁵⁵ Solche Sammlungen waren ebenso wenig wie die *Basilika* oder der *Codex* des Justinian als Geschichtswerke gedacht, trotzdem implizieren sie auf verschiedene Weise den zeitlichen Horizont des ersten Jahrtausends, indem sie entweder auf die durch den Ikonoklasmus verursachten Brüche hindurch in die früheste Zeit des Christentums

54 Marie Theres Fögen, „Reanimation of Roman Law in the Ninth Century“, in: *Byzantium in the Ninth Century*, hg. von Leslie Brubaker, Aldershot 1998, S. 11–22. Ebenso Bernhard H. Stolte, „Codification in Byzantium from Justinian to Leo VI“, in: *Diverging Paths? The Shapes of Power and Institutions in Medieval Christendom and Islam*, hg. von John Hudson und Ana Rodríguez, Leiden 2014, S. 59–74. Man beachte Aude Cohen-Skalli, der in „Les Excerpta Constantiniana: Une συλλογή conçue d’après un modèle juridique?“, in: *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 63 (2013), S. 33–52, einen Vergleich der *Digesten* – aber nicht der *Basilika* – mit den *Excerpta* anstellt.

55 Siehe Christian Høgel, „Symeon Metaphrastes and the Metaphrastic Movement“, in: *The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography*, Bd. 2, *Genres and Contexts*, hg. von Stephanos Efthymiadis, Farnham 2014, S. 181–196, und Andrea Luzzi, „Synaxaria and the Synaxarion of Constantinople“, in: *The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography*, Bd. 2, *Genres and Contexts*, hg. von Stephanos Efthymiadis, Farnham 2014, S. 181–208, hier S. 197–208.

zurückblicken oder nach vorne, um das christliche Reich auf das Ende aller Geschichte vorzubereiten.⁵⁶

Es hat unter Byzantinisten in jüngerer Zeit eine etwas spitzfindige Debatte um die Anwendung des von Paul Lemerle popularisierten Begriffs des ‚Enzyklopädismus‘ auf diese größeren Werke gegeben.⁵⁷ Doch auch wenn diese Werke wenig mit dem europäischen Enzyklopädismus des 17. und 18. Jahrhunderts zu tun haben, auf den der Begriff üblicherweise angewandt wird, so ist das zugrunde liegende Konzept doch offensichtlich gut geeignet, eine in der oströmischen Kultur einmalige Phase gelehrter Sammlungs- und Ordnungstätigkeit zu beschreiben, die mit Sicherheit in ihrem Umfang und weitestgehend auch in ihrer Vorgehensweise zuvor und danach ohne Entsprechung blieb.⁵⁸ (Die interessantesten Vorgänger wären wohl Varro, Celsus und Plinius, die zeitlich mit Roms Aufstieg zur Weltmacht und seiner Einverleibung des Hellenismus am Anfang des ersten Jahrtausends zusammenfallen,⁵⁹ während andere sich um das 6. Jahrhundert herum sammeln.⁶⁰) Die für diese inner-byzantinistische Debatte aufgebrauchte Energie wäre besser in einen Vergleich mit der lateinischsprachigen Welt oder (hier von größerer Relevanz) der Welt des Kalifats mit seinen großen syrisch- und arabischsprachigen christlichen Gemeinden investiert worden, deren Gelehrte ebenfalls Wissen aus dem Griechischen bewahrten. Einige oströmische Gelehrte waren schließlich über Vorkommnisse in Bagdad informiert⁶¹ und auch wenn es keinen konkreten Beleg für einen solchen Kontakt in der *Bibliothek* des Photios gibt, so könnte sein Interesse an Iran durch seine Pläne, eine Gesandtschaft „zu

56 Magdalino, „The Year 1000 in Byzantium“, S. 233–270, bemerkt: „Im Licht des nahenden Jahrtausendwechsels gesehen erscheint die kulturelle Unternehmung der „makedonischen Renaissance“ als Versuch, das kaiserliche Haus für die Ankunft des Königs der Könige [des Erlösers] vorzubereiten und in Ordnung zu bringen. Nichts in seinem summarischen Gehalt Vergleichbares wurde je wieder geschaffen, noch wurde der Versuch einer Aktualisierung unternommen.“

57 Lemerle, *Premier humanisme byzantin*, S. 267–300 (Übers. S. 309–346). Zur Debatte zwischen Paul Schreiner, Paolo Odorico und Paul Magdalino siehe Deun und Macé (Hgg.), *Encyclopedic Trends*, S. 3–25, 89–107, 143–159, sowie die Rezension von Anthony Kaldellis in: *The Medieval Review* (online) 12.10.30, der das Ende des „byzantinischen Enzyklopädismus“ postuliert. Ebenso Magdalino, „Byzantine Encyclopaedism“; Németh, „Imperial Systematisation“; und Cohen-Skalli, „Excerpta Constantiniana“. Ich übergehe die alphabetisch gegliederte *Suda*, auf deren enzyklopädischem Charakter Lemerle und Magdalino bestehen, da sie so schwierig zu datieren ist. Sie ist weiterhin stark von den *Excerpta* abhängig.

58 Die Theologie bildet hier eine Ausnahme: Paul Schreiner, „Die enzyklopädische Idee in Byzanz“, in: *Encyclopedic Trends*, hg. von Peter van Deun und Caroline Macé, Leuven 2011, S. 3–25; hier S. 18f., 24. Magdalino, „Byzantine Encyclopaedism“, S. 223f. betont die Rolle Leos VI. in der Entwicklung des üblicherweise seinem Sohn zugeschriebenen „Enzyklopädismus“.

59 Vgl. Jason König und Greg Woolf, „Encyclopaedism in the Roman Empire“, in: *Encyclopaedism from Antiquity to the Renaissance*, hg. von dens., Cambridge 2013, S. 23–63, hier S. 37–49.

60 Michael Maas, „Roman Questions, Byzantine Answers: Contours of the Age of Justinian“, in: *The Cambridge Companion to the Age of Justinian*, hg. von dens., Cambridge 2005, S. 3–27, hier S. 18–20.

61 Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture*, S. 175–186.

den Assyrern“ zu schicken, vermutlich in deren Hauptstadt Bagdad, beflügelt worden sein.

Mit Erleichterung wenden wir uns der nächsten Kompilation, dem *Fihrist* des arabischen Gelehrten Ibn an-Nadīm zu, das einen deutlichen enzyklopädischen Charakter aufweist und dessen kultureller Horizont alles aus Ostrom Bekannte weit übersteigt.⁶² Ibn an-Nadīm war ein schiitischer iranischer Buchhändler und Schreiber in Bagdad sowie Besitzer eines großen Magazins, das von Gelehrten frequentiert wurde. Er vollendete seinen *Katalog* im Jahr 377 der islamischen Zeitrechnung, 987–988 n. Chr.⁶³ Im Gegensatz zu Photios und den *Excerpta*, die auf die eigene Sprache und größtenteils auf ältere Werke beschränkt blieben, erhob Ibn an-Nadīm den Anspruch, „die Bücher aller Völker, der Araber und der Fremden, in arabischer Sprache“ abzudecken.⁶⁴ Er weist auf eine große Vielzahl von Übersetzungen aus der griechischen, syrischen, persischen und indischen Sprache hin und bietet fachbezogene Lektürelisten zu indischen Büchern über Medizin auf Arabisch (er plante das Gleiche für die persischen Bücher, brachte dies jedoch nicht zur Vollendung⁶⁵). Seine Sammlung erotischer Handbücher und pornographischer Schriften allein umfasst Titel auf Persisch, Indisch, Griechisch und Arabisch (auch wenn wir nichts von Achilles Tatius hören, der Photios so empört hatte).⁶⁶ Ibn an-Nadīm legt sogar Listen von Übersetzern aus dem Griechischen, Syrischen, Persischen und Nabatäischen vor.⁶⁷ Auch werden zeitgenössische Au-

62 Zum arabischen „Enzyklopädismus“ siehe Mahmoud Tahmi, *L'encyclopédisme musulman à l'âge classique: Le Livre de la création et de l'histoire de Maqdisī*, Paris 1998; Hans Hinrich Biesterfeldt, „Arabisch-islamische Enzyklopädien: Formen und Funktionen“, in: *Die Enzyklopädie im Wandel vom Hochmittelalter bis zur frühen Neuzeit*, hg. von Christel Meier, München 2002, S. 43–83; Louise Marlow, „Difference and Encyclopaedism in Tenth-Century Eastern Iran“, in: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 40 (2013), S. 195–244; und James E. Montgomerys scharfsinnige Bemerkungen in *Al-Jāhīz: In Praise of Books*, Edinburgh 2013. Man beachte die enzyklopädische Dimension vieler historiographischer und geographischer Schriften (z. B. bei al-Mas'ūdī) und der meisten *adab*-Werke. Die Muslime haben hier und nicht in ihren religiösen Wissenschaften eine Bestandsaufnahme von vorislamischen und nichtmuslimischen Welten gemacht und ihr Wissen strukturiert. Dieser Prozess verlangt nach einer weiterführenden Auseinandersetzung, siehe dazu Tarif Khalidi, *Arabic Historical Thought in the Classical Period*, Cambridge 1994.

63 Rudolf Sellheim u. a., Art. „Fehrest“, in: *Encyclopaedia Iranica*, hg. von Ehsan Yarshater, London / Costa Mesa (Calif.) / New York 1985–, Bd. 9, S. 475–483; Devin J. Stewart, „Abū 'l-Faraj Muḥammad ibn Ishāq ibn al-Nadīm“, in: *Essays in Arabic Literary Biography 950–1350*, hg. von Terri DeYoung und Mary St. Germain, Wiesbaden 2011, S. 129–142. Für eine positive Würdigung der Besonderheit und der redaktionellen Techniken Ibn an-Nadīms siehe auch Devin Stewart, „The Structure of the *Fihrist*: Ibn al-Nadīm as Historian of Islamic Legal and Theological Schools“, in: *International Journal of Middle East Studies* 39 (2007), S. 369–387, und ders. „Ibn al-Nadīm's Ismā'īlī Contacts“, in: *Journal of the Royal Asiatic Society* 19 (2009), S. 21–40.

64 Ibn an Nadīm, *Fihrist*, 1.1, S. 3 (Übers. S. 1).

65 Vgl. ebd., 2.1, S. 315f. (Übers. S. 710f.).

66 Vgl. ebd. 2.1, S. 345 (Übers. S. 735f.).

67 Vgl. ebd. 2.1, S. 144–152 (Übers. S. 586–590).

toren wie der Leiter der Akademie von Pumbedita, Sa'adya Ga'on, erwähnt, der „so kürzlich gestorben ist, dass einige unserer Zeitgenossen [etwa Šerira, der ihn erwähnt] zum Zeitpunkt seines Todes schon gelebt haben“,⁶⁸ nämlich 942. Das erste seiner zehn Bücher begann Ibn an-Nadīm, von einem bewundernswerten Interesse an den *instrumenta studiorum* geleitet, mit einer Untersuchung „der Sprachen der Völker, Araber und Fremder“, womit er Schriften meinte, beginnend mit der arabischen, über die syrische, persische, hebräische und griechische, hin zu weit entfernten Schriften wie der lateinischen (die er in fränkische Schwerter eingraviert sah) und der chinesischen (auf Fächern). Seine Beschreibung der *hiḡāzī*-Schrift hat der modernen Forschung zu der Erkenntnis verholfen, dass wir über frühe Koranfragmente verfügen, die möglicherweise sogar in vor-umayyadische Zeit zurückzudatieren sind.⁶⁹ Dann zählt er mit angemessener Frömmigkeit und in eindrucksvoller Breite die Schriften der Juden, Christen und Muslime auf. Dabei rekurriert er auch auf die lebendige, mündliche Überlieferung: Auf der Suche nach einer verbindlichen Darstellung der christlichen Bibel „fragte ich Yūnus, den Priester, der ein hervorragender Mann war“.⁷⁰

Daraufhin folgen die Koranstudien; das zweite Buch ist den Grammatikern gewidmet, das dritte beschäftigt sich ausführlich mit Geschichtsschreibern und Genealogen und das vierte mit der Dichtung. Das fünfte Buch erwähnt in seinem Bericht über verschiedene muslimische Glaubensrichtungen unterschiedliche Strömungen der Schia, der der Autor selbst angehörte. Daher finden sich in dem die Gesetze behandelnden sechsten Buch auch acht und nicht vier Rechtsschulen, unter Berücksichtigung der schiitischen Traditionen. Lag der Schwerpunkt mit Ausnahme der Erwähnung jüdisch-christlicher Schriften und altarabischer Poesie auf muslimischem Wissen, so geht das siebte Buch die griechische Philosophie, Mathematik, Astronomie und Medizin in Übersetzung an. Der Grund für die Anordnung dieser „alten Wissenschaften“⁷¹ hinter die islamische Literatur liegt – falls nicht in der Zurückhaltung, die nichtmuslimischen Texten von mancher Seite entgegengebracht wurde – gewiss in der Tatsache, dass muslimische Gelehrte, die sich damit befasst hatten, breite eigene Horizonte erschlossen hatten. Das achte Buch enthält Sammlungen von Fabeln und Liebesgeschichten in verschiedenen Sprachen sowie von Büchern über Magie, das neunte Buch wiederum bricht mit dem bislang vorherrschenden trockenen Stil und beschäftigt sich in auffallend diskursiver Schreibart mit nicht anerkannten Religionen wie dem Heidentum, dem Manichäismus (der zu Lebzeiten des Autors in Bagdad unterging) und dem Buddhismus, aber merkwürdigerweise nicht mit dem Mazdäismus, wiewohl der Autor eine Fülle iranischen Materials verwertete. Mit Bemerkungen zu Indien und China (teilweise gestützt auf die Berichte von Reisenden und Wanderpredigern) endet das neunte Buch. Es wird deutlich, dass

68 Ebd. 1.1, S. 55 (Übers. S. 44).

69 Siehe Francois Déroche, *Qur'ans of the Umayyads: A First Overview*, Leiden 2013.

70 Ibn an Nadīm, *Fihrist*, 1.1, S. 56 (Übers. S. 45).

71 Ebd. 2.1, S. 131 (Übers. S. 571).

Ibn an-Nadīm dieser Art von Textmaterial sehr zugeneigt war; sein Kapitel über den Manichäismus hat, obgleich in der Neuzeit weitere Manuskripte aufgefunden wurden, weiterhin Referenzwert für die Untersuchung dieser Religion. Das zehnte Buch schließt mit einer Behandlung der Alchemie.

Dieses außergewöhnliche Werk ist unser bester Beleg für das im Bagdad des 10. Jahrhunderts verbreitete literarische und wissenschaftliche Wissen, in einer Stadt, die nach Einwohnerzahl mit Konstantinopel vergleichbar,⁷² aber in ihrem intellektuellen und spirituellen Geistesleben viel kosmopolitischer war und alle kulturellen Hauptströmungen des ersten Jahrtausends zusammenbrachte. Der *Katalog* beschreibt eine islamische Welt, in der alles von uns als ‚klassisch‘ oder ‚traditionell‘ Benannte bereits existierte. Die Bedeutung, die *allen* monotheistischen Religionen, dem Manichäismus und der griechischen Philosophie, der Wissenschaft und der Medizin beigemessen wird (es fehlt nur das römische Recht), macht deutlich, wie dieser Reifeprozess die einzelnen Traditionen destillierte und vermischte, deren Geschichte uns veranlassen sollte, das ganze erste Jahrtausend zu überschauen, von der Wiederentdeckung des Aristoteles im ersten Jahrhundert v. Chr., den Ursprüngen des Christentums und den Anfängen der ‚Rabbinisierung‘ des Judentums, über die Kirchenväter, die prophetischen Karrieren Manis und Muḥammads und die Harmonisierung von Platon und Aristoteles in den Schulen von Alexandria, bis hin zu der gewaltsamen Ausformung der sunnitischen und schiitischen Milieus und der griechisch-arabischen philosophischen und enzyklopädischen Synthesen, die von al-Fārābī eine Generation vor Ibn an-Nadīm und von Ibn Sīnā eine Generation nach ihm erreicht wurden.

Allein die Philosophie bot damals eine Reihe von Annahmen über das Primat der Vernunft an, die zumindest teilweise eine Alternative zu religiösen Erkenntnis-konzepten und Offenbarung darstellten. Dies beschäftigte eine Elite hochgebildeter Männer. Unter Berücksichtigung der häufigen Beteiligung von Philosophen an der Erziehung von Prinzen oder der Verwaltung von Staaten ist ein kurzer Blick auf ihre intellektuellen Horizonte jedoch von Vorteil, um zu verstehen, wie sie in unser Bild von einem im 10. Jahrhundert – sowohl von einem islamischen als auch einem christlichen Standpunkt aus – existierenden Referenzfeld, das das ganze Jahrtausend einschloss, passen.

Die Wissenschaft hat sich schon lange mit den philosophischen Diskussionsgruppen und Lehrzirkeln beschäftigt, die in Bagdad und an den Höfen östlich davon im Klima des politisch zerfallenden abbasidischen Kalifats entstanden sind. Muslimische Denker wie al-Fārābī und Ibn Sīnā spielten natürlich eine wichtige

72 Für Bagdad gibt Françoise Micheau, „Baghdad in the Abbasid Era: A Cosmopolitan and Multi-Confessional Capital“, in: *The City in the Islamic World*, 2 Bde., hg. von Salma K. Jayyusi, Leiden 2008, Bd. 1, S. 221–245, eine Schätzung von 300.000 bis 1.500.000 Einwohnern an, die Zahlen für Konstantinopel bewegen sich am unteren – und realistischeren – Ende dieser Skala.

Rolle in der arabischen Geistesgeschichte, aber einer der einflussreichsten Lehrer war der christliche Schüler al-Fārābīs, der Buchhändler und Informant Ibn an-Nadīms, Yaḥyā b. 'Adī (gest. 974). Einige von al-Fārābīs Lehrern waren selbst syrische Christen gewesen. Wir sehen neben Christen verschiedener Zugehörigkeit und sowohl sunnitischen als auch schiitischen Muslimen auch Juden, Zoroastrier und sogar pagane Sabier an diesen Debatten teilnehmen. Manche der genannten Gruppen schränkten die Berufung auf heilige Schriften ein oder untersagten sie sogar zugunsten eines vernunftgeleiteten Vorgehens, so dass jeder von einer gemeinsamen Grundlage ausgehen durfte, vorausgesetzt er beherrschte die aristotelische Logik.⁷³ Auch wenn der Streit zwischen Philosophie und geoffenbarter Religion erst unter al-Ġazālī (gest. 1111/505) einen Höhepunkt erreichen sollte, weist die arabische Philosophie im 10. Jahrhundert dennoch einen hohen Reifegrad auf und es fand, wie bereits festgestellt, ein Übergang von der traditionellen Methode des Kommentars klassischer Texte (besonders Aristoteles) im alexandrinischen Stil hin zu dem persönlicheren, synthetischen Ansatz Ibn Sīnās statt. Diese Entwicklungen sind hinlänglich bekannt.⁷⁴ Das Argument, das ich hier mache, kann am besten durch den Hinweis auf ein „philosophisches Lesebuch“ untermauert werden, das erst jetzt von Elvira Wakelnig komplett veröffentlicht, übersetzt und kommentiert worden ist, obwohl es schon länger bekannt war und gelegentlich besprochen wurde.⁷⁵ Dem Manuskript der Oxforder Bibliothek Ms. 539 fehlt das erste und letzte Blatt. Es scheint aber von einem Schüler Miskawaihs (auch er ein Schiit) zusammengestellt worden zu sein, der in Raiy aufwuchs und später an verschiedenen Orten, unter anderem auch in Bagdad, arbeitete. Er starb 421/1030 und war eher ein zweitrangiger Philosoph, der einmal so sehr über Ibn Sīnās unverschämte Fragen verärgert war, dass er ihm ein Buch über Ethik nachwarf, so zumindest das Gerücht.⁷⁶

Die Absicht des Lesebuchs (oder der Anthologie, auch wenn die Autoren der zitierten Texte anders als in den oben besprochenen griechischen Sammlungen nicht genannt werden) ist es, eine philosophische Vision der Realität abzustecken – Gott, Seele, Natur und Körper –, die auf griechischer Metaphysik, Psychologie und Naturwissenschaft beruht, dazu auf der spätantiken ‚Harmonisierung‘ Platons und Aristoteles‘ und schließlich auf neueren Schriften von Miskawaih selbst und denen der ‚Lauteren Brüder‘ von Basra (siehe unten). Eine unserer Hauptquellen – auf 32 von insgesamt 128 Manuskriptseiten – ist der ‚griechische Weise‘, unter dessen Namen Material zirkulierte, das auf der einflussreichen ara-

73 Vgl. Fowden, *Before and after Muhammad*, S. 207f.

74 Siehe Dimitri Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*, Leiden 2014, S. 359–386.

75 Bodleian Ms. Marsh 539: Elvira Wakelnig (Hg.), *A Philosophy Reader from the Circle of Miskawayh*, Cambridge 2014.

76 Siehe David C. Reisman, „Stealing Avicenna's Books: A Study of the Historical Sources for the Life and Times of Avicenna“, in *Before and after Avicenna*, hg. v. dems., Leiden 2003, S. 91–126, hier S. 115–117.

bischen Paraphrase von Plotins *Enneaden* 4–6, angefertigt durch die Gruppe um den Bagdader Philosophen al-Kindī, fußt und unter der Bezeichnung *Theologie des Aristoteles* bekannt war.⁷⁷ Dieser Titel ist für uns besonders aufschlussreich. Er lenkt unsere Aufmerksamkeit hin zu den Bemühungen muslimischer Intellektueller, eine Gotteslehre zu entwerfen, die Unschärfen des Koran durch den Hinweis auf Aristoteles zu lösen vermochte. Dieser wiederum sollte seinerseits mit den Lehren Platons vereinbar sein und eine Theorie vorbringen, die dem führenden Platoniker des 3. Jahrhunderts, Plotin, abgelauscht war. Diese machte man durch wenige Änderungen und Auslassungen mit dem Koran konform. Solcherart waren die ausgeklügelten Zusammenstellungen intellektueller Autoritäten, die im zeitlichen Rahmen des ersten Jahrtausends entworfen werden konnten.

Wie viel Prestige wir den ‚klassischen‘ Wurzeln griechischen Denkens und wie viel Resonanz wir Namen wie Platon und Aristoteles auch zubilligen, die Form, in der sie uns im Manuskript Marsh 539 überliefert sind, ist nicht die des Originals, sondern die nach ihrer Umformung im Verlauf aufeinanderfolgender Entwicklungsstufen im Griechischen, Syrischen und Arabischen. Sie sind außerdem oft mit Emendationen oder zusätzlichen Beifügungen versehen, die die Bedürfnisse des ersten Jahrtausends bedienen. Dies war eine Welt, in der die schriftbasierten monotheistischen Religionen jeden geistigen Horizont absorbiert hatten. Dabei war aber eine so große Fülle hermeneutischer Probleme entstanden, dass griechische Rationalität in einer Welt des Glaubens nicht überflüssig wurde, sondern vielmehr als einzige Gesprächsgrundlage für Gelehrte verschiedener Glaubensrichtungen Anerkennung fand. Wir werden angesichts der Debatten von Juden, Christen und Muslimen im Bagdad des 10. Jahrhunderts Zeugen eines seltenen Zusammentreffens, bei dem zwischen allen beteiligten Akteuren eine annähernde Chancengleichheit herrschte. Angesichts des Bedürfnisses, das viele Menschen heute verspüren, so etwas wie diesen lichten Moment wiederherzustellen, um religiöser Polarisierung zu begegnen, ist es ermutigend, ein wachsendes Interesse an der klassischen Zeit arabischer Geistesgeschichte und an den Anregungen, die diese der christlichen, jüdischen und muslimischen Gelehrsamkeit gegeben hat, zu beobachten.⁷⁸ Das ist eine positive Entwicklung angesichts mehrerer Jahrhunderte eurozentrischer Forschung, in der Kulturhistoriker die arabischen Versionen griechischer Wissenschaft und Philosophie nur zu dem Zweck streiften, möglichst rasch zu ihren Übersetzungen ins Lateinische im zwölften Jahrhundert ‚vorzuspulen‘, während Philologen gern ‚zurückspulen‘, um griechische Texte im Lichte arabischer Ausgaben zu vervollständigen oder wiederherzustellen, da die arabischen Manuskripte oft wesentlich älter waren als ihre griechischen Äquivalente. Als nicht allzu geringe Beigabe kann

77 Siehe Christina D’Ancona, „La teologia neoplatonica di ‚Aristotele‘ e gli inizi della filosofia arabo-musulmana“, in: *Entre Orient et Occident: La philosophie et la science gréco-romaines dans le monde arabe*, hg. von Pascale Derron, Richard Goulet und Ulrich Rudolph, Genf 2011, S. 135–195.

78 Vgl. Fowden, *Before and after Muhammad*, S. 178–181, 186–188.

die Wiederentdeckung großer Teile der Literatur des ersten Jahrtausends gelten, deren pseudonymische Zuschreibung zu Aristoteles oder Hermes Trismegistos ihr die Geringschätzung und Vernachlässigung durch moderne Wissenschaftler eingebracht hat – obwohl die Taktik der pseudonymischen Zuschreibung durch ein dringendes Bedürfnis hervorgerufen wurde, geheiligte Namen einer entfernten Vergangenheit an aufkommende Antworten auf die Starrheit und Krisen des Monotheismus zu heften.⁷⁹

Ein Werk, das durch seine Abwesenheit in Ibn an-Nadīms Klassifizierung menschlichen Wissens auffällt, sind die *Rasā'il* (*Briefe*) der ‚Lauteren Brüder von Basra‘, einer Gruppe schiitischer Gelehrter, die in den 970er und 980er Jahren in Basra aktiv war.⁸⁰ Verglichen mit den hohen philosophischen Bemühungen al-Fārābīs und Ibn Sīnās ist dies ein intellektuell zugängliches Milieu, vergleichbar etwa mit den Pythagoreern oder Hermetikern der griechisch-römischen Antike. Genau wie die Texte der Hermetiker sind die der Lauteren Brüder in anonymen Form auf uns gekommen. Die *Rasā'il* übermitteln eine allgemeine und vergleichsweise zusammenhängende philosophische Weltsicht in einer nichtfachlichen Sprache und gespickt mit religiösen Werten, ohne im Bereich des Denkens auf Neuland vorzustoßen. Sie schlagen einen aufsteigenden Ablauf der Erkenntnis vor, die in Bereiche wie „mathematisch“, „physisch und naturgemäß“, „psychologisch und intellektuell“ und „theologisch und religiös“ eingeteilt wird. Sie unterteilen die menschliche Gelehrsamkeit minutiös etwa dem aristotelischen Modell entsprechend, auch wenn ihr Konzept von der Emanation von Wissen und Welt stark an den späten Platonismus erinnert.

Neben diesen philosophischen Anleihen bei den Griechen beziehen sich die *Rasā'il* auf ein umfangreiches geistiges Erbe des ersten Jahrtausends, ein breites Spektrum an babylonischer, iranischer, indischer, jüdischer und christlicher Gelehrsamkeit, das auf ein breites, wenn auch fantasievoll gehandhabtes Fundament aus Anspielungen auf den Koran gestützt wird. Der vollkommene Mensch ist laut ihnen:

Gelehrt, fähig, würdig, scharfsinnig, fromm und einsichtig [...] Perser von Abstammung, Araber im Glauben, ein absoluter Monotheist (*ḥanīf*) dem

79 Zum arabischem Hermetismus siehe Kevin van Bladel, *The Arabic Hermes: From Pagan Sage to Prophet of Science*, New York 2009. Zum Pseudo-Aristotelismus siehe meinen Aufsatz „Pseudo-Aristotelian Politics and Theology in Universal Islam“, in: *Universal Empire: A Comparative Approach to Imperial Culture and Representation in Eurasian History*, hg. von Peter F. Bang und Dariusz Kołodziejczyk, Cambridge 2012, S. 130–148.

80 Siehe Carmela Baffioni, „Gli Iḥwān al-Ṣafā' e la loro enciclopedia“, in: *Storia della filosofia nell'Islam medievale*, hg. von Christina D'Ancona, Turin 2005, S. 449–489; Gaudefroid de Callataÿ, „The Classification of Knowledge in the Rasā'il“, in: *Epistles of the Brethren of Purity. The Iḥwān al-Ṣafā' and their Rasā'il: An Introduction*, hg. von Nader El-Bizri, Oxford 2008, S. 58–82; Daniel de Smet, „Die Enzyklopädie der Iḥwān aṣ-Ṣafā'“, in: *Philosophie in der islamischen Welt*, Bd. 1, 8.–10. Jahrhundert, hg. von Ulrich Rudolph, Basel 2012, S. 531–539, 551–554.

Bekenntnis nach, kulturell betrachtet ein Iraker, ein Hebräer nach Überlieferungen, ein Christ im Verhalten, ein Damaszener in der Andacht, ein Grieche in der Wissenschaft, ein Inder, was das Urteilsvermögen betrifft, ein Sufi in der Anspielungsweise des Ausdrucks (*išārāt*), königlich von Charakter, meisterhaft im Denken und von göttlichem Bewusstsein.⁸¹

Die *Rasā'il* stehen den von ihnen abgehandelten Denkrichtungen nicht unkritisch gegenüber, auch nicht der koranischen. Der generelle Eindruck ist aber doch der einer duldsam eklektischen Annäherung an das Spektrum des Wissens, das einem gebildeten Iraker des 10. Jahrhunderts zur Verfügung stand. Da Irak zu dieser Zeit einem möglichen Zentrum der eurasischen Welt noch am nächsten kam, überspannt das intellektuelle Panorama der *Rasā'il* fast das gesamte erste Jahrtausend. Man ist besonders von der Tendenz der Lauteren Brüder beeindruckt, die Schriften der Juden und Christen mehr oder weniger auf Augenhöhe mit dem Koran zu behandeln. Trotzdem dient der Zugang zu dieser universellen und einheitlichen Enzyklopädie einzig und allein dem Ziel der Rettung der Seele und ihrer Befreiung von ihrer physischen Existenz. In einem muslimischen Kontext gedacht, ist der Höhepunkt der menschlichen Erfahrung schließlich der Islam.

Eine ungefähr zeitgleich verfasste und wiederum anonyme syrische Sammlung, *Das Buch der Ursache aller Ursachen*, mobilisiert ebenfalls enzyklopädisches Wissen, mit dem Ziel einer ‚Universalreligion‘ für alle Völker, dieses Mal mit einer notwendigerweise christozentrischen Perspektive.⁸² Konfessionell motivierte Bekenntnisse blieben zweifellos stark – neben einem Bewusstsein für die Übereinstimmung bedeutender menschlicher und göttlicher Überlieferungen.

Die Gleichzeitigkeit der Herrschaft des Augustus mit der Fleischwerdung, ganz zu schweigen von endzeitlichen Spekulationen, hätte Christen dazu verleiten können, auf das erste Jahrtausend als einen römisch-christlichen Rahmen ihrer Vergangenheit zu blicken. Aber es gab Alternativen. Nicht nur war die Zeitrechnung ab der Fleischwerdung noch in spärlichem Gebrauch, es war auch Konstantin und nicht Augustus, der sich taufen ließ, während das christliche Reich von Theodosius I. und Justinian gefestigt wurde. Daher liegt der Schwerpunkt späterer Autoren auf dem 4. bis 6. Jahrhundert, statt auf dem 1. bis 3.⁸³ Sie überfliegen daraufhin die arabischen Eroberungen und den Ikonoklasmus, aber in Folge der

81 *Rasā'il Iḥwān aṣ-Ṣafā'*, Ausgabe und englische Übersetzung: *Epistles of the Brethren of Purity: The Case of the Animals versus Man before the King of the Jinn, Epistle 22*, hg. und übers. von Lenn E. Goodman und Richard McGregor, Oxford 2009, S. 278 (Übers. folgt S. 313f.).

82 Siehe Gerrit J. Reinink, „Communal Identity and the Systematization of Knowledge in the Syriac ‚Cause of all Causes‘“, in: *Pre-modern Encyclopaedic Texts*, hg. von Peter Binkley, Leiden 1997, S. 275–288.

83 Siehe Stratis Papaioannou, „The Byzantine Late Antiquity“, in: *A Companion to late Antiquity*, hg. von Philip Rousseau, Chichester 2009, S. 17–28.

politischen, militärischen und – wie sie selbst dachten – religiösen Erneuerung des Reichs unter der makedonischen Dynastie von Basileios I. (reg. 867–886) und seinen Nachfolgern suchten sie ihr Erbe in den enzyklopädischen Werken des 10. Jahrhunderts zusammenzufassen.⁸⁴ Auf der anderen Seite der Grenze führten das Leben Muḥammads und die koranische Verkündigung zu einem historischen Neuanfang, was von der muslimischen Historiographie reflektiert wird. Aber sobald die abbasidische Dynastie sich in Bagdad etabliert hatte, entstand auch hier ein starkes Interesse an der griechischen Vergangenheit in der Bewegung, griechische Wissenschaft und Philosophie zu übersetzen. Einige muslimische Autoren sahen sich gegenüber den Oströmern als die wahren Erben – sie lebten in dem Bewusstsein, eine Vergangenheit vor dem Christentum und vor dem ersten Jahrtausend wieder zu erwecken.⁸⁵ Im 10. Jahrhundert sah man sowohl in Konstantinopel als auch in Bagdad die Notwendigkeit, die griechische Vergangenheit im Licht neuer Anforderungen neu zu lesen und anzuordnen, sei es im Zuge der Erneuerung des öströmischen Staates oder des Reifens der islamischen Zivilisation im verfallenden Abbasidenstaat oder unter seinen dynamischen Nachfolgern. Was die christlichen Untertanen des Kalifenreichs betrifft, so kultivierten sie eine besondere Identität, die die Überlieferungen beider Reiche berücksichtigte. Gewöhnliche Christen beiderseits der Grenzen fühlten sich wohler mit einer Geschichtsschreibung, die mit der Schlacht an der Milvischen Brücke begann, und Muslime mit einer, die mit der Hidschra einsetzte, aber im 10. Jahrhundert neigten einige gelehrte Kreise beider Seiten wie auch aus dem rabbinischen Milieu zu maximalistischen Interpretationen und enzyklopädischen Präsentationen ihres geistigen Erbes, um starke und beständige Positionen ihrer jeweiligen Weltsicht zu unterstreichen. In einigen Fällen, wie in denen al-Fārābīs und Šeriras, passte das erste Jahrtausend perfekt hinein. In anderen erfüllte es die meisten – wenn auch nicht alle oder auch nur mehr als die nötigsten – Bedürfnisse. Eine Sache steht allerdings fest – seine Nützlichkeit für den modernen Historiker findet im Diskurs des späten ersten Jahrtausends einen besonderen Widerhall.

Aus dem Englischen von Marc Wetzler

84 So von Magdalino in „Distance of the Past“ und in „Orthodoxy and History“ geäußert, allerdings ist seine Formulierung in „Distance of the Past“, S. 121, dass „die römische Antike im sechsten Jahrhundert zu Ende ging“) zu radikal für diejenigen, die ihre eigene Zeit zwar im Niedergang, aber nicht vollkommen von dem „alten römischen Staat“ abgeschnitten sahen, den sie gerade erneuern wollten. Die enzyklopädische Bewegung im Osmanischen Reich des 17. Jahrhunderts – vor allem das Werk des Kätib Çelebî – kann ebenfalls als Antwort auf eine politische Krise gesehen werden, siehe dazu Gottfried Hagen, „Kätib Çelebî“, in: *Historians of the Ottoman Empire*, hg. von Cemal Kafadar, Hakan Karateke und Cornell Fleischer, 2007, URL: https://ottomanhistorians.uchicago.edu/sites/ottomanhistorians.uchicago.edu/files/katibcelebi_en.pdf (03.12.2015).

85 Vgl. Fowden, *Before and after Muḥammad*, S. 151f.

Literaturverzeichnis

Primärliteratur

- Abraham Ibn Daud, *Book of Tradition*, hg. und übers. von Gershon D. Cohen, London 1967.
- Basileios II., *Neara von 996* (= Basil. *Neara* 996); Ausgabe: *Les Nouvelles des empereurs macédoniens concernant la terre et les stratiotes*, hg. von Nicholas Svoronos (posthum) und Paris Gounaridis, Athen 1994, S.200–217; englische Übersetzung: *The land legislation of the Macedonian emperors*, übers. von Eric McGeer, Toronto 2000.
- Bodleian Ms. Marsh 539; Ausgabe: Elvira Wakelnig, *A Philosophy Reader from the Circle of Miskawayh*, Cambridge 2014.
- Exzerpte (Excerpta Historica); Ausgabe: Ursul Philip Boissevain, Carl de Boor und Theodor Büttner-Wobst, *Excerpta historica iussu Imp. Constantini Porphyrogeniti confecta*, Berlin 1903–1910.
- Konstantinos Porphyrogennetos, *Das Leben des Basileios* (= Konst. Por. *Vita*); Ausgabe und englische Übersetzung: *Chronographiae quae Theophanis Continuati nomine feruntur liber quo Vita Basilii Imperatoris amplectitur*, hg. und übers. von Ihor Ševčenko, Berlin 2011.
- Elias Bar Šināyā, *Chronik*; Ausgabe und lateinische Übersetzung: *Eliae metropolitae Nisibeni opus chronologicum*, hg. und übers. von Ernest Walter Brooks und Jean-Baptiste Chabot, Paris / Rom 1909–1910.
- Evagrius Scholastikos, *Kirchengeschichte* (=Evagr. *HE*); Ausgabe: *The Ecclesiastical History*, hg. von Joseph Bidez and Léon Parmentier, London 1898; englische Übersetzung: *The Ecclesiastical History of Evagrius*, übers. von Michael Whitby, Liverpool 2000.
- Eusebios (= Euseb. *Vita Const.*); Ausgabe: *Eusebius Werke*, hg. von Winkelmann, Friedhelm, Bd. 1.1, *Über das Leben des Kaisers Konstantin*, Berlin 2¹⁹⁹¹.
- Georgios Monachos, *Chronik* (= Georg. Mon. *Chron.*); Ausgabe: *Georgii Monachi Chronicon*, 2 Bde., hg. von Carl de Boor, Stuttgart 1978.
- Georgios Synkellos, *Chronik* (=Georg. Synk. *Chron.*); Ausgabe: *Chronographia*, hg. von Alden A. Mosshammer, Leipzig 1984; englische Übersetzung: *The Chronography of George Synkellos: A Byzantine Chronicle of Universal History from the Creation*, übers. von William Adler und Paul Tuffin, Oxford 2002.
- Theophilus von Edessa, *Chronik*; englische Übersetzung: *Theophilus of Edessa's Chronicle and the Circulation of Historical Knowledge in Late Antiquity and Early Islam*, übers. von Robert Hoyland, Liverpool 2011.
- Ibn an-Nadīm, *Fihrist*, hg. v. 1) R. Tağaddud, Tehran 1971; 2) A. Fu'ād, London 2009 (ersetzt Tağaddud: Stewart, „Editing the *Fihrist*“); englische Übersetzung: hg. von Bayard Dodge, New York 1970.
- Jakob von Edessa, *Chronik*; Ausgabe und Übersetzung ins Lateinische: E. W. Brooks (Hg. und Übers.), in: *Chronica minora*, hg. von ders., Ignacio Guidi und Jean-Baptiste Chabot, Paris 1905–1907, Bd. 3.
- Photios, *Bibliothek* (Phot. *Bibl.*); Ausgabe und französische Übersetzung: *Bibliothèque*, hg. und übers. von René Henry, Paris 1959–1991.
- Rasā'il Iḥwān aṣ-Ṣafā'*, hg. von B. Bustānī, Beirut 1957; Ausgabe und englische Übersetzung: *Epistles of the Brethren of Purity: The Case of the Animals versus Man before the King of the Jinn. Epistle 22*, hg. und übers. von Lenn E. Goodman und Richard McGregor, Oxford 2009.

- Šerira ben Hanina, *Iggeret*; Ausgabe und Übersetzung ins Englische: *The Iggeres of Rav Sherira Gaon*, Nosson Dovid Rabinowich, Jerusalem 1988; deutsche Übersetzung: *Auf welche Weise wurde die Mishna geschrieben? Das Antwortschreiben des Rav Sherira Gaon*, übers. von Margarete Schlüter, Tübingen 1993.
- aṭ-Ṭabarī, *History of the Prophets and Kings*, hg. von Michail Jan de Goeje u. a., Leiden 1879–1901; englische Übersetzung: *The History of al-Ṭabarī*, hg. von Ehsan Yarshater, Albany 1985–2007.

Sekundärliteratur

- Arkoun, Mohammed, *L'humanisme arabe au IV^e / X^e siècle. Miskawayh, philosophe et historien*, Paris 1982.
- Baffioni, Carmela, „Gli Iḥwān al-Ṣafā' e la loro encyclopedia“, in: *Storia della filosofia nell'Islam medievale*, hg. von Christina D'Ancona, Turin 2005, S. 449–489.
- Bertaina, David, Art. „Elias of Nisibis“, in: *EF³*, online version.
- , „Science, syntax, and superiority in eleventh-century Christian-Muslim discussions: Elias of Nisibis on the Arabic and Syriac languages“, in: *Islam and Christian-Muslim Relations* 22 (2011), S. 197–207.
- Biesterfeldt, Hans Hinrich, „Arabisch-islamische Enzyklopädien: Formen und Funktionen“, in: *Die Enzyklopädie im Wandel vom Hochmittelalter bis zur frühen Neuzeit*, hg. von Christel Meier, München 2002, S. 43–83.
- Bizri, Nader (Hg.), *Epistles of the Brethren of Purity. The Iḥwān al-Ṣafā' and their Rasā'il: An Introduction*, hg. von Nader Bizri, Oxford 2008.
- Bladel, Kevin van, *The Arabic Hermes: From Pagan Sage to Prophet of Science*, New York 2009.
- Brody, Robert, *The Geonim of Babylonia and the Shaping of Medieval Jewish Culture*, New Haven 1998.
- Callataÿ, Gaudefrid de, „The Classification of Knowledge in the Rasā'il“, in: *Epistles of the Brethren of Purity. The Iḥwān al-Ṣafā' and their Rasā'il. An Introduction*, hg. von Nader El-Bizri, Oxford 2008, S. 58–82.
- Cohen-Skalli, Aude, „Les Excerpta Constantiniana: Une συλλογή conçue d'après un modèle juridique?“, in: *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 63 (2013), S. 33–52.
- D'Ancona, Christina, „La teologia neoplatonica di ‚Aristotele‘ e gli inizi della filosofia arabo-musulmana“, in: *Entre Orient et Occident. La philosophie et la science gréco-romaines dans le monde arabe*, hg. von Pascale Derron, Richard Goulet und Ulrich Rudolph, Genf 2011, S. 135–195.
- Debié, Muriel, und David Taylor, „Syriac and Syro-Arabic historical writing, c. 500–c. 1400“, in: *The Oxford History of Historical Writing*, hg. von Sarah Foot und Chase F. Robinson, Bd. 2, 400–1400, Oxford 2012, S. 155–179.
- Delaporte, Louis, *La Chronographie d'Élie Bar-Šinaya, Métropolitain de Nisibe*, Paris 1910.
- Déroche, Francois, *Qur'ans of the Umayyads: A first Overview*, Leiden 2013.
- Deun, Peter van, und Caroline Macé (Hgg.), *Encyclopedic Trends in Byzantium?*, Löwen 2011.
- Flusin, Bernard, „Les Excerpta constantiniens: Logique d'une anti-histoire“, in: *Fragments d'historiens grecs: Autour de Denys d'Halicarnasse*, hg. von S. Pittia, Rom 2002, S. 537–559.
- Fögen, Marie Theres, „Reanimation of Roman Law in the Ninth Century“, in: *Byzantium in the Ninth Century*, hg. von Leslie Brubaker, Aldershot 1998, S. 11–22.

- Fontaine, Resianne, Art. „Ibn Daud, Abraham ben David Halevi“, in: *Encyclopaedia Judaica*, hg. von Fred Skolnik, Detroit 2007, Bd. 9, S. 663–665.
- Fowden, Garth, *Before and after Muḥammad: The First Millennium Refocused*, Princeton 2014.
- , „Pseudo-Aristotelian Politics and Theology in Universal Islam“, in: *Universal Empire: A Comparative Approach to Imperial Culture and Representation in Eurasian History*, hg. von Peter F. Bang und Dariusz Kolodziejczyk, Cambridge 2012, S. 130–148.
- Gutas, Dimitri, *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*, Leiden 2014.
- , „The ‚Alexandria to Baghdad‘ Complex of Narratives“, in: *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 10 (1999), S. 155–193.
- , *Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early ‘Abbāsīd Society (2nd–4th/8th–10th Centuries)*, London 1998.
- Hagen, Gottfried, „Kātib Çelebī“, in: *Historians of the Ottoman Empire*, hg. von Cemal Kafadar, Hakan Karateke und Cornell Fleischer, (2007), URL: https://ottomanhistorians.uchicago.edu/sites/ottomanhistorians.uchicago.edu/files/katibcelebi_en.pdf (03.12.2015).
- Høgel, Christian, „Symeon Metaphrastes and the Metaphrastic Movement“, in: *The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography*, Bd. 2, *Genres and Contexts*, hg. von Stephanos Efthymiadis, Farnham 2014, S. 181–208.
- Holmes, Catherine, *Basil II and the Governance of Empire (976–1025)*, Oxford 2005.
- Honigmann, Ernest [und C. E. Bosworth], Art. „Naṣībīn“, in: *EF*, Bd. 7, S. 983f.
- Kaldellis, Anthony, „The Byzantine Role in the Making of the Corpus of Classical Greek Historiography: A Preliminary Investigation“, in: *Journal of Hellenic Studies* 132 (2012), S. 71–85.
- , Art. „George the Synkellos“, in: *The Oxford Dictionary of Byzantium*, hg. von Alexander Kazhdan, New York 1991, S. 839.
- Khalidi, Tarif, *Arabic Historical Thought in the Classical Period*, Cambridge 1994.
- König, Jason, und Greg Woolf (Hgg.), *Encyclopaedism from Antiquity to the Renaissance*, Cambridge 2013.
- , „Encyclopaedism in the Roman Empire“, in: *Encyclopaedism*, hg. von dens., Cambridge 2013, S. 23–63.
- Lemerle, Paul, *Le premier humanisme byzantin: Notes et remarques sur enseignement et culture à Byzance des origines au X^e siècle*, Paris 1971; englische Übersetzung: Helen Lindsay und Ann Moffatt (Übers.), mit Erweiterungen von Paul Lemerle, *Byzantine Humanism: The First Phase. Notes and Remarks on Education and Culture in Byzantium from its Origins to the 10th century*, Canberra 1986.
- Luzzi, Andrea, „Synaxaria and the Synaxarion of Constantinople“, in: *The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography*, Bd. 2, *Genres and Contexts*, hg. von Stephanos Efthymiadis, Farnham 2014, S. 181–208.
- Maas, Michael, „Roman Questions, Byzantine Answers: Contours of the Age of Justinian“, in: *The Cambridge Companion to the Age of Justinian*, hg. von dens., Cambridge 2005, S. 3–27.
- Magdalino, Paul, „Byzantine Encyclopaedism of the Ninth and Tenth Centuries“, in: *Encyclopaedism from Antiquity to the Renaissance*, hg. von Jason König und Greg Woolf, Cambridge 2013, S. 219–231.

- , „Orthodoxy and History in Tenth-Century Byzantine ‚Encyclopedism‘“, in: *Encyclopedic Trends in Byzantium?*, hg. von Peter van Deun und Caroline Macé, Löwen 2011, S. 143–159.
- , „The Year 1000 in Byzantium“, in: *Byzantium in the Year 1000*, hg. von Paul Magdalino, Leiden 2003, S. 233–270.
- , „The Distance of the Past in Early Medieval Byzantium (VII–X centuries)“, in: *Ideologie e pratiche del reimpiego nell’alto medioevo*, Spoleto 1999, S. 115–147.
- Mango, Cyril, „Discontinuity with the Classical Past in Byzantium“, in: *Byzantium and the Classical Tradition*, hg. von Margaret Mullett und Roger Scott, Birmingham 1981, S. 48–57.
- Marlow, Louise, „Difference and Encyclopaedism in Tenth-Century Eastern Iran“, in: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 40 (2013), S. 195–244.
- Millar, Fergus, *Religion, Language and Community in the Roman Near East: Constantine to Muhammad*, Oxford 2013.
- Montgomery, James E., *Al-Jāhīz: In Praise of Books*, Edinburgh 2013.
- Németh, András, „The Imperial Systematisation of the Past in Constantinople: Constantine VII and his *Historical Excerpts*“, in: *Encyclopaedism from Antiquity to the Renaissance*, hg. von Jason König und Greg Woolf, Cambridge 2013, S. 232–258.
- , *Imperial Systematization of the Past: Emperor Constantine VII and his Historical Excerpts*, Budapest 2010.
- Nuffelen, Peter Van, „Theology versus Genre? The Universalism of Christian Historiography in Late Antiquity“, in: *Historiae Mundi: Studies in Universal History*, hg. von Peter Liddel und Andrew Fear, London 2010, S. 190–212.
- Papaioannou, Stratis, „The Byzantine Late Antiquity“, in: *A Companion to Late Antiquity*, hg. von Philip Rousseau, Chichester 2009, S. 17–28.
- Reinink, Gerrit J., „Communal Identity and the Systematization of Knowledge in the Syriac ‚Cause of all Causes‘“, in: *Pre-Modern Encyclopaedic Texts*, hg. von Peter Binkley, Leiden 1997, S. 275–288.
- Reisman, David C., „Stealing Avicenna’s Books: A Study of the Historical Sources for the Life and Times of Avicenna“, in: *Before and after Avicenna*, hg. von dems., Leiden 2003, S. 91–126.
- Robinson, Chase F., *Islamic Historiography*, Cambridge 2003.
- Sahner, Christian C., „From Augustine to Islam: Translation and History in the Arabic Orosius“, in: *Speculum* 88 (2013), S. 905–931.
- Schreiner, Paul, „Die enzyklopädische Idee in Byzanz“, in: *Encyclopedic Trends in Byzantium?*, hg. von Peter van Deun und Caroline Macé, Leuven 2011, S. 3–25.
- Sellheim, Rudolf, u. a., Art. „Fehrest“, in: *Encyclopaedia Iranica*, hg. von Ehsan Yarshater, London / Costa Mesa (Calif.) / New York 1985–, Bd. 9, S. 475–483 (aktualisierte Version auf URL: www.iranicaonline.org/articles/fehrest).
- Smet, Daniel de, „Die Enzyklopädie der Iḥwān aṣ-Ṣafā“, in: *Philosophie in der islamischen Welt*, Bd. 1, 8.–10. Jahrhundert, hg. von Ulrich Rudolph, Basel 2012, S. 531–539, 551–554.
- Stewart, Devin J., „Abū ’l-Faraj Muḥammad ibn Iṣḥāq ibn al-Nadīm“, in: *Essays in Arabic Literary Biography 950–1350*, hg. von Terri DeYoung und Mary St. Germain, Wiesbaden 2011, S. 129–142.
- , „Editing the *Fihrist* of Ibn al-Nadīm“, in: *Journal of Abbasid Studies* 1 (2014), S. 159–205.

- , „Ibn al-Nadīm’s Ismā‘īlī Contacts“, in: *Journal of the Royal Asiatic Society* 19 (2009), S. 21–40.
- , „The Structure of the Fihrist: Ibn al-Nadim as Historian of Islamic Legal and Theological Schools“, in: *International Journal of Middle East Studies* 39 (2007), S. 369–387.
- Stolte, Bernhard H., „Codification in Byzantium from Justinian to Leo VI“, in: *Diverging paths? The Shapes of Power and Institutions in Medieval Christendom and Islam*, hg. von John Hudson und Ana Rodríguez, Leiden 2014, S. 59–74.
- Tahmi, Mahmoud, *L’encyclopédisme musulman à l’âge classique: Le Livre de la création et de l’histoire de Maqdisî*, Paris 1998.
- Whitby, Michael, „Tabari: The Period before Jesus“, in: *Commutatio et contentio: Studies in the Late Roman, Sasanian, and Early Islamic Near East in Memory of Zeev Rubin*, hg. von Henning Börm und Joseph Wiesehöfer, Düsseldorf 2010, S. 393–407.
- Witakowski, Witold, „The Chronicle of Jacob of Edessa“, in: *Jacob of Edessa and the Syriac Culture of his Day*, hg. von Bas ter Haar Romeney, Leiden 2008, S. 25–47.
- Wood, Philip, *The Chronicle of Seert: Christian Historical Imagination in late Antique Iraq*, Oxford 2013.

„Multiple Spätantiken“?

Denkräume und Ungleichzeitigkeiten in der Geschichte des Christentums

Peter Gemeinhardt

1 Religion, Christentum und Kirche in der Spätantike – Zugänge

1.1 Die kanonisierte Spätantike

Was auch immer die Spätantike an und für sich gewesen sein mag – seit 2012 besitzt sie ihr eigenes Handbuch bei der renommierten Oxford University Press.¹ Und jeder Zweifel daran, dass es wirklich etwas gebe, was sinnvollerweise als Spätantike bezeichnet werden sollte, dürfte sich mit dem Erscheinen des ebenso voluminösen wie gehaltvollen *Handbook of Late Antiquity* erledigt haben, wie auch die Frage nach der kultur-, geistes- und sozialgeschichtlichen Bedeutung dieses Gegenstands, der in den letzten vier Jahrzehnten zumal in der anglophonen Forschung eine bemerkenswerte Eigenständigkeit erlangt hat. Unter der Herausgeberschaft von Scott Fitzgerald Johnson bietet der besagte Band auf über 1.200 Seiten ein Panoptikum unterschiedlicher Zugänge zur Spätantike, angefangen mit einem konzisen Forschungsüberblick aus der Feder des Herausgebers und einem einleitenden Beitrag,² der zeigt, dass die Vorstellung einer Spätzeit dessen, was man als (vergangene) Antike begriff, schon bei den Zeitgenossen aufzufinden ist. Das heißt natürlich nicht, dass zwischen spätantiken und spätmodernen Konzeptionen von Spätantike kein Unterschied besteht – ganz im Gegenteil! –, es macht aber schlaglichtartig deutlich, dass hier nicht nur aus moderner Perspektive Befindlichkeiten und Zuständlichkeiten rekonstruiert werden, sondern dass synchrone und diachrone Konstruktionen von Spätantike ins Gespräch zu bringen sind. Und dazu bietet das Handbuch – ohne hier in das Genre der Rezension übergehen zu wollen – reiches Material. Man muss kein Prophet sein, um vorauszusagen, dass dieses Handbuch, dem seit den 1990er Jahren eine ganze Reihe ähnlicher Sammelwerke vorangegangen ist und zweifelsohne weitere folgen werden,³ bis auf Weiteres als Standardwerk zum Thema fungieren und damit die Spätantike als Forschungsfeld *sui generis* (weiter) etablieren wird.

1 *The Oxford Handbook of Late Antiquity*, hg. von Scott Fitzgerald Johnson, Oxford 2012.

2 Hervé Inglebert, „Late Antique Concepts of Late Antiquity“, in: *The Oxford Handbook of Late Antiquity*, hg. von Scott Fitzgerald Johnson, Oxford 2012, S. 3–28.

3 Pars pro toto sei hingewiesen auf: *Late Antiquity. A Guide to the Postclassical World*, hg. von Glen W. Bowersock, Peter Brown und Oleg Grabar, Cambridge 1999; *Approaching Late Anti-*

Das gilt zweifellos auch aus der Perspektive der Geschichte des spätantiken Christentums. Für deren Historiographen eröffnet das Handbuch eine Fülle von Einsichten, wie das Christentum in der Welt der spätantiken Religionen zu verorten, präziser: als spätantike Religion zu beschreiben wäre; und in diesem Denkrahmen wären seine Besonderheiten, aber auch die Gemeinsamkeiten mit anderen zeitgenössischen Religionskulturen herauszuarbeiten. Zweifellos markiert die Ausbreitung des Christentums mit seiner inneren Differenzierung wie auch seiner äußeren Prägung eine entscheidende religions-, aber auch politik-, sozial- und kulturgeschichtliche Entwicklung in dieser Epoche. Dafür muss man keinem heilsgeschichtlichen Deutungsschema folgen: Bereits in *De civitate Dei* hat Augustin mit der Vorstellung aufgeräumt, mit der Etablierung der christlichen Kirche als dominierender religiöser Institution und ihrer Förderung durch Kaiser Konstantin als Alleinherrscher des Imperium Romanum (seit 324 n. Chr.) sei das Reich Gottes auf Erden angebrochen – mit dieser Pointe hatte Eusebius von Caesarea in der *Vita Constantini* das Gastmahl des Kaisers mit den Vätern des Konzils von Nizäa (325) beschrieben.⁴ Und man muss auch nicht mit einer binären Unterscheidung von ‚Christen‘ und ‚Heiden‘ arbeiten, um doch als Signatur der Spätantike festhalten zu können, dass die christliche Religion mit ihrem exklusiven Anspruch und mithilfe der nach und nach christlich(er) werdenden Kaiser zum Ende der griechischen und römischen Kultpraxis führte.⁵ Die bleibenden Überschneidungen zwischen paganen und christlichen Frömmigkeitspraktiken widersprechen dem nicht, sie machen vielmehr erkennbar, dass (*sit venia verbo*) das Erfolgsrezept des Christentums gerade darin lag, eine Vielzahl von Partizipationskulturen zu akzeptieren und in der Praxis zahlreiche Formen paganer Religiosität flexibel zu integrieren (oder als vorerst unausrottbar hinzunehmen).⁶

1.2 Kirche – (k)ein Thema in der Spätantike?

Zu alledem findet sich manches im *Handbook of Late Antiquity*. Das Inhaltsverzeichnis offenbart allerdings auch eine Leerstelle, jedenfalls aus meiner professionsspezifischen Sicht als *Kirchengeschichtler*.⁷ Denn von „Kirche“ ist in dem von Johnson herausgegebenen Werk in strukturgebender Weise nicht die Rede. Dem Christentum als solchem wird keine herausragende Rolle zugemessen, und

quity. The Transformation from Early to Late Empire, hg. von Simon Swain und Mark Edwards, Oxford 2004; *A Companion to Late Antiquity*, hg. von Philip Rousseau, Malden 2009.

4 Euseb. *Vita Const.* III 15,2; Ausgabe: *De Vita Constantini*. Über das Leben Konstantins, hg. von Bruno Bleckmann und Horst Schneider, Turnhout 2007, S. 328.

5 Den entscheidenden Wendepunkt markiert die Untersagung der ‚heidnischen‘ Kulte durch Theodosius I. am 8. November 392 (*Cod. Theod.* XVI,10,12, Ausgabe: *Codex Theodosianus*, hg. von Paul Krüger und Theodor Mommsen, Bd. 1, Berlin 1915 [Nachdruck Hildesheim 1990], S. 900).

6 Vgl. Peter Gemeinhardt, „Volksfrömmigkeit in der spätantiken Hagiographie. Potential und Grenzen eines umstrittenen Konzepts“, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 110 (2013), S. 410–438.

7 Oder ‚Patristiker‘, insofern die ältere Kirchengeschichte es traditionell (auch) mit den ‚patres ecclesiae‘ zu tun hat.

vergeblich sucht man ein Kapitel zur Dogmengeschichte – ein viel beachtetes, ja bis in die jüngste Vergangenheit das zentrale Feld patristischer Forschung in Deutschland (und darüber hinaus). Allerdings hat auch in der deutschen Patristik die Beschäftigung mit der Trinitätslehre zuletzt merklich an Intensität verloren, während sich noch in den 1990er Jahren eine einschlägige Dissertation und Habilitationsschrift an die nächste gereiht hatten. In jüngeren Arbeiten geht es hingegen eher um das Spannungsfeld von Christentum und paganer Tradition, um christliches Leben und ethisches Handeln oder um das Verhältnis des Christentums zu paganer Bildung und antiker Philosophie, um nur einige Schwerpunkte zu nennen.

Doch drängt sich der Eindruck einer Präponderanz dogmatischer und konziliarer Debatten und kirchlicher Ämterstrukturen nach wie vor auf, wenn man die Inhaltsverzeichnisse neuerer kirchengeschichtlicher Lehrbücher zumal evangelischer Provenienz⁸ durchblättert. Zwar ist dort auch von Märtyrern und Mönchen die Rede, um liturgische Feiern und die Verehrung der Heiligen geht es aber in evangelischen Darstellungen schon seltener; und der weite und bunte Bereich der Frömmigkeit wird oft nur knapp abgehandelt, ebenso wie die religionsgeschichtliche Verortung des Christentums in seiner Umwelt, sofern es sich nicht um klassische Fragen der Apologetik – und damit vor allem um Abgrenzungen statt um Gemeinsamkeiten – handelt. Das mag sich dem Genre des Lehrbuchs verdanken, das auf eine länger zurückreichende Praxis in Vorlesungen und auf die Prüfungsordnungen der deutschen evangelischen Landeskirchen Bezug nimmt; es ist für ein Standardwerk ja auch durchaus ratsam, Trends der Forschung nicht aufzugreifen, bevor sie sich als konsensfähig erwiesen haben. Das beste Beispiel für eine solche Hartleibigkeit gegenüber kurzfristigen Modeerscheinungen, freilich auch gegenüber wegweisenden Denkfortschritten ist ‚der Heussi‘, der noch dreißig Jahre nach dem Tod seines Verfassers unverändert aufgelegt und benutzt wurde, bis er von ‚dem Hauschild‘ verdrängt wurde, der jetzt – rund zwanzig Jahre nach Erscheinen der Erstauflage – allerdings bereits einer Überarbeitung unterzogen wird.⁹

Aber es wäre zu kurz gegriffen, allein lehr- und prüfungspragmatische Gegebenheiten für den beschriebenen Befund verantwortlich zu machen. Vielmehr

8 Die Frage, worin sich evangelische und katholische Lehr- und Handbücher zur antiken Kirchengeschichte unterscheiden, ist nicht nur der konfessionsspezifischen Organisation der theologischen Ausbildung in Deutschland geschuldet, sondern auch sachlich bedeutsam, insofern theologische und damit auch kirchengeschichtliche Forschung neben dem interdisziplinären wissenschaftlichen Diskurs (auch) auf binnenkirchliche und ökumenische Selbstaufklärung zielt. Obwohl die Urteile über die Geschichte des Papsttums und der Reformation naturgemäß deutlicher divergieren, wäre auch für die Spätantike einmal gründlicher zu untersuchen, worin sich die Werke römisch-katholischer Fachkollegen (siehe z. B. Johannes Hofmann, *Zentrale Aspekte der Alten Kirchengeschichte*, 2 Bde., Würzburg 2012/2013, oder die entsprechenden Abschnitte, in: Franz Xaver Bischof, Thomas Bremer, Giancarlo Collet und Alfons Fürst, *Einführung in die Geschichte des Christentums*, Freiburg 2012) von denjenigen evangelischer Provenienz tatsächlich unterscheiden.

9 Karl Heussi, *Kompendium der Kirchengeschichte*, Tübingen¹⁸1991; Wolf-Dieter Hauschild, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte*, 2 Bde., Gütersloh 1995/1999 (*2011/2010).

gibt es auch einen sachlichen Grund, der zum Kern des Geschäfts von Kirchengeschichtlern und Kirchengeschichtlerinnen führt und insofern Chancen und Grenzen der Beschäftigung mit der Spätantike vom Gegenstand und der disziplinären Organisation seiner Erforschung her aufzuzeigen geeignet ist. Die angedeutete Diskrepanz zwischen der lehrbuchartigen Darstellung des Christentums und der interdisziplinären Erforschung der Spätantike verdankt sich nämlich, wie mir scheint, einer gewissen Unschlüssigkeit, wie aus einer kirchengeschichtlichen Perspektive mit Begriff und Sache der Spätantike umzugehen sei; und dies hat wiederum mit der Doppelstellung der Kirchengeschichte „zwischen Altertumswissenschaft und Theologie“¹⁰ zu tun: Ob eine Publikation oder Lehrveranstaltung der theologischen Bildung künftiger Pastorinnen und Lehrer oder der Verständigung mit Althistorikerinnen, klassischen Philologen, Islamwissenschaftlerinnen oder Archäologen dienen soll, macht einen Unterschied. Diese Doppelperspektive ist der Kirchengeschichte als akademischem Fach eingestiftet, und sie bietet in erster Linie nicht Probleme, sondern Möglichkeiten: Aufgabe der Kirchengeschichte ist es einerseits, den exegetischen, systematischen und praktischen Fächern der Theologie die Geschichtlichkeit, ja Weltlichkeit ihres Gegenstands vor Augen zu halten, und andererseits im Kreis der altertumswissenschaftlichen Fächer bewusst zu machen, dass die elaborierte theologische Reflexion im antiken Christentum nicht ein religionsgeschichtliches Epiphänomen ist, sondern konstitutiv zum Erscheinungsbild dieser Religion gehört – und nicht nur dieser Religion: Denn spätestens hier fragt man sich, wie die christliche Theologie zu parallelen Entwicklungen im Judentum, in der spätantiken (zumal neuplatonischen) Philosophie, aber auch im Islam ins Verhältnis zu setzen ist. Gerade im Blick auf die Bildungs-, Geistes- und Theologiegeschichte stellt sich die Spätantike als Epoche *sui generis* dar, und hierzu leistet die Kirchengeschichte einen unverzichtbaren Beitrag. Das erfordert jedoch wiederum kirchengeschichtlicherseits eine Klärung, wie mit dem Begriff ‚Spätantike‘ operiert werden kann und sollte. Einen Vorschlag hierzu – nicht mehr und nicht weniger – möchte ich im Folgenden unterbreiten.

2 ‚Spätantike‘ in kirchengeschichtlicher Perspektive – Einblicke

2.1 Kirchengeschichte oder Geschichte des Christentums?

‚Kirchengeschichte‘, wie sie an Universitäten im deutschsprachigen Raum, konkret an Evangelisch-Theologischen Fakultäten und Fachbereichen, gelehrt wird,¹¹ ist schon von ihrer Bezeichnung her möglicherweise eher ein Teil des Problems

10 So der Titel eines einschlägigen Sammelbandes: *Zwischen Altertumswissenschaft und Theologie. Zur Relevanz der Patristik in Geschichte und Gegenwart*, hg. von Christoph Marksches und Johannes van Oort, Leuven 2002.

11 Die Nomenklatur ist nicht einheitlich, doch führen abweichende Bezeichnungen wie ‚Kirchen- und Dogmengeschichte‘ (z. B. Mainz, Hamburg) oder ‚Historische Theologie‘ (Heidelberg) faktisch nicht zu greifbaren Unterschieden in der Praxis von Forschung und Lehre.

als die Lösung. Seit Eusebius von Caesarea galt *historia ecclesiastica* als *historia sacra*, als Geschichte Gottes mit der geschaffenen Menschheit, einschließlich seiner mindestens als Möglichkeit gedachten Einflussnahme auf den Lauf der Menschheits-, Welt- und Kirchengeschichte und der unbezweifelten Erwartung des Jüngsten Gerichts. Dieses Konzept einer ‚Heilsgeschichte‘ wurde in der Aufklärung, zumal durch die Entstehung der historischen Methode im 18. Jahrhundert, zunehmend obsolet.¹² Die Bezeichnung ‚Kirchengeschichte‘ wurde freilich beibehalten und durch die Ausdifferenzierung der klassischen theologischen Disziplinen im 19. Jahrhundert noch stabilisiert. Entsprechend sind Kirchenhistoriker bis heute mit der Frage konfrontiert, was das Wort ‚Kirche‘ im Titel ihres Fachs genau bedeutet. Im Deutschen bezeichnet es sowohl den Singular als auch den Plural, d. h. es kann die Geschichte *der Kirche* gemeint sein, aber auch die Geschichte *der Kirchen*, also entweder die Geschichte der „einen, heiligen, apostolischen und katholischen Kirche“ (so das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel, 381) oder die Geschichte der *vielen* empirischen Kirchen, die in mehr oder weniger großer Verwandtschaft zueinander stehen und jeweils geschichtliche Realisierungen der *einen* Kirche sind. Zumal im Anschluss an die reformatorische Unterscheidung von sichtbarer und unsichtbarer Kirche kann keine vorfindliche Kirchenstruktur für sich in Anspruch nehmen, die eine und einzige bzw. vollgültige Kirche zu sein, wenn auch jede real existierende Kirche (nach der *Confessio Augustana* sogar jede Gottesdienst feiernde Gemeinde) vollgültig Kirche ist. Die römisch-katholische Ekklesiologie optiert nicht zuletzt aufgrund der historischen Entwicklung des Papsttums anders, ohne dass dies hier näher zu verfolgen wäre.

Der historische und systematische Befund wird dadurch noch verkompliziert, dass diese partikularen Kirchen, Gemeinschaften und Gruppen schon in der Anfangszeit des Christentums unterschiedliche Organisationsgrade und Selbstbeschreibungen entwickelten, vielfach miteinander im Streit lagen (und liegen) und sich gegenseitig bestritten (und bestreiten), ‚wahre‘ Kirche zu sein. Verfahren zur Herstellung und Dokumentation von Einheit wie die von Kaisern einberufenen (Reichs-) Konzile, die *idealiter* die gesamte christliche Kirche in den Grenzen des Imperium Romanum repräsentierten, erreichten ihr Ziel regelmäßig nicht nur durch Festlegung identitätsstiftender Bekenntnisse, sondern auch (und vor allem) durch den Ausschluss dissentierender Gruppen, bekundeten damit also die existierende Pluralität und verschärfen sie in vieler Hinsicht noch – ganz abgesehen davon, dass es niemals nur im Römischen Reich Christen gab und eine

Inwieweit neuere Denominationen wie ‚Kirchen- und Religionsgeschichte des ersten Jahrtausends‘ (Kiel) oder ‚Ältere Kirchengeschichte und die Geschichte interreligiöser Begegnungen‘ (Bern) sich auf diese Praxis auswirken werden, bleibt abzuwarten. Ich beschränke mich im Folgenden auf die evangelische Perspektive, wobei das Gesagte überwiegend auch für die römisch-katholische Kirchengeschichtsschreibung Gültigkeit beanspruchen darf.

¹² Vgl. Stöve Eckehart, Art. „Kirchengeschichtsschreibung“, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 18, Berlin 1989, S. 535–560.

Institution, die *alle* Christen in *aller* Welt repräsentiert hätte, daher gar nicht existierte. Aber auch in den Grenzen des Reichs ist von einer kontinuierlichen, dynamischen, aber unaufhebbarer Pluralisierung des Christentums auszugehen.

Das ist für die Spätantike insofern von Bedeutung, als unter ‚eusebianischer‘ Perspektive diese Pluralisierung des Christentums in räumlicher, sprachlicher und theologischer Hinsicht als Anzeichen des Endes der (Spät-) Antike anzusehen wäre – dann läge der Übergang zum (entsprechend finsternen) Mittelalter dort, wo eine Zersplitterung der bis dahin *einen* (Reichs-) Kirche einsetzte, also mit der so genannten ‚Völkerwanderung‘, besser: Ethnogenese. Das ist – wie nicht erst das Oxford-Handbuch bezeugt – schon für den Westen des Reichs eine problematische Perspektive, und sie trifft noch weniger für dessen Osten zu, in dem die Struktur des Reichs grundsätzlich erhalten blieb. Freilich entstanden im Zuge der christologischen Streitigkeiten seit dem 4. Jahrhundert auch hier zunehmend unabhängige Christentümer, die sich teils der griechischen, teils der koptischen, armenischen oder syrischen Sprache bedienten und vor allem in der letztgenannten Form wiederum seit dem 7. Jahrhundert neben dem Judentum einen entscheidenden religiösen und kulturellen Bezugsrahmen für den Islam darstellten. Es ist also von einer grundlegenden Pluralisierung im spätantiken Christentum auszugehen, und selbst wenn diese angesichts der traditionellen antiken Auffassung von der Unteilbarkeit philosophischer und theologischer Wahrheit konzeptionell kaum einzuholen war, gibt es doch hinreichend Anzeichen, dass sie vielen Zeitgenossen bewusst war.

Die Vorstellung von *einer* Kirche und ihrer prinzipiell möglichen Unterscheidung von abweichenden, ‚häretischen‘ Gruppen und Sekten ist freilich bis heute eine Herausforderung für die Sicht der (Spät-) Antike als kirchengeschichtlicher Epoche, also nicht nur eines chronologischen oder kulturgeschichtlichen Abschnitts. Die ‚hidden agenda‘, die oft gar nicht so verborgen daherkommt, verdankt sich dem schon in den zeitgenössischen Quellen dokumentierten christlichen Selbstverständnis als exklusiver Erlösungsreligion, die – eingespannt in den Verlauf der Geschichte zwischen Protologie und Eschatologie – das historische Geschehen und Erleben als Bewährungsfeld begreift und sich insofern von den vor- und nichtchristlichen Religionen der Spätantike kategorial unterschieden weiß. Zwar ist es für akademische Kirchengeschichtsschreibung selbstverständlich, dass die grundlegende Historisierung aller Erkenntnis auch vor der Kirche nicht haltmacht, und das schließt Wahrheits- und Absolutheitsansprüche ein. Aber es ist eine andere Frage, inwieweit historisch kontingente Selbstverständnisse bei der wissenschaftlichen Erforschung der Spätantike leitend sein können.

Eine solche Leitperspektive hat mein Göttinger Vor-Vorgänger Carl Andresen (1909–1985) vorgeschlagen. Sein Werk *Die Kirchen der alten Christenheit* ist als „ekklesiologische Typengeschichte“ konzipiert, basierend auf der Beobachtung, dass sich die Entwicklungsstufen des antiken Christentums in jeweils charakteristischen Selbstbeschreibungen niedergeschlagen haben, von ‚frühkatholisch‘ über ‚altkatholisch‘ und ‚reichskatholisch‘ bis zum das Mittelalter prägenden

Dual von ‚byzantinisch-orthodox‘ und ‚römisch-katholisch‘.¹³ Die Besonderheiten dieses Buchs – das in großer Breite religions- und kulturgeschichtliche Forschungserträge aufnimmt – und seine konzeptionellen Schwierigkeiten – u. a. die Schematik der angedeuteten Typologie, die Andresen selbst kritisch reflektierte – müssen hier nicht ausführlich dargestellt werden.¹⁴ Es genügt der Hinweis, dass eine derart elaborierte Konzeption von *Kirchen*-Geschichte in der Lehrbuchliteratur eher selten ist. Andresens Buch, das untypischerweise in einer *religionswissenschaftlichen* Reihe erschienen ist, lässt erkennen, wie dem Christentum in der Spätantike gerecht zu werden wäre, nämlich indem man seine theologische Selbstbeschreibung einbezieht und es zugleich als *eine* besondere Religion *unter anderen* besonderen Religionen der Spätantike behandelt. Dass Gemeinsamkeiten mit anderen Religionen auch bei Andresen gelegentlich als pagane Relikte, ja als eigentlich längst überholte Praktiken der ‚Volksfrömmigkeit‘ angesehen werden, zeigt freilich, dass hier das normative Selbstbild des Christentums in einschränkender Weise weiterwirkt.

Es bleibt ein Desiderat, theologische Binnensicht und religionsgeschichtlich-komparatistische Perspektive fruchtbar miteinander zu verbinden – und damit das Christentum tatsächlich als Religion der Spätantike (die eben auch eine bis heute existierende Religion ist) darzustellen. Das würde bedeuten, wie ich andernorts begründet habe, nicht ‚Kirchengeschichte‘, sondern ‚Geschichte des Christentums‘ zu schreiben.¹⁵ Damit würden normative ekklesiologische Diskurse aus der Bestimmung des Gegenstandsbereichs konsequent ausgeklammert und stattdessen selbst zum historiographischen Thema gemacht. Man sollte diesen Unterschied in der Nomenklatur in seiner Auswirkung auf Perspektiven der Lehre und Forschung nicht über-, aber auch nicht zu gering schätzen, denn die gegenwärtige Sicht des frühen Christentums als einer in sich pluralen (und bis zu einem gewissen Grad sogar pluralitätsfähigen) Religion basiert darauf, dass historisch mehr Undeutlichkeit bezüglich der Ab- und Eingrenzung von Kirche beobachtet werden kann, als den Zeitgenossen zu akzeptieren möglich war.

13 Carl Andresen, *Die Kirchen der alten Christenheit*, Stuttgart 1971; die methodologischen Vorannahmen werden erläutert in seinem 1972 in Aarhus gehaltenen, aber erst postum veröffentlichten Vortrag: Carl Andresen, „Kirchengeschichte – eine aktualisierte Selbstrechtfertigung“, in: *Theologie und Kirche im Horizont der Antike. Gesammelte Aufsätze zur Geschichte der Alten Kirche*, hg. von Peter Gemeinhardt, Berlin / New York 2009, S. 185–197.

14 Vgl. dazu Peter Gemeinhardt, „Patristik – heute eine Disziplin mit Zukunft! Zum Gedenken an Carl Andresen (1909–1985)“, in: *Zeitschrift für Antikes Christentum* 16 (2012), S. 41–55; ders., „Was schreiben Kirchengeschichtler, wenn sie Kirchengeschichte schreiben? Ein Gespräch mit drei Generationen Göttinger Patristik“, in: *Streit um die Wahrheit. Kirchengeschichtsschreibung und Theologie. Festschrift für Ekkehard Mühlenberg*, hg. von Stefanie Frost, Ute Mennecke und Jorg Christian Salzmann, Göttingen 2013, S. 278–283.

15 Peter Gemeinhardt, „Kirchengeschichtler“, S. 291f.

2.2 Spätantike als Thema in kirchengeschichtlichen Lehrbüchern – oder auch nicht

Andresen publizierte sein Handbuch im selben Jahr wie Peter Brown *The World of Late Antiquity* (s.u.). Eine Aufnahme der heutigen interdisziplinären Erforschung der Spätantike in die kirchengeschichtliche Lehrbuchliteratur ist noch nicht in vergleichbarer Weise erfolgt. Das spiegelt sich schon in Titeln und Inhaltsverzeichnissen: Der Klassiker der lehrbuchmäßigen Periodisierung ist ‚Alte Kirche‘ – ‚alt‘ nicht im Sinne von ‚veraltet‘ oder ‚überholt‘, sondern von ‚alt ehrwürdig‘; der Begriff nimmt damit Bezug auf die Herausbildung der organisatorischen und institutionellen Gestalt von Kirche und ihrer Dogmen, die auf den ökumenischen Konzilen zwischen 325 und 787 fixiert wurden. Bezogen auf Raum und Zeit umfasst diese ‚Alte Kirche‘ oft den Bereich des Imperium Romanum bis zum Zerfall seines westlichen Teils im 5. Jahrhundert, wobei nicht selten das historisch eher unbedeutende Datum 476 n. Chr. – die Absetzung des letzten weströmischen Kaisers Romulus Augustulus durch den ‚Barbaren‘ Odoaker – implizit oder explizit als Endpunkt gilt. Nur wenige Darstellungen gehen darüber hinaus und beziehen die Entstehung und Entwicklung der gentilen („germanischen“) Teilreiche in den Zusammenhang der ‚Alten Kirche‘ ein – am ausführlichsten die zuerst in französischer Sprache erschienene *Geschichte des Christentums*, deren zweiter und dritter Band *Das Entstehen der einen Christenheit (250–430)* sowie *Der lateinische Westen und der byzantinische Osten (431–642)* betitelt sind.¹⁶ Dies kommt der Abgrenzung des eingangs erwähnten *Oxford Handbook of Late Antiquity* (ca. 300–630) recht nahe. Die Klassiker der kirchengeschichtlichen Lehrbuchliteratur optieren anders: Hans Lietzmanns *Geschichte der Alten Kirche* blieb unvollendet, der vierte, weitgehend fertiggestellte Band deckte lediglich den Zeitraum bis zum frühen 5. Jahrhundert ab.¹⁷ Damit wären wie in zahlreichen anderen Überblicksdarstellungen die orientalischen – ‚monophysitischen‘ und ‚nestorianischen‘ – Kirchen *de facto* als nicht mehr spätantik außen vor geblieben. Weder religions- noch kulturgeschichtlich wird dieser Befund neueren Erkenntnissen zur langandauernden Kontinuität spätantiker Religiosität, Bildung und Philosophie gerecht. Auch das bereits genannte *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte* von Wolf-Dieter Hauschild bekräftigt mit dem Untertitel des ersten Bands – *Alte Kirche und Mittelalter* – die klassische Periodisierung, die es in der Präsentation des Stoffs faktisch überbrückt, etwa indem in durchaus innovativer Weise die christologische Lehrentwicklung von den Anfängen im 2. Jahrhundert bis zum Konzil von Nizäa 787 als ein großer Spannungsbogen nachgezeichnet wird.

¹⁶ *Die Geschichte des Christentums. Altertum*, hg. von Charles und Luce Piétri, 3 Bde., Freiburg 2005.

¹⁷ Hans Lietzmann, *Geschichte der Alten Kirche*, 4 Bde., Berlin 1932–1944; Neudruck in einem Band, hg. von Christoph Marksches, Berlin / New York 1999; vgl. auch ders., „Das Problem der Spätantike“, in: *Kleine Schriften*, Bd. 1, *Studien zur spätantiken Religionsgeschichte*, hg. von Kurt Aland, Berlin 1958, S. 3–24. Andernorts bestimmte Lietzmann, *Altchristliche Kirche*, S. 241, den Gegenstandsbereich als bis zu Papst Gregor I. (gest. 604) und dem „gewaltigen Eroberungszug des Islam“ reichend (letzteren aber nicht mehr als Thema der Kirchengeschichte).

Wenn Lehrbücher auf die Spätantike eingehen, findet sich häufig die Bezeichnung ‚Reichskirche‘,¹⁸ und immer wieder wird zwar methodisch problematisiert, faktisch aber vorausgesetzt, dass die ‚Konstantinische Wende‘, also eine wie auch immer gedachte ‚Bekehrung‘ Kaiser Konstantins, einen fundamentalen Einschnitt für die Geschichte der Antike im Allgemeinen und für die Geschichte des Christentums im Besonderen mit sich brachte. Eine der wenigen Ausnahmen ist der Band *Epochen der Kirchengeschichte* meines Göttinger Vorgängers Ekkehard Mühlenberg, der den gesamten patristischen Teil unter ‚Spätantike‘ abhandelt, und zwar aus spezifisch theologischer Perspektive: Dieser Zeitraum sei von der „Überwindung des alten Götterglaubens durch den christlichen Gottesglauben“ geprägt gewesen.¹⁹ Dafür, dass dies nicht der einzig mögliche Diskurs ist, den man als dominant ansehen kann, möge der Hinweis auf Guy Stroumsas Sicht dieser Epoche als Phase „religiöser Mutationen“, bezogen auf den Opferkult, genügen.²⁰ Mühlenbergs Inanspruchnahme der Spätantike für die Geschichte des Christentums in seinen ersten fünf Jahrhunderten ist nicht genretypisch – sie weist aber auf das voraus, was unten auszuführen sein wird, nämlich dass die ‚Konstantinische Wende‘ als Epochenschwelle ausgedient haben dürfte, und dies nicht aus reinem Überdruß, sondern aufgrund veränderter Schwerpunktsetzung bei den definierenden Charakteristika der Spätantike als Epoche, die nicht nur (wie bei Mühlenberg) bis zurück zur nachapostolischen Zeit, sondern möglicherweise auch in die andere Richtung bis zur Koexistenz von Christentum und Islam ausgedehnt werden sollte.

Es ist freilich nicht zu übersehen, dass in Bezug auf die Literaturgeschichte der Begriff der ‚Antike‘ schon immer in der zuletzt genannten Hinsicht erweitert wurde. Die antike christliche Literatur reicht demnach im byzantinischen Bereich bis zu Johannes von Damaskus (gest. 750), im Abendland bis zu Isidor von Sevilla (gest. 636) und im aktuell wichtigsten Übersichtswerk, dem *Lexikon der antiken christlichen Literatur*, bis zu Beda Venerabilis (gest. 735).²¹ Obwohl es stets hinterfragbar ist, Epochen mit Personen zu verknüpfen, und obgleich wiederum die christlich-orientalischen Autoren in dieses Schema eher pragmatisch als kon-

18 Manfred Jacobs, *Die Reichskirche und ihre Dogmen*, Göttingen 1987; Bernhard Kötting und Alfred Schindler, „Die Reichskirche bis zum Ausgang der Antike“, in: *Ökumenische Kirchengeschichte*, Bd. 1, *Von den Anfängen bis zum Mittelalter*, hg. von Bernd Moeller, Darmstadt 2006, S. 99–180; Bernd Moeller, *Geschichte des Christentums in Grundzügen*, Teil 3: „Reichskirche in der Spätantike“, Göttingen ¹⁰2011.

19 Ekkehard Mühlenberg, *Epochen der Kirchengeschichte*, Wiesbaden ³1999, S. 20.

20 Guy G. Stroumsa, *Das Ende des Opferkults. Die religiösen Mutationen der Spätantike*, Berlin 2011.

21 *Lexikon der antiken christlichen Literatur*, hg. von Siegmund Döpp und Wilhelm Geerlings, Freiburg ³2002. Berthold Altaner und Alfred Stuiber, *Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter*, Freiburg ³1980, und Hubertus R. Drobner, *Lehrbuch der Patrologie*, Freiburg 1994, gelangen jeweils bis zu Isidor von Sevilla (gest. 636) im Westen und bis zu Johannes von Damaskus (gest. um 750) im Osten. Claudio Moreschini und Enrico Norelli, *Handbuch der antiken christlichen Literatur*, Gütersloh 2007, führen ihre Darstellung im Osten nur bis zu Andreas von Caesarea (gest. vor 637). Orientalische Autoren unter muslimischer Herrschaft sind in all diesen Werken nicht oder nur am Rande im Blick.

zeptionell eingepasst sind, ist doch deutlich, dass bezüglich der theologischen Literatur Einschnitte wie 476 (die o.g. Absetzung des Romulus Augustulus), 565 (das Ende der Herrschaft Justinians) oder 641 (der Tod von Kaiser Heraclius) lediglich in bestimmter Hinsicht Plausibilität beanspruchen können. Und diese Plausibilität speist sich – wie dieser kursorische Durchblick zeigt – vor allem aus der Konzentration auf die christliche Kirche und ihre Beziehung zum römischen Staat, während die spätantike religiöse Vielfalt innerhalb und außerhalb des Christentums ebenso wie die Entstehung des Islams vor allem als Kontext begriffen werden. Die Frage ist, wie man solche subkutan fortwirkende Unterscheidungen des Christentums von seiner ‚Umwelt‘ mit anderen Konzeptionen von Spätantike ins Gespräch bringen kann, ohne dabei zu vernachlässigen, dass Institutionen wie das bischöfliche Amt, die trinitarischen und christologischen Dogmen oder die Taufkatechese nicht in allen zeitgenössischen Religionen (teils auch in gar keiner) Parallelen haben, dennoch aber aus der Beschreibung des Christentums weder aus der Binnen- noch aus der Außenperspektive ohne Präzisionsverlust ausgeklammert werden können. Im Folgenden soll das Augenmerk darauf liegen, wie eine Alternative aussehen könnte.

3 Spätantike als religionsgeschichtliche Epoche – Konkretionen

3.1 ‚Late Antiquity‘: Chancen und Grenzen eines Epochenbegriffs

Es wurde schon erwähnt, dass der Begriff ‚Spätantike‘ in der neueren Erforschung des frühen Christentums quer durch Forschungstraditionen und Fächerkulturen Prominenz besitzt. Aber auch hier wird in durchaus unterschiedlichem Verständnis von ‚Spätantike‘ gesprochen. Zunächst kann der Begriff einen bestimmten Zeitraum umgrenzen, dessen Anfang und Ende oft als gegeben angesehen werden – beginnend mit der Zeit Diokletians und sich erstreckend bis zu Justinian, so die magistrale Darstellung der Spätantike bei Alexander Demandt.²² Was oben für die kirchengeschichtliche Lehrbuchliteratur beobachtet wurde, nämlich eine Orientierung an politischen Entwicklungen, ist ähnlich auch in der Alten Geschichte zu finden, einschließlich des Schwankens zwischen der Bezugnahme auf ‚Transformationen‘ oder auf ‚Zäsuren‘ und der Verhältnisbestimmung zwischen beiden.²³ Daneben kann aus Sicht der Klassischen Philologie eine Zäsurierung anhand der „tabula-rasa-artigen geistigen Öde“ stehen, die nach Manfred Fuhrmann literaturgeschichtlich für die Mitte des 3. Jahrhunderts n. Chr. zu veranschlagen ist und die insofern die frühe Kaiserzeit von der Spätantike trennt, deren Ende wiederum mit der Beobachtung eines ähnlichen Niedergangs der literarischen Produktion im 7. Jahrhundert markiert wird.²⁴ Diese Sicht

22 Alexander Demandt, *Geschichte der Spätantike. Das Römische Reich von Diocletian bis Justinian 284–565 n. Chr.*, München 2008.

23 Vgl. etwa Mischa Meier, „Ostrom – Byzanz, Spätantike – Mittelalter. Überlegungen zum ‚Ende‘ der Antike im Osten des Römischen Reiches“, in: *Millennium* 9 (2012), S. 187–253.

24 Manfred Fuhrmann, *Rom in der Spätantike*, Zürich 1994, S. 17.

der Dinge beruht allerdings darauf, dass christliche Texte nicht eigentlich als ‚Literatur‘ zu gelten haben – die Schriften eines Cyprian von Karthago, aber auch eines Novatian widersprechen der Diagnose einer ‚literaturlosen‘ Zeit, und wenn der Apologet Commodian – wie heute üblich – um 260 verortet wird, gibt es im ‚dunklen Jahrhundert‘ sogar eine beachtliche christliche Dichtung. Auch bei Fuhrmann ist ‚Spätantike‘ eine chronologisch definierte Kategorie, die sich aber nicht an politischen und militärischen Ereignissen, sondern an bestimmten Formen von Literatur orientiert und damit eine Epoche *sui generis* umgrenzt. Dass diese nicht, wie lange geglaubt, eine Phase der ‚Dekadenz‘ ist, sondern eigenen Rang besitzt, hat bereits vor knapp vierzig Jahren Henri-Irénée Marrou in einem Rundblick auf Kunst, Literatur und Religion gezeigt.²⁵

Für das aktuelle Verständnis von ‚Spätantike‘ vor allem im angelsächsischen Raum sind vor allem die Impulse von Peter Brown grundlegend, konkret die Sicht der Spätantike als der Epoche von der Entstehung der frühchristlichen Kirche im 2. Jahrhundert bis zur Koexistenz von Christen und Muslimen im 8. Jahrhundert.²⁶ Die Bedeutung dieses Ansatzes lag (und liegt) in der Fokussierung auf Kontinuitäten, die den besagten Zeitraum prägten, statt auf Zäsuren und Niedergangsnarrativen, auf Pluralität als empirischer Grundkonstante statt auf Einheit als theologischem Postulat, das Bischöfe vortrugen, oft genug ohne durchschlagenden Erfolg. Für diesen Zugang zur Spätantike spielt der Herrschaftsantritt Konstantins eine vergleichsweise geringe Rolle: Wenn es eine ‚Wende‘ gab, die mit Konstantin zu verbinden wäre, dann ist diese eher die Signalf Spitze eines länger dauernden Transformationsprozesses, und anstatt ein singuläres Ereignis am 28. Oktober 312 an der Milvischen Brücke als ausschlaggebend für den ‚Erfolg‘ des Christentums zu betrachten, wäre mit Brown darauf hinzuweisen, dass die tiefe Verwurzelung der Christen in der antiken Gesellschaft längst vor der diokletianischen Verfolgung zu beobachten ist: Schon im 3. Jahrhundert war das Christentum keineswegs mehr eine Religion der Märtyrer, deren Glieder sich als „Bürger zweier Welten“ gefühlt hätten,²⁷ sondern Teil seiner Welt, und nur in dieser Welt konnte es sich von ihr theologisch unterscheiden; die Umsetzung dieser Selbstdefinition in ethische und lebenspraktische Handlungsweisen war schon erheblich schwieriger.²⁸ Ebenso wäre hiernach die Desintegration der rö-

25 Henri-Irénée Marrou, *Décadence romaine ou antiquité tardive? IIIe–VIe siècle*, Paris 1977.

26 Browns Konzept von ‚Late Antiquity‘ wird programmatisch entfaltet in Peter Brown, *The World of Late Antiquity. From Marcus Aurelius to Muhammad*, London 1971; ders., *The Making of Late Antiquity*, Cambridge 1978. Zum Einfluss dieser Konzeption auf die Forschungsparadigmen der letzten Jahrzehnte vgl. Averil Cameron, „The ‚Long‘ Late Antiquity. A Late Twentieth-Century Model“, in: *Classics in Progress. Essays on Ancient Greece and Rome*, hg. von Timothy P. Wiseman, Oxford 2002, S. 166–172; dies., *The Mediterranean World in Late Antiquity AD 395–700*, London 2012, S. 5f.

27 *Epist. ad Diogn.* V,5,9, Ausgabe: *Die Apostolischen Väter. Griechisch-deutsche Parallelausgabe*, hg. von Andreas Lindemann und Henning Paulsen, Tübingen 1992, S. 304–323, hier S. 312.

28 Vgl. Christine Mühlenkamp, *Nicht wie die Heiden. Studien zur Grenze zwischen christlicher Gemeinde und paganer Gesellschaft in vorkonstantinischer Zeit*, Münster 2008.

mischen Zivil- und Militärverwaltung im Westen des Reichs kein Indikator für das Ende einer ganzen Epoche, sondern ein Transformationsprozess innerhalb der Spätantike, in dem sich das Christentum nicht zuletzt durch Aktivierung eigener Potentiale behaupten und entwickeln konnte, wie Brown am Beispiel des Heiligen- und Reliquienkults gezeigt hat.²⁹

Die herkömmlichen Lieblingsgegenstände deutscher Kirchengeschichtsschreibung – Amt, Kirche und Dogma – sind eindeutig von geringerer Relevanz für Browns kultur- und sozialwissenschaftlichen Ansatz. Im Fokus steht, pointiert gesagt, in religionsgeschichtlicher Hinsicht nicht die Geschichte der Kirche, sondern des Christentums – in seiner ganzen Buntheit und Vielfalt. Nicht Kirche und Dogma, sondern Frömmigkeit, Kult und Rhetorik sind nach Brown Elemente, die das Christentum mit den griechischen und römischen Religionen, mit dem Judentum und den Mysterienreligionen verbinden und innerhalb dieser Religionskulturen jeweils eine besondere Ausprägung annehmen.³⁰ Das Resultat ist nicht nur eine depotenzierte ‚Konstantinische Wende‘, sondern auch die grundsätzliche Anerkennung der breiten Diversität von christlichen Lebensstilen und Verhaltensweisen innerhalb der christlichen Kirche – oder besser: in den zahlreichen Formen von mehr oder weniger stabilen Gemeinschaften, die neben bischöflichen Hierarchien gnostische Schulbildungen, Eremitenkolonien oder literarische Netzwerke adliger Asketen einschließen.

So einflussreich diese Neuorientierung der Erforschung der Spätantike war (und so wichtig sie für die Hinwendung zur Spätantike als einer distinkten Epoche bleibt), sie hat freilich auch ihre Unzulänglichkeiten. Dass bei Brown etwa der Islam als der Spätantike fremd erscheint, wird im vorliegenden Band an anderer Stelle diskutiert;³¹ dies ist aber nicht allein für die engere Brown-Schule charakteristisch, sondern prägt auch, um ein Beispiel aus ganz anderem Kontext zu wählen, die gerade in Bezug auf Religiöses informative Darstellung der Spätantike des Würzburger Althistorikers Rene Pfeilschifter: Hier endet das Römische Reich mit der „Expansion der eben islamisch gewordenen Araber“.³² Während sich andere „Eindringlinge“ in den vorausgehenden Jahrhunderten in die „römische Ordnung“ eingefügt und diese teils sogar übernommen hätten, hätten dies die Araber nicht getan, „und das ist der wesentliche Grund dafür, warum sie nicht mehr in die spätantike Welt hineingehören.“³³ Das ist einerseits natürlich zutreffend, insofern sich muslimische Herrscher anders verhielten als z. B. der Ostgote Theoderich, der sich dem byzantinischen Kaiser erfolgreich als

29 Peter Brown, *The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago 1981 (2015).

30 Peter Brown, *Power and Persuasion in Late Antiquity. Towards a Christian Empire*, Madison 1992.

31 Vgl. zur Darstellung und Kritik aus islamwissenschaftlicher Sicht die Einleitung zum vorliegenden Band.

32 Rene Pfeilschifter, *Die Spätantike. Der eine Gott und die vielen Herrscher*, München 2014, S. 14. Vgl. Markus Sehlmeier, *Die Antike*, Paderborn 2014, S. 224–231.

33 Pfeilschifter, *Spätantike*, S. 16.

Statthalter des Territoriums anbot, das er dem Römischen Reich gerade entrissen hatte. Andererseits aber steht infrage, inwiefern das Konzept der Spätantike an die politische Ordnung des Römischen Reichs geknüpft ist oder ob man nicht andere Kriterien anlegen sollte, um die Umbrüche und Kontinuitäten östlich und westlich des verbliebenen römischen (byzantinischen) Reichs angemessen zu beschreiben. So lässt die Sicht auf den Koran als einen „Text der Spätantike“ bei Angelika Neuwirth auch für andere Regionen nach alternativen Zuordnungen fragen, die weniger an politischen Zusammenbrüchen als an übergreifenden kultur- und religionsgeschichtlichen Linien orientiert sind. Wenn der Islam als ein neues und hochinteressantes Kapitel *innerhalb* der Spätantike aufzufassen ist und nicht als ein End- oder Randphänomen – gilt das auch für die Neuordnung des westlichen Mittelmeerraums im Zuge der Ethnogenese?

3.2 *Das Christentum als spätantike Religion*

Aber auch im Blick auf das Christentum innerhalb des Imperium Romanum sind Differenzierungen angebracht, zumal hinsichtlich der *differentia specifica* zu anderen Religionen: Kirche und Dogma blieben auch im Kontext spätantiker Frömmigkeit, Kultpraxis und Rhetorik zentrale Elemente des christlichen Lebens, Glaubens und Handelns. Dogmatische Theologie und die institutionelle und organisatorische Verfasstheit der Kirche waren nachgerade wesentlich für das Christentum in all seiner Vielfalt (und sei es im Modus der Abgrenzung christlicher Gemeinschaften voneinander). Mochten sich Gruppen, Gemeinschaften und Kirchen bezüglich der Liturgie, der Frömmigkeitspraxis oder der Heiligenverehrung unterscheiden, zugrunde lag doch ein gemeinsamer Bestand an Glaubensinhalten, Riten, Lebenshaltungen und Institutionen, selbst wenn diese immer wieder strittig waren. Wie gesagt, es war nur möglich, solche Differenzen *innerhalb* des kulturellen und religiösen Kosmos der Spätantike auszuhandeln. Aber unbestreitbar existierten Grenzziehungen und Identitätsbestimmungen, wurden durchgesetzt und angefragt und boten selbst dort, wo sie wiederholt, ja sogar vergeblich eingeschärft wurden, Orientierung über das, was an einem bestimmten Ort zu einer bestimmten Zeit als christlich gelten konnte – und was jeweils für sich genommen beanspruchte, das authentisch Christliche schlechthin zu sein. Dass dies unterschiedlich formuliert wurde, nahmen schon die Zeitgenossen wahr, was zu einer doppelten Konkurrenzsituation, nach außen und nach innen, führte. Und ganz offensichtlich belebte Konkurrenz das Geschäft.

Es gilt also, das *proprium* des Christentums als einer spätantiken Religion stärker zu berücksichtigen, als es bei Brown geschieht, ohne es wiederum – wie in klassischen kirchengeschichtlichen Lehrbüchern – über Gebühr ins Zentrum zu rücken. Anders gewendet, sollte sich das Augenmerk der Kirchengeschichtsschreibung darauf richten, die problematische Diskrepanz zu überwinden, die zwischen der Darstellung des Christentums als einer exklusiven spätantiken Religion und einer nicht-positionellen Rekonstruktion der spätantiken Religionsgeschichte besteht, die Überschneidungen und Uneindeutigkeiten, ja sogar

Synkretismen oder – um diesen pejorativ konnotierten Begriff zu vermeiden – Ambiguitäten religiöser Affiliationen beinhaltet. Freilich schließen beide Zugänge, der kirchengeschichtliche und der religionsgeschichtliche, einander keineswegs aus: Eine Geschichte der christlichen Kirche allein am Kriterium der Bewahrung der reinen Lehre (oder der Abweichung davon) zu schreiben wäre ebenso einseitig wie die radikale Bestreitung, dass es überhaupt abgrenzbare religiöse Formationen gebe, denen Menschen sich mehr oder weniger konstant zugehörig gefühlt und die für sie orientierende, Identität stiftende Bedeutung gehabt hätten. So muss die Beobachtung, dass christliche Bischöfe und Theologen Leitbilder des authentisch Christlichen gerade deshalb zu etablieren suchten, weil solche Formulierungen des einen und wahren Glaubens die religiöse Praxis der Christen nur zu einem gewissen Grad zu prägen vermochten, nicht zu dem Umkehrschluss führen, dass mit Kategorien wie ‚christlich‘ und ‚heidnisch‘ überhaupt nicht sinnvoll zu operieren sei.³⁴ Zwar ist von ‚Heiden‘ in der Tat nur aus der Perspektive eines christlichen Identitätsdiskurses, der sich summierender Abgrenzungsstrategien bediente, zu reden; aber ein solcher Diskurs ist Teil der spätantiken Religionsgeschichte, und wenn er uns auch nicht fakten genau über die religiösen Loyalitäten von Menschen und Gruppen informiert, die gerne – fast ebenso problematisch – als Angehörige der ‚griechisch-römischen Religion‘ zusammengefasst werden, so macht er doch deutlich, dass es Kriterien gab, anhand derer bestimmt werden konnte, was als christlich zu gelten hatte – und was nicht. Die Pointe liegt vielmehr darin, dass dieser Diskurs auf eine faktische Pluralität konkurrierender Formen des Christseins reagierte. Trotz der empirischen Pluralisierung hielten christliche Funktionsträger am Postulat der Einheit fest, und abgesehen von monastischen Zirkeln wurden unterschiedliche Verständnisse dessen, was Christsein bedeutete, *faktisch* toleriert (auch wenn es in patristischer Zeit natürlich weder einen Toleranz- noch Pluralitätsdiskurs gab). Und diese nur faktisch zu konstatierende Haltung von Bischöfen und Theologen verdankte sich der soeben beschriebenen Konkurrenzsituation, in der man ‚Heiden‘ z. B. durch Umwidmung von Tempeln zu Kirchen und „Ritenchristianisierung“ Brücken baute.³⁵ Ich habe diesen Sachverhalt andernorts als ‚Volkskirchlichkeit‘ bezeichnet, in dem Sinne, dass eine ‚Volkskirche‘ – mit dem Kieler Praktischen Theologen Reiner Preul gesprochen – „nicht damit steht und fällt, daß alle ihr zugehören, sondern daß sie sich auf alle, die ihr zugehören, einstellt.“³⁶ Und genau das, nämlich eine Pluralität von Partizipationsstrategien an der Praxis des

34 So aber von Kocku von Stuckrad, „‚Christen‘ und ‚Nichtchristen‘ in der Antike. Von religiös konstruierten Grenzen zur diskursorientierten Religionswissenschaft“, in: *Hairesis. Festschrift für Karl Hoheisel*, hg. von Manfred Hutter u.a., Münster 2002, S. 184–202.

35 Zahlreiche Belege bietet Frank R. Trombley, *Hellenic Religion and Christianization c. 370–529*, 2 Bde., Leiden / Boston 1995.

36 Reiner Preul, „Kirche als Volkskirche“, in: ders., *Kirchentheorie. Wesen, Gestalt und Funktionen der Evangelischen Kirche*, Berlin / New York 1997, S. 178–203, hier S. 196. Vgl. Peter Gemeinhardt, „Staatsreligion, Volkskirche oder Gemeinschaft der Heiligen? Das Christentum in der Spätantike. eine Standortbestimmung“, in: *Zeitschrift für Antikes Christentum* 12 (2008),

Christentums, prägte die Kirche in der Spätantike – und wurde mindestens implizit hingenommen, anstatt die Türen für ‚Halbchristen‘ oder ‚Krypto-Heiden‘ zu schließen.³⁷ So richtig es also ist, dass es neben dem Christentum und dem Judentum (und später neben dem Islam) keine kollektive Größe gab, die man präzise als ‚Heidentum‘ bezeichnen könnte,³⁸ so sinnvoll bleibt es doch, mit distinkten religiösen Gemeinschaften kategorial zu operieren und deren interne und externe Konkurrenzen als Untersuchungsgegenstand in den Blick zu nehmen.

Damit macht es keinen Unterschied, ob man als Theologe und Kirchengeschichtler aus der Binnenperspektive (nämlich derjenigen religiösen Tradition, der man selber entstammt und sich zugehörig fühlt) oder aus religionswissenschaftlicher Außenperspektive ohne persönliche Affiliation auf das spätantike Christentum blickt. Vor allem ist dieser Unterschied nicht zu überzeichnen, übt sich doch christliche Theologie – plakativ gesagt – seit ihrer Entstehung als akademische Disziplin vor über achthundert Jahren darin, in eine methodisch reflektierte Distanz zu ihrem Gegenstand zu treten; und das gilt allemal für Kirchengeschichtler, die wie alle anderen Vertreter historischer Disziplinen zwischen wissenschaftlicher Seriosität und persönlichen Glaubensüberzeugungen und Weltanschauungen (die es ja nicht nur bei Theologen gibt!) zu unterscheiden gelernt haben sollten. Die zentrale Differenz scheint mir eher in der Identifizierung und Selektion der für aufschlussreich erachteten Gegenstände einerseits, in der theoretischen Rahmung der konkreten Untersuchung andererseits zu liegen, konkret in der Frage, mit welchem Begriff von ‚Religion‘ man operiert, wenn man eine Geschichte der Religion, der Religionen oder eben einer bestimmten Religion der Spätantike zu schreiben anhebt. Es geht demnach darum, welche erkenntnisleitende Bedeutung man der Entstehung mehrerer neuer ‚monotheistischer‘ Religionen beimisst, zu denen nicht nur die üblichen Verdächtigen – Judentum, Christentum, Islam – zu zählen sind, sondern auch die philosophische, insbesondere neuplatonische Theologie der Spätantike.

Es scheint mir dabei sinnvoll und notwendig, sowohl aus der Binnen- wie aus der Außenperspektive mit einem Begriff von Religion zu arbeiten, der religiöse Praxis mit deren theoretischer – d. h. theologischer – Reflexion verbindet.³⁹ Auf

S. 453–476; Nachdruck in ders., *Die Kirche und ihre Heiligen. Studien zu Ekklesiologie und Hagiographie in der Spätantike*, Tübingen 2014, S. 21–46.

37 Vgl. Peter Gemeinhardt, „Heilige, Halbchristen, Heiden. Virtuelle und reale Grenzen im spätantiken Christentum“, in: *Kommunikation über Grenzen*, hg. von Friedrich Schweitzer, Gütersloh 2009, S. 454–474; Nachdruck in ders., *Die Kirche und ihre Heiligen. Studien zu Ekklesiologie und Hagiographie in der Spätantike*, Tübingen 2014, S. 47–69.

38 Auch wenn es im 4. Jahrhundert bei Julian oder Libanius Ansätze zu einer solchen Selbstbezeichnung gab; vgl. Jan Stenger, *Hellenische Identität in der Spätantike. Pagane Autoren und ihr Unbehagen an der eigenen Zeit*, Berlin / New York 2009.

39 Hierin würde ich auch ein entscheidendes konzeptionelles Defizit des Projekts einer ‚Europäischen Religionsgeschichte‘ (*Europäische Religionsgeschichte. Ein mehrfacher Pluralismus*, 2 Bde., hg. von Hans G. Kippenberg, Jörg Rüpke und Kocku von Stuckrad, Göttingen 2009) sehen, die sich im Zuge der postkolonialistisch motivierten Abkehr von einer christlich-theologischen Dominanz in der Geschichtsschreibung Europas zu wenig dem Sachverhalt

das Christentum gemünzt: Die Differenz von Kirchen- und Religionsgeschichte wäre genau so zu überbrücken, dass aus *kirchengeschichtlicher* Sicht das Christentum konsequent als Religion der Spätantike in den Blick genommen wird und aus *religionsgeschichtlicher* Sicht das unterscheidende Moment der theoretischen Reflexion über Gott, Welt, Mensch und Gemeinschaft ebenso wie die liturgische, diakonische und asketische Praxis berücksichtigt wird. Wenn auch theologische Debatten und stabile Institutionalisierungen gleichermaßen bei den monotheistischen Nachbarn zu finden sind, so sind doch die Herausbildung standardisierter Prozeduren zur Beilegung dogmatischer Streitigkeiten (in Form von Synoden) und die Idee (samt ihrer partiellen Realisierung) einer einheitlichen Kirche, deren Glieder – obwohl über die gesamte ‚Oikoumene‘ verstreut – denselben Ämtern und Institutionen verpflichtet sein sollten, typisch christlich und haben keine Parallelen im Judentum oder Islam, ganz zu schweigen von griechischer und römischer Kultpraxis oder der philosophischen Religion; und dennoch scheint mir evident, dass auch all dies Gegenstand einer Religionsgeschichte der Spätantike sein muss.

Diese Verbindung religions- und kirchengeschichtlicher Zugänge – deren weitere Konkretion in kultur-, sozial- oder institutionengeschichtlicher Hinsicht hier nicht zu diskutieren ist – würde auch dazu verhelfen, die von Peter Brown unter dem Label ‚Late Antiquity‘ eingeführte Perspektive mit kirchenhistorischen Zugriffen zu verbinden und so frühere, von der späteren Geschichte des Christentums her konzipierte ‚master narratives‘ hinter sich zu lassen. Es hieße, komparatistische Untersuchungen in den Vordergrund zu stellen – die aber gerade dadurch zu fundamentieren wären, dass die erkenntnisleitenden Vergleichspunkte aus der Erforschung der zu behandelnden Religionen selbst erarbeitet werden und nicht von einem möglichst allgemeinen Religionsbegriff bestimmt werden, der das Tableau legitimer Gegenstände von vorneherein so einengt, dass etwa die ‚monotheistischen Weltreligionen‘ um ihrer Vergleichbarkeit mit der griechisch-römischen Religiosität willen nur in extremer Verkürzung vorkommen.⁴⁰ Denn

öffnet, dass eine europäische Religionsgeschichte von regionalen Studien her doch auch übergreifende Strukturen von Religionsgemeinschaften und deren Selbstreflexion in den Blick nehmen müsste; dies wird in der Einleitung, ebd., S. 3–14, die sich lediglich pauschal von ekklesiozentrischen Perspektiven abgrenzt, dezidiert nicht in das Forschungsprogramm eingeschlossen.

⁴⁰ Ein extremer, aber durchaus gängiger Fall ist die Bestreitung der Möglichkeit der Anwendung des Begriffs ‚Religion‘ auf die Vormoderne überhaupt, da es sich um einen modernen Begriff handle, dessen Übertragung auf antike und spätantike Gemeinschaften eine kolonialistische, da euro- und ekklesiozentrische Vereinnahmung bedeute, so Talal Asad, *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore / London 1993, und jetzt Brent Nongbri, *Before Religion. A History of a Modern Concept*, New Haven (CT) / London 2013. Damit wird freilich unterschätzt, dass und wie bereits die Zeitgenossen Praktiken und Denkmuster mit Bezug auf Gott, Götter oder Göttliches wechselseitig wahrnahmen, und zwar üblicherweise als ‚falsch‘, aber insofern als vergleichbar mit der eigenen Praxis und Theorie. Auch wenn der Begriff ‚Religion‘ eine moderne analytische Kategorie ist, hindert dies doch nicht daran, ihn zur Beschreibung solcher Sachverhalte ein-

gerade die als ‚Spätantike‘ angesprochene Phase der europäischen und außereuropäischen Religionsgeschichte ist ja geprägt von solchen Religionen mit einer sehr ausdrücklichen Reflexion ihrer Praxis, d. h. ihrer Bezugnahmen auf Gott. Um diese nötige Balance genauer zu beschreiben, ist nach gemeinsamen Charakteristika spätantiker Religionen zu fragen, die Spätantike nicht als Epoche, sondern vielmehr als ‚Denkraum‘ und damit als einen sozialen, kulturellen und religiösen Raum *sui generis* zu betrachten erlauben.

4 Bildung und Religion in der Spätantike – Spannungsfelder

Die folgenden Überlegungen verdanken sich der Arbeit in dem an der Universität Göttingen arbeitenden Courant-Forschungszentrum EDRIS („Education and Religion from Early Imperial Roman Times to the Classical Period of Islam“): Hier wurde 2009 ein Forschungszusammenhang initiiert, der sich nicht einer kultur- oder religionswissenschaftlichen ‚grand unified theory‘ verdankt, sondern die Expertise der Beteiligten in ihren konkreten Forschungsfeldern zur Grundlage hat – und der sein inhaltliches Zentrum in einer sachlichen Fragestellung hat, die sich für die thematisierten Religionskulturen als aufschlussreich erwiesen hat.⁴¹ Und genau diesen Zugang möchte ich im Folgenden methodisch und inhaltlich für eine nähere Bestimmung dessen fruchtbar machen, wovon die Rede ist, wenn wir ‚Spätantike‘ nicht als Epoche, sondern als Denkraum bestimmen.⁴²

Wenn von Religion in der Spätantike zu sprechen einerseits bedeutet, die Charakteristika unterscheidbarer religiöser Gruppen und Gemeinschaften zum Ausgangspunkt allgemeiner Aussagen über diese Epoche zu nehmen, und andererseits im interdisziplinären Gespräch über diese konkreten Religionskulturen

zusetzen, deren Differenzen erst auf der Grundlage der Annahme einer gemeinsamen Basis verständlich werden. In diese Richtung argumentiert m. E. überzeugend Martin Riesebrodt, „Überlegungen zur Legitimität eines universalen Religionsbegriffs“, in: *Religion im kulturellen Diskurs. Festschrift für Hans G. Kippenberg*, hg. von Brigitte Luchesi und Kocku von Stuckrad, Berlin / New York 2004, S. 127–149; vgl. ders., *Cultus und Heilsversprechen. Eine Theorie der Religionen*, München 2007.

41 Die Initiatoren von EDRIS und die Leiter der Nachwuchsgruppen, die das institutionelle Gerüst des Zentrums bilden, vertreten die theologischen Fächer Neues Testament und Kirchengeschichte, weiterhin die Klassische Philologie, Religionswissenschaft sowie Arabistik und Islamwissenschaft. Zum Forschungsprogramm vgl. Peter Gemeinhardt, „Bildung und Religion – ein neues Forschungszentrum in Göttingen“, in: *Early Christianity* 2 (2011), S. 403–408. Konkrete Einblicke bietet der folgende Band: *Von Rom nach Bagdad. Bildung und Religion von der römischen Kaiserzeit bis zum klassischen Islam*, hg. von Peter Gemeinhardt und Sebastian Günther, Tübingen 2013. Seit 2015 wird die Arbeit von EDRIS im Rahmen des DFG-Sonderforschungsbereichs 1136 „Bildung und Religion in Kulturen des Mittelmeerraums und seiner Umwelt von der Antike bis zum Mittelalter und zum Klassischen Islam“ in neuer thematischer Fokussierung und erweiterter disziplinärer Breite weitergeführt.

42 Ich folge der in der Einleitung zum vorliegenden Band gegebenen Erweiterung des Begriffs über einen ‚Diskursort‘ hinaus, wie er andernorts schon auf die Spätantike angewendet wurde: Therese Fuhrer, „Denkräume“. Konstellationen von Personen, Texten und Gebäuden im spätantiken Mailand“, in: *Rom und Mailand in der Spätantike. Repräsentationen städtischer Räume in Literatur, Architektur und Kunst*, hg. von Therese Fuhrer, Berlin / Boston 2012, S. 357–377.

gefragt werden soll, worin Gemeinsamkeiten bestehen, dann ist davon abzusehen, den Begriff ‚Spätantike‘ anhand ereignisgeschichtlicher Abgrenzungen zu definieren. Die Spätantike ist – so der ursprüngliche Titel des Vortrags, aus dem der vorliegende Beitrag erwachsen ist – „mehr als eine Epoche“. ‚Spätantike‘ ist in meiner Sicht sinnvoll als Abbeviatur für eine bestimmte Konstellation von kulturellen und religiösen Faktoren anzusehen, die ihre Einheit darin haben, dass einerseits implizit oder explizit auf eine ‚klassische‘, frühere Antike zurückgeblickt und -gegriffen wird, die Kultur und Bildung bestimmt, und dass andererseits dieser Rückblick und Rückgriff (der mit veritablen Innovationen in Bezug auf das in Anspruch genommene Erbe der klassischen und hellenistischen Antike aufwarten kann) mit einer signifikanten Annäherung, ja Amalgamierung von Kultur und Bildung mit Religion einhergeht. Setzt die Rede von einer *Spät*-Antike einerseits voraus, dass eine – wie auch immer zu rekonstruierende – (Selbst-)Unterscheidung von ‚Antike‘ getroffen wird, zu der Kontinuität besteht, so liegt der innovative Impuls, der Peter Brown und Henri-Irénée Marrou zu verdanken ist, in der Sicht einer solchen Spätantike nicht als Phase des Niedergangs, sondern als Zeit einer spezifischen geschichtlichen Konstellation, die in ihrer Weise produktiv und zukunfts offen war. Und zu dieser Konstellation tragen, wie ich im Folgenden zeigen möchte, die Komponenten ‚Bildung‘ und ‚Religion‘ in zuvor nicht in gleichem Maße dominierender Weise entscheidend bei.⁴³

4.1 Bildung

Man könnte die Geschichte der Spätantike ohne Weiteres als Geschichte der vielfältigen Rezeption und Transformation der klassischen griechischen und hellenistischen Philosophie und der *enkyklios paideia* schreiben.⁴⁴ Mindestens oberflächlich ist dabei eine erstaunliche Kontinuität vorherrschend: Fünfhundert Jahre nach dem Ende der Römischen Republik machte man Schüler weiterhin mit Cicero und Vergil vertraut, und trotz des faktischen Niedergangs der athenischen Polis galten Demosthenes und Homer unverändert als Maßstäbe der Rhetorik und Dichtung. Darüber hinaus standen philosophische Schriften und Systeme nach wie vor im Fokus des intellektuellen Diskurses, und während die platonische Akademie sich über die Entwicklung zum Mittel- und Neuplatonismus hinweg als philosophisches Zentrum hatte behaupten können, erlebte Aristoteles mehr als ein halbes Jahrtausend nach seinem Tod eine erstaunliche Renaissance, in begrenztem Umfang im lateinischen Westen bei Boethius, in weitaus größerem Ausmaß im griechischsprachigen Alexandrien, im syrischen Christentum und

43 Die Ausführungen in diesem Abschnitt greifen auf Material zurück, das ich ausführlich in meiner Habilitationsschrift (Peter Gemeinhardt, *Das lateinische Christentum und die antike pagane Bildung*, Tübingen 2007) untersucht habe und das hier nur cursorisch angeführt wird.

44 Zum Folgenden vgl. den instruktiven Überblick bei Edward Watts, „Education: Speaking, Thinking, and Socializing“, in: *The Oxford Handbook of Late Antiquity*, hg. von Scott Fitzgerald, Oxford 2012, S. 467–486.

– vermittelt durch Kulturkontakte mit Syrern – im arabischen Denken.⁴⁵ Philosophische Hauptwerke dieser Protagonisten wurden zum Gegenstand mündlicher und literarischer Kommentierung, in ähnlicher Weise wie die normativen („heiligen“) Schriften des Judentums und des Christentums. Der Bezug auf die großen Lehrer einer autoritativen Vergangenheit war ein gemeinsames Merkmal in den Grammatik- und Rhetorikschulen, in philosophischen Lernzirkeln und Institutionen und – analog dazu – in der religiösen Unterweisung.⁴⁶

Dokumentieren diese Bezugnahmen auf klassische Bildungsgüter und Philosophen den Aspekt der Kontinuität, so ist gleichzeitig ein innovatives Moment zu betonen: Schon im Hellenismus – bei dem jüdischen Schriftsteller Philo von Alexandria ebenso wie bei dem delphischen Priester und Philosophen Plutarch – eignete der Philosophie eine *religiöse* Dimension, während religiöse Texte sukzessive zum Gegenstand philosophischer Analyse und kunstgerechter Auslegung avancierten. Dabei war die Rezeption von hermeneutischen Methoden etwa der alexandrinischen Homerexegese zum Zweck der Exegese biblischer Schriften nicht unumstritten: Debatten über die Legitimität und Fruchtbarkeit des Einsatzes der antiken *paideia* zur Interpretation heiliger Texte deuten sich im Christentum bereits im Neuen Testament an und bekommen bei den Apologeten des 2. und 3. Jahrhunderts und ihren paganen Diskussionspartnern zentrale Bedeutung, wie z. B. die Auseinandersetzung des Origenes mit der von Celsus am Christentum als einer Religion der Ungebildeten geübten Kritik zeigt. Aber auch die zeitgenössischen rabbinischen Lernzirkel und der neuplatonische Schulbetrieb – ein intellektueller Kreis, dessen Mitglieder spätestens seit dem 4. Jahrhundert theurgische Praktiken übten – lassen erkennen, dass sich seit der frühen Zeit innovative Ansätze zu einer Verbindung von Bildung und Religion verbreiteten, was wiederum zu neuen Auseinandersetzungen – und d. h. auch zu wechselseitigen Wahrnehmungen als Partizipanten am selben Diskurs – führte. Denn nachdem christliche Theologen einmal die Methoden der Homerexegese für die Texte des Alten Testaments adaptiert hatten, klagten sie wiederum die „Heiden“ an, die religiöse Bedeutung der klassischen literarischen Texte zu negieren: Wo von Göttern die Rede war, musste von den „richtigen“ Göttern – oder aus christlicher Sicht: von dem einen Gott, dem Vater Jesu Christi – gesprochen werden. Im Grunde behandelten christliche Apologeten den Grammatikunterricht, in dem anhand von Texten Homers oder Vergils unterrichtet wurde, als konfessionsgebundenen Religionsunterricht *ante litteram*, freilich ohne die Konsequenz zu ziehen und von christlichen Kindern den Verzicht auf den Erwerb klassischer Bildung zu for-

45 Hierzu vgl. jetzt Garth Fowden, *Before and After Muhammad. The First Millennium Refocused*, Princeton 2014.

46 Siehe hierzu *Bedeutende Lehrerfiguren. Von Platon bis Hasan al-Banna*, hg. von Tobias Georges, Jens Scheiner und Ilinca Tanaseanu-Döbler, Tübingen 2015.

dern.⁴⁷ De facto besuchten Christen – wie alle Heranwachsenden, die sich überhaupt des Bildungserwerbs befleißigten – die *scholae publicae* der griechischen und römischen Städte. Erst im Mönchtum, das sich seit dem 4. Jahrhundert zu einer eigenen Lebensform entwickelte, entstand ein rein christlicher Schulbetrieb.⁴⁸ Eine nicht-monastische Schule wurde bezeichnenderweise zuerst außerhalb des Reichs, im syrischen Edessa und später in Nisibis, gegründet, wo keine Konkurrenz zu herkömmlichen Bildungsinstitutionen bestand.⁴⁹

Die schulische Bildung von Kindern und Heranwachsenden erfuhr über ein halbes Jahrtausend kaum Veränderungen und kam im Westen erst durch den Abbruch der römischen zivilen Strukturen allmählich zum Erliegen, während sich in Byzanz seit justinianischer Zeit im Zuge der umfassenden Christianisierungen *aller* Institutionen auch ein christlich getragener Schulunterricht etablierte – nachdem die Konkurrenzsituation, die sich in apologetischen Schriften und in plakativen und (seltener) tiefschürfenden Reflexionen über Gefahr und Nutzen antiker paganer Bildung für Christen niedergeschlagen hatte, geschwunden war. Während man im 4. und 5. Jahrhundert eine besondere Konjunktur solcher Diskurse beobachten kann, die sich zu einem guten Teil der literarischen Tätigkeit von Konvertiten wie Augustin oder Hieronymus in einem plural geprägten Bildungsumfeld verdanken, muss die neue, oft kontroverse, aber überaus fruchtbare Verhältnisbestimmung von Bildung und Religion als Charakteristikum der Spätantike insgesamt gelten. Anders gewendet: Der Rückbezug auf Bildung, Literatur und Philosophie der klassischen Antike und deren Adaption an religiöse Diskurse seit der frühen Kaiserzeit ist spezifisch ‚spätantik‘.

4.2 Religion

Aber nicht nur die Zuordnung von Bildung und Religion unterlief tiefgreifende Transformationen, dies gilt auch für das Verständnis und die Praxis von Religion selbst. Der vielleicht einschneidendste Prozess betrifft die Entwicklung von Religion über lokale Kontexte hinaus: Hatte sich schon das Judentum – gezwungenermaßen – seit Jahrhunderten zwischen Palästina und der Diaspora und damit in sehr unterschiedlichen kulturellen, sprachlichen und religiösen Kontexten bewegt und Lebensformen ausgebildet, die auf dem Bund Gottes mit Israel, nicht aber auf einer räumlichen Nähe zum Tempel in Jerusalem beruhten, so eignete dem Christentum von Anfang an ein Regionen und Traditionen übergreifender

47 Am weitesten in diese Richtung geht Tert. *de idol.* 10, Ausgabe und Übersetzung: Tertullian, *De idololatria*, hg. von Jan-Hendrik Waszink und Jacobus C. M. van Winden, Leiden u. a. 1987, S. 38–40.

48 Monastistische Lehr-Lern-Zusammenhänge waren allerdings durchaus den didaktischen Methoden der antiken Bildung verpflichtet; vgl. *Rethinking Early Monastic Education*, hg. von Samuel Rubenson und Lillian Larsen [im Erscheinen].

49 Vgl. hierzu Adam H. Becker, *Fear of God and the Beginning of Wisdom. The School of Nisibis and the Development of Scholastic Culture in Late Antique Mesopotamia*, Philadelphia 2006, und jüngst Ute Possek, „Selbstverständnis und Bildungsauftrag der Schule von Nisibis“, in: *Zeitschrift für antikes Christentum* 19 (2015), S. 104–136.

Zug: Juden wie ‚Heiden‘ waren gleichermaßen Ziel der christlichen Mission, wobei Unterschiede der Sprache und Kultur und der ethnischen Zugehörigkeit grundsätzlich keine Rolle spielten – jedenfalls in der ‚ökumenischen‘ missionarischen Theorie des lukanischen Doppelwerks; dass in der Praxis Bindungen an Muttersprache und Herkunft durchaus prägend waren, bleibt davon unbenommen, ebenso wie die sehr unterschiedliche geistige Prägung christlicher Gemeinden mit dem alexandrinischen „Intellektuellen-Christentum“ an der Spitze.⁵⁰ Die Entstehung und Verbreitung solcher Gruppenreligionen⁵¹ mit signifikanter Mobilität ist ein weiteres Kennzeichen der Spätantike, wobei Beweglichkeit und missionarischer Eifer auch über die Grenzen des Römischen Reichs hinausführten – jüdische Gemeinschaften lebten schon seit Jahrhunderten in Mesopotamien, und das Christentum verbreitete sich in Armenien, im Perserreich und bei den nachmaligen ‚Germanen‘, die als homöische Christen und gegenüber dem nizänischen oder ‚katholischen‘ Christentum Gruppen mit gleicher Dauerhaftigkeit bildeten, nachdem die auf den Boden des Reichs migriert waren. Selbstverständlich ist auch der Islam als eine solche Gruppenreligion mit signifikanter Mobilität und gleichzeitiger Kohärenz der leitenden Praktiken und Überzeugungen anzusprechen. Während gemeinsame Riten, ethische Grundsätze und Formen der Reflexion die Religionen der Spätantike zusammenhielten, waren sie je und je in der Lage, sich von früheren Loyalitäten zu einer konkreten *polis* oder *civitas*, überhaupt von der Existenz innerhalb der Grenzen des Römischen Reichs, zu lösen.

Dem entspricht, dass es zwar Orte gab, die man als ‚heilige Stätten‘ ansehen kann, insofern hier Begebenheiten aus der Geschichte der jeweiligen Religionsgemeinschaft mit ihrem Gott oder die Grabstätte herausragender Repräsentanten dieser Religion lokalisiert wurden, wobei aber auch solche lokalen Bezüge von Religion einer unverkennbaren Dynamisierung unterlagen: Sowohl im Judentum als auch im Christentum war es nicht etwa unhinterfragt gegeben, sondern vielmehr umstritten, welche Bedeutung Palästina als Land der Verheißung an Israel respektive als Schauplatz des Lebens, Sterbens und Auferstehens Jesu Christi haben sollte.⁵² Die Heiligkeit eines *Ortes* leitete sich in vielen Fällen von der Heiligkeit der *Personen* ab, die dort begraben waren oder in der Nachbarschaft der verstorbenen Heiligen lebten. Das gilt natürlich für den christlichen Märtyrerkult, demzufolge überall, wo ein Märtyrer oder eine Märtyrerin begraben war, ein Haftpunkt bleibender Heiligkeit gesehen wurde; aber auch die Verehrung

50 Alfons Fürst, *Christentum als Intellektuellen-Religion. Die Anfänge des Christentums in Alexandria*, Stuttgart 2007.

51 Siehe *Gruppenreligionen im römischen Reich. Sozialformen, Grenzziehungen und Leistungen*, hg. von Jörg Rüpke, Tübingen 2007.

52 Zu Heiligkeitskonzeptionen bezüglich des Landes Israel im rabbinischen Judentum vgl. Alexander Dubrau, „Heiligkeitskonzepte von Eretz Israel in rabbinischen Texten der Spätantike“, in: *Heilige, Heiliges und Heiligkeit in spätantiken Religionskulturen*, hg. von Peter Gemeinhardt und Katharina Heyden, Berlin/Boston 2012, S. 143–163; zur christlichen Sicht der Levante als eines ‚Heiligen Landes‘ vgl. jetzt Katharina Heyden, *Orientierung. Die westliche Christenheit und das Heilige Land in der Antike*, Münster 2014.

der Gräber der Propheten im Judentum und der ‚Freunde Gottes‘ im Islam ist hier einschlägig, auch wenn zwischen diesen Verehrungspraktiken Unterschiede bestehen und schon gar nicht der mittelalterliche Reliquienkult als gemeinsamer Hintergrund anzusehen ist (übrigens nicht einmal für das spätantike Christentum!). Die Bedeutung von Heiligem und Heiligen als Leitbildern ist nicht alleine ein Phänomen der christlichen spätantiken Religion, wobei hier die vergleichende Forschung erst am Anfang steht.⁵³

Fragt man, was die Spätantike aus der Perspektive von Bildung und Religion auszeichnet, ist last but not least auf die Bedeutung ‚heiliger Schriften‘ einzugehen, allgemein gesprochen: auf die bemerkenswerte Kodifizierung der eigenen Ursprungsgeschichte und der sich daraus ableitenden theologischen und ethischen Prinzipien, was wiederum eine institutionalisierte Interpretationspraxis nach sich zog. Die Spätantike ist gekennzeichnet durch die Entstehung von *Schriftreligionen*, insofern sich bereits das Judentum in Palästina, Mesopotamien und im hellenistischen Kulturraum gegenüber den griechischen und römischen Kulturen durch den Bezug auf normative Schriften auszeichnete, was im Christentum mit der höchst innovativen Figur eines zweigeteilten Kanons solcher Texte fortgeführt wurde. Im Mittel- und vor allem im Neuplatonismus rückten bestimmte Schriften Platons in die Position normativer Texte ein, die einer subtilen Auslegung unterzogen wurden, und es ist evident, dass auch der Koran sich in dieses Bild einfügt – umso mehr, je deutlicher der Koran als Text der Spätantike, und d. h. als Schriftencorpus mit einer sukzessiven Entstehungs- und mitlaufenden Interpretationsgeschichte anzusehen ist. Nicht allein die Existenz ‚heiliger Schriften‘ ist dabei von Interesse, sondern insbesondere auch die Art und Weise des Umgangs damit: Juden und Christen, Platoniker und Muslime waren sich im Klaren darüber, dass es hermeneutischer Verfahren für die Interpretation der je als heilig angesehenen Schriften bedurfte, damit diese ihren Nutzen für die jeweilige Gemeinschaft entfalten konnten. Das aber bedeutete die Inanspruchnahme von Bildung – und zwar in vielen Fällen von exegetischen Methoden, die bereits in anderen religiösen Kontexten zur Auslegung normativer Texte gedient hatten.⁵⁴

Die Spätantike war nicht nur von parallelen Entwicklungen, sondern von konkreter Interaktion geprägt, die neben religiöser Praxis und deren Institutionen auch und gerade die Auslegung normativer Schriften betraf. Man kann diesen Zugriff auf die je eigenen ‚heiligen Schriften‘ zusammen mit der Mobilität von Gruppenreligionen und mit der Ausbildung spezifischer Vorstellungen von lokaler und personaler Heiligkeit sowie die Verbindung dieser religiösen Gedankenkomplexe mit der Rezeption und Transformation klassischer Bildung für religiöse Zwecke als übergreifende inhaltliche Kennzeichen dessen ansehen, was als Spätantike anzusprechen ist. Wiewohl die hier skizzierten Beobachtungen von

53 Näheres hierzu in Peter Gemeinhardt und Katharina Heyden, *Heilige, Heiliges und Heiligkeit*.

54 Vgl. hierzu demnächst den Sammelband *Zwischen Exegese und religiöser Praxis. Heilige Texte von der Spätantike bis zum Klassischen Islam*, hg. von Peter Gemeinhardt, Tübingen 2016.

Entwicklungen und Zusammenhängen in keiner Hinsicht als erschöpfend angesehen werden dürfen, können sie doch aus der Perspektive der Erforschung des Christentums die folgende These substantieren: Der Begriff Spätantike kann fruchtbar gemacht werden, wenn er als Chiffre für einen *Denkraum* verstanden wird, in dem sich Religionskulturen begegneten, zueinander in Beziehung traten und Austauschprozesse initiierten, die im Feld von Bildung und Religion in exemplarischer Weise sichtbar werden. ‚Spät‘ ist dieser Denkraum, weil er im Gegenüber zu einer als maßstabsetzend, aber eben auch als vergangen gedachten ‚Antike‘ konzipiert wurde (und diese Antike umfasst nicht nur die griechischen *poleis* und die Römische Republik, sondern auch Ägypten, Israel und den Alten Orient). Aber ‚spät‘ heißt nicht ‚zu spät‘ – die geschilderten Innovationen widersprechen einmal mehr der älteren Vorstellung, wir hätten es mit einem Zeitalter des Verfalls oder der Dekadenz zu tun.⁵⁵

5 Multiple Spätantiken? – Perspektiven

5.1 Die Ungleichzeitigkeit der Spätantike(n)

In einem letzten Schritt ist der Selbstverständlichkeit Rechnung zu tragen, dass nicht an allen Orten die gleichen Konstellationen zur selben Zeit zu beobachten sind – auch nicht in der Spätantike. So gibt es z. B. bezüglich der Grundspannung zwischen Bildung und Religion in den Religionskulturen vergleichbare Ausprägungen in (relativ oder absoluten) gleichen Zeiträumen, aber auch Akzentsetzungen und Phasenverschiebungen, regionale und zeitliche Differenzierungen sowie divergierende Verlaufsformen. Diese Feststellung ist insofern nicht trivial, als sie den Sinn der Frage nach einer Epoche oder einem Denkraum überhaupt berührt. Denn wenn die Spätantike nicht durch den Aufstieg und Fall von politischen Gebilden oder durch militärische Siege und Niederlagen definiert wird, sondern durch die Transformation und Interaktion kultureller und religiöser Identitäten, steht infrage, ob diese einfach ‚da‘ sind oder, wenn sie dies erwartungsgemäß nicht sind, inwieweit solche evolutionären und reziproken Dynamiken von Bildung und Religion einen Denkraum von innen heraus prägen und nach außen abgrenzen können. Eine nicht-essentialistische Beschreibung von Spätantike muss solchen Dynamiken Rechnung tragen, darf sich aber angesichts der Vielfalt und Fluidität der konkreten Befunde auch nicht umgehend selbst der Anwendbarkeit berauben.⁵⁶

⁵⁵ Ob es einen fruchtbaren Ansatz für die Erforschung dieses Denkraums darstellt, ‚*décadence*‘ als heuristisches Paradigma zu reprimieren, da die Spätantike in der europäischen Geistesgeschichte nun einmal als Epoche des Verfalls wahrgenommen worden sei, kann hier dahin gestellt bleiben. Vgl. Marco Formisano, „Reading *Décadence* – Reception and the Subaltern Late Antiquity“, in: *Décadence. Decline and Fall or Other Antiquity?*, hg. von Marco Formisano und Therese Fuhrer, Heidelberg 2014, S. 7–16.

⁵⁶ Vgl. Hervé Inglebert, „Late Antique Concepts of Late Antiquity“, in: *The Oxford Handbook of Late Antiquity*, hg. von Scott Fitzgerald Johnson, Oxford 2012, S. 3–28, hier S. 23.

Einen Weg zur Lösung dieser Herausforderung eröffnet – ohne selbst schon die Lösung zu sein – Garth Fowdens Vorschlag, das ‚erste Millennium‘ als Epoche von „classical crystallizations“ der Weltreligionen Judentum, Christentum und Islam anzusehen.⁵⁷ Fowden entwirft ein dreistufiges Phasenmodell der Entwicklung von Religionen, die mit einer „prophetischen“ Phase beginne, der eine „schriftbezogene“ (scriptural) Phase folgt, die wiederum in eine „exegetische“ (oder „patristische“) Phase übergehe, nämlich dann, wenn eine gegebene Religion ihre „klassische Ausdrucksform“ (maturity) gefunden habe, so dass die Konstitution von Identität sich im Modus der Auslegung von textuellen und / oder personalen Autoritäten vollziehe.⁵⁸ Dass die monotheistischen Religionen im ersten Jahrtausend nach Christi Geburt eine solche „exegetische“ Phase durchliefen, lässt sich leicht zeigen. Doch offensichtlich erreichten die griechische philosophische Religion, das Judentum, das Christentum und der Islam dieses Stadium ihrer Entwicklung zu unterschiedlichen Zeiten. Und signifikanterweise gab es, was bei Fowden keine Beachtung findet, schon *innerhalb* des ersten Millenniums Anzeichen einer ‚post-exegetischen‘ Phase, die man daran erkannte, dass die eigene ‚klassische‘ Zeit bereits als vergangen erschien. Charakteristisch dafür ist das Sammeln des Wissens aus und von einer solchen normativen Vergangenheit, weshalb man auch von einer ‚enzyklopädischen‘ Phase sprechen könnte.

Nur wenige Beispiele: Um 430 n. Chr. kompilierte der stadtrömische Autor Macrobius die sieben Bücher der *Saturnalia* als ein Kompendium republikanischen (!) Wissens und dessen sozial angemessenen Einsatzes; da es ihm um die Konservierung eines schon sehr lange vergangenen ‚goldenen Zeitalters‘ (und des sich darauf beziehenden Bildungskanons) ging, konnte er darauf verzichten, das spätantike Christentum auch nur zur Kenntnis zu nehmen. Einem vergleichbaren Anliegen und etwa demselben Zeitraum verdanken sich Martianus Capellas neun Bücher *De nuptiis philologiae et mercurii*, denen nicht an der Wiege gesungen worden war, dass sie im christlich-abendländischen Mittelalter zu einem Grundtext literarischer Bildung avancieren sollten.⁵⁹ Im 6. Jahrhundert zogen Christen nach: Der senatorischem Adel entstammende Cassiodor schuf mit den für das von ihm gegründete Kloster Vivarium (Squillace) verfassten *Institutiones divinarum et saecularium litterarum* eine Synthese der „christlichen und weltlichen

57 Zum Folgenden vgl. Garth Fowden, *Before and After Muhammad. The First Millennium Re-focused*, Princeton 2014; der Begriff im Text nach: Garth Fowden, „Contextualizing Late Antiquity. The First Millennium“, in: *The Roman Empire in Context. Historical and Comparative Perspectives*, hg. von Jóhann Páll Arnason und Kurt A. Raaflaub, Chichester 2011, S. 148–176, hier S. 153f.

58 Fowden, *Muhammad*, S. 165: „Exegetical cultures feed off earlier prophetic and scriptural phases, which provide them with material for commentary and analysis. Their influence may then filter down, say through the medium of sermons, to less educated circles with little or no firsthand familiarity with the scriptures.“

59 Zu beiden Texten in ihrem zeitgeschichtlichen Kontext vgl. Matthias Gerth, *Bildungsvorstellungen im 5. Jahrhundert n. Chr. Macrobius, Martianus Capella und Sidonius Apollinaris*, Berlin / Boston 2013.

Wissenschaften“ und damit zweier Bildungskanones, deren Koexistenz nicht länger anstößig war, ja die als komplementär erscheinen konnten; beide Arten von Bildung meinte Cassiodor angesichts der prekären Situation der römischen Bildungsinstitutionen bewahren (und seinen Mönchen zur Lektüre empfehlen) zu sollen. Isidor von Sevilla folgte einige Jahrzehnte später diesem Trend in Spanien mit einer Reihe von Kompendien.⁶⁰ Eine andere Art von Summierung der Vergangenheit findet sich bei dem merowingischen Bischof und Autor Gregor von Tours: Er sammelte im späten 6. Jahrhundert christliche Heiligenviten und machte in diesem Zusammenhang unmissverständlich deutlich, dass klassische Bildung für religiöse Zwecke nicht länger nötig oder nützlich sei⁶¹ – zweihundert Jahre, nachdem Hieronymus, Augustin und ihre Zeitgenossen genau dies zu plausibilisieren versucht hatten. Traditionsrömer und Christen im Abendland sahen sich also im 5. und 6. Jahrhundert in vergleichbarer Weise mit dem Ende der ‚exegetischen‘ Phase konfrontiert und reagierten darauf mit einer Art ‚enzyklopädischer‘ Entwicklungsstufe, die die normative Vergangenheit nicht mehr im lebendigen Gespräch erschloss, sondern gewissermaßen konservierte – ‚to whom it may concern‘. Damit schufen sie die Voraussetzung dafür, dass in karolingischer Zeit die *christliche* (Spät-) Antike die *klassische* Antike als maßgeblich ablösen konnte. In Byzanz waren die Übergänge fließender, aber im 9. Jahrhundert dokumentiert z. B. die *Bibliothek* des Patriarchen Photios einen ganz ähnlichen Impuls, das Wissen der Vergangenheit zu sammeln und zu sichern – durchaus erfolgreich, denn zahlreiche philosophische und theologische Texte aus früheren Jahrhunderten sind nur durch Photios‘ Exzerpte überliefert worden.

Dieses gut bezeugte literarische Phänomen weist darauf hin, dass die Spätantike, und dies schon in der Sicht der Zeitgenossen, nicht überall zur selben Zeit zu Ende ging.⁶² Und offensichtlich begann sie auch nicht synchron im ganzen mediterranen Raum und darüber hinaus. Für die Sicht der Spätantike als einem Denkraum ergibt sich vielmehr eine Vielzahl lokaler Entwicklungsstadien (mit einer Begriffsprägung Peter Browns: „Micro-Christendoms“⁶³) – und dies in einer allmählichen und kontinuierlichen Bewegung von West nach Ost. Zumindest in Bezug auf das Christentum sind solche Verschiebungen deutlich zu sehen: Es breitete sich zunächst von Osten her im Mittelmeerraum aus; im Okzident fühl-

60 Vgl. hierzu Peter Kuhlmann, „Theologie und historische Semantik. Historisierung von Wissen bei Isidor von Sevilla“, in: *Millennium* 3 (2006), S. 143–157.

61 Belege und Kommentierung bei Gemeinhardt, *Pagane Bildung*, S. 272–275.

62 Dies zeigt sich ebenso an der Entstehung regional fokussierter (Kirchen-) Geschichtswerke: Hatte Eusebius von Caesarea in seiner *Historia ecclesiastica* im frühen 4. Jahrhundert die Kirche im gesamten Imperium Romanum im Blick (wie auch seine griechischen Nachfolger im 5. und 6. Jahrhundert bis zu Evagrius Scholasticus), so entstanden zwischen dem 6. und 8. Jahrhundert im lateinischen Sprachraum eine *Historia Francorum* (Gregor von Tours), eine *Historia Gothorum* (Isidor von Sevilla) oder eine *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* (Beda Venerabilis), die jeweils eine dezidiert partikulare Perspektive einnahmen.

63 Peter Brown, *The Rise of Western Christendom. Triumph and Diversity, A. D. 200–1000*, London 2003.

ten die Zeitgenossen früher das bedrohlich näher rückende Ende der Spätantike als in Byzanz – das führte aber nicht zum Ende des lateinischsprachigen Christentums, sondern zu dessen neuerlicher Transformation und Partikularisierung und damit zu einem neuen ‚Denkraum‘ *sui generis*. Hingegen lagen die Dinge zur selben Zeit im arabischen und syrischen Christentum unter muslimischer Herrschaft durchaus anders, weshalb hier *mutatis mutandis* von einer christlich-orientalischen Spätantike die Rede sein könnte.

5.2 ‚Multiple Spätantiken‘ als Perspektive der Christentumsgeschichte

Das führt zurück auf die Besonderheiten der Religionen, die in einem solchen Denkraum verortet werden sollen, und auf signifikante Differenzen bei allen Gemeinsamkeiten: Während das Christentum eine erhebliche missionarische Dynamik entfaltete, sich in der Spätantike im gesamten Mittelmeerraum und seiner Umwelt verbreitete und zu einer polyzentrischen Religionskultur entwickelte (deren umfassende Einheit durch intensive schriftliche Kommunikation, gelegentlich auch in personaler Form auf Reichssynoden sichtbar gemacht wurde), besaß und behielt das Judentum seine Gravitationszentren vor allem im Osten, d. h. in der Levante, zeitweise in Alexandria und dauerhaft in Mesopotamien. Hier traf es auf den entstehenden Islam und auf das orientalisch-christliche Christentum, das erst im Gefolge der christologischen Streitigkeiten des 5. und 6. Jahrhunderts tatsächlich in eine ‚exegetische‘ Phase eintrat und damit zeitgleich mit dem Islam zur *spätantiken* Religion wurde. Aber es ist zu bedenken, dass dieser Begriff das Christentum in anderen Regionen im selben Zeitraum kaum noch angemessen charakterisiert. Diesen zeitlichen und räumlichen Verschiebungen muss eine Geschichte des Christentums in der Spätantike Rechnung tragen – und ebenso eine Religionsgeschichte der Spätantike, die freilich erst noch zu schreiben wäre.

Auch das eingangs erwähnte *Oxford Handbook of Late Antiquity* kennt solche Verschiebungen, allerdings nur in geographischer Hinsicht.⁶⁴ Eine darüber hinausgehende diachrone Analyse, die kulturelle und religiöse Dynamiken der Spätantike fokussiert, scheint mir vielversprechend. Insbesondere der Fokus auf das Verhältnis von Bildung und Religion könnte das Gesamtbild differenzierter erscheinen lassen, weil damit eine Grundkonstante der internen Konstitution religiöser Identität und zugleich der externen Kommunikation unter Religionen – in Anknüpfung und Abgrenzung untereinander, aber durchgehend bezogen auf die klassische Antike – in den Blick kommt. Dass dabei auf allen Ebenen Pluralisierung sichtbar wird, ist weniger überraschend als die Beobachtung struktureller und inhaltlicher Gemeinsamkeiten; als verbindende Elemente wären möglicherweise der Aristotelismus, sicher aber die *enkyklios paideia* und der Platonismus zu nennen, zumindest wenn man das griechisch- und lateinischsprachige Christentum und das hellenistische Judentum einbezieht.

⁶⁴ Scott Fitzgerald Johnson, „Preface: On the Uniqueness of Late Antiquity“, in: *The Oxford Handbook of Late Antiquity*, hg. von Scott Fitzgerald Johnson, Oxford 2012, S. xi–xxix.

Sollte man daher in Anlehnung an das kulturwissenschaftliche Konzept der ‚multiplen Modernen‘ (Shmuel Eisenstadt) von ‚multiplen Spätantiken‘ sprechen? Das wäre mehr als nur ein Wortspiel: Auf diese Weise ließe sich synchronen Unterschieden wie diachronen Ähnlichkeiten Gerechtigkeit erweisen. Das Konzept von ‚Spätantike‘ würde jedenfalls gewinnen, wenn die faktisch zu beobachtende synchrone und diachrone Pluralität *innerhalb* spätantiker Religionskulturen in das Konzept dieser Epoche einbezogen würde⁶⁵ – und wenn statt von einer Epoche von einem Denkraum ausgegangen würde, in dem ungleichzeitige Entwicklungen zueinander in Beziehung gesetzt würden, ohne auf lineare Rezeptionsvorgänge reduziert zu werden. Das aber würde, um zur Ausgangsfrage zurückzukehren, das Paradigma der Spätantike gerade auch für ein religions- und kulturgeschichtlich sensibilisiertes Konzept von Kirchengeschichte respektive Geschichte des Christentums attraktiv machen. Es spräche dann nämlich ein *inhaltliches* Argument dafür, die Geschichte des spätantiken Christentums in verschiedenen Regionen bis zu unterschiedlichen Zeitpunkten zu führen und mit guten Gründen wiederum chronologisch parallele Entwicklungen als *spätantike*, *byzantinische* oder *mittelalterliche* Geschichte zu klassifizieren.⁶⁶ Griechisch-römische Religion, Judentum und Islam wären in diese Geschichte des Christentums einzubeziehen – und letzterer nicht nur als Bedrohung der mediterranen Antike, sondern als neuer intellektueller und religiöser Diskurspartner. Wie die Geschichte des Christentums in der Spätantike unter diesen Vorzeichen zu schreiben wäre, wird der Verfasser dieser Zeilen erst noch zu zeigen haben. Für die Verständigung darüber, was Thema dieser Geschichte in den formativen Jahrhunderten nach Christi Geburt sei, wäre eine Auseinandersetzung mit dem ‚Denkraum Spätantike‘ aber in jedem Fall von grundlegender Bedeutung.

65 Das liegt auf einer anderen Ebene als der Vorschlag, von ‚zweierlei Spätantiken‘ zu sprechen, deren eine (in Byzanz) ‚spät‘ im Sinne von ‚auf die Antike folgend‘ wäre, während die andere (im Abendland) eine qualitative Konnotation als „greisenhaft, absterbend“ trüge – so Alfred Heuß, „Antike und Spätantike“, in: *Spätzeit. Studien zu den Problemen eines historischen Epochenbegriffs*, hg. von Johannes Kunisch, Berlin 1990, S. 27–90, hier S. 70–83.

66 So bezieht die neueste evangelische Darstellung – Volker Leppin, *Geschichte des Christentums im Mittelalter*, Tübingen 2012 – alles, was östlich der lateinischsprachigen Welt liegt, nicht in die Darstellung ein (S. 12) und berücksichtigt Byzanz und den Islam lediglich als Faktoren, die *ab extra* auf den Westen einwirkten (S. 22–27).

Literaturverzeichnis

Primärliteratur

- Codex Theodosianus* (= *Cod. Theod.*), Ausgabe: *Codex Theodosianus*, Bd. 1, *Theodosiani libri XVI cum constitutionibus Sirmondinis*, hg. von Paul Krüger und Theodor Mommsen, Berlin 1915 (Nachdruck Hildesheim 1990).
- Epistula ad Diognetum* (= *epist. ad Diogn.*), Ausgabe und deutsche Übersetzung in: *Die Apostolischen Väter. Griechisch-deutsche Parallelausgabe*, hg. von Andreas Lindemann und Henning Paulsen, Tübingen 1992, S. 304–323.
- Eusebius von Caesarea (= Euseb. *vita Const.*), Ausgabe: Eusebius von Caesarea, *Vita Constantini*, hg. von Bruno Bleckmann und Horst Schneider, Turnhout 2007.
- Tertullian, *De idololatria* (= Tert. *de idol.*), Ausgabe: Tertullian, *De idololatria*, hg. und übers. von Jan-Hendrik Waszink und Jacobus C. M. van Winden, Leiden u. a. 1987.

Sekundärliteratur

- Altaner, Berthold, und Alfred Stuiber, *Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter*, Freiburg ¹1980.
- Andresen, Carl, „Kirchengeschichte – eine aktualisierte Selbstrechtfertigung“, in: *Theologie und Kirche im Horizont der Antike. Gesammelte Aufsätze zur Geschichte der Alten Kirche*, hg. von Peter Gemeinhardt, Berlin / New York 2009, S. 185–197.
- , *Die Kirchen der alten Christenheit*, Stuttgart 1971.
- Asad, Talal, *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore / London 1993.
- Becker, Adam H., *Fear of God and the Beginning of Wisdom. The School of Nisibis and the Development of Scholastic Culture in Late Antique Mesopotamia*, Philadelphia 2006.
- Bischof, Franz Xaver, Thomas Bremer, Giancarlo Collet und Alfons Fürst, *Einführung in die Geschichte des Christentums*, Freiburg 2012.
- Bowersock, Glen W., Peter Brown und Oleg Grabar (Hgg.), *Late Antiquity. A Guide to the Postclassical World*, Cambridge 1999.
- Brown, Peter, *The Rise of Western Christendom. Triumph and Diversity, A. D. 200–1000*, London 2003.
- , *Power and Persuasion in Late Antiquity. Towards a Christian Empire*, Madison 1992.
- , *The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago 1981 (²2015).
- , *The Making of Late Antiquity*, Cambridge 1978.
- , *The World of Late Antiquity. From Marcus Aurelius to Muhammad*, London 1971.
- Cameron, Averil, „The ‚Long‘ Late Antiquity. A Late Twentieth-Century Model“, in: *Classics in Progress. Essays on Ancient Greece and Rome*, hg. von Timothy P. Wiseman, Oxford 2002, S. 165–191.
- , *The Mediterranean World in Late Antiquity AD 395–700*, London ²2012.
- Demandt, Alexander, *Geschichte der Spätantike. Das Römische Reich von Diocletian bis Justinian 284–565 n. Chr.*, München 2008.
- Döpp, Siegmund, und Wilhelm Geerlings (Hgg.), *Lexikon der antiken christlichen Literatur*, Freiburg ³2002.
- Drobner, Hubertus R., *Lehrbuch der Patrologie*, Freiburg 1994.
- Dubrau, Alexander, „Heiligkeitskonzepte von Eretz Israel in rabbinischen Texten der Spätantike“, in: *Heilige, Heiliges und Heiligkeit in spätantiken Religionskulturen*, hg. von Peter Gemeinhardt und Katharina Heyden, Berlin / Boston 2012, S. 143–163.

- Formisano, Marco, „Reading *Décadence* – Reception and the Subaltern Late Antiquity“, in: *Décadence. „Decline and Fall“ or „Other Antiquity“?*, hg. von Marco Formisano und Therese Fuhrer, Heidelberg 2014, S. 7–16.
- Fowden, Garth, „Contextualizing Late Antiquity. The First Millennium“, in: *The Roman Empire in Context. Historical and Comparative Perspectives*, hg. von Jóhann Páll Arnason und Kurt A. Raaflaub, Chichester 2011, S. 148–176.
- , *Before and After Muhammad. The First Millennium Refocused*, Princeton 2014.
- Fuhrer, Therese, „‘Denkräume’. Konstellationen von Personen, Texten und Gebäuden im spätantiken Mailand,“ in: *Rom und Mailand in der Spätantike. Repräsentationen städtischer Räume in Literatur, Architektur und Kunst*, hg. von Therese Fuhrer, Berlin / Boston 2012, S. 357–377.
- Fuhrmann, Manfred, *Rom in der Spätantike*, Zürich 1994.
- Fürst, Alfons, *Christentum als Intellektuellen-Religion. Die Anfänge des Christentums in Alexandria*, Stuttgart 2007.
- Gemeinhardt, Peter, und Sebastian Günther (Hgg.), *Von Rom nach Bagdad. Bildung und Religion von der römischen Kaiserzeit bis zum klassischen Islam*, Tübingen 2013.
- Gemeinhardt, Peter, und Katharina Heyden (Hgg.), *Heilige, Heiliges und Heiligkeit in spätantiken Religionskulturen*, Berlin / Boston 2012.
- Gemeinhardt, Peter (Hg.), *Zwischen Exegese und religiöser Praxis. Heilige Texte von der Spätantike bis zum Klassischen Islam*, Tübingen 2016.
- , *Die Kirche und ihre Heiligen. Studien zu Ekklesiologie und Hagiographie in der Spätantike*, Tübingen 2014.
- , „Was schreiben Kirchengeschichtler, wenn sie Kirchengeschichte schreiben? Ein Gespräch mit drei Generationen Göttinger Patristik“, in: *Streit um die Wahrheit. Kirchengeschichtsschreibung und Theologie. Festschrift für Ekkehard Mühlenberg*, hg. von Stefanie Frost, Ute Mennecke und Jorg Christian Salzmann, Göttingen 2013, S. 267–297.
- , „Volksfrömmigkeit in der spätantiken Hagiographie. Potential und Grenzen eines umstrittenen Konzepts“, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 110 (2013), S. 410–438; Nachdruck in: ders., *Die Kirche und ihre Heiligen*, S. 259–287.
- , „Patristik – heute eine Disziplin mit Zukunft! Zum Gedenken an Carl Andresen (1909–1985)“, in: *Zeitschrift für Antikes Christentum* 16 (2012), S. 41–55.
- , „Bildung und Religion – ein neues Forschungszentrum in Göttingen“, in: *Early Christianity* 2 (2011), S. 403–408.
- , „Heilige, Halbchristen, Heiden. Virtuelle und reale Grenzen im spätantiken Christentum“, in: *Kommunikation über Grenzen*, hg. von Friedrich Schweitzer, Gütersloh 2009, S. 454–474; Nachdruck in: ders., *Die Kirche und ihre Heiligen*, S. 47–69.
- , „Staatsreligion, Volkskirche oder Gemeinschaft der Heiligen? Das Christentum in der Spätantike: eine Standortbestimmung“, in: *Zeitschrift für Antikes Christentum* 12 (2008), S. 453–476; Nachdruck in: ders., *Die Kirche und ihre Heiligen*, S. 21–46.
- , *Das lateinische Christentum und die antike pagane Bildung*, Tübingen 2007.
- Georges, Tobias, Jens Scheiner und Ilinca Tanaseanu-Döbler (Hgg.), *Bedeutende Lehrerfiguren. Von Platon bis Hasan al-Banna*, Tübingen 2015.
- Gerth, Matthias, *Bildungsvorstellungen im 5. Jahrhundert n. Chr. Macrobius, Martianus Capella und Sidonius Apollinaris*, Berlin / Boston 2013.
- Gouguenheim, Sylvain, *Aristote au Mont-Saint-Michel. Les racines grecques de l’Europe chrétienne*, Paris 2008.

- Hauschild, Wolf-Dieter, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte*, 2 Bde., Gütersloh 1995/1999 (42011/2010).
- Heuß, Alfred, „Antike und Spätantike“, in: *Spätzeit. Studien zu den Problemen eines historischen Epochenbegriffs*, hg. von Johannes Kunisch, Berlin 1990, S. 27–90.
- Heussi, Karl, *Kompendium der Kirchengeschichte*, Tübingen ¹⁸1991.
- Heyden, Katharina, *Orientierung. Die westliche Christenheit und das Heilige Land in der Antike*, Münster 2014.
- Hofmann, Johannes, *Zentrale Aspekte der Alten Kirchengeschichte*, 2 Bde., Würzburg 2012/2013.
- Inglebert, Hervé, „Late Antique Concepts of Late Antiquity“, in: *The Oxford Handbook of Late Antiquity*, hg. von Scott Fitzgerald Johnson, Oxford 2012, S. 3–28.
- Jacobs, Manfred, *Die Reichskirche und ihre Dogmen*, Göttingen 1987.
- Johnson, Scott Fitzgerald (Hg.), *The Oxford Handbook of Late Antiquity*, Oxford 2012.
- , „Preface: On the Uniqueness of Late Antiquity“, in: *The Oxford Handbook of Late Antiquity*, hg. von Scott Fitzgerald Johnson, Oxford 2012, S. xi–xxix.
- Kippenberg, Hans G., Jörg Rüpke und Kocku von Stuckrad (Hgg.), *Europäische Religionsgeschichte. Ein mehrfacher Pluralismus*, 2 Bde., Göttingen 2009.
- Kötting, Bernhard, und Alfred Schindler, „Die Reichskirche bis zum Ausgang der Antike“, in: *Ökumenische Kirchengeschichte, Bd. 1, Von den Anfängen bis zum Mittelalter*, hg. von Bernd Moeller, Darmstadt 2006, S. 99–180.
- Kuhlmann, Peter, „Theologie und historische Semantik. Historisierung von Wissen bei Isidor von Sevilla“, in: *Millennium 3* (2006), S. 143–157.
- Leppin, Volker, *Geschichte des Christentums im Mittelalter*, Tübingen 2012.
- Lietzmann, Hans, „Das Problem der Spätantike“, in: ders., *Kleine Schriften*, Bd. 1, *Studien zur spätantiken Religionsgeschichte*, hg. von Kurt Aland, Berlin 1958, S. 3–24.
- , *Geschichte der Alten Kirche*, 4 Bde., Berlin 1932–1944; Neudruck in einem Band, hg. von Christoph Marksches, Berlin / New York 1999.
- , Art. „Altchristliche Kirche“, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart 1* (1927), S. 241–249.
- Marksches, Christoph, und Johannes van Oort (Hgg.), *Zwischen Altertumswissenschaft und Theologie. Zur Relevanz der Patristik in Geschichte und Gegenwart*, Leuven 2002.
- Marrou, Henri-Iréné, *Décadence romaine ou antiquité tardive? IIIe–VIe siècle*, Paris 1977.
- Meier, Mischa, „Ostrom – Byzanz, Spätantike – Mittelalter. Überlegungen zum ‚Ende‘ der Antike im Osten des Römischen Reiches“, in: *Millennium 9* (2012), S. 187–253.
- Moeller, Bernd, *Geschichte des Christentums in Grundzügen*, Göttingen ¹⁰2011.
- Moreschini, Claudio, und Enrico Norelli, *Handbuch der antiken christlichen Literatur*, Gütersloh 2007.
- Mühlenberg, Ekkehard, *Epochen der Kirchengeschichte*, Wiesbaden ³1999.
- Mühlenkamp, Christine, „Nicht wie die Heiden“. *Studien zur Grenze zwischen christlicher Gemeinde und paganer Gesellschaft in vorkonstantinischer Zeit*, Münster 2008.
- Nongbri, Brent, *Before Religion. A History of a Modern Concept*, New Haven (CT) / London 2013.
- Pfeilschifter, Rene, *Die Spätantike. Der eine Gott und die vielen Herrscher*, München 2014.
- Piétri, Charles und Luce (Hgg.), *Die Geschichte des Christentums. Altertum*, 3 Bde., Freiburg 2005; Teilbände in deutscher Sprache zuerst erschienen 2003/1996/2001.
- Possekel, Ute, „Selbstverständnis und Bildungsauftrag der Schule von Nisibis“, in: *Zeitschrift für antikes Christentum 19* (2015), S. 104–136.

- Preul, Reiner, „Überlegungen zur Legitimität eines universalen Religionsbegriffs“, in: *Religion im kulturellen Diskurs. Festschrift für Hans G. Kippenberg*, hg. von Brigitte Luchesi und Kocku von Stuckrad, Berlin / New York 2004, S. 127–149.
- , „Kirche als Volkskirche“, in: Ders., *Kirchentheorie. Wesen, Gestalt und Funktionen der Evangelischen Kirche*, Berlin / New York 1997, S. 178–203.
- Riesebrodt, Martin, *Cultus und Heilsversprechen. Eine Theorie der Religionen*, München 2007.
- Rousseau, Philip (Hg.), *A Companion to Late Antiquity*, Malden 2009.
- Rubenson, Samuel, und Lillian Larsen (Hgg.), *Rethinking Early Monastic Education* [im Erscheinen].
- Rüpke, Jörg (Hg.), *Gruppenreligionen im römischen Reich. Sozialformen, Grenzziehungen und Leistungen*, Tübingen 2007.
- Sehlmeyer, Markus, *Die Antike*, Paderborn 2014.
- Stenger, Jan, *Hellenische Identität in der Spätantike. Pagane Autoren und ihr Unbehagen an der eigenen Zeit*, Berlin / New York 2009.
- Stöve, Eckehart, Art. „Kirchengeschichtsschreibung“, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 18, Berlin / New York 1989, S. 535–560.
- Stroumsa, Guy G., *Das Ende des Opferkults. Die religiösen Mutationen der Spätantike*, Berlin 2011.
- Stuckrad, Kocku von, „„Christen“ und „Nichtchristen“ in der Antike. Von religiös konstruierten Grenzen zur diskursorientierten Religionswissenschaft“, in: *Hairesis. Festschrift für Karl Hoheisel*, hg. von Manfred Hutter u. a. Münster 2002, S. 184–202.
- Swain, Simon, und Mark Edwards (Hg.), *Approaching Late Antiquity. The Transformation from Early to Late Empire*, Oxford 2004.
- Trombley, Frank R., *Hellenic Religion and Christianization c. 370–529*, 2 Bde., Leiden / Boston 1995.
- Watts, Edward, „Education: Speaking, Thinking, and Socializing“, in: *The Oxford Handbook of Late Antiquity*, hg. von Scott Fitzgerald Johnson, Oxford 2012, S. 467–486.