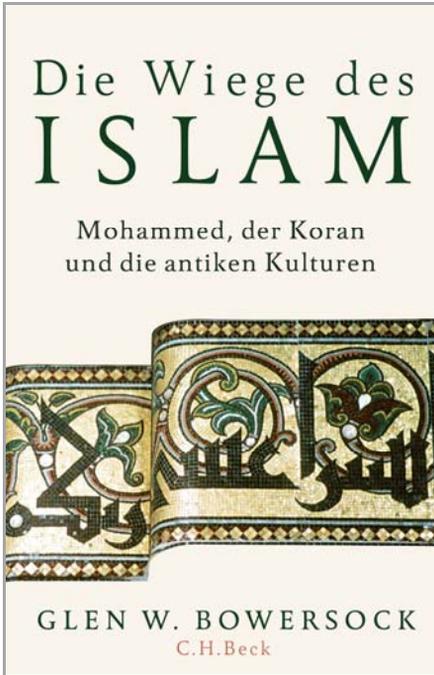


Unverkäufliche Leseprobe



**Glen W. Bowersock**  
**Die Wiege des Islams**  
Mohamed, der Koran und die antiken Kulturen

2019. 160 S., mit 5 Abbildungen und 2 Karten  
ISBN 978-3-406-73401-4

Weitere Informationen finden Sie hier:  
<https://www.chbeck.de/26308509>

© Verlag C.H.Beck oHG, München

Glen W. Bowersock

# Die Wiege des Islam

Mohammed, der Koran  
und die antiken Kulturen



Aus dem Englischen  
von Rita Seuß

C.H.Beck

Titel der englischen Originalausgabe:  
«The Crucible of Islam»  
Copyright © 2017 by the President and Fellows of Harvard College  
Zuerst erschienen 2017 bei Harvard University Press,  
Cambridge, MA, und London

Die Arbeit der Übersetzerin an diesem Buch wurde  
vom Deutschen Übersetzerfonds gefördert.

Mit 2 Karten und 5 Abbildungen

Für die deutsche Ausgabe:  
© Verlag C.H.Beck oHG, München 2019  
Satz: Fotosatz Amann, Memmingen  
Druck und Bindung: GGP Media GmbH, Pößneck  
Umschlaggestaltung: Rothfos & Gabler, Hamburg  
Umschlagabbildung: Mosaikfries in der al-Aqsa-Moschee, Jerusalem  
© Roland und Sabrina Michaud/akg-images  
Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier  
(hergestellt aus chlorfrei gebleichtem Zellstoff)  
Printed in Germany  
ISBN 978 3 406 73401 4

*www.chbeck.de*

# Inhalt

Prolog	7
1 Das arabische Reich König Abrahas	17
2 Arabischer Paganismus in der Spätantike	33
3 Das spätantike Mekka	45
4 Äthiopien und Arabien	59
5 Die Perser in Jerusalem	73
6 Mohammed und Medina	89
7 Das Interregnum der vier Kalifen	101
8 Eine neue Ordnung	113
9 Der Felsendom in Jerusalem	121
Dank	137
Abkürzungen	139
Bildnachweis	139
Anmerkungen	140
Auswahlbibliographie	154
Register	155

## Prolog

Die Religion, in deren Namen die arabischen Heere in der ersten Hälfte des siebten Jahrhunderts die Arabische Halbinsel verließen und binnen weniger Jahrzehnte Palästina, Nordafrika und Syrien eroberten, ist bis heute eine starke Kraft in der Weltpolitik. Woher diese Kraft kam, liegt heute genauso im Dunkeln wie damals, und der tendenziöse Charakter der meisten Quellen, die über diesen großen Umbruch berichten, war für Historiker ebenso hinderlich wie ihre eigenen Vorurteile. Nichtmuslimen, insbesondere Juden und Christen, fällt es schwer, angesichts der Welle muslimischer Eroberungen, die über die antiken Kulturen des Nahen Ostens hinweglief, sachlich zu bleiben. Nicht weniger schwer fällt es Muslimen, wissenschaftliche Strenge auf das Wort Gottes und eine historiographische Tradition zu verwenden, die deutlich späteren Datums ist als die Ereignisse, über die sie berichtet. Doch angesichts der immensen Autorität des Islams in der modernen Welt ist es für beide Seiten heute mehr denn je geboten, diese Mühen auf sich zu nehmen.

Die Pioniergeneration westlicher Islamwissenschaftler, unter ihnen Theodor Nöldeke, Julius Wellhausen und Ignaz Goldziher, bediente sich der Methoden der Klassischen Philologie, die Erasmus von Rotterdam und Wilhelm Gesenius erfolgreich auf das Studium des Neuen Testaments und der Hebräischen Bibel übertragen hatten. Für diese Wissenschaftler waren die alten Texte kritischer Analyse zugänglich. Inschriften, Papyri, Mün-

zen und archäologische Ausgrabungen konnten diese Analyse ergänzen. Doch was den Islam betrifft, so hielt bekanntlich die Autorität des Korans als geoffenbartes Wort Gottes der Herausforderung durch Erasmus' Methode stand, gab es doch eine große zeitliche Kluft zwischen seiner Entstehung (wann und wie auch immer) und sehr viel späteren Berichten über den Kontext, dem er entstammte. Es dauerte fast zwei Jahrhunderte, bis muslimische Exegeten über ein Korpus an Quellen verfügten, die über die Entstehung ihrer Religion Aufschluss gaben. Doch in der Zwischenzeit hatte bereits ein komplizierter Prozess der Überlieferung und Umgestaltung stattgefunden. In diesen zwei Jahrhunderten waren nichtmuslimische Chronisten, Interpreten und Historiker in einer Vielzahl von Sprachen – vor allem Griechisch, Lateinisch, Armenisch, Syrisch und Arabisch – am Werk gewesen. Sie hatten sich des vorhandenen Materials großzügig bedient, das Spuren in ihren Schriften hinterließ, obwohl sie natürlich auch eine eigene doktrinäre Sicht vertraten.

Drei neuere Bücher veranschaulichen das Dilemma, mit dem jeder konfrontiert ist, der sich mit dem Schmelztiegel beschäftigt, in dem der Islam geformt wurde.<sup>1</sup> Auch wenn kaum ein Zweifel daran besteht, dass dieser Schmelztiegel im Nordwesten der Arabischen Halbinsel lag, trugen Kontakte zwischen dieser Region und den benachbarten Kulturen Palästinas, Himyars, Äthiopiens und Persiens unweigerlich dazu bei, ein explosives Gemisch zu schaffen. Dasselbe gilt für die Traditionen des Polytheismus, der hier seit Langem heimisch war, aber auch für die jüdischen und christlichen Gemeinden jüngerer Datums, deren Entwicklung von Feindseligkeit und blutiger Gewalt geprägt war. Die drei neuen Bücher untersuchen den Aufstieg des Islams auf sehr unterschiedliche Weise, folgen aber alle dem bekannten Weg, der mit Mohammeds Geburt in Mekka um 570 und den

Offenbarungen beginnt, die er durch Gabriel empfing, und sich mit seiner Auswanderung (Hidschra) nach Medina im Jahr 622 fortsetzt. Auf der Grundlage überlieferter Datierungen von Schlachten und Eroberungen übernehmen alle drei Bücher das Jahr 632 als das kanonische Datum von Mohammeds Tod und untersuchen anschließend die turbulente Herrschaft der vier sogenannten rechtgeleiteten Kalifen in der Nachfolge des Propheten vor der Gründung der Umayyaden-Dynastie in Damaskus um 661.<sup>2</sup> Doch in der Unterschiedlichkeit ihres Ansatzes verdeutlichen diese drei Bücher die Probleme, die mit der Erzählung der Geschichte vom Aufstieg des Islams verbunden sind.

Fred Donner schildert in seinem Buch *Muhammad and the Believers* die Geschehnisse in Form einer chronologischen Erzählung, die Zitate aus dem Koran und anderen frühen Dokumenten mit Zeugnissen aus den traditionellen muslimischen Quellen späterer Jahrhunderte vermischt. Er zeichnet ganz bewusst ein grundsätzlich sympathisches und wohlwollendes Bild der frühen Muslime, das gerade in der heute so angespannten politischen Situation akzeptabel sein könnte. Deshalb nennt er sie auch beharrlich «die Gläubigen», was selbstverständlich eine völlig korrekte Wiedergabe der Bezeichnung ist, die für die Anhänger Mohammeds oft verwendet wurde. Donner ist überzeugt, dass die Gemeinschaft der Gläubigen weitaus ökumenischer war, als viele andere Historiker dachten, und dass ihre Mitglieder offen waren für den Kontakt mit Juden und Christen und empfänglich für deren Ansichten. Donners Lesern ist schnell aufgefallen, dass seine Darstellung der islamischen Ursprünge eine erste Generation von Muslimen porträtiert, die weit weniger bedrohlich wirken, als es den Juden und Christen jener Zeit und den meisten Historikern seither erschien. Dabei übersieht er keineswegs die zahlreichen Zwistigkeiten und blutigen Ausei-

nandersetzungen der Gläubigen mit Anhängern anderer Religionen, aber auch mit vielen aus ihren eigenen Reihen.

Robert Hoyland folgt in seinem Buch *God's Path*, einer Geschichte der arabischen Eroberung und der Gründung eines islamischen Reiches, einem Ansatz, der spätere und tendenziöse Texte als Quellen für die Frühzeit des Islams weitgehend ausklammert. Hierzu zählen nicht nur die arabischen Texte des Hadith, sondern auch die arabische Geschichtsschreibung (vor allem al-Tabarī), die arabisch-christliche Geschichtsschreibung (wie Agapius), zahlreiche syrische Chroniken sowie griechische Geschichtsdarstellungen wie die umfangreiche *Chronographia* von Theophanes dem Bekenner. Theophanes stützte sich auf heute verlorene Quellen, welche ihrerseits auf Quellen beruhten, die zu seiner Zeit bereits verschwunden waren. Da bis zum neunten Jahrhundert muslimische historische Quellen zur Frühzeit des Islams fehlen, beschloss Hoyland, sich auf jene erhaltenen Texte zu beschränken, die ausschließlich aus den ersten beiden Jahrhunderten der islamischen Ära stammen und somit ihre Autorität aus ihrer Nähe zu den geschilderten Ereignissen beziehen.

Doch diese Vorgehensweise ist riskant, handelt es sich doch zwangsläufig um christliche und jüdische Quellen, die zwar den Ereignissen, über die sie berichten, zeitlich nahestehen, aber auch unmittelbarer von ihnen gefärbt sind. Wie nicht anders zu erwarten, weisen sie eine unterschwellige Antipathie gegenüber den Muslimen auf. Diese Schwäche gleicht Hoyland geschickt dadurch aus, dass er sich den Völkern an den Rändern des muslimischen Territoriums zuwendet. Damit gewinnt er eine breitere Sicht auf die Ereignisse jener Epoche. Er richtet seinen Blick auf das weiter entfernte Georgien, nach Armenien und Zentralasien und kann durch Vergleiche nachverfolgen, welche Feh-

ler die zeitgenössischen oder fast zeitgenössischen nahöstlichen Autoren in ihre Erzählungen einfließen ließen, sei es in böswilliger Absicht oder irrtümlich.

Hoylands Ansatz birgt jedoch die große Gefahr, dass wirklich aufschlussreiche Informationen, die die späteren muslimischen Berichte beisteuern könnten, außer Acht gelassen werden. Ein Historiker muss gegenüber dem Tendenziösen von Quellen stets wachsam bleiben, aber es ist nicht immer gerechtfertigt, sie vollständig zu verwerfen. Gefordert ist vielmehr eine sorgfältige Untersuchung der verschiedenen Versionen ein und derselben Geschichte, um ihre Konturen zu bestimmen, aber auch die Verzerrungen, denen sie unterworfen war. Dies hat in vorbildlicher Weise Maria Conterno in ihrer Analyse der Quellen getan, die Theophanes' Darstellung der beiden Jahrhunderte vor seiner Zeit zugrunde lagen.<sup>3</sup>

Die bei Weitem umfangreichste, gründlichste und am sorgfältigsten dokumentierte Darstellung der Anfangsjahre des Islams ist das dritte der jüngst erschienenen Bücher. Aziz al-Azmehs *The Emergence of Islam in Late Antiquity* hat aufgrund seines immensen Umfangs und seiner Tiefe in der modernen Forschung nicht seinesgleichen. Im Unterschied zu Donner und Hoyland versucht al-Azmeh gar nicht erst, eine kohärente Erzählung vom Aufstieg des Islams zu liefern, sondern zeichnet ein Bild der Kultur insgesamt, in der der Islam entstand. Al-Azmeh entfaltet seine Argumentation in einer dichten und oft theoretisch anmutenden Sprache, aber er weiß, was er tut. Vor allem kennt er die arabischen Quellen sehr genau und verfügt über außergewöhnlich gute Griechischkenntnisse, wie sie heute nur wenige Arabisten vorweisen können. Das war freilich nicht immer so, denn die arabische Philologie des Westens wurzelt in der Klassischen Philologie. Einer ihrer bedeutendsten Pioniere war Johann Jakob

Reiske im achtzehnten Jahrhundert, dessen Beiträge zur Kritik griechischer und arabischer Texte (Libanius und Abu'l fida) bis heute Bestand haben.

Al-Azmeh kann zwischen späteren muslimischen und den älteren christlichen und jüdischen Zeugnissen virtuos hin und her springen. Er schenkt den Rändern des muslimischen Territoriums die gebührende Aufmerksamkeit, wenn auch nicht so intensiv wie Hoyland, bedient sich aber auch systematisch der muslimischen Überlieferungen, während er gleichzeitig neue epigraphische Funde in verschiedenen semitischen Schriften und Sprachen und archäologische Funde in den Territorien des frühen Islams berücksichtigt. Seine Bezeichnung der frühislamischen Epoche als Paläo-Islam wird sich wahrscheinlich nicht durchsetzen, doch was al-Azmeh in dieser Epoche entdeckt, ergibt ein ganz anderes Bild als jenes, das westeuropäische, byzantinische und muslimische Historiker, die oft voneinander isoliert arbeiteten, von dieser Epoche zeichneten.

Trotz ihres unterschiedlichen Stils und Ansatzes erkennen Hoyland und al-Azmeh, dass unser Wissen über die Araber und ihre Religion zwischen etwa 560 und 660 irritierende Leerstellen aufweist. Doch genau diese hundert Jahre bilden den chronologischen Rahmen der Ereignisse, die den Gang der Weltgeschichte verändert haben. Die Jahre, die den Beginn und das Ende von Mohammeds Wirken markieren, liegen bekanntlich im Dunkeln. Diese zentrale Epoche umfasst den Zeitraum zwischen 610, als der Prophet Mohammed seine ersten Offenbarungen empfing, über seine Auswanderung nach Medina und die ersten Eroberungskriege bis 632, seinem Todesjahr. Was Arabien und die Ursprünge des Islams betrifft, so sind die angrenzenden Epochen zwischen 560 und 610 sowie zwischen 632 und 660 ganz besonders unscharf. Es ist schwierig, ein klares Bild von der ara-

bischen Gesellschaft zur Zeit von Mohammeds Geburt zu gewinnen, und obwohl die Ära der Eroberungen in der islamischen Tradition besser dokumentiert ist, gehört auch die Herrschaft der vier rechtgeleiteten Kalifen nach Mohammed und vor der Gründung der Umayyaden-Dynastie in Damaskus zu diesen dunklen Epochen.

Das vorliegende Buch möchte nicht noch eine weitere Erzählung zum Aufstieg des Islams liefern, sondern einen Einblick in das chaotische Umfeld vermitteln, das den Islam möglich machte, und im Idealfall zu einem besseren Verständnis seiner Entstehung beitragen – ein Umfeld, das in seine eigene, die arabische Kultur eine Vielzahl von Einflüssen aus Regionen aufgenommen hat, die an Arabien angrenzen: aus Äthiopien, Palästina, dem Byzantinischen Reich und dem sassanidischen Persien.

Die Wissenslücke zu den Jahren zwischen 560 und 610 wird durch verstärkte Aktivitäten der sassanidischen Perser nach dem Tod des byzantinischen Kaisers Mauritius im Jahr 602 etwas gemindert. In ihrem Widerstand gegen den neuen Herrscher in Konstantinopel erkannten die Perser die Chance für eine erneute Eroberung, und 614 gelang ihnen die Einnahme Jerusalems. Doch über Arabien und den Nahen Osten in der Zeit vor Mauritius' Tod wissen wir kaum etwas. Das ist deshalb so alarmierend, weil genau in dieser Zeit Mohammed geboren wurde. Der Westen und Südwesten der Arabischen Halbinsel ist um die Mitte des sechsten Jahrhunderts, als der äthiopische Christ Abraha über die Region herrschte, einigermaßen gut dokumentiert. Abraha führte sogar einen Feldzug in der Region Mekka, der, wie wir sehen werden, möglicherweise im Koran einen Niederschlag gefunden hat. Doch nach Abrahams Tod und den erfolglosen Bemühungen seiner Erben, seine Herrschaft weiterzuführen, übernahmen um 570 die Perser die Kontrolle, und unser

Wissen wird spärlich und ungenau. Doch genau dies ist der überlieferte Zeitpunkt von Mohammeds Geburt. Von da an versiegen unsere Informationen bis zum Tod des Kaisers Mauritius.

Die vier Kalifen in der Nachfolge Mohammeds nach dessen Tod im Jahr 632 werden die rechtgeleiteten (*rāschidūn*) Kalifen genannt. Sie stammten mehr oder weniger aus dem innersten Kreis der neuen Religion. Allerdings herrschten sie in einer Zeit großer Unsicherheit, was sich unmittelbar daran zeigt, dass alle bis auf den ersten ermordet wurden. Diese vier Kalifen waren der Schwiegervater des Propheten, Abū Bakr (632–634), ‘Umar ibn al-Khattāb (634–644), ‘Uthmān ibn Affān (644–656) sowie ‘Alī (656–661), der Cousin des Propheten. Schon diese groben Umrisse eines unruhigen Zeitalters belegen die Instabilität einer Epoche, die in der späteren muslimischen Tradition rückblickend ehrfürchtig als Goldenes Zeitalter betrachtet wird. Allein aufgrund dieser Instabilität konnten die Muslime Palästina, Syrien und Nordafrika erobern und das Modell für die erste islamische Dynastie schaffen: die ab 661 herrschenden Umayyaden. Die nachfolgende Umdeutung dieser unruhigen Zeit, die mit dem ersten von zwei Bürgerkriegen endete, sollte eine Warnung sein, die Überlieferungen späterer Jahrhunderte nicht unkritisch zu übernehmen. Das heißt allerdings nicht, dass sie keine Aufmerksamkeit verdienen. Der Historiker ist lediglich zur Wachsamkeit aufgerufen, sowohl gegenüber dem bis heute erhaltenen, in die Texte eingebetteten authentischen Material als auch gegenüber Entstellungen und Verzerrungen.

Die stürmischen Jahre der *rāschidūn* sind in den Überlieferungen zu den frühen Muslimen zumindest erkennbar. Die Ridda- oder Apostasie-Kriege begannen unmittelbar nach Mohammeds Tod, und mit dem ersten Bürgerkrieg ging die Ära der rechtgeleiteten Kalifen zu Ende, als sich 661 in Damaskus die

Umayyaden-Dynastie etablierte. Dennoch herrscht Unsicherheit darüber, wann und wie genau der Text des heiligen Buches des Islams schriftlich fixiert und wie er verbreitet wurde. Die traditionelle Sicht, unter ‘Uthmān habe eine von diesem Kalifen überwachte Redaktion stattgefunden, wurde in jüngerer Zeit durch die Entdeckung eines frühen Palimpsestes in Sanaa infrage gestellt. Und selbst die Inschriften im Felsendom von Jerusalem, die lange Zeit als die ältesten Zitate von Koranversen galten, stimmen nicht mit der kanonischen Textfassung überein.<sup>4</sup>

Der Schmelztiigel, in dem der Islam geformt wurde, ist somit nach wie vor schwer zu fassen. Es wird vielleicht niemals möglich sein, ihn in allen seinen Details zu beschreiben. Wenn wir dennoch versuchen, seine groben Umrisse zu skizzieren und die in ihm geschmolzenen Elemente zu benennen, müssen wir uns sowohl vor der unkritischen Übernahme späterer muslimischer Tradition hüten als auch vor deren pauschaler Ablehnung. Auch auf nichtmuslimische Zeugnisse, die den Ereignissen, über die sie berichten, zeitlich näherstehen, können wir uns nicht unkritisch verlassen. Strenge Methodiken haben ihre Zeit gehabt. Einem klassischen Philologen und Althistoriker, wie es der Autor dieses Buches ist, mag die Bemerkung gestattet sein, dass der Richtungsstreit, der der westlichen Erforschung der Frühzeit des Islams so zugesetzt hat, beendet werden sollte. Hier ist nicht der Ort, diese Streitigkeiten wieder aufzugreifen. Minimalismus ist kein Weg, um Licht in ein dunkles Zeitalter zu bringen. Den Koran ausschließlich aus sich selbst heraus zu interpretieren, ohne Quellen von außerhalb oder aus späterer Zeit heranzuziehen, ist unklug und unhistorisch, auch wenn es dem Wissenschaftler das Leben erleichtert oder oberflächlich gesehen sogar plausibel erscheint. Dasselbe gilt für die ausschließliche Berücksichtigung jüdischer und christlicher Texte über die Ursprünge des Islams.

Dass die islamischen Texte späteren Datums sind, entbindet den Historiker nicht davon, zu fragen, was die Araber zu dem Zeitpunkt dachten und sagten, als diese älteren Texte geschrieben wurden. An wen richteten sich die nichtmuslimischen Autoren? Welche Texte lasen sie und in welchen Sprachen? Die Juden standen ebenso im Austausch mit den Arabern wie die Christen. Wenn ein Christ, der in syrischer Sprache über die Araber schrieb, in Umschrift Griechisch zitierte, woher hatte er das? Wenn Johannes von Damaskus in seiner griechischen Rhetorik Korankapitel (Suren) zitierte, woher besaß er Kenntnis davon?<sup>5</sup>

Was folgt, ist ein Versuch, das komplexe kulturelle und soziale Milieu zu beschreiben, das die Entstehung einer neuen Religion ausgerechnet in dem Raum begünstigte, wo Judentum, Christentum und alte heidnische Kulte jahrhundertlang überdauert hatten. Es ist ein Versuch, der nicht auf einer bestimmten Methodik beruht, sondern – in der alten klassischen Tradition Richard Bentleys – so oft wie möglich die kritische Vernunft gegenüber dem aufbietet, was, zu Recht oder Unrecht, als Faktum tradiert wurde: *ratio et res ipsa*.

# I



## Das arabische Reich König Abrahas

**D**er Westen der Arabischen Halbinsel von Aqaba nach Süden bis zum Indischen Ozean war Teil eines internationalen Macht- und Handelsnetzes. Das Territorium des Hedschas im Nordwesten, der Küstenstreifen Tihāma entlang der Westküste, das Nadschd-Plateau im Landesinnern mit der Oase al-Yamāma im Osten sowie Himyar im Süden, das in etwa dem heutigen Jemen entspricht, sahen sich von furchteinflößenden Mächten umzingelt, allen voran Byzanz, das Palästina und Syrien im Norden kontrollierte, und das sassanidische Persien, das Mesopotamien und den Iran im Nordosten beherrschte. Aber es gab auch Fernhandel, der im westlich gelegenen Roten Meer begann und endete. Die Kaufleute befuhren den Indischen Ozean zwischen dem Persischen Golf im Osten der Arabischen Halbinsel und Häfen an der ägyptischen und äthiopischen Küste. Die wirtschaftliche Bedeutung Arabiens konnte von den beiden rivalisierenden Reichen nicht ignoriert werden. Noch vor der Erschließung von Seehandelsrouten in hellenistischer Zeit verfügte Westarabien über Inlandsrouten, auf denen Essenzen und Gewürze aus dem Hadramaut nach Transjordanien und Syrien im Norden und ans Mittelmeer im Westen gelangten.



Die gesamte Region war reich an Geschichte und Traditionen. Vor den Byzantinern und den Sassaniden hatten bereits die Römer versucht, diesen Raum zu kontrollieren. Unter den antoninischen Kaisern hatten sie auf den Farasän-Inseln vor der westarabischen Küste im Roten Meer eine Militärgarnison gegründet, um eine dauerhafte Sicherheit der Handelsrouten zwischen Arabien und Ägypten zu gewährleisten.<sup>1</sup> Der Hedschas im Norden mit der Gräberstadt Madā'in Sālih, eine Art kleines Petra, war einst der südliche Teil des alten Nabatäerreichs gewe-

sen und folglich in die Provinz Arabia eingegliedert worden, die Trajan aus dem Nabatäerreich schuf. Weiter südlich im Landesinnern war im Königreich des Hudschriden-Stammes der Kinda in Qaryat al-Fāw eine bedeutende Siedlung entstanden, deren Skulpturen und Wandmalereien sich griechische Vorbilder kühn aneigneten.<sup>2</sup> Zur selben Zeit gründeten jüdische Siedler, die nach dem Aufstand gegen Titus von Jerusalem auf die Halbinsel gekommen sein könnten, Gemeinschaften in Yathrib, die schließlich mit denen des Stammes der Quraisch im weiter südlich gelegenen Mekka rivalisierten. Eine große christliche Gemeinde in Nadschrān noch weiter südlich belegt die Ausbreitung der byzantinischen Staatsreligion in einem der wichtigsten Territorien an der Peripherie des Byzantinischen Reiches.

Im frühen dritten Jahrhundert, als sie noch Heiden waren, hatten die Äthiopier von Axum Himyar im Südwesten der Arabischen Halbinsel erobert – möglicherweise eine Reaktion auf Rivalitäten, denen die antoninischen Kaiser mit der Errichtung der Militärgarnison in Farasān hatten zuvorkommen wollen. Unerklärlicherweise verließen die Äthiopier nach kaum hundert Jahren die Region wieder und kehrten in ihre Hauptstadt am Horn von Afrika zurück. Doch mit ihrem Abzug fiel das Gebiet aggressiven arabischen Stämmen zum Opfer, die im späten vierten Jahrhundert zum Judentum übertraten und in Himyar ein eigenes Reich errichteten.<sup>3</sup> Ihre Konversion zum Judentum und die Übernahme des Namens Israel könnte die Folge einer starken Ausbreitung des Monotheismus gewesen sein, die, ausgehend von jüdischen Siedlungen auf der Arabischen Halbinsel, im vierten Jahrhundert begann. Durch einen erstaunlichen Zufall vollzog sich diese dramatische Entwicklung genau in dem Moment, als sich die Äthiopier auf der anderen Seite des Roten Meeres von ihren alten Göttern abwandten und zum Christen-

tum übertraten.<sup>4</sup> Es kann nicht überraschen, dass das junge Byzantinische Reich mit Sitz in Konstantinopel und das etwas ältere persische Sassanidenreich mit seiner Hauptstadt Ktesiphon in Mesopotamien diese Entwicklungen in Arabien, ihren eigenen Einflussphären, mit Sorge betrachteten.

Die Organisation der arabischen Bevölkerung in Stämmen stellte eine Großmacht, die am wirtschaftlichen, militärischen und religiösen Potenzial einer komplexen Gesellschaft so nah an ihrer Grenze ein ureigenes Interesse hatte, vor diplomatische Probleme. Byzanz versuchte, das alte römische System der Klientelkönige zu reaktivieren, indem es seinen arabischen Verbündeten, der Stammeskonföderation der Ghassāniden (oder richtiger Dschafniden, nach ihrer herrschenden Dynastie in Dschabala im südlichen Syrien), beistand. Die Perser konterten mit der Unterstützung eigener Klienten, der Stammeskonföderation der Lachmiden (oder richtiger Nasriden, nach einer Herrscherdynastie in al-Hīra nahe der Grenze zwischen arabischem und persischem Territorium).<sup>5</sup> Die große christliche Bevölkerungsgruppe in der nasridischen Hauptstadt war vielleicht die Nachkommen-schaft ehemals jüdischer Siedler, und in der Unterstützung dieser Gemeinschaft durch die zoroastrischen Perser spiegelten sich nicht nur die internationalen politischen Notwendigkeiten jener Zeit, sondern auch die Bereitschaft der Führer unterschiedlicher Religionsgruppen, sich gegen einen mutmaßlich gemeinsamen Feind zusammenzuschließen.<sup>6</sup>

Diese Art großräumiger Diplomatie an den Rändern Arabiens reichte jedoch kaum aus, um die turbulenten Geschehnisse in den entfernten und zersplitterten Stammesgesellschaften der Steppe und entlang der Küste im Blick zu behalten, geschweige denn zu kontrollieren. Als die jüdischen Könige von Himyar begannen, die Christen in ihrem Reich zu verfolgen, sahen die

christlichen Äthiopier, die alle Christen der Region unter einer Herrschaft vereinen wollten, die Gelegenheit gekommen, das Reich an der südwestlichen Spitze der Arabischen Halbinsel zurückzuerobern, das sie ein paar Jahrhunderte zuvor aufgegeben hatten.

Im Jahr 525 beschloss der regierende König der Äthiopier in Axum, der den lokalen Titel *negus* trug, in Himyar einzufallen, nachdem er seinem Geburtsnamen Ella Asbeha den biblischen Namen Kālēb hinzugefügt hatte. Dieser folgenreiche Feldzug bildete den Höhepunkt seines Herrschaftsanspruchs über weite Teile des Jemen, wie ihn seine Vorfahren ein paar Jahrhunderte zuvor erhoben hatten. Sein Entschluss entsprang der Ansicht der äthiopischen Christen, dass Christen in angrenzenden Gebieten wie Südwestarabien befreit, das heißt äthiopischer Herrschaft unterstellt werden müssten. Mit seiner Invasion beendete Kālēb die jüdische Herrschaft in Himyar unter dem fanatischen König Joseph (Yūsuf), der 523 unter den Christen in Nadschrān ein Massaker verübt hatte. Diese Gräueltat hatte der äthiopischen Invasion als Rechtfertigung gedient.<sup>7</sup> Der byzantinische Kaiser spielte hierbei insofern eine Rolle, als er den *negus* zu dieser Invasion ermunterte, trotz der Unterschiede zwischen dem miaphysitischen Christentum der Äthiopier, für die Christus nur eine einzige, göttliche Natur hat, und der chalcedonischen Orthodoxie von Byzanz, nach der Christus zwei Naturen hat, eine göttliche und eine menschliche.

Kālēbs Sieg in Himyar besiegelte das Ende des himyaritischen Judentums, an dessen Stelle nun das Christentum trat. Die Äthiopier setzten in der Region einen neuen, eigenen Herrscher ein, Sumyafa 'Aschwa', der sich allerdings nicht lange halten konnte. Nach einer kurzen Zeit der Ungewissheit stieg aus den Rängen der Besatzungsarmee der äthiopische General Abraha, ange-

lich ein Sklave aus der Hafenstadt Adulis, zum neuen christlich-äthiopischen König von Himyar auf, und er hatte definitiv nicht den Wunsch, lediglich Kālēbs Stellvertreter zu sein.<sup>8</sup> Da die äthiopischen Soldaten in Arabien das angenehme jemenitische Küstenklima dem Klima ihrer Heimat vorzogen, erhoben sie einen aus ihren Reihen zum Herrscher und unterstützten ihn. Kālēb hatte gewiss erwartet, Abraha werde sein Statthalter in Arabien sein. Wie sich jedoch herausstellte, verfolgte der neue Herrscher eigene, sehr viel ehrgeizigere Pläne. Er wollte keine Marionette des axumitischen Herrschers sein, sondern regierte mehrere Jahrzehnte lang entschlossen und unabhängig.<sup>9</sup>

Abraha eignete sich sämtliche Titel an, die die Könige von Himyar in der Vergangenheit innegehabt und nach denen die äthiopischen Herrscher bereits gestrebt hatten, als sie noch gar keinen rechtmäßigen Anspruch darauf hatten. In dieser Herrschaftstitulatur äußerte sich ein äthiopischer Irredentismus, das heißt die Ansicht, die christlich besiedelten Gebiete auf der Arabischen Halbinsel seien von Äthiopien aus zu befreien. Stolz erklärte er sich zum König von Saba, dhū-Raydān, Hadramaut, Yamanat und der nomadischen Araber von Tawd und Tihāma. Sein tatsächlicher Herrschertitel hingegen ist weniger klar. Der gängigen Bedeutung der sabäischen Wörter auf einer großen Inschriftenstele von 547 zufolge war er «Vizekönig» (*ʿzly*) oder «stellvertretender König», doch für einen so selbstbewussten und tatkräftigen Herrscher wie Abraha erscheint dies nicht sehr plausibel. Es ergibt mehr Sinn, *ʿzly*, gefolgt von *mlkn ʿgʿzyn*, als Beschreibung dafür zu verstehen, dass er ein Herrscher war, der den Königstitel trug. Auch sein Beiname *Rmhs*<sup>3</sup> ist rätselhaft. Durch den Vergleich mit arabischen Wörtern, die von «Lanze» oder «Speer» abgeleitet sind, wurde *Rmhs*<sup>3</sup> einleuchtend als «mutig» interpretiert; einer anderen, weniger plausiblen Deu-

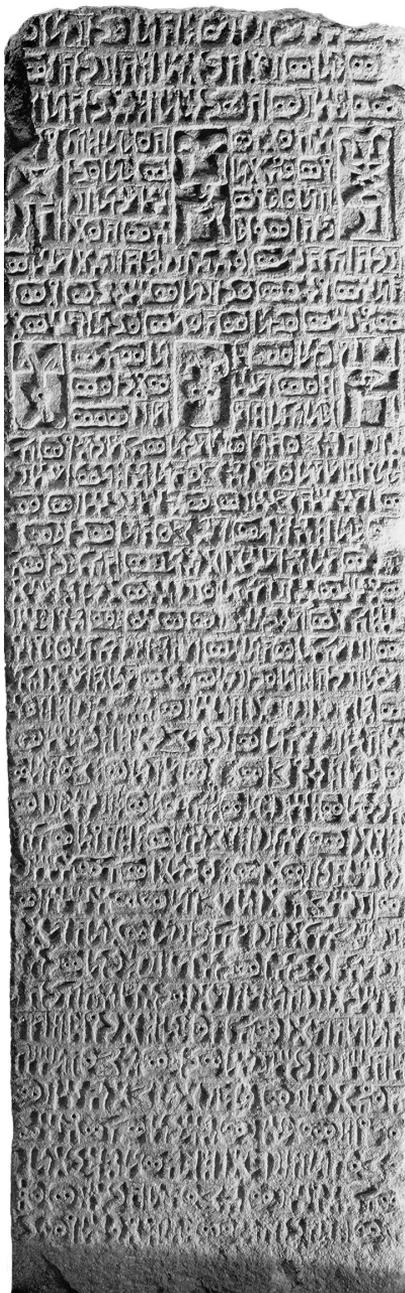


Abb. 1 Große Inschriftenstele  
des Abraha am Staudamm von  
Marib aus dem Jahr 547.

tung zufolge handelt es sich um eine Form des griechischen *Rhōmaios*.<sup>10</sup> Prokopius' Behauptung jedoch, Abraha sei der ehemalige Sklave eines byzantinischen Kaufmanns gewesen, ist wenig glaubwürdig.<sup>11</sup>

Dass Abraha nicht nur der Stellvertreter des äthiopischen *negus* von Axum sein wollte, stand ganz im Einklang mit den Wünschen der äthiopischen Soldaten, die sich geweigert hatten, nach Hause zurückzukehren. Ob Kālēb nun starb oder sich in ein Kloster zurückzog: es besteht kein Zweifel daran, dass Abraha sein arabisches Königreich nach eigenem Gutdünken regieren konnte. So ergriff er weitreichende Maßnahmen, um die Religion zu festigen, die er in der Region einführte.

Die äthiopische Eroberung Himyars bedeutete das Ende des Judentums als Staatsreligion, und das Christentum, das an seine Stelle trat, scheint mit den stark syrisch geprägten Traditionen Nordwestarabiens eng verbunden gewesen zu sein. Abrahams Inschriften unterscheiden sich auffällig von denen seines kurzlebigen Vorgängers: etwa im Gebrauch syrischer Lehnwörter für christliche Begriffe wie *rūh* (Geist) anstelle des äthiopischen *manfas*, und ganz deutlich in der aramäischen Anleihe bei dem sabäischen *byt*, Kirche. Das aus dem hellenistischen Christentum stammende griechische *ekklēsia* wiederum ist in dem Namen von Abrahams großer Kirche in Sanaa enthalten, al-Qalīs: ein Wort, das aus den Konsonanten des griechischen *ekklēsia* gebildet ist.<sup>12</sup> Daraus muss man folgern, dass das Christentum, das die Äthiopier in Himyar einführten, nicht das äthiopische Christentum war. Offensichtlich ging es Abraha darum, das Christentum zu stärken, das hier bereits existierte und das in der Region schon mehrere Jahrhunderte überdauert hatte. Es handelte sich also nicht unbedingt um das miaphysitische (nichtchalcedonische) Christentum, was die byzantinische

Unterstützung erklären könnte, die der neue Machthaber erhielt.

Abrahas Herrschaft in Himyar war eine Phase der Konsolidierung. Er ließ Kirchen bauen und den gebrochenen großen Staudamm in Mārib reparieren. Um seine Bedeutung auf dem internationalen diplomatischen Parkett zu bekräftigen, berief er 547, zur Zeit des Dammbrochs und der notwendigen Instandsetzungsarbeiten, eine große Konferenz in der Stadt ein. An diese Konferenz und an die Reparatur des Staudamms erinnert eine Inschrift.<sup>13</sup> Abraha lud die Herrscher der zu jener Zeit mächtigsten Völker des östlichen Mittelmeerraums ein. Es kamen Gesandtschaften aus Konstantinopel und Ktesiphon, Repräsentanten der beiden Großreiche, die der persische Schah Chosrau später in einem Brief an den byzantinischen Kaiser Mauritius «die zwei Augen der Welt» nannte.<sup>14</sup> Es kamen Vertreter der dschafnidischen Klienten von Byzanz, der nasridischen Klienten Persiens, des von Kaiser Justinian eingesetzten arabischen Gouverneurs (des Phylarchen) von Palästina sowie des äthiopischen *negus* von Axum.

Abrahas Kirche in Sanaa war eines der Wunder Arabiens. Der arabischen Überlieferung zufolge wurden für das neue große Bauwerk Steine und Marmor aus dem Palast in Mārib nach Sanaa gebracht. Die prächtigen Mosaiken wurden mit goldenen und silbernen Kreuzen verziert. Der Grundriss der Kirche, offenbar ausgeprägt syrisch, folgte dem Vorbild der Grabeskirche in Jerusalem. Arabische Quellen berichten, der Kaiser in Konstantinopel habe Marmor und Mosaiken, aber auch Handwerker geschickt, die die Arbeiten ausführten.<sup>15</sup> Da die Kirche als Wallfahrtsstätte gedacht war, wurden Herbergen für die Pilger gebaut. Einer arabischen Quelle zufolge, der großen Chronik des al-Tabarī, sollte die Qalīs aber vor allem in Konkurrenz

zur Kaaba in Mekka treten, zu der die arabischen Stämme pilgerten. Für die Hüter der Kaaba, die mekkanischen Quraisch, war damit natürlich die Vormachtstellung Mekkas über die arabischen Heiden bedroht, und es spricht einiges dafür, dass sie Angriffe gegen Christen führten und sogar versuchten, die Kirche in Sanaa mit Exkrementen zu entweihen.<sup>16</sup> Nur wenige Jahre später unternahm Abraha seinerseits einen Feldzug gegen Mekka.

Doch zuerst musste er sich mit anderen Gegnern seiner Herrschaft auseinandersetzen. Kurz bevor er seine internationale Konferenz einberief und den gebrochenen Staudamm von Mārib demonstrativ instand setzen ließ, galt es, einen Aufstand im östlichen Landesinnern niederzuschlagen. Dessen Anführer war niemand anderer als Yazīd ibn Kabschat aus einer Nebenlinie des Stammes der Kinda, den Abraha zum Gouverneur der Kinditen ernannt hatte. Offenbar gelang es Yazīd, jene lokalen Aristokraten zu mobilisieren, die in der Vergangenheit die himyaritischen Juden gegen die Äthiopier unterstützt hatten und nun eine Gelegenheit sahen, ihre alte Befehlsgewalt zurückzugewinnen. Der Aufstand breitete sich nach Süden in den Hadramaut aus, bevor Abrahams Streitkräfte die Rebellen nach Kinda zurückdrängen konnten. Wie seine große Inschriftenstele von 547 verrät, geschah dies zur selben Zeit, als der Staudamm von Mārib brach und die Gesandtschaften der internationalen Machthaber auf Abrahams Einladung in der Stadt zusammenkamen.<sup>17</sup> Die verschiedenen Projekte, mit denen der König in jenem Jahr beschäftigt war, bezeugen seine Klugheit und Tatkraft. Dennoch dürfen wir der Selbstüberhöhung des Herrschers in dieser einen Inschrift nicht erliegen, denn die epigraphischen Zeugnisse seiner Regierungszeit sind verstreut und stehen nicht unbedingt für eine langfristige Großmachtpolitik.

Zufallsfunde jedoch förderten einen weiteren großen Feldzug zutage, den Abraha Anfang der 550er Jahre führte, also nur wenig später. Diesmal zog er mit seinen Truppen nach Norden statt nach Osten und Süden, in ein Territorium im Landesinnern, das auf dem Weg nach Mekka liegt. Inschriften aus Bi'r Murayghān nördlich von Nadschrān in Zentralarabien berichten von mehreren Feldzügen Abrahās, darunter einem gegen den Stamm der Ma'add, der als der vierte Angriff auf diesen Stamm bezeichnet wird.<sup>18</sup> Es ist denkbar, dass Abraha mit diesen vier Einfällen versuchte, die persische Präsenz in Zentralarabien zu destabilisieren. Prokopius berichtete um 550 von Abrahās Bestreben, den persischen Einfluss zu schwächen, und in der ersten Inschrift von Bi'r Murayghān ist die Rede von einer Siedlung mit einem lokalen Fürsten namens 'Amr, dem Sohn einer Prinzessin von Kinda und des Scheichs der nasridischen Klienten Persiens, al-Mundhir. Abrahās Feldzug endete in Halibān mit seiner Anerkennung 'Amrs als Führer der Ma'add, wofür er im Gegenzug 'Amrs Sohn als Geisel erhielt.

[...]

---

Mehr Informationen zu diesem und vielen weiteren Büchern aus dem Verlag C.H.Beck finden Sie unter: [www.chbeck.de](http://www.chbeck.de)