

Orientwissenschaftliche Hefte

Städte und Monumente

Ringvorlesung des Orientwissenschaftlichen Zentrums



6/ 2003

Herausgeber

Orientwissenschaftliches Zentrum
der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg





Orientwissenschaftliche Hefte

Städte und Monumente

Ringvorlesung des Orientwissenschaftlichen Zentrums

6/ 2003

Herausgeber

Orientwissenschaftliches Zentrum
der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg



Herausgeber:
Orientwissenschaftliches Zentrum
der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg
Mühlweg 15
06114 Halle
Tel.: 0345-55-24081, Fax: 55-27299
schoenig@owz.uni-halle.de
www.owz.uni-halle.de

Die OWH erscheinen unregelmäßig.

Umschlag unter Verwendung des Wappens der Stadt Halle
mit freundlicher Genehmigung der Stadtverwaltung

© OWZ Halle/Saale 2003

Die Reihe und alle in ihr enthaltenen Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb des Urheberrechtsgesetzes ist unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen jeder Art, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung in elektronische Systeme.

Druck: Druckerei der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Kröllwitzer Str. 44, 06120 Halle (Saale), 2002.

Printed in Germany

ISSN 1617-2469



Orientwissenschaftliche Hefte

Heft 6/2003

Städte und Monumente

Ringvorlesung des Orientwissenschaftlichen Zentrums

Inhalt

	Vorwort	V
Rahul Peter Das	Die Stadt als Überschneidungspunkt verschiedener Wirklichkeiten	1
Stefan Leder	Damaskus: Entwicklungen in der zivilen Gesellschaft einer islamischen Metropole (12.–14. Jh.)	9
Arndt Meinhold	Vergleichbar-/Unvergleichbarkeit des Wiederaufbaus der Tempel von Jerusalem und Elephantine in persischer Zeit	35
Jürgen Paul	Buchara die Edle – Traum und Wirklichkeit einer islamischen Metropole	61
Giuseppe Veltri	Vom Nutzen und Nachteil der jüdischen Existenz in der Diaspora: Streiflichter auf Simone Luzzatto und den Mythos von Venedig	91
Ernst-Joachim Waschke	Jerusalem in Bronze- und Eisenzeit	113
Autoren		135





Vorwort

Die Ringvorlesung *Städte und Monumente* wurde vom Orientwissenschaftlichen Zentrum in der Zeit vom Sommersemester 2001 bis zum Sommersemester 2002 veranstaltet. Die Forschung zu herausragenden Orten im Vorderen Orient und in Asien ist hier verbunden in der Fragestellung nach den materiellen sowie intellektuellen Voraussetzungen und Wirkungen, die sich mit ihrer Existenz verbanden. Dabei wurden sakrale und imperiale Bauwerke im Kontext der Gesellschaften und Vorstellungswelten untersucht, in die sie eingebettet sind, wie auch die Bedeutung städtischer Zentren für die Wertsetzungen und Konzeptionen von Zeitgenossen und Nachgeborenen erklärt.

Von Südostasien mit der birmanischen Königsresidenz Amarapura (Gretel Schwörer-Kohl) über eine „Spurensuche“ in Armenien (Hermann Goltz) bis nach Äthiopien mit den Felsenkirchen von Lalibela, dem „neuen Jerusalem im äthiopischen Hochland“ (Jürgen Tubach), reichte das geographische Spektrum der vorgestellten Orte. Von einem Zentrum des spätantiken Pilgerbetriebs, Rufafa-Sergiopolis in Syrien (Gunnar Brands), bis zum kolonialen Schmelztiegel der Kulturen im Kalkutta der „Babus, Bibis und Sahebs“ (Hans Harder) war ein weiter Bogen der Deutung städtischen Lebens in unterschiedlichsten historischen Konstellationen gespannt. Damit sind nur die Vorlesungen genannt, die nicht als Aufsätze in diesem Band der Orientwissenschaftlichen Hefte erscheinen können. Hier nun kommen die mit Metropolen und Zentren verbundene Geschichte und Geistesgeschichte des alten und des neuzeitlichen Judentums wie auch des Islams und ebenso des Hinduismus zur Sprache.

Februar 2003

Stefan Leder





Die Stadt als Überschneidungspunkt verschiedener Wirklichkeiten

Rahul Peter Das

Viele religiöse Traditionen kennen die Vorstellung der Heiligkeit bestimmter Orte. Um manche dieser Orte herum haben sich im Laufe der Zeit Städte entwickelt, oder aber bestimmte Städte haben dieses Attribut der Heiligkeit angenommen. Einige solcher Städte sind wohlbekannt, beispielsweise Jerusalem, Mekka, Rom, Benares usw.

Dass die Heiligkeit eines Ortes dadurch bedingt ist, dass er irgendwie mit dem Numinosen in Verbindung steht, ist offenkundig. Indes gibt es mehrere mögliche Arten der Beschaffenheit dieser Verbindung. Ich möchte mich aber an dieser Stelle nicht mit der religionswissenschaftlich äußerst interessanten Frage der verschiedenen Typologien solcher Verbindungen befassen, nicht zuletzt deshalb, weil mir die einschlägigen Kenntnisse dazu fehlen. Vielmehr möchte ich mich einer ganz bestimmten Art von Verbindung widmen, wobei ich das Augenmerk primär auf die Weltregion richten werde, mit der ich mich beruflich hauptsächlich befasse, nämlich Südasien.

Der Grundidee der Vortragsreihe entsprechend, deren Teil mein eigener Vortrag bildet, werde ich an dieser Stelle keine detaillierten fachlichen Einzelheiten ausbreiten; sollte Interesse an diesen bestehen, so verweise ich auf einen Aufsatz, der ein Großteil dessen, was im Folgenden besprochen werden soll, aus vertiefender fachlicher Sicht aufarbeitet,¹ mit Hinweisen auf weiterführende Literatur. Vielmehr sollen meine Ausführungen allgemeinverständlichen Charakter haben und nur exemplarisch auf die zu erörternden Phänomene hinweisen.

¹ Das, Rahul Peter: „Stranger in a Strange Land“, in: *Proceedings of the 2nd International Conference on Indian Studies, Kraków 19-23 September 2001*. Kraków (in Vorbereitung). *Studia Indologica Cracoviensia* 4.

In Südasien gibt es viele heilige Orte, ein Großteil davon Städte, die in der Regel mit spezifischen Gottheiten in Verbindung gebracht werden. Es gibt selbstverständlich auch viele einschlägige Studien dazu. Die Mehrzahl befasst sich jedoch in diesem Zusammenhang mit einem bestimmten Charakteristikum, das Heiligkeit begründet. Es ist dies die Vorstellung, dass der Makrokosmos im Mikrokosmos enthalten ist, eine Vorstellung, die aus den verschiedensten Zeiten, Kulturen und Religionen bekannt und im heutigen Südasien nach wie vor von großer Bedeutung ist. Am geläufigsten ist die Vorstellung des menschlichen Körpers als derartiger Mikrokosmos, aber auch Orte können in diesem Sinne verstanden werden. Das bedeutet, dass gewisse Orte als das gesamte Universum enthaltend angesehen werden können.

Diese Vorstellung ist oft verbunden mit der Idee einer zunehmenden Konzentrierung des Makrokosmos auf immer kleineren Raum. Ausgedrückt wird dies durch das Bild konzentrischer Kreise, von denen der jeweils mehr im Inneren liegende alles das enthält, was in den äußeren vorhanden ist. So gelangt man schließlich zu einem inneren Punkt, der letztendlich das gesamte Universum enthält; dieser Punkt wird in verschiedenen Traditionen auch mit jenem Punkt verbunden, durch den die Weltachse, der *axis mundi*, führt. Eine der bekanntesten Städte in Südasien, der diese Eigenschaften zugeschrieben werden, ist die alte heilige Stadt Benares (Vārāṇasī).

Es gibt aber auch eine andere räumliche Vorstellung, die mit heiligen Orten verbunden ist. Diese geht davon aus, dass solche Orte Übergangspunkte zu einer anderen Realität oder anderen Realitäten darstellen. Als solche Übergangspunkte können sie immer fungieren, oder aber nur zu bestimmten Zeiten, wie etwa im Falle der südindischen Stadt Srirangam (Ērirangam), die vor allem dann zu einem Übergangsort zum jenseitigen Raum wird, wenn dort gewisse Handlungen aus der Mythologie vorgeführt werden, die aber nicht als dramatische Vorführungen zu begreifen sind, sondern als Übertragung der Handlungen eines jenseitigen Raumes in den diesseitigen Raum, wobei die Darsteller mit den Dargestellten identisch werden.

Die Idee solcher Übergangsorte ist eine sehr alte. Sie wird prägnant ausgedrückt durch das Wort *tirtha*, dem allgemeinen Namen für einen heiligen Ort, insbesondere einen Wallfahrtsort, in den meisten modernen südasiatischen Sprachen und ihren sprachhistorischen Vorgängern im Bereich des Indoarischen. Dieser Begriff leitet sich von einer altindoarischen Verbalwurzel *ṭr* „überqueren“ ab und bedeutet wörtlich „Überquerungsort“. Er wird – was ja naheliegend ist – auch im Sinne von „Furt“ verwendet, was zu der weitverbrei-

teten Ansicht geführt hat, dass das altindoarische *tīrtha* „heiliger Ort“ eine Ableitung von *tīrtha* „Furt“ ist, da ja viele heilige Orte an Gewässern liegen. Indes ist in der einschlägigen Sekundärliteratur schon öfters und auch mit Hinweis auf die ältesten literarischen Belege des Wortes darauf hingewiesen worden, dass bei *tīrtha* „heiliger Ort“ nicht von der Bedeutung „Furt“ auszugehen ist, sondern vielmehr von der primären Bedeutung „Übergangsort“; heilige Orte sind demzufolge Orte, die in andere Realitäten führen können.

Die beiden erwähnten räumlichen Vorstellungen zur Heiligkeit von Orten müssen nicht nur sich gegenseitig, sondern auch andere Vorstellungen nicht ausschließen, und so ist stets damit zu rechnen, dass es mehrere traditionelle Erklärungen für die Heiligkeit eines bestimmten Ortes oder speziell einer Stadt geben kann. In der einschlägigen Literatur hat man sich aber leider bisher nur wenig mit der Vorstellung eines heiligen Ortes als Übergangsort befasst, insbesondere in solcher Literatur, die philologisch-historisch orientiert ist. Untersuchungen, die sich, empirisch ausgerichtet, eher mit lebenden Traditionen befassen, haben sich jedoch häufiger diesem Phänomen gewidmet.

Dass die andere Realität, zu der Übergangsorte führen können, das sogenannte „Jenseits“ sein kann, ist eine Vorstellung, die nicht nur in Südasien verbreitet ist. Selbst in unserer stark säkularisierten Welt hierzulande sind viele von uns mit dieser Vorstellung konfrontiert worden, beispielsweise in dem bekannten Märchen von Frau Holle, in dem ein Brunnen zum Himmel führt, aus dem herunter es auf die Erde schneit. Frau Holle selbst ist ja bekanntlich noch als alte dämonische Jenseitsfigur zu erkennen, wie auch ihr Aussehen im Märchen bekundet. Doch unabhängig davon macht dieses Märchen auch der Allgemeinheit deutlich, dass die Vorstellung, dass man von gewissen Orten auf dieser Erde direkt in den Himmel gelangen kann, durchaus auch mit unserem Kulturkreis verbunden ist.

In diesem Zusammenhang ist es interessant, dass eine südasiatische Inschrift aus dem 12. Jahrhundert einen Ort in der Nähe von Ayodhya als ein *tīrtha* namens Svargadvāra bezeichnet, denn wörtlich bedeutet dieser Name „Himmels-tor“. Das lässt auch den Namen der mit dem Gott Kṛṣṇa verbundenen Stadt Dvārakā (auch Dvāravatī oder Dvārāvātī) in einem anderen Lichte als bisher erscheinen. Man hat diesen Namen, der von *dvāra* „Tür, Tor“ abgeleitet ist, in der Regel als durch ein besonders beschaffenes – hypothetisches – Stadttor bedingt zu erklären versucht, doch im Lichte des gerade Erwähnten ist auch eine andere Erklärung möglich. Es sei noch hinzugefügt, dass man gemäß indischen Archäologen vor der westindischen Küste eine (nach neueren Datierungen etwa

1200 Jahre alte) versunkene Stadt gefunden hat, die als Dvārakā identifiziert wird; sollte diese Identifizierung stimmig sein, so handelte es sich nicht, wie bisher oft angenommen, um einen imaginären Ort.

Verschiedene Realitäten können sich an einem Ort vorstellungsgemäß aber nicht nur in der Weise treffen, dass sie durch eine Grenze voneinander getrennt sind (wozu die Vorstellung eines Tores als Übergangsort besonders passt), sondern können auch allmählich ineinander übergehen. Das eröffnet mehrere Möglichkeiten: Man kann sich dann beispielsweise die Realitäten A und B als nicht klar getrennt vorstellen, sondern als teilweise überlappend. Doch könnte B auch ein Teil oder ein Aspekt von A sein, oder aber sowohl A als auch B könnten Teile oder Aspekte von C sein. Das sind indes nur einfache Möglichkeiten; komplexere führe ich hier gar nicht erst an. Aber allein schon diese Überlegungen zeigen, dass es theoretisch denkbar ist, dass man zur gleichen Zeit in verschiedenen Realitäten sein oder sich zwischen verschiedenen Realitäten hin und her bewegen könnte, ohne eine besonders markierte Grenze überschreiten zu müssen.

In diesem Zusammenhang möchte ich ganz besonders auf die Region Vrindavan (Vṛndāvan) in Nordindien aufmerksam machen, die mit der alten Stadt Mathurā verbunden ist. Diese Region ist vor allem mit Kṛṣṇa verknüpft, und es ist ein weitverbreiteter Glaube, dass es eigentlich verschiedene Vrindavans gibt, die gleichzeitig an dem irdischen Ort vorhanden sind bzw. sich dort überschneiden. Der einfache Sterbliche sieht und empfindet nur das allgemein sichtbare, irdische Vrindavan, aber durch die richtigen Techniken kann man zwischen den verschiedenen Vrindavans und darüber hinaus auch mit anderen, der irdischen Sphäre nicht zugehörigen Orten wechseln, und zwar auch dann, wenn der Körper in dieser irdischen Realität zu sein scheint. Bei diesen Techniken handelt es sich um ausgefeilte Praktiken, die auch in den Bereich des Schauspiels führen, doch ist dies nicht der Ort, sie näher zu beschreiben.

Es ist also gewissen Vorstellungen gemäß möglich, in verschiedene Realitäten, die in diesem Falle mit Kṛṣṇa verbunden sind, vorzudringen. Auf diese Weise glauben viele auch, an den verschiedenen, aus zahlreichen religiösen Überlieferungen bekannten Taten Kṛṣṇas teilzuhaben. Dies setzt allerdings ein Zeitverständnis voraus, das nicht im Einklang ist mit dem hierzulande sicherlich mehrheitlich vorherrschenden linearen Zeitverständnis, das von der Vergangenheit über die Gegenwart unumkehrbar in die Zukunft führt.

Nun ist es bekannt, dass in Südasien neben diesem auch ein anderes Zeitverständnis herrscht, das in der Regel als zirkular bezeichnet wird. Diesem zufolge

bewegt sich die Zeit in einem Kreis, so dass an einem gewissen Punkt die Zukunft wieder auf die Vergangenheit trifft und der ganze Zeitzyklus von neuem beginnt.

Mit beiden Zeitvorstellungen hat sich die einschlägige südasienskundliche Forschung intensiv befasst, so dass es unnötig ist, hier näher auf sie einzugehen. Es gibt aber eine dritte Vorstellung zur Zeit, die von der Forschung nur selten beachtet worden ist. Anders als die zwei anderen Vorstellungen, die beide letztendlich von einem Fortschreiten der Zeit ausgehen, geht sie von einer Außerzeitlichkeit aus, in der gewisse Handlungen situiert sind, und zwar vornehmlich Handlungen, die wir mythisch oder dergleichen nennen würden.

In dieser Außerzeitlichkeit finden die gleichen Handlungen immerfort statt. Und weil es keine Zeitabfolge gibt, sind Handlungen, die in einem linearen Erzählungsablauf aufeinander folgen würden, gleichzeitig; beispielsweise können die Taten des Knaben und des erwachsenen Kṛṣṇa gleichzeitig stattfinden, in der gleichen Realität oder in verschiedenen Realitäten. In den ältesten indoarischen Literaturzeugnissen, den vedischen Texten, finden wir in ähnlicher Weise Aufzählungen der Handlungen bestimmter Götter, vornehmlich Indra, die aus der Sicht des linearen Zeitverständnisses eine Missachtung zeitlich-logischer Abläufe sind.

Die Vorstellung der Außerzeitlichkeit von Handlungen ist oder war weitverbreitet; im Indogermanischen und noch im ältesten Altindoarischen, dem Vedischen, gab es sogar eine Verbform, die diese Außerzeitlichkeit ausdrückte: den Injunktiv. Im klassischen Sanskrit ist diese Form allerdings bis auf einige Restformen, die anderen Verwendungen zugeführt wurden, ausgestorben.

Die Kombination der Vorstellungen des Überschneidens von Räumen und der Außerzeitlichkeit von Handeln ist für Vrindavan charakteristisch. Allerdings ist dies nicht die einzige Region, auf die diese Charakteristika zutreffen, doch ist sie die am häufigsten untersuchte. Doch müssen diese beiden Vorstellungen nicht unbedingt immer kombiniert vorkommen. So gelten beispielsweise Städte wie Benares, deren Heiligkeit vor allem auf dem Gedanken des Vorhandenseins des Makrokosmos im Mikrokosmos beruht, vielen Gläubigen gleichzeitig auch als ewig außerhalb der Zeit stehend.

Vorstellungen dieser Art sind mehr als ein interessantes Kuriosum für die Religionswissenschaft; sie sind ein Teil der Realität für viele Millionen von Menschen. Nicht nur für Glaube und Praxis im religiösen Bereich sind sie relevant, sondern können auch im gesellschaftlichen und politischen Bereich

von sehr großer Wichtigkeit sein. Wohl kein Beispiel kann dies so eindrucksvoll belegen wie das der nordindischen Stadt Ayodhya.

Die Auseinandersetzung um die Babri Moschee in dieser Stadt, die schließlich zur Zerstörung der Moschee durch radikale Hindus und einem diese begleitenden Blutbad führten, sind wohlbekannt. Die indische Justiz und Politik beschäftigen sich immer noch mit diesem Krisenherd, und eine einvernehmliche Lösung ist nicht in Sicht. Das Problem beruht zum erheblichen Teil auf der Vorstellung, dass Ayodhya der Geburtsort und Herrschersitz des göttlichen Königs Rāma ist. Damit ist, wie wir nach dem bisher Dargelegten nun sagen können, keinesfalls eine historische oder mythische Vergangenheit angesprochen, sondern Rāma residiert tatsächlich als Herrscher in dieser Stadt, wenn auch auf einer anderen Ebene, die nicht jeder wahrnehmen kann. Welche Probleme dies etwa einer auf die sichtbare irdische Sphäre beschränkten Justiz bereiten muss, liegt auf der Hand.

Doch kehren wir zu Vrindavan zurück! Es gibt mehrere Schilderungen von Besuchern dieser Region, die vorgeben, das Vorhandensein anderer Realitäten empfunden zu haben. Über die Wahrhaftigkeit solcher Schilderungen soll hier nicht diskutiert werden, sondern es soll nur darauf aufmerksam gemacht werden, dass es sie gibt. Eine dieser Schilderungen stammt von einem US-Amerikaner namens Eric Huberman, der sie in der in New York erscheinenden Zeitschrift *Journal of Vaiṣṇava Studies* veröffentlichte (Band 1,1, 1992, 121–133). Huberman beschreibt, wie er beständig das Gefühl gehabt habe, auch von anderen Realitäten umgeben zu sein, die er jedoch nur sehr vage empfinden konnte.

Das für uns Interessanteste an Hubermans Schilderung ist jedoch ihr Titel: „Vrindaban: Stranger in a Strange Land“.

Denjenigen, die sich mit Science-Fiction befassen, wird der Untertitel sicherlich etwas bedeuten. Denn *Stranger in a Strange Land* ist der Name eines zuerst 1961 erschienenen berühmten Romans von Robert A. Heinlein. Das Werk beschreibt das Leben eines Menschen namens Valentine Michael Smith, der von Marsmenschen erzogen auf dem Mars aufwuchs. Eine wesentliche Eigenschaft von Smith ist, dass er mit verschiedenen Realitäten umgehen kann; er vermag, zwischen ihnen zu wechseln und auch Gegenstände der irdischen Realität in sie hinein zu translozieren.

Neben dieser interessanten Parallele zu dem, was bisher beschrieben wurde, gibt es auch andere. So findet sich in dem Werk neben der Vorstellung der Einheit von Makro- und Mikrokosmos auch die einer Zeit, die außerhalb der linearen Zeit vorhanden ist.

Gern hätte ich erfahren, ob der Untertitel von Hubermans Beschreibung eine bewusste Anspielung auf Heinleins Roman ist, doch leider konnte ich dazu keine Angaben finden. Nichtsdestotrotz werden wir hierdurch auf die Tatsache aufmerksam gemacht, dass Vorstellungen wie die bisher beschriebenen in der Science-Fiction- und Fantasy-Literatur häufig sind. Mir in dieser Hinsicht am besten bekannt sind die Werke von Michael Moorcock, der unter anderem ein aus mehreren Realitätsebenen bestehendes Multiversum entworfen hat, in dem die Zeit nicht gleichmäßig verläuft; in der Mitte der verschiedenen Realitäten, und von allen aus erreichbar, liegt die ewige Stadt Tanelorn, die, wie etwa Benares, außerhalb der Zeit liegt.

Inzwischen gibt es auch eine stetig wachsende weltweite Fan-Gemeinde, die sich mit der von den Belgiern François Schuiten und Benoît Peeters in ihren Werken kreierten Parallelwelt befasst, deren Zugänge sich in mehreren irdischen Städten verstecken sollen, insbesondere unter dem Justizpalast in Brüssel. Einzelheiten zu dieser Fantasy-Welt, die offenbar sehr viele Menschen fasziniert, kann man leicht durch Eingabe folgender Suchbegriffe in eine Internet-Suchmaschine erhalten: *cités obscures*, *duistere steden* oder *obscure cities*.

Der direkte Einfluss derartiger Literaturgattungen, wie auch entsprechender Filme, macht sich heute in bestimmten Formen südasiatischer Religiosität bemerkbar, beispielsweise im ISKCON-Vaishnavismus, doch nicht nur in diesem. Das ist sicherlich näherer Untersuchung wert, insbesondere angesichts der engen Verbindungen zwischen Science-Fiction und Fantasy einerseits und neuzeitlichen Religionen andererseits, wie etwa im Falle der kalifornischen „Heaven’s Gate“-Gruppe, deren Mitglieder vor einigen Jahren beim Nahen eines Kometen Massenselbstmord begingen, um in eine andere Realität auf diesem Kometen zu gelangen.

Aufregend sind aber auch Entwicklungen in der Physik, die in Bereiche führen, die für die meisten von uns wohl unvorstellbar sind. Wir sehen uns heute zusehends mit mathematischen und physikalischen Modellen konfrontiert, in denen verschiedene, gleichzeitige Realitäten und nichtlineare Zeit als selbstverständlich gelten. Manche dieser Vorstellungen berühren die Grundfesten vieler religiöser Überzeugungen. Dies ist beispielsweise bei Stephen Hawking 2001 erschienenem Werk *The Universe in a Nutshell* der Fall. Es nimmt daher nicht wunder, dass sich bisweilen die Grenzen zwischen Physik bzw. Mathematik und Religion zu verwischen scheinen; dies wurde beispielsweise David Deutsch vorgeworfen, als er 1997 sein bekanntes Werk *The Fabric of Reality* veröffentlichte.

Angesichts derartiger Entwicklungen ist es sicherlich nicht falsch, sich daran zu erinnern, dass diese letztendlich Weiterentwicklungen von Gedanken darstellen, die die Menschheit offenbar seit sehr alter Zeit beschäftigen und zu verschiedenen Schlüssen geführt haben. Man könnte einiges im Zusammenhang dieser Erkenntnis sagen, doch ich möchte hier nur auf zwei Einzelheiten aufmerksam machen. Die erste ist die Relevanz von Gedanken, die viele heute als archaisch und veraltet erachten; die zweite ist die Einsicht, dass viele sogenannte Neuentdeckungen moderner Denker und Forscher eventuell nicht in allen Einzelheiten neu sind.

Mein Hamburger Lehrer Albrecht Wezler hat seinen Studenten gegenüber stets die Notwendigkeit betont und diese auch in seinen vielen Schriften zum Ausdruck gebracht, dass eine umfassende Ideengeschichte sich nicht nur auf westliches Gedankengut beschränken kann. Ich hoffe, hiermit einen kleinen Beitrag im Sinne seiner Forderung geleistet zu haben.

Damaskus: Entwicklungen in der zivilen Gesellschaft einer islamischen Metropole (12.–14. Jh.)*

Stefan Leder

1. *Die orientalische Stadt und ihre Ressourcen*

Etwa auf dem gleichen Breitengrad wie Casablanca gelegen, ist Damaskus vom Mittelmeer durch die Gebirgszüge des Libanon und Antilibanon getrennt. Wenn diese natürliche Barriere auch heute leicht auf breiten Straßen zu überwinden ist, bleibt sie für den Charakter der Stadt doch prägend; denn Damaskus lebt klimatisch und politisch-kulturell – heute in geringerem Maße als früher – sozusagen mit dem Rücken zum Mittelmeer.

Die Gebirge halten die regenbringenden Westwinde weitgehend ab, so dass die Niederschlagsmengen kaum mehr als Steppenvegetation ermöglichen würden. Doch ist Damaskus eine fruchtbare und außergewöhnlich wasserreiche Bergrandoase, die seit alters hauptsächlich von dem Wasser lebt, das aus einer Quelle unterhalb des im Winter schneebedeckten Gebirges im Westen durch den Baradā-Fluss herbeigeführt wurde. Sein Wasser wurde durch ein altes, zum Teil auf die Aramäer-Zeit zurückgehendes Kanalsystem auf eine große Fläche verteilt. Der Qāsyūn-Berg, der Damaskus im Nordwesten überragt, bietet einen Ausblick auf die weit ausgedehnte Oase, al-Ġūṭa. Die moderne Stadt hat sich seit 1913 etwa um das Zehnfache ausgedehnt¹ und mit ihrem Raumbedarf für mehr als 2 Millionen Einwohner viel vom Grün der Oase verschlungen. In früherer Zeit war das Verhältnis umgekehrt. Die weitläufige Oase mit ihren zahlreichen Ortschaften, die heute Teil der städtischen Agglomeration sind, ließ Damaskus in einer ländlichen, agrarisch genutzten Nahumgebung liegen. Die fruchtbare Erde und das bis in die jüngste Zeit reichlich vorhandene

* Teile dieses Vortrags sind eingegangen in den Aufsatz „Postklassisch und vormodern: Beobachtungen zum Kulturwandel in der Mamlukenzeit“.

¹ Vgl. die Karten von Schäffer und die moderne Satellitenaufnahme.

Wasser erlaubten – und erlauben noch – intensiven Gemüseanbau, Baumkulturen und, in den Außenlagen, Feldbau.

Die Schönheiten der ländlichen Idylle in der Oase sind ist auch heute noch, vor allem im Frühjahr zur Zeit der Aprikosenblüte, spürbar. In früheren Zeiten spielte der Nebenerwerb durch das Bewirtschaften von Gärten auch für die städtische Bevölkerung eine wichtige Rolle, aber nicht nur das – der Aufenthalt in Gärten zu verschiedenen gesellschaftlichen Anlässen war ein gerne wahrgenommener Genuss und fester Bestandteil des Alltags.² Die Flussauen von Damaskus, die Gartenstadt und ihre dörfliche Umgebung werden in zahlreichen arabischen Lobgedichten besungen.³ Damaskus bot selbst den mit Gartenanlagen wohl vertrauten Besuchern aus Andalusien einen paradiesischen Anblick.⁴ Kräftige Fallwinde im Sommer schufen ein günstiges Klima; der kalte und feuchte Winter kann Schneefall auch in Damaskus bringen.⁵ Hārūn ar-Rašīd wird die Aussage zugeschrieben, die schöne Welt sei in vier Orten daheim. Drei kenne er, Raqqa, das ist seine eigene Stadt am Euphrat, Damaskus, Rayy, das alte Teheran und Samarkand, das er nicht mehr kennen lernen sollte.⁶ Samarkand und Damaskus erscheinen häufig in Aufzählungen der schönsten Städte. Ein Damaszener verfasste im 13. Jh. die Beschreibung einer phantastischen Reise durch Gärten, wobei ihm Flora und Fauna in der stummen Sprache von Gesten und Winken eine verfeinerte, mystische Welt- und Gottessicht vermittelten.⁷ Bei der Gartenlandschaft, die er beschreibt, denkt man unwillkürlich an die Flussauen des Baradā.

Nicht nur Klima und natürliche Ressourcen, auch die Lage bietet der Stadt günstige Bedingungen. Wichtige Verkehrswege auf der Süd-Nordachse von der arabischen Halbinsel bis nach Anatolien – und vom Zweistromland über Palmyra nach Westen, an die Häfen des Mittelmeers bzw. nach Ägypten, verliefen über Damaskus.⁸ Die Stadt war daher seit alters auch ein Stapel- und Umschlagplatz für den Fernhandel. In islamischer Zeit, besonders zur Zeit der Osmanen, kam Damaskus als letzter großer Stadt auf dem Wege zu den heiligen Stätten eine besondere strategische Position zu, weil die für weite Teile

² Pouzet, *Damas au VIIe/XIIIe siècle*, 165.

³ So auch von aṣ-Ṣanaubarī (st. 945 od. 946), Ibn ‘Asākir, *Ta’rīḥ madīnat Dimašq*, 172f.; Elisséeff, *La description de Damas*, 294. Zu dem für seine Gartenbeschreibungen berühmten Dichter siehe auch Schoeler, *Naturdichtung*, 273–341.

⁴ Ibn Ġubair, *Riḥla*, 260.

⁵ Vgl. auch Pascual, „Une neige“; auch Ṣafadī, *A‘yān*, III, 440.

⁶ Ibn ‘Asākir, *Ta’rīḥ madīnat Dimašq*, 165f.; Elisséeff, *La description de Damas*, 288.

⁷ Ibn Ġānim al-Maqdisī (st. 678/1279), *Kašf al-asrār*.

⁸ Wirth, *Syrien*, 290, Fig. 34; Zouhdī, „L’urbanisme en Syrie“, 129.

des Reiches gemeinsame Pilgerkarawane nach Mekka hier organisiert und ausgerüstet wurde.

Es nimmt nicht Wunder, dass dieser bevorzugte Siedlungsplatz als eine der ältesten kontinuierlich besiedelten Städte und als älteste kontinuierlich besiedelte Hauptstadt der Welt gelten kann. Das Überleben der Stadt über so lange Zeit,⁹ vermutlich seit dem 4. Jahrtausend v. Chr., unter wechselnden Herrschaften und unterschiedlichen geopolitischen Bedingungen, darunter immer wieder Eroberung und Zerstörung, bedurfte aber einer besonderen Diversität der ökonomischen Potenziale, um die lebensnotwendige Anpassung an wechselnde Bedingungen zu leisten. Neben Landwirtschaft, Handwerk und Handel spielte dabei auch die Funktion der Stadt als ein regionales und zum Teil überregionales Zentrum für religiösen Kultus und – später – religiöse Gelehrsamkeit eine Rolle. Die Geltung sakraler Orte ist für Damaskus bis heute von Bedeutung.

Zu den wichtigen historischen Abschnitten in der Geschichte der Stadt gehört die Aramäerherrschaft zwischen 1100 und 732 v. Chr., der Damaskus wichtige Elemente der heutigen Besiedlungsstruktur zu verdanken hat.¹⁰ Trotz der semitischen Vergangenheit von Damaskus haben antike und arabische Autoren die unterschiedlichsten Traditionen zur Herkunft des Namens Dimašq bewahrt.¹¹ Mit der Eroberung und Verwüstung durch die Assyrer büßte die Stadt ihre politische Macht, nicht aber gänzlich ihre wirtschaftliche Bedeutung ein. Ein nächster formgebender Zeitabschnitt erstreckt sich von der griechischen Eroberung und Koloniebildung über mehr als tausend Jahre hinweg bis zur arabischen Eroberung 635/6, in dem die Stadt im hellenistisch-römisch-byzantinischen Einflussbereich lag. Einzelheiten der baugeschichtlichen Entwicklung liegen aber noch weitgehend im Dunkeln.

Im ersten Jahrhundert vor Christus haben wohl drei Quartiere in der Stadt nebeneinander existiert: eine aramäische und eine hellenistische Ansiedlung. In einem dritten Quartier siedelten die 85 v. Chr. zur militärischen Hilfe herbeigerufenen Nabatäer, die dort eine Handelskolonie gründeten.¹² Mit der römischen Eroberung der Stadt 66 v. Chr. und ihrer Eingliederung in das römische Imperium begann eine bis heute sichtbare Stadtgestaltung, die bereits existierende Elemente aufnahm und ausgestaltete. Der Ausbau der Stadtbefestigung und des Heiligtums mit Temenos und Peribolos, Kolonaden auf der Straße zwischen Tempel und Agora, die Errichtung eines Ost- und Südtores, die Anlage einer

⁹ Zusammengefasst von Elisséeff in *EF*² II, 278f.

¹⁰ Watzinger / Wulzinger, *Damaskus. Die antike Stadt*, 62, 64.

¹¹ Haddad, „Damascus in the writings“.

¹² Sack, *Damaskus*, 11–14.

Kolonadenstraße auf dem alten Verbindungsweg zwischen den Ortsteilen der Oase sind Baumaßnahmen, deren Spuren bis heute sichtbar sind.

Die rechtwinklige Anlage gemäß römischen Planungsmodellen steht dabei in deutlichem Kontrast zu der Struktur, die sich in der arabischen Stadt durchgesetzt hat (siehe Abb.). Diese ist gekennzeichnet durch ein nicht leicht überschaubares Gewirr durchgehender Verbindungswege, von denen Sackgassen zur Erschließung von Wohnkomplexen abzweigen. Dieser Gegensatz, für Damaskus als ein städtebauliches Prinzip das erste Mal von Jean Sauvaget beschrieben, macht tatsächlich Eigenarten orientalischer Städte kenntlich; allerdings nicht in einem reduktionistischen Sinn von planerischem Konzept in der Antike und Unordnung der orientalischen Stammesgesellschaft. Die Asymmetrie städtischer Standorte innerhalb des Stadtgebiets ergibt sich vielmehr, wie Eugen Wirth gezeigt hat, aus einer Reihe von Umständen. Dazu gehört, dass vieles dem freien Spiel der Kräfte überlassen bleibt, aus dem sich, auch ungeplant und nicht bewusst angestrebt, zweckmäßige und umweltangepasste Anordnungen ergeben.¹³ Abgesehen von Unterschieden im Hinblick auf dieses städtebauliche Prinzip ist eine bemerkenswerte Kontinuität urbanen Lebens und urbaner Strukturen im Übergang von byzantinischer zu islamischer Zeit zu beobachten.¹⁴

Mit der arabischen Eroberung 636 setzte eine langsam wirkende Veränderung ein – langsam, weil die arabischen Muslime zunächst eine kleine Minderheit der Einwohner bildeten und als zuziehende Gruppen vielfach außerhalb der Stadt in der *Ġūta* nach Stämmen gegliedert siedelten.¹⁵ Die Kalifen der Omayyaden-Dynastie betrachteten Damaskus zwar als ihren Hauptsitz, aber auf Grund der regionalen und segmentären Zergliederung der arabischen Verbände und wohl auch auf Grund ererbter Vorlieben hielten sie sich die meiste Zeit außerhalb von Damaskus auf und bauten zahlreiche andere Residenzen im Gebiet des historischen Syrien. Dennoch war Damaskus in der Omayyaden-Zeit (661–749) und später wieder unter dem Zengiden Nūr ad-Dīn sowie unter den Aiyubiden und ersten Mamluken (1154 bis etwa 1300) ein Zentrum von über-regionaler Bedeutung.

¹³ Wirth, *Die orientalische Stadt*, 70.

¹⁴ Gawlikowski, „The Oriental city and the advent of Islam“, 343.

¹⁵ Guérin, „Les territoires de la ville de Damas“, 231–239.

2. Die islamische Stadt

Einen Mittelpunkt in Damaskus und für die ganze Region von Bilād aš-Šām bildete das Heiligtum, die vielgerühmte Omayyadenmoschee. Die kontinuierliche Nutzung sakraler Orte durch verschiedene Religionen ist bekanntermaßen ein verbreitetes Phänomen. Die Omayyadenmoschee steht an der Stelle des römisch-griechischen Tempels, der möglicherweise auf die Aramäerzeit zurückgeht. Zu ihrem Bau Anfang des 8. Jh.s wurde eine Kirche zerstört, die nach dem Theodosianischen Edikt 391 aus der Cella des römischen Jupiter Damascenus-Tempels errichtet worden war. Die Kirche war Johannes dem Täufer geweiht, und sein Haupt wird heute in einem Reliquienschrein in der Großen Moschee aufbewahrt und verehrt. In den vorgegebenen antiken Tempelhof aber wurde eine neue architektonische Struktur gefügt, welche als eigenständiger Entwurf sich von den baulichen Vorgaben der Spätantike abhebt.¹⁶ Die reiche Dekoration durch Mosaik und Marmorinkrustation, die hohe Kuppel und der majestätische Gesamteindruck galten im islamischen Mittelalter als einzigartig.¹⁷ Die Nutzung der großen Moschee für gemeinschaftliches und individuelles Gebet, für Predigt, Lehre in zahlreichen Schülerzirkeln, wie Dokumente belegen,¹⁸ und für individuelles Studium sowie als Sammelpunkt und Rückzugsmöglichkeit (*i'tikāf*) bewirkt, dass die Moschee als ein multi-funktionales, tagein tagaus rund um die Uhr genutztes Zentrum zu verstehen ist, das der islamischen Stadt einen kultischen und sozialen Mittelpunkt gab.

Heilige Stätten, die Pilger anzogen und die Bedeutung des Ortes erhöhten, gab es mehrere in der Stadt und ihrer Umgebung. Zum Teil in Anknüpfung an christliche Frömmigkeit verband die islamische Tradition seit ihrer Entstehung Damaskus, wie Syrien überhaupt, mit Personen und Ereignissen der Heilsgeschichte, so dass auf Schritt und Tritt Spuren des Wirkens der Propheten und biblischen Gestalten zu besichtigen und zu verehren sind. In einem Nebenraum der Omayyadenmoschee fand – und findet bis heute – Zacharias, Vater von Johannes dem Täufer, Verehrung.¹⁹ Die koranische Erwähnung der Zuflucht von Maria mit ihrem Sohn auf einer flachen Anhöhe („Rabwa“, Koran 23:50) wurde mit einem gleichnamigen Berg westlich von Damaskus in Verbindung gebracht,²⁰ obgleich diese Zuordnung nicht unwidersprochen blieb.²¹ Am Abhang

¹⁶ Flood, *The Great Mosque of Damascus*, 2f.

¹⁷ Ibn Ġubair, *Rihla*, 261; Ibn Baṭṭūta, *Rihla*, 50f. Wulzinger / Watzinger, *Damaskus. Die islamische Stadt*, 143–165.

¹⁸ Leder, „Eine neue Quelle zur Stadtgeschichte“, 273.

¹⁹ Watzinger / Wulzinger, *Damaskus. Die antike Stadt*, 97.

²⁰ Ibn 'Asākir, *Ta'riḥ madīnat Dimašq* (Šūra) 65f.

²¹ Al-Harawī, *Guide de Lieux*, 11.

des Qāsyūn, des Hausberges von Damaskus, befindet sich eine Höhle, in der Kain seinen Bruder Abel erschlagen haben soll. Hier wurden Gebete besonders oft erhört; der Ort wurde von Damaszenern deshalb gerne aufgesucht, um Gebete in der Not zu sprechen, „wenn der Regen (*uḥṭubisa ‘alaihim al-maṭar*) ausblieb, Teuerung ins Land kam oder der Herrscher sie unterdrückte“.²² In der Nähe befindet sich eine dem Erzengel Gabriel geweihte Höhle, in Barza, im Norden von Damaskus wird in einer Moschee die Geburtstätte Abrahams oder seines Vaters – hier geht die Überlieferung auseinander – verehrt, in Qadam, im Süden der Stadt, das Grab Moses, usf.²³ Heute haben diese Stätten viel von ihrer Bedeutung verloren. Dagegen florieren schiitische Heiligtümer wie das Grabmal der Ruqaiya oder die monumentale vergoldete Kuppel des Grabmals von „Sitt Zainab“ Umm Kulṭūm, Enkelin des Propheten.²⁴ Die Versorgung der Pilger aus Iran für Aufenthalt und Einkäufe ist heute ein florierender Wirtschaftszweig und zeigt aufs Neue die wirtschaftliche Bedeutung von Wallfahrtsstätten.

Als ein religiöses Zentrum gewann Damaskus aber nicht nur durch seine Pilgerstätten und imposante Moschee überregionale Geltung. Anziehungskraft und Ausstrahlung der Stadt entfalteten sich besonders in den ungefähr zwei Jahrhunderten von ca. 1150 bis 1350 u. Z., in denen Damaskus als Zentrum islamischer Gelehrsamkeit und Frömmigkeit neben Kairo und Bagdad – letzteres bis zur Eroberung durch die Mongolen im Jahre 1258 – zu den wichtigsten Metropolen im Nahen Osten gehörte. Diese Entwicklung ging im Zusammenhang der Kreuzzüge und der sie begleitenden inneren Konflikte aus einer Krise hervor. Denn Damaskus, das während des zweiten Kreuzzuges 1148 mit viel Glück einer Belagerung widerstehen konnte, öffnete 1154 dem Zengiden Nūr ad-Dīn die Tore. Unter seiner Leitung, wie auch unter der anschließenden Herrschaft der Aiyubiden, wurde die Stadt durch Verbesserung des Festungswerks zu einem Bollwerk gegen die Kreuzfahrer ausgebaut und, bedeutsamer und in den Folgen nachhaltiger, zu einer religionspolitischen Hochburg der Rechtgläubigkeit und tätigen Frömmigkeit gestaltet. Das wichtigste Instrument dazu bildeten Stiftungen, insbesondere Stiftungen von Schulen (*madrasa*).

Die außerordentliche Förderung, die religiöse Gelehrsamkeit nun erfuhr, entwickelte sich zu einem prägenden Teil von Ökonomie und Gesellschaft. Die Errichtung einer Vielzahl von Bauwerken, die der urbanen Physiognomie der Damaszenen Altstadt das bis heute prägende Gesicht gaben, die Versorgung von Lehrenden, Lernenden und Hilfspersonal führten reiche Mittel von außen

²² Ibn ‘Asākir, *Ta’rīḥ madīnat Dimašq*, 107f.; Elisséeff, *La description de Damas*, 190.

²³ Al-Harawī, *Guide de Lieux*, 10–12.

²⁴ Ibn Ġubair, *Riḥla*, 280.

zu und banden auch die innerstädtische Ökonomie mit ein. Religiöses Wissen im weitesten Sinne, mit seinen Hilfsdisziplinen wie den Sprachwissenschaften und seinen praktischen Disziplinen wie Predigt und spirituelle Erziehung, stellte quantitativ und qualitativ das wichtigste Lehr- und Lerngut dar und stand im Mittelpunkt des Interesses breiter Bevölkerungsschichten wie auch der politischen Eliten.

Ibn Ġubair, der sich 1184 in der Stadt aufhielt, berichtet bereits von dem gewaltigen Ausmaß des Stiftungsguts, das fast alles umfasse, was an bebaubarem Land und gewerblich genutzten Gebäuden vorhanden war, und hebt hervor, mit welcher Großzügigkeit jeder irgendwie tugendhafte und ehrbare Fremde, der in diese Stadt komme, dort ein Auskommen fände, weil er sogleich als Vorbeter in einer der zahlreichen Moscheen, als Kostgänger in einer der Schulen, als Wächter in einem der Stiftungsbauten etc. aufgenommen würde.²⁵ Eine Bestandsaufnahme der in den Quellen verzeichneten ayyubidischen Stiftungen in Damaskus erbringt 63 Schulen und 135 andere wohltätige Stiftungen für Damaskus.²⁶ Gegen Ende der Mamlukenzeit weisen die Quellen für Damaskus 152 Schulen aus.²⁷ Mitte des 13. Jh.s dürften mit den älteren und in Außenlagen stehenden Stiftungen rund 90 Einrichtungen dieser Art aktiv gewesen sein.²⁸ Sehr vorsichtig angesetzt darf man wohl davon ausgehen, dass durchschnittlich 5 Personen, vom Wärter bis zum Dozenten, einschließlich der Koranleser und Assistenten in Voll- und Teilzeitbeschäftigung zu jeder Schule gehört haben. Nehmen wir hier in Anbetracht der verschiedenen Funktionen und Karrierestufen an, dass diese Personen zur Alimentierung von Haushalten mit durchschnittlich nur vier Personen beitrugen, und setzen wir die Anzahl der alimentierten Studenten auf das nur zweifache des Personals an, kommen wir immerhin schon auf fast 5,5 Tausend Personen, deren Einkommen ganz oder teilweise von Schulstiftungen allein, alle anderen Stiftungseinrichtungen nicht eingerechnet, abhing. Diese geschätzte Zahl ist um einen schwer einschätzbaren, in dieser Zeit aber vermutlich noch nicht sehr hohen Anteil zu reduzieren, wenn man berücksichtigt, dass Lehrpersonal an mehreren Einrichtungen tätig war. Bezogen auf eine Einwohnerzahl von schätzungsweise 25000 bis 30000 Personen,²⁹ wird schon deutlich, dass ein erheblicher Teil der Einwohner von

²⁵ *Ibid.*, 275, 278.

²⁶ Humphreys, „Politics and architectural patronage in Ayyubid Damaskus“, 151–173.

²⁷ Miura, „The Šālihiyya Quarter in the suburbs of Damascus“, 137.

²⁸ *Ibid.*, 174.

²⁹ Nach Katasterangaben aus dem Anfang der Osmanenzeit wurde die Bevölkerung der Stadt auf 55000 Personen geschätzt; Pascual, *Damas à la fin du XVIe siècle*, 26f.

Damaskus verschiedener gesellschaftlicher Schichten zu dieser Zeit Einkünfte aus einer der Schulstiftungseinrichtungen bezog.³⁰

Die Ausdehnung des Schulstiftungswesens wurde zusätzlich durch die Aktivität der Hanbaliten gefördert. Gemessen an der Verbreitung in der islamischen Welt eigentlich randständig, hatte der hanbalitische *madhab* durch Zuzug der Maqdisi-Familien in Damaskus ein neues, religionspolitisch bedeutsames Zentrum entwickelt. Die hanbalitische Gründerbewegung in der 2. Hälfte des 12. Jh.s schuf den neuen Vorort aš-Šāliḥiyya am Abhang des Qāsyūn, einige Kilometer von der Stadt *intra muros* entfernt. Sie appellierte bewusst und sehr erfolgreich an die praktische Frömmigkeit aller Gläubigen³¹ und empfahl sich so zur Förderung, auch wenn die Stifter anderen Rechtsschulen angehörten. Hier war die Stiftungsaktivität noch auffälliger: bis zur Mitte des 13. Jh.s wurden in dem kleinen Ort 24 Schulen gestiftet.³² Ausmaß und ökonomische Bedeutung des Stiftungswesens werfen die Frage auf, von wem und aus welchem Grund Einnahmen aus Landbesitz und städtischen Immobilien gestiftet wurde?

An den Stiftungsgründungen waren mehrere Gruppen beteiligt, angeführt von den aiyubidischen Herrscherfamilien.³³ Ausdruck einer Religionspolitik, die die Einbindung der religiösen Autoritäten aller Rechtsschulen und theologischer Ausrichtungen zum Ziel hatte, und dieses Ziel auch durch regelmäßige Konsultation der religiösen Autoritäten für politische Entscheidungen verfolgte, war die Maßnahme zudem motiviert und begleitet von Teilhabe und Kompetenz in verschiedenen Feldern religiösen Wissens, in denen Angehörige der Regentenfamilien sich hervortaten. Die Protektion durch die Regenten stand aber nicht isoliert, sondern war mit einer Art von Schulstiftungsbewegung verbunden. Sowohl nach Anzahl der Stifter als auch nach Anzahl der Stiftungsakte waren neben ihnen zwei andere Gruppen besonders aktiv: Die meistens außerhalb von Damaskus stationierten militärischen Befehlshaber (*umarāʾ*), für die Stiftungen Verbindung mit und Einfluss in der Hauptstadt bedeuteten. Zweitens beteiligte sich die Gruppe der sogenannten Turbanträger an der Stiftungsbewegung, d. h. etablierte religiöse Autoritäten und Angehörige des zivilen Staatsdienstes.

Schulstiftungen waren nicht selten – genau gesagt in Damaskus 30 %, in Šāliḥiyya 50 % – mit separaten Kuppelbauten versehen,³⁴ die als Grab- und Gedenkstätten das Wirken der Stifter gleichsam verewigten. Da nach islamischer

³⁰ Vgl. auch die Angaben in ‘Abd al-Ġanī, *Nuzum*, 88, 99, 103f.

³¹ Leder, „Charismatic Scripturalism“, 279–304.

³² Miura, „Šalḥiyya Quarter“, 173.

³³ Humphreys, „Architectural patronage“, 153.

³⁴ Miura, „Šalḥiyya Quarter“, 145.

Vorstellung für Verstorbene nicht auf Friedhöfen gebetet werden sollte und Gräber nicht in der Nähe von Moscheen anzulegen waren, bot die *Turba* Gelegenheit, das Gedenken an den Stifter in der Schule, auch am dortigen Gebetsplatz, wach zu halten. Grabkuppelbauten wurden auch von wohlhabenden Kaufleuten,³⁵ zum Teil unabhängig von anderen Stiftungsbauten, errichtet, wenn sie sich durch besondere Wohltätigkeit ein Anrecht durch Anerkennung erworben hatten; Turben gehörten somit zu einer Memorialkultur, an deren aktiver Gestaltung eine breite Schicht der wohlhabenden Gesellschaft teilhatte und die sich mit dem auch volksreligiösen Brauch der *ziyāra*, des rituellen Besuchs von Gräbern und heiligen Stätten, berührte. Über die Stadt breitete sich ein enges Raster von Orten aus, die für die Ausübung der Religion bestimmt oder mit religiösen Praktiken eng verbunden waren. Religiöse Lehrstätten, wie Schulen, aber auch Sufikonvikte,³⁶ Grabbauten und zahlreiche Moscheen³⁷ waren in fast allen muslimischen Wohnquartieren in mehr oder weniger dichter Abfolge präsent.

War die kleinteilige Gliederung des städtischen Raumes einerseits mit den verschiedenen Formen praktizierter Frömmigkeit eng verknüpft, ging das Stiftungswesen andererseits einher mit einer verzweigten Geschäftstätigkeit, die sich aus Vermögensaufwendungen, Einrichtung der Stiftungseinnahmen, Grundstückserwerb und Bautätigkeit ergab und mit einer Legalisierung durch Verträge und Beurkundung einherzugehen hatte. Aus der Festlegung des Stiftungszweckes durch Statuten wiederum ergab sich die Notwendigkeit einer Aufsicht, welche eine dem Stifterwillen entsprechende Leistung von Zuwendungen überwachen sollte.³⁸ Dieser Aufwand kreierte, als eine Verdinglichung der frommen Intention, ein Gefüge, in dem sich mehrere Ökonomien im Sinne Bourdieus erkennen lassen.³⁹ Dazu gehört, dass Erträge aus Produktion und Handel auf eine Nutzung durch eng limitierte Gruppen festgelegt werden; die Bewirtschaftung von lizenziertem Wissen, immer schon ein Kapital, bietet Zugänge zu den neuen Ressourcen und gewinnt damit neue Dimensionen von Konvertierbarkeit; die administrative Verfügung über prestigeträchtige Positionen bildet ein Gut, um das die Eliten von Macht und Gelehrsamkeit konkurrieren. Der finanzielle Gewinn, welchen die Institution Madrasa in Aussicht stellt, bietet

³⁵ Siehe zum Beispiel Wağih ad-Dīn Muḥammad b. ‘Alī at-Tikritī, Ibn Kaṭīr, *Bidāya*, XIII, 277; Šihāb ad-Dīn Aḥmad b. Muḥammad Ibn Qaṭaniya, *Bidāya*, XIV, 111; Nağm ad-Dīn ‘Abdarrahīm b. Abī l-Qāsim ar-Raḥbī, *Bidāya*, XIV, 180.

³⁶ Little, „The Nature of *Khānqāhs*, *Ribāṭs* and *Zāwiyas*“, 104f.

³⁷ Vgl. Sack, *Damaskus*, Beilage 4: „Zusammenstellung der Moscheen nach Elisséeff (Ibn ‘Asākir) und anderen von Sauvāire edierten Quellen“.

³⁸ Im Idealfall jedenfalls, so z. B. as-Subkī, *Mu‘īd*, 83.

³⁹ Bourdieu, *Praktische Vernunft*, 36–55: „Das neue Kapital“.

einerseits einer Gelehrtenelite die Möglichkeit, Vermögen zu akkumulieren, ist andererseits für viele zugänglich und verbreitert so die Schicht, für die Gelehrsamkeit ein Auskommen bedeuten kann.

Das große Ausmaß des Stiftungswesens für religiöse Lehrstätten ermöglicht die Ausbreitung der Konzentration von mehreren Ämtern in der Hand Einzelner, woraus erhebliche Einkommen resultieren können.⁴⁰ Die Begünstigung der in Familien und persönlichen Verbindungen organisierten Gelehrteneliten durch Ämtervergabe und Förderung von Karrieren war politisch gewollt, besonders unter den seit Mitte des 13. Jh.s in Kairo residierenden Mamluken, so dass sich in der Folge die Abhängigkeit der Gelehrten von politischen Konstellationen verstärkte.

Zunächst aber trug die Einrichtung von Stiftungen zur Förderung der religiösen Wissenschaften dazu bei, die Wirkungsbereiche der Gelehrten auszudehnen und ihre Bedeutung zu unterstützen. Diese in Damaskus seit der Mitte des 12. Jh.s deutlich zu verzeichnende Entwicklung vollzog sich aber nicht ausschließlich durch die Einrichtung von Madrasen. Denn parallel dazu wurde zur gleichen Zeit die alte, nicht an die Institution der Madrasa gebundene gelehrte Praxis der Überlieferung betrieben und unter breiter Partizipation weiter Teile der Bevölkerung als eine Übung gottgefälligen Wissenserwerbs ausgebaut. Wesentlich gefördert durch zahlreiche Mitglieder der ḥanbalitischen Maqdisi-Familien, wird die Überlieferung von Ḥadīṭ im Lesevortrag *qirāʾatun ʿalaihi* eine weithin geübte Praxis, welche durch beglaubigte *samāʿ*-Einträge dokumentiert wurde.⁴¹ Die Auswertung von etwa einem Drittel der allein in Damaskus liegenden derartigen Einträge im Zeitraum von 1155–1349 betrifft einen Personenkreis, der etwa 4000 Individuen – Doppelnennungen und Querverweise im Index herausgerechnet – umfassen dürfte. Dabei handelt es sich überwiegend um Namen, die in den biographischen Wörterbüchern nicht aufgenommen sind, weil sie nicht zu Personen entsprechender Kategorien gehören. Bei einem beträchtlichen Anteil der Zuhörer an den Lesungen handelt es sich, soweit nach Ausweis der Namen ersichtlich, um einfache Leute, d. h. Personen, die keiner bekannten Familie zugehören. Einige von ihnen erscheinen mehrfach. Um eine Vorstellung von der Anzahl der involvierten Personen zu erhalten, müssten die gewonnenen Zahlen mindestens mit 5 multipliziert werden, da ohnehin nur ein Drittel der in Damaskus zugänglichen Dokumente aufgenommen sind, viele weitere an anderen Orten liegen dürften, gewiss nicht alle ausgefertigten Einträge erhalten sind und zudem einige Lesevorträge dieser Art

⁴⁰ *Wa-kaṭura māluhu wa-kaṭurat waṣāʾifuḥu*, Ibn Ḥaḡar, *Durar*, I, 214 in Bezug auf Bahāʾ ad-Dīn as-Subkī (719/1319–773/1372). Zu Ämterhäufung vgl. auch Pouzet, *Damas*, 159f., 162.

⁴¹ Leder, „Spoken word and written text“, 11f.

zwar abgehalten, aber nicht notiert worden sein dürften. Nicht nur diese noch mit vielen Unsicherheiten behaftete Überschlagsrechnung, auch die langen Listen von Zuhörern einzelner Lesevorträge zeigen, dass die Teilnahme von Laien an den Ḥadīṭlesungen, die ursprünglich der kontrollierten Überlieferung und dem Erwerb einer Überlieferungsberechtigung durch *iğāza* oder Hörerzertifikat dienten, eine weit verbreitete, auf einer populären Frömmigkeitshaltung basierende Praxis war, welche die – nicht selten gemeinsame – Teilnahme am Überlieferungsbetrieb verschiedener Bevölkerungsschichten erlaubte.⁴²

3. Religiöse Autorität und ihre Wirkungsbereiche

Die Ausdehnung des Stiftungswesen, insbesondere im Bereich der Schulen für höhere Studien, verbreiterte die materielle Basis und Tätigkeitsbereiche für die Vertreter der religiösen Wissenschaften. Diese wirkten jedoch nicht nur als Spezialisten ihres jeweiligen Fachs, sondern waren auf vielfältige Weise, durch eigene Tätigkeit, wie durch soziale Beziehungen, mit einem sehr viel weiteren Betätigungsfeld von religiöser Autorität verbunden, das Funktionen wie Prediger, Richter, Rechtsgutachter und spirituelle Meister einschloss. Die in Damaskus seit Mitte des 12. Jh.s zu beobachtende Entwicklung kam daher der Stellung und Bedeutung religiöser Autorität insgesamt zugute.

Religiöser Autorität kommt in der islamisch geprägten Gesellschaft, vor Ausbildung der Nationalstaaten, eine spezifische Bedeutung zu. Sie bildete eine allgegenwärtige, im sozialen und politischen Leben unumgängliche Instanz und bot sich als ein wirkungsvolles, in vielen Konstellationen das wirkungsvollste, Medium an für politische Artikulation und soziale Strategie. Da die verschiedenen Wege zur Erlangung des religiösen Heilsguts der Führung durch Schriftgelehrte und der geistigen Autorität exemplarischer Frömmigkeit untersteht, verfügen entsprechende Autoritäten je nach Ausrichtung über mobilisierbare Anhänger und Parteigänger. Religiöse Gelehrsamkeit besaß eine von der politischen Macht unabhängige Legitimation und mit der Wahrung und Produktion von Rechtsnormen, Glaubenslehre und Frömmigkeitsidealen einen weiten Kompetenzbereich, der fast alle Bereiche privaten und öffentlichen Lebens umfasste. Aus dem Anspruch, eine dem politischen Handeln übergeordnete, universale Norm zu vertreten, ergab sich eine Rivalität zwischen Staatsgewalt

⁴² *Ibid.*, 14f.

und geheiligter Norm, die mit einer andauernd prekären Unabhängigkeit des Rechtswesens einherging.⁴³ Richter und Religionsgelehrte besaßen zudem mit der Rechtspflege und mit der Verwaltung von Stiftungsgut und Mündelgeld einen ökonomisch bedeutsamen Kompetenzbereich.

Die politische Macht andererseits verfügte auch abgesehen vom sanktionierten Anspruch auf Gehorsam über eine Reihe von Einwirkungsmöglichkeiten. Vor allem durch die Einflussnahme auf die Rechtsprechung konnte sie ihre Interessen geltend machen. Religiöse Autorität war für die politische Macht dennoch eine unentbehrliche gesellschaftliche Kraft und wurde daher umworben und unterstützt. Die Verbreitung des Stiftungswesens bedeutete eine Art institutioneller Förderung, welche die zuvor übliche, persönliche Förderung und selbsttragende Ausübung religiöser und gelehrter Spezialisierung ersetzte. Durch direktes und indirektes Einwirken auf Vergabe bzw. Entzug von Ämtern konnte aber auch in dieser Organisationsform die politische Macht Einfluss bewahren. Obgleich die Unabhängigkeit der religiösen Autorität keine gegenüber einer übergeordneten Instanz einklagbare rechtliche Sicherung besaß, steht diese als eine eigene Gewalt neben der politischen Macht.

Um Voraussetzungen und Wirkungsweise religiöser Autorität zu verstehen, müssen verschiedene Bereiche intellektueller und sozialer Aktivität berücksichtigt werden. Denn auch die mit Institutionen verbundenen Karrieren nährten sich von sozialen Bindungen und persönlichem Ansehen, welche überwiegend einer außerinstitutionellen Praxis entstammten.⁴⁴ Für die verschiedenen, mit regulären Funktionen bzw. besoldeten Ämtern verbundenen Tätigkeiten gilt allgemein, dass die Verbindung mit Lehrern und den von ihnen weitergereichten Generationsketten von Autoritäten sowie mit Schulen und ihren Milieus Zugangsvoraussetzungen darstellten wie auch die Grundlagen bildeten, aus denen sich Wissen und spezifische darauf beruhende Fähigkeiten konstituierten. Außerhalb dieser aus Lehrer-Schüler Verhältnissen resultierenden Verbindungen standen Beziehungen zu Förderern oder zu Vertretern der Staatsmacht, die auf die Ämtervergabe Einfluss hatten. Diese für individuelle Karrieren zuweilen wichtige Ressource bildet natürlich kein Spezifikum religiöser Autorität und artikulierte sich ganz überwiegend in Form von persönlichen Loyalitäten.

⁴³ Coulson, „Doctrine and practice in Islamic law“, 218, 226; *id.*, *History of Islamic Law*, 121–123; Jackson, *Islamic Law and the State*, 218ff.

⁴⁴ Chamberlain, „Production of knowledge“, 29.

Die Haupttätigkeitsfelder, in denen formelle Qualifikationsnachweise und reguläre Funktionen Geltung hatten, waren

- Lehre in institutionellem oder außerinstitutionellem Rahmen (*ḥalqat* [*al-riwāya*], *madrassa*, *ḥānqāh*, *zāwiya* etc.),
- Rechtspflege (*qaḍāʾ*, *iftāʾ*, Stiftungsverwaltung) und Rechtsaufsicht (*ḥisba*),
- Predigt, Paränese, Erbauung (*ḥuṭba*, *taḍkīr*, *qaṣaṣ*, *waʿz*, *tilāwa* etc.).

Nicht selten waren Gelehrte in allen drei Tätigkeitsfeldern aktiv, zu denen noch, unabhängig von Ämtern, aber in der Regel eng verknüpft mit dem Lehrbetrieb, Autorenschaffen hinzuzurechnen ist. Autorität ergibt sich aber nicht einfach aus dem Agieren in diesen Handlungsfeldern, sondern bleibt auf Wertvorstellungen bezogen, die sich in individuellen Fähigkeiten und Handlungsweisen wie auch in der Festlegung auf bestimmte soziale Rollen verwirklichen. Zu den anerkannten intellektuellen Fähigkeiten gehören die relativ einfach zu beurteilende und leicht zugängliche Gedächtnisleistung (*ḥifẓ*) oder, subtiler, Kenntnis (*ʿilm*) der Materie, die auch in enger Verbindung zu der intellektuell-moralischen Qualität der Wahrheitstreue und Aufrichtigkeit (*ṣiḥḥa*, *tiqqā*) gesehen wurden. Im Falle von Predigern stand die Befähigung im Vordergrund, durch Wortgewalt Wirkung zu erzielen (*balāga*, *iṭrāb*).⁴⁴ Nicht weniger bedeutend für den Ruf von Autoritäten aber waren Werte der religiös-moralischen Lebenspraxis, wie Frömmigkeit und Weltverzicht (*taqwā*, *zuhd*, *ʿiffā*) und die unter Umständen aus dieser Praxis resultierende spirituell-geistige Befähigung zu Seelenzuständen erhöhter Einsicht in die Wirklichkeit Gottes (*ḥāl*, *kašf*), welche sich in Wort und Tat der so Begabten, aber auch durch Traumercheinungen ihrer Zeitgenossen offenbarten.

Die etablierten Rollen religiöser Autoritäten schließlich, im Sinne erwarteten Verhaltens in der Gesellschaft, waren hauptsächlich in zwei Richtungen ausgeprägt. Sie verkörperten einerseits durch ihr Tun und Wirken beispielgebende Lebenspraxis (*quḍwa*) und eine besondere Verbindung oder Nähe (*walāʾ*) zu Gott, die sich in bestimmten Zeichen offenbaren konnte. Dazu gehören gottverliehene Segenskraft (*baraka*), die von Personen, ihrer materiellen Hinterlassenschaft und ihrer sozialen Umgebung ausgehen kann, wie auch Huldwunder (*karamāt*), die als Gnadenerweis verliehene außernatürliche Fähigkeiten anzeigen. Andererseits unterliegt die soziale und politische Handlungsweise religiöser Autoritäten besonderer Beobachtung und Erwartung. Insbesondere wird das Vermögen vermerkt, die der religiösen Autorität eigene Norm auch

⁴⁴ So Abū Šāma, *Dail*, 195, und ad-Dahabī, *Siyar*, XXIII, 269 zu Šams ad-Dīn Sibṭ Ibn al-Ġauzī (st. 654/1256).

gegenüber Vertretern der politischen Macht einzuklagen und zu bewahren.⁴⁶ Auch redistributives Handeln wie Armenfürsorge fällt in diese Rubrik.⁴⁷

Da Voraussetzung und Wirkung religiöser Autorität in mehrere eng verflochtene Tätigkeitsfelder eingeht und mit einer ganzen Reihe von Handlungsweisen in Verbindung steht, agieren Vertreter religiöser Gelehrsamkeit in aller Regel in mehreren Wirkungsbereichen. Deren jeweils spezifische Mischung ist geprägt von lokalen Verhältnissen, dogmatischen Orientierungen und Wandlungsprozessen in den äußeren Rahmenbedingungen, wie sie in Damaskus zwischen dem 12. und 14. Jahrhundert gegeben sind.

4. Wandel in der Wirkungsweise religiöser Gelehrsamkeit

Die Vielfalt von Handlungszusammenhängen, in denen sich religiöse Autorität konstituiert, und spezifische Veränderungen in der Wirkungsweise religiöser Gelehrsamkeit, die sich im Zuge des zunehmenden Gewichts der Institution Madrasa ergaben, lassen sich an einem Beispiel illustrieren.

Taqī ad-Dīn as-Subkī, hoch gerühmter Gelehrter, Autor zahlreicher Schriften, Inhaber mehrerer Ämter und Begründer einer Dynastie von gelehrten Amtsträgern unter seinen Nachkommen, kam, nachdem ihn der mamlukische Sultan al-Malik an-Nāṣir Muḥammad b. Qalāwūn als schafiitischen Oberkadi eingesetzt hatte, Anfang 1139 von Kairo nach Damaskus. Als eine Gründergestalt hat ihm sein Sohn Tāğ ad-Dīn eine detaillierte, hagiographisch gefärbte Lebensbeschreibung gewidmet,⁴⁸ und sein langjähriger Freund aṣ-Ṣafadī hat in einer biographischen Sammlung zu Zeitgenossen ein literarisches Porträt voller Anspielungen, Metaphern und poetischer Zitate verfasst.⁴⁹ Die Vielfalt der Information, die diese und viele andere Quellen liefern,⁵⁰ eröffnen der Beobachtung zahlreiche Perspektiven.

As-Subkī markiert in seinem gelehrten Wirken einen Übergang. Er hatte bereits als junger Mann zum Studium in Damaskus geweiht und teilgenommen an der für jene Zeit charakteristischen, unter großer Beteiligung der Bevölkerung betriebenen Tradierung von Ḥadītsammlungen. Ein vom ihm im Jahre 708/

⁴⁶ Leder, „Charismatic Scripturalism“, 286–288.

⁴⁷ Zum Beispiel Ibn Rağab, *aḍ-Ḍail ‘alā Ṭabaqāt al-ḥanābila*, II, 54, 56.

⁴⁸ Tāğ ad-Dīn as-Subkī, *aṭ-Ṭabaqāt aṣ-ṣāfi‘iya*, VI, 146–237.

⁴⁹ Ḥalīl b. Aibak aṣ-Ṣafadī, *A‘yān al-‘aṣr*, III, 417–455.

⁵⁰ Ibn Rāfi‘, *Wafayāt*, II, 185, mit weiteren Quellenangaben.

1308 selbst geschriebenes Hörerzertifikat⁵¹ dokumentiert seine Teilnahme an einer Lesung bei einem, wie es der Brauch verlangte, betagten, also für die Tradierung wichtigen Spezialisten.⁵² Typisch ist, dass diese Lesung nicht in einer Schule stattfand, weil diese Art von Wissenschaft weiterhin zum großen Teil unabhängig von Institutionen betrieben wurde. Jahrzehnte später hatte er als Oberrichter, nach Entscheidung einer Kommission, die Hauptprofessur in der renommierten Ḥadītschule al-Ašrafiya zu übernehmen.⁵³ Aber anders als seine berühmten Vorgänger, insbesondere al-Mizzī (st. 742/1341), setzte er den Brauch, der das Rückgrat der Damaszener Traditionswissenschaft war, nämlich Traditionstexte öffentlich zur Lesung zu bringen, nicht fort. Das gerade für den Damaszener Wissenschaftsbetrieb kennzeichnende Ineinandergreifen von mündlichen und schriftlichen Tradierungsformen hatte für as-Subkī keine Bedeutung mehr. *Riwāya*, d. h. die kontrollierte Überlieferung auf schriftlicher Grundlage durch mündlichen Vortrag kann als eine Methode bezeichnet werden, die kontrollierte Überlieferung von Sammlungen und Einzeltraditionen zuließ und auf diesem Weg einen permanenten Prozess der *Kodifizierung* von immer neuen Sammlungen und Zusammenstellungen fortschrieb; dagegen setzte sich nun das auf neue Weise *kanonisierte*, in durchgestalteten Kompendien aufbereitete Wissen durch, das zur systematischen Lektüre im Madrasen-Unterricht gedacht war. As-Subkīs Ruf als Gelehrter gründete vor allem auf der Beherrschung eines Kanons, der ein ganzes Spektrum von Disziplinen umfasste: von den philologischen, wie Koranlesarten, Exegese und Lexik, über die logisch formalen, wie die Lehre der Rechtsgrundlagen, spekulative Theologie, Rhetorik, bis hin zu den überliefernden, wie Ḥadīṭ, Recht und Tafsīr. Neben seiner vielfach bewunderten Debattierkunst war es vor allem das im Gedächtnis präsente Textwissen, das er bei vielen Gelegenheiten zum Staunen seiner Kollegen und Schüler bewies. Sakkākīs (st. 626/1229) Grundlagen der Sprachwissenschaft, *Miftāḥ al-ʿulūm*, ein komprimierter und äußerst komplexer Text, der Basis für die gesamte spätere Madrasa-Literatur zu Rhetorik war, kannte er auswendig, unter anderem. Ein Freund und ständiger Genosse as-Subkīs⁵⁴ berichtet, dass er den Kadi nachmittags in seinem Garten besuchte und schlafend fand. Als jener erwachte und kurz fortging, sah er die Manuskriptblätter durch, die unter seinem

⁵¹ Leder, *Šuwar al-maḥṭūṭāt*, 311, samāʿ 21.

⁵² ʿUṭmān b. Ibrāhīm b. ʿAlī al-Ḥimṣī starb zwei Jahre nach dieser Lesung (710/1310); vgl. Ḍahabī, *Muʿḡam aš-šuyūḥ*, 342–344; Ibn Ḥaḡar, *Durar*, II, 435.

⁵³ *Aṭ-Ṭabaqāt aš-šāfiʿīya*, VI, 157; *Aʿyān*, 424f.

⁵⁴ *Ibid.*, 170. Berichterstatter ist Taqī ad-Dīn Ibn Rāfiʿ (st. 774/1374), der Autor der *Wafāyāt*, er war, in Vorbereitung seiner eigenen Karriere, ein häufiger Begleiter Subkis: an-Nuʿaimī, *ad-Dāris fī taʾrīḥ al-madāris*, I, 94.

Kopf gelegen hatten. Mit Staunen stellte er fest, dass er dabei war, einen Kommentar zum *Minhāğ aṭ-Ṭālibīn* von an-Nawawī (gest. 676/1277) auswendig niederzuschreiben und alle Zitate aus dem Gedächtnis zu notieren.

Gedächtnisleistung war eine durch die Zeiten hoch angesehene Fähigkeit. Sie war aber im gelehrten und öffentlichen Interesse in der Zeit vor as-Subkī wohl hinter die Textlesung, die ein kritisches Instrument der Überlieferung war, zurückgetreten und drängte mit der Abkehr von diesem Brauch wieder in den Vordergrund. Das Ausmaß ist auffällig, in dem in der biographischen Literatur dieser und späterer Zeiten die Fähigkeit hervorgehoben wird, bestimmte Grundlagenwerke der Sprach- oder Rechtswissenschaft ganz auswendig zu können (*ḥifẓ*) oder assoziativ präsent (*istihḍār*) zu haben. Aus den Angaben zu den immer wieder genannten Titeln ließe sich ein Kanon erstellen. Ein Neben-aspekt dabei war auch, dass bloßes Memorieren von Texten als eine relativ voraussetzungslose, von jedem Begabten erlernbare Kunst auch als ein demokratischer Zugang zu gelehrten Weihen geschätzt wurde. Die Veranstaltungen eines armen, jungen Iraners, der behauptete, die ganze Traditionssammlung von al-Buḥārī samt der endlosen Namensketten auswendig hersagen zu können, sind dafür kennzeichnend. Für die anwesenden Fachleute waren seine Fehler und Unzulänglichkeiten offenkundig, aber das massenhaft herbeigeströmte Volk feierte ihn als Helden, so dass ihn auch die Experten beschenkten, ehrten und mit einem Diplom (*iğāza*) ausstatteten.⁵⁵

As-Subkī wirkte nicht nur als Richter und Madrasen-Gelehrter; mit dem Amt des Oberkadi war für ihn zunächst die Position des Predigers in der zentralen Omayyadenmoschee verbunden. Da diese Aufgabe verlangte, mit dem Wort die Zuhörer zu erreichen und zu bewegen, war, jedenfalls zu seiner Zeit, selbst für diese hochoffizielle Position die Akzeptanz durch ein breites Publikum unentbehrlich. Als er nach einem kurzen Aufenthalt in Ägypten dieses Amt wieder antreten sollte, protestierten die Leute. Ihr Lieblingsprediger, ein Redekünstler mit persischem Hintergrund, der mit Wissenschaft nichts zu schaffen hatte, aber den Publikumsgeschmack traf, wie es heißt, beklagte sich laut, der hochmögende as-Subkī nähme ihm seine Stelle und damit seine Einkünfte weg. Die Leute ließen daraufhin durch aggressives Verhalten Predigten as-Subkīs nicht mehr zu und zwangen ihn zur Abdankung,⁵⁶ weil es ihm, anders als später seinem Sohn Ṭāğ ad-Dīn ‘Abdalwahhāb in ähnlicher Situation, nicht gelang, die feindseligen Zuhörer für sich einzunehmen.⁵⁷ Ihr Engagement kann als Ausdruck des Verlangens nach sozialer Gerechtigkeit verstanden wer-

⁵⁵ Ibn Kaṭīr, *Bidāya*, XIV, 309; Ibn Qāḍī Šuhba, *Taʾrīḥ*, III, 202.

⁵⁶ *Bidāya*, XIV, 217, 240; Ibn Ḥağar, *Durar*, II, 361f.

⁵⁷ *Bidāya*, XIV, 318.

den und verweist zudem darauf, dass die Predigt als eine populäre religiöse Darbietung in direkter Interaktion mit einem Publikum stand, das auch unterhalten und emotional angesprochen werden wollte,⁵⁷ wobei Gefahr bestand, die Grenzen der Rechtgläubigkeit, jedenfalls aus der Sicht ihrer wachsamen Hüter, zu verletzen.⁵⁸

Eine soziale Grundlage für as-Subkī's Aufstieg war die Unterstützung des mamlukischen Herrschers in Kairo, wo er unter Machthabern und Militärführern, mit denen er zum Teil engen persönlichen Umgang pflegte,⁵⁹ hohes Ansehen genoss. Daraus ergibt sich jedoch keine Dienstfertigkeit gegenüber den mamlukischen Machthabern insgesamt. Die Übertragung der einträglichen Position des schafiitischen Oberkadi in Damaskus durch den Sultan in Kairo soll as-Subkī zunächst abgelehnt haben.⁶⁰ Das war, ursprünglich einmal eine staats-skeptische Haltung, längst zu einer konventionellen Pose frommer Gelehrter geworden. Es war verpönt, Ämter anzustreben,⁶¹ und das Kadi-Amt wurde als besonders drückend betrachtet, wegen des Dilemmas, dem Druck der Mächtigen einerseits und der unausweichlichen Verantwortung Gott gegenüber andererseits ausgesetzt zu sein. In Damaskus, wo das Beharren auf Unabhängigkeit von staatlicher Zuwendung durch die Ḥanbaliten vom Qāsyūn-Berg starke Vertreter hatte, entwickelte sich diese konventionelle Haltung zu einer Lebenspraxis. Mehrfach setzte sich as-Subkī erfolgreich, und mutig, weil er Amt und Lebensunterhalt aufs Spiel setzte, gegen Statthalter zur Wehr, die auf seine Amtsführung direkt Einfluss zu nehmen suchten.⁶² Durch ostentative Bescheidenheit und Weltverzicht⁶³ sicherte er sich eine innere, moralische Unabhängigkeit, welche die hartnäckige Verteidigung der eigenverantwortlichen richterlichen Entscheidungskompetenz unterstützten konnte.

Ein Großteil des schriftlichen Werks von as-Subkī galt Fragen des Rechts oder Rechtsauskünften (*fātāwā*). Eine Aufstellung von Positionen, in denen er von der schafiitischen Lehrmeinung abwich,⁶⁴ zeigt, dass die Bindung an den *madhhab* sehr wohl die persönliche Weiterentwicklung von Rechtspositionen er-

⁵⁷ Vgl. auch Berkey, *Popular Preaching*, 55, 63.

⁵⁸ *Ibid.*, 95.

⁵⁹ Šafadī, *A'yān*, 426.

⁶⁰ Subkī, *aṭ-Ṭabaqāt aš-šāfi'īya*, 158.

⁶¹ *Ibid.*, 175.

⁶² *Ibid.*, 174, 176.

⁶³ *Ibid.*, 173; *A'yān*, 427.

⁶⁴ *Aṭ-Ṭabaqāt aš-šāfi'īya*, 186ff.

laubte und sogar einen wichtigen Autoritätsbeweis der Gelehrten darstellte, die so als Mittler zwischen Norm und gesellschaftlicher Realität auftraten.⁶⁵

Wenn sich auch die Tätigkeit as-Subkī ganz wesentlich in rechtsrelevanten administrativen und juristischen Bereichen sowie in der Wissenschaft abspielte, betraf das, was man von ihm erzählte und der Erinnerung zu erhalten suchte, ebenso die Verwirklichung von Verhaltensidealen, in denen konventionelle Muster und Werthaltungen einerseits und eine diese Grenzen bewusst überschreitende Individualität andererseits in enger Verbindung stehen. Dieser Bereich ist für das soziale Prestige religiöser Autoritäten konstitutiv und gleichzeitig repräsentativ für den Habitus, das heißt die Konzepte, Lebenshaltungen und Äußerungsformen, mit denen soziale Zugehörigkeiten markiert wurden.

As-Subkī's Zugehörigkeit zur Bildungselite wird von seinem Freund aṣ-Ṣafaḍī eindringlich beschrieben. Beide tauschten, entsprechend der damaligen Mode, in Versen gefasste Rezensionen von Büchern, die sie gelesen hatten; sie korrespondierten über spitzfindige, spekulative Fragen und wetteiferten in der Dichtkunst.⁶⁶ Gleichzeitig huldigte as-Subkī dem Ideal des Weltverzichts durch bescheidenen Lebensstil und extravagant heruntergekommene Kleidung. Da er in der Öffentlichkeit zuweilen absonderliches Verhalten an den Tag legte, schrieb man ihm mit einem vertrauten Erklärungsmuster „Zustände“ spiritueller Inspiration zu.⁶⁷ In dieser Hinsicht vielleicht ein achtungsgebietender komischer Vogel, übersetzte sich die an den Tag gelegte innere Unabhängigkeit aber auch in Handeln.

Kurz nachdem as-Subkī nach Damaskus kam, wütete dort eine verheerende Pestepidemie.⁶⁸ Wie sein Freund notiert, hätte der Herr Richter bei der Menge der Todesfälle durch Gebühren für Testamente und Anmeldungen von Erbschaftsansprüchen ein Vermögen verdienen können, verzichtete aber darauf.⁶⁹ Dieser Maxime blieb er treu. Als er starb, hinterließ er beträchtliche Schulden, die seine Angehörigen auch nach Verkauf seines Besitzes nur mit Mühe begleichen konnten. „Wer als Richter nicht arm stirbt, lebte als ein Dieb“, kom-

⁶⁵ Zum Verhältnis von Rechtsfindung (*iğtihād*), Anlehnung an Autoritäten (*taqlīd*) und Festlegung durch die Rechtsschule (*maḏhab*) siehe auch Jackson, *Islamic Law and the State*, 74–112.

⁶⁶ Z. B. *A'yan*, III, 445f.

⁶⁷ *Aṭ-Ṭabaqāt aš-šāfi'īya*, VI, 174, 177.

⁶⁸ Dols, *Black Death*, 43, 62. Der Seuche fiel auch Aḥmad b. Muḥammad b. Abī Bakr al-'Akawak zum Opfer, der Adīb, Kenner der postklassischen Poesie und notorischer Hasischkonsument (Ibn Ḥaḡar, *Durar*, I, 256f.).

⁶⁹ *A'yan*, III, 426f.

mentiert sein Biograph mit einem aš-Šāfi'i zugeschriebenen Ausspruch diesen Umstand.⁷¹

As-Subkī verkörpert religiöse Autorität in der Vielfalt ihrer Wirkungsbereiche. Er war in verschiedenen Tätigkeitsfeldern aktiv, in Lehre, Predigt und Rechtspflege, der er als Richter und Verfasser von Rechtsauskünften diente, und brachte die dazu erforderlichen intellektuellen und religiös-moralischen Kompetenzen, allerdings in unterschiedlichem Maß, zum Einsatz. Darüber hinaus entsprach er mit seinem Verhalten – so jedenfalls stellen es seine Biographen dar – den etablierten Rollen im Hinblick auf Weltverzicht, Hingabe an Gottesdienst und religiöse Erfahrung wie auch in seiner politischen, die Unabhängigkeit der religiösen Norm bewahrenden Distanz gegenüber den Mächtigen. Diese Handlungsweisen haben symbolische Bedeutung; denn as-Subkī – bzw. die zeitgenössischen Biographen – bezeugen damit eine über die professionellen Profile und Funktionen hinausweisende gesellschaftliche Bedeutung religiöser Autorität.

Als intellektuelle Autorität betreibt as-Subkī die Rationalisierung religiösen Heilsbesitzes. Seine Wissenschaft zielt nicht so sehr auf Wissen im herkömmlichen Sinn, als auf ein „Haben“, um es mit Max Weber zu sagen.⁷² Wenn wir diesen Unterschied geltend machen gegenüber einem modernen Wissenschaftsbegriff, der die Welt im Wettstreit verschiedener Wertordnungen erklärt, mit diesem Vorbehalt, erkennen wir in as-Subkī den berufsmäßig tätigen, spezialisierten Wissenschaftler und Sachwalter religiöser Autorität im Dienst einer vollendeten Beherrschung dieses Wissens. Durch die individuelle Verwirklichung von Frömmigkeitsidealen und politisches Handeln wirkt as-Subkī der durch die Institution gegebenen Abdrängung der religiösen Autorität in die abhängige und subalterne Berufstätigkeit entgegen. Die Institution, die Spezialisierung fördert, erlaubt aber zunehmend die Herausbildung von Eliten als Nutznießer ihrer materiellen und sozialen Ressourcen. Gleichzeitig erhöht sich für diese die Abhängigkeit von und Verflechtung mit der politischen Machtelite, die sich in Vergabeverfahren einbringt.

In seinem Lebensweg zeigen sich bereits der Fortfall einer generellen, religionspolitisch motivierten Protektion für die Institution Madrasa und die damit einhergehenden Irritationen und Instabilitäten. Rasch wechselnde Ab- und Neuberufungen sind ein Indiz dafür, dass Ämtervergabe von den Trägern der politischen Macht zunehmend nach eigenem Interesse mitkontrolliert wurde.⁷³

⁷¹ *Ibid.*, 427.

⁷² Weber, „Wissenschaft als Beruf“, 611.

⁷³ Vgl. auch Wiederhold, *Das Rechtslexikon Qawā'id al-fiqh*, 102–105.

Allerdings wuchsen auch Machtfülle und die ökonomische Bedeutung reziproker Beziehungen der Gelehrten dadurch, dass die Vervielfachung der zur Verfügung stehenden Ämter zur Konzentration mehrerer, oftmals zahlreicher Ämter, in ihren Händen führen konnte. Die auf diese Weise Privilegierten bildeten eine Elite, deren Profil sich deutlich von den Überlieferungsspezialisten abhob, welche durch ihre verzweigte, vergleichsweise egalitär orientierte, nicht auf die Institution der Madrasa beschränkte Tätigkeit in Damaskus im 13. Jahrhundert den Ton angaben. Das Verhältnis zwischen der Gelehrtenelite und den Trägern der politischen Macht kann als eine prekäre Beziehung von Unterstützung und jeweils spezifischen gegenseitigen Kontrollversuchen beschrieben werden. As-Subkī gelang es scheinbar mühelos, die gegen Ende seines Lebens abgegebenen Positionen, vorbereitet durch Vertretungen, an seinen Sohn Tāğ ad-Dīn weiterzugeben. Als dieser 771/1372 im Alter von 43 Jahren stirbt, so vermerkt sein Zeitgenosse Ibn Kaṭīr, war er Inhaber von nicht weniger als sieben Lehrämtern an verschiedenen Schulen und hatte zudem das Oberrichteramt und das Predigeramt an der Omaiadenmoschee inne.⁷⁴

Auch aus den Biographien seiner Brüder Bahā' ad-Dīn und Ğamāl ad-Dīn lässt sich erkennen, dass die Zugehörigkeit zu einer Oberschicht der gelehrten Elite, die religiöse Autorität in Lehre, Predigerämtern und Rechtswesen vertrat, Zugriff auf Ämter und Stellungen erleichterte. Protektion förderte Karrieren schon in jugendlichem Alter, Ämterhäufung verlieh zum Teil erhebliche Einkommen,⁷⁵ freundschaftliche Beziehungen erlaubten, hier besonders unter den Brüdern, durch Ämtertausch zwischen Damaskus und Kairo Konflikten mit Ortswechsel zu begegnen.⁷⁶ Gleichzeitig wird auch deutlich, dass nur politischer Einfluss und Gefolgschaften im Konflikt mit Machthabern Schutz boten. Tāğ ad-Dīn zum Beispiel wurde während der fünfzehn Jahre, über die sich seine Amtstätigkeit als Richter erstreckte, dreimal abgesetzt und seiner Ämter enthoben, und beim letzten Mal gedemütigt, isoliert, mit erpressten Zeugenaussagen konfrontiert, in den Kerker geworfen, schließlich des Unglaubens bezichtigt und von rivalisierenden Fraktionen unter den Notabeln durch Rechtsbeugung um seine Freilassung gebracht.⁷⁷ Obgleich den Quellen eine vielseitige – allerdings in wesentlichen Teilen undeutliche – Berichterstattung zu dieser aufsehenerregenden Affäre abzugewinnen ist, bleiben tatsächliche Beweggründe weitgehend im Dunkeln; offensichtlich ist allein, dass Rechtsansprüche wider

⁷⁴ *Ta'riḥ Ibn Qāḍī Šuhba*, 374.

⁷⁵ *Wa-kaṭura māluḥu wa-kaṭurat waḏā'ifuḥu*. Ibn Ḥağar, *Durar*, I, 214; vgl. Anm. 40.

⁷⁶ Ibn Kaṭīr, *Bidāya*, XIV, 309f., 312; *Durar*, II, 62.

⁷⁷ Ibn Kaṭīr, *Bidāya*, XIV, 309f und 330f.; *Ta'riḥ Ibn Qāḍī Šuhba*, 314–318, 320, 346f., 348; Ibn Ḥağar, *Durar*, II, 426–428.

den Beschuldigten Manöver waren. Unverkennbar ist, dass es für den Vertreter der religiösen Autorität kein schützendes Recht gegen die Gewalt der Machthaber und ihrer Helfer gab. Schutz boten allein seine Verbindungen zur Machtzentrale in Kairo sowie seine Verbündeten in der Stadt, die ihm halfen, nach wenigen Monaten, spektakulär unterstützt unter anderen von den Einwohnern der Stadt, wieder in Amt und Würden zu gelangen.

In der Folgezeit wurden die Amtszeiten für Lehramter in vielen Einrichtungen immer kürzer, gleichzeitig verbreitete sich Ämterhäufung, so dass die Inhaber von Ämtern ihren Verpflichtungen nicht mehr nachkommen konnten und Vertreter sandten. Die Institution der Schulstiftung hat diesen Wandel durch einen Konzentrationsprozess überlebt und dabei die Curricula immer weiter formalisiert. Für Damaskus bedeutete diese Entwicklung, begleitet von einer Verringerung des politischen Einflusses während der Mamlukenzeit, auch einen Rückgang der zuvor überaus starken Bedeutung des Schulstiftungswesens für die Ökonomie und Gesellschaft, welche von der durch diese Institution geförderte religiöse Autorität geprägt war.

Zitierte Literatur

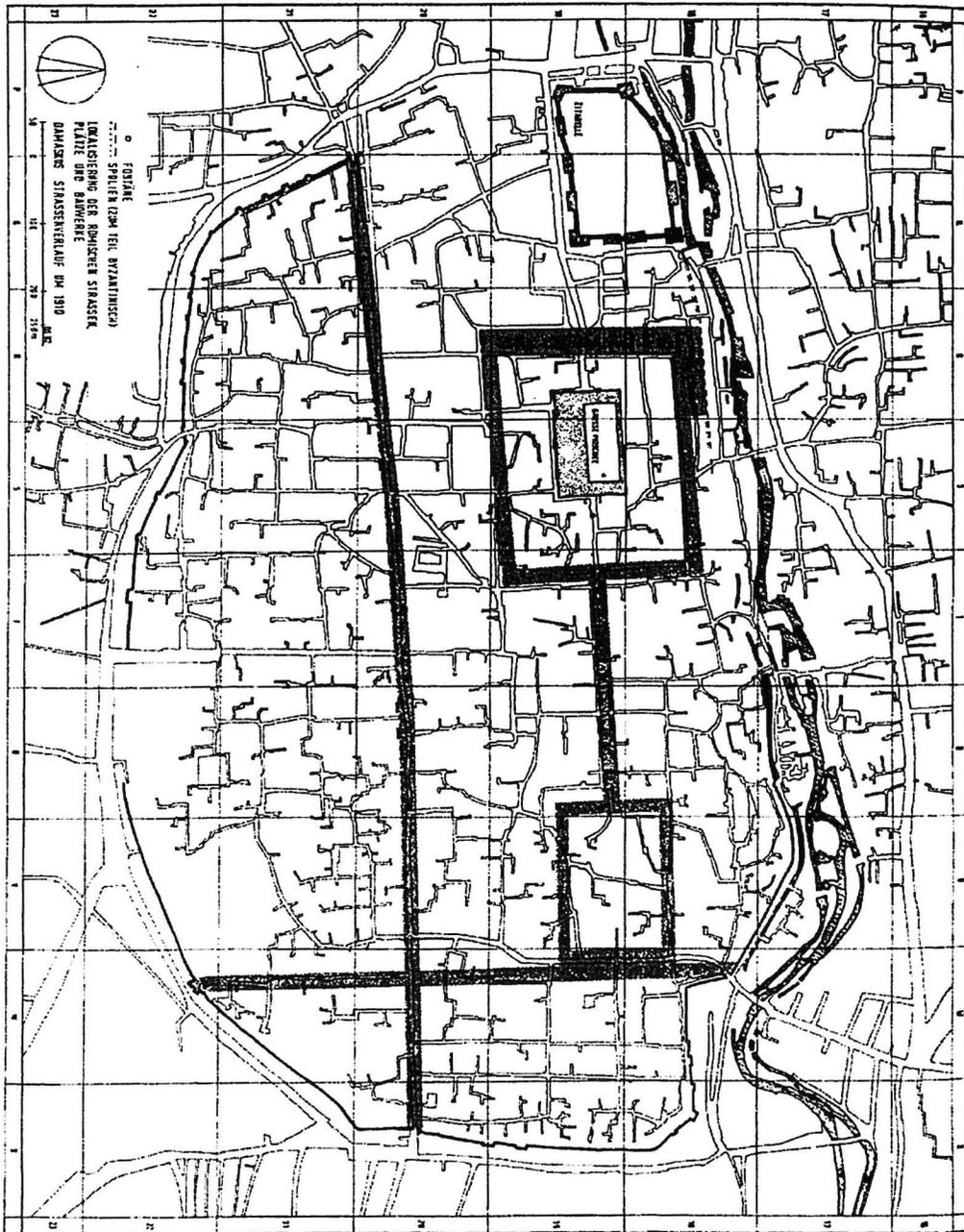
- ‘Abd al-Ġanī, ‘Ārif: *Nuẓum at-ta‘līm ‘inda l-muslimīn*. Damaskus: Dār Kinān 1414/1993.
- Abū Šāma: *Tarāġim riġāl al-qarnain al-ma‘rūf bi-d-Dail ‘alā r-rauḍatain*. Ed. M. Zāhid ibn al-Ḥasan al-Kauṭarī. Kairo 1947.
- Atlas Sūriya al-faḍā’i. Syria Space Image Atlas*. al-Hai’a al-‘amma lil-istiš‘ār ‘an bu’d = General Organization of Remote Sensing (GORS) (ed.). Red.: Lothar Beckel. Damaskus: Ri’āsat maġlis al-wuzarā’/ al-Hai’a al-‘amma lil-istiš‘ār ‘an bu’d 1996.
- Berkey, Jonathan: *Popular Preaching and Religious Authority in the Medieval Islamic Near East*. Washington: University Press 2001.
- Bourdieu, Pierre: [Raisons pratiques. Sur la théorie de l’action. 1994] *Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns*. Frankfurt: edition suhrkamp 1998.
- Chamberlain, Michael: „The Production of knowledge and the reproduction of the A’yān in medieval Damascus“, in: Nicole Grandin / Marc Gaborieau (eds.): *Madrassa. La transmission du savoir dans le monde musulman*. Paris 1997, 28–62.

- Coulson, N. J.: „Doctrine and practice in Islamic law: one aspect of the problem“, in: *BSOAS* 18 (1956), 211–226.
- : *History of Islamic Law*. Edinburgh [1964] 1997.
- Ḍahabī, aḍ-: *Ṣiyar a'lām an-nubalā'*. Ed. Šu'aib al-Arnā'ūṭ u. a. I–XXV. Beirut 1401/1981–1405/1985.
- : *Mu'ğam aš-šuyūh*. Ed. Rūḥiya 'Abdarrahmān as-Suyūfi. Beirut 1410/1990.
- Dols, Michael Walters: *The Black Death in the Middle East*. Princeton, N. J. 1977.
- Elisséeff, Nikita: *La description de Damas d'Ibn 'Asākir*. Damaskus 1959.
- : „Dimashq“, in: *Encyclopaedia of Islam* II. Leiden 1965, 277–290.
- Flood, Finbarr Barry: *The Great Mosque of Damascus. Studies on the Makings of an Umayyad Visual Culture*. Leiden 2001.
- Gawlikowski, Michał: „The oriental city and the advent of Islam“, in: Gernot Wilhelm (Hg.): *Die orientalische Stadt. Kontinuität, Wandel, Bruch*. Saarbrücken 1997, 339–350.
- Gilbert, J. E.: „Institutionalization of Muslim scholarship and professionalization of the 'ulamā' in medieval Damascus“, in: *Studia Islamica* 52 (1980), 105–135.
- Guérin, Alexandrine: „Les territoires de la ville de Damas à la période Abbaside“, in: *La ville en Syrie et ses territoires: héritages et mutations*. Coordonné par Jean Claude David et Mohamed el-Dbiyat. *Bulletin d'Etudes Orientales* 52 (2000), 221–241.
- Haddad, G.: „Damascus in the writings of Classical and Arab authors“, in: *Les Annales Archéologiques de Syrie* 1 (1951), 157–164.
- Harawī, Abū l-Ḥasan 'Alī b. Abī Bakr al-: *Guide de Lieux de Pèlerinage*. Texte arabe établi par Janine Sourdél-Thomine. Damas: Institut Français de Damas 1958.
- Humphreys, R. Stephen: „Politics and architectural patronage in Ayyubid Damascus“, in: C. E. Bosworth [et al.] (eds.): *The Islamic World. From Classical to Modern Times. Essays in honor of Bernard Lewis*. Princeton 1989, 151–173.
- Ibn Ġānim al-Maqdisī, 'Izz ad-Dīn 'Abdassalām: *Kašf al-asrār 'an ḥikam aṭ-ṭuyūr wal-azhār*. Ed. Aḥmad 'Abdalqādir Šalāḥiya. Damaskus 1988.
- Ibn 'Asākir: *Ta'riḥ madīnat Dimašq wa-dikru faḍlihā*. II, 1: Ḥiṭaṭ Dimašq. Ed. Šalāḥ ad-Dīn al-Munağğid. Damaskus 1373/1954.

- : *Taʿrīḥ Madīnat Dimašq*. Šūra min nuṣḥat al-Maktaba az-Zāhiriya bi-Dimašq wa-kummila naqṣuhā min an-nuṣaḥ al-uhrā bil-Qāhira wa-Marrākuš wa-Istānbūl (...). I–XIX. Madīna 1407 (1986–1987).
- Ibn Baṭṭūṭa: *Riḥlat Ibn Baṭṭūṭa al-musammāt Tuḥfāt an-nuẓẓār fi ġarāʾib al-amṣār wa-ʾaġāʾib al-asfār*. Kairo 1387.
- Ibn Ġubair: *Riḥlat Ibn Ġubair. The Travels of Ibn Jubayr*. Ed. William Wright. Second Edition revised by M. J. De Goeje. Leiden 1907.
- Ibn Ḥaġar al-ʿAsqalānī: *ad-Durar al-kāmina fi aʿyān al-miʾa at-tāmina*. I–IV. [Nachdruck] Beirut: Dār iḥyāʾ at-turāṭ al-ʿarabī [o. J.].
- Ibn Kaṭīr: *al-Bidāya wa-n-nihāya fi t-taʿrīḥ*. Ed. Aḥmad Abū Malḥam u. a. I–XIV (XV: al-Fahāris), 4. Aufl. Beirut: Dār al-kutub al-ʿilmīya 1408/1988.
- Ibn Qāḍī Šuhba: *Taʿrīḥ ibn Qāḍī Šuhba*. Ed. ʿAdnān Darwiš. Bd. III. Damaskus 1994.
- Ibn Rāfiʿ as-Sallāmī: *al-Wafayāt*. Ed. Šāliḥ Maḥdī ʿAbbās, Baššār ʿAuwād Maʿrūf. I–II. Beirut 1402/1982.
- Ibn Raġab: *Kitāb ad-Dail ʿalā Ṭabaqāt al-ḥanābila*. I–II. Ed. Muḥammad Ḥamid al-Fiḳī. Kairo 1372/1952–53.
- Jackson, Sherman A.: *Islamic Law and the State. The Constitutional Jurisprudence of Shihāb al-Dīn al-Qarāfi*. (Studies in Islamic Law and Society 1). Leiden 1996.
- Leder, Stefan: „Eine neue Quelle zur Stadtgeschichte von Damaskus – Zur Alltagsgeschichte der Ḥadiṭwissenschaft,“ in: *Supplement XI der ZDMG* (26. Deutscher Orientalistentag Leipzig 1995), Stuttgart 1998, 268–279.
- : „Charismatic Scripturalism – The Ḥanbalī Maqdisīs at Damascus“, in: *Der Islam* 74 (1997), 279–304.
- (zusammen mit Muḥammad Yāsīn as-Sauwās, Maʾmūn aš-Šāġarġī): *Muʿġam al-samāʿāt al-dimašqīya al-muntaḥaba min sanati 550 ilā 750. Les certificats dʼaudition à Damas, 550–750 h./ 1155 à 1349*. Damas 1996.
- (zusammen mit Muḥammad Yāsīn as-Sauwās, Maʾmūn aš-Šāġarġī): *Muʿġam al-samāʿāt al-dimašqīya. Šuwar al-maḥṭūṭāt al-muntaḥaba min sanati 550 ilā 750. Recueil de documents fac-similés des certificats dʼaudition à Damas, 550–750 h./ 1155 à 1349*. Damas 2000.
- : „Postklassisch und vormodern: Beobachtungen zum Kulturwandel in der Mamlukenzeit“, in: S. Conermann / A. Pistor-Hatam (Hgg.): *Die Mamluken. Studien zur ihrer Geschichte und Kultur im Gedenken an Ulrich Haarmann (1942–1999)*. Hamburg 2002. Im Druck.

- : *Spoken word and written text – Meaning and social significance of the institution of riwāya*. (Islamic Area Studies Working Paper Series, No. 31). Tokyo 2002
- Little, Donald P.: „The Nature of *Khānqāhs*, *Ribāṭs* and *Zāwiyas* under the Mamlūks“, in: Wael B. Hallaq / Donald P. Little (eds.): *Islamic Studies Presented to Charles I. Adams*. Leiden 1991, 91–105.
- Meinecke, Michael: „Der Survey des Damaszener Altstadtviertels aṣ-Ṣālihiyya“, in: *Damaszener Mitteilungen* 1 (1983), 190–241.
- Miura, Toro: „The Ṣālihiyya Quarter in the suburbs of Damascus. Its formation, structure, and transformation in the Ayyubid and Mamlūk periods“, in: *BEO* 47 (1995), 127–181, 137.
- Nu‘aimi, an-: *ad-Dāris fi ta’riḥ al-madāris*. I–II. Ed. Ġa‘far al-Ḥasanī. 2. Aufl. Kairo [?]: Maktabat aṭ-ṭaqāfa ad-dīniya 1988.
- Pascual, Jean-Paul: *Damas à la fin du XVIIe siècle d’après trois actes de waqf ottomans*. I, Damas 1983.
- : „Une neige à Damas au XIX^e siècle“, in: *BEO* 28 (1975), 57–88.
- Pouzet, Louis: *Damas au VIIe/XIIIe siècle. Vie et structures religieuses dans une métropole islamique*. Beirut 1988.
- Sack, Dorothee: *Damaskus. Entwicklung und Struktur einer orientalisch-islamischen Stadt*. Mainz 1989.
- Sauvaget, Jean: „Esquisse d’une histoire de la ville de Damas“, in: *Revue des Etudes Islamiques* 8 (1934), 422–481.
- Ṣafadī, aṣ-: *A‘yān al-‘aṣr wa-a‘yān an-naṣr*. Ed. ‘Alī Abū Zaid u. a. I–V. Damaskus 1418/1998.
- Schäffer, E.: „Bemerkungen zu der Karte der Umgegend von Damaskus“, in: *ZDPV* 42 (1919), 188–194.
- Schoeler, Gregor: *Arabische Naturdichtung. Die Zahriyāt, Rabī‘iyāt und Rauḍiyāt von ihren Anfängen bis aṣ-Ṣanaubarī*. (Beiruter Texte und Studien 15). Beirut-Wiesbaden 1974.
- Subkī, Tāġ ad-Dīn as-: *aṭ-Ṭabaqāt aṣ-ṣāfi‘iya al-kubrā*. I–VI in 3 Bden. Kairo: al-Maṭba‘a al-Ḥusainiya 1324.
- : *Mu‘id an-ni‘am wa-mubid an-niqam*. Beirut 1407/1986.
- Watzinger, C. / Wulzinger, K.: *Damaskus. Die antike Stadt*. (Wissenschaftliche Veröffentlichungen des Deutsch-Türkisch Denkmalschutz Kommandos). Berlin-Leipzig 1921.

- Weber, Max: „Wissenschaft als Beruf“, in: *Gesammelte Aufsätze*. [1922] Stuttgart⁷ 1988.
- Wiederhold, Lutz: *Das Rechtslexikon Qawā'id al-fiqh und sein Autor – Rechtswissenschaft und Rechtspraxis in der Zeit Badraddīn az-Zarkašīs (st. 794/1392)*. Dissertation Halle 1993.
- Wirth, Eugen: *Die orientalische Stadt im islamischen Vorderasien und Nordafrika*. I–II. Mainz 2000.
- : *Syrien. Eine geographische Landeskunde*. Darmstadt 1971.
- Wulzinger, K. / Watzinger, C.: *Damaskus. Die islamische Stadt*. (Wissenschaftliche Veröffentlichungen des Deutsch-Türkisch Denkmalschutz Kommandos). Berlin-Leipzig 1924.
- Zouhdi, Bachir: „L'urbanisme en Syrie à l'époque hellénistique“, in: *La ville en Syrie et ses territoires: héritages et mutations*. Coordonné par Jean Claude David et Mohamed el-Dbiyat. *BEO* 52 (2000), 127–134.



Damaskus, Straßenverlauf etwa um 1910; Lokalisierung der römischen Straßen, Plätze, Bauwerke und Spolien (zum Teil byzantinisch) (Sack, *Damaskus*, 13).

Vergleichbar-/Unvergleichbarkeit des Wiederaufbaus der Tempel von Jerusalem und Elephantine in persischer Zeit

Arndt Meinhold

In persischer Zeit sind zwei zerstörte jüdische Tempel wiederaufgebaut worden, der eine in Jerusalem zwischen 520 und 515 v. Chr., der andere in Elephantine nach 407 und vor dem 13. Dezember 402 v. Chr., beide Male mit Genehmigung durch achämenidische Obrigkeit.¹ Das lässt die Frage nach einer Vergleichbarkeit aufkommen; jedoch auf welcher Ebene? Denn Unterschiedlichkeiten bei grundlegenden Gegebenheiten wie geographische und politische Lage, Status und Wertigkeit der jeweiligen jüdischen Gemeinschaft, Geschichte und Bedeutung ihres Tempels vor und nach seiner Zerstörung sowie die Art der textlichen Bezeugungen stehen einer Vergleichbarkeit eher im Wege.

Es ist das Ziel der folgenden Ausführungen, Probleme des Tempelwiederaufbaus an beiden Stätten zu benennen und daraus ein Fazit zu ziehen.

1. Probleme des Tempelwiederaufbaus in Jerusalem

Für den Wiederaufbau des Tempels in Jerusalem, der Hauptstadt der vielleicht bereits um 538 eingerichteten² und von einem Statthalter³ geleiteten Provinz Jehud, wird die großkönigliche Genehmigung durch den Begründer des achämenidischen Groß- und späteren Weltreichs, Kyros II. (559–530), geltend gemacht. Sie sei mit dem sogenannten Kyros-Edikt gegeben worden, das sich in

¹ Siehe Dandamaev / Lukonin, *Culture*, 349. Dass der Tempel schließlich wiedererbaut worden ist, geht aus TAD B3.12 (DMOA 22, B45), Z.18f., hervor (vergleiche Z.2.10f.33); siehe unten Anm. 81.

² Vergleiche Carter, *Emergence*, 52; siehe darüber hinaus Meinhold, „Serubbabel“, 199f., Anm. 40. Porten nimmt unter Hinweis auf Esr 5,8 und Esth 1,1 die Existenz der Provinz Jehud für die Dauer der persischen Epoche an (DMOA 22, 139, Anm. 4).

³ Zu פחה („Statthalter“) und Fragen der Verfassung dieser Provinz siehe Meinhold, „Serubbabel“, 194–200.210f.

zwei verschiedenen sprachlichen Fassungen und mit insgesamt vier Formulierungen im Alten Testament findet,⁴ jedoch nicht außerhalb desselben.⁵ Mit diesem Edikt ist eine Reihe von Fragen verbunden, von denen einige erwähnt werden sollen.

Die hauptsächlichen Unterschiede zwischen aramäischer und hebräischer Fassung⁶ treten bereits beim Nebeneinanderstellen von Esr 6,3–5 und Esr 1,1–4 zutage:

Esr 6,3–5 (aramäisch): „3 Im 1. Jahr des Königs Kyros ordnete der König Kyros bezüglich des Gotteshauses in Jerusalem an: Das Haus ist als Stelle, an dem man Opfer darbringt, (wieder-)aufzubauen, und seine Fundamente sollen beibehalten werden. Seine Höhe ›30‹ [MT: 60] Ellen, ›seine Länge 60 Ellen‹, seine Breite ›20‹ [MT: 60] Ellen; 4 drei Lagen von Quadersteinen und eine Lage aus Holz. Und die Kosten sind aus dem königlichen Schatzhaus aufzubringen. 5 Außerdem sind die goldenen und silbernen Geräte des Gotteshauses, die Nebukadnezar aus dem Tempel in Jerusalem entfernt und nach Babel gebracht hat, dem Tempel in Jerusalem an seine Stelle zurückzugeben und im Gotteshaus niederzulegen.“

Esr 1,1–4 (hebräisch): „1 Im 1. Jahr des Kyros, des Königs von Persien – um das Wort JHWHs aus dem Mund Jeremias zu erfüllen – erweckte JHWH den Geist des Kyros, des Königs von Persien, so daß er in seinem ganzen Königreich ausrufen ließ und auch in Schriftform folgendes (bekannt gab): 2 So hat Kyros, der König von Persien, gesprochen: Alle Königreiche der Erde hat mir JHWH, der Gott des Himmels, gegeben. Und er selbst beauftragte mich, ihm ein Haus in Jerusalem, das in Juda liegt, zu bauen. 3 Wer unter euch aus seinem ganzen Volk ist, es sei sein Gott mit ihm! Und er ziehe nach Jerusalem, das in Juda liegt, hinauf und baue das Haus JHWHs, des Gottes Israels – das ist der Gott, der in Jerusalem ist. 4 Jeden Übriggebliebenen von allen Orten, an dem er sich als Fremdling aufhält, sollen die Leute seines Ortes mit Silber, Gold, Besitz und Vieh unterstützen, mit freierwilliger Gabe für das Haus JHWHs in Jerusalem!“

In beiden Fassungen kommt *interpretatio judaica* zum Zug.⁷ Sie scheint zwar in der hebräischen Fassung stärker ausgeprägt zu sein, wo auch die problematische Rückkehrerlaubnis vermerkt ist (Esr 1,3).⁸ Von ihr ist in der aramäischen Fassung keine Rede. Bei der Finanzierungsfrage hingegen, einem weiteren gravierenden Unterschied, klingt die hebräische Fassung realistischer:

⁴ Aramäisch: Esr 6,3–5; 5,13–15; hebräisch: Esr 1,1–4 (siehe vor allem Bach, „Esra 1“) = teilweise 2Chr 36,22f.

⁵ Vergleiche hingegen Esr 5,17–6,2 und dazu unten S. 3.

⁶ Siehe im Einzelnen Japhet, „Temple“, 208–214.

⁷ Authentizität vertreten demgegenüber unter anderem Yamauchi, *Persia*, 90; Hinz, *Zarathustra*, 153. Schaper, *Priester*, 67–75, meint, bei Esr 1,2–4 handele es sich „mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit um eine echte und als historische Quelle relevante Proklamation des Großkönigs Kyros' II. (des Großen)“ (74). Vergleiche Donner, *Geschichte II*, 408, der die aramäische Fassung von Esr 6,3–5 für „die Kopie eines authentischen Dokumentes aus dem Archiv der persischen Schatzverwaltung in Ekbatana“ hält.

⁸ Vergleiche Karrer, *Ringen*, 236.

Denn danach sollte die Finanzierung des Tempelwiederaufbaus auf Spendenbasis erfolgen (Esr 1,4), während nach der aramäischen Fassung die Königskasse für die Baukosten aufzukommen gehabt hätte (Esr 6,4b⁹). Ferner sollten die von Nebukadnezar entfernten Tempelgeräte zurückgebracht werden. Damit sei der Statthalter Scheschbazzar beauftragt worden, der auch den Grundstein für den neuen Tempel gelegt hätte (Esr 5,14–16). Nach Sach 4,9; Esr 3,8.10 wird das allerdings mit gutem Grund erst Serubbabel zugeschrieben. Jedenfalls geht auch aus Hag 1,2–11 hervor, dass bis 521/20 nichts Nennenswertes an Wiederaufbauarbeit am Tempel geleistet wurde. Und auch von einer Rückkehr zahlreicher Deportierter aus Babel unter Scheschbazzar verlautet nichts. Die desolate Lage in Juda mit ungeklärten Bodenbesitzverhältnissen, die Unmöglichkeit eines sofortigen Aufbruchs aus Babylon und die mangelnden Aufnahmebedingungen in Juda sprechen vielmehr dagegen. Josephus fügt an, dass „sie ihr Besitztum [in Babylon; Vf.] nicht verlassen wollten“ (Ant. 11,1,3).¹⁰ Zwar mag eine Notiz nicht ohne weiteres erfindbar erscheinen, nach der weder Originaldikt noch Kopie von judäischen Ältesten dem für Transeuphrat zuständigen Tattenai bei einer Inspektionsreise¹¹ in Jerusalem vorgewiesen werden konnten (Esr 5,3–16). Das Original sei jedoch nach einer von Darius veranlassenen Suche in Ekbatana (Esr 6,2) gefunden worden, wenn auch nicht in Babylon (Esr 5,17–6,1). Aber ein positiver Beweis für Historizität ist das natürlich nicht.

Auch bedarf die Annahme, dass im sogenannten *Kyros-Zylinder*¹² der Grundsatz einer neuen persischen Religionspolitik gegenüber unterworfenen Völkern unmittelbar nach Übernahme des Königtums in Babylon durch Kyros zu erkennen sei,¹³ einiger Einschränkungen. Dort heißt es zwar:

⁹ Kurz darauf gibt in Esr 6,8 eine Festsetzung Darius' die unverzügliche Erstattung jüdischer Vorleistungen als Modus zu erkennen und weitet die Unterstützung durch die Staatskasse auf den täglichen Tempelbetrieb aus (vergleiche auch den Artaxerxes-Firman Esr 7,12–26, besonders V.21–23). Nach Esr 6,9 schließe das Bestückung und Darbringung der Tierbrandopfer ein, was erstaunlich für einen sich auf Ahura Mazda berufenden Herrscher ist (vergleiche auch Schaper, *Priester*, 134, Anm. 17; siehe Koch, *Dareios*, 277f.). In der Verweigerung von Brandopfern durch die persische Oberherrschaft „aus Gründen der eigenen Staatsreligion“ sieht Kottsieper, „Religionspolitik“, 173, den Hauptgrund für die Schwierigkeiten beim Wiederaufbau des Jahu-Tempels (172–175); vergleiche ferner bei Bolin, „Temple“, 134f.

¹⁰ Vergleiche ferner Soggin, *Einführung*, 196. Zuversichtlicher sieht es Koch, „Weltordnung“, 287, der in der aramäischen Fassung Esr 6,3–5 einen Auszug des Scheschbazzar übergebenen Kyros-Firman annimmt.

¹¹ Vielleicht um 518/517 (vergleiche Petit, „L'évolution“, 64).

¹² Siehe Schaudig, *Inschriften*, 550–556; übersetzt: TUAT I/4, 407–410.

¹³ Vergleiche z. B. Yamauchi, *Persia*, 91; auch Grabbe, *Religion*, 31.

„die dort [in ihren seit alters verfallenen Wohnsitzen; Vf.] wohnenden Götter brachte ich an ihren Ort zurück und ließ sie eine ewige Wohnung beziehen. Alle ihre Leute versammelte ich und brachte sie zurück zu ihren Wohnorten“ (Z.32).¹⁴

Aber diese Aussage findet sich in einem typischen mesopotamischen Bautext, der gegen Nabonid polemisiert (Z. 33). Letztlich bringt er ausdrücklich auch nur zur Geltung, dass die Götter – was wohl heißt: Götterstatuen – zusammen mit ihren Verehrerschaften an ihre jeweiligen, vor allem mesopotamischen Orte zurückgebracht wurden.¹⁵ Die grundsätzlich gewandelte Politik gegenüber den ins achämenidische Weltreich eingegliederten Völkern spricht zwar aus diesem Text. Aber die Formulierung des entsprechenden Grundsatzes persischer Religions- und Restaurationspolitik ist es dennoch nicht. Wir kennen diese Formulierung – bislang? – nicht.

Was im Kyros-Edikt zum Ausdruck kommt, könnte in seinen beiden Fassungen jeweils jüdische Ausformulierung des höchstwahrscheinlich durch Kyros proklamierten Grundsatzes, angewendet auf die Verhältnisse in Juda, darstellen. Wenn diese Annahme zuträfe, wären wohl schon für die Genehmigung zur Ausformulierung für die eigenen Belange jüdische Interventionen am persischen Hof bzw. bei der zuständigen Reichsverwaltung erforderlich gewesen. Die späteren Bemühungen um befristete Entsendungen Nehemias zum Wiederaufbau Jerusalems (Neh 1,1–2,8; 13,6) und das Ringen um die Wiedererrichtungsgenehmigung für den Elephantine-Tempel¹⁶ könnten eine Ahnung davon vermitteln. Das Kyros-Edikt selbst bleibt jedoch ein historisch umstrittenes Dokument.¹⁷

Der Tempelwiederaufbau in Jerusalem kam nur gegen Widerstände in der eigenen Gemeinschaft in Gang, dann aber zügig zum Erfolg. Noch ohne Komplikationen wird die alsbaldige Wiedererrichtung des *Brandopferaltars* vonstattengegangen sein, den nach Esr 3,2f. Jeschua und Serubbabel mit ihren Leuten erbaut haben. Im Hintergrund steht offenbar Hag 1,1–15 mit der Absicht, den Opferdienst sofort nach der Rückkehr babylonischer Verbanntenschaft in Jerusalem beginnen zu lassen.¹⁸ Da auch aus Hag 2,14 hervorzugehen scheint, dass

¹⁴ TUAT I/4, 409f.; vergleiche auch Z.33f. und Schaudig, *Inschriften*, 553f.556.

¹⁵ Vergleiche Kuhrt, „Cyrus Cylinder“, 87f.; Ahn, „Israel“, 310.

¹⁶ Siehe unten S. 8–19.

¹⁷ Vergleiche Briant, *Histoire* I, 56f. Die Fragen der historischen Glaubwürdigkeit wurden von Bedford, *Temple restoration*, 111–157.180f., von neuem mit dem Ergebnis erörtert, dass Kyros den Wiederaufbau des Tempels zwar angeordnet, aber nichts unternommen habe, das Unternehmen voranzutreiben. Vielmehr sei es der Verantwortung der Judäer überlassen gewesen, und Serubbabel als Davidide sei die Rolle des Tempelbauers zugekommen. Sacchi, *History*, 59, hält es es hingegen für wahrscheinlich, dass ein solches Edikt niemals erlassen worden sei.

¹⁸ Vergleiche Gunneweg, *Esra*, 71.73.

bereits vor Wiedererrichtung und -weihe des Tempels 515 v. Chr. auf einem Altar geopfert worden ist, sind Altarbau und Opferbeginn zwischen 520 und etwa 518 wahrscheinlich. Das passt zum Altar als wichtigstem Teil eines Tempels, als dem Ort des Kultzentrums, dem Kultort schlechthin. Es stimmt ferner zu der allgemeinen Feststellung, dass es zwar „Altäre in Menge ohne Tempel“, aber nur „wenige Tempel ohne Altar“ gibt.¹⁹

Als Platz für den Altar kommt die Stelle in Betracht (vergleiche Esr 6,3), auf der nach 1Kön 8,22.31.54 im Areal des Salomonischen Tempels ein Altar stand, der 1Kön 8,64 „eherner“ genannt wird.²⁰ 2Chr 4,1 gibt 20 x 20 x 10 Ellen als seine Maße an, was nachexilischer Neigung zur Monumentalität entspricht.²¹

Die Widerstände gegen den Tempelbau lagen zunächst auf Seiten der Bevölkerung, die nach Hag 1,2 die Zeit dafür nicht gekommen sah.²² Der Wiederaufbau hätte überhaupt in Frage gestanden,²³ wären die Widerstände nicht durch Haggai – und in gewisser Weise auch durch Sacharja²⁴ – zerstreut worden. So aber konnte es zu Grundlegung und Baubeginn im 2. Jahr des Darius kommen (Hag 2,18; vergleiche Sach 4,9a) und der Tempel am 23. Adar des 6. Regierungsjahres Darius' I., was dem 1.4.515 entspricht, eingeweiht werden (Esr 6,15–17).²⁵

Wie dieser Tempel wirklich aussah, weiß man leider so wenig wie bei seinem Vorgängerbau, trotz dessen breiter Schilderung in 1Kön 6f. (vergleiche 2Chr 3f.). Da unter dem Felsendom auf dem Haram esh-Sharif, dem ehemaligen Tempelplatz, nicht gegraben werden kann, hat man selbst für die Fundamente nicht den geringsten archäologischen Anhalt. Folglich muss zu Rekonstruktionen Zuflucht genommen werden.

¹⁹ Ratschow: TRE 2, 307,13f.; vergleiche ThWAT 4, 792.

²⁰ Vergleiche dazu BRL², 9; Fritz, *Tempel*, 24.146 (zu Ex 27,1f.4–6).

²¹ Vergleiche Fritz, *Tempel*, 24f. mit Anm. 67; zur Monumentalität im Mittelmeergebiet seit dem Ende des 7. Jh.s siehe Zwickel, *Räucher kult*, 128.

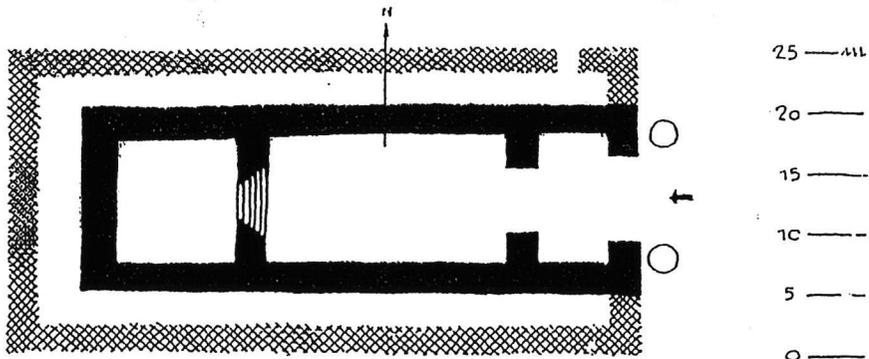
²² Vergleiche im Einzelnen Japhet, „Temple“, 206–208.

²³ Schaper, *Priester*, 191. Zur Erklärungsweise der Widerstände in Esr 4 siehe Meinhold, „Serubbabel“, 205f., Anm. 69.

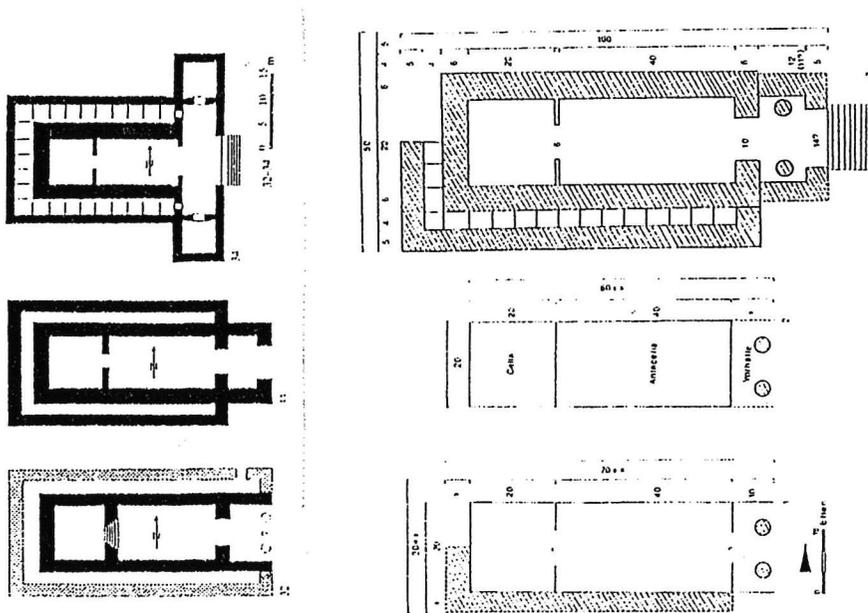
²⁴ Zur Problematik mit einschlägiger Literatur siehe Meinhold, „Serubbabel“, 203f. mit Anm. 55–59.

²⁵ Dequeker, „Darius“, 88–92, datiert den Tempelwiederaufbau unter Darius II. (424–404); zur Kritik an Dequekers Hypothese siehe Uehlinger, „*Figurative Policy*“, 337, Anm. 154.

Grundrissrekonstruktionen des Salomonischen Tempels:



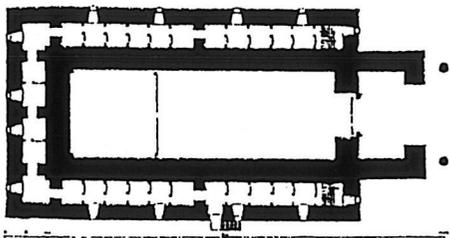
BRL¹, 514, Abb. 7



BRL², 339, Abb. 85, Nr. 32–34

Weippert, *Palästina in vorhellenistischer Zeit* (1988), 463, Abb. 4.27, Nr. 1–3





Zwikel, *Der salomonische Tempel* (1999), 94, Abb. 47²⁶

Die Vision des neuen Tempels, die der Prophet Ezechiel in der Exilszeit gemäß Ez 40–46 schaute, ist zwar in zahlreichen Nachträgen der nachexilischen Realität angepasst worden, hat aber eine Reihe von Gegebenheiten des Vorgängerbaus aufgegriffen.²⁷ Strukturell ist vor allem die Beibehaltung der Dreigliedrigkeit des vorexilischen Tempelkerngebäudes bedeutsam. Es bestand aus Vorhalle (אֵיִלָּם), Haupthalle (הַיְקָל) und Allerheiligstem (הַקְּדֵשׁ הַקְּדוֹשִׁים) und war „in seinen Innengrundmaßen mit den Abmessungen des salomonischen Tempels nahezu identisch“²⁸ (1Kön 6,3.5; Ez 40,48–41,4). An drei Seiten umgaben es Kammern (Ez 41,5–11).²⁹ Die mitunter für eine Sonnengottverehrung in Anspruch genommene Ost-West-Ausrichtung³⁰ des Tempelgebäudes ergibt sich erst aus Ez 8,16;³¹ in 1Kön 6f. wird sie nicht erwähnt.

²⁶ Eine rekonstruierte Außen- und Innenansicht bietet unter anderen Zwikel, *Der salomonische Tempel*, T.4b.

²⁷ Siehe Zwikel, *Der salomonische Tempel*, 181.

²⁸ Rudnig, „Ezechiel 40–48“, 555.

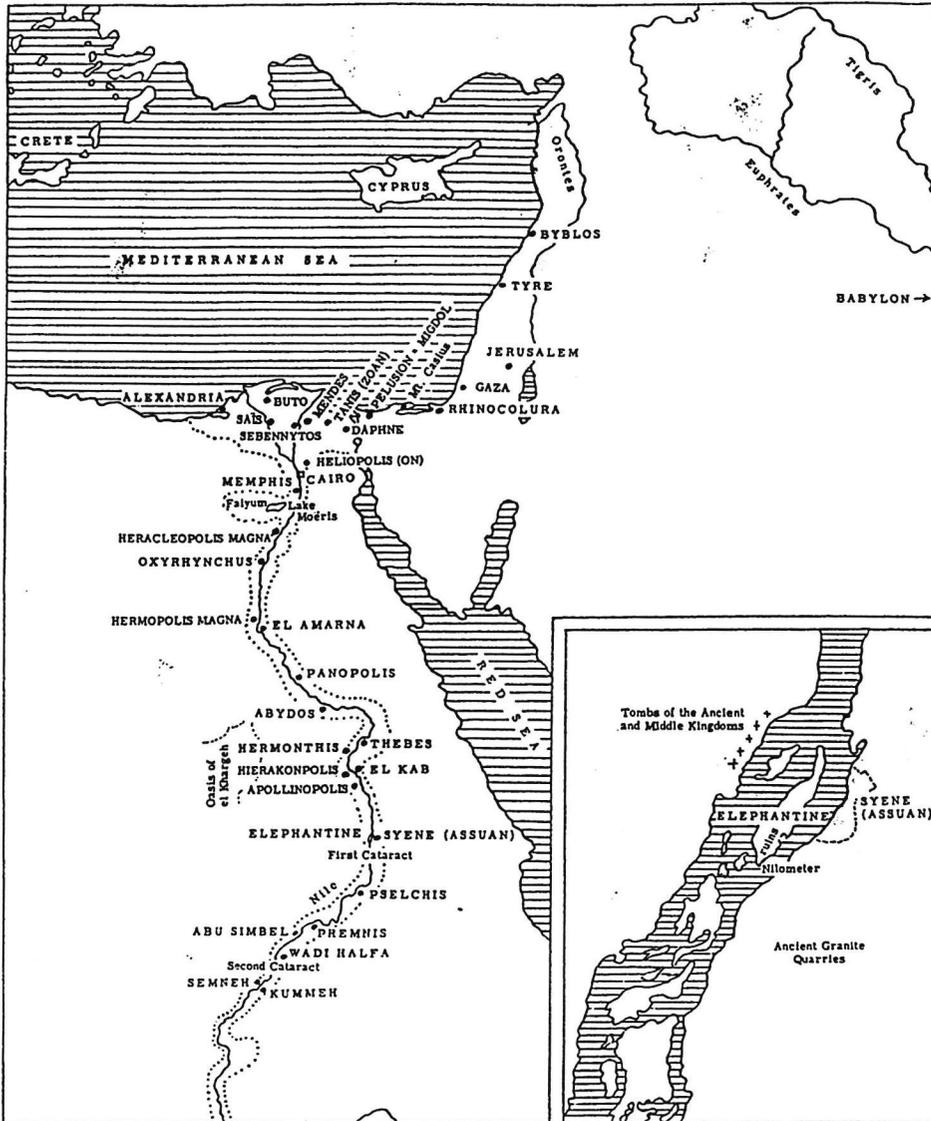
²⁹ Vergleiche z. B. oben die Rekonstruktionen des Grundrisses in BRL², 339, Abb. 85, Nr. 33; Weippert, *Palästina*, 463, Abb. 4.27, Nr. 3; und Zwikel, *Der salomonische Tempel*, 94, Abb. 47; ferner Rudnig, „Ezechiel 40–48“, 631.

³⁰ Vergleiche ThWAT 8, 311; ABD 6, 238f. Die Ost-West-Ausrichtung stellt kein zwingendes Argument für einen Sonnengottbezug dar, weil es in Syrien-Palästina auch Tempel gab, die sich nicht an Himmelsrichtungen orientierten (Zwikel, *Der salomonische Tempel*, 50; einige Grundrisse bei Fritz, *Tempel*, 31.33; BRL², 338f., Abb. 85). Vielmehr dürften lokale Gegebenheiten für die Ost-West-Ausrichtung ausschlaggebend gewesen sein. Nach Taylor, *Yahweh*, 86, lag nicht einmal für Sonnentempel immer die Ausrichtung auf die Sonne vor; ferner fehlt die klare Orientierung auf die Sonne seitens jahwistischer kultischer Strukturen.

³¹ Vergleiche Ez 43,1f.4; 44,1.

2. Das Ringen um den Wiederaufbau des jüdischen Tempels von Elephantine

Gelegen am 1. Nilkatarakt, bildete *Elephantine* den südlichsten Platz unmittelbar an der Süd-Grenze Ägyptens.³²

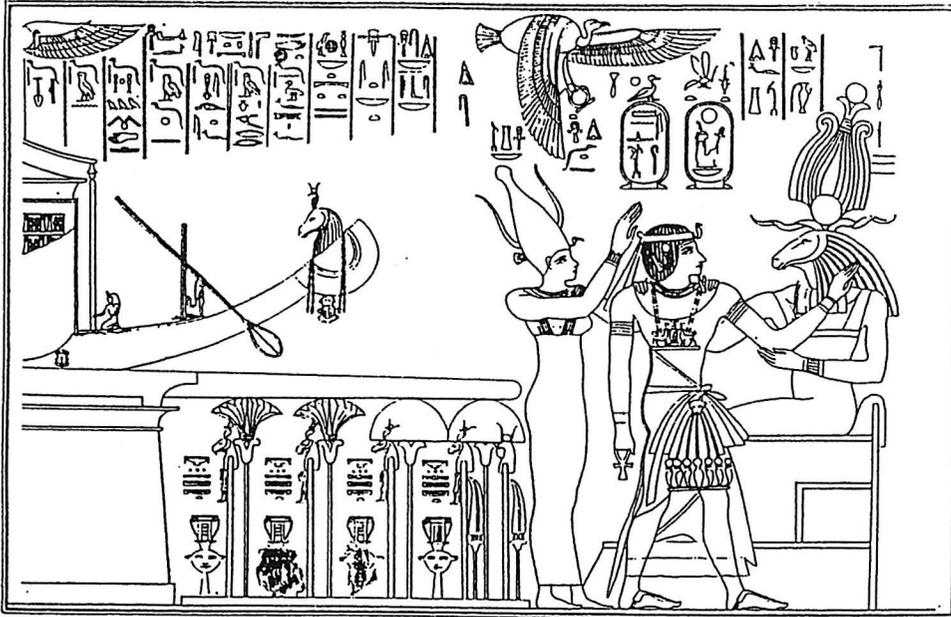


Lage Elephantines³³

³² In einem Edikt Tutanchamuns, das auf Echnatons religiösen Umsturz zurückblickt, lautet eine entsprechende Ausdehnungsbeschreibung: „Als Seine Majestät ... als König erschien, da waren die Tempel der Götter und der Göttinnen von Elephantine bis zu den Sümpfen des Deltas ... im Begriff vergessen zu werden ...“ (zitiert nach Brunner, *Grundzüge*, 43).

³³ Kraeling, *Brooklyn Museum*, 22, Anm. 2.

Es befand sich dort das Kultzentrum einer ägyptischen Göttertriade, die von dem meist widerköpfig dargestellten Schöpfergott Chnum angeführt wurde, der auch „Herr des Kataraktes“ hieß,³⁴ und die noch aus Satet und Anuket bestand.³⁵



Dem Gott Chnum wird Amenophis III. durch Satet präsentiert³⁶

Elephantine besaß als alte Festung zur Grenzsicherung und Abwehr nubischer Einfälle Bedeutung. Das galt jedoch nur bedingt für die persische Zeit, denn die politische Grenze lag damals viel tiefer in Nubien selbst, da wenigstens Unternubien ins persische Weltreich einbezogen war.³⁷ Die Perser haben dennoch in Elephantine ein starkes Militärlager mit Söldnern unterschiedlichster Herkunft unterhalten, darunter eben auch Juden. Sein Sinn bestand darin, Stadt und Abbau des Rosengranits bei Assuan zu schützen, den Karawanenhandel nach Süden und Norden zu eskortieren und überhaupt der Aufrechterhaltung der inneren Sicherheit zu dienen.³⁸

³⁴ Helck / Otto, *Kleines Wörterbuch*, 91.

³⁵ Griechisch Satis und Anukis (vergleiche Görg, „Elephantine“, 512).

³⁶ Porten, *Archives*, 38, fig. 1. Vergleiche auch die Umzeichnung des Kalksteinreliefs im Tempel Amenophis' III. in Luxor (Morenz, *Gott*¹, 98.175); siehe ferner unten Anm. 64. In den Elephantine-Papyri begegnet die jüngere Aussprache חנוב, in Personennamen jedoch stets die ältere Form חנום (Meyer, *Papyrusfund*, 8 und Anm. 1).

³⁷ Porten, *Archives*, 35.

³⁸ Vergleiche Porten, *Archives*, 36–42; ferner Sternberg, „Strukturen“, 162.

Der Name „Elephantine“ („die Stadt von Elfenbeinen“)³⁹ geht auf eine griechische Übertragung des altägyptischen Wortes für „Elefantenland“ zurück.⁴⁰ Im Aramäischen hieß die Insel *Jeb* (יב). Sie ist etwa 3 km lang und lag unmittelbar dem auf dem östlichen Nilufer befindlichen Ort Sun (= griechisch: Syene = Sewene),⁴¹ was soviel wie „Markt, Handelsplatz oder -stadt“ heißt,⁴² heute Assuan, gegenüber.⁴³ Eine strenge siedlungsgeographische und funktionale Zweiteilung – hier Nutzung der Insel als Militärkolonie, dort ausschließlich zivile Stadt – bestand nicht,⁴⁴ weil sich „andere semitische und vielleicht auch ägyptische Militäreinheiten im befestigten Syene“ befanden.⁴⁵ Außerdem bezeichneten sich die Juden selbst einmal als סוננן („Syener“), die in der Festung Elephantine über Erbbesitz verfügen.⁴⁶

Seit wann es in Elephantine Juden gab, lässt sich so wenig genau sagen, wie seit wann sie dort einen Jahu-Tempel unterhielten. Der Rückblick auf die Geschichte dieses Tempels im Entwurf einer Petition an den Statthalter der Provinz Jehud vom 25.11.407⁴⁷ wirkt in dem Punkt glaubhaft, dass es vor der Eroberung Ägyptens durch Kambyses II., also zuzeiten der 26. (Saitischen) Dynastie (664–525), gewesen sei. Davon kommt am ehesten die Zeit Psammetichs II. (595–589), der als „Erzfeind der Kuschiten“ gilt,⁴⁸ in Betracht.

³⁹ Schalit, „Elephantine“, 604.

⁴⁰ Habachi, „Elephantine“, 1217. Beide Varianten erklären sich entweder daher, dass es in frühgeschichtlicher Zeit dort noch Elefanten gab, oder vom Haupthandelsprodukt Nubiens, dem Elfenbein (vgl. Helck / Otto, *Kleines Wörterbuch*, 91).

⁴¹ In Ez 29,10; 30,6 heißt der Ort genauso (סִנְיָה). Südlich davon beginnt Kusch, was Ez 29,10 ausdrücklich vermerkt (וְעַד-גִּבּוֹל כּוּשׁ). Zu der Bezeichnung סִנְיָה „aus dem Land der Sinaer“ (Jes 49,12) bietet IQIs^a die Variante סִנְיָה ..., wodurch das Land als das „der Sunäer“ (Elephantiner) erklärt wird (Kraeling, *Brooklyn Museum*, 21, Anm. 1; nach Görg, „Syene“, 754, ohne sichere Handhabe).

⁴² Vergleiche Görg, „Syene“, 754.

⁴³ Siehe oben Karte zu Anm. 33; zur gesamten Inselwelt beim 1. Katarakt siehe Brunner-Traut, *Ägypten*, 717.

⁴⁴ Kraeling, *Brooklyn Museum*, 21.

⁴⁵ Bresciani, „Ägypten“, 320. Elephantine/Syene war nach Lozachmeur, „Un exemple“, 69, ein kosmopolitischer Schmelztiegel mit Söldnern aus vielen Völkern.

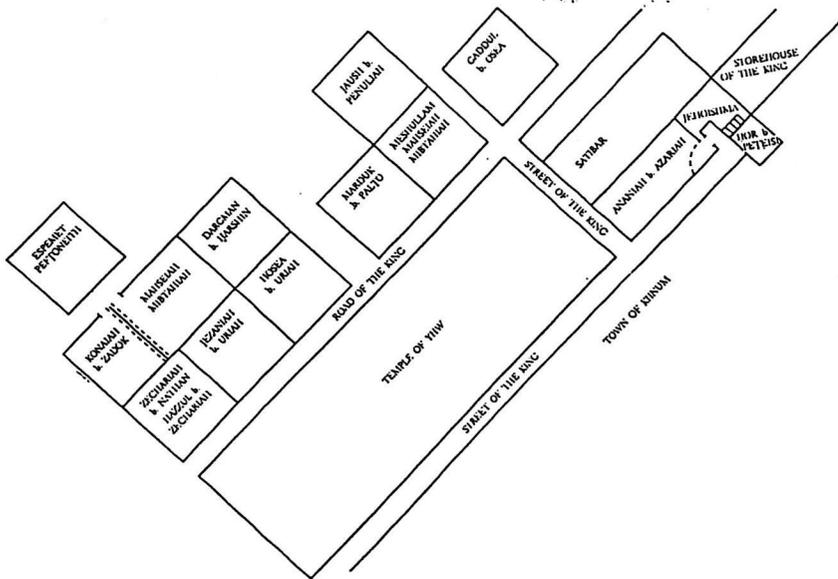
⁴⁶ Cowley [EP] 33 = TAD A4.10 (DMOA 22, B22 [siehe dort 150, Anm. 8]; TUAT I/3, 256f.), Z.6 (vergleiche Anm. 41.75). Darüber hinaus konnte ein Jude durchaus als „Aramäer von Elephantine“, z. B. Cowley [EP] 25 = TAD B2.10 (DMOA 22, B32); Cowley [EP] 35 = TAD B4.6 (DMOA 22, B51), jeweils Z.2, oder noch öfter als „Aramäer von Syene“, u. a. Cowley [EP] 29 = TAD B4.5, Z.1f.; TAD B3.8 (DMOA 22, B41), Z.2, bezeichnet werden.

⁴⁷ Cowley [EP] 30 = TAD A4.7 (DMOA 22, B19; TGI^{2,3} 84–87; TUAT I/3, 254–256), Z.13 (siehe unten Anm. 58).

⁴⁸ Myœliwicz, *Herr*, 157. Neben einer nicht haltbaren Hypothese (Gordon, „Origin“; vergleiche dazu aber van der Toorn, „Anat-Yahu“, 101, Anm. 68) stehen verschiedene Vorschläge für die Zeit von Manasse (696–642; unter anderem Porten, *Archives*, 119–121; Fohrer, *Ge-*

Nachdem der jüdische Tempel durch Bezalel Porten aufgrund von Angaben in den Texten im Stadtbild von Elephantine lokalisiert und in seiner Ausrichtung auf Jerusalem angenommen worden war,⁴⁹ hat die Ausgrabung des Deutschen Archäologischen Instituts, Abteilung Kairo, seine Lage weitgehend bestätigt, obwohl „sich infolge der Neuanlage des Chnumtempels ... kaum Reste erhalten“ haben.⁵⁰

Das jüdische Quartier in Elephantine

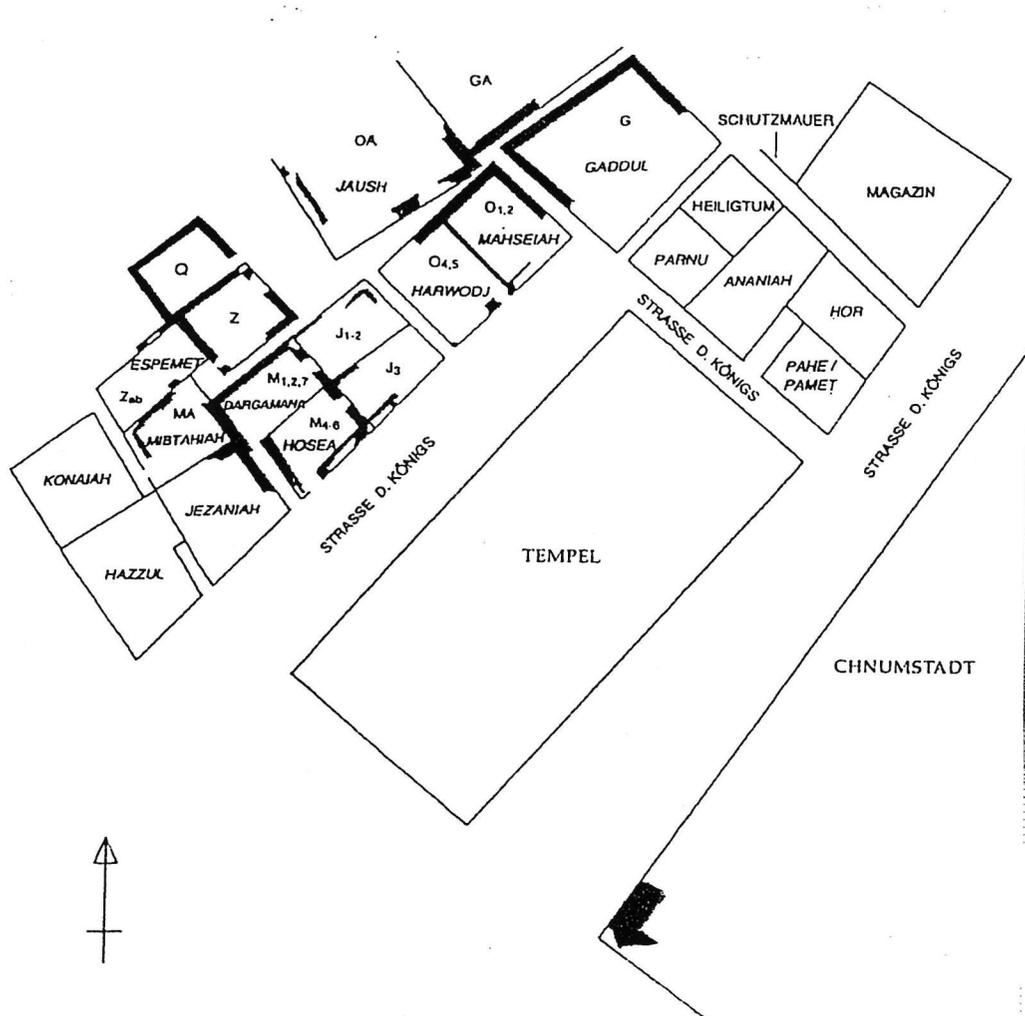


Der jüdische Tempel und seine Umgebung (Porten, *Archives*, 112, fig. 5)

*schichte*⁴, 167f.; vergleiche Willi, *Leviten*, 77; ferner Veenhof, *Geschichte*, 261f., mit einem Plädoyer für die Zeit Psammetichs I. [664–610] bis Gedaljah (587; siehe Modrzejewski, *Jews*, 22f.25f.). Für Necho's II. Sohn, Psammetich II. (595–589), spricht, dass er im Interesse seiner nubischen Eroberungsabsichten (Feldzug im 3. Jahr) Söldnertruppen in Elephantine stationierte. Das legt sich wohl auch aus Aristeasbrief 13 nahe, wo es heißt: „Es waren zwar auch schon vorher viele mit dem Perser [Kambyses; Vf.] gekommen, und vor diesen sind andere als Hilfstruppen ausgesandt worden, um mit Psammetich gegen den König der Äthiopier zu kämpfen ...“ (JSHRZ II/1, 47). – Zum berühmt gewordenen griechischen Graffito, das sich auf dem linken Bein einer Kolossalstatue Ramses II. in Abu Simbel befindet und sich auf die Nubienunternehmung Psammetichs II. 593 bezieht, siehe Clayton, *Pharaonen*, 196 (vergleiche Modrzejewski, *Jews*, 23–25).

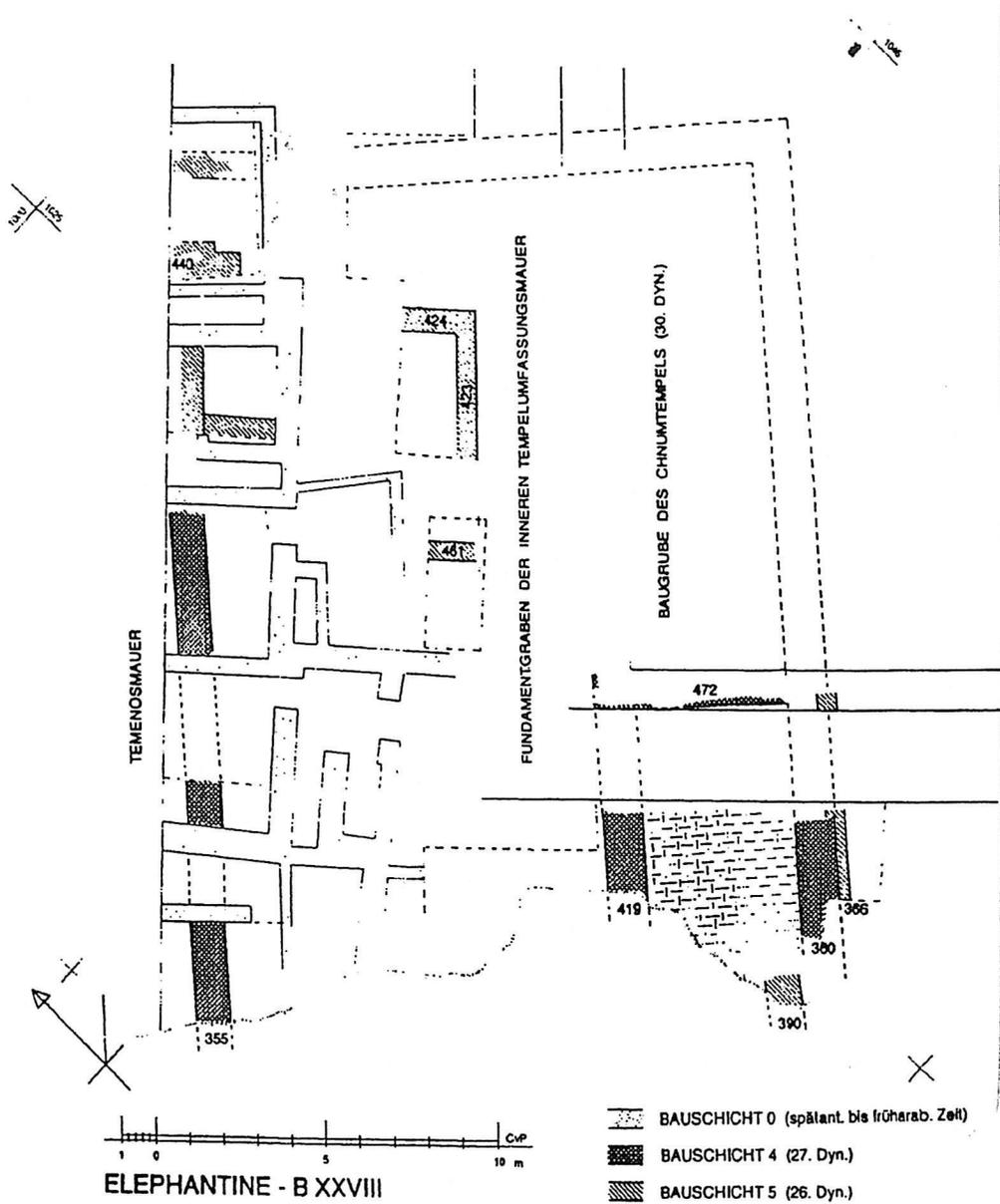
⁴⁹ Porten, *Archives*, 112, figure 5.

⁵⁰ Elephantine, 14.16. Anders Kaiser, „Elephantine“, 235: „Nothing“ (siehe aber unten).



Rekonstruierte Bebauungsanordnung des jüdischen Quartiers (von Pilgrim, „Textzeugnis“, 491, Abb. 3)

Die archäologisch bis jetzt aufgedeckten Mauer- und sonstigen Reste aus den Bauschichten 4 (27. Dynastie) und 5 (26. Dynastie) im Bereich des Jahu-Tempels sind zwar in der Tat sehr spärlich.



Bisher aufgedeckte Mauer- und sonstige Reste aus Bauschicht 4 und 5 des Jahu-Tempels⁵¹

⁵¹ Von Pilgrim, „Tempel“, 144, Abb. 24.



Sie lassen aber dennoch folgende Schlüsse zu:

„Die mit drei Ziegeln außergewöhnliche und an Wohnhäusern in den spätzeitlichen Bauschichten 4 und 5 bisher nicht zu beobachtende Mauerbreite läßt hier in beiden Bauschichten auf ein Gebäude besonderer Art schließen. Seine Lage zwischen der Chnumstadt und den jüdischen Häusern im Westen, vor allem aber die Brandschicht in Bauschicht 5 können dabei als weitere Indizien gewertet werden, dass es sich um die letzten Überreste des jüdischen Tempels handeln dürfte. Die Brandschicht wäre dabei in direktem Zusammenhang mit der Zerstörung des Tempels zu sehen, die für das Jahr 410 v. Chr. belegt ist. Nachdem an einer saitenzeitlichen Gründung des ersten Tempels aber kein Zweifel besteht, müsste er zunächst im Stadtgefüge von Bauschicht 5 (26. Dyn.) eingebunden gewesen sein, was dem derzeit erkennbaren stratigraphischen Befund weitgehend entspricht. Das direkt über der Brandschicht liegende Ziegelpflaster und die breite Außenmauer (M 355) im Westen des Bereiches sind hingegen mit dem jüngeren, zwischen 407 und 402 v. Chr. wiederaufgebauten Tempel in Bauschicht 4 in Verbindung zu bringen.“⁵²

Der wiederzuerrichtende Tempel sollte an der Stelle, gerade so, wie er früher gewesen ist,⁵³ gebaut werden. Deshalb werden Grundriss⁵⁴ und Lage dieselben gewesen sein.⁵⁵

Auch gegen den Wiederaufbau des Jahu-Tempels gab es offenbar Widerstände. Aber sie lagen in diesem Fall nicht auf Seiten der jüdischen Gemeinschaft. Wie sie überwunden wurden, geht aus Dokumenten des Jedanjah-Archivs⁵⁶ hervor. Dessen zentrales Schriftstück ist der bereits erwähnte, elegant geschriebene und in zwei Kopien vorliegende Entwurf einer *Petition an den*

⁵² Von Pilgrim, „Tempel“, 143.

⁵³ Cowley [EP] 32 = TAD A4.9 (DMOA 22, B21; TGI^{2,3} 88; TUAT I/3, 257f.), Z.8: למבניה כיו הוה לקרמן באחרה כיו הוה לקרמן (was auch im Kyros-Edikt [Esr 5,15b; vgl. 3,8] und in Esr 6,7b impliziert ist); siehe auch unten Anm. 70.

⁵⁴ Siehe oben Rekonstruierte Bebauungsanordnung.

⁵⁵ An drei Seiten umgeben von Straßen, die zum staatlichen Besitz gehört haben und deshalb nach dem König benannt worden sein dürften (Kraeling, *Brooklyn Museum*, 77; Porten, *Archives*, 95; von Pilgrim, „Textzeugnis“, 490f.).

⁵⁶ Dieses ins späte 5. Jh. zu datierende kommunale Archiv enthält zehn Dokumente, die alle mit dem Leiter der jüdischen Gemeinschaft zur damaligen Zeit, Jedanjah, dem Sohn des Gemarjah, zusammenhängen (TAD A4.1–10 [DMOA 22, B13–22]). In seinen Händen lag offenbar auch die Finanzverwaltung, denn nach der sogenannten Sammel- oder Tempelsteuerliste (Cowley [EP] 22 = TAD C3.15 [Porten, *Archives*, 320–326; AOT², 453f.; ANET, 491] kam das zusammengebrachte Geld in seine Hand (Cowley 22, Z.120–125 [vergleiche dazu Porten, *Archives*, 162f.]; TAD C3.15, Z.123–128). Die Schreiben des Ar-

*Statthalter Bagoas*⁵⁷ von *Juda*.⁵⁸ Ihr Ziel bestand darin, nach einem früheren, vergeblichen Anlauf (Z.17–19) nunmehr eine erfolgreiche schriftliche Fürsprache des Statthalters für die Wiedererrichtung des wie früher funktionierenden Tempels⁵⁹ zu erreichen, die man – wer? die Ägypter oder die Perser? – ihnen nicht gestatte (Z.23–25). Die Judenschaft nahm Übereinstimmung im Anliegen mit den kultischen und sonstigen Autoritäten in Jerusalem an, die in einen ersten Vorstoß einbezogen werden sollten, aber so wenig wie der Statthalter reagiert hatten (Z.19). Ebenso suchte man Einvernehmen mit politisch Verantwortlichen in Samaria, indem ihnen ein Informationsschreiben über den neuen Vorstoß zuzuging (Z.29).⁶⁰

Die Argumentation für den Wiederaufbau war mehrteilig angelegt: 1. Der Tempel war politisch von ägyptischer wie von persischer Seite aufs höchste legitimiert, denn seine Erbauung war offenbar von ägyptischen Königen genehmigt worden, und bei der achämenidischen Herrschaftsübernahme in Ägypten durch Kambyses durfte er unversehrt bestehen bleiben (Z.13f.).⁶¹ 2. Die Tem-

chivs waren entweder von ihm oder für ihn geschrieben oder an ihn adressiert worden, oder sie hatten mit Dingen zu tun, in die er einbezogen war.

⁵⁷ Bagoas ist ein gewöhnlicher persischer Name, abgeleitet von *baga* „Gott“ (vgl. auch בָּגַי; Esr 2,2 = Neh 7,7 [Meyer, *Papyrusfund*, 71, Anm. 1], was LXX mit Βαγοου [2Esdr 2,2] bzw. Βαγοι [2Esdr 17,7] wiedergibt; aramäisch lautet der Name בגוי, von Porten als Bagavahya gelesen). Bagoas wird „unser Herr“ genannt. Dem entspricht „deine Knechte“ auch in Cowley [EP] 17 = TAD A6.1 [DMOA 22, B10], Z.1, u. ö. [siehe DMOA 22, 113, Anm 2]).

⁵⁸ Cowley [EP] 30–31 = TAD A4.7–8 (DMOA 22, B19–20); Zeilenangaben im Folgenden nach EP 30 = TAD A4.7 (auch TGI²³ 84–87; TUAT I/3, 254–256); siehe oben zu Anm. 47.

⁵⁹ Aus der Zerstörungsnote Z.9–12 gehen bauliche Bestandteile wie steinerne Säulen, fünf steinerne Tore aus Quadersteinen, Türen mit Bronzeangeln und Dach aus Zedernholz hervor (besonders Z.9–11).

⁶⁰ Frey, „Temple“, 176. Die beiden sonst unbekanntes Sanballatsöhne Delajah und Schelemjah tragen Jah-haltige Namen. Das könnte anzeigen, dass der in Neh 2,10.19; 13,28 „der Horoniter“ genannte Statthalter von Samaria (in der Bibel ohne diesen Titel), Sanballat (hier: Sinuballit; vgl. ferner Neh 3,33–4,2; 6,1–9), JHWH-Verehrer war (vergleiche DMOA 22, 144, Anm. 91). Das Informationsschreiben ging an die Söhne, obgleich nicht sie, sondern hier der Vater (Z.29) den פַּחַח-Titel führte (zur Provinz Samaria siehe Stern, *Periods*, 369f.).

⁶¹ Vergleiche Frey, „Temple“, 177. Burkard, „Tradition“, 37, hat nach Abwägen dessen, was für und was gegen die Zerstörung von ägyptischen Tempeln durch Kambyses spricht, resümiert, dass die Beschuldigung Kambyses’ stark übertrieben ist. Es hat sich sehr wohl Gewaltanwendung, zumindest einschneidendes Vorgehen, gegen Tempel bzw. deren geistig-theologische Zentren, auch an der Süd-Grenze Ägyptens, nachweisen lassen. Eventuell war das bewusste Taktik des Eroberers. Bewusster innerer Widerstand gegen die Perser war in der geistigen Elite Ägyptens verankert; und sie wusste es auch erfolgreich zu formulieren und zu tradieren. Aber eine Pauschalisierung „alle Tempel der Götter von Ägypten ...“ (Z.14) ist unzutreffend und belegt, dass die jüdischen Verfasser des Entwurfes der antikam-

pelzerstörung im Jahr 410 auf Betreiben von Chnum-Priesterschaft in Elephantine gemeinsam mit Vertretern der persischen Lokalverwaltung in Syene (Z.4–8) durch ägyptische und andere Truppen (Z.8–12) unter Berauben der kostbaren Tempelgerätschaften (Z.12f.) war illegal. Das geht auch aus der Bestrafung von Schuldigen (Z.16f.) und der Entlastung der obersten persischen Instanz in Ägypten, des Satrapen Arsames, von jeder Mitverantwortung oder Mitwisserschaft (Z.4f.30) hervor. 3. Der Wiederaufbau entspricht dem Willen des Himmelsgottes, weil er die langandauernden Klage- und Vergeltungsgebete (Z.15; vergleiche Z.19–21) mit der Bestrafung der Schuldigen bereits zu einem Teilerfolg hat kommen lassen⁶² und weil dem Statthalter bei positivem Ausgang dreifacher Segen zukommen würde (Z.25–28).

Da Bagoas für eine erfolgreiche Intervention neben Speise- und Weihrauchopfern auch Brandopfer⁶³ versprochen wurden, die man in seinem Namen auf dem Altar des Gottes Jahu darbringen wolle (Z.25f.), schlosse das Tieropfer ein. Die jüdische Art, sie zu opfern, scheint den Ägyptern generell (Ex 8,22) und speziell den Chnum-Priestern anstößig gewesen zu sein; denn mit der Opferung von Schafen dürften sie ihren Gott Chnum in seiner meist widderköpfigen Tiergestalt verunehrt gesehen haben.⁶⁴

bysischen Propaganda genauso erlegen sind wie Herodot (III, 27–38), der ägyptische Priester als Informanten hatte.

⁶² Seit der Zerstörung nahm man samt Frauen und Kindern Trauerkleider – dass Kinder den Sack trugen, ist aus der Bibel nicht bekannt (DMOA 22, 142, Anm. 50) –, Fasten und Gebet auf sich, bis es – was die Untäter anbelangt – Genugtuung gab. Vidrang/Widranga wird mit einem Wortspiel, dessen Wortlaut und Sinn aber nicht voll deutlich wird, geschmäht (כלביא [„der Hund“] – כבליא [„die Fußkettchen/Fesseln“] vergleiche DMOA 22, 142, Anm. 54); seinen Besitz verlor er. Ob er wirklich zu allen denjenigen gehörte, die wegen ihrer Attacken auf den Tempel getötet wurden, muss offen bleiben.

⁶³ Auffällig ist die Stellung von Brandopfer *nach* Weihrauch- und Speiseopfer (vergleiche hingegen z. B. Jer 17,26), als ob erst zum Schluss noch das eigentliche Problemfeld genannt werden sollte.

⁶⁴ Vergleiche auch Herodot II, 42.46 (freundlicher Hinweis von Herrn PD Dr. Axel Graupner, Bonn). Bereits der sogenannte Passa-Brief Darius' II. von 419 (Berlin P 13464; Cowley [EP] 21 = TAD A4.1 [DMOA 22, B13; RTB 270f.; TUAT I/3, 253]) lässt zwischen den Zeilen entsprechende Spannungen annehmen, indem Passa, *Jamm'* (יָאֵם; Ex 12,21) oder Passa, *opfer'* (יָבֵחַ; Ex 12,27) unerwähnt bleiben. Statt Minderung bzw. Abbau der Spannung wurde jedoch offenbar das Gegenteil bewirkt (s. Cowley [EP] 38 = TAD A4.3 [DMOA 22, B15], Z.7: „Dir ist bekannt, daß Chnum gegen uns ist, seit Hananjah in Ägypten gewesen ist bis jetzt“). Der Grund dürfte gewesen sein, dass mit der Bestätigung von Passa – in Verbindung mit Mazzot – seitens des Großkönigs mit dem Nachdruck auf der intendierten Durchführung die antiägyptische Erinnerungsintention von Passa unterstrichen wurde (Porten, *Archives*, 281; Grabbe, *Religion*, 29). Vergleiche zum Problemfeld Assmann, *Moses*, 94–97.

Dem scheint die nach 407 verfasste *Aktennotiz*,⁶⁵ die die Wiedergabe eines mündlichen Bescheids der beiden politischen Autoritäten Bagoas⁶⁶ in Jerusalem und Delajah⁶⁷ in Samaria festhält,⁶⁸ Rechnung zu tragen. Mit ihr werden nämlich die Vertreter der Juden autorisiert, vor Arsames darzulegen – weitgehend entsprechend der Petition, aber mit bedeutsamen Veränderungen –, dass der Tempel⁶⁹ – an seiner alten Stelle⁷⁰ – wieder aufgebaut werden möge (Z.3–8). Die entscheidende Einschränkung ist aber, dass nur noch Speise- und Weihrauchopfer wie früher zugestanden werden sollen (Z.9–11). Die ebenfalls intendiert gewesenen Brandopfer⁷¹ werden mit Schweigen übergangen, ebenso die Chnum-Priester.⁷² Dass das die Lage im südlichen Ägypten befrieden sollte, ist sehr wahrscheinlich.⁷³

In einem wohl für Arsames⁷⁴ bestimmten *Briefentwurf*⁷⁵ willigten die fünf namentlich genannten Leiter der jüdischen Gemeinschaft mit Jedanjah an der Spitze (Z.1–5)⁷⁶ in diese Einschränkung direkt und positiv ein:

⁶⁵ Berlin P 13497; Cowley [EP] 32 = TAD A4.9 (DMOA 22, B21; TGI^{2,3} 88; TUAT I/3, 257f.). Die Benennung זכרון (Z.1f.) entspricht דכרונה („Protokoll/Memorandum/Aktennotiz“; Esr 6,2 [letztes Wort]) als Bezeichnung der aramäischen Fassung des Kyros-Edikts Esr 6,3–5. Sie ist von demselben Schreiber auf einem Stück Papyrus festgehalten worden, der die 2. Fassung des Entwurfs der Petition (Cowley [EP] 31 = TAD A4.8 [DMOA 22, B20]; vergleiche Porten, „Draft“) geschrieben hatte (DMOA 22, 148).

⁶⁶ Siehe oben Anm. 57.

⁶⁷ Siehe oben Anm. 60.

⁶⁸ Gegenüber einem „Ich“, das der Bote gewesen sein wird, der die Petition überbracht hat. Porten hält es für denkbar, dass es Jedanjah selbst war (DMOA 22, 148, Anm. 2).

⁶⁹ Dafür steht in Z.3 nicht wie üblich das akkadische Lehnwort אורא / אנור (anders Kellermann, „JHW-Tempel“, 442–446; Entgegnung von Stoebe, „Überlegungen“, 620), sondern ein sonst im Aramäischen nicht bezeugter Ausdruck בית מרבהא („das Altarhaus“; vergleiche die Bezeichnung des Salomonischen Tempels in 2Chr 7,12 als בית זבח). Er lenkt den Blick gerade auf den Tempel als *Opferstätte* und lässt indirekt die Einschränkung bei der Opferpraxis – keine Brandopfer mehr! – besonders hervortreten (vergleiche TGI³ 88, Anm. 2; Bedford, *Temple restoration*, 150f.).

⁷⁰ Das hatte so nicht in der Petition (siehe oben Anm. 47) gestanden (Z.23–25.27) und ist deshalb eine Präzisierung bzw. ein Zugeständnis.

⁷¹ Petition (siehe oben Anm. 47), Z.25; vergleiche Z.21.28. Die jüdische Einwilligung (siehe unten Anm. 75) akzeptiert diese Einschränkung (Z.10f.).

⁷² Petition (siehe oben Anm. 47), Z.5.

⁷³ Porten versteht diese Einschränkung im Interesse des Jerusalemer Tempels, und zwar unter Bezug auf Mal 1,11, wo von Weihrauch- und Speiseopfer die Rede sei (DMOA 22, 149, Anm. 12; offenbar von Frey, „Temple“, 177f., übernommen). Das steht dort aber gerade so nicht (siehe Meinhold, *Maleachi*, 126f.).

⁷⁴ Wer mit der 2msg in der Bezeichnung „deine Knechte“ (Z.1; vgl. Z.7) gemeint ist, bleibt zwar ungesagt. Aber wegen des Gegenstandes – das Versprechen eines sehr großen Geschenkes für den Fall der Wiedererrichtung des Jahu-Tempels – und der damit verbundenen Kompetenzfrage kommt der persische Satrap von Ägypten, Arsames (siehe Dandamaev, *History*, 241–243), in Betracht.

„Schaf, Ochse und Ziege werden als Brandopfer⁷⁷ dort nicht geopfert werden, sondern [nur] Weihrauch- und Speisopfer“ (Z.10f.).

Ferner versprach man dem (Privat-)Haus des Adressaten eine Menge Geld und mindestens 1000 Scheffel⁷⁸ Gerste als Geschenk, falls die Wiedererrichtung des 410 zerstörten Tempels⁷⁹ schriftlich⁸⁰ genehmigt werden würde.

Dass der Tempel schließlich wiedererbaut worden ist und folglich der hohe diplomatische und finanzielle Einsatz der Judenschaft von Elephantine erfolgreich war, geht aus der beiläufigen Erwähnung in einem Dokument des Ananjah-Archivs vom 13. Dezember 402 hervor. Dort heißt es innerhalb der Grenzbeschreibung des Anwesens Ananjahs: „Westlich davon liegt der Jahu-Tempel“.⁸¹

3. Fazit

Für beide jüdischen Tempel war eine persische Genehmigung erforderlich, damit sie an ihrer ursprünglichen Stelle⁸² wiedererrichtet werden konnten. Dabei war die Frage, wie der Opferkult ausgelegt sein sollte, von maßgeblicher Bedeutung. Schien die Gewährung des *vollen* Opferkultes für den Jerusalemer Tempel problemlos gewesen zu sein,⁸³ so stellten die Tierbrandopfer in Elephantine allem Anschein nach den neuralgischen Punkt dar. Die für die Provin-

⁷⁵ Nach 407; ehemals Berlin P 13472, jetzt Kairo Nr. 3430; Cowley [EP] 33 = TAD A4.10 (DMOA 22, B22; TUAT I/3, 256f.).

⁷⁶ Statt sich – wie in der Petition (siehe oben Anm. 47, Z.22) – „die Juden, alle Bürger von Elephantine“ (יהודיא כל בעלי יב) zu nennen, bezeichnen sie sich als סונכני („Syener“), die in der Festung Elephantine über Erbbesitz verfügten (Z.6). Das geschieht offenbar zu dem Zweck, für ihre folgende Geschenkeankündigung den entsprechenden wirtschaftlichen Hintergrund beizusteuern.

⁷⁷ Vom akkadischen *maqūtu* entlehnter Begriff מקלו.

⁷⁸ Ein אררב betrug etwa 46 l (Segert, *Altaramäische Grammatik*, 527; TUAT I/3, 257, Anm. 14a), insgesamt also 46000 l.

⁷⁹ Nicht wie in der Aktennotiz (siehe oben Anm. 65.69), sondern mit dem üblichen Wort אגור / אגורא wird der Tempel bezeichnet und präzise als זי יהו אלהא זילן („... Jahus, unseres Gottes“) zugeordnet (Z.8).

⁸⁰ Analog zur Petition an den Statthalter von Juda (siehe oben Anm. 47, Z.24f.), in der eine *schriftliche* Genehmigung erbeten worden war, wird in Z.12 vom abermals „unser Herr“ (auch Z.7.13) genannten Briefempfänger eine entsprechende Bescheinigung erwartet (das aramäische אוריס kommt vom altpersischen **avadaisa* [DMOA 22, 151, Anm. 17] und meint eine Genehmigung, die – persischer Bürokratie gemäß [vergleiche Koch, *Dareios*, 43–47] – schriftlich auszufertigen gewesen sein wird).

⁸¹ von Pilgrim, „Textzeugnis“, 491, Abb. 3. (TAD B3.12 [DMOA 22, B45], Z.18f.; vergleiche Z.2.10f.33); s. von Pilgrim, „Textzeugnis“, 491, Abb. 3.

⁸² Siehe oben Anm. 53.

⁸³ Siehe oben Anm. 9.

zen Jehud und Samaria politisch Zuständigen veranlassten die Judenschaft von Elephantine schließlich, vermutlich im Interesse eines auskömmlichen Nebeneinanders mit dem benachbarten Chnum-Tempel auf ihre Forderung nach uneingeschränktem Opferbetrieb zu verzichten und einzuwilligen, Tierbrandopfer zu unterlassen. Im anderen Fall wäre wahrscheinlich eine Appellation an den Satrapen gar nicht möglich oder erfolgversprechend gewesen. Nicht nur dieses Zugeständnis zu machen, sondern auch die Baukosten und die erheblichen Aufwendungen im Rahmen der Geschenkepraxis auf den verschiedenen politischen Ebenen⁸⁴ aufzubringen, waren die Elephantine-Juden bereit und in der Lage, obgleich ihr Tempel auch mit Zutun von Vertretern der persischen Lokalverwaltung zerstört worden war. Beim Jerusalemer Tempel ist das nach Ausweis der aramäisch-hebräischen Texte ganz anders gewesen, wobei hier Perser an der Tempelzerstörung gar nicht beteiligt sein konnten.⁸⁵ Ob für die Wiederaufbaugenehmigung ähnliche Aktivitäten wie reichlich ein Jahrhundert später seitens der Elephantine-Juden erforderlich waren, geben die Texte nicht zu erkennen. Da der Jerusalemer Tempel das geistige Zentrum der Provinz Jehud darstellte,⁸⁶ die der letzte propersische Bereich im westlichen Asien hin zu Ägypten war, gewann er für die persischen Interessen hohe⁸⁷ – auch finanzielle⁸⁸ – Bedeutung. Von daher erscheinen die größeren Zugeständnisse verständlich. Demgegenüber war der Jahu-Tempel in Elephantine nur einer unter mehreren⁸⁹ am 1. Nilkatarakt und damit am zeitweise äußersten Südwest-Ende des persischen Weltreichs.

⁸⁴ Statthalter in Jerusalem (siehe oben zu Anm. 57), Satrap in Ägypten (siehe oben zu Anm. 74).

⁸⁵ Nach 2Kön 25,9; Jer 52,13; 2Chr 36,19 (vgl. Thr 2,6; Jes 64,10; Ps 74,7f.) brannten Babylonier den Tempel nieder (vergleiche Zwickel, „Tempel“, 804), während später 3Esr 4,45 (vergleiche äthHen 89,66) die Edomiter dessen beschuldigt (siehe Meinhold, *Maleachi*, 45).

⁸⁶ Vergleiche Willi, *Jehud*, 69–74.

⁸⁷ Siehe auch Meinhold, „Serubbabel“, 207 mit Anm. 75, und dort besonders Dunand, „La défense“, 43. Dass die Wiedererrichtung des Jerusalemer Tempels überhaupt aufgrund *persischer* Interessen erfolgt sei, vertritt Trotter, „Second Jerusalem Temple“, 277f. 289–292.

⁸⁸ Vergleiche Schaper, „The Jerusalem Temple“, 537–539, und *Priester*, 137–152; anders Grabbe, *Religion*, 33.

⁸⁹ In Elephantine die ägyptischen Tempel der Satet und des Chnum (*Elephantine*, 14f.); in Syene aramäische Tempel von wenigstens vier Gottheiten (siehe Porten, *Archives*, 164–173): Bethel, Himmelskönigin (TAD A2.1 [DMOA 22, B1; RTB 271f.]), Banit (TAD A2.2 [DMOA 22, B2]; TAD A2.4 [DMOA 22, B4]) und Nabu (TAD A2.3 [DMOA 22, B3], jeweils Z.1).

Literatur

- Abkürzungen, sofern nicht im Folgenden eigens aufgeführt, richten sich nach S. M. Schwertner, *IATG*². *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete*. Berlin/New York ²1994.
- Ahn, Gregor: „Israel und Persien“, in: *RGG*⁴ 4 (2001), 309–311.
- Assmann, Jan: *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*. München/Wien 1998.
- Bach, Robert: „Esra 1. Der Verfasser, seine ‚Quellen‘ und sein Thema“, in: Mommer, Peter, u. a. (Hg.): *Gottes Recht als Lebensraum. FS Hans Jochen Boecker*. Neukirchen-Vluyn 1993, 41–60.
- Bedford, Peter Ross: *Temple restoration in early Achaemenid Judah*. JSJ[S] 65. Leiden/Boston/Köln 2001.
- Bolin, Thomas M.: „The Temple of יהוה at Elephantine and Persian Religious Policy“, in: Edelman, Diana Vikander (ed.): *The Triumph of Elohim: Contributions to Biblical Exegesis and Theology* 13 (1995), 127–142.
- Bresciani, Edda: „Ägypten und das Perserreich“, in: Bengtson, Hermann (Hg.): *Griechen und Perser*. Fischer Weltgeschichte 5 (1967), 311–329, 390–393.
- Briant, Pierre: *Histoire de l'empire perse de Cyrus à Alexandre III*. Achaemenid History 10. Leiden 1996.
- Brunner, Hellmut: *Grundzüge der altägyptischen Religion*. Grundzüge 50. Darmstadt 1983. (³1989 unter dem Titel *Altägyptische Religion. Grundzüge*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft – Forum 34).
- Brunner-Traut, Emma: *Ägypten. Kunst- und Reiseführer mit Landeskunde*. Stuttgart u. a. ⁶1988.
- Burkard, Günter: „Literarische Tradition und historische Realität. Die persische Eroberung Ägyptens am Beispiel Elephantine“, in: *ZÄS* 121 (1994), 93–106; 122 (1995), 31–37.
- Carter, Charles E.: *The Emergence of Yehud in the Persian Period: A Social and Demographic Study*. JSOT.S 294. Sheffield 1999.
- Clayton, Peter A.: *Die Pharaonen. Herrscher und Dynastien im alten Ägypten*. Düsseldorf 1995.
- Cowley, Arthur Ernest: *Aramaic Papyri of the Fifth Century B.C.* Oxford 1923 [= Osnabrück 1967].
- Dandamaev, Muhammad A.: *A Political History of the Achaemenid Empire*. Leiden u. a. 1989.

- Dandamaev, Muhammad A. / Lukonin, Vladimir G.: *The Culture and Social Institutions of Ancient Iran*. Cambridge u. a. 1989 (Reprint: 1994).
- Dequeker, Luc: „Darius the Persian and the Reconstruction of the Jewish Temple in Jerusalem (Ezra 4,24)“, in: Quaegebeur, Jan (ed.): *Ritual and Sacrifice in the Ancient Near East*. Leuven 1993, 67–92.
- DMOA siehe unten Porten, Bezalel, u. a.: *The Elephantine Papyri in English*
- Dohmen, Christoph: „מִזְבֵּחַ *mizbeah*“, in: *ThWAT* 4 (1984), 787–801.
- Donner, Herbert: *Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen* II. GAT 4/2. Göttingen 1986. ²1995.
- Dunand, Maurice: „La défense du front méditerranéen de l’empire achéménide“, in: Ward, William A. (ed.): *The Role of the Phoenicians in the Interaction of Mediterranean Civilizations*. Beirut 1968, 43–51.
- Elephantine. Die antike Stadt. Offizielles Führungsheft des Deutschen Archäologischen Instituts Kairo*. Kairo 1998.
- Fohrer, Georg: *Geschichte Israels. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*. UTB.W 708. Heidelberg/Wiesbaden ⁴1985. ⁵1990. ⁶1995.
- Frey, Jörg: „Temple and Rival-Temple – The Cases of Elephantine, Mt. Gerizim, and Leontopolis“, in: Ego, Beate, u. a. (Hg.): *Gemeinde ohne Tempel. Community without Temple. Zur Substituierung und Transformation des Jerusalemer Tempels und seines Kults im Alten Testament, antiken Judentum und frühen Christentum*. WUNT 118. Tübingen 1999, 171–203.
- Fritz, Volkmar: *Tempel und Zelt. Studien zum Tempelbau in Israel und zu dem Zeltheiligtum der Priesterschrift*. WMANT 47. Neukirchen-Vluyn 1977.
- Galling, Kurt: „Tempel“, in: *BRL*¹ (1937), 511–519.
- Görg, Manfred: „Elephantine“, in: *NBL* 1 (1991), 512f.
- *Id.*: „Syene“, in: *NBL* 3, Lfg. 13 (1999), 754.
- Gordon, Cyrus H.: „The Origin of the Jews of Elephantine“, in: *JNES* 14 (1955), 56–58.
- Grabbe, Lester L.: *Judaic religion in the Second Temple period: belief and practice from the Exile to Yavneh*. London/New York 2000.
- Grelot, Pierre: „La reconstruction du temple juif d’Éléphantine“, in: *Or.* 36 (1967), 173–177.
- Gunneweg, Antonius Hermann Josef: *Esra*. KAT XIX/1. Berlin 1985.
- Habachi, Labib: „Elephantine“, in: *LÄ* 1 (1975), 1217–1225.

- Helck, Wolfgang / Otto, Eberhard: *Kleines Wörterbuch der Aegyptologie*. Wiesbaden ²1970; ⁴1999 (unter dem Titel *Kleines Lexikon der Aegyptologie*).
- Hinz, Walther: *Zarathustra*. Stuttgart 1961.
- Japhet, Sara: „The Temple in the Restoration Period: Reality and Ideology“, in: *USQR* 44 (1991), 195–251.
- Kaiser, Werner: „Elephantine“, in: *The Oxford encyclopedia of archaeology in the Near East* 2 (1997), 234–236.
- Karrer, Christian: *Ringeln um die Verfassung Judas. Eine Studie zu den theologisch-politischen Vorstellungen im Esra-Nehemia-Buch*: BZAW 308. Berlin/New York 2001.
- Kellermann, Diether / Kellermann, Mechthild: „YHW-Tempel und Sabbatfeier auf Elephantine?“, in: Forstner, Martin (Hg.): *Festgabe für Hans-Rudolf Singer*. Publikationen des Fachbereichs Angewandte Sprachwissenschaft der Universität Mainz A/13. Frankfurt/M. u. a. 1991, 433–452.
- Knauf, Ernst Axel: „Elephantine und das vor-biblische Judentum“, in: Kratz, Reinhard Gregor (Hg.): *Religion und Religionskontakte im Zeitalter der Achämeniden*: VWGTh 22 (2002), 179–188.
- Koch, Heidemarie: *Es kündigt Dareios der König ... Vom Leben im persischen Großreich*. Kulturgeschichte der antiken Welt 55. Mainz 1992. ²1996.
- Koch, Klaus: „Weltordnung und Reichsidee im alten Iran und ihre Auswirkungen auf die Provinz Jehud“, in: Frei, Peter / Koch, Klaus: *Reichsidee und Reichsorganisation im Perserreich*. OBO 55. Freiburg[Schweiz]/Göttingen ²1996, 133–337.
- Kottsieper, Ingo: „Die Religionspolitik der Achämeniden und die Juden“, in: Kratz, Reinhard Gregor (Hg.): *Religion und Religionskontakte im Zeitalter der Achämeniden*: VWGTh 22 (2002), 150–178.
- Kraeling, Emil G.: *The Brooklyn Museum Aramaic Papyri. New Documents of the Fifth Century B.C. from the Jewish Colony at Elephantine*. New Haven 1953.
- *Id.*: „Elephantine-Urkunden“, in: *RGG*³ 2 (1958), 415–418.
- Kuhrt, Amélie: „The Cyrus Cylinder and Achaemenid Imperial Policy“, in: *JSOT* 25 (1983), 83–97.
- Kuschke, Arnulf: „Tempel“, in: *BRL*² (1977), 333–342.
- Lipiński, Edouard: „𐤆𐤍𐤁𐤃𐤃𐤍𐤁𐤃“, in: *ThWAT* 8 (1995), 306–314.
- Lozachmeur, Hélène: „Un exemple de ville-garnison Judéo-Araméenne au V^e siècle: Yeb, la forteresse“, in: *Sem.* 43/44 (1995), 67–74.

- Meinhold, Arndt: *Maleachi*. BK XIV/8 / Lfg. 1. Neukirchen-Vluyn 2000. 2 (2002).
- *Id.*: „Serubbabel, der Tempel und die Provinz Jehud“, in: Hardmeier, Christof (Hg.): *Steine – Bilder – Texte. Historische Evidenz außerbiblicher und biblischer Quellen*. Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 5. Leipzig 2001, 193–217.
- Meyer, Eduard: *Der Papyrusfund von Elephantine. Dokumente einer jüdischen Gemeinde aus der Perserzeit und das älteste erhaltene Buch der Weltliteratur*. Leipzig 1911. ³1912.
- Modrzejewski, Joseph Mélèze: *The Jews of Egypt: From Ramses II to Emperor Hadrian*. Princeton 1997.
- Morenz, Siegfried: *Gott und Mensch im alten Ägypten*. Leipzig ¹1964. ²1984.
- Mysiwienc, Karol: *Herr beider Länder. Ägypten im 1. Jahrtausend v. Chr.: Kulturgeschichte der antiken Welt 69*. Mainz 1998.
- Petit, Thierry: „L'évolution sémantique des termes hébreux et araméens P^ḤH et SGN et accadiens P^ḤHATU et ŠAKNU“, in: *JBL* 107 (1988), 53–67.
- Porten, Bezalel: *Archives from Elephantine. The Life of an Ancient Jewish Military Colony*. Berkeley/Los Angeles 1968.
- *Id.*: „The Revised Draft of the Letter of Jedaniah to Bagavahya (TAD A4.8 = Cowley 31)“, in: Lubetski, Meir, et al. (eds.): *Boundaries of the Ancient Near Eastern World. A Tribute to Cyrus H. Gordon*: JSOT.S 273. Sheffield 1998, 230–242.
- Porten, Bezalel / Yardeni, Ada: *Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt 1–4*. Jerusalem/Winona Lake 1986–1999.
- Porten, Bezalel, u. a.: *The Elephantine Papyri in English. Three Millennia of Cross-Cultural Continuity and Change*. DMOA 22. Leiden/New York/Köln 1996.
- Ratschow, Carl Heinz: „Altar. I. Religionsgeschichtlich“, in: *TRE* 2 (1978. ⁵1993), 305–308.
- Reichert, Andreas: „Altar“, in: *BRL*² (1977), 5–10.
- RTB Beyerlin, Walter (Hg.): *Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament*. GAT 1. Göttingen 1975 [Berlin 1978. ²1985].
- Rudnig, Thilo Alexander: „Ezechiel 40–48“, in: Pohlmann, Karl-Friedrich: *Das Buch des Propheten Hesekiel (Ezechiel). Kapitel 20–48*. ATD 22/2. Göttingen 2001, 540–631.

- Sacchi, Paolo: *The History of the Second Temple Period*. JSOT.S 285. Sheffield 2000.
- Schalit, Abraham: „Elephantine“, in: *EJ* 6 (1972), 604–610.
- Schaper, Joachim: „The Jerusalem Temple as an Instrument of the Achaemenid Fiscal Administration“, in: *VT* 45 (1995), 528–539.
- *Id.*: *Priester und Leviten im achämenidischen Juda. Studien zur Kult- und Sozialgeschichte Israels in persischer Zeit*. FAT 31. Tübingen 2000.
- Schaudig, Hanspeter: *Die Inschriften Nabonids und Kyros' des Großen samt den in ihrem Umfeld entstandenen Tendenzschriften. Textausgabe und Grammatik*. AOAT 256. Münster 2001.
- Segert, Stanislav: *Altaramäische Grammatik mit Bibliographie, Chrestomathie und Glossar*. Leipzig 1975. ²1983.
- Soggin, Jan Alberto: *Einführung in die Geschichte Israels und Judas. Von den Ursprüngen bis zum Aufstand Bar Kochbas*. Darmstadt 1991.
- Stern, Ephraim: *The Assyrian, Babylonian, and Persian Periods 732–332 BCE: Archaeology of the Land of the Bible II*. The Anchor Bible Reference Library. New York u. a. 2001.
- Sternberg-el Hotabi, Heike: „Die persische Herrschaft in Ägypten“, in: Kratz, Reinhard Gregor (Hg.): *Religion und Religionskontakte im Zeitalter der Achämeniden*. VWGTh 22 (2002), 111–149.
- *Id.*: „Politische und sozio-ökonomische Strukturen im perserzeitlichen Ägypten: neue Perspektiven“, in: *ZÄS* 127 (2000), 153–167.
- Stoebe, Hans Joachim: „Überlegungen zum Synkretismus der jüdischen Tempelgemeinde in Elephantine“, in: Finkbeiner, Uwe, u. a. (Hg.): *Beiträge zur Kulturgeschichte Vorderasiens. FS Rainer Michael Boehmer*. Mainz 1995, 619–626.
- TAD siehe oben Porten / Yardeni
- Taylor, J. Glen: *Yahweh and the Sun: Biblical and Archaeological Evidence for Sun Worship in Ancient Israel*. JSOT.S 111. Sheffield 1993.
- Trotter, James M.: „Was the Second Jerusalem Temple a Primarily Persian Project?“, in: *SJOT* 15 (2001), 276–294.
- Uehlinger, Christoph: „*Figurative Policy*, Propaganda und Prophetie“, in: *VT.S* 66 (Leiden u. a. 1997), 297–349.
- van der Toorn, Karel: „Anat-Yahu, some other Deities, and the Jews of Elephantine“, in: *Numen* 39 (1992), 80–101.
- *Id.*: „Sun“, in: *The Anchor Bible Dictionary* 6 (1992), 237–239.

- Veenhof, Klaas R.: *Geschichte des Alten Orients bis zur Zeit Alexanders des Großen*: GAT 11. Göttingen 2001.
- von Pilgrim, Cornelius: „XII. Der Tempel des Jahwe“, in: *MDAIK* 55 (1999), 142–145.
- *Id.*: „Textzeugnis und archäologischer Befund: Zur Topographie Elephantines in der 27. Dynastie“, in: Guksch, Heike / Polz, Daniel (Hg.): *Stationen. Beiträge zur Kulturgeschichte Ägyptens. Rainer Stadelmann gewidmet*. Mainz 1998, 485–497.
- Weippert, Helga: *Palästina in vorhellenistischer Zeit*: Handbuch der Archäologie II/1. München 1988.
- Willi, Thomas: *Juda–Jehud–Israel. Studien zum Selbstverständnis des Judentums in persischer Zeit*. FAT 12. Tübingen 1995.
- *Id.*: „Leviten, Priester und Kult in vorhellenistischer Zeit. Die chronistische Optik in ihrem geschichtlichen Kontext“, in: Ego, Beate, u. a. (Hg.): *Gemeinde ohne Tempel. Community without Temple. Zur Substituierung und Transformation des Jerusalemer Tempels und seines Kults im Alten Testament, antiken Judentum und frühen Christentum*: WUNT 118. Tübingen 1999, 75–98.
- Yamauchi, Edwin M.: *Persia and the Bible*. Grand Rapids 1990.
- Zwikel, Wolfgang: *Räucher kult und Räuchergeräte. Exegetische und archäologische Studien zum Räucheropfer im Alten Testament*: OBO 97. Freiburg [Schweiz]/Göttingen 1990.
- *Id.*: „Tempel“, in: *NBL* 3 (Lfg. 14/15; 2001), 799–810.
- *Id.*: *Der salomonische Tempel*: Kulturgeschichte der antiken Welt 83. Mainz 1999.



Buchara die Edle – Traum und Wirklichkeit einer islamischen Metropole

Jürgen Paul

Buchara, Samarkand, die Seidenstraße – Karawanen, die durch die Steppe ziehen, unendliches Grasland, über dem Adler kreisen, heiße Wüsten, gleißendes Licht, schneebedeckte Berge, in denen Leoparden und Panther leben, schattige Oasen, Maulbeeräume an dunklen Kanälen... ich höre hier auf, die Vorstellungen, die oft mit Buchara assoziiert werden, aufzuzählen. Eines kommt hinzu: Buchara, das ist eines der wichtigsten Zentren islamischer Gelehrsamkeit, und ich könnte nun fortfahren mit der Beschreibung der Bilder, die dies hervorruft, nicht weniger standardisiert als die von mittelasiatischen Landschaften: weißbärtige Männer in schwarzen und weißen Turbanen, ihre Schüler um sich geschart, Vorträge aus alten Handschriften, gelehrte Dispute um subtile Streitfragen. Und die Stadt selbst: Grüne Kuppeln über dem lichten Ocker der Lehmbauten, dazwischen das dunklere Grün der Platanen und, zum Stadtrand hin, der Obstbäume, die bunten Gewänder der Menschen, das vielstimmige Gewimmel auf dem Basar, die schattigen Höfe der Medresen, im Hintergrund die drohenden Lehmmauern der Festung... Und es gibt das Gegenbild zum Traum vom Orient, den Albtraum: Finstere Verliese, fanatische Mullas, wilde Krieger auf struppigen Pferden, Schädelpyramiden, Tyrannen im Blutrausch.

Buchara die Edle, Buḥārā-i šarīf, das ist ein Traum nicht nur für fernwehkranken, vom Orientalismus heimgesuchte Europäer oder Autoren von Reiseleitern, sondern war das lange Zeit auch für wissensdurstige junge Männer aus vielen Gegenden im Osten der islamischen Welt, vor allem im Bereich der nach der Machtübernahme der Safawiden in Iran (nach 1500) verbliebenen sunnitisch-persophonen Welt und den osttürkischen Zonen.¹ Das sind außer Trans-

¹ Zum Stichwort „Persophonie“ vgl. Fragner, *Persophonie*. Gemeint ist derjenige Raum und diejenige Zeit, in dem und in der das Persische die überwiegende Kultursprache gewesen ist. Die sunnitisch-persophone Welt besteht seit dem 16. Jahrhundert im Wesentlichen aus



oxanien, dem engeren Einzugsbereich Bucharas, ganz entscheidend die Steppegebiete im Norden und Osten und sogar die Waldgebiete von Kazan' im heutigen Tatarstan bis zu den Muslimen Sibiriens.² Bucharas Ausstrahlung nach Süden, vor allem in das nördliche Afghanistan, ist ebenfalls gut belegt, wohingegen die Bedeutung der Stadt für die Gegenden südlich des Hindukusch bis hin nach Indien weniger eindeutig ist.³

Auf der anderen Seite, und natürlich haben hier mehrere Kräfte zusammengewirkt, ist das Bild von Buchara der Edlen im 19. Jahrhundert und am Anfang des 20. Jahrhunderts bestimmt durch Urteile, die von Reisenden und Forschern, aber auch von Publizisten und Denkern aus der Region selbst vorgetragen wur-

Mittelasien, dem heutigen Afghanistan und (Nord-) Indien. Zur Bezeichnung „Buchara die Edle“ vgl. Subtelny, „The Making“. – Zu Aspekten der Stadtgeschichte vgl. *Boukhara la Noble*. Cahiers d'Asie Centrale 5/6 (1998). – Gesamtdarstellungen der Stadtgeschichte: Für die „Blütezeit“ des Mittelalters Frye, *Achievement*. Rezipient (und umfassender) die Darstellung in der *Encyclopedia Iranica*, besonders für die nachmongolische Zeit s. die Beiträge von Bregel („Bukhara iii: After the Mongol invasion“ und „Bukhara iv: The khanate of Bukhara and Khorasan“); die Beiträge von Richard Frye und Clifford Bosworth über die vorislamische und die vormongolische Periode sind Zusammenfassungen des Forschungsstandes in der Perspektive dieser beiden Autoren; der Name der Stadt jetzt für den Autor endgültig – und abweichend von dem Beitrag in der *Elr* – auf einen sogdischen Ursprung zurückgeführt von Frye, „Bukhara Finale“.

² Nicht gemeint sind die bucharischen Kaufmannsgemeinden in Sibirien. Diese erlebten im 16. und 17. Jahrhundert eine Zeit der Ausdehnung; ihre wirtschaftliche Bedeutung unterstreicht Noack, „Bucharioten“. Noack hat keine Informationen über wissenschaftliche oder schulische Beziehungen zwischen Buchara und Sibirien bzw. den dazwischen liegenden Steppenregionen. Unerreichbar war mir Valeev, *Bucharcy* (erwähnt in Korusenko, „Les Tatars“, Anm. 1). Für diese Zeit teilt Noack mit, dass die sibirischen Bucharioten sich sehr schnell den Schulen der Ġadidis zuwandten.

³ Neuere Forschungsergebnisse zu den engen kulturellen Beziehungen innerhalb der sunnitisch-persophonen Welt bringt – besonders bezogen auf sufische Dinge – von Kügelgen, „Die Entfaltung“. Für Indien im 16. und 17. Jahrhundert besonders relevant ist Foltz, *Mughal India*, bes. 32. Einzelne Aspekte, darunter auch ökonomische, kommen zur Sprache in: *Inde-Asie Centrale. Routes du commerce et des idées. Cahiers d'Asie Centrale* 1–2 (1996). Kommerzielle Verbindungen für die Zeit von 1550 bis 1702 ausführlich bei Burton, *The Bukharans*. Besonders die Beziehungen zu Indien untersucht Alam, „Trade“. Zu einem ähnlichen Aspekt siehe auch Dale, *Indian Merchants*. Für wichtige Handelsbeziehungen nach und über Afghanistan vgl. auch Noelle, *State and Tribe*, vor allem 280–289. Das Buch enthält nur einen kurzen Hinweis auf gelehrte Beziehungen zu Buchara (277), betont aber die Attraktivität Kabuler Medresen für Studierende aus Zentralasien bis hin nach Tatarstan, die mit der Aktivität desjenigen Scheichs zusammenhängt, der einen der Fäden für von Kügelgens zitierte „Detektivarbeit“ bietet (Faid Hān). Levi beschreibt Buchara als ein Zentrum der Nord-Süd-Handelswege: *Indian Diaspora*. Da die zahlreichen Inder in Mittelasien (und nicht zuletzt in Buchara) aber überwiegend Hindus waren, kamen sie nicht auf der Suche nach Wissen dorthin und haben demnach die bucharer Medresen nicht aufgesucht. Sie hatten eine eigene Karawanserai (s. unten Anm. 58).

den: Buchara ist ein Gefängnis für den Geist, ein Hort schwärzester Reaktion, ein Musterbeispiel orientalischer Despotie, ein Ort der Sklaverei in jeder Hinsicht, der vollendete orientalische Albtraum eben – die Russen kamen, nicht nur in ihrem Selbstverständnis, als Befreier, in einer zivilisatorischen Mission. Dies Bild von Buchara findet sich in Reiseberichten von Europäern, die keinen wissenschaftlichen Anspruch haben, genau so wie in der russischen Publizistik und Kunst und sogar im wissenschaftlichen Schrifttum. Zu dem Komplex der Darstellung Mittelasiens in der russischen und westeuropäischen Öffentlichkeit liegen allerdings erst ganz wenige Arbeiten vor.⁴

Autoren aus der Region, die an diesem düsteren Bild mitgemalt haben, gibt es eine ganze Menge. Zu nennen ist zunächst der kasachische Reformler Vali-chanov, es folgen die prominentesten Vertreter der als Ġadīdiya⁵ bekannten Richtung, ‘Abdarra’ūf Fiṭrat,⁶ Faiḍallāh Ḥwāḡa, der sich später Xodzhaev nannte, Sadriiddin Aini, der „Vater der tadschikischen Literatur“, und andere. Sie kübeln Verachtung und Hohn über die Vertreter des alten Bildungswesens aus, über das man dadurch freilich so gut wie nichts erfährt – außer dass die Reformler, die Neuerer es nicht mehr wollten und es für den Weg der Region in die Moderne ungeeignet fanden. Die Art, wie das „alte“ System funktioniert hat, kommt bei der Fixierung der Forschung auf die Vorkämpfer der Ġadīdiya, der Helden der Modernisierung, meistens überhaupt nicht in den Blick, oft mit der Konsequenz, dass die Vorwürfe der „Modernisierer“ ungeprüft bleiben.

Die weitere Entwicklung der Stadt im 20. Jahrhundert ist geprägt durch die Maßnahmen der Sowjetmacht. Das betrifft den Städtebau ebenso wie das Bildungswesen, und der Anblick, den Buchara in den letzten Jahren der Sowjetmacht bot, ist von einem Bankrott in beiden Bereichen gekennzeichnet. Im Bildungswesen betrifft das zumindest die islamischen Wissenschaften, auf die Buchara vor langer, langer Zeit mit Recht stolz war.

⁴ Besonders zu nennen ist von Kügelgen, „Buchara im Urteil“. Der „russische Orientalismus“ ist ein neues Thema in der Orientalismus-Debatte. Vgl. den Sammelband Brower & Lazzerini mit weiterführender Literatur. Material zur Sicht von Russen auf die kolonisierten Völker des Kaukasus und Mittelasiens und umgekehrt, von muslimischen Autoren der Region auf die Russen, findet sich in der „Zerrspiegel“-Datenbank unter <http://zerrspiegel.orientphil.uni-halle.de>

⁵ Die Strömung benennt sich nach den „neuen Methoden“ *uṣūl-i ġadīd*, die besonders beim Unterricht Verwendung finden sollten, dazu s. weiter unten. Zu dieser Strömung gibt es eine große Menge von Literatur, das Thema ist auch in der Region – allerdings mit klar erkennbaren politischen Vorgaben – in Mode gekommen. Eine gute Darstellung ist Khalid, *The politics*. Zur geistigen Situation im kolonisierten und frühsowjetischen Mittelasien insgesamt vgl. Baldauf, *Schriftreform*.

⁶ Zu Fiṭrat s. außerdem Allworth, *Preoccupations*.

Der Name der Stadt, Buchara die Edle, beruht auf dieser Bildungstradition.⁷ Es ist zwar nicht klar, von wann an Buchara mit dem Epitheton *šarif* geehrt wurde, aber es ist klar, welches Konzept dahinter steht: *šaraf* beruht im Fall einer Stadt wohl nicht auf der Abstammung, vom Propheten oder von einer anderen bedeutenden und verehrten Persönlichkeit, sondern eben auf der beeindruckenden Kontinuität in dem Studium der islamischen Wissenschaften, deren Buchara sich rühmen konnte. Wichtige Vertreter fast aller dieser Wissenschaften haben in Buchara gelebt und gelehrt; als einen frühen Vertreter kann man den Ḥadīṭ-Gelehrten Muḥammad b. Ismā‘il al-Buḥārī nennen, unter dessen Namen die wohl bekannteste der sunnitischen Sammlungen von Überlieferungen des Propheten läuft. Er starb 870 in der Nähe von Samarqand. Buchara ist gleichfalls seit den Zeiten von Abū ‘Alī Ibn Sīnā (st. 428/1037) für seine hervorragenden Bibliotheken berühmt gewesen. Ibn Sīnā, dessen wissenschaftliche Laufbahn in Buchara begann, hat sich so über die Bibliothek des Samaniden Nūḥ b. Maṣṣūr geäußert: „Ich wurde in ein Gebäude mit vielen Räumen eingelassen; in jedem Raum befanden sich Kästchen mit Büchern, eins über das andere gestapelt. In einem Raum gab es Bücher über arabische Sprache und Poesie, im nächsten über Jurisprudenz, und so gab es in jedem Raum Bücher zu einer bestimmten Wissenschaft. Dann sah ich den Katalog von Büchern früherer Gelehrter durch und bat um welches auch immer ich benötigte. Ich sah dort Bücher, die nicht viele Menschen erreicht hatten und die ich zuvor nie und auch seither nicht mehr zu Gesicht bekommen hatte.“⁸ In Buchara befand sich mit der Bibliothek von Muḥammad Pārsā eine der wenigen bekannten Bibliotheken mit öffentlichem Zugang und geregelter Leihverkehr, die Bibliothek scheint seit dem 13. Jahrhundert bestanden zu haben und war mindestens bis ins 19. Jahrhundert in Betrieb.⁹ Gleichzeitig ist zu erwähnen, dass Buchara und sein Umland die Ursprungsregion von mindestens einer der wichtigsten Strömungen der islamischen Mystik ist, nämlich der Naqšbandīya; aber auch andere Strömungen sind mit wichtigen Vertretern in Buchara repräsentiert, so die Kubrawī-Tradition und die Yasawīya. Die ersten beiden Gruppen haben weit über die Region Māwarānnahr hinaus Verbreitung gefunden.¹⁰

⁷ Subtelny, „The making“.

⁸ Zitiert nach Subtelny, „The making“, 82.

⁹ Diese Bibliothek ist seit einiger Zeit Gegenstand der Forschung geworden, Subtelny nennt die einschlägigen Arbeiten.

¹⁰ Bahā‘uddīn Naqšband (1318–1391) verbrachte den allergrößten Teil seines Lebens in der Oase von Buchara, sein Schrein vor den Toren der Stadt ist eines der wichtigsten Heiligtümer Mittelasiens. Dazu Zarcone, „Le mausolée“. Zur Kubrawīya gehört u. a. das Konvent Faṭḥābād, das in der Mitte des 14. Jahrhunderts das spirituelle Zentrum der Stadt gewesen

Die Stadt Buchara hat eine sehr lange Geschichte, wenn auch die 2500-Jahr-Feier im Jahr 1997 natürlich in dieser Hinsicht eine übertriebene Präzision aufwies, und sie ist zu verschiedenen Zeiten auch ein politisches Zentrum für die umliegenden Gebiete gewesen; gelegentlich das Zentrum für große Teile von Māwarānnahr (in der Samanidenzeit im 10. Jahrhundert und teilweise während der nachmongolischen Khanate, 16.–18. Jahrhundert; das Emirat von Buchara ab Mitte des 18. Jahrhunderts bis 1920, mit einer Verlängerung als Volksrepublik bis 1924, kontrollierte nur noch Teile von Māwarānnahr). Allerdings war Buchara in vorislamischer Zeit nicht das einzige Zentrum in der Oase, und wohl auch nicht das älteste, und weit bis in die islamische Zeit hinein sind Spuren einer plurizentrischen Situation in der Oase nachweisbar.¹¹

Māwarānnahr besteht aus einer Oasenlandschaft, die in Steppen- und Wüstengebiete eingelagert ist, Berge spielen für Buchara keine Rolle. Das Klima in der Region ist extrem kontinental, die Niederschläge erreichen nur um die 150 mm/Jahr und fallen unregelmäßig, die Temperaturen schwanken sowohl im Tages- als auch im Jahresverlauf sehr stark. Die Oase von Buchara beruht auf einem Kanalsystem, das vom Unterlauf des Zerafschan abgezweigt worden ist; der Zerafschan selbst ist in dieser Region als Fluss kaum noch zu erkennen, er ist gewissermaßen in Kanäle aufgelöst worden. Einige davon gehen auf natürliche Flussbetten zurück, so dass das Netz der Kanäle zumindest zum Teil dem Binnendelta entspricht, das der Fluss einmal gebildet hat.¹²

Die Oase von Buchara ist ein Gebiet intensiver landwirtschaftlicher Produktion, die natürlich von Bewässerung abhängt; die bewässerten Stücke immer wieder unterbrochen von kleinen Steppentaschen. An den Rändern der Oase kann man für die Zeit bis zur Kollektivierung der Landwirtschaft in der Sowjetunion (beginnend mit 1929) eine Zone gemischter Wirtschaft vermuten, wo die Bewässerungslandwirtschaft mit der Zucht von Karakul-Schafen kombiniert wurde. Die Schafherden wurden zumindest teilweise von nomadisch lebenden Menschen betreut.¹³

sein könnte. Dies ist dokumentiert in Čechovič, *Bucharskie dokumenty*. Siehe weiter DeWeese, „The *Mashāʾikh-i turk*“ mit anderen dort angeführten Schriften dieses Autors.

¹¹ Šiškin, *Varachša*, als Standardwerk für die archäologische Literatur über die Oase von Buchara.

¹² Zur Archäologie und Geschichte der Bewässerung der Oase von Buchara und zum System des Zerafschan gibt es eine weit verzweigte Literatur. Stellvertretend sei genannt Muchamedžanov, *Istorija*.

¹³ Zur bucharischen Landwirtschaft in vormodernen Perioden vgl. Schwarz, „*Unser Weg schließt tausend Wege ein*“ und Paul, „Hagiographische Texte“.

Die Zentralität Bucharas beruhte auf einer Kombination von drei Faktoren: Buchara war ein politisch-administrativ-militärisches Zentrum, wenn es die Hauptstadt eines größeren Staatswesens war; die Stadt war ein Handelszentrum, wenn der Handel in der Region bzw. über diese hinaus florierte, und solange sie bestand, war Buchara also auch eine wichtige Station im System der Seidenstraßen; und die Stadt war schon sehr früh ein wissenschaftliches Zentrum in den islamischen Wissenschaften. Heute ist Buchara in keinem dieser drei Bereiche wirklich zentral, Buchara ist lediglich ein Provinzzentrum von keiner überregionalen Bedeutung mehr. Die gebauten Monumente der Zentralität Bucharas, der Ark, also die Zitadelle, der Basar und die Medresen, sind heute teilweise noch zu besichtigen, aber sie haben ihre ursprüngliche Funktion verloren. Vom Basar stehen im Übrigen nur noch Reste, wie wir sehen werden, und auch die Anzahl der erhaltenen Medresen ist viel kleiner als die derjenigen, die Anfang des 20. Jahrhunderts noch in Betrieb waren.

Die Zentralität Bucharas als politisch-administrativ-militärisches Zentrum soll heute nicht Thema sein, und die Entwicklung der Basare und damit Bucharas Funktion als ökonomisches und besonders kommerzielles Zentrum kommt nur am Rande vor. Wir widmen uns vor allem Buchara als wissenschaftlichem Zentrum. Aber auch das muss noch weiter eingegrenzt werden.

Natürlich war Buchara in der vormongolischen Zeit schon ein Ziel für Studierende, die auf der Suche nach Wissen, *fi talab al-ʿilm*, unterwegs waren. Die Bedeutung Bucharas als Zentrum für das Studium der prophetischen Überlieferung wurde schon erwähnt. Besonders unter der Herrschaft der Qaraḥaniden (11.–Anfang 13. Jahrhundert) war Transoxanien, und nicht zuletzt Buchara, ein Schwerpunkt der Entwicklung des hanafitischen Rechts.¹⁴ Obwohl die Untersuchung der Bedeutung Bucharas in der Entwicklung des hanafitischen *fiqh* gewiss eine lohnende Aufgabe wäre,¹⁵ soll es in diesem Beitrag darum nicht gehen, sondern um die Stellung Bucharas als Schul- und Wissenschaftszentrum für die umliegenden Steppengebiete, bis in die Waldgebiete der mittleren Wolga. Diese Bedeutung wird schon früh erkennbar und bezieht sich auf zwei Be-

¹⁴ Kavakçı, *İslâm Hukukçular* ist eine Aufzählung von hanafitischen Rechtsgelehrten aus der Region mit Angabe ihrer Werke, soweit bekannt, auf der Grundlage der Istanbul Hand-schriftensammlungen. Zu diesem Komplex vgl. auch Mouminov, „Le rôle“.

¹⁵ Erst kürzlich hat McChesney wieder auf die Kontinuität der Entwicklung hanafitischer Rechtsstudien in Buchara verwiesen. Diese Studien sind in späterer Zeit mit der Weiterentwicklung der Kommentare zu Marḡinānīs berühmtem Handbuch *al-Hidāya* verbunden, die so intensiv und zentral war, dass McChesney von „Hidāya-business“ spricht. McChesney, „Central Asia’s Place“.

reiche: auf das exoterische und das esoterische Wissen, auf die islamischen Wissenschaften und auf die spirituelle Initiation, auf *‘ilm az-zāhir* und *‘ilm al-bāṭin*.

In der Geschichte davon, wie die Türken in der Region von Kaschgar Muslime wurden, sind die Islamisierer Männer aus Māwarānnahr, wobei allerdings Samarqand gleichberechtigt mit Buchara erwähnt wird.¹⁶ Die zentrale Gestalt aber ist ein Samanide, und deren Zentrum war eben Buchara; und die Aktivität, die sie nach Kaschgarien führt, ist der Handel. Der Islamisierer in dieser Erzählung unterweist ein Mitglied der herrschenden Familie im Islam, nichts Esoterisches ist hier erkennbar. Der Bezug auf Buchara wird auch dadurch hergestellt, dass die Erzähler und ihr Publikum natürlich wussten, dass es sich bei dieser herrschenden Familie um die spätere Dynastie der von uns so genannten Qaraḥaniden handelt, die am Ende des 10. Jahrhunderts Buchara erobert haben, die damalige Hauptstadt der Samaniden; auch unter den Qaraḥaniden wurde Buchara bevorzugt behandelt, auch wenn die Stadt nicht mehr den gleichen herausgehobenen Status hatte wie in der vorausgegangenen Periode.

Am Anfang der Bedeutung Bucharas für die Steppenregionen im Norden und Osten der Stadt steht also die Islamisierung der Steppenbewohner, worauf der eben nacherzählte Bericht ja auch verweist. In der Tat kann man annehmen, dass das politische und wissenschaftliche Zentrum der Muslime der Region dabei eine große Rolle gespielt hat, und das war im 10. Jahrhundert recht eindeutig Buchara. Das findet sich auch in den spärlichen Berichten zumindest teilweise bestätigt, die über die Islamisierung der Türken überhaupt überliefert sind. Einer derjenigen Männer zum Beispiel, die Bartol’d für islamisierende Prediger in den turkophonen Regionen hält, hat sich mehrere Jahre in Buchara aufgehalten; und auch, wenn er sich von Buchara nicht zu den Türken, sondern nach Ğüzġānān bewegt hat, ist er ein Indiz für die Zentralität von Buchara für Steppenbewohner.¹⁷

Buchara als der Ausgangspunkt für Islamisierung kommt auch in anderen Geschichten vor. Unter den Nogaiern im Nordkaukasus erzählte man sich Ende des 19. Jahrhunderts, sie seien früher Götzendiener gewesen, hätten die Religion befolgt, die in der Yasa Dschingis Khans enthalten ist, und das Feuer ver-

¹⁶ Die entsprechende Legende ist gut bekannt. Ich habe eine der ältesten Versionen vorgestellt und übersetzt in „Nouvelles pistes“, hier: 19–22.

¹⁷ Bartol’d, *Turkestan*, 316. Bartol’d bezieht sich hier auf ‘Abdalkarim as-Sam‘āni, *al-Ansāb*, Eintrag zu *Kalamātī*, die Lesung Bartol’d’s ist fraglich, vgl. dazu meinen in der vorigen Anm. zitierten Aufsatz, 31, Anmerkung 37.

ehrt. Erst als ein Mann namens Babatkul' als frommer Pilger aus Buchara zu ihnen gekommen sei, hätten sie genau so wie viele andere Stämme der Usbeken zum Islam gefunden.¹⁸ Eine andere Geschichte führt in die Gegend von Astrakhan nördlich des Kaspischen Meers: Ein örtlicher Scheich hielt spirituelle Verbindung mit Buchara, von wo ihm ein Meister einmal ein Fass mit Honig oder Met (tü. *bal*) sandte, ein Produkt, das gelegentlich als Vektor spiritueller Kraft verwendet wird.¹⁹ Beide Geschichten beziehen sich auf die Islamisierung türkischer Gruppen in der großen Steppe nach der mongolischen Eroberung; die Menschen im Bereich der Goldenen Horde beginnen recht bald, schon in der Mitte des 13. Jahrhunderts, zum Islam überzutreten, die Muslime erlangen aber erst ca. 1340 mit der Konversion von Özbek Khan eine Mehrheit. Die Untersuchungen Devin DeWeeses über diesen Vorgang und seine narrative Verarbeitung in der oralen und literarischen Überlieferung zeigen, dass Buchara „in Wirklichkeit“, anders als in den Erzählungen, keine herausgehobene Position als Herkunftsort der Islamisierer hatte. Buchara ist aber in der Vorstellung der Menschen der zentrale Ort für den Islam in der Region, daher wird die Islamisierung vorzugsweise mit dieser Stadt in Verbindung gebracht. Die so hergestellte Verbindung zwischen den mythischen Gestalten der Islamisierer und den Gelehrten und Scheichen von Buchara kommt in einer adäquaten Form nach Buchara zurück, nämlich als Heiratspolitik und Genealogie: Im 17. Jahrhundert verbinden sich die berühmten Naqšbandī-Scheiche von Buchara, die Ğūybārī-Ḥwāḡas, mit einer Mangiten-Familie, deren Genealogie auch den Islamisierer der Steppe, Baba Tükles, enthält.²⁰

Zwei weitere Islamisierungs-Legenden seien hier vorgestellt; eine systematische Suche würde vermutlich eine große Zahl weiterer Berichte zutage fördern: Eine tatarische Gruppe in der Gegend von Novosibirsk, die Baraba, berichtet in ihrer Islamisierungslegende, die Vorfahren hätten ursprünglich in Mittelasien gelebt, und sie seien bereits als Muslime nach Sibirien gekommen. Dass auch die Stadt Buchara in dieser Legende eine Rolle spielt, wird aus einer Petition klar, die sie 1903 verfassten und in der sie mit folgender Begründung um eine

¹⁸ DeWeese, *Islamization*, 447–449. DeWeese bezieht sich auf einen ursprünglich 1882–1883 veröffentlichten Bericht.

¹⁹ *Ibid.*, 449; der Bericht ist in den 1920er Jahren aufgezeichnet worden, er entstammt einer antireligiösen Propaganda-Zeitschrift 1929.

²⁰ Die Ğūybārī-Ḥwāḡas sind von der Mitte des 16. bis weit ins 17. Jahrhundert hinein ein wichtiger, teilweise maßgeblicher Faktor in der Politik von Māwarānnahr. Darstellung ihrer früheren Geschichte bei Schwarz, „From scholars to saints“. Die spätere Situation bei Achmedov, „Rol' džujbarskich chodžej“. Der Hinweis auf die Verbindung mit Baba Tükles bei DeWeese, *Islamization*, 401.

günstigere steuerrechtliche Einstufung baten (sie wollten nicht mit den sibirischen Bauern gleichgestellt sein): „In ancient times migrants from Bukhara, numbering eight clans (*volosti*), settled in Kainsk *uezd* after having crossed the Kalmyk and Kazakh steppes. Despite the constant appeals of their countrymen to return to their homeland, and the raids of the Kazakhs, they remained [...]. As a result, our ancestors were called ‘Baraba’ by their kinsmen who had stayed in Bukhara [...]“²¹

Auch die nomadischen Usbeken im Staat Buchara haben in der Erzählung, wie sie Muslime wurden, offenbar einen Bezug zu Buchara: Unter dem čagataiidischen Herrscher Buyan Quli Khan (st. 1358)²² seien sie teils freiwillig, teils durch Maßnahmen eines Regional-Emirs nach Buchara umgesiedelt (aus der Steppenregion im Nordosten), wo sie dann auch den Islam angenommen hätten.²³

Das spirituelle Wissen kommt ebenso wie das exoterische aus Buchara. Es wird zum Beispiel berichtet, dass der für die Steppenbewohner Mittelasiens entscheidend gewordene Freund Gottes, Aḥmad Yasawī, seine Studien in Buchara absolviert hat, und dass er dort durch den bucharer Meister ‘Abd al-Ḥāliq-i Ġiğduwānī initiiert wurde. Die Hagiographie legt Wert darauf, gerade die türkischen Scheiche *mašāyih-i turk* mit Buchara zu verknüpfen, wobei aber die Initiation oft gerade nicht dort, sondern in der Steppe stattfindet.

Üzün Ḥasan Atā und drei Gefährten begegnen ihrem späteren Meister Zangī Atā in der Steppe in der Nähe von Taschkent, Zangī ist der Rinderhirt für die Taschkenter. Er erkennt, dass Ḥasan und seine Freunde in der Gegend fremd sind und fragt nach dem Woher und Wohin. Ḥasan sagt: „Wir waren Studenten der islamischen Wissenschaften und haben in Buchara studiert, aber eines Tages waren unsere Herzen des Studierens und Analysierens müde, und der Wunsch, den Pfad zu schreiten, wurde in unserem Innern groß. Nun sind wir auf der Suche nach dem Weg zur Wahrheit von dort losgezogen“, man errät längst, worauf das hinausläuft. Zwei typische Erzählelemente laufen hier zu-

²¹ Frank, „Varieties“, 253. A. Frank hält es trotz der offenkundigen Interessen der Petenten und der Mutmaßung, dies könne eigentlich nicht die wahre Ursprungs- und Islamisierungslegende der Baraba sein, für möglich, dass die Gruppe doch durch Bucharer, die bereits in Sibirien waren, islamisiert worden war.

²² Das Grabmal Buyan Quli Khans befindet sich in der unmittelbaren Nachbarschaft der Stadt Buchara gegenüber demjenigen des Kubrawī-Scheichs Saifaddīn Bāḥarzī, dem die Islamisierung Berke Khans von der Goldenen Horde zugetraut wurde. Buyan Quli Khan ist ansonsten kein auffälliger Herrscher. Vgl. Paul, „Scheiche und Herrscher“.

²³ Valichanov, „Zametki“, 158. Der Bericht scheint um 1825 aufgenommen worden zu sein.

sammen: Das eine ist das sattsam bekannte sufische Motiv vom Nichtausreichen der exoterischen Studien; das andere ist die Verbindung der exoterischen Studien mit der Stadt und der Inspiration mit der Steppe. Buchara ist also für manche Leute das Zentrum des fruchtlosen Studierens (*taḥṣīl-i bī ḥāṣil*), was schon für die Zeit der Quelle, das sind das Ende des 15. und der Anfang des 16. Jahrhunderts, auf die Bedeutung der Stadt als Wissenschaftsstandort hinweist, die sicher sehr viel größer gewesen ist als die politisch-administrative oder ökonomische – in den beiden anderen Feldern hat Buchara in der spät-timuridischen Periode nicht viel zu bieten und wird durch Samarqand und Herat weit überstrahlt.²⁴

Über das weitere Schicksal Bucharas als Wissenschaftszentrum mit Ausstrahlung auf die Steppengebiete im Norden und Osten seit dem 16. Jahrhundert ist wenig bekannt; allerdings weiß man, dass die sibirischen Khane Kučum und sein Bruder Ahmad Girai im 16. Jahrhundert islamische Gelehrte aus Buchara und Urgenč haben kommen lassen.²⁵ Und auch für die letzten hundert Jahre vor der Kolonisierung durch die Russen in den 1860er Jahren sind die Nachrichten noch kaum gesammelt. Insgesamt gilt: Das Thema der islamischen „alten“ bzw. „klassischen“ Bildung in der Steppe ist bis heute kaum erforscht. Das hat mit den politischen Vorgaben des Wissenschaftsbetriebes in der Sowjetunion zu tun. Einer der Hauptvertreter der tatarischen Orientalistik meint: „In ihr [der sowjetischen historischen Forschung, J. P.] wurde von den kasachischen Intellektuellen, die eine ‚orientalische‘ Bildung genossen hatten, überhaupt nicht gesprochen, als ‚gebildet‘ galten nur diejenigen, die auf Russisch und in Kyrilliza gebildet waren“.²⁶ Im Folgenden werden einige wenige Belege, die sich in den mir zugänglichen Werken auffinden ließen, vorgestellt; sie bieten allenfalls einen Eindruck davon, was in diesem Gebiet noch zu tun ist.

Im späten 18. und im 19. Jahrhundert wird Buchara in manchen Quellen als der hauptsächliche Bezugspunkt für islamische Wissenschaften genannt, den die Muslime der Steppenregion haben. Das gilt zum Beispiel für die Stadt Semipalatinsk im östlichen Kasachstan, für die zwei kürzlich edierte und übersetzte Stadtgeschichten vorliegen.²⁷ Typisch ist folgende Erzählung: In der Ers-

²⁴ Kāšifi, *Rašāḥāt*, I:24. Diese Quelle schildert im ersten, auf Bahā'addīn und dessen Vorgeschichte bezogenen Teil recht plastisch den Umgang der Mystiker untereinander. Einen Eindruck davon in Paul, *Die politische und soziale Bedeutung*.

²⁵ Ahmetova, „L'islam“, 358, unter Berufung auf Bachrušin, „Sibir“, 205–207.

²⁶ Mirkasim Usmanov im Vorwort zu Kenžetaev. Siehe auch die Urteile von Valichanov und Potanin weiter unten.

²⁷ Frank & Usmanov, *Materials*.

ten Moschee von Semipalatinsk war ein Mann namens Muḥammadyār Imam, das muss Anfang des 19. Jahrhunderts gewesen sein, da er 1806 nach Semipalatinsk gekommen sein soll. Die nicht eben geschwätzig Quelle teilt mit, Muḥammadyār habe in Buchara studiert und sei dort auch (durch einen berühmten Scheich) in die Naqšbandīya initiiert worden. Sein Sohn Faḍlallāh geht denselben Weg: nach Buchara zum Studieren und dann zurück nach Semipalatinsk als Imam. Dessen Sohn studierte allerdings nicht in Buchara, sondern in einem Dorf in Tatarstan. Nach ihm wurde ein Mann aus einer anderen Familie Imam, der wiederum in Buchara studiert hatte. Das gleiche Muster wiederholt sich in den Berichten über die anderen Moscheen von Semipalatinsk: Buchara ist, von wenigen Ausnahmen abgesehen, der Ort, an dem die Imane dieser Stadt, überwiegend Tataren und vielleicht einige Kasachen, die islamischen Wissenschaften studiert haben.²⁸ Die Tätigkeit tatarischer Studierender aus weit nördlich gelegenen Regionen hat auch weitere dokumentarische Spuren hinterlassen: 1977 wurden etwa 30 Briefe im bucharer Ark, der Zitadelle, gefunden, die von solchen Studierenden an ihre Verwandten in Troick im südlichen Ural gerichtet waren; weitere Briefe kamen bereits 1953 in der *gūrḥāna* (dem Raum, in dem ein Kenotaph steht) der berühmten Mīr-i ‘Arab-Madrassa zutage. Leider liegen keine weiteren Informationen über diese Briefe vor.²⁹

Über die Situation in Karkaralinsk (nordöstlich von Karaganda, am Nordrand der kasachischen Steppe) berichtet der kasachische Reformler Valichanov 1863, dort hätten Mullas aus Mittelasien den Unterricht an der Madrasa übernommen (zum Nachteil von Tataren). Die Kasachen dort seien sehr religiös geworden, praktizierten den Islam nunmehr mit Eifer, und von den örtlichen Notablen unterstützt, lebten dort viele Würdenträger (*išān* und *ḥwāḡa*) aus Buchara und aus Kokand.³⁰ Natürlich hält Valichanov auch mit seinem Urteil nicht zurück: Er findet diese Entwicklung mehr als bedenklich. Hierbei unterscheidet er sich nicht von dem in russischen progressistischen Kreisen üblichen Denken. Äußerst abfällig äußert sich G. N. Potanin: „Mit jedem Jahr wird die islamisch-

²⁸ Im Allgemeinen wird das islamische Wissen – nicht zuletzt im Rechtswesen – in der kasachischen Steppe mit ethnischen Tataren in Verbindung gebracht. Noch in russisch-kolonialen Kontexten wurde das kasachische Gewohnheitsrecht gegenüber dem islamischen Recht gefördert, weil man eine „Tatarisierung“ der Steppen befürchtete. Vgl. Martin, *Law and Custom*, 58–59. Beziehungen zu Buchara erwähnt Martin nicht. Dabei scheinen die bucharer Mullas noch mehr gefürchtet gewesen zu sein als die (eher reformorientierten und auf jeden Fall schon lange an die Zusammenarbeit mit Russland gewöhnten) kasaner Tataren. S. auch weiter unten.

²⁹ Die Hinweise in Kazakov, *Bukharan Documents*, 8.

³⁰ Angaben nach Zarcone, „Les confréries“.

klerikale Richtung in der Steppe stärker [...] [Vor einigen Jahrzehnten] gab es unter den Kirgisen [gemeint sind die Kasachen] wenige Mullas, und in der Mehrheit waren das kasaner Tataren [...] Jetzt hat sich das geändert: Nach der Eroberung Turkestans [bis 1868, J. P.] haben die jungen Männer der Kirgisen [Kasachen] angefangen, ins „heilige“ Buchara zu reisen; sie lernen dort Persisch und Arabisch und islamisches Recht, nach der Rückkehr in die Heimat werden sie Mullas. Die bucharer Theologen sind für ihren Fanatismus bekannt; was ihre Schüler im kasachischen Volk verbreiten, ist Frömmerei, Abneigung gegen die europäische Wissenschaft und das Prunken mit persischen und arabischen Phrasen. Junge Leute aus Sultans-Familien³¹ lieben es, in großer Runde [den Anwesenden] Sand in die Augen zu streuen, indem sie ein, zwei persische Sätze hervorstoßen, aus denen im Allgemeinen dann auch ihr gesamtes Arsenal besteht [...]. Und wenn es doch Kirgisen [Kasachen] gibt, die ordentlich Persisch oder Arabisch gelernt haben, so hat doch das Erlernen dieser Sprachen keinen anderen Zweck als Ruhmsucht und die berechnende Erwartung, für einen gelehrten Mann gehalten zu werden; eine wahrhaft erzieherische Bedeutung liegt nicht in diesem Studium.“³²

Ähnlich zentral wie für die Steppengebiete der Kasachen ist Buchara in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts für die mittlere Wolga, also Tatarstan und Baschqortostan, und zwar besonders für die mystisch Interessierten; initiieren ließen sich allerdings viele Männer, über die wir in den biographischen Nachschlagewerken erfahren, außer in Buchara auch von einem prominenten Scheich in Kabul.³³ Orientierung auf Buchara war aber in tatarischen Gelehrtenkreisen die Regel, und es ist bislang in der Hauptsache aus Tatarstan stammendes Material, das uns Erkenntnisse über die Debatten unter bucharer Gelehrten in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts ermöglicht. Eine Auswertung biographischen Materials ergibt für die (im 19. Jahrhundert vom normativen Islam nicht mehr recht zu trennende) Mystik eine insgesamt große Bedeutung bucharer Scheiche sowohl für die Steppengebiete als auch Sibirien sowie Tatarstan.³⁴

³¹ Unter den Kasachen ist „Sultan“ der Titel für Männer aus dem Geschlecht Dschingis Khans.

³² Potanin, „V jurte“, 295. Meine Übersetzung, J. P. Der Text ist nach einer undatierten handschriftlichen Skizze gedruckt, kann aber nicht früher sein als ca. Mitte der 1870er Jahre. Zu Valichanovs Meinung s. unten Anm. 41.

³³ Kemper, *Sufis und Gelehrte*. Die Verbindung nach Kabul wird auch von Zarccone und von Kugelgen untersucht.

³⁴ Zarccone, „Les confréries“, 288–289.

Zurück zu den Steppenbewohnern. Unter der nomadischen Bevölkerung selber gab es, soweit wir das heute sagen können, in dieser Zeit keine islamischen Gelehrten von Format. Das heißt aber nicht, dass Nomaden sich nicht für Bücher und gelehrte Texte interessiert hätten. So ist in Taschkent eine Turki-Übersetzung der im Original persischen Lehrbriefe von Aḥmad as-Sirhindī gefunden worden, die, so die Vorrede des Übersetzers, auf Wunsch des turkmenischen Stammes Ersari angefertigt worden ist.³⁵ Der Name des Übersetzers ist Saiyid Nafas b. Muḥammad Aurāz, und es ist nicht bekannt, ob er aus Buchara war oder dort studiert hat. – Das Bildungsniveau in der Steppe war vermutlich besser, als man auf den ersten Blick meinen würde.

Sibirische Tataren importierten übersetzte Literatur (auf Persisch und auf Tatarisch) aus Buchara, und auch hier helfen die Einträge in Büchern, die Verbindungen von Handelsrouten und Wegen der Wissensvermittlung nachzuzeichnen: Eine recht banale Handschrift, die wir in Taschkent fanden, ist im Osmanischen Reich angefangen worden, der Schreiber setzte seine Arbeit dann in Tobol'sk, in Sibirien, fort³⁶ und reiste dann nach Mittelasien, wo in diesem Fall Kokand im Fergana-Tal sein Ziel war.³⁷ Es ist eine Frage der Zeit, bis Handschriften gefunden werden, die ähnliche Routen für Buchara belegen. Die Akteure in diesen Netzwerken waren wahrscheinlich Tataren, wie auch die Träger der noch für die unmittelbare vorkoloniale Periode bezeugten umfangreichen Handelsverbindungen zwischen Buchara und den Steppenregionen im Norden und Nordwesten der Stadt nicht zuletzt Tataren gewesen sein dürften, die als russische Untertanen leichteren Zugang zu den Märkten im Russländischen Reich hatten.³⁸

In anderen Fällen wissen wir, dass islamische Bildung von bucharer Studenten in die Steppe gebracht wurde. Es gab eine Reihe von wandernden Mullas, die aus den Bildungszentren Mittelasiens, also in erster Linie aus Buchara, oder aus Kazan' kamen. Diese wurden für ein festgelegtes Entgelt für eine Saison, meistens auf die Sommerweide, mitgenommen.³⁹ Auf diese Art haben sich

³⁵ Paul, *Katalog*, Nr. 71, S. 146ff.

³⁶ Tobol'sk war ein wichtiger Handelsplatz und Endpunkt der Karawanenroute, die von Mittelasien nach Sibirien führte. Auf ihr wurden nicht zuletzt Pelze transportiert, vgl. Noack.

³⁷ Paul, *Katalog*, Nr. 133, S. 240.

³⁸ Tulibaeva, *Kazachstan*. Die Arbeit zeigt eine Reihe von Handelsverbindungen auf (Kap. „Torgovye svjazi kazachov s Bucharskim chanstvom“, 96–109), verliert aber kein Wort über die Bildungsbeziehungen zwischen Buchara und den Steppenregionen. Zu den Handelsbeziehungen vgl. auch Noack.

³⁹ Khalid, *The politics*, 27, unter Berufung auf Tažibaev, *Prosvěšćenie*. Khalid hat auch die Anekdote aus Ainis Memoiren.

viele Madrasa-Studenten ernährt, wobei „ernährt“ durchaus im Wortsinn zu verstehen ist; Berichte kazaner Studenten, die zu Baschkiren oder Kasachen zogen, sprechen davon, dass die Arbeit in der Steppe eben wegen der gegenüber der schmalen Kost in der Medrese üppigen Speisen interessant war. Dabei wurde die kasachische Steppe in den letzten beiden Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts zu einem Schauplatz heftiger Konkurrenz zwischen kazaner und bucharer Lehrern, wobei gelegentlich die Nord-Süd-Kontroverse mit einer Modernisierer-Traditionalisten-Kontroverse überlagert wird.⁴⁰ Folgende Anekdote entstammt den Memoiren des tadschikischen Literaten Sadriddin Aini: Ein turkmenischer Mitstudent bot Sadriddins Bruder einen solchen Job – während der Sommerferien – in einem turkmenischen Aul an. Der Tadschike zögerte, er konnte nämlich gar kein Turkmenisch, nicht einmal richtig Usbekisch. Der Turkmene meinte darauf, das störe gar nicht, den turkmenischen Bais komme es nämlich nicht darauf an, dass ihre Kinder wirklich etwas lernten. Viel wichtiger sei es, dass die Leute dann sagten: Der und der lässt in seinem Zelt Schule halten.⁴¹ Es versteht sich in diesem Zusammenhang von selbst, dass die Lehrer aus Buchara kommen.

Ein Bild von dem Prestige der bucharer Lehreinrichtungen und des übrigen Wissenschaftsbetriebes, gerade auch im Spannungsfeld zwischen Buchara, der Steppe und dem in Russland gelegenen tatarischen Zentrum Kazan‘, gibt auch der folgende Bericht: Als Žangir, Khan der „Inneren“ oder Bukeischen kasachischen Horde⁴² (von 1824 bis 1845) der Universität von Kazan‘ eine Stiftung von wertvollen Handschriften machte,⁴³ wurde er zum Ehrenmitglied der Uni-

⁴⁰ Dudoignon, „Un islam périphérique?“, 316–317.

⁴¹ Aini, *Yoddosto*, 278. Kaum ein Autor aus der Region hat das durch und durch negative Bild der bucharer Medresen-Ausbildung so nachhaltig geprägt wie Aini. Das zitierte Buch ist voll von Anekdoten über unwissende und grausame Lehrer, Schilderungen unsinnigen Paukens und völlig verarmter, daher gewissenlos geldgieriger Schüler. Der bekannte Ğadid-Literat Aini setzt mit seinem unter der Herrschaft Stalins verfassten Erinnerungsbuch den Kampf gegen seine Qadim-Gegner fort. – Hierher gehören die von Valichanov überlieferten Aussagen über die Tätigkeit der Mullahs in der Steppe, die Zarcone in seinem oben zitierten Aufsatz mitteilt: Valichanov forderte, man müsse den Mullahs aus Mittelasien, besonders aus Buchara und Kokand, den Zugang zur kasachischen Steppe verbieten, da es sich um Repräsentanten eines unbeugsamen und fanatischen Islam handele (284). S. weiter oben das vergleichbare Urteil von Potanin (Anm. 32).

⁴² Die Weidegründe dieser Kasachen lagen in der Hauptsache westlich der Wolga, daher der Name „Innere“ Horde; diese Kasachen waren seit Beginn des 19. Jahrhunderts russische Untertanen.

⁴³ 6 Handschriften im Wert von insgesamt 595 Rubel, darunter ein Exemplar des *Tāriḥ-i guzida* des Qazwīnī, eines des *Ḥabīb as-siyar* des Ḥwāndamīr, und eines des *Maṭnawī* des Ğa-

versität gewählt. Der Khan revanchierte sich mit der Versicherung, er stehe vollständig zur Verfügung, der Universität zu nützen, wie es seinem Rang entspreche; und er äußerte die Bitte, eine Liste zu erhalten, auf der diejenigen Werke in arabischer, persischer und türkischer Sprache verzeichnet seien, die für die Orientalische Abteilung der Universität von Bedeutung sein könnten, damit er mit Buchara in Verbindung treten könne, um Handschriften dieser Werke zu beschaffen.⁴⁴ Ein kasachischer Khan wirkt hier somit als Sponsor eines Instituts für Orientalische Sprachen, als Vermittler zwischen dem – recht unzugänglichen – Buchara und diesem Institut. Klassische islamische Bildungselemente (bzw. Texte aus dem Umkreis der iranischen höfischen Kultur) sind wohl in der Steppe vor allem unter den Nachkommen Dschingis Khans verbreitet gewesen.⁴⁵

Was den einen Prestige brachte, wovon manche vielleicht träumten – islamische Bildung aus oder in Buchara – das war für andere ein Schreckensbild. In ihrer Analyse über Buchara im Urteil europäischer Reisender zeigt Anke von Kügelgen auf, wie negativ das bucharische Bildungswesen beurteilt wurde. Keinem der europäischen Besucher fällt auf, dass eine für die Mitte des 19. Jahrhunderts beeindruckende Quote von Personen offenbar lesen und schreiben konnte, geschätzt werden bis zu 25 % (so der russische Reisende und Orientalist Chanykov).⁴⁶ Die europäischen Autoren betonen vielmehr, hier würden ausschließlich religiöse Inhalte unterrichtet und das wiederum nur in Form von Auswendiglernen und gemeinsamem Rezitieren des Gelernten. Die schärfste Ablehnung formuliert auch hier der in britischen Diensten als Derwisch verkleidet reisende Vámbéry: dieser Form von Bildung liege nur religiöser Fanatismus zugrunde. Hier äußert sich, so Anke von Kügelgen, der noch frische Geist der europäischen Aufklärung; die eigene unaufgeklärte Vergangenheit ist

läladdin Rūmī sowie ein medizinisches Werk; insgesamt also überwiegend persische Klassiker mit überdurchschnittlich repräsentierter Geschichtsschreibung.

⁴⁴ Kenžetaev, *Kazanskie*, 27–28. Das Werk geht ansonsten auf die „modernen“ Lehranstalten ein, zu denen ja auch die Universität gehört. Die „traditionelle“ Ausbildung an den kasaner Medresen berührt der Autor nicht.

⁴⁵ *Istorija Kazachstana*, 120, meint: „Berichten zaristischer Beamter jener Zeit zufolge gab es unter den kasachischen Dschingisiden nicht wenige in der klassischen islamischen Weise gebildete Menschen, die ihre Bildung in den islamischen Schulen und Hochschulen (*maktab* und *madrasa*) erhalten hatten“.

⁴⁶ Nach von Kügelgen, „Bucharas Urteil“, 426. Auch für die übrigen Aussagen zum Thema „islamische Bildung“ sei auf diesen Aufsatz verwiesen.

ja auch in Europa noch keineswegs überall vergangen, selbst dann nicht, wenn man Russland einmal nicht zu Europa rechnet.⁴⁷

Gegen Ende des 19. Jahrhunderts, als das Emirat von Buchara bereits eine Generation als russisches Protektorat bestand (seit 1868), greift bekanntlich die Bewegung der Ġadīdiya auch auf Buchara über. Gefordert – und eingerichtet – werden neue Schulen, in denen außer den islamischen Wissenschaften auch Geographie, Mathematik, einiges aus den Naturwissenschaften und vor allem auch Russisch unterrichtet werden sollen. Zeitungen entstehen, auch wenn viele nicht lange bestehen und keine großen Auflagen erreichen. Dieser Kombination wird eine nachgerade zauberische Wirkung zugetraut (Abb. 1), die verhassten „traditionellen“ Mullahs, die *qadīmiya*, fliehen vor der Zeitung wie unsaubere Geister.

Die Person links, mit der Zeitung⁴⁸ in der Hand, trägt einen westlich anmutenden Anzug und einen osmanisch-tanzimatischen Fez, während die fliehenden Mullahs „traditionell“ gekleidet sind. „Traditionell“ kann etwas erst dann sein, wenn es etwas gibt, was sich als „neu“ bezeichnet, und hier handelt es sich zunächst einmal um eine neue Auffassung von Schulbildung. Zunächst tatarische, später auch mittelasiatische Intellektuelle übernehmen das europäische Bild von ihren eigenen Gesellschaften (s. o.) und propagieren entsprechende Mittel der Abhilfe.

Die Erforschung der Reformdiskurse im russischen und mittelasiatischen Islam im 19. und 20. Jahrhundert beginnt erst, und die Forschung über die sogenannten Qadīmčīlār erst recht. Es gibt erst einige wenige Arbeiten zum Thema, aber ein steigendes Interesse an ihnen ist ganz unverkennbar.⁴⁹ Dabei wird herausgearbeitet, dass es sich zum Teil um regional orientierte Netzwerke handelt; auf der anderen Seite wird betont, dass beide Seiten in einem gemeinsa-

⁴⁷ *Ibid.*, 428–429. Dies gilt möglicherweise auch für die russischen Autoren, vgl. die Urteile von Valichanov und Potanin (Anm. 32 und 41). Weitere Urteile und Berichte (deutschsprachiger Autoren) über bucharer Medresen bringt die Dissertation von Bakhodir Sidikov: „Eine unermessliche Region“. *Deutsche Bilder und Zerrbilder von Mittelasien (1865–1914)*, die vor dem Abschluss steht.

⁴⁸ Auf dem Blatt ist die Aufschrift „ġāzītā“ zu erkennen, eine tatarische Schreibung des russischen Wortes „gazeta“. Die Karikatur ist versehen mit der Bildunterschrift „In Buchara“ und wurde veröffentlicht in der in Tiflis erscheinenden satirischen Zeitschrift „Mullā Naşraddin“ am 7. April 1907. Der Zeichner ist möglicherweise nie in Buchara gewesen. Die Karikatur ist reproduziert nach dem Titelblatt von Khalid, *The Politics*.

⁴⁹ Dudoignon, „Qu'est-ce que la 'qadīmiya'“?. Demnächst auch eine Einzelstudie zu einem prominenten Vertreter, Wennberg, *An inquiry*.

men Diskursprozess standen, dessen Thema mit *islah*, Wiederherstellen der alten Qualität des Islam, plakativ angegeben werden kann.

Es ist an dieser Stelle nicht möglich, den hier verfolgten Fragestellungen nachzugehen; es fehlen dafür auch die nötigen Vorarbeiten. Ich will statt dessen einen Blick in die sowjetische Periode werfen, wobei das Bildungswesen nicht mehr im Mittelpunkt steht. An Hand des mir zur Verfügung stehenden sehr bescheidenen Materials möchte ich zeigen, welches Schicksal die Stadt Buchara nach 1917 hatte. Die Zentralität der Stadt in allen drei Bereichen, dem politisch-militärisch-administrativen, dem ökonomischen und dem bildungsmäßigen, ging schon in den 1920er Jahren verloren; darin kann man bewusste Entscheidungen der Sowjetmacht sehen wollen, die also insofern eine „anti-bucharische“ Politik betrieben hätte. Allerdings steht Buchara in allen drei Bereichen für Zusammenhänge, die auch anderswo von der Sowjetmacht bekämpft worden sind: alternative politische Zentren konnte und sollte es nicht geben, und die alte Hauptstadt Buchara sollte nicht die neue sein; ökonomisch stand Buchara für den Handel, auch den Fernhandel, und damit für Markt; bildungsmäßig vertrat Buchara wie gezeigt die islamische Bildung, und zwar vor allem in der „traditionellen“ Form, wenn auch die Ğadid-Positionen in den ersten zwanzig Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts gewisse Fortschritte machen können. Die Sowjetmacht hatte eine klare Position zu den islamisch gebildeten Intellektuellen: Beide Parteien, sowohl die Ğadid-Partei wie ihre Gegner, waren in der sowjetischen Periode unerwünscht. Die Ğadid-Partei traf dies Urteil wegen ihres unverhohlenen Nationalismus, der oft auch panturanische Tendenzen aufwies, und die sogenannte Qadim-Partei war sowieso als reaktionär bekannt, und es bedurfte gar keiner weiteren Auseinandersetzung mit ihr.⁵⁰

Die Sowjetmacht ging also besonders in Buchara gegen alle drei Faktoren vor, die eine Zentralität der Stadt bedingten. Buchara wurde 1925 als Volksrepublik aufgelöst und in die Struktur integriert, aus der dann die Uzbekische Sowjetrepublik wurde. Die Medresen wurden geschlossen, und die Basare wurden vernichtet. Der Stadt wurden damit sozusagen der Kopf und das Herz amputiert.

Beginnen wir mit dem Zeugnis eines Außenstehenden. Der österreichische Kriegsgefangene Gustav Krist, der 1919 in Buchara war, berichtet: „Die Schülerzahl der Medressen hat seit der Gottlosenpropaganda nur wenig abgenommen. Zur Zeit meiner Anwesenheit wurden in den Medressen Bucharas 21.000 zu-

⁵⁰ Das politische Schicksal der Ğadidistischen Prominenz kann hier nicht weiter verfolgt werden. Viele von ihnen fielen, wie überhaupt mittelasiatische Intellektuelle, den stalinistischen Säuberungen der 1930er Jahre zum Opfer. Auch diese Geschichte ist noch zu schreiben.

künftige Mullahs unterrichtet [...]“: „Weit über hundert Medressen beherbergt Buchara und ist also noch immer das Zentrum der islamischen Glaubenslehre. Innig vereint kann man hier den roten Sowjetstern, das Bild Lenins [...] mit den alten Lehrbüchern des Schariats und den Koranauslegungen in einem Raum beisammen sehen. In der Medresse Mir-Arab ist die Zelle des Imams ein Musterbeispiel dafür. Diese enge Zelle des Lehrers enthält einige Wandbretter mit heiligen Büchern in arabischer und kufischer Schrift, und über ihnen hängt ein Emblem in usbekischer Sprache mit der Aufschrift: ‚Proletarier aller Länder, vereinigt euch‘. [...] Auf meine erstaunte Frage erfuhr ich, dass die Bucharen die Lehre Lenins und die Muhammeds entsprechend zu trennen verstünden“.⁵¹

Die Medrese-Studenten in Buchara waren ein wichtiger Faktor in der politischen Szenerie der Stadt; sie waren während der russischen Revolutionen 1917 gewiss sehr zahlreich, auch wenn man Krist's Zahlen nicht bestätigen kann. Über ihre regionale Herkunft sind mir keine Daten bekannt. Die beiden Faktionen, in die sie sich gliederten, hießen allerdings *tūmānī* – das sind diejenigen, die aus der Oase Buchara kommen, und *ḥatlānī* – das sind solche Studierende, die aus dem Ostteil des Emirats kommen, denjenigen Teilen des Emirats also, die heute in Tadschikistan liegen.⁵² Eine besondere Gruppierung für Studierende aus den Steppenregionen scheint es nicht gegeben zu haben; das muss allerdings nicht heißen, dass es nicht zahlreiche solche Studierende in Buchara gegeben hat.

Der geschilderte Zustand der „friedlichen Koexistenz“ sowjetischer Parolen mit dem Unterricht in den islamischen Wissenschaften konnte nicht andauern, er endete spätestens mit dem Ende der NEP, wahrscheinlich noch früher, mit dem Ende Bucharas als besonderer politischer Einheit.⁵³ Das Ende der bucharer Medresen ist ungenügend erforscht. Offenbar hatten sie in der Zeit der NEP, als es auch noch Scharia-Gerichtsbarkeit gab, eine gewisse Existenzberechtigung; diese Form der Gerichtsbarkeit wurde jedoch 1927, noch vor dem Ende der NEP,⁵⁴ abgeschafft.

⁵¹ Krist, *Allein*, 160.

⁵² Zu diesen Einteilungen und den sich daraus ergebenden Konsequenzen für die politischen Verhältnisse in der Stadt vgl. die Studie von Wennberg, *An inquiry*.

⁵³ Allerdings wurde in der Nach-Stalin-Zeit, besonders in den letzten Jahren vor der Perestrojka, von den „offiziellen“ Mullas der Geistlichen Verwaltung für die Muslime Zentralasiens (SADUM) wieder eine Art Symbiose mit dem sowjetischen System erreicht. Dabei kam es durchaus zu vergleichbaren Situationen des Nebeneinanders von Insignien des Sowjetsystems und des Kommunismus einerseits und des Islam andererseits.

⁵⁴ NEP steht für Neue Ökonomische Politik. Die Islampolitik der Sowjetmacht jetzt anhand der sowjetischen Regierungsakten untersucht: Ro'i, *Islam*. Ro'i geht bei seiner Arbeit unge-

Die Wechselfälle des Offiziellen Islam im sowjetischen Mittelasien können hier nicht nachgezeichnet werden. Man kann es als ein Zeichen des Beharrungsvermögens und der tiefen Verwurzelung der islamischen Wissenschaften in Buchara deuten, dass eine der beiden auch während der Sowjetzeit „arbeitenden“ offiziellen Medresen in Mittelasien, die Madrasa-yi Mir-i Arab, sich in Buchara befindet; die andere war die Imam Buchari-Madrasa in Taschkent; und nur die bucharer Einrichtung hat kontinuierlich funktioniert, war also zeitweise die einzige Schule ihrer Art in Mittelasien. Zuständig war sie für alle fünf mittelasiatischen Sowjetrepubliken, also auch für Kasachstan; die traditionelle Verbindung zu Tatarstan und Baschkortostan war allerdings durch die Einrichtung einer besonderen Stelle für die Muslime in der Russischen Föderation unterbrochen worden.

Die Basare von Buchara wurden in der gleichen Zeit, also in der zweiten Hälfte der 1920er Jahre, vernichtet. Der schon erwähnte Krist bringt in seinem Buch *Fotos von lebendigem Basar-Treiben*, seine Lageskizze der Innenstadt von Buchara orientiert sich an Moscheen, Medresen und Basaren. Die Basare Bucharas wiesen *tīm* genannte Kuppelbauten auf, in denen sich die überdachten Basarstraßen kreuzten. Diese überdachten Straßen zeichnet Krist auf seiner Skizze ein (Abb. 2), und sie sind auch auf einem Foto in seinem Buch zu sehen,⁵⁵ allerdings undeutlich, so dass nur auf das Buch verwiesen werden kann, ohne dass hier eine Abbildung sinnvoll schiene. Die Lageskizze ist ansonsten ungenau, weil er natürlich nicht die Möglichkeit guter kartographischer Aufnahme hatte und überhaupt keine Vorkenntnisse, was den orientalischen Basar (oder auch die Geschichte der Region) angeht.⁵⁶ Es gibt aber keinen Grund zu zweifeln, dass die bucharischen Basare bis nach der Oktoberrevolution und der sowjetischen Machtübernahme tatsächlich überdacht waren.

Eine Luftaufnahme von 1930 zeigt dagegen, dass die Basarkuppeln nicht mehr durch überdachte Basarstraßen miteinander verbunden sind, sondern durch erkennbar neue, nicht-orientalische Gebäude voneinander getrennt (Abb. 3).⁵⁷

nügend auf das bislang ungelöste Problem des Verhältnisses der sowjetischen Akten zur Wirklichkeit ein, und er setzt für die hier untersuchten Fragen zu spät ein.

⁵⁵ Krist, *Allein*, Abb. 81 in dem Abbildungsteil vor S. 145. Da auf diesem Foto ein Gebirge im Hintergrund zu sehen ist, kann man auch Zweifel haben, ob hier wirklich die Dächer der Basare von Buchara abgebildet sind.

⁵⁶ Eine genaue Karte der Basare von Buchara findet sich in Nekrasova, *Die Basare*.

⁵⁷ Abbildung reproduziert aus Petruccioli, „Introduction“, in: Petruccioli (ed.), *Bukhara*, 10. Petruccioli gibt keine weiteren Quellenangaben für das Photo. Ein weiteres, deutlicheres Photo auf S. 11 dieser Publikation zeigt einen Zustand aus den 70er Jahren, auf dem die Freiflächen rund um die Basarkuppeln ins Auge fallen.

Diese Gebäude werden als Kasernen bezeichnet. Das weist darauf hin, dass der Grund, aus dem die Basarstraßen verschwunden sind, kein städtebaulicher oder ökonomisch-revolutionärer war, sondern eher ein politisch-militärischer. Die beginnende Auflösung der bucharer Basare wird auch aus dieser Rekonstruktion des Stadtbildes deutlich, die von Mitarbeitern der Universität Stuttgart 1995 durch eine Kombination von Begehung und Auswertung der 1930er Luftaufnahmen erstellt wurde (Abb. 4).⁵⁸ Übergänge von einer Marktkuppel zur anderen sind nicht mehr erkennbar, ein großes Gelände ist dem Basar entzogen. Es ist nicht klar, welche Gebäude und Funktionen dem Kasernenkomplex weichen mussten.

Die Geschichte der Basare von Buchara, so genau sie auch von Nekrasova⁵⁹ und anderen bis an die sowjetische Periode nachgezeichnet worden ist, muss doch für das 20. Jahrhundert erst noch geschrieben werden. Denn die hier für nur ein Areal, nämlich den südlichen Teil des Šahristān, angedeuteten Veränderungen haben sich auch in anderen Stadtteilen abgespielt, vor allem in der südlichen Vorstadt, die am Ende des 19. Jahrhunderts ein völlig dem Handel gewidmetes Viertel ohne jede Wohnbevölkerung gewesen ist und nun große Brachflächen aufweist.⁶⁰ Diese Brachflächen sind auch für das heutige Alt-Buchara typisch, auch wenn Versuche gemacht werden, die ausgeräumte Altstadt

⁵⁸ Die Karte zeigt die Große Moschee links oben, südlich davon beginnt der auf dem Foto erkennbare Kasernenkomplex. Deutlich sind die Unterbrechungen zwischen den Basarkuppeln zu erkennen, wo die Überdachungen der Basarstraßen und auch diese selbst entfernt worden sind. Am nördlichen Ende der Basarstraßen findet man eine Kuppel mit vier Zugängen, dies ist die (heute noch erhaltene) Kuppel *tāq-i zargarān* (Basar der Goldschmiede), von wo aus in fast exakt südlicher Richtung die alte Basarstraße des Šahristān, d. h. der bucharer Innenstadt, verläuft. Südöstlich an den Goldschmiedebasar schließt die Karawansera der indischen Kaufleute an, nach einer Baulücke folgt die Kuppel ‘Abdallāh Hāns, die auch als Basar der Tuchhändler bekannt war (*tīm-i bazzāzān*). Den nächsten markanten Punkt der Basarstraße bildet die Marktkuppel *Tāq-i tilpak-furūšān* (Basar der Verkäufer von *tilpak*-Kopfbedeckungen, der aber auch als Basar der Buchhändler bekannt ist). Alle Angaben folgen der in der nächsten Anmerkung zitierten Arbeit von Nekrasova, *Die Basare*, Abb. 5. Ein Teil der Gebäude ist auch auf der Planskizze von Pander zu erkennen (*Zentralasien*, 155), der allerdings keine Aussage zu den Verlusten macht. Nekrasova zeigt in ihren Lageskizzen auch die nicht mehr erhaltenen Gebäude, die Verluste sind besonders bemerkenswert in dem südlich an die Kuppel *tilpak-furūšān* anschließenden Stück der Haupt-Basarstraße, der Nekrasova eine eigene Lageskizze widmet (Abb. 3, Basare südlich der bucharer Altstadt). Auch auf unserer Abbildung ist erkennbar, dass an dem Stück, das bis in die südöstliche Ecke des Plans führt und durch die Kuppel der Geldwechsler (*tīm-i šarrāfān*) abgeschlossen wird, kaum noch basartypische Bebauung zu finden ist. – Unsere Abbildung ist reproduziert nach Gängler, „Bukhara“, 147.

⁵⁹ Nekrasova, *Die Basare*.

⁶⁰ Ausführlich nachzusehen in Nekrasova, *Die Basare*, Abb. 3.

durch Tourismus zu beleben – in einigen Marktkuppeln und in den Höfen einiger teilweise restaurierter Medresen werden Kunsthandwerk und Souvenirs für Touristen angeboten. Die Verödung der Altstadt ist ein aus vielen Städten des sowjetischen Machtbereichs bekanntes Phänomen. Seit den 1930er Jahren hat sich in Buchara (und nicht nur dort) die städtebauliche Entwicklung auf die Neustadt konzentriert, in der ein „europäisches“ Leben sowjetischer Prägung heimisch werden sollte; in diesen Stadtteilen leben heute die meisten Einwohner von Buchara.

Buchara die Edle hat also in den 1920er Jahren, noch vor Inkrafttreten des ersten Fünfjahrplans und vor Beginn der Kollektivierung und Zwangssesshaftmachung der nomadisch lebenden Kasachen und Kirgisen (1929–1930)⁶¹ als kommerzielles und als wissenschaftliches Zentrum zu leben aufgehört, und die verbliebenen Denkmäler, Gebäude, die einst dem Studium der islamischen Wissenschaften oder dem Handel dienten, sind kaum mehr als Zeugnisse eines nostalgischen Traums.

Wieder einmal erweist sich, wie trügerisch Reiseführer sein können. Der Autor des DuMont-Führers „Zentralasien“ gibt wahrscheinlich sowjetische Darstellungen wieder, wenn er schreibt: „Als ein großes, einzigartiges und authentisches Baukunstmuseum, das sein altorientalisches, von der Kunst und Kultur seiner Bewohner geprägtes Antlitz nicht nur bewahrt, sondern auch gepflegt hat, präsentiert sich heute dem Besucher die ganze Stadt Buchara.“⁶²

Literaturverzeichnis

Achmedov, Böri: „Rol' džujbarskich chodžej v obščestvenno-političeskoj žizni Srednej Azii XVI–XVII vv.“, in: *Duchovenstvo i političeskaja žizn' na bližnem i srednem Vostoke v period feodalizma*. Moskva 1985, 16–31.

Ahmetova, Šulpan: „L'islam dans la culture des Qazaq de Sibérie occidentale“, in: Dudoignon (ed.) 2000, 357–367.

Aini, Sadriddin: *Yoddoštho*. Stalinobod 1954.

⁶¹ Zu einigen Aspekten dieser Ereignisse vgl. Eisener, „Konterrevolution auf dem Lande“.

⁶² Pander, *Zentralasien*, 147.

- Alam, Muzaffar: „Trade, State Policy and Regional Change: Aspects of Mughal-Uzbek Commercial Relations, c. 1550–1750“, *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 37 (1994), 202–227.
- Allworth, Edward: *The preoccupations of ‘Abdalrauf Fitrat, Bukharan nonconformist: an analysis and list of his writings*. (ANOR 7) Berlin 2000.
- Bachrušin, S. V.: „Sibir’ i Srednjaja Azija v XVI–XVII vv.“, in: *Naučnye trudy*. Moskva 1959 (non vidi).
- Baldauf, Ingeborg: *Schriftreform und Schriftwechsel bei den muslimischen Rußland- und Sowjettürken (1850–1937): ein Symptom ideengeschichtlicher und kulturpolitischer Entwicklungen*. Budapest 1993.
- Bartol’d, V.V.: *Turkestan v epochu mongol’skogo našestvija* (Sočinenija I), Moskva 1963.
- Bosworth, Clifford E.: „Bukhara ii“, *Encyclopedia Iranica*. *Boukhara la Noble*. Cahiers d’Asie Centrale 5/6 (1998).
- Bregel, Yuri: „Bukhara iii: After the Mongol Invasion“, *Encyclopedia Iranica*. – *Id.*: „Bukhara iv: The khanate of Bukhara and Khorasan“, *Encyclopedia Iranica*.
- Brower, Daniel & Edward J. Lazzerini (eds.): *Russia’s Orient. Imperial Borderlands and Peoples, 1700–1917*. Bloomington 1997.
- Burton, Audrey: *The Bukharans. A Dynastic, Diplomatic and Commercial History, 1550–1702*. Richmond/Surrey 1997.
- Čechovič, Ol’ga D.: *Bucharskie dokumenty XIV v.* Taškent 1965.
- Dale, Frederick: *Indian Merchants and Eurasian Trade, 1600–1750*. Cambridge 1994.
- DeWeese, Devin: *Islamization and Native Religion in the Golden Horde: Baba Tükles and Conversion to Islam in Historical and Epic Tradition*. University Park (University of Pennsylvania Press) 1994.
- *Id.*: „The *Mashā’ikh-i turk* and the *Khojagān*: Rethinking the links between the Yasawī and the Naqshbandī Sufi traditions“, in: *Journal of Islamic Studies* (Oxford) 7:2 (1996), 180–207.
- *Id.* (ed.): *Studies in Central Asian History in Honor of Yuri Bregel*. Bloomington 2001.
- Dudoignon, Stéphane A.: „Qu’est-ce que la *qadīmīya*? Eléments de sociologie du traditionalisme musulman, en Islam de Russie et en Transoxiane (de la

- fin du XVIIIe siècle au début du XXe)“, in: St. Dudoignon, Dämîr Is’haqov, Râfyq Mõhâmâtshin (eds.): *L’islam de Russie. Conscience communautaire et autonomie politique chez les Tatars de la Volga et de l’Oural, depuis le XVIIIe siècle*. Paris 1997.
- *Id.*: „Un islam périphérique? Quelques réflexions sur la presse musulmane de Sibérie à la veille de la première guerre mondiale“, in: Dudoignon (ed.) 2000, 297–339.
- *Id.* (ed.): *En islam sibérien*. Cahiers du Monde Russe 41 (2–3) (2000).
- Eisener, Reinhard: „Konterrevolution auf dem Lande“. *Zur inneren Sicherheitslage in Mittelasien 1929/30 aus der Sicht der OGPU*. (ANOR 6) Berlin 1999.
- Foltz, Richard: *Mughal India and Central Asia*. Oxford 1998.
- Fragner, Bert: *Die „Persophonie“: Regionalität, Identität und Sprachkontakt in der Geschichte Asiens*. (ANOR 5) Berlin 1999.
- Frank, Allen: „Varieties of Islamization in Inner Asia: The case of the Baraba Tatars, 1740–1917“, in: Dudoignon (ed.) 2000, 247–262.
- Frank, Allen J. & Mirkasyim Usmanov: *Materials for the islamic history of Semipalatinsk. Two manuscripts by Aḥmad-Walî al-Qazānî and Qurbān’alî Khālîdî*. (ANOR 11) Berlin 2001.
- Frye, Richard: *Bukhara. The Medieval Achievement*. Norman (Oklahoma) 1965.
- *Id.*: „Bukhara i“, *Encyclopedia Iranica*.
- *Id.*: „Bukhara finale“, in: Devin DeWeese (ed.): *Studies*, 21–25.
- Gängler, Annette: „Bukhara from the Russian Conquest to the Present“, in: Petruccioli (ed.) 1998, 145–160.
- Inde-Asie Centrale. Routes du commerce et des idées*. Cahiers d’Asie Centrale 1–2 (1996).
- Istorija Kazachstana. Narody i kul’tury*. Almaty 2001.
- Kāšîfî, ‘Alî b. Ḥusain: *Rašāḥāt ‘ain al-ḥayāt*. Ed. ‘Alî Aşğar Mu‘îniyân. 2 Bde, Teheran 2536/1977.
- Kavakçı, Yusuf Ziya: *XI. ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Mâvarân-nahr Islâm Hukukçuların*. Ankara 1976.
- Kazakov, Bahadır: *Bukharan Documents: the collection in the District Library, Bukhara*. (ANOR 9) Berlin 2001.

- Kemper, Michael: *Sufis und Gelehrte in Tatarien und Baschkirien, 1789–1889. Der islamische Diskurs unter russischer Herrschaft.* (Islamkundliche Untersuchungen 218) Berlin 1998.
- Kenžetaev, B. A.: *Kazanskije učebnye zavedenija i process formirovanija kazachskoj intelligencii v seredine XIX–načale XXv.* Kazan' 1998.
- Khalid, Adeeb: *The politics of Muslim cultural reform. Jadidism in Central Asia.* Berkeley 1998.
- Korusenko, Svetlana N.: „Les Tatares du Moyen-Irtysh“, in: St. Dudoignon (ed.): *En islam sibérien*, 233–243.
- Krist, Gustav: *Allein durchs verbotene Land.* Wien ³1941.
- Kügelgen, Anke von: „Buchara im Urteil europäischer Reisender des 18. und 19. Jahrhunderts“, in: Michael Kemper, A. v. Kügelgen, Dmitriy Yermakov (eds.): *Muslim Culture in Russian and Central Asia from the 18th to the Early 20th Centuries.* (Islamkundliche Untersuchungen 200) Berlin 1996, 415–430.
- *Id.*: „Die Entfaltung der Naqšbandiyya-Muğaddidiyya im mittleren Transoxianien vom 18. bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts: Ein Stück Detektivarbeit“, in: A. v. Kügelgen, Michael Kemper, Allen J. Frank (eds.): *Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th Centuries. Vol. 2: Inter-Regional and Inter-Ethnic Relations.* (Islamkundliche Untersuchungen 216) Berlin 1998, 101–151.
- Levi, Scott C.: *The Indian Diaspora in Central Asia and its Trade, 1550–1900.* Leiden 2002.
- Martin, Virginia: *Law and Custom in the Steppe. The Kazakhs of the Middle Horde and Russian Colonialism in the Nineteenth Century.* Richmond 2001.
- McChesney, Robert: „Central Asia's Place in the Middle East: Some Historical Considerations“, in: David Menashri (ed.): *Central Asia Meets the Middle East.* London & Portland (Oregon) 1998, 25–51.
- Mouminov, Achirbek: „Le rôle et la place des juristes hanafites dans la vie urbaine de Boukhara et de Samarcande entre le XI^e et le début du XIII^e siècles“, in: *Cahiers d'Asie Centrale* 9 (2001), 131–140.
- Muchamedžanov, A. R.: *Istorija orošenija bucharskogo oazisa.* Taškent 1978.
- Nekrasova, Ye.: *Die Basare von Buchara. Das Antlitz einer Handelsstadt im Wandel.* (ANOR 2) Berlin 1999.

- Noack, Christian: „Die sibirischen Bucharioten – eine muslimische Minderheit unter russischer Herrschaft“, in: St. Dudoignon (ed.) 2000, 263–278.
- Noelle, Christine: *State and Tribe in Nineteenth-Century Afghanistan*. Richmond/Surrey 1997.
- Pander, Klaus: *Zentralasien*. Köln 1996.
- Paul, Jürgen: „Hagiographische Texte als historische Quelle“, in: *Saeculum* 41 (1990), 17–43.
- *Id.*: „Scheiche und Herrscher im Khanat Čağatay“, in: *Der Islam* 67 (1990), 278–321.
- *Id.*: *Die politische und soziale Bedeutung der Naqšbandiyya in Mittelasien im 15. Jahrhundert*. Berlin 1991.
- *Id.*: „Nouvelles pistes pour la recherche sur l’Asie centrale à l’époque karakhanide“, in: *Cahiers d’Asie Centrale* 9 (2001), 13–34.
- *Id.* (ed.): *Katalog sufischer Handschriften aus der Bibliothek des Instituts für Orientalistik der Akademie der Wissenschaften, Republik Usbekistan*. (Verzeichnis Orientalischer Handschriften in Deutschland Supplement 37) Stuttgart 2002.
- Petrucchioli, Attilio (ed.): *Bukhara. The Myth and the Architecture*. Cambridge (Mass.) 1999.
- Potantin, G. N.: „V jurte poslednego kirgizskogo careviča“, in: C. C. Valichanov, *Sobranie sočinenij v pjati tomach*, tom 4, Alma-Ata 1968, 278–302.
- Ro’i, Yaacov: *Islam in the Soviet Union: from the Second World War to Gorbachev*. London 2000.
- Schwarz, Florian: „From scholars to saints: The Bukharan shaykhs of Ğūybār and the ziyārat to the Four Bakr“, in: *Iz istorii kultur’nogo nasledija Buchary* 6 (1997), 36–49.
- *Id.*: „*Unser Weg schließt tausend Wege ein*“: *Derwische und Gesellschaft im islamischen Mittelasien im 16. Jahrhundert*. (Islamkundliche Untersuchungen 226) Berlin 2000.
- Sidikov, Bakhodir: „*Eine unermessliche Region*“. *Deutsche Bilder und Zerrbilder von Mittelasien (1865–1914)*. Dissertation (in Vorbereitung).
- Šiškin, V. A.: *Varachša*. Moskva 1963.
- Subtelny, Maria Eva: „The making of *Bukhārā-yi sharīf*: Scholars and Libraries in Medieval Bukhara (The Library of Khwāja Muḥammad Pārsā)“, in: DeWeese (ed.) 2001, 79–111.

- Tažibaev, T. T.: *Prosveščenie i školy Kazachstana vo vtoroj polovine XIX veka*. Alma-Ata 1962 (non vidi).
- Tulibaeva, Z. M.: *Kazachstan i Bucharskoe chanstvo v XVIII–pervoj polovine XIX vv.* Almaty 2001.
- Valeev, F. T.: *Sibirskie bucharcy vo vtoroj polovine XIX–načale XXv.*, avtoreferat kand.diss, Taškent 1965 (non vidi).
- Valichanov, C. C.: „Zametki ob ‘Aziatskom Vestnike’ i vyderžki iz nego“, in: *Sobranie sočinenij v pjati tomach*, tom 3, Alma-Ata 1964, 157–160.
- Wennberg, Franz: *An inquiry into Bukharan Qadimism*. (ANOR 13) Berlin 2002.
- Zarcone, Thierry: „Le mausolée de Bahauddin Naqshband à Boukhara (Uzbekistan - C.E.I.)“, in: H. Chambert-Loir (ed.): *Le culte des saints dans l’Islam*. Paris (Ecole Française d’Extrême Orient) 1995, 321–331.
- *Id.*: „Les confréries soufies en Sibérie“, in: Dudoignon (ed.) 2000, 279–296.



Abb. 1

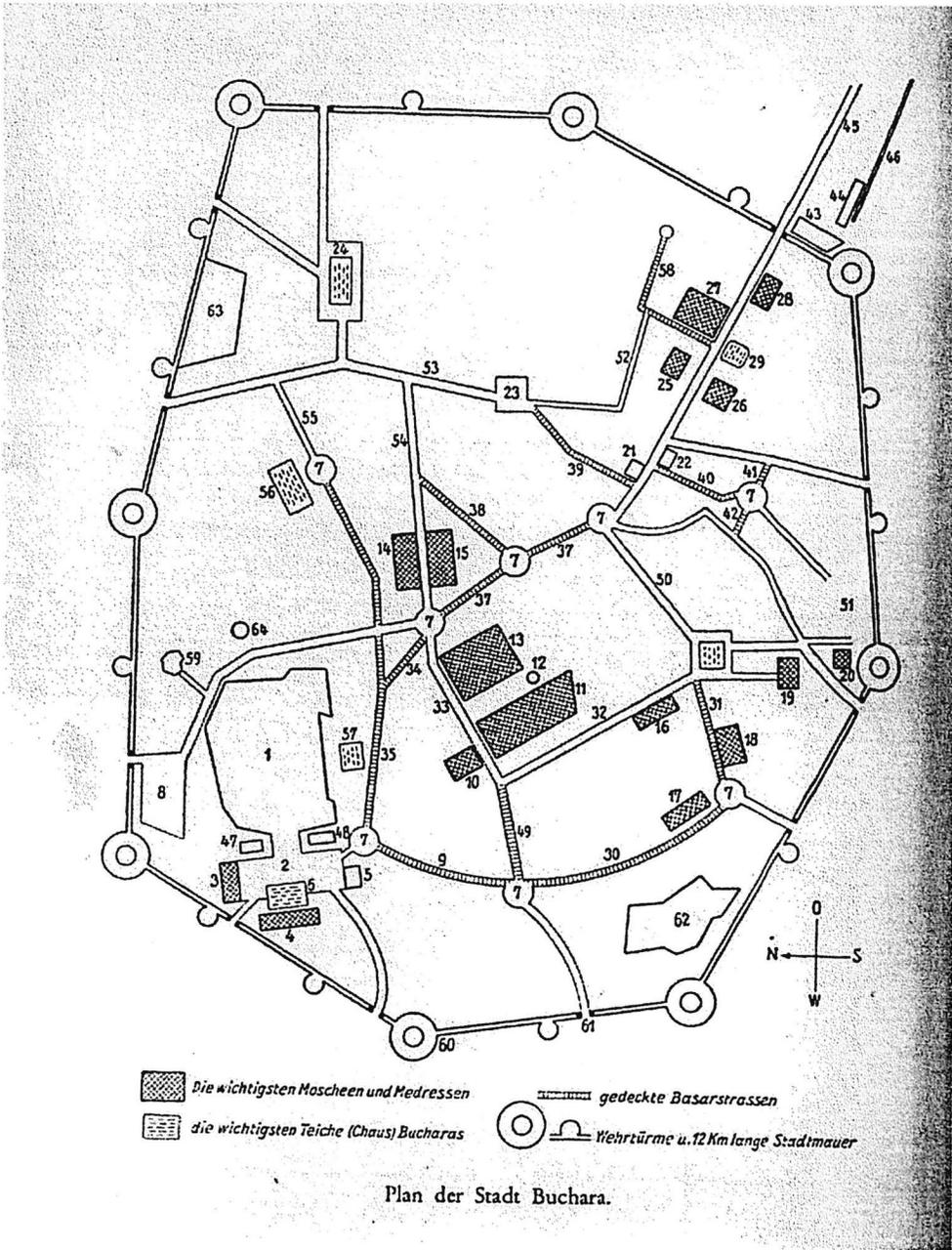
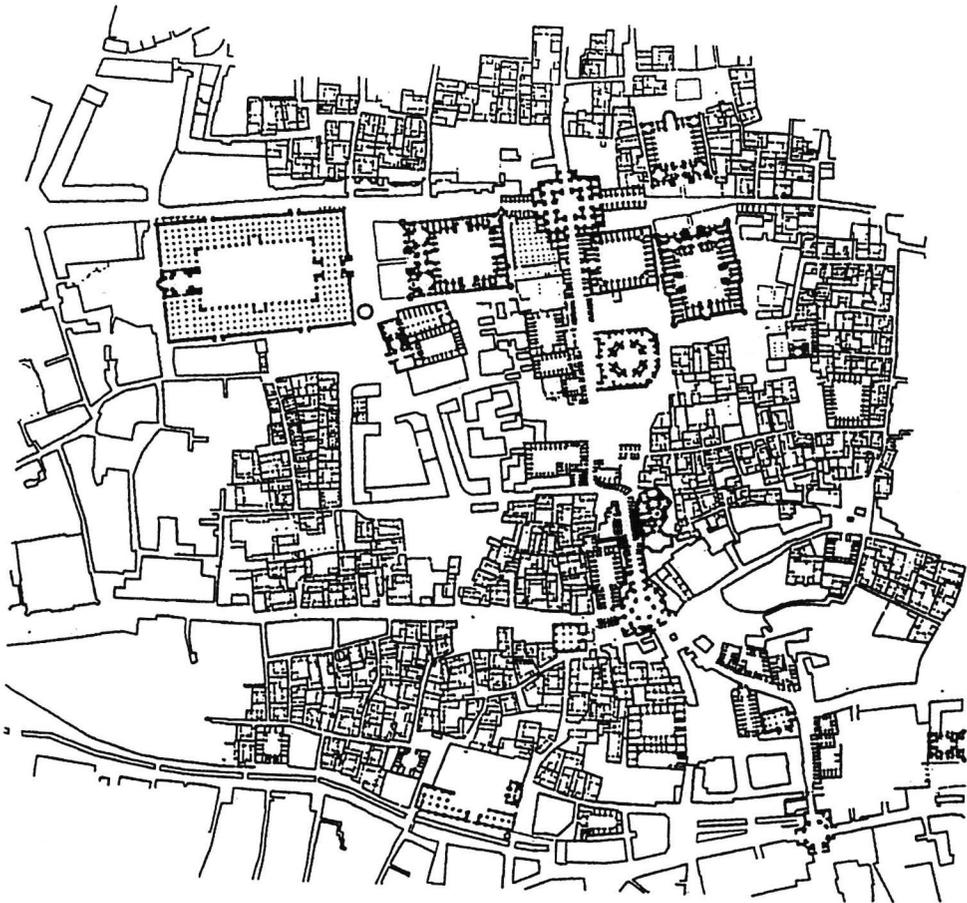


Abb. 2





Abb. 3



*Detailed plan of the
Old City. Reconstruction
from 1930 photo.*

Abb. 4

Vom Nutzen und Nachteil der jüdischen Existenz in der Diaspora: Streiflichter auf Simone Luzzatto und den Mythos von Venedig*

Giuseppe Veltri

Die Wissenschaft des Judentums wusste, was die deutsche akademische Forschung im ausgehenden 20. Jahrhundert verdrängt bzw. ignoriert hat:¹ Die Aufklärer des Judentums begannen ihre Arbeit nicht in Dessau oder Berlin, sondern schlugen ihre Wurzel im Norditalien der Renaissance.² In der Renaissance machten sie die ersten Schritte des Prozesses, der im 18. erst zögernd und im 19. Jahrhundert dann entschieden in die sog. kulturelle Emanzipation führte. Die Bewunderer der Berliner Haskala, der jüdischen Aufklärung, und die Vertreter der „Wissenschaft des Judentums“ rekurrten auf die Renaissance, um geistesgeschichtliche Vorläufer zu finden. Bei der Suche nach Identitätspara-

* Zunächst erschienen: „Streiflichter auf Simone Luzzatto oder von Nutzen und Nachteil der jüdischen Existenz in der Diaspora“, in: Wolfram Kinzig, *Judentum und Christentum zwischen Konfrontation und Faszination: Ansätze zu einer neuen Beschreibung jüdisch-christlicher Beziehungen*. Stuttgart: Kohlhammer Verlag, 2002 [Judentum und Christentum, 11], 97–115.

¹ Nur der Historiker Isaak Fritz Baer wusste von diesem Vorgang und schildert daher in seinem bei Schocken zuerst in deutscher Ausgabe und später in englischer Übersetzung erschienenen Buch *Galut* (zunächst Berlin 1936; New York 1946), dass es zwei Wellen der Aufklärung gegeben hat. Die erste im Italien der Renaissance- und Barockzeit, die zweite in der Berliner Haskala. Diese Anerkennung geht nicht auf die deutsche Bewunderung für Italien der Renaissance à la Burckhardt zurück, sondern auf bestimmte Tatsachen, die eine genauere Analyse detailliert zum Vorschein bringt: die direkten oder indirekten Zitate humanistischer Autoren bzw. Anspielungen auf ihre Ideen. Für einen sehr hilfreichen Blick in dieses Gebiet s. Isaac E. Barzilay: „The Italian and Berlin Haskalah (Parallels and Differences)“, in: *Proceedings of the American Academy of Jewish Research* 29 (1960–1961), 17–54.

² Ein weitgefächertes Studium über die Rezeption der Renaissance in der Aufklärung und der Wissenschaft des Judentums ist ein Desideratum der Forschung. Für eine Bewertung der Renaissance in dieser Hinsicht s. meinen Aufsatz „Faszination der Antike: Jüdisches Denken in der italienischen Renaissance“, in: Giuseppe Veltri u. Annette Winkelmann (Hrsg.): *An der Schwelle zur Moderne: Juden in der Renaissance*. Leiden [Studies in European Judaism] (im Druck). In einer zukünftigen Publikation hoffe ich, dieses Thema in dem Zusammenhang mit dem jüdischen Kampf um die intellektuelle Emanzipation direkt ansprechen zu können.

digmata spielten drei Faktoren eine nicht geringe Rolle: die Entwicklung der Bibelwissenschaft, die verspätete Reform (oder auch: Reformation) des Judentums und die Entdeckung einer „jüdischen“ Philosophie. Moses Mendelssohn erwähnt in seiner hebräisch verfassten Einleitung zur deutschen Pentateuchübersetzung anerkennend das Werk und das Wirken des italienischen jüdischen Humanisten und Gelehrten Azaria de' Rossi.³ Das war kein Zufall, da der Mantuaner nahezu der einzige Jude war, der in seinem Hauptwerk *Me'or 'Enayim* eine Geschichte des Bibeltextes und seiner Übersetzungen einschließlich einer Diskussion mit seinen christlichen Kollegen bot.⁴ Er war für Mendelssohn also ein Vorläufer. Zudem wurde de' Rossi von der jüdischen Gemeinde für die Veröffentlichung seiner kritischen Gedanken mit dem Bann belegt, weshalb er als eine Art Märtyrer für das kritische Wissen angesehen wurde.⁵ Die Biographieforschung bekommt in der Aufklärung einen neuen fruchtbaren Anschlag. In der Zeitschrift *Ha-Meassef* wurden die Biographien von Del Medigo und Moshe Zacuto abgedruckt.⁶

Auf de' Rossi's Werk als dem des Vaters der „Wissenschaft des Judentums“ fußt dasjenige des Gründers der gleichnamigen akademischen Bewegung, Leopold Zunz, der über de' Rossis Leben eine Biographie schrieb.⁷ Für ihn galt die Renaissance als der *locus classicus* der Bewegung zwischen (nichtjüdischer) Allgemeinheit und Judentum. Die Renaissance wirkte verspätet auf die Wiederaufnahme reformatorisch-lutherischer Züge im Reformjudentum nach.⁸ Schon die Selbstbezeichnung „Reform“ war in bewusster Anspielung gewählt und rief das Wirken Luthers in Erinnerung. Wie der Wittenberger den Bann des konservativen römischen Christentums gebrochen und den verbissenen katholischen Aberglauben zertrümmert hatte, so sollte auch der aufgeklärte Jude

³ Moses Mendelssohn: „Or li-ntiva“ (1783), in: *Hebräische Schriften* 1, hrsg. von H. Bordinianski (bar-Dayan), Nachdruck Breslau 1938, 229–248 (insbes. 236ff.).

⁴ Zu diesem s. meinen Aufsatz „The Humanist Sense of History and the Jewish Idea of Tradition: Azaria de' Rossi's Critique of Philo Alexandrinus“, in: *Jewish Studies Quarterly* 2 (1995), 372–393. Eine englische Übersetzung des Werkes liegt jetzt vor: Azaria de' Rossi: *The Light of the Eyes*, transl. by J. Weinberg. Yale University Press 2000.

⁵ S. dazu David Kaufmann: „Contributions à l'histoire des luttes d'Azaria de Rossi“, in: *Revue des Etudes Juives* 33 (1896), 77–81; Meir Benayahu: „ha-pulmus `al sefer me'or `enayim le-rabbi `Azariya min ha-adummim“, in: *Asufot* 5 (1991), 213–264; s. auch die Einleitung von Joanna Weinberg in die englische Übersetzung (s. voranstehende Anmerkung) und die Einleitung von Robert Bonfil an `Azaria de' Rossi: *Selected Chapters from Sefer Me'or Enayim and Matsref la-Kessef*. (Hebr.) Jerusalem 1991, 96–119.

⁶ *Meassef* 1 (1784, Iyyar, Siwan) und 2 (1785), s. Barzilay, „Haskalah“, 52, Anm. 137.

⁷ Leopold Zunz: „Toledot le-R' `Azarya min ha-Adummim“, in: *Kerem Chemed* 5 (1841), 131–158; 7 (1843), 119–124.

⁸ S. meine Artikel „A Jewish Luther? The Academic Dreams of Leopold Zunz“, in: *Jewish Studies Quarterly* 7 (2000), 335–348, und „Editorial“, *ibid.*, 289–295.

sein Judentum von den magisch-kabbalistischen Vorstellungen des „orthodoxen“ Judentums als dem Staub der dunklen Jahrhunderte reinigen.⁹ In dieser Auseinandersetzung galt die jüdische Beschäftigung mit der Philosophie als identitätsstiftender Faktor:¹⁰ Philo von Alexandrien, vor allem aber die mittelalterliche Philosophie, durch Saadia Gaon, Moses Maimonides, Judah Hallevi und andere Gelehrte vertreten, werden als Prototypen des Juden im 19. Jahrhundert betrachtet, weil sie die Eigenart des Judentums als Religion und Kultur der islamischen Welt gegenüber begründet und verteidigt haben. Diesen Prämissen folgend entstehen mehr und mehr Zirkel, die sich mit Themen der Renaissance beschäftigten. So wurden z. B. die Werke des Humanisten Azaria de' Rossi neu aufgelegt,¹¹ der Bibelwissenschaftler Elia Levita studiert,¹² der Renaissancephilosoph Leone Ebreo neu interpretiert,¹³ die politischen Theorien seines Vaters Isaak Abravanel evaluiert¹⁴ und das musikalische Werk Salomo-

- ⁹ Bezeichnend sind Leopold Löws Worte in „Zur talmudischen Mantik. Nach einer 1846 gehaltenen Vorlesung“, in: Immanuel Löw (Hrsg.): *Leopold Löw. Gesammelte Schriften*. Szegedin 1890 (zuerst in: *Ben Chananja* 9, 1866), 107: „Der Orthodoxie waren jene kabbalistischen Rechtfertigungen [scl. durch ihre Spekulationen, G. V.] ebenso willkommen, wie ihr in neuerer Zeit die Symbolik der deutschen Romantiker willkommen war. Und ob sich auch von Zeit zu Zeit Widerspruch dagegen erhob, so war es doch immer die Orthodoxie, die treue Erbin rabbanitischer Überlieferung, welche den Glauben an Zauberei bald aus naitiver Borniertheit, bald aus kabbalistischer Verschrobenheit, bald wohl auch aus dem Grunde nicht aufgeben mochte, damit die vielgepriesene Weisheit der Altvordern nicht in Verrücktheit komme, und man nicht auf den Gedanken gerathe, die älteren Lehrer für gewöhnliche Menschen zu halten, die in dem Aberglauben ihrer Zeit befangen waren. Solchergestalt behielt die Zauberei ihren Platz in den Gebetbüchern bis auf den heutigen Tag.“
- ¹⁰ S. meinen Artikel „Die humanistischen Wurzeln der ‚jüdischen‘ Philosophie: Zur Konzeption einer konfessionellen Ontologie und Genealogie des Wissens“, in: Werner Stegmaier (ed.): *Die philosophische Aktualität der jüdischen Tradition*. [Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 1499], Frankfurt a. M. 2000, 249–278.
- ¹¹ Ausgabe von A. Ben-Ya'aqov (Wilnius 1863–1865) mit der Zunz'schen Biographie; Ausgabe von David Cassel 1866 in drei Bänden (Wilnius 1866) zusammen mit dem Traktat *Mašref la-Kesef*. Letztere gilt als Standardausgabe.
- ¹² S. z. B. Salomon Buber: *Leben und Schriften des Elias Bachur, genannt Levita*. Leipzig 1856; David Kahana: „toldot eliahu batur“, in: *Ha-Shahar* 12 (1883/84), 498–505; 539–548; Wilhelm Bacher: *Die hebräische Sprachwissenschaft vom 10. bis zum 16. Jahrhundert*. Trier 1892, 104ff.; *idem*: „Zur Biographie Elija Levita's“, in: *Monatszeitschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 37 (1893), 398–404; J. Levy: *Elia Levita und seine Leistungen als Grammatiker*. Breslau 1888.
- ¹³ *Des Leone Hebreo (Jehuda Arbabanel) Dialoge über die Liebe*, aus dem Italienischen übertragen von J. Schwerin-Abarbanell. Berlin 1888; Bernhard Zimmels: *Leo Hebraeus, ein jüdischer Philosoph der Renaissance. Sein Leben, seine Werke und seine Lehren*. Breslau 1886.
- ¹⁴ E. Carmoly: „Toledot he-ḥakham don yišḥaq abravanel we-divre yeme banaw“, in: *Ošar Neḥmad* 2 (1857), 47–65. Das Interesse an Abravanel im christlichen akademischen Bereich bestand dagegen schon zu Beginn des 18. Jahrhunderts; s. Johann Heinrich Majus (1688–1732): *Dissertatio Historico-Philologica de Origine, vita atque scriptis don Isaaci Abrabanielis quam ... praeside M. Ioanne Henrico Maio, Fil. auctor responsurus Christianus*

ne Rossis gegen Ende des 19. Jahrhundert entdeckt, veröffentlicht¹⁵ und zur Erstaufführung in Paris gebracht.

An dieser Stelle lässt sich selbstverständlich der Einwand geltend machen, dass es sich bei dem Rekurrieren der Haskala und der Wissenschaft des Judentums auf die Renaissance um reine Apologie handelt, die mit der Renaissance nicht viel gemein hat. So hat es Robert Bonfil zufolge eine jüdische Renaissance kaum gegeben.¹⁶ Und wenn doch, dann als Widerspiegelung des Humanismus und Rinascimento und nicht als autonome Erscheinung. Hierin ist ihm zuzustimmen, aber nur bezüglich der Bibelwissenschaft, der Philosophie und der Historiographie, jedoch nicht, wenn wir das politische Denken der Juden betrachten. Denn hier spielen einige jüdische Intellektuelle eine andere Rolle, sowohl passiv bei der Aufnahme fruchtbarer Ideen aus der Umgebung als auch aktiv bei der politischen und ökonomischen Definition einer Minderheit innerhalb der vor allem christlichen Mehrheit.¹⁷ Mein Beitrag wird drei Aspekte dieser Thematik erläutern: 1) die Natur des jüdischen politischen Denkens, 2) die Rolle Venedigs bei der pragmatischen Aktualisierung politischer Theorien und 3) Simone Luzzatto und einige Themen seines Denkens. In einem Ausblick werde ich kurz auf die christliche und jüdische „Rezeption“ Luzzattos eingehen. Ziel des Beitrags ist vor allem, die verbreitete Meinung zu bestreiten,

Friedericus Bischoff ... publico eruditorum examini Kalend. Mart. Subjiciet, Altdorf[i] literis Jodoci Wilhelmi Kohlesii [1708]. Abravanel's Forschung erlebte ihre Blütezeit bezeichnenderweise in den ersten Dekaden des 20. Jahrhunderts. S. die Bibliographie unten, Anm. 27.

¹⁵ Über Rossi s. E. Birnbaum: *Jüdische Musiker am Hofe zu Mantua von 1542–1628* [Kalender für Israeliten für das Jahr 5654]. Vienna, 1893; über diese Figur s. J. Newman: *The Madrigals of Salomon de' Rossi*. Ph.D. Columbia University 1962; Dov Harrán: „Salomone Rossi as a Composer of Theatre Music“, in: *Studi Musicali* 16 (1987), 95–132; *idem*: „Salomone Rossi: Jewish Musician in Renaissance Italy“, in: *Acta Musicologica* 59 (1987), 46–64; *idem*: *Salomone Rossi: Jewish Musician in Late Renaissance Mantua*. Oxford 1999; *idem* (ed.): *Salomone Rossi: Complete Works* [Corpus Mensurabilis Musicae 100]. I–XIII. Neuhausen-Stuttgart, 12 Bde., 1995; *idem*: „As Framed, So Perceived: Salamone Rossi ebreo, Late Renaissance Musician“, in: David Ruderman and Giuseppe Veltri (eds.): *Cultural Intermediaries. Jewish Intellectuals in Early Modern Italy* (im Druck).

¹⁶ Das hat Bonfil in verschiedenen Veröffentlichungen vertreten; in Bezug auf die Historiographie in seinem Aufsatz „How Golden was the Age of the Renaissance in Jewish Historiography?“, in: Ada Rapoport-Albert (ed.): *Essays in Jewish Historiography*. Atlanta (Georgia) 1988, 78–102.

¹⁷ Über die jüdischen Theorien über ihren politischen Status in der Renaissance und Frühneuzeit s. Barzilay: „Haskalah“, 34–38, der von einer „Lack of Political and Economic Aspiration in the Italian Haskalah“ spricht. Barzilays Aussage, dass in der Renaissance und Barockzeit die Juden von der (politischen und historischen) Voraussetzung ausgehen, sie seien Ausländer, ist m. E. zu hinterfragen. Luzzatto z. B. identifiziert sich nicht mit den Ausländern und von sich selbst spricht er (s. unten) als „Jude aus Venedig“ (Hebreo Venetiano).

dass sich das Judentum vor der Aufklärung lediglich als religiöser Faktor der christlichen Gesellschaft verstanden habe.

Jüdisches politisches Denken

Politisches Denken ist – philosophisch betrachtet – ein Paradox. Denn Politik ist in ihrer Natur kontingent, während das Denken den Anspruch des Allgemeinen, Universellen und Metaphysischen erhebt. Das politische Denken gründet per definitionem also auf die praktisch-empirische Wissenschaften, was dann aufgrund mehr oder weniger gelungener Abstraktionen in die Welt der reinen Spekulation führt. Zur Erläuterung: Das politische Denken Platos ist ohne die Entstehung der griechischen Polis undenkbar, und die scharfe Kritik an der Monarchie im Deuteronomium und den Samuel-Büchern ist ohne das Verfallen des sog. israelitischen Staates unverständlich. Jede politische Konzeption setzt also eine praktische, konkrete oder nur gedachte Erfahrung voraus, wie sie sich auch in Utopievorstellungen wiederfindet.

Das jüdische politische Denken ist in diesem Zusammenhang eine Kontingenz in der Kontingenz. Denn bekanntlich wurde erst 1948 ein jüdischer Staat ins Leben gerufen, der im Prinzip das konkretisiert, was das Judentum als autonome politische Entität definiert. Zur Entstehung des Zionismus als Bewegung und als Staatstheorie trug die realexistierende Lage der Juden (und dies nicht nur in Osteuropa) entschieden bei. In dieser Hinsicht aber folgt das Judentum Israels *mutatis mutandis* der Entstehungslogik anderer Staaten, die aus Not oder Überzeugung ihre Grenzen zunächst militärisch und dann politisch verteidigt haben. Was ist aber mit der Diaspora? Wie versteht sich die jüdische Gemeinde in der Diaspora politisch zwischen Zugehörigkeit zum Lande, in dem sie seit langer Zeit wohnt und lebt, und der eigenen Identität als Volk? Hier liegt das Hauptinteresse der Politikwissenschaftler und Soziologen, die diese schwierige Identitätsfindung erörtern möchten. Es lauern jedoch zwei Gefahren in dieser Diskussion, die sog. „Taschentuchmentalität“ und die Ausnutzung jüdischer Geschichte für fragliche politische Theorien.

Das jüdische politische Denken¹⁸ in seiner geschichtlichen Entfaltung erfährt bei Ideengeschichtlern besondere Aufmerksamkeit wegen des Status des

¹⁸ Das Thema der jüdischen politischen Tradition erfährt unlängst eine wahre Renaissance, s. Michael Walzer: *Menachem Lorberbaum, Noham Zohar, The Jewish Political Tradition*. New Haven; London 2000. Andere Studien werden in den nächsten Anmerkungen erwähnt.

jüdischen Volkes in der europäischen Geschichte als gehasste und nicht selten gewaltsamen Übergriffen ausgesetzte Minorität. Dieses Element stellt sicherlich einen Faktor dar, der jedoch nicht selten überschätzt wird und so die Geschichte der Juden immer als die einer leidenden Nation erscheinen lässt. Nicht ohne Ironie pflegte Cecil Roth dieses Charakteristikum mit dem Witz zu kommentieren, die Juden seien die Erfinder der Taschentücher gewesen und Salo Baron warnte davor, die jüdische Geschichte mit einer „lacrimous story“ (einem tränenreichen Seifenroman) zu verwechseln. Aber auch das Gegenteil, das Gute am Zustand der Juden in der europäischen Geschichte zu suchen, indem man ihre Privilegien in der christlichen Gesellschaft herausstreicht, hat historische Nachteile, wenn der Historiker die von Nietzsche angekreidete Methode der Archäologie des Wissens parteiisch als Identitätsfaktor anwendet und so die jüdische Geschichte als Werkstatt der heutigen politischen Debatte dient.

Ein Beispiel möge das illustrieren: Unlängst erschien unter dem Titel *Padania Judaica* das Werk eines Journalisten und Juristen, Alberto Castaldini, mit dem Ziel, die Geschichte der Juden in der Poebene zu untersuchen.¹⁹ Er kam zu dem Ergebnis, dass die Politik der Republiken und Fürstentümer der Renaissance und Barockzeit viel toleranter gewesen ist als die sog. italienische Politik nach dem Risorgimento, dem italienischen Einheitskrieg. Als Beispiel werden gerade Yishaq Cardoso's Lob Venedigs in seiner *Philosophia Libera*²⁰ und die Politik der Gonzaga in Mantua erwähnt. Die Lega Lombarda oder Padana hat sofort von dem Buch Gebrauch gemacht, um die italienische Einheitspolitik zu tadeln und die ruhmreichen Zeiten der kleinen Staaten in Erinnerung zu rufen. Es ist nicht mein Ziel, mich mit diesem Buch auseinanderzusetzen; es sei lediglich darauf hingewiesen, dass die Archäologie des Wissens immer dann zu phantastischen Kombinationen greift, wenn kein wesentlich politisches Denken vorhanden ist. So dient die Geschichte als eine Art kombinatorische Werkstatt, in der man sich aller nützlichen Teile bedient, ohne auf die Geschichte in ihrer Gesamtheit Rücksicht zu nehmen. Damit sind wir von der Politik der Fürsten der Renaissance und Neuzeit nicht entfernt, die das Judentum zu ihren Zwecken ausgenutzt hat. Zu erwähnen sind gerade die Gonzagas, die den Juden zwar erlaubten, am Hof zu singen, zu tanzen und zu musizieren, sie jedoch immer in ihrem Ghetto eingeschlossen und eine gelbe Kennzeichnung zu tra-

¹⁹ Alberto Castaldini: *Padania Judaica. Vita e Cultura ebraica nella Valle del Po*. Mantova 1998.

²⁰ Über sein Werk s. Yosef Hayyim Yerushalmi: *From Spanish Court to Italian Ghetto: Isaac Cardoso. A Study in Seventeenth-Century Marranism and Jewish Apologetics*. New York-London, 1971; 2. Auflage Seattle-London 1981. Ich konnte leider nur die italienische Übersetzung verwenden: *Dalla corte al ghetto. La vita, le opere, le perigrinazioni del marrano Cardoso nell'Europa del Seicento*, [s. l.] 1991, 203–269.

gen verpflichtet haben, wie sie seit dem IV. Laterankonzil für alle Juden obligatorisch war. Nur dem Hofmusiker und ausgezeichneten Komponisten Salomone Rossi wurde als Zeichen höchster Gnade erlaubt, das Gelbe Zeichen zu entfernen. Welche Gnade – so ließe sich sarkastisch kommentieren – entjudet zu werden!²¹ In diesem Zusammenhang kann auch Venedig nicht gelobt werden, entstand doch gerade hier die Institution „Ghetto“, in dem die Juden einen Christen dafür entlohnen mussten, dass dieser sie Nacht für Nacht darin einschloss.²²

Mythos von Venedig

Venedig spielt bei den Juden der Renaissance und Barockzeit die Rolle der Polis bei den Griechen, indem sie den Status eines politischen Mythos genoss. Der schon erwähnte Cardoso, ein Marran des 17. Jahrhunderts, lobte diese Stadt, die ihm erlaubte, wieder Jude zu werden, und die Inquisition gegen ihn nicht aufhetzte. Er widmete seine *Philosophia libera* dem Dogen mit solch hoch gestimmten Tönen:

Es gibt zwei wunderschöne Dinge, die die Serenissima und berühmte Republik hoch preisen und die mit Bewunderung von allen Menschen gefeiert werden: Weisheit und Freiheit. Sie sind die Grundfesten dieser Stadt, haben ihr Imperium erweitert und jetzt und immer aus ihr das Weltwunder gemacht. Die Weisheit der Senatoren, die Klugheit der Adligen, von vielen Generationen proklamiert, Gegenstand unzähliger Lobreden, glänzen von blendendem Licht, werden verehrt, von allen respektiert, so dass die Einwohner von Venedig gleichsam geboren wurden zum Regieren und gerecht Entscheiden. Daraus er-

²¹ S. den Aufsatz von Valerio Marchetti: „Sulla degiudaizzazione della politica“, in E. A. Baldini (ed.): *Aristotelismo e ragion di stato*. Firenze 1995, 349–358.

²² Zur Geschichte der Juden in Venedig in Bezug auf das hier behandelte Thema s. Benjamin Ravid: *Economics and Toleration in Seventeenth Century Venice. The Background and Context of the Discorso of Simone Luzzatto*. Jerusalem 1978 (Monograph series. The American Academy for Jewish Research, 2); Cecil Roth: *The History of the Jews in Venice*. Philadelphia; Nachdr. New York, 1975 (Erstveröffentlichung unter dem Titel *Venice*. New York, 1930); Gaetano Cozzi (ed.): *Gli Ebrei e Venezia. Secoli XIV–XVIII*. Atti del Convegno internazionale organizzato dall’Istituto di storia della società e dello stato veneziano della fondazione Giorgio Cini. Milano 1987; Benjamin Arbel: *Trading Nations. Jews and Venetians in the Early Modern Eastern Mediterranean*. Leiden 1995 (Brill’s Series in Jewish Studies, 14); R. Caimani: *Storia del ghetto di Venezia*, Milano 1995.

gibt sich, dass sie von Natur her immer geeignet gewesen sind, Reiche zu erobern, für Frieden ausgezeichnet, stark im Kriege ...²³

Cardosos *Philosophia Libera* wurde 1672 veröffentlicht, als Venedig keine Idee mehr davon hatte, was ihre Grandeur gewesen war. Nach dem Sieg bei Lepanto, der zugleich ein moralischer war, hatte der Niedergang der Serenissima bereits begonnen, der im Verlust Kretas 1669 gipfelte. Schon etwa dreißig Jahre früher schrieb der aus Venedig stammende Rabbiner Simone Luzzatto seine politischen Gedanken über Venedig nieder und ging dabei von dem Niedergang der berühmtesten italienischen Republik aus, um sein Rezept zur Rettung von Venedig zu unterbreiten. Darauf werden wir noch zurückkommen.

Das Lob der Republik Venedig, ihrer Statuten, ihrer Institutionen, ihrer Erfolge auf Meer und Land waren Gegenstand reichhaltiger literarischer, politischer und philosophischer Traditionen; es war ein Topos geworden. Hier genüge die Erwähnung des Humanisten Pier Paolo Vergerio (1370–1444),²⁴ möglicherweise einer der ersten, die den Mythos geschaffen und entwickelt haben. Er war der Auffassung, dass die Größe der Republik in der geographischen Position und den ausgezeichneten Institutionen bestand. Zu erwähnen ist die Stellungnahme von Georg von Trapezunt,²⁵ der 1451 die Gesetze Platos übersetzte. Er schrieb an seinen Freund, den Humanisten Francesco Barbaro, die Gründer Venedigs hätten das Werk Platos zu Rate gezogen. So begeistert er sein Publikum, indem er Venedig eine „antiqua nobilitas“ verschaffte. Der „Consiglio Maggiore“ (der Haupttrat) wäre das demokratische Element, der Senat vertrete die Aristokratie. Er identifizierte den Dogen mit dem Philosophenkönig von Plato, der die Kontinuität der Politik verkörpern sollte. Der Humanist Poggio Bracciolini (1380–1459) schrieb ein Traktat mit dem Titel *De Laude Venetiarum*,²⁶ in dem er nicht nur die geographische Position, sondern auch die bürgerliche Kohäsion und die Institutionen der Serenissima lobte. Alle diese Apologien Venedigs gingen von der tatsächlichen Macht aus, die die Republik ausübte, sowie ihrer Orientierung nach Osten (Griechenland bzw. Orient), die et-

²³ Zitat aus Yerushalmi, *Cardoso*, 205 in deutscher Übersetzung.

²⁴ D. Robey, J. Law: „The Venetian Myth and the ‘De Repubblica Veneta’ of Pier Paolo Vergerio“, in: *Rinascimento* 15 (1975), 3–59 (lateinischer Text 38–49); eine englische Übersetzung mit Kommentar bietet R. G. Witt: „Pier Paolo Vergerio“, in: J. Craye (ed.): *Cambridge Translations of Renaissance Philosophical Texts. II: Political Philosophy*. Cambridge 1997, 117–127.

²⁵ J. Monfasani: „George of Trebizond“, in: Craye: *Cambridge Translations*, 128–134.

²⁶ Poggio Bracciolini: *Opera omnia*, hrsg. von R. Fubini, I–IV. Torino 1964–1969, II, 925–937; englische Übersetzung mit Kommentar in M. Davies: „Poggio Bracciolini“, in: Craye: *Cambridge Translations*, 134–145.

was Neues im lateinischen, politisch romzentrierten Denken darstellte. Das Beispiel eines Imperium waren nicht mehr Rom und die Römer, wie es Machiavelli wollte, sondern Athen mit seiner Vorstellung einer philosophischen Regierung.

Im jüdischen Milieu ist der Staatsmann Yiṣḥaq Abravanel²⁷ der erste, der das Lob der venezianischen Republik sang. Nach der Vertreibung aus Spanien 1492 und einer Periode, die er mit seinem Sohn Yehuda, besser bekannt als Leone Hebreo verbrachte, fand er 1503 in Venedig Zuflucht, wo er das politische System der Lagunenstadt erstmals kennenlernte.²⁸ Mit einem exegetischen Verfahren, das in vergleichbarer Weise auch Georg von Trapezunt verwendet hatte, identifizierte er das Regierungssystem Venedigs mit den Direktiven, die Jitro seinem Schwiegersohn Moses in Exodus 19,17ff. gegeben hat: „Du machst dich zu müde, dazu auch das Volk, das mit dir ist ... Vertritt du das Volk vor Gott und bringe ihre Anliegen vor Gott. ... Sieh dich aber unter dem

²⁷ S. dazu Abraham Melamed: „The Myth of Venice in Italian Renaissance Jewish Thought“, in: *Italia Judaica*, Atti del I convegno internazionale. Bari 18–22 maggio 1981, Roma 1983 (Ministero per i beni culturali e ambientali. Pubblicazioni degli archivi di Stato. Saggi, 2), 401–413; Benjamin Ravid: „Between the Myth of Venice and the Lachrymose Conception of Jewish History: the Case of the Jews of Venice“, in: Barbara Garvin, Bernard Cooperman (eds.): *The Jews of Italy. Memory and Identity*. Maryland 2000, 151–192.

²⁸ Über Abravanel im Allgemeinen und über seine politische Theorie im Besonderen s. J.-C. Attias: „Isaac Abravanel between Ethnic Memory and National Memory“, in: *Jewish Social Studies* 2 (1996), 137–155; Isaac Baer: „Don Isaac Abravanel and his Relation to Problems of History and Politic“ (Hebr.), in: *Tarbiz* 8 (1937), 241–259; Donatella di Cesare: „Das Rätsel von Babel. Sprache und Sprachen in der jüdischen Tradition“, in: W. Stegmaier (Hrsg.): *Die philosophische Aktualität*, 62–77; Isaak Heinemann: „Abravanel's Lehre vom Niedergang der Menschheit“, in: *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 82 (1938), 381–400; R. R. Kimelman: „Abravanel and the Jewish Republican Ethos“, in: Daniel H. Frank (ed.): *Commandment and Community. New Essays in Jewish Legal and Political Philosophy*. Albany 1995, 195–216; S. Lévy: *La cité humaine d'après Isaac Abravanel*. Diss. Strassburg 1937; R. L. Millen: „Isaac Abravanel's Concept of Monarchy“, in: *Shofar* 10/3 (1992), 47–61; Benzion Netanyahu: *Don Isaac Abravanel, Statesman and Philosopher*. Philadelphia 1953; Umberto Piperno: „Abravanel e le istituzioni politiche della Repubblica di Venezia“, in: *Rassegna Mensile di Israel* 60/1–2 (1994), 154–170; Y. Rash: „Immobilisme et dynamisme dans la culture d'Israel“, in: *Recherches de Science Religieuse* 77/3 (1989), 323–346; A. Ravitzky: „Kings and Laws in Late Medieval Jewish Thought. Nissim of Gerona vs. Isaac Abrabanel“, in: L. Landman (ed.): *Scholar and Scholarship. The Interaction between Judaism and Other Cultures, The Bernard Revel Graduate School*. Conference Volume, New York (1990), 67–90; L. Strauss: „On Abravanel's Philosophical Tendency and Political Teaching“, in: *idem: Isaac Abravanel. Six Lectures*, Cambridge 1937, 93–129; Ephraim E. Urbach: „Die Staatsauffassung des Don Isaak Abrabanel“, in: *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 81 (1937), 257–270; Hans-Georg von Mutius: *Der Kainiterstammbaum. Genesis 4/17–24 in der jüdischen und christlichen Exegese. Von den Anfängen bis zum Ende des Mittelalters nach dem Zeugnis des Don Isaak Ben Jehuda Abravanel*. Hildesheim; New York 1978 [Judaistische Texte und Studien, 7].

ganzen Volk um nach redlichen Leuten, die Gott fürchten, wahrhaftig sind und dem ungerechten Gewinn feind. Die setze über sie als Oberste über tausend, über hundert, über fünfzig und über zehn“.²⁹ Abravanel's Kommentar:

Du solltest wissen, dass alle diese Regierungsarten heute noch in der großen Stadt Venedig gefunden werden können. Sie hat ein „Consiglio Maggiore“, der aus mehr als 1000 Leuten besteht. Sie hat einen Rat, der „Consiglio dei Pregadi“ genannt wird und aus mehr als zweihundert Leuten besteht. Es gibt darüber hinaus einen Rat der vierzig, der „Quarantia“ genannt wird und einen der zehn, der „Consiglio dei dieci“ genannt wird. Es besteht kein Zweifel daran, dass es sich um eine biblische Aussage handelt: Diese setze über sie als Oberste über tausend, über hundert, über fünfzig und über zehn. Das bedeutet Beamte, die dem Rat der Tausend, der Hunderte etc. angehören. Die Zahl tausend, hundert etc. bezieht sich nicht auf diejenigen, die beurteilt werden, sondern auf diejenigen, die beurteilen.³⁰

Abravanel liest offensichtlich die biblische Aussage unter dem Einfluss der Institutionen Venedigs und verändert den biblischen Text dementsprechend: Dort ist die Rede nur von der juristischen Tätigkeit, vor allem der Tätigkeit von Richtern; in der venezianischen Republik erfüllten die Räte vor allem eine legislative Tätigkeit. Abravanel verändert auch die Auslegung des biblischen Textes in Bezug auf die Konzeption einer platonischen Republik, wie sie sich in Venedig widerspiegelt. Er deutet den Vers aus Exodus demokratisch und schreibt: „Jitro sagte zu Moses, er solle Leute auswählen, die zu Richtern ernannt werden sollen; Moses hingegen sagte dem Volk, es soll einige Leute wählen, die zu ihrem Leiter werden sollen“.³¹

Dass Abravanel ein von anderen Humanisten nicht besonders hervorgehobenes demokratisches Prinzip in der venezianischen Republik akzentuiert, ist nicht zufällig: er war realpolitisch ein Antimonarchist geworden. Das monarchische Prinzip wird von ihm kategorisch abgelehnt, weil es der Zäsur zwischen geistiger (*hanhaga ruhanit*) und weltlicher Macht (*hanhaga enoshit*) widerspricht. Die weltliche Macht bestehe aus Prinzipien demokratischer, aristokratischer und monarchischer Herkunft – und daher folgt er der sog. Mischtheorie des Polybios: die Richter der Ortsräte werden gewählt, während der füh-

²⁹ Der Einfachheit halber habe ich die Lutherübersetzung verwendet.

³⁰ *Perush 'al ha-tora* zu Ex 18,13 (Ausgabe Jerusalem 1984, 157a); s. Netanyahu: *Abravanel*, 168ff.

³¹ *Perush* zu Ex 18,13 (fol. 31, col. 4), s. Netanyahu: *Abravanel*, 168ff.

rende Rat aus der Aristokratie der Tugenden bestehe. Abravanel zufolge fungiert der geistige Rat (Priester und Propheten) als eine Art Aufseher der weltlichen Macht, der König/Monarch wird vom aristokratischen und gewählten Rat in seiner Machtausübung begrenzt. Das Motiv der Abneigung dem König gegenüber hat seine Wurzeln sowohl in der Erfahrung – Abravanel wurde sowohl in Portugal als auch in Spanien von den Regierenden benutzt und fallen gelassen – als auch in einem religiös-biblischem Hintergrund. Das jüdische Denken in seiner Entwicklung hat immer eine antimonarchische Tendenz aufgewiesen, die auf die Bücher Samuel zurückgeht: Der einzige König ist Gott, der andere, weltliche König wurde vom Volk gewollt, das die Konsequenz tragen soll und sich so der Gefahr der Idolatrie aussetzt. In seinem Kommentar zur Turmbau- und Sintflut-Erzählung entwickelt Abravanel diese Gedanken in seinen extremen Konsequenzen weiter: Die Einheit, die die unten stehende Menschheit erzielen möchte, ist idolatrisch;³² sie will Gott ersetzen, ihm ähnlich werden; daher wird das Menschengeschlecht der Turmbauer von Babel mit der Sprachverwirrung bestraft. M. W. ist Abravanel der erste, der einen Zusammenhang zwischen Götzendienst und Königtum gesehen hat. Die politische Macht eines Königs wird schon in der politischen Literatur des christlichen Mittelalters als Gegensatz zur religiösen Macht angesehen, die die Vollkommenheit des Regierens als eigenes Vorrecht betrachtete. Dantes Konzeption von „zwei Sonnen“ im Himmel drückt aus, was Abravanel tadelt, nämlich die Tendenz der Gesellschaft auf ein bipolares Denken, das zwangsläufig auf Vielfalt hindeutet.

Abraham Melammed ist der Meinung, Abravanel sei der einzige antimonarchische Gelehrte aus der Welt der jüdischen Renaissance gewesen. Diese Meinung ist zu einseitig. Abravanel ist der einzige, der eine politische Theorie anbietet. Die anderen (bis Spinoza und Mendelssohn) bieten nur Beobachtungen über das Thema. Das Lob der Monarchie, das wir vom Mittelalter an immer häufiger finden, hat eine politisch-praktische Funktion. Die Juden wurden immer im Wechselspiel zwischen weltlicher und religiöser Macht ausgenutzt. Insbesondere die Könige und die Fürsten, die der religiösen Macht und der Macht der Landeskammer widersprechen wollten, haben bestimmte Juden für ihre Geschäfte eingesetzt, um eine Minderheit, die die religiösen Gesetze nicht hielt, dazu zu verwenden, bestimmte Funktionen zu erfüllen, z. B. Geldverleih oder Steuereintreibung. Hayyim Yerushalmi hat diese jüdische Stellung zur Politik analysiert und in einem kleinen, wertvollen Buch *Diener von Königen und*

³² S. dazu die oben erwähnten Studien von von Mutius und di Cesare.

nicht Diener von Dienern veröffentlicht.³³ Dabei hat er sich mit der sog. *servitus judeorum* beschäftigt, die z. B. in einigen Gebetssammlungen als Gebet für den König Ausdruck findet. Man muss aber hinzufügen, dass der Status als *servus* nicht mit dem als *captivus* zu verwechseln ist, der eher einem christlichen antijüdischen Klischee folgt: denn *Captivitas Judaeorum* bedeutet anfänglich nur die babylonische Gefangenschaft,³⁴ später beschreibt sie bei den Christen den Status der Juden nach der Zerstreuung.³⁵

Das Lob des Königs dient also opportunistisch apologetischen Zwecken, um den prekären Zustand zu entschuldigen, und darf nicht als ein Ausdruck des politischen Denkens verstanden werden. Eine besondere Stellung dazu vertritt der Mantuaner Arzt Avraham Portaleone,³⁶ der die Gesellschaft in drei Kategorien oder Klassen unterteilt: Priester, Propheten und Volk. Der König wird auf die dritte Gruppe bezogen und daher gehört er zu den niedrigsten Klassen überhaupt. Die Dreiteilung der Gesellschaft mag auf die typische Vorliebe für die Zahl „drei“ in der Renaissance verweisen, aber auch auf die mittelalterliche Unterteilung der Gesellschaft, die theologischen Prämissen folgte, wie Jacques LeGoff in *La naissance du Purgatoire* suggeriert hat. Für Portaleone – wie früher auch für Abravanel – ist der Monarch eine sekundäre Figur, die sich der geistigen Welt unterstellen soll. Andere Akzente setzt der Rabbiner Simone, oder Simḥa Luzzatto, aus Venedig.

³³ Yosef H. Yerushalmi: „Diener von Königen und nicht Diener von Dienern“. *Einige Aspekte der politischen Geschichte der Juden*. München 1995 (Themen / Carl-Friedrich-von-Siemens-Stiftung, 58).

³⁴ S. z. B. Flavius Iosephus, transl. et retract. *Hegesippi, Historiae libri V*, prol., §1, 3; *Hieronymus: Commentarii in prophetas minores*, Cl. 0589, SL 76A, In Zachariam, lib., 2, 6).

³⁵ Zu verweisen ist auf einen Brief von Robert Grosseteste (Epistula 5, Eximiae dominae et in Christo carissimae, dominae Margaretae de Quinci), in dem er ausdrücklich die aktuelle Lage der Juden als *captivi* als Strafe für die „Ermordung“ Christi deutet: „Interim autem dum idem populus Judaeorum in infidelitate permanens Christum mundi Salvatorem blasphemant, et ejus passionem subsannant, sub mundi principibus in justam poenam peccati sui tenebuntur captivi. Debentque principes qui eos tenent captivos, ne occidantur defendere, et in simul, ne Christianos usuris opprimant, severissime prohibere; et ut de licitis manuum suarum laboribus victum sibi acquirant, providere. Haec autem ultima Judaeorum captivitas: et tamen ne in hac captivitate occidi debeant, pluribus Scripturae locis prophetatur. Ad Cain namque qui gerit typum Judaeorum, cum occidisset fratrem suum Abel, qui gerit typum Christi, pro mundi salute a Judaeis occisi, dictum est: Nunc igitur maledictus eris super terram,“, Text aus <http://www.grosseteste.com/Epistolae/5.htm>.

³⁶ Dazu s. Alessandro Guetta: „Le mythe du politique chez les Juifs dans l’Italie des Cités“, in: Christoph Miething (Hrsg.): *Politik und Religion*. Tübingen 1999 [Romania Judaica, 4], 119–131, und Gianfranco Miletto: „La rappresentazione dello Stato ideale negli Shilte ha-gibborim di Abraham ben David Portaleone“, in: *Annali di Studio dell’esegesi* 18 (2001), 447–463.

Simone Luzzatto: Identität im Kontext

Mehrmals muss der Rabbi Simon einen Blick auf die Basilica geworfen, mehrmals die Pferde der Quadriga von San Marco in Venedig beobachtet haben, die zunächst als Trophäe des Sieges gegen Konstantinopel, dann aber als triumphales Symbol der Macht Venedigs gedient hatte. Die Quadriga war das Werk Phidias', eines der berühmtesten Bildhauer der griechischen Antike und wurde 1204 nach Venedig transportiert. Napoleon schleppte sie 1797 nach Paris; sie wurde aber nach Napoleons Niederlage in Waterloo Venedig zurückgegeben. Von daher pflegen die Venezianer zu sagen, dass sie das Symbol eines verfallenden Reiches sei, erst Konstantinopel, dann Venedig und schließlich Paris.³⁷

Ohne Zweifel hatte Rabbi Simon dabei an Titus' Triumph gegen die Juden Palästinas gedacht, bei dem die Menora als Zeichen des für immer gefallenen und politisch besiegten jüdischen Volkes gedient hatte.³⁸ Ja, Venedig war zu Rabbi Simones Zeit nicht mehr die Furcht der Meere, die Unbesiegbare, und Lepanto war deutlich erkennbar der letzte Sieg gegen den sog. Orient und leitet unwiderruflich den Verfall Venedigs ein. Die Juden waren aber auch nicht die Griechen, die immer als venezianische Staatsbürger mit allen Ehren betrachtet wurden. Sie waren eher als Trophäe des christlichen Sieges gegen das Judentum abgestuft und ins Ghetto eingeschlossen.

Dieser Geschichte des Leids zum Trotz schreibt Rabbi Simon Luzzatto im Geleitwort seines Werks *Discorso circa il Stato degl'Hebrei*:³⁹

... und wenn ein authentisches Fragment von einer veralteten Statue, wenn von Phidias oder Lysippos geschaffen, vom neugierigen Antiquar nicht niedrig geschätzt wird, so sollte man vor dem Fragment des antiken jüdischen Volkes keinen Abscheu haben, obwohl [das jüdische Volk jetzt] von Qualen verzehrt und vom langen Gefängnis verformt ist. Denn dieses Volk übernahm dem allgemeinen Dafürhalten folgend vom höchsten Schöpfer die Regierungsform und die Lebensinstitutionen. (6v)

Die jüdische Identität ist bei Luzzatto eine geschichtliche Aufgabe der Erinnerung an die eigenen Wurzeln, aber auch die Suche nach der Stellung inner-

³⁷ Jan Morris: *The Venetian Empire*. New York 1980, 182–184.

³⁸ Das Thema war hochbrisant in dieser Epoche. Es genügt, das Bild „Eroberung Jerusalems durch Kaiser Titus“ (1638) von Nicolas Poussins (1594 [Les Andelys] – 1665 [Rom]) zu erwähnen, auf dem die Menora als Trophäe des Sieges deutlich in Erscheinung tritt.

³⁹ Dazu s. unten.

halb der Gesellschaft. Sein Lob der jüdischen Wurzel ist keine schlichte und einfache Apologie, sondern nur der Anfang des politischen Nachdenkens über die bittere Lage der Juden der Diaspora und die Voraussetzung für einen Vorschlag, jene zu verbessern. In dieser Hinsicht ist er Vorläufer von Menasse ben Israel und Moses Mendelssohn.

Simone Luzzatto lebte in Venedig und war 57 Jahre lang Rabbiner dieser Stadt.⁴⁰ Er gehörte nicht zu den Gelehrten, die die ganze Halbinsel immer wieder bereisten und daher ihr Wissen in der Art eines „cross-pollination“ propagierten.⁴¹ Sein Wissen war jedoch außerordentlich, wie sich aus direkten und indirekten Zitaten seiner Bücher eruieren lässt. 1638 veröffentlichte er ein 92 Seiten starkes, in Oktav gesetztes Buch mit dem italienischen Titel *Discorso circa il Stato degl'Hebrei et in particolar dimoranti nell'inclita città di Venezia* („Rede über den Status der Juden und insbesondere derjenigen, die in der vorzüglichen Stadt Venedig wohnen“). Die Verwendung der italienischen Sprache verweist schon auf das Publikum, das er erreichen möchte. Er widmete sein Buch den „Amatori della Verità“, den Liebhabern der Wahrheit. Er vergleicht die Diaspora mit dem Säugling Moses, der von der Tochter des Erzfeindes, des Pharao, gerettet, zum Gesetzgeber wurde. Er wünscht sich, dass ein solcher Erfolg auch der „verlassen Nachkommenschaft“ (derelitta prole) beschert werden kann, die in Venedig ihre Geburt erleben konnte.

Der von einigen Historikern angeführte historische Grund, aus dem Luzzatto seinen *Discorso* verfasst haben mag, ist die Gefahr einer unmittelbaren Vertreibung der Juden aus Venedig im Jahre 1635, nachdem sich einige Ghettobewohner an einem Raub von Waren inmitten von Venedig beteiligt hatten.⁴² Das Buch erschien jedoch drei Jahre nach diesem Ereignis, weshalb es schwierig ist, es als unmittelbare Reaktion darauf zu deuten. Sicherlich spielt diese Epi-

⁴⁰ Über Luzzatto und sein politisches Denken s. Abraham Melamed: „Simone Luzzatto on Tacitus: Apologetica and Ragione Di Stato“, in: Isadore Twersky (ed.): *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, II. Cambridge (Massachusetts), London 1984, 143–170; *idem*: „English Travellers and Venetian Jewish Scholars. The Case of Simone Luzzatto and James Harrington“, in: Gaetano Cozzi: *Gli Ebrei e Venezia*, 507–525; Benjamin Ravid: *Economics and Toleration*, L. W. Roubey: „Simeone Luzzatto's Discorso. An Early Contribution to Apologetic Literature“, in: *Journal of Reform Judaism* 28 (1981), 57–63; Bernard Septimus: „Biblical Religion and Political Rationality in Simone Luzzatto, Maimonides and Spinoza“, in: Isadore Twersky, Bernard Septimus (eds.): *Jewish Thought in the Seventeenth Century*. Cambridge (Massachusetts), London 1987, 257–283.

⁴¹ Dazu s. Moshe Idel: „On Mobility, Individuals and Groups: Prolegomenon for a Sociological Approach to Sixteenth-Century Kabbalah“, *Kabbalah* 3 (1998), 145–173.

⁴² Dazu s. Moshe A. Shulvass: „A Story of the Misfortunes which Afflicted the Jews in Italy“ (Hebr.), in: *Hebrew Union College Annual* 22 (1949), 1–21. S. dazu aber Ravid: *Economics*, 10ff.

sode darin auch eine Rolle, zumal Luzzatto sich auf die Tatsache bezieht, dass die Taten einiger jüdischer Krimineller auf keinen Fall als Zeichen der Haltung des gesamten Volkes gegenüber dem Fürst gedeutet werden sollen (5v–6r: „... & se conforme la condizione dell’humana fragilità si sonno trouati nella natione alcuni facinorosi, & scelerati, non perciò deue restare oscurato, & denigrato il candido affetto, che l’universale dell’hebrei tiene verso il suo Clementissimo Prencipe“). Der venezianische Rabbiner möchte m. E. diese Episode hinter sich lassen und statt dessen über den „Nutzen“ des Judentums in der politischen Gesellschaft reden.

Der *Discorso* besteht aus achtzehn Beobachtungen. Im Vorwort des Buchs nennt Luzzatto die Grundelemente seines politisch-empiristischen Denkens und seine Vision der Lage der Juden in der Diaspora. Das jüdische Volk wird hier als integrierter Teil des Volks von Venedig bzw. der Welt definiert. Es sei wie die Atome von Demokrit, die die untere Welt bevölkern, die mit ihrem Dampf („vapore“) die Sonne, den Mond und die anderen Gestirne ernähren. Alle zusammen bilden sie die Via lactea, die Milchstraße, „die uns als eine Zusammensetzung von winzigkleinen Sternen scheint, jeder von ihnen unsichtbar, zusammen jedoch bilden sie einen Lichtstrahl“. Die Metapher, die er zur Beschreibung der Gesellschaft verwendet, hebt zwei Faktoren hervor: 1) Jeder Teil ist in die Gesellschaft integriert und nicht Fragment derselben; 2) jeder Teil trägt lediglich dann zum Allgemeinwohl bei, wenn er eine Aufforderung von außen erhält. Für das erste Prinzip hat er die Lage der Juden vor Augen, aber auch die der Ausländer, die, wie wir sehen werden, für ihn zur Zersetzung der Macht Venedigs beitragen. Das zweite Prinzip folgt der Logik der menschlichen Ernährung, mit der er die Logik der Öffnung der Märkte zu erklären versucht. Auf diese Weise leitet er in das Hauptthema seiner Abhandlung ein: die Stellung der Juden und ihre Notwendigkeit für ein Anwachsen der Staatsfinanzen. Seine Logik ist glasklar, wie aus dieser Metapher hervorgeht:

... So unser Magen, wenn er unter Nahrungsmangel leidet, ernährt er sich zum Schmerzen und Leiden der anderen Körperteile von zugehörigen Körpersäften. Umgekehrt verhält er sich, wenn er von Essenmenge gefüllt wird, nicht nur unterlässt er die Verwüstung, sondern auch das Verzehren anderer Teile. Auf ähnliche Weise verhält es sich mit der Vielfalt von Zoll- und Frachtsätzen, die nicht nur das Volk von Steuer und Abgaben befreit – da ja es verpflichtet ist, die Verbindlichkeiten und Nöte des Fürsten zu begleichen – sondern so hat es auch aus der Fülle der öffentlichen Finanzen nicht wenig Nutzen.

Die Metapher des Magens erinnert an das Gleichnis des Menenius Agrippa, der die *plebs romana*, das römische Volk, das sich gegen den Senat erhob, vom Nutzen des Zusammenlebens mit dem Beispiel des Körpers, der nur lebt, wenn er zusammengehalten wird, und in dem jeder Körperteil seine Funktion erfüllt, überzeugen wollte. In der Rezeption dieses politischen Topos des Titus Livius im 17. Jahrhundert wird der Akzent auf den Blutkreislauf verschoben und als Beispiel eines wirtschaftlichen Austausches zwischen den verschiedenen Körperteilen gedeutet. 1601 schreibt Francis Bacon seinen Essay „On Empire“ (*Über das britische Weltreich*), in dem er folgende Ideen vertrat:⁴³

In Bezug auf seine Kaufmänner: Sie sind seine Vena porta.⁴⁴ Wenn sie nicht gedeihen, kann ein Reich gute Glieder haben, aber leeren sich die Adern, so ernähren sie wenig. Steuern und Abgaben für sie (die Kaufmänner) ergeben selten etwas Gutes für die Staatsfinanzen. Denn was sie in Hunderten gewinnen, verliert sie in der Grafschaft: Die besonderen Gebühren werden sich vermehren, die gesamte Verkehrssumme aber vermindern.⁴⁵

Die Ein- und Ausfuhrzölle für die britischen Kaufmänner erzielen Bacon zufolge selten etwas Gutes, denn obwohl sie momentan die Gier der Politiker befriedigen, weil diese sich über mehr Steuereinnahmen freuen können, reduzieren sich auf Dauer aber das gesamte Volumen von Import und Export und damit auch die Steuereinnahmen. Das ist eine allgemeine ökonomische Wahrheit, die auch die heutige Politik beschäftigt: Erhöhte und vermehrte Steuern kürzen das Investitionspotential und im Endeffekt auch den erhofften Steuerertrag. Anders verhält es sich mit Zollgebühren für ausländische Waren, die von den Importeuren gezahlt werden sollen: Diese vermehren die Steuermenge des Staates, wie die gesamte Literatur dieser Periode und auch Luzzatto verteidigen.

Dieser lehnt eine Staatsökonomie ab, die von Steuern und Abgaben lebt, auch wenn diese erforderlich sind, weil sie eine Republik nicht bereichern, wie

⁴³ Die Nähe der Ideen Bacons zu Luzzatto ist so erstaunlich wie unerforscht. Darüber bereite ich eine Studie vor.

⁴⁴ Die Vena porta oder Pfortader ist eine Ader, die das venöse Blut aus dem Großteil der Verdauungsorgane sammelt und der Leber zuführt.

⁴⁵ Der englische Originaltext lautet: „For their merchants; they are vena porta; and if they flourish not, a kingdom may have good limbs, but will have empty veins, and nourish little. Taxes and imposts upon them, do seldom good to the king's revenue; for that that wins in the hundred, he leeseth in the shire; the particular rates being increased, but the total bulk of trading, rather decreased.“ Zitat aus: Francis Bacon: *Essays, Civil and Moral*. III, Teil 1, New York 1909–14; Bartleby.com, 2001. www.bartleby.com/3/1/.

auch ein Körper sich nicht davon ernähren kann, dass er sein eigenes Fleisch frisst: Die Nahrungsaufnahme gibt jedem Körperteil das Notwendige zum Leben und Gedeihen. Als Beispiel einer ethisch verwerflichen Staats- und Steuer-auffassung erwähnt Luzzatto die Römer, die „sogar die Exkreme mit einer Steuer belegten“ und bei denen des weiteren „auch die schändlichen und obszönen Berufe ihren Beitrag zur Finanzierung des Staates leisteten, weshalb auch die Prostituierten und anderen Ehrlosen einen Teil ihres verwerflichen Gewinns abgaben“. Alle diese schändlichen Abgaben (darunter auch die Kopfsteuer) wurden von der Republik Venedigs verworfen: „sie pflegte, das menschliche Tun zu besteuern und nicht sein Leben; Laster zu bestrafen und nicht davon zu profitieren“.

So haben wir alle Ingredienzien, die das politische Rezept Luzzattos beinhaltet: 1) Die Juden bilden einen integrierenden Teil der Republik Venedig und der anderen Staaten; 2) die Marktwirtschaft, die sich am Import (und Export) ausländischer Waren orientiert, ist ein gesunder Magen der Gesellschaft; 3) die Republik Venedig ist auf eine ethische Grundlage gebaut.

Auf diese Prämissen folgen bei Luzzatto einige Beobachtungen über die Nützlichkeit der Geschäfte, in Wirklichkeit behandelt er aber nur das Geschäft, das von Juden betrieben wird. Er definiert die Gesellschaft als „Verbindung von wechselseitigen Notwendigkeiten oder Gefälligkeiten und Geschäfte über Fülle oder Mangel“ (*accoppiamento di reciproci bisogni, ouvero piaceri*), gemeint ist die gegenseitige Befriedigung gemeiner Nöte oder Gefälligkeiten und Vermarktung aufgrund von Angebot und Nachfrage. Luzzatto beginnt seine Abhandlung mit einem Rückgriff auf Demokrits Lehre von den Atomen, die sich hier deutlich auf die aristotelische und stoische Lehre der Gesellschaft auf der Basis des gemeinen Wohles bezieht, hierin einer eudamonistischen These folgend. Die Befriedigung gegenseitiger Bedürfnisse impliziert zwangsläufig das freie Handeln. So wird die Gesellschaftslehre auf die Markterfordernisse angewendet. Es ist jedoch keine rein marktwirtschaftliche Lehre, die der Rabbiner aus Venedig entfaltet. Er sagt ausdrücklich, dass „mit der Überführung von Waren auch Sitten, Künste, Lehren und dasselbe Menschheitsverständnis getragen werden“. „Die griechische Kultur“ – sagt er weiter – „hat als Pädagogen die Kaufmänner von Tyrus gehabt“. Mit dieser Bemerkung schneidet er das Hauptthema seiner Abhandlung an: die Bedeutung der (jüdischen) Kultur. Eine Kultur kann sich aufgrund zweier Kräfte erhalten: der inneren kulturellen oder der eigenen politisch-militärischen Kraft. Für die letztere ist Rom ein Beispiel, für die erstere Griechenland. Israel hat sich bis zur Zerstörung des Tempels in beiden ausgezeichnet. Nach der Zerstörung des jüdischen Staates durch die Römer blieb den Juden lediglich der Weg kultureller Existenz. Jede Nation

– hierin folgt er einem Interpretationsmuster Machiavellis – folgt einem Zyklus von Entstehung – Klimax – und Vergehen. Für einige stellt die Zeit des Vergehens auch den ersten Augenblick der Wiedergeburt dar, wie aus der Asche des Phönix. Die jüdische Nation hat in der Diaspora die Kraft gefunden, die zur Existenz und Identität beigetragen hat, die ihrerseits ihren Überlebensgrund ausmacht. Hier interpretiert Luzzatto die jüdische Geschichte wieder mit einer Kategorie Machiavellis: der Notwendigkeit (*Necessitas*):

Die Menschen klagen darüber, dass die Natur sie mehr als die anderen unvernünftigen Tiere mit Nöten und Bedürfnissen beladen hat. Allerdings klagen sie ohne Grund, weil das Elend (*die indigenza*) und die Notwendigkeit die wahren Bewegungsgründe und Anstöße zu den Entdeckungen ausgezeichneter Künste sind, die das Menschengeschlecht veredeln.

Was von der jüdischen Nation übrig bleibt, ist ihre Kultur, die die Juden verbreiten. Was die Politik anbelangt, so bildet sie nicht nur den Ursprung – hier übernimmt er die jüdische Apologetik von Abravanel – sondern auch die Rettung von der schon einsetzenden Dekadenz. Er sieht in Venedig weniger die Institutionen als Ursache ihrer einstigen Größe als vielmehr die Logik der Marktwirtschaft; nun: das jüdische Volk hat sich eben in dieser Kunst ausgezeichnet. Seine Doppelnatur als Insassen und doch nicht Christen macht aus ihnen eine besondere Gattung an sich, der erlaubt war, Geschäfte mit orientalischen Partnern zu machen – daher wurden sie *la Morea* genannt –, das Kapital jedoch blieb immer in der Stadt Venedig.

Ausblick

Das Buch Luzzattos, das dem Dogen und seinen Ministern gewidmet wurde, erhielt keine offizielle und (meines Wissens) auch keine inoffizielle Antwort von den politischen Adressaten. Sein Werk wurde zunächst von der antijüdischen Polemik scharf angegriffen. Drei Jahre nach dem Erscheinen des *Discorso* veröffentlichte Melchiorre Palontrotti eine direkte Antwort mit dem Titel *Breve Risposta a Simone Luzzato* (Rom 1641).⁴⁶ Einige Jahre später veröffent-

⁴⁶ Über Palontrotti als antijüdischen Polemiker s. Giulio Busi: „La Breve raccolta (Venezia, 1649) del polemista antiggiudaico Melchiorre Palontrotti“, in: *Annali di Ca' Foscari* 24,3 (1985), 1–19; über die Antwort auf Luzzatto s. Benjamin Ravid, „Contra Judaeos in 17th

lichte Giulio Morosini, der jüdische Konvertit Samuel Nahmias, weitere Argumente gegen Luzzatto in seiner *Vita della fede* (Rom 1683).⁴⁷ Menasse ben Israel übernahm Luzzattos Ideen in seinem *De fidelitate et Utilitate Judaicae gentis libellus anglicus*. Menasse verwendet ähnliche, manchmal fast wörtlich übereinstimmende Argumentationen, ohne jedoch den Autor zu erwähnen.⁴⁸ Der Amsterdamer plädiert mit seiner *Petitio* dafür, dass die Juden nach mehr als drei Jahrhunderten wieder in England siedeln können; Luzzatto versuchte hingegen, einer möglichen Vertreibung aus Venedig entgegenzutreten. Der englische Deist John Toland erwähnt die Argumente von Luzzatto und nennt ihn explizit beim Namen in seinem 1714 veröffentlichten Plädoyer für die „Naturalization of the Jews in Great Britain and Ireland“.⁴⁹ Auch Johann Gottfried v. Herder scheint die Argumentationen Luzzattos zu kennen.⁵⁰

Moses Mendelssohn hat zumindest durch Menasses Libellus die Ideen Luzzattos kennenlernt, denn er ließ Menasses *Petitio* 1782 ins Deutsche übertragen. Der Dessauer hat mit Luzzatto viel gemeinsam, zumindest was sein philosophisches Anliegen betrifft: Luzzatto veröffentlichte 1651 in Venedig sein philosophisches Hauptwerk *Socrate overe dell'humano sapere esercizio serioso di Simone Luzzatto Hebreo Venetiano opera nella quale si dimostra quanto sia imbecile l'humano intendimento, mentre non è diretto dalla divina rivelatione*,⁵¹ ein in den nachfolgenden Generationen ziemlich unbekannt gebliebenes Buch, das rein philosophisch war, ohne auf die Natur der jüdischen Tradition einzugehen. Im Titel erwähnt er nur, dass der Autor venezianischer Jude ist. Der Kampf um die intellektuelle Anerkennung in der *respublica philosophica et christiana* findet hier seine erste tatkräftige Formulierung.

Century Italy: Two Responses to the Discorso of Simone Luzzatto by Melchiorre Palontrotti and Giulio Morosini“, in: *AJSreview* 7/8 (1983), 301ff.

⁴⁷ Dazu s. Ravid: *Contra Judaeos*, 328ff.

⁴⁸ Dazu s. Benjamin Ravid, „How Profitable the Nation of the Jews Are'. The 'Humble Addresses' of Menasseh ben Israel and the 'Discorso' of Simone Luzzatto“, in: J. Reinharz, D. Swetschinski (eds.): *Mystics, Philosophers, and Politicians; Essays in Jewish Intellectual History in Honor of A. Altmann*. Durham, NC (1982), 159–180.

⁴⁹ Dazu s. Isaac Barzilay: „John Toland's Borrowings from Simone Luzzatto: Luzzatto's Discourse on the Jews of Venice (1638) the Major Source of Toland's Writing on the Naturalization of the Jews in Great Britain and Ireland (1714)“, in: *Jewish Social Studies* 31 (1969), 75–81.

⁵⁰ S. Johann Gottfried v. Herder: „Bekehrung der Juden“, in: *Gesammelte Werke*, V, 1844, 680, erwähnt von Barzilay: „Haskalah“, 52, Anm. 134.

⁵¹ Dazu s. David B. Ruderman: „Science and Scepticism. Simone Luzzatto on Perceiving the Natural World“, in: *idem: Jewish Thought and Scientific Discovery in Early Modern Europe*. New Haven, London 1995, 161–184; Ariel Viterbo: „La mitzwah di studiare le scienze nell'opera di Rav Simchah (Simone) Luzzatto“, in: *Segulat Israel* 4 (1997), 54–67; *idem*: „Socrate nel ghetto; lo scetticismo mascherato di Simone Luzzatto“, in: *Studi Veneziani* 38 (1999), 79–128.

Mendelssohn wird diese Aufgabe weiterführen.

Eine merkwürdige Rezeption erfahren Luzzattos Ideen schließlich zu Anfang des 20. Jahrhunderts. Im Jahre 1911 stellte Werner Sombart kategorisch fest, dass das Judentum und nicht der „Puritanismus“ zur Gestaltung des modernen Kapitalismus beigetragen habe. Sein Buch, das sein Entstehen Max Webers Anregungen zum modernen Kapitalismus verdankt, soll dem Leser das Problem vor Augen stellen, dass „was Weber dem Puritanismus zuschreibt, schon lange vorher und später in erhöhtem Maße von dem Judentum geleistet sei; ja: ob das, was wir Puritanismus nennen, in seinen Wesenszügen nicht eigentlich Judentum sei.“⁵² Zur Untermauerung seiner These stützt sich Sombart weder auf die langwierige jüdische Diskussion über die Legitimität von Zinsdarlehen bei Juden und Nichtjuden, noch auf eine grundlegende Analyse historischer Fakten und ökonomischer Daten, als vielmehr auf die „Natur der jüdischen Religion.“⁵³ In seinen Argumentationen folgt er indirekt den Ideen Luzzattos, den er namentlich kannte:⁵⁴ die Juden seien für den Markt (und den Kapitalismus) geschaffen.

Dass Sombarts These von der Entstehung des modernen Kapitalismus aus dem „Geist der jüdischen Religion“ nicht beweiskräftig genug sein konnte und einen bedenklichen Umgang mit den Quellen aufwies, braucht hier nicht eigens nachgewiesen und hervorgehoben zu werden. Widerspruch und harsche Kritik bekam er von der zeitgenössischen Wissenschaft,⁵⁵ die sein Buch sogar als unwissenschaftlich betrachtete und „voll von Frivolitäten“ sah.⁵⁶ Die (antisemitische?) Vorstellung vom kapitalistischen Geist der Juden ist aus einer logischen Fehlleistung entstanden, der zufolge die Tatsache, dass die Juden Geld auf Zins zu verleihen pflegten, bedeute, dass sie Geld zu verleihen hatten. Man argu-

⁵² Werner Sombart: *Die Juden und das Wirtschaftsleben*. Leipzig 1911, 226.

⁵³ Zur einer Analyse von Sombarts Thesen s. Paul R. Mendes-Flohr: „Werner Sombart's: The Jews and Modern Capitalism. An Analysis of its Ideological Premises“, in: *Leo Baeck Institute Yearbook* 21 (1976), 87–107; s. Herbert Frankel: *Modern Capitalism and the Jews, Lecture held at the Oxford Centre for Postgraduate Hebrew Studies*. Oxford 1983; Stefan Rohrbacher: „Über das Fortwuchern von Stereotypvorstellungen in der Geschichtswissenschaft“, in: Johannes Heil und Bernd Wacker (Hrsg.): *Shylock? Zinsverbot und Geldverleih in jüdischer und christlicher Tradition*. München 1997, 235–237; Hartmann Tyrell: „Kapitalismus, Zins und Religion bei Werner Sombart und Max Weber“, in: *ibid.*, 189–216.

⁵⁴ Er erwähnt ihn im Kap. 6, Anm. 20: Er fügt hinzu, dass die von Luzzatto gelieferten Daten nicht allzu ernst zu nehmen sind.

⁵⁵ S. Julius Guttmann: „Die Juden und das Wirtschaftsleben“, in: *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 36 (1913), 149–212; schon *idem*: *Die wirtschaftliche und soziale Bedeutung der Juden im Mittelalter*, in: *Monatszeitschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 51 (1907), 257–290: hier 284f.

⁵⁶ Lujo Brentano: *Die Anfänge des modernen Kapitalismus*. München 1916, 159–160, erwähnt von Rohrbacher: „Stereotypvorstellungen“, 235, Anm. 2.

mentiert mit einem gefährlichen Zirkelschluss, den man leider auch bei der sog. Begabung des Judentums zur Medizin wiederfindet: Der Jude – man achte auf den bestimmenden Artikel – wird als Arzt, Physiker, Mathematiker, Botaniker oder Finanzmann historisch wahrgenommen und daraus auf einen *Wesen*-teil der jüdischen Kultur geschlossen, was schon allein vom Gebrauch des Wortes „Wesen“ her als bedenklich gelten sollte. Gehört die naturwissenschaftliche Neigung und Begabung der Juden zu ihrer Wesenheit?⁵⁷ So philosophisch oder kulturbezogen, oder auch an den Haaren herbeigezogen, diese Frage verstanden werden kann oder darf, manifestiert sie die immer wiederkehrende menschliche Tendenz, von der geschichtlichen Entwicklung – aus der Kontingenz – auf einen angenommenen Charakter – also etwas Wesentlicheres – logisch fehlerhafte Schlussfolgerungen zu ziehen, was die Scholastiker in der Formel *post quod ergo propter quod* zusammengefasst haben.

Luzzatto bietet in seinem Lob der Stadt Venedig eine alternative Lesart der jüdischen Geschichte an. Die Ökonomie stellt einen Beweggrund der Gesellschaft dar, während der Friede eine Voraussetzung ist. Das hat weniger mit dem Wesen eines Volkes zu tun als vielmehr mit seiner praktisch-empirischen Einstellung, die aus der Notwendigkeit kommt. Weil man aus der Not eine Tugend macht, oder besser: die Not wird zur *Raison d'être* seines Tuns.

⁵⁷ Zur Frage s. Ruderman: *Jewish Thought*, 1–8.



Jerusalem in Bronze- und Eisenzeit

Ernst-Joachim Waschke

Vorbemerkungen

Das Bild der Altstadt verrät nichts mehr über das Aussehen Jerusalems in biblischer Zeit. Was den Betrachter, wenn er am Abhang des Ölberges steht, heute beeindruckt, sind der Tempelplatz mit der goldenen Kuppel des Felsendoms und die Stadtmauer, die Suleyman II., der Prächtige, in der 1. Hälfte des 16. Jh.s hat bauen lassen. Allein auf dem Grundriss eines Stadtplanes erkennbar ist noch die Einteilung der Altstadt in vier Quartiere, die auf die römische Stadtanlage zurückgeht. Der Weg vom Damaskustor im Norden zum Zionstor im Süden entspricht in etwa dem *Cardo maximus*, der Weg vom Jaffator im Westen zum Tempelberg im Osten dem *Decumanus maximus*.¹

Das Bild ist innerhalb der Stadt durch die Ladenkolonnaden des Süq völlig verdeckt. Wer heute durch Jerusalem geht, tut dies im Andenken an Jesus, aber nicht auf seinen Spuren, und schon gar nicht auf den Spuren Davids und Salomos. Für unsere Fragestellung heißt das: Wer nach dem Jerusalem der Bronze- und Eisenzeit fragt, muss zuerst das Bild vergessen, das er durch eigenen Besuch oder durch literarische Anschauung im Kopf hat. Wer dann versucht, das Bild der Frühzeit zu entwerfen, hat immer noch das Problem, die entsprechenden Daten zu finden, die ein solches Bild erst möglich machen.

Erste Besiedlungsspuren lassen sich für Jerusalem schon im Chalkolithikum nachweisen, in der Zeit zwischen 4000 bis 3000 v. Chr. Die erste schriftliche Erwähnung findet sich dann am Ende des 19. Jh.s v. Chr. in ägyptischen Ächtungstexten der 12. Dynastie. Bei diesen handelt es sich um eine Form der Verfluchung, bei der die Namen von Feinden auf Tonscherben bzw. Tonfiguren aufgeschrieben werden. Hier begegnet der Name Jerusalem neben Akko, Sischem, Hazor, Ijjon, Pella u. a.

¹ Abb. 1: Jerusalem zur Kreuzfahrerzeit.

Wir können nicht sagen, wie groß oder klein, bedeutend oder unbedeutend Jerusalem in der Frühbronzezeit² gewesen sein mag. Wenn Jerusalem allerdings am Beginn der Mittleren Bronzezeit³ in den Ächtungstexten als namhafter und zu verfluchender Feind Ägyptens erscheint, kann es sich zu diesem Zeitpunkt nicht um eine völlig unbedeutende Siedlung gehandelt haben. Dem entspricht, dass Jerusalem im 14. Jh. v. Chr., also in der Spätbronzezeit,⁴ wiederum schriftlich erwähnt ist, nämlich in der Amarnakorrespondenz. Hierbei handelt es sich um ein Archiv der Pharaonen Amenophis des III. und IV. (Echnaton), das in Amarna gefunden worden ist. Es ist die Korrespondenz von Gouverneuren bzw. Stadtkönigen aus dem palästinischen Bereich. Darunter befinden sich sechs bzw. sieben Briefe eines gewissen *Abdi-Heba* von Jerusalem. Sie bezeugen die prekäre Lage der spätbronzezeitlichen, von *Habiru* bedrängten Stadt und ihres in Intrigen mit anderen Städten verwickelten Gouverneurs, der sich mit flehentlichen Bitten und Loyalitätsbekundungen Hilfe suchend an den Pharaon wandte. Die Ächtungstexte und die Amarna-Korrespondenz sind allerdings die einzigen schriftlichen Belege für Jerusalem in der Mittleren und Späten Bronzezeit.

Wo es an Texten mangelt, hilft vielerorts die Archäologie. Aber Jerusalem ist völlig bebaut und bewohnt. Nur an wenigen Stellen waren und sind archäologische Grabungen möglich. Sie können deshalb einzelne, oft zufällige Daten liefern. Wer also das Stadtbild der Bronzezeit rekonstruieren will, kann dies nur im Vergleich mit anderen Städten dieser Zeit und dieser Region tun. Es bleibt in jedem Fall ein sehr schemenhaftes Bild.

Für die Eisenzeit⁵ sieht dies auf den ersten Blick etwas besser aus. Wir haben die biblischen Berichte von der Eroberung der Stadt um 1000 v. Chr. durch David; wir kennen die Berichte über den Tempelbau Salomos bis hin zu den Berichten über die Zerstörung der Stadt durch die Neubabylonier im Jahr 586 v. Chr. Aber die Erzählungen aus der frühen Königszeit sind keine historischen Berichte. Neben Annalen handelt es sich v. a. um Legenden, die zum großen Teil erst sehr viel später verfasst worden sind, und es ist nicht auszuschließen, dass Daten anderer Epochen in eine frühere Zeit transponiert worden sind.

Hätte Jerusalem nicht eine bis heute auf religiösem und politischem Gebiet brisante Geschichte, könnte man über diese Stadt sehr viel emotionsloser diskutieren. Dann wären auch die archäologischen Daten und die biblischen Be-

² FB, 3000–2200 v. Chr.

³ MB, 2000–1550 v. Chr.

⁴ SB, 1550–1200 v. Chr.

⁵ E, 1200–540 v. Chr., unterteilt in E I, 1200–926 v. Chr., und E II, 926–540 v. Chr.

richte, die wir besitzen, objektiver zu bewerten. Ein Beispiel hierfür muss genügen: Während die einen versuchen zu erweisen, dass die eigentliche Geschichte Jerusalems erst mit David und Salomo als Hauptstadt der vereinigten Reiche Israel und Juda begann, wollen andere beweisen, dass es David gar nicht gab und damit auch gar nicht sein „Großreich“ mit Jerusalem als Zentrum.

Ich will im Folgenden versuchen, das darzustellen, was wir einigermaßen gesichert wissen,⁶ und ich werde im Anschluss daran die Ergebnisse hinsichtlich der Entwicklung der Stadt in einem Zeitraum von etwas mehr als 1500 Jahren interpretieren. Dabei tue ich dies nicht als Archäologe, sondern als jemand, der sich mit Texten beschäftigt, für deren Interpretation die Archäologie, v. a. wenn es sich um Stadtgeschichte handelt, ein unverzichtbarer Partner ist.

Jerusalem in der Bronzezeit

Ich beginne die Geschichte mit Jerusalems erster Erwähnung in den ägyptischen Ächtungstexten der 12. Dynastie und schicke voraus, dass in diesem Bereich schon in chalkolithischer Zeit Menschen gesiedelt haben, was durch entsprechende Keramikfunde gesichert ist. Gleiches gilt auch für die Frühbronzezeit, obgleich für diesen Zeitraum nicht zu sagen ist, wie groß diese Ansiedlung war und wie sie ausgesehen haben könnte. Leichter zu erklären ist die Frage, warum an dieser Stelle ein Ort bzw. eine Stadt errichtet worden ist. Die Ortslage besitzt drei der wichtigsten Kriterien für die Ansiedlung von Menschen in der Antike: 1. Wasser, 2. Handelsweg, 3. natürliche Bedingungen zur Verteidigung.⁷

Jerusalem liegt wenig östlich der Wasserscheide des westjordanischen Berglandes und damit abseits der beiden wichtigsten Handelsstraßen Palästinas, der Via maris (an der Küste) und der Via regis (im ostjordanischen Bergland). Dennoch kreuzen sich an diesem Ort zwei kleinere Handelswege, von Nord nach Süd die Straße von Sichem nach Hebron und von West nach Ost die Straße vom Mittelmeer nach Jericho. Den natürlichen Schutz im Osten bildet

⁶ Zum Folgenden vgl. die Übersicht von K. Bieberstein u. H. Bloedhorn, *Jerusalem. Grundzüge der Baugeschichte vom Chalkolithikum bis zur Frühzeit der osmanischen Herrschaft* (Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients. Reihe B [Geisteswissenschaften] Nr. 100/1–3). Wiesbaden 1994; Y. Shiloh, „Jerusalem. The Early Periods and the First Temple Period“, in: *The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*, 2, 1993, 698–712; H. Weippert, *Palästina in vorhellenistischer Zeit* (Handbuch der Archäologie. Vorderasien II/1). München 1988, 449–476.

⁷ Abb. 2: Topographie Jerusalems.

der Höhenzug des Ölbergs und des Mount Scopus, im Westen der Hauptkamm des judäischen Berglandes. Zwischen beiden befinden sich zwei Erhebungen, die im Osten, Süden und Westen durch drei teilweise parallel laufende Täler begrenzt sind, im Osten das Kidrontal, im Westen das Hinnomtal und zwischen beiden das Tyropoiontal. Alle drei bilden eine Art Gabel, die nach Süden stark ins Hügelland eingeschnitten ist und deren drei Spitzen sich gen Norden im Bergland verlieren. Die Gründung einer Stadt wäre ohne die zwei perennierenden Quellen, Gichon- und Rogelquelle, im Kidrontal nicht vorstellbar, wobei die erste die ungleich bedeutendere ist.

Eine Stadtmauer ist erst für die mittlere Bronzezeit belegt. K. M. Kenyon konnte diese am östlichen Abhang des Südosthügels auf einer Länge von 12 m freilegen. 100 m südlich davon stieß Y. Schiloh noch einmal auf 25 m der selben Mauer. Nicht sicher nachgewiesen ist ihr westlicher Teil. Man fand aber am Westabhang des Südosthügels ein Stadttor aus hasmonäischer Zeit.⁸ Möglicherweise handelt es sich um jenes Tor, das Nehemia unter dem Namen „Taltor“ wieder errichtet hat (Neh 3,13). Da es nach der Stadterweiterung nach Westen schon unter Hiskia keine strategische Funktion mehr besaß, vermutet man, dass dieses Tor aus der vorhiskianischen Zeit stammt⁹ und deshalb noch den Verlauf der westlichen Stadtmauer kennzeichnen könnte. Auch die Nordbegrenzung der bronzezeitlichen Stadt ist unsicher. Hier gibt es nur einen Graben, der quer über den Sporn verläuft, und es ist nicht ausgeschlossen, dass dies auch der Verlauf der ersten Stadtmauer gewesen sein könnte. Dass die Datierung der bronzezeitlichen Stadtmauer etwa in die Zeit der ersten Erwähnung Jerusalems in den ägyptischen Ächtungstexten der 12. Dynastie am Ende des 19. Jh.s v. Chr. fällt, mag Zufall sein. Der Name, der hier als *rwšlmm*, vokalisiert *urušalimum*, gelesen werden kann und in der Amarna-Korrespondenz als *ú-ru-sa-lim* bezeugt ist, bedeutet höchstwahrscheinlich „Stadt“¹⁰ bzw. Gründung¹¹ *Šalims*. Bei dem Namen selbst könnte es sich um eine nur spärlich bezeugte westsemitische Gottheit handeln. In Ugarit gilt *Šalim* (Abendröte?) gemeinsam mit *Šahar* (Morgenröte) als Zeugung Els. Es lässt sich deshalb vermuten, dass Jerusalem zu dieser Zeit ein Heiligtum besaß und möglicherweise neben dem Heiligtum auch einen Palast. Bemisst man die Fläche entsprechend des oben beschriebenen Stadtmauerverlaufs mit ca. 4 Hektar, dann dürfte Jerusalem etwa 2.000 Einwohnern Platz geboten haben. Das erscheint klein im Vergleich mit den mittelbronzezeitlichen Städten der Küstenebene und des

⁸ 2. Jh. v. Chr.

⁹ 2Chr 26,9 berichtet von Baumaßnahmen Usias an diesem Tor.

¹⁰ Von Akkadisch *uru* „Palast bzw. Stadt“.

¹¹ Von Hebräisch *jārāh* „gründen“.

Nordens;¹² es entspricht aber der Größe der Städte im westjordanischen Bergland¹³ und den wirtschaftlichen Möglichkeiten dieser Gegend. Ein politisch völlig bedeutungsloser Ort dürfte Jerusalem zu dieser Zeit jedenfalls nicht gewesen sein, wenn – wie gesagt – die Stadt in den ägyptischen „Ächtungstexten“ als namhafter Feind Ägyptens bezeugt wird.

Die Übergangszeit von der mittleren Bronze-¹⁴ zur Spätbronzezeit¹⁵ ist wiederum nur durch Keramik belegt. Auch im Bereich der Stadtmauer sind keine Veränderungen nachgewiesen. Die Stadt dürfte deshalb in beiden Epochen etwa den gleichen Umfang besessen haben.

In der Amarnakorrespondenz finden sich 6 bzw. 7 Briefe, die der bereits genannte *‘Abdi-Ḥepa* an den Pharaon schrieb.¹⁶ Ein Zitat aus dem 6. Brief mag hier als Beispiel dienen:¹⁷

[Zu] dem König, meinem Herrn,
 [hat ges]prochen also
 [Abdi]ḥiba, dein Diener: Zu den 2 Füßen
 [des König]s, meines Herrn, fiel ich 7mal und 7mal nieder.
 [Sie]he die T[a]t, welche verübt haben
 Milkilu und Šuardatu
 an dem Land des Königs, meines Herrn:
 sie haben *geheuert* Leute von Gazri,
 Leute von Gimti
 und Leute von Kilti;
 sie haben erobert das Land der Stadt Rubute.
 Abgefallen ist das Land des Königs
 zu den Ḥjabiru,
 und jetzt ist noch dazu
 eine Stadt des Landes Urusalim, deren Name
 Bêt-Ninib ist,

¹² Hier übersteigt Hazor mit 80 Hektar die normale Stadtgröße von ca. 20 Hektar bei Weitem; vgl. H. Weippert, *Palästina*, 217f.

¹³ Diese reicht von 7 Lachisch (Tell ed-Duwēr) bis zu 1,7 Hektar Silo (Ḥirbet Sēlūn).

¹⁴ 2000–1550 v. Chr.

¹⁵ 1550–1200 v. Chr.

¹⁶ Bei ihm handelt es sich um den Stadtfürsten bzw. Gouverneur von Jerusalem. Dem Namen nach war dieser Mann hurritisch-mitannischer Herkunft (Nordsyrien): *Ḥepa* ist die Hauptgöttin des hurritischen Pantheons; auch Dialekt und Orthographie der Jerusalembriefe sprechen für die Herkunft des Schreibers aus dem nordsyrischen Raum.

¹⁷ Z. 1–24; Übersetzung nach Knudtzon, *Die El-Amarna-Tafeln*. Leipzig 1915, 877.

eine Stadt des Königs, abgezogen
 [d]orthin, wo die Leute von Kilti sind.
 Es höre der König auf Abdiḥiba, deinen Diener,
 und sende Feldtruppen,
 daß sie das Land des Königs dem König wieder verschaffen!
 Wenn aber Feldtruppen nicht da sind,
 so fällt das Land des Königs ab zu den
 Ḥabiru.

Aus den Briefen weiß man, dass Jerusalem in dieser Zeit als ein Stadtstaat verwaltet worden ist. Zugleich bezeugen die Briefe die prekäre Situation spätbronzezeitlicher Städte durch die genannten *Ḥabiru*,¹⁸ außerdem ist der genannte *‘Abdi-Ḥepa* mit anderen Stadtoberrückführern in Intrigen verwickelt und sucht in seinen Briefen Hilfe beim ägyptischen Pharaon. Aus dieser Zeit dürften auch die Terrassierungen am östlichen Abhang oberhalb des Gichon stammen. Das Stadtareal wurde nicht erweitert, sondern man gewann Baufläche durch das Anlegen von Terrassen. Die Amarnakorrespondenz zeigt darüber hinaus wachsenden ägyptischen Einfluss auf die Stadt, der auch durch den Fund mehrerer ägyptischer Skarabäen bestätigt wird. Vielleicht hat die Stadt in dieser Zeit auch einen ägyptischen Tempel besessen, wie er etwa für Bet-Schean u. a. belegt ist.¹⁹

Fasst man diese knappen Ergebnisse zusammen, dann lässt sich soviel sagen, dass Jerusalem während des 2. Jahrtausends v. Chr., in der mittleren Bronze- und Spätbronzezeit, eine Stadt von regionaler Bedeutung gewesen ist, die aufgrund ihrer geographischen Lage kein größeres Handelszentrum bildete, weshalb die Ausmaße der Stadt wie auch die Schicht seiner Beamten und Notablen entsprechend bescheiden gewesen sein dürfte. Die kanaanäischen Stadtstaaten wurden vom König und seiner Familie beherrscht. Der Palast bildete das Zentrum. Während in der mittleren Bronzezeit und zu Beginn der Eisenzeit Dörfer zu diesen Städten gehört haben, fehlen diese in der Spätbronzezeit. Daraus lässt sich schlussfolgern, dass in dieser Zeit ein Leben außerhalb befestigter Städte nicht möglich gewesen ist.²⁰ Des Weiteren gibt die Amarna-Korrespondenz zu erkennen, dass Jerusalem in der ausgehenden Spätbronzezeit als

¹⁸ *Ḥabiru*, in Amarna Feinde der Ordnung, outlaws, begegnen dann aber auch als Berufssoldaten. Zusammen mit den Seevölkern bereiten sie der spätbronzezeitlichen Stadtstaatengesellschaft das Ende.

¹⁹ Vgl. Abb. 3: Tempel Bet Schean; sowie Abb. 4: Breitraumtempel *Ḥirbet Yarmūk*.

²⁰ Neben den *Ḥabiru* gab es auch vagabundierende ägyptische Soldaten nach Vertreibung der Hyksos.

Stadtstaat verwaltet worden ist, der offensichtlich die Funktion einer Distrikthauptstadt in der ägyptischen Verwaltung Palästinas innehatte.

Jerusalem in der Eisenzeit

Für den Beginn der Eisen-I-Zeit²¹ lassen sich nur wenige archäologische Funde nachweisen, jedenfalls keine, die belegen, dass sich die Stadt gegenüber der Spätbronzezeit verändert hätte. Das verwundert nicht, denn Jerusalem blieb in den letzten 200 Jahren des 2. Jahrtausends v. Chr. ein kanaanäischer Stadtstaat. Dies ist auch das Fazit der biblischen Überlieferungen: Jerusalem ist durch David judäisch/israelitisch geworden.

Mit der Zeit Davids stehen uns nur reiche literarische Quellen zur Verfügung. Ihr historischer Wert ist allerdings begrenzt, denn es sind Texte, die bestimmte Intentionen verfolgen. In der alttestamentlichen Exegese besteht an diesem Punkt insofern ein Konsens, als wir sämtliche Berichte über die Königszeit, von den Anfängen bis zum Untergang des Königtums, einer Redaktion verdanken, die ihre Geschichte auf der Grundlage der Theologie des Deuteronomiums verfasst und dabei das Ziel verfolgt, einerseits die zentrale Stellung des Jerusalemer Tempels als ursprünglich göttliche Forderung zu erweisen (vgl. Dtn 12) und andererseits mit ihrer Geschichtsdarstellung theologisch zu begründen, warum die Reiche Israel und Juda zugrunde gehen und der Tempel zerstört werden musste.²² Diese Spannung wird u. a. von der deuteronomistischen Redaktion schon bei der Darstellung der Herrschaft Salomos offeriert, indem ihm sowohl der Bau des Tempels (1Kön 6–8) als auch auf Grund seiner vielen ausländischen Frauen die Einführung fremder Kulte (1Kön 11,1–13) und damit die Verführung Israels zu anderen Göttern zugeschrieben wird. Ein weiteres Beispiel für die Tendenz dieser Redaktion ist die Kultusreform, die historisch erst mit Josia zusammenfällt (2Kön 23), der aber in den deuteronomistisch redigierten Überlieferungen der Königebücher schon einige Vorläufer (1Kön 15,12f.; 2Kön 18,4f.) vorausgeschickt werden. Noch weniger historisches Zutrauen verdienen die Chronikbücher, die fast ausschließlich bestrebt sind, den aus ihrer Sicht frommen Königen große Heere, erfolgreiche Kriege und entsprechend Bautätigkeiten zuzuschreiben (vgl. nur 2Chr 14,2–15).

²¹ 1200–1000 v. Chr.

²² Vgl. die große geschichtstheologische Deutung dieser Redaktion im Anschluss an den Bericht über den Untergang Samarias in 2Kön 17,7ff.

Die Archäologie bietet wieder für diese Zeit auch kein kritisches Korrektiv gegenüber den Texten. Es fehlen die sicheren Daten. Nach biblischer Überlieferung hatte Sauls Königtum seinen Schwerpunkt im Norden.²³ David gründete sein Königtum mit der Stadt Hebron im Süden (2Sam 2,1–4). Zwischen beiden Gebieten lag die jebusitische Stadt Jerusalem. Diese soll David erobert haben, indem er mit seinen Leuten durch den *Šinnor* in die Stadt eingestiegen ist.²⁴ Man hat lange Zeit vermutet, dass es sich um den sog. Warrenschaft handelt, um ein Tunnelsystem, das unterirdisch zur Gichonquelle führt.²⁵

Dieser besteht aus 4 Elementen:

- 1) Einstieg – römisch-hellenistisch überdacht
- 2) 14 m langer, in den Felsen getriebener Gang
- 3) 29 m langer Tunnel
- 4) 13 m senkrecht in die Tiefe hineingetriebener Schacht

Durch den Schacht konnte man mit Behältern an Seilen das Wasser der Gichonquelle erreichen. Der biblische Erzähler stellt sich jedenfalls vor, dass David mit seinen Männern durch einen solchen Schacht die Stadt Jerusalem eingenommen hat. A. Alt vertrat dann noch die These, dass David bei der Eroberung nicht auf den Heerbann der israelitischen Stämme zurückgegriffen, sondern ausschließlich seine „Privattruppe“ für diese Unternehmung eingesetzt habe. Jerusalem mit seinem Gelände wurde deshalb zu Davids „Privatbesitz“,²⁶ gehörte also weder zu Israel noch zu Juda, und so erklärt sich dann auch die Bezeichnung *‘ir dāwid*, Stadt Davids. Wie schwierig die historische Rekonstruktion im Detail ist, zeigt beispielhaft die Diskussion um die Frage, ob David Jerusalem wirklich kriegerisch eingenommen hat. Es gibt in 2Sam 5,8 einen Satz, bei dem philologisch wie literarisch schwer zu deuten ist, ob David seine Krieger auffordert, die Jebusiter zu schlagen und dazu durch den *Šinnor*²⁷ in die Stadt hinaufzusteigen, oder ob er sie vor einer solchen Unternehmung warnt.²⁸ Vorausgesetzt, der Satz wäre historisch und müsste als Warnung ver-

²³ Vgl. die Beschreibung von Sauls Herrschaftsgebiet in 2Sam 2,9, wobei der Satz „und über ganz Israel“ nur als Zusammenfassung der voraus genannten Gebiete „Gilead, Asser, Jesreel, Ephraim und Benjamin“ verstanden werden kann.

²⁴ *Šinnor* = Rinne, Rohr. Wahrscheinlich ein alter Zugang aus der ummauerten Stadt zur Wasserquelle.

²⁵ Abb. 5: Warrenschaft.

²⁶ A. Alt, „Jerusalems Aufstieg“ (1925), in: *Kleine Schriften* III, München² 1968, 243–257.

²⁷ Archäologisch wird dieser mit dem Warrenschaft auf dem Südosthügel identifiziert.

²⁸ Vgl. Chr. Schäfer-Lichtenberger, *Stadt und Eidgenossenschaft im Alten Testament. Eine Auseinandersetzung mit Max Webers Studie „Das antike Judentum“* (Beihefte zur Zeit-

standen werden, dann könnte in der Tat eine friedliche Übernahme der Stadt in Erwägung gezogen werden.²⁹

Wie auch immer, David hat die Stadt jedenfalls nicht zerstört, sondern Verwaltungsstruktur und Beamtschaft der kanaanäischen Stadt übernommen. Jerusalem war von da an nach biblischem Bericht das Zentrum der unter David geeinten Reiche Israel und Juda. Im Laufe seiner Herrschaft hätte er dann sämtliche Nachbarstaaten von sich abhängig gemacht. Im Westen die philistäischen Stadtstaaten,³⁰ im Nordosten die Aramäerstaaten,³¹ im Osten die Moabiter, Ammoniter und Edomiter. David hätte danach den gesamten Besitz, den Ägypten in der Spätbronzezeit auf asiatischem Boden besessen hatte, übernommen.³² Nach den idealisierten Grenzbeschreibungen kann man dies in der Tat ein „Großreich“ nennen, und Jerusalem wäre dann dessen Verwaltungsmetropole gewesen. Von einst regionaler Bedeutung wäre Jerusalem jetzt zur internationalen Bedeutung aufgestiegen.

Dies ist ganz offensichtlich ein völlig idealisiertes Bild und dürfte kaum die realen Bedingungen zum Beginn des 1.Jt.s v. Chr. widerspiegeln. Von einem „Großreich“ kann nicht die Rede sein. Weder zu beweisen noch zu widerlegen hingegen ist die Annahme, dass die Nachbarstaaten des unter David vereinten Reiches eine Zeitlang Jerusalem tributpflichtig waren. In jedem Falle haben die syrisch-palästinischen Kleinstaaten ihre politische Selbständigkeit aber nie an Jerusalem verloren. David dürfte Jerusalem auch kaum erweitert haben. Nach biblischem Bericht hat David die „Feste Zion“ in „Davidsstadt“ umbenannt und in ihr sein Quartier bezogen. Eigene Bautätigkeiten sind vermutlich nur für den Bereich des „Millo“ nachweisbar, was durch eine in diese Zeit datierte künstliche Aufschüttung zwischen der Feste Zion (= Davidstadt) und dem Ophel angenommen werden kann. Weiter wird berichtet, dass Hiram von Tyrus Zimmerleute und Steinmetze schickte, um einen Palast aus Zedernholz zu errichten. Zudem hat David die Lade nach Jerusalem geholt und geplant, für sie einen Tempel zu bauen.

schrift für die alttestamentliche Wissenschaft 156). Berlin/New York, 1983, 285–330; J. P. Floss, *David und Jerusalem. Ziele und Folgen des Stadteroberungsberichts 2Sam 5,6–9 literaturwissenschaftlich betrachtet* (Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament 30). St. Ottilien 1987.

²⁹ H. Weippert, *Palästina*, 456, die Davids Eroberung durch den *Šinnor* auf dem Hintergrund der Gegebenheiten des Warrenschachtes reflektiert, bemerkt zu Recht: „Ohne Bestechung der Wachen, die man sich am oberen Ende des Schachts postiert vorstellen muss, dürfte das Unternehmen allerdings kaum einen erfolgreichen Verlauf genommen haben!“

³⁰ 2Sam 8,1.

³¹ 2Sam 8,3–8.

³² Abb. 6: Grenzen der ägyptischen Provinz Kanaan.

Laut biblischem Bericht hat dann erst sein Nachfolger, Salomo, den Tempel errichtet (1Kön 6–8). Aber auch dieser Bericht ist nicht über alle Zweifel erhaben. Immerhin wird in 2Sam 12,20 mitgeteilt, dass David, nach dem Tod seines Sohnes, den er mit Batscheba hatte, in das Haus Jhwhs ging, um zu beten. Vorausgesetzt wird hier vor dem Tempelbau ein Heiligtum für Jhwh.³³ Die Erzählungen über den Tempelbau lassen sich auch so verstehen, dass Salomo überhaupt keinen Neubau erstellt hat, sondern einen kanaanäischen Tempel nur renoviert³⁴ und dann dem Gott Jhwh geweiht hat.³⁵ Folgt man dieser These, dann hat Salomo in Jerusalem nur den Palast gebaut, für den er nach biblischem Bericht 13 Jahre benötigte. Dieser hätte dann nördlich der Davidstadt gelegen, im Bereich des Ophel, in dem man auch den Millo vermutet. Archäologisch ist zur Klärung dieses Bereiches kaum etwas zu erwarten. Der Tempelbereich ist für Archäologen tabu, und den nördlichen Bereich der Davidstadt haben die Römer als Steinbruch verwendet. Jedenfalls dürfte das Jerusalem zur Zeit Davids und Salomos nicht wesentlich größer gewesen sein als in der Zeit davor. Grundsätzlich gilt hier das Urteil von K. M. Kenyon: „Direkte Zeugnisse für den Reichtum und die Herrlichkeit des salomonischen Hofes hat die Archäologie nicht beibringen können. Sie hat gezeigt, dass die Kultur außerhalb der Hauptstadt keineswegs ein hohes Niveau gehabt hat“.³⁶ Dieses Urteil aus den sechziger Jahren des letzten Jahrhunderts ist, obgleich die Archäologie außerhalb Jerusalems weitere Arbeit geleistet hat, nicht zu revidieren, sondern wahrscheinlich auf die Hauptstadt selbst zu übertragen.

In der Nachfolge lässt sich von der Geschichtslogik her dann auch kein Aufstieg mehr postulieren, sondern zunächst nur ein Abstieg. Mit anderen Worten: In der Zeit Davids gewinnt Jerusalem, ohne sich flächenmäßig zu vergrößern, eine nationale Bedeutung. Es ist Verwaltungszentrum nicht nur für das westjordanische Bergland, sondern für das Gesamtgebiet Juda / Israel. Nach Salomos Tod trennen sich die Reiche Israel und Juda wieder. Das wirtschaftlich sehr viel reichere Nordreich gründet unter Omri im 9. Jh. eine eigene Hauptstadt Samaria. Jerusalem bleibt bei Juda, einer wirtschaftsschwachen Region. So verwundert es nicht, dass in der Zeit zwischen den Königen Rehabeam und Ahas³⁷

³³ Vgl. den Jhwh-Tempel in Arad, Abb. 7.

³⁴ Vgl. hierzu K. Rupprecht, *Der Tempel von Jerusalem. Gründung Salomos oder jebusitisches Erbe?* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 144). Berlin/ New York 1977.

³⁵ Abb. 8: Salomo Tempel.

³⁶ K. M. Kenyon, *Archäologie im Heiligen Land*. Neukirchen-Vluyn 1967, 244.

³⁷ D. h., zwischen 926–725 v. Chr.

kaum Bautätigkeiten erwähnt werden.³⁸ Jerusalem / Juda lebt in dieser Zeit im Schatten des „großen Bruders“ Israel.

Erst der Niedergang des einen ermöglicht den Aufstieg des anderen. Mit dem Untergang des Nordreiches und der Zerstörung Samarias 721 durch die Neuassyrier ändert sich die Situation. Während sich die Assyrer bis dahin kaum um das aus ihrer Sicht politisch und geographisch abseits gelegene Juda gekümmert haben, steht 701 erstmals Sanherib vor den Toren Jerusalems. Für diesen Zeitraum finden sich dann an verschiedenen Stellen des Alten Testaments Berichte, nach denen sich die Könige Ahas (2Kön 16,5; Jes 7,1ff.), dann aber auch Hiskia (2Kön 20,20) um die Verteidigungsfähigkeit der Stadt gesorgt haben, an erster Stelle um die Wasserversorgung.³⁹ Zur Zeit Hiskias⁴⁰ ist die Stadt dann auch deutlich erweitert worden, was offensichtlich mit den Flüchtlingen zusammenhängt, die nach dem Untergang Israels aus dem Norden ins südliche Juda geflüchtet sind. Die Aussagen über Reformen des Kultus und am Tempel sind, wie oben schon betont, Rückprojektionen aus der Zeit Josias.⁴¹ Mehr Vertrauen verdienen die Berichte, dass Hiskia die Stadtmauern habe ausbessern, die Stadttore erhöhen, den „Millo“ in der Davidstadt befestigen und auch noch außerhalb der Stadt Mauern errichten lassen (2Chr 32,3-5). Ferner habe er alle Wasserquellen außerhalb der Stadt verschlossen, den oberen Abfluss des Gichon verstopft und das Wasser nach Westen in die Davidstadt abgeleitet. Jedenfalls ist unter Hiskia und wahrscheinlich auch unter seinem Nachfolger Manasse die Stadt nach Westen erweitert worden.

Der Prophet Zephanja erwähnt in einem Gerichtswort das im Norden der Stadt gelegene „Fischtor“ und erstmals einen Stadtteil mit dem Namen *Mišne*⁴² sowie einen in der Senke anzunehmenden zweiten Stadtteil mit dem Namen *Makteš*. Der nördliche Teil der Mauer der Neustadt wurde im jüdischen Viertel der heutigen Altstadt gefunden und auf 65 m Länge von *Avigad* freigelegt. Mit der Erweiterung der Stadt auf den Westhügel, die auf einen Zuwachs an Bevölkerung hinweist, dürfte Jerusalem am Anfang des 7. Jh.s wieder einen merklichen Aufschwung genommen haben.⁴³

³⁸ Berichte über die Zerstörung des Baalstempels und der Renovierung des Jhwhtempels basieren auf deuteronomistischer Ideologie.

³⁹ Abb. 9: Siloa-Tunnel.

⁴⁰ Ende des 8. Jh.s v. Chr.

⁴¹ Regierungszeit 640–609 v. Chr.

⁴² „Zweitstadt“.

⁴³ Abb. 10: Jerusalem im 7. Jh. v. Chr.

Wir wissen zu wenig über die fast 50jährige Regierungszeit Manasses.⁴⁴ Aber Kriege werden von ihm nicht berichtet. Das neuassyrische Reich befindet sich im Niedergang und das Neubabylonische Reich ist erst im Entstehen. Jedenfalls dürfte Jerusalem in diesen Jahren wieder an Kraft gewonnen haben, die es dann Josia⁴⁵ ermöglicht hat, das politische System des Staates Juda auf Jerusalem zu konzentrieren. Seine Regierungszeit wird in den biblischen Berichten wie die Herrschaft eines neuen David beschrieben (vgl. 2Kön 23,25). Nach einer innenpolitisch offensichtlich glänzenden Reform hat er sich aber außenpolitisch übernommen. Er stellt sich im Jahre 609 den Ägyptern in den Weg, die in Richtung Euphrat marschieren, um nach dem Untergang des neuassyrischen Reiches ihre Ansprüche in Mesopotamien neu zu vertreten. Bei Meggido kommt Josia ums Leben. Wenig später (598/97) wird Jerusalem von den Neubabyloniern belagert. Weitere 10 Jahre danach wird die Stadt zerstört. Das bedeutet das vorläufige Ende des politischen Jerusalems und den Anfang seiner religiösen Verehrung.

⁴⁴ Regierungszeit 687–642 v. Chr.

⁴⁵ 640–609 v. Chr.

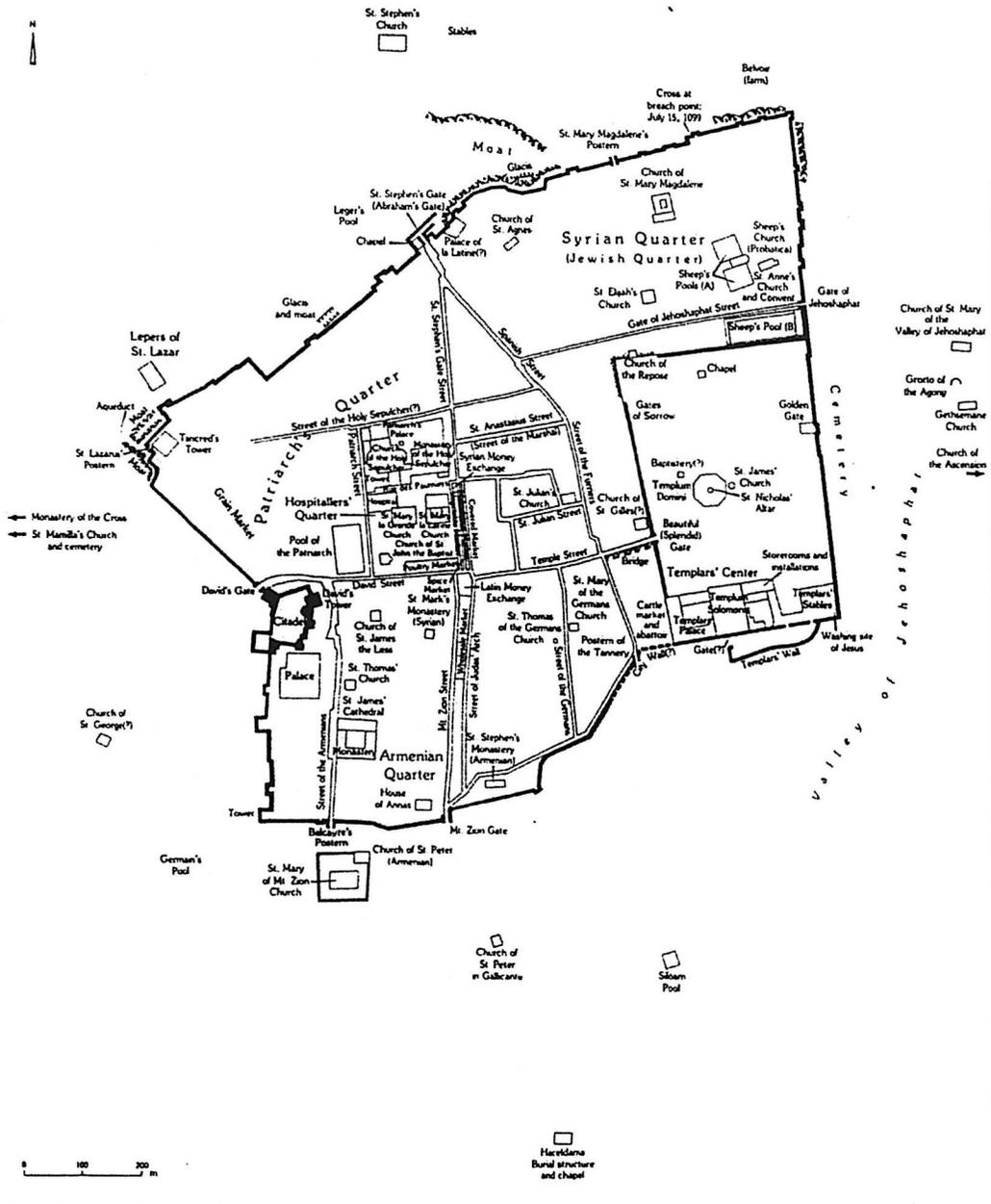


Abb. 1: Jerusalem zur Kreuzfahrerzeit, aus: „Jerusalem“, *The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land* 2, 788.

Topographical map of Jerusalem.

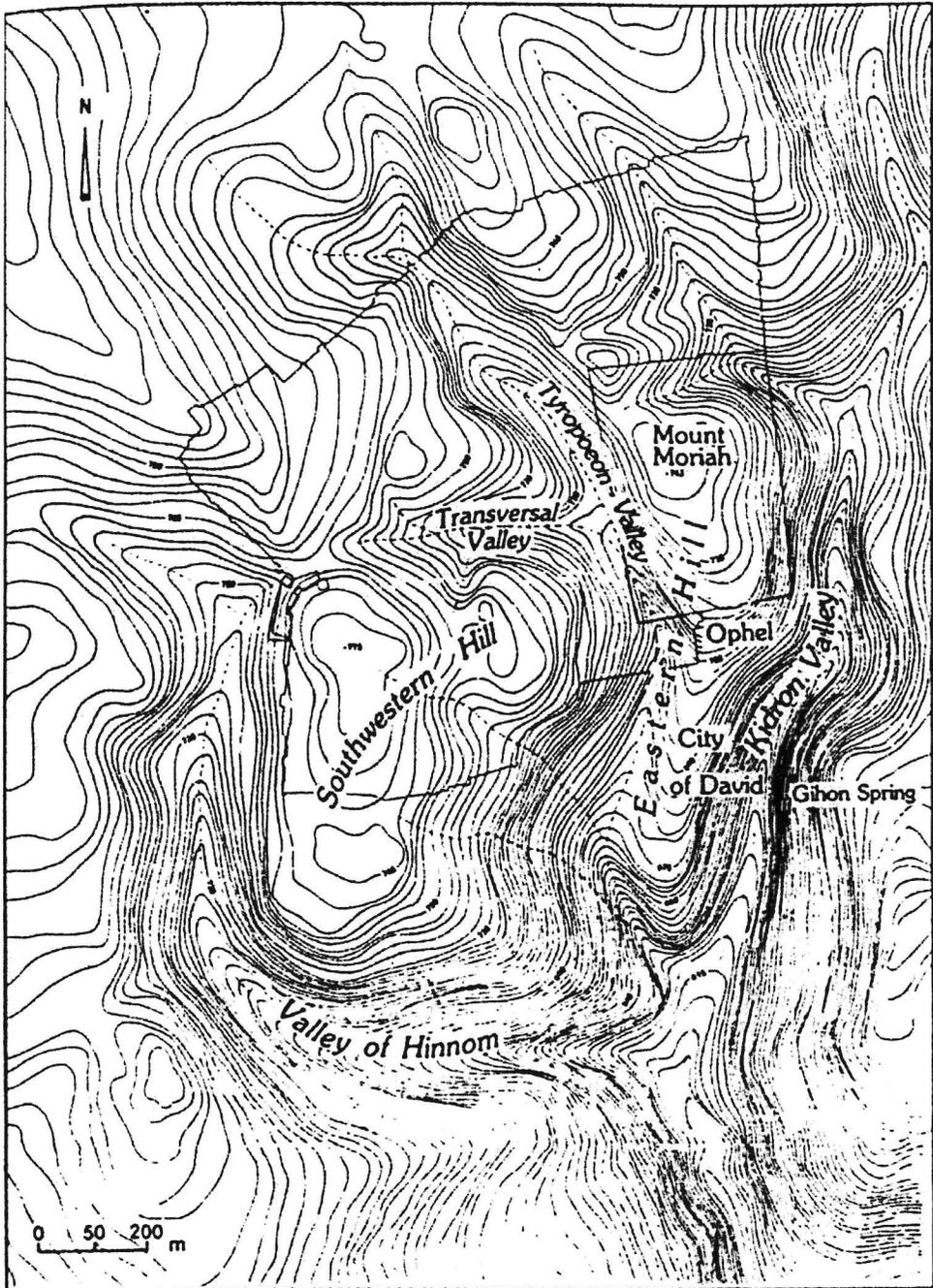


Abb. 2: Topographie Jerusalems, aus: „Jerusalem“, a. a. O., 699.

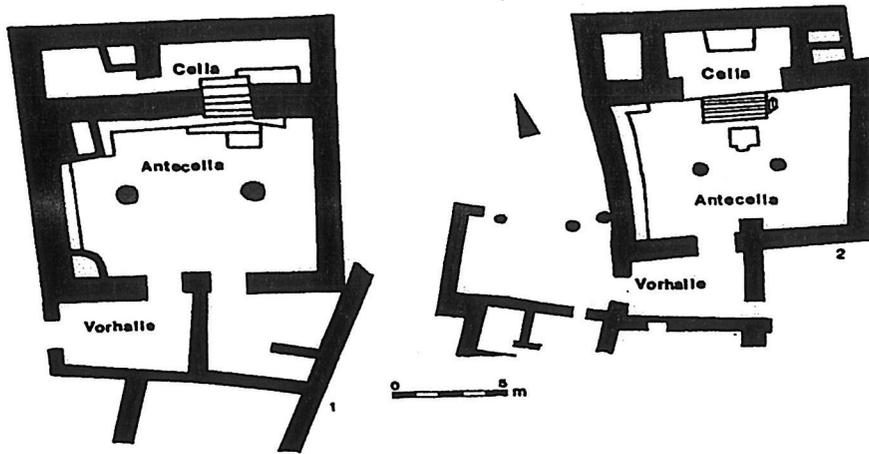


Abb. 3: Tempel Bet Schean, aus: H. Weippert, *Palästina in vorhellenistischer Zeit*, 287.

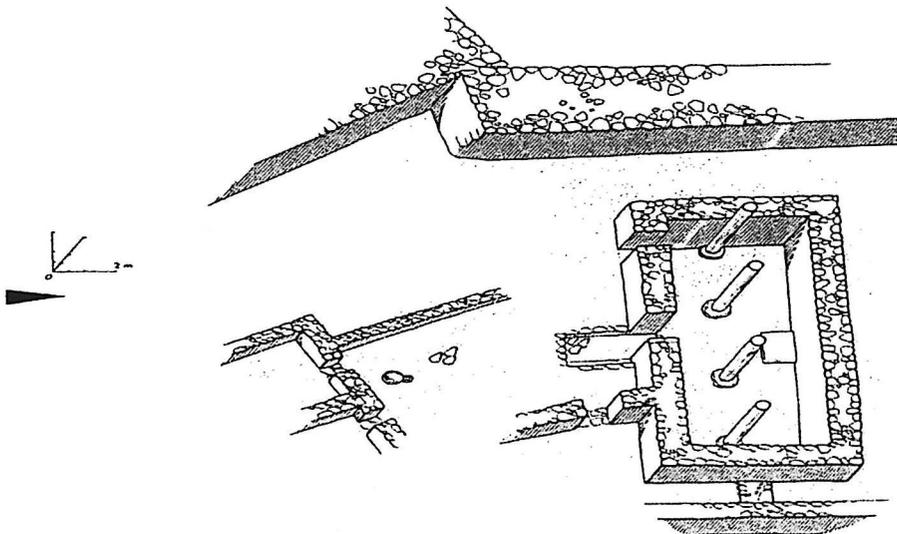


Abb. 4: Breitraumtempel auf der *Hirbet Yarmük*, aus: H. Weippert, a. a. O., 163.

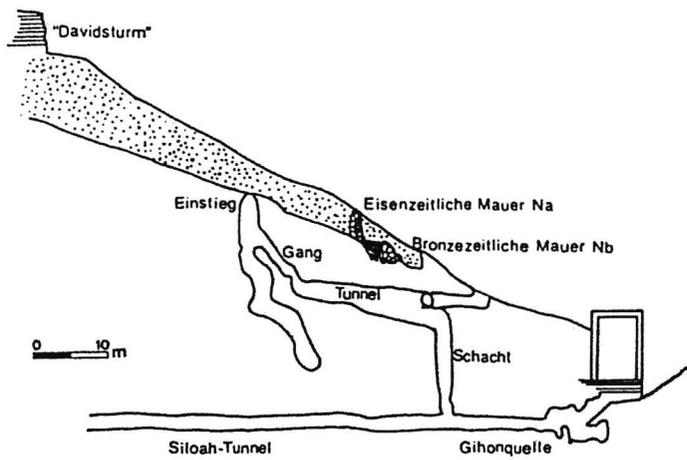


Abb. 5: Warrenschacht, aus: H. Weippert, a. a. O., 456.

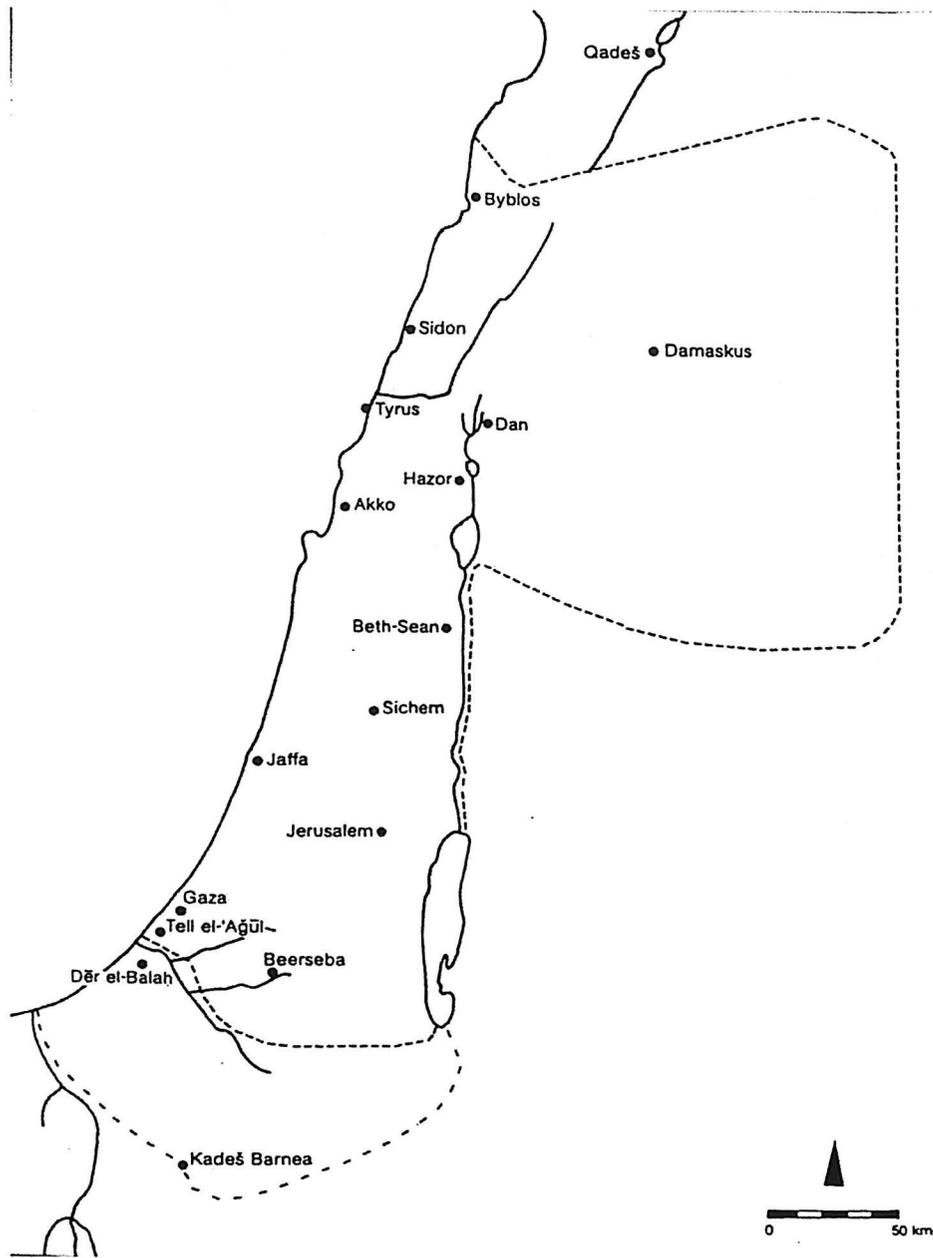


Abb. 6: Grenzen der ägyptischen Provinz Kanaan, aus: H. Weippert, a. a. O., 4.

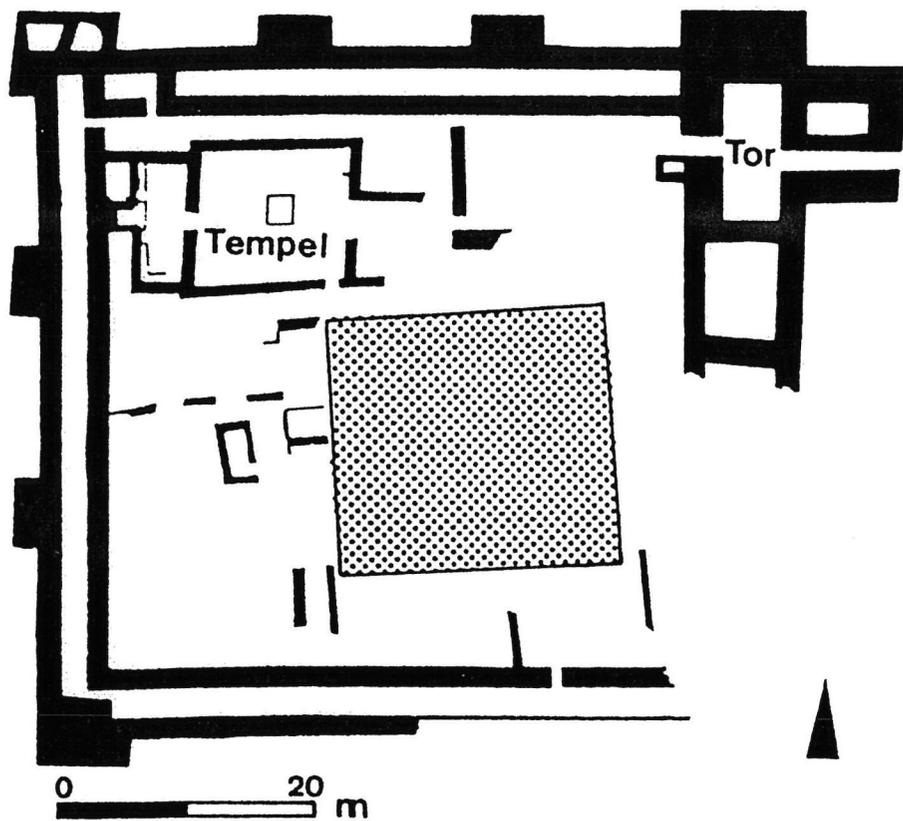


Abb. 7: JHWH-Tempel Arad, aus: H. Weippert, a. a. O., 482.

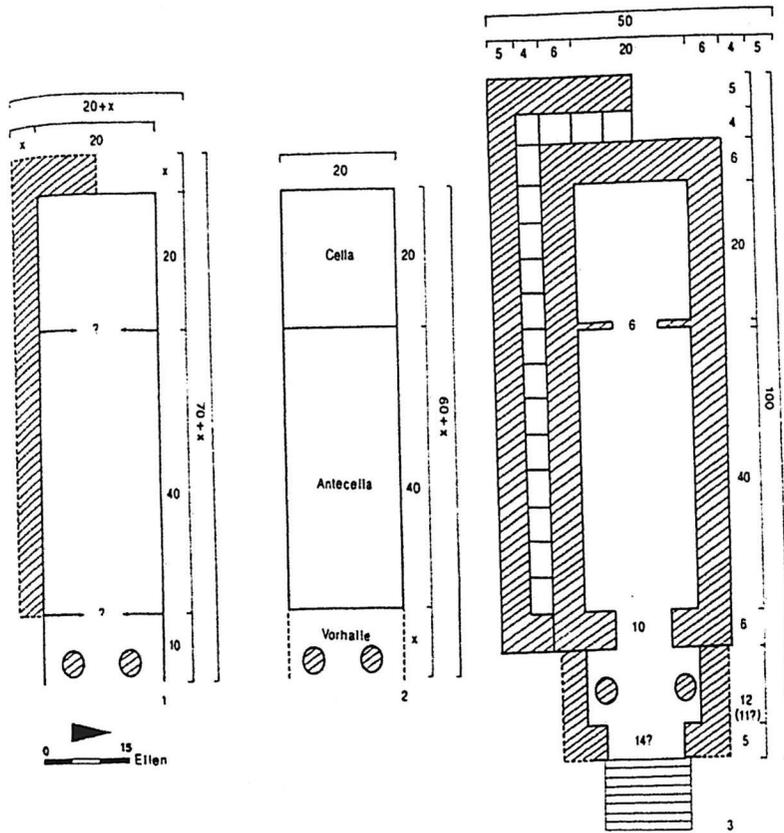


Abb. 8: Tempel Salomos, aus: H. Weippert, a. a. O., 463.

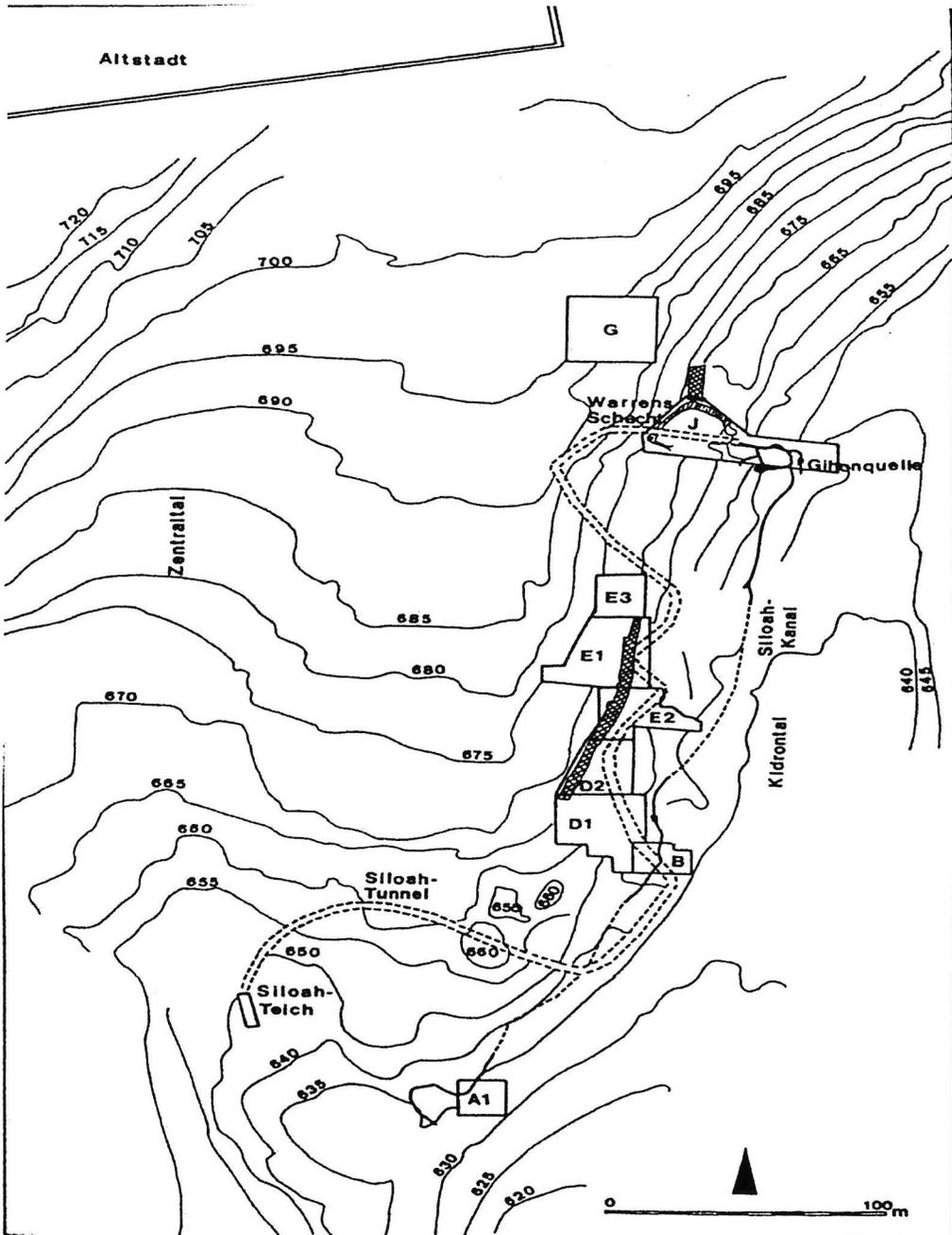


Abb. 9: Siloa-Tunnel, aus: H. Weippert, a. a. O., 592.

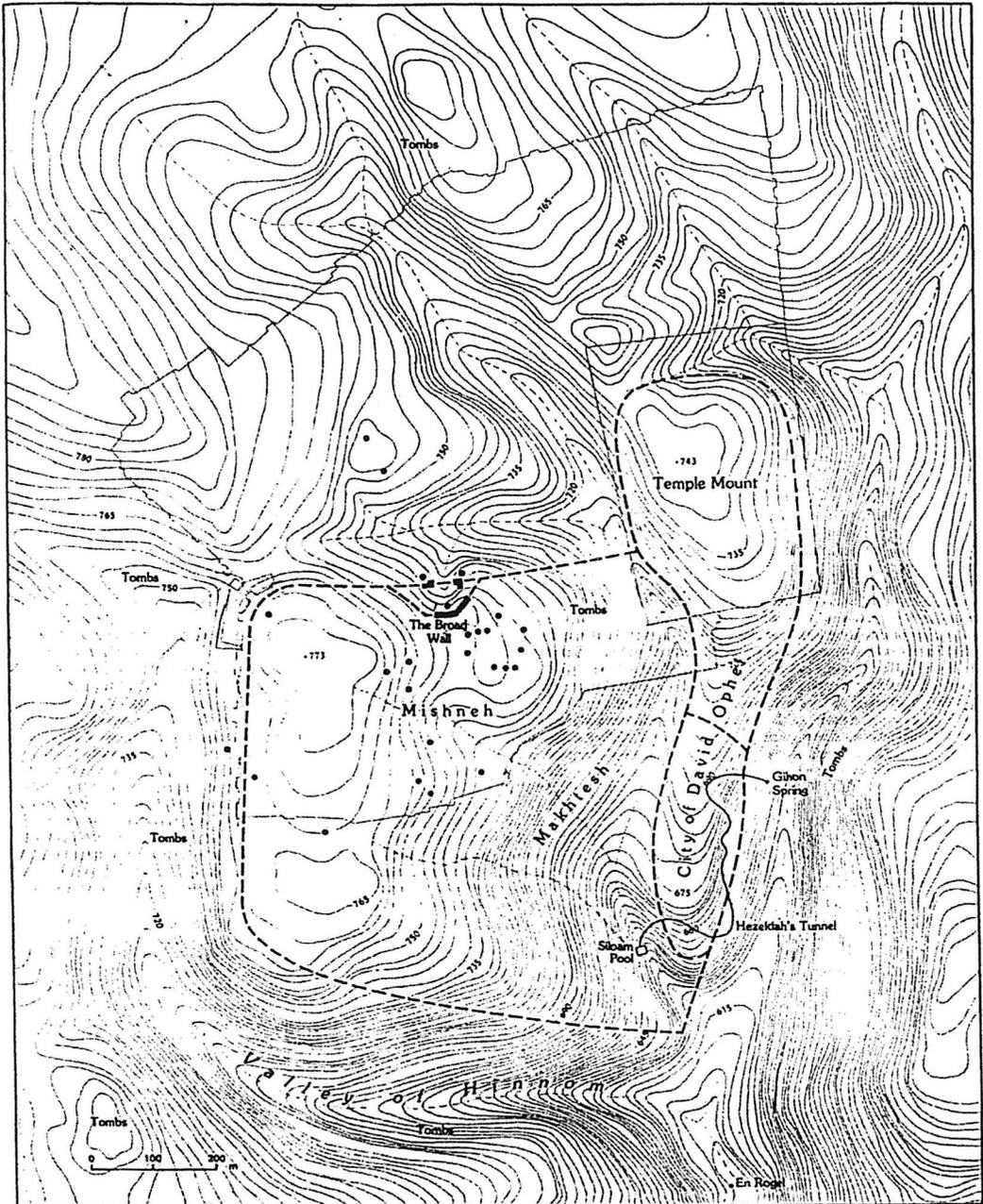


Abb. 10: Jerusalem im 7. Jh. v. Chr., aus: *The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land* 2, 707.



Autoren

Prof. Dr. Rahul Peter Das wurde am 7.7.1954 in Haan (Deutschland) geboren, zog aber 1957 nach Kalkutta (Indien), wo er bis zur „Preliminary Examination for Medical Students“ (Universität Kalkutta) ausgebildet wurde. 1974 siedelte er nach Deutschland über; dort erwarb er 1975 die Hochschulreife und nahm in Köln das Studium der Indologie, Islamwissenschaft und Tamilistik auf. 1978 wechselte er an die Universität Hamburg über, wo er die Magisterprüfung ablegte (1981), promovierte (1985) und habilitierte (1993). Von 1981 bis 1993 arbeitete er an Projekten zur klassischen indischen Medizin nacheinander an den Universitäten Hamburg, Bonn und Groningen (Niederlande); gleichzeitig nahm er auch Lehraufträge in Hamburg und Groningen wahr. 1994 wurde er als Professor für neuindische Philologie an die Universität Halle-Wittenberg berufen, wo er 2000 das Studienfach „Sprachen und Kulturen des neuzeitlichen Südasiens“ einführte. Er hat zu mehreren Themen publiziert; Einzelheiten hierzu, wie auch weitere biographische Details, findet man unter der Webadresse <http://www.suedasien.uni-halle.de/das.html>.

Prof. Dr. Stefan Leder hat 1991/92 als Heisenberg-Stipendiat in Damaskus gearbeitet. Forschungsschwerpunkte sind die ältere arabische Erzähl- und Geschichtstradition, Formen und Wirkung von Überlieferungs- und Bildungswesen sowie Gelehrtengeschichte mit besonderer Berücksichtigung der politischen und sozial-ethischen Diskurse. Daneben arbeitet er zur Rezeption des Islam in Europa, zur christlich-arabischen Tradition und im Rahmen des Sonderforschungsbereichs „Differenz und Integration – Wechselwirkung zwischen nomadischen und sesshaften Lebensformen in Zivilisationen der Alten Welt“ zum Geschichtsbild des Nomadismus in der arabischen Tradition. Stipendium und Mitarbeit an einem Forschungsprojekt während des Studiums, mehrjährige Studien und Forschungsaufenthalte in Nahost und Nordafrika, Habilitation 1989 in Frankfurt/M., 1993 Berufung auf die Professur für Arabistik und Islamwissenschaft an der Martin-Luther-Universität.

Prof. Dr. Arndt Meinhold, Jahrgang 1941. 1960–1965 Studium der Evangelischen Theologie an der Universität Leipzig. 1966–1967 Waffenloser Wehrersatzdienst als Bausoldat in der DDR-Armee; aus politischen Gründen Assisten-



tur an der Universität Greifswald verwehrt. 1970–1977 Pastorat. 1971 Promotion in Greifswald. 1990 Habilitation in Leipzig. Hochschullehramt für Altes Testament und Biblisches Hebräisch am Katechetischen Oberseminar / an der Kirchlichen Hochschule Naumburg von 1977 bis zur Schließung im Sommer 1993. Seit Wintersemester 1993/94 Professur für Altes Testament (unter Einbeziehung der für das Alte Testament relevanten altorientalischen Religionsgeschichte) an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg. Seit 1997 Mitherausgeber des Biblischen Kommentars (BK; Neukirchen-Vluyn). Arbeitsschwerpunkte: Theologie und Religionsgeschichte des Alten Testaments und seiner Umwelt sowie erzählende, weisheitliche und nachexilisch-prophetische Literatur. Publikationen: Das Buch Esther (ZBK.AT 13), Zürich 1983. Die Sprüche (ZBK. AT 16/1.2), Zürich 1991. Maleachi (BK XIV/8, Lieferungen 1–3), Neukirchen-Vluyn 2000–2003. *Zur weisheitlichen Sicht des Menschen* (ABG 6), Leipzig 2002. Aufsätze und Artikel zu verschiedenen Themen und Texten.

Prof. Dr. Jürgen Paul, Jahrgang 1949, studierte während seiner Tätigkeit als Lehrer für Französisch und Russisch an verschiedenen Gymnasien (1975–1995) in Hamburg Islamwissenschaft (1982–88) und promovierte 1988 zur Naqšbandiyya in Mittelasien im 15. Jahrhundert. Nach der Habilitation (*Herrscher, Gemeinwesen, Vermittler: Ostiran und Transoxanien in vormongolischer Zeit*) 1993 ist er seit 1995 Professor für Islamwissenschaft an der Martin-Luther-Universität. Forschungsschwerpunkte: Geschichte und Sozialgeschichte Mittelasiens und Irans (Mittelalter und Frühe Neuzeit), mystische Bruderschaften des Raums, Lokalgeschichte, quellenkundliche Arbeiten.

Prof. Dr. Giuseppe Veltri, Promotion (1991) und Habilitation (1996) an der Freien Universität Berlin im Fach Judaistik; Professor für Judaistik/Jüdische Studien in Halle und Direktor des Leopold-Zunz-Zentrums zur Erforschung des europäischen Judentums, Stiftung LEUCOREA, Wittenberg. Veltri ist Mitherausgeber der „Newsletter“ der „European Association for Jewish Studies“ und Herausgeber der Reihe „Studies in European Judaism“ bei Brill, Leiden. Forschungsinteressen: Jüdische Geistesgeschichte und Philosophie; Jüdische Gelehrten- und Politikgeschichte; Politische Philosophie: Alltagsgeschichte und Magie; Europäischer „Orientalismus“ und Hebraistik. Veröffentlichungen: *Eine Tora für den König Talmai*, Tübingen 1994; *Magie und Halakha*, Tübingen 1997; *Gegenwart der Tradition*, Leiden 2002; Mitherausgeber von „An der Schwelle zur Moderne. Juden in der Renaissance“ (zusammen mit Annette Winkelmann),

Brill: Leiden (im Druck) und „Cultural Intermediaries: Jewish Intellectuals in Early Modern Italy“ (zusammen mit David Ruderman), Pennsylvania University Press.

Prof. Dr. Ernst-Joachim Waschke, Wissenschaftlicher Werdegang: 1969 bis 1974 Studium der Theologie an den Universitäten Greifswald und Jena. 1979 Promotion mit einer Arbeit über das Thema: „Das Menschenbild der Urgeschichte“ – Leipzig. 1987 Habilitation mit einer Arbeit über das Thema: „Wurzeln und Ausprägung messianischer Vorstellungen im Alten Testament“ – Greifswald. Seit Wintersemester 1990/91 Professor für Altes Testament an der Theologischen Fakultät der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg. Mitglied des wissenschaftlichen Beirates des Evangelischen Instituts für die Altertumskunde des Heiligen Landes mit Instituten in Jerusalem und Amman. Mitglied der Kammer der Theologie der Evangelischen Kirche in Deutschland (Hannover). Forschungsschwerpunkt: Messianismus, Anthropologie, Theologie des Alten Testaments. Monographien: *Untersuchungen zum Menschenbild der Urgeschichte. Ein Beitrag zur alttestamentlichen Theologie* (Theologische Arbeiten Bd. 43), Berlin: Evangelische Verlagsanstalt 1984. *Der Gesalbte. Studien zur Theologie des Alten Testaments* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 306), Berlin/New York: Walter de Gruyter 2001.





