

ሉት፡ ይእተ፡ አምቅድመ፡ ማለም፡
ለጻድቃን፡ እንዲል፡

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

صلعم دويما في منامه إلا جاءت كفلق الـ

ان يجمع وحده من ابن ابي حنيفة

رسول الله صلعم حين اراده الله بكراهة
الشيء كان اذا خرج حاجته انقُذ حتى
يبلغ الى شعب مكة ويطون اود
رسول الله صلعم يتحجر ولا شجر إلا قد
رسول الله قال فيلنفت رسول الله

[illegible]

41/06

**Expansion und Destruktion in lokalen und regionalen
Systemen koexistierender Religionsgemeinschaften**

Leucorea -Kolloquium 2004

Herausgegeben
von
Walter Beltz † und Jürgen Tubach

Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft 41 (2006)

Halle (Saale) 2006

Begründet 1979 von
BURCHARD BRENTJES, HORST GERICKE
MANFRED FLEISCHHAMMER
PETER NAGEL

Weitergeführt von WALTER BELTZ

Nun herausgegeben von
MARKUS MODE UND JÜRGEN TUBACH

Redaktion
ARMENUHI DROST-ABGARJAN
UTE PIETRUSCHKA
G. SOPHIA VASHALOMIDZE



Heft 41 (2006)

07 SA 56 78

Die Vorlage wurde hergestellt
im Orientalischen Institut
der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg,
Mühlweg 15, D – 06114 Halle (Saale)

Gedruckt in der Druckerei
der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg,
Kröllwitzer Str. 44, D – 06120 Halle (Saale), 2006.

Die Serie sowie alle Beiträge und Abbildungen sind
urheberrechtlich geschützt.

ISBN 10: 3-86010-872-7
ISBN 13: 978-3-86010-872-7



Inhaltsverzeichnis

Vorwort

Dorothea Baudy (Zürich / Konstanz)

"Wir haben sie zerschlagen und ihre Götzenbilder sind in
Stücke zerfallen". Wie die Eroberung Mexikos den
aztekischen "Menschenopfern" ein Ende setzte 5

Gerhard Baudy (Konstanz)

Seuchenmetaphorik im ersten Jahrhundert n. Chr.
Die Ausbreitung der Christusbewegung, ihre Bewertung
durch das romloyale Judentum und die römische Religions-
politik 25

Walter Beltz †

Spirituelle Bewegungen als Spaltpilz etablierter Religions-
gemeinschaften 57

Bernd Jörg Diebner (Heidelberg)

Kult(ur)-Polemik im ‚Alten Testament‘ Ideologie und
historische Wahrscheinlichkeit 73

Gawdat Gabra (Kairo)

The Copts in the Mamluk Period: Survival of an Isolated
Minority 85

Muhammad Abu-Hattab Khaled (Kairo)

Der Anfang einer friedlichen Koexistenz unter den
verschiedenen Religionsgemeinschaften in Alexandria im
siebten Jahrhundert 93

Horsta Krum (Frankreich)

Zum Zusammenleben der verschiedenen Religionsgemein-
schaften in Lyon 127

Johanna Pink (Würzburg)

Religionsfreiheit und "öffentliche Ordnung" in Ägypten:
Reaktionen auf neue Religionsgemeinschaften 137

Hassan Ramadan (Kairo)

Zum Wandel der Prinzipien und Übungsformen in der
Fremdsprachen-Methodik
Übungstypologien im Fremdsprachenunterricht 151

Piotr O. Scholz (Krakau)

Engel. Bemerkungen zur dauerhaften Suche nach Ewigkeit
und ihren Manifestationen 177

Martin Tamcke (Göttingen)

Die Zerstörung der ostsyrischen Gemeinde in Wasirabad im
Kontext von religiöser Konkurrenz, Weltkrieg und
ökonomischer Not 191

Matthias Vogt (Aachen)

"Die Engel haben die Waffen noch nicht abgelegt"
Über die literarische Darstellung der Hinrichtung der
jüdischen Banū Qurayṣa in der islamischen Sīra-Tradition 203

Vorwort

Seit mehreren Jahren ist die religionswissenschaftliche Arbeit des Seminars Christlicher Orient und Byzanz des Instituts für Orientalistik der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg bestimmt von dem Phänomen der Koexistenz von Religionsgemeinschaften in lokalen, regionalen und globalen Systemen, wie es bis heute das Bild des Orient mit dem Zusammenleben von Juden, Christen und Muslimen bestimmt.

Diskussionsort waren neben interdisziplinären Vorlesungsreihen am Institut die jährlichen LEUCOREA-Kolloquien, die das Seminar in Zusammenarbeit mit der Stiftung LEUCOREA alljährlich in Lutherstadt Wittenberg im alten Universitätsgebäude zu Christi Himmelfahrt veranstaltet. Im Jahre 2004 war das Rahmenthema *Expansion und Destruktion in Systemen koexistierender Religionsgemeinschaften*. Leider haben nicht alle Teilnehmer ihre Beiträge mir zum Drucke an diesem Ort anvertraut. Ich bedauere es sehr, weil die Fülle des Diskussionsstoffes nicht mehr sichtbar wird.

Ich benutze die Gelegenheit, allen Referenten für die Teilnahme, der DFG, der Stiftung LEUCOREA und der Martin-Luther-Universität für ihre großzügige Förderung herzlich zu danken.

Frau Kruggel und Frau Fender danke ich für ihre Mühen bei der Herstellung der Druckvorlage.

Halle, im Frühjahr 2006

Walter Beltz

Die Abfassung dieses Vorwortes wie auch die ersten Korrekturarbeiten zu diesem Band hat Walter Beltz kurz vor seinem Tode, schon gekennzeichnet von schwerer Krankheit, abgeschlossen. Wir erinnern in Dankbarkeit an unseren Kollegen, der die Halleschen Beiträge zur Orientwissenschaft nach der Wende weitergeführt hat.

Markus Mode

Jürgen Tubach

**"Wir haben sie zerschlagen
und ihre Götzenbilder sind in Stücke zerfallen"
Wie die Eroberung Mexikos
den aztekischen "Menschenopfern" ein Ende setzte**

Dorothea Baudy (Zürich / Konstanz)

Als Titel meines Beitrags habe ich ein Zitat gewählt: "Wir haben sie zerschlagen und ihre Götzenbilder sind in Stücke zerfallen".¹ Darin verdichtet sich für mich symbolisch die Expansion der Europäer auf dem amerikanischen Kontinent und die daraus folgende Vernichtung der Kulturen, die sie dort vorfanden. Der Autor Bernal Díaz del Castillo hat es etwas bescheidener gemeint: Er schilderte die Eroberung Mexikos durch den Spanier Hernán Cortés, dessen Kampfgefährte er war. Diese Conquista gipfelte in der vollständigen Zerstörung der Azteken-Stadt Tenochtitlan im Jahre 1521. An ihrer Stelle entstand die Stadt México. Statt der damals geschleiften Tempelpyramide wurde später auf dem Hauptplatz eine Kathedrale errichtet, der alte Regierungspalast durch einen neuen ersetzt.

Das erwähnte Zitat bezieht sich auf einen Vorgang, der schon etwas früher an einem anderen Ort namens Cempoal stattgefunden hatte. Dort befahl Cortés die Zerschlagung des Altars, auf dem die Götterbilder standen,² ein Verfahren, das an verschiedenen Orten wieder und wieder zur "Ausrottung des Götzendienstes" angewandt

¹ Bernal Díaz del Castillo: *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* [1632]. Einleitung und Anmerkungen von Joaquín Ramírez Cabañas, 13. Aufl. Mexico 1983, Kap. 51. Deutsche Ausgabe: Ders.: *Geschichte der Eroberung von Mexiko*, hg. u. bearb. von Georg A. Nacziß. Mit e. Nachw. von Georg A. Nacziß u. Tzvetan Todorov (1982/1988), 2. Aufl. Frankfurt am Main 1991, 115. Ich zitiere an dieser Stelle die Übersetzung von Bartolomé Bennassar, *Cortez der Konquistador. Die Eroberung des Aztekenreiches* (2001), Düsseldorf / Zürich 2002, 102.

² Siehe die vorige Anmerkung.

wurde. Da "Heiden" nach christlicher Auffassung in unangemessener Weise an diesen Äußerlichkeiten hängen, kann man ihre Götter auch töten, indem man deren Bilder verbrennt und zertümmert. Spielten die aztekischen Priester darauf an, als sie wenige Jahre nach der vollständigen Eroberung das Ansinnen, sich und den überlebenden Teil der Bevölkerung bekehren zu lassen, mit den Worten zurückwiesen: "Wir sind Untertanen, wir sind vergänglich, wir sind sterblich; laßt uns denn sterben, laßt uns denn zugrundegehen, sind doch die Götter auch gestorben?"³ Oder waren sie nicht so naiv, sahen aber, daß die kulturelle Identität ihres Volks mit der Vernichtung seiner Kultstätten ausgelöscht war? Christliche Interpreten verstehen diese Formulierung gern als Anerkennung der Geschichtsmächtigkeit ihres Gottes, dessen Überlegenheit sich auch auf der militärischen Werteskala ablesen läßt.⁴ Ich möchte später noch einmal darauf zurückkommen, ob sich die Todesbereitschaft der Priester unter Berufung auf die Götter, die gestorben sind, auch noch anders verstehen läßt.

Zunächst beschäftigt mich eine andere Frage. Der angesehene Historiker Bartolomé Bennassar, der 2001 eine Cortés-Biografie vorgelegt hat, wertet die oben erwähnte Zerschlagung des Altars und seiner Kultbilder als "ersten Erfolg", den "Cortez' Offensive gegen die mexikanische Religion verzeichnete."⁵

Wie kommt er zu dieser positiven Einschätzung einer religionspolitischen Maßnahme, die durch brachiale Gewalt gekennzeichnet war? Wie kann er die brutale Eroberung, bei der in der mexika-

³ *Sterbende Götter und christliche Heilsbotschaft. Wechselreden indianischer Vornehmer und spanischer Glaubensapostel in Mexiko 1524. "Colloquios y doctrina christiana" des Fray Bernardino de Sahagún aus dem Jahre 1564*, span. u. mexikan. Text mit dt. Übers. von Walter Lehmann, aus dem Nachlaß hg. v. Gerdt Kutscher [Quellenwerke zur alten Geschichte Amerikas, 3], Stuttgart 1949, 923-927. Vgl. dazu Hans Wißmann, *Sind doch die Götter auch gestorben. Das Religionsgespräch der Franziskaner mit den Azteken von 1524*, (Missionswissenschaftliche Forschungen, 15] Gütersloh 1981, 79 ff.

⁴ So beispielsweise Wißmann, *op. cit.*, 108, obwohl er durchaus sieht, daß sich die aztekischen Priester gegen den "tiefgreifenden Kultur- und Identitätsverlust" wehrten (ebd. 82 f.), während von franziskanischer Seite "das Fortbestehen einer Tradition, die Quelle und Ansporn aztekischen Widerstands geworden wäre", verhindert werden sollte (ebd. 34). – Eine interessante (leider unkommentierte) Quellensammlung "aus franziskanischer Perspektive" bietet Horst von der Bey (Hg.): *"Auch wir sind Menschen so wie ihr!" Franziskanische Dokumente des 16. Jahrhunderts zur Eroberung Mexikos*, Paderborn u. a. 1995.

⁵ Bennassar, *Cortez*, 102 (s. Fn. 1).

nischen Hauptstadt nach Cortés' eigenen Angaben 40 000 Azteken niedergemetzelt wurden, rechtfertigen in einer Zeit, in der *political correctness* angesagt ist? Das fällt ihm nicht schwer, folgt er doch den besten Quellen, die ein Historiker haben kann, den Berichten von Augenzeugen und Zeitgenossen.⁶ Da sind zunächst einmal die Aussagen des Hernán Cortés selbst, der Karl V., dem neugewählten Kaiser von Spanien und Habsburg, in den 20er Jahren des 16. Jh.s über seinen Feldzug Rechenschaft ablegt.⁷ Der erwähnte Díaz, der an dieser Conquista selbst teilgenommen hatte, schrieb seine Version der "Wahrhaftigen Geschichte der Eroberung von Mexico" über 40 Jahre später. Sie entspricht derjenigen des Cortés in mancherlei Hinsicht, bietet aber mehr kulturgeschichtlich interessante Details. Gerade diese ermöglichen es der Nachwelt, sich in Cortés hineinzusetzen. Abgesehen von dem Ehrgeiz, sich als Eroberer einen Namen zu machen, und der Suche nach Gold, das auch sein Kaiser dringend brauchte,⁸ gab es noch eine dritte Triebfeder, die – so Bennassar nach den zeitgenössischen Quellen – sein Handeln bestimmte: "Er duldet keinen Kompromiss des Christentums mit den ausdrucksstarken polytheistischen Kulturen, die sich in oft Grauen erregenden Götterfiguren und Ritualen manifestierten, in Menschenopfern, von denen sich diese Gottheiten nährten und die dem Spanier wahrhaft blasphemisch und teuflisch erschienen. Die Bilder von zuckenden Herzen, aus denen noch das warme Blut

⁶ Zur grundsätzlichen Problematik fiktiver Augenzeugenschaft als Legitimationsstrategie siehe Annerose Menninger: *Die Macht der Augenzeugen. Neue Welt und Kannibalen-Mythos, 1492-1600* [Beiträge zur Kolonial- und Überseegeschichte, 64], Stuttgart 1995 sowie dies.: *Die Kannibalen Amerikas und die Phantasien der Eroberer. Zum Problem der Wirklichkeitswahrnehmung außereuropäischer Kulturen durch europäische Reisende in der frühen Neuzeit*, in: *Kannibalismus und europäische Kultur*, hg. v. Hedwig Röckelein [Forum Psychohistorie, 6], Tübingen 1996, 115-141.

⁷ Hernán Cortés: *Cartas de relación*, hg., eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von Ángel Delgado Gómez [Clásicos Castalia, 198], Madrid 1993. Eine nützliche, aber leider gekürzte Übersetzung bietet: *Die Eroberung Mexikos. Drei Berichte von Hernán Cortés an Kaiser Karl V.*, hg. v. Claus Littscheid, Frankfurt am Main 1980.

⁸ Die Wahl Karls V. im Jahr 1519 und schließlich 1530 seine Krönung zum Kaiser des Heiligen Römischen Reichs Deutscher Nation verschlangen hohe Summen. Zum Propaganda-Aufwand vgl. Franz Bosbach, *Selbstauffassung und Selbstdarstellung Karls V. bei der Kaiserkrönung in Bologna*, in: *Karl V. 1500 - 1558. Neue Perspektiven seiner Herrschaft in Europa und Übersee*, hg. v. Alfred Kohler, Barbara Haider und Christine Ottner, Wien 2002, 83-103.

floss, erschreckten die Soldaten der Konquista zutiefst."⁹ Die "Entdeckung der Menschenopfer" – eine traumatische Erfahrung!¹⁰ Es steht (so noch einmal Bennassar) "doch außer Zweifel, daß diese Opfer bei den Konquistadoren äußersten Widerwillen hervorriefen; schließlich kannten die Spanier die Kosmogonie der Azteken nicht und verstanden nicht, dass nach aztekischer Vorstellung so viel Blut notwendig war, um den Lauf der Welt und den allmorgendlichen Sonnenaufgang zu garantieren."¹¹

Ein kulturelles Mißverständnis als Grund und Rechtfertigung für einen Völkermord? Wie hätte sich Cortés verhalten, wenn er den Sinn dieser Opfer verstanden hätte? Wie verhalten wir uns heute zu diesem Thema? Wir sind in der glücklichen Lage, in unserer Gegenwart nicht mit einer Kultur konfrontiert zu sein, in der angeblich das Menschenopfer als Staatsreligion gepflegt wird. So können wir, wie es unlängst anlässlich der großen Azteken-Ausstellung der Fall war, die Ästhetik einer faszinierenden Kultur genießen und uns ein wenig dabei gruseln: "Mindestens 13 Gottheiten der Azteken, so der neuste Kenntnisstand, dürsteten nach Menschenfleisch. Verbrannt, enthauptet, von Pfeilen durchlöchert, starben die ‚Auserwählten‘. Auch vom rituellen Verzehr der Opfer wird berichtet. Im Berliner Gropiusbau sind jetzt die spektakulärsten Funde vom größten Kultplatz des Volkes in Mexiko City zu sehen. So genannte Adlerschalen für frisch herausgerissene Herzen dürfen die Besucher anschauen. Sie sehen verzierte Opfermesser und Statuen vom Frühlingsgott Xipe Totec. Diesem Götzen zu Ehren wurden Menschen aufgeschlitzt und gehäutet – als wären sie platzende Saatkörner". So die Darstellung von Spiegel-Online.¹² Ein wenig reißerisch, zugegeben, doch in diesem Fall haben wir die Popularisierung des wissenschaftlichen Diskurses gar nicht zu schelten.¹³

⁹ Bennassar, *Cortez*, 100 (s. Fn. 1).

¹⁰ Bennassar, *Cortez*, 102 (s. Fn. 1).

¹¹ Bennassar, *Cortez*, 103 (s. Fn. 1).

¹² Nachzulesen auf der Seite www.spiegel.de/sptv/thema/0,1518,250262,00.html in der Ankündigung einer Spiegel-TV-Sendung, ausgestrahlt am 26. Mai 2003.

¹³ Problematisch ist beispielsweise eine gut gemachte populäre Gesamtdarstellung wie die von Norman Bancroft Hunt: *Atlas der indianischen Hochkulturen. Olmeken, Tolteken, Maya, Azteken* (2001), Wien 2002, wenn sie zwar schöne Bilder, aber die üblichen Vorurteile bietet, ohne dem interessierten Leser Hilfsmittel zu deren Überprüfung an die Hand zu geben. Schwerer wiegt freilich, wenn ein für Studierende verfaßtes Lehrbuch Klischees verbreitet, ohne sie zu

Sie betont das Spektakuläre, gibt aber einigermaßen zutreffend akademische Lehrmeinungen wieder.¹⁴ Ich zitiere noch einmal "Spiegel-Online": "Was war los im Hochland von Mexiko? Tranken die Azteken zu viel vergorenen Agavensaft? Wurden sie vom halluzinogen wirkenden Peyote-Kaktus in moralische Verwirrung gestürzt? Neben dem Abdriften im Rauschzustand könnte auch "Proteinmangel" Auslöser für den Kannibalismus gewesen sein. Im Raum Mexiko gab es kaum größere Säugetiere. Allein Hunde standen auf dem aztekischen Speiseplan. Die Menschen um den König Montezuma glaubten auch, daß die Sonne Blut als Treibstoff auf ihrer Himmelsbahn benötige. Zur Weihe ihres Tempels sollen die Azteken 20.000 Menschen getötet haben. Was steckt wirklich hinter diesem Bluttausch?" Das sind alles Fragen, die in der Forschung tatsächlich diskutiert werden. Nur eine wird hier nicht gestellt: Gab es überhaupt Menschenopfer bei den Azteken?

Peter Hassler hat sie in einer Dissertation, die er im Wintersemester 91/92 in Zürich vorlegte, ausführlich erörtert.¹⁵ Sie steht sogar seit Jahrzehnten im Raum.¹⁶ Aber der Zweifel ist nicht populär geworden. Nicht nur goldene Opferschalen blenden den Betrachter, der oben erwähnte "Augenzeugenbericht" des Bernal Díaz ist gar zu eindrucksvoll:

"Nachdem ... wir ... uns ... zu unseren Quartieren zurückgezogen hatten und ... (einander erzählten), was sich zugetragen und was Cortés angeordnet hatte, ertönte wiederum die Pauke Huitzilopochtli markerschütternd sowie all die Muscheltrompeten, Hörner und weiteren ... (Blasinstru-

belegen – so Marvin Harris: *Culture, People, Nature. An Introduction to General Anthropology*, New York u. a., 7. Aufl. 1997, 378 ff.

¹⁴ Einen Querschnitt bieten die – von renommierten Gelehrten verfaßten – Beiträge des Katalogs zur Ausstellung *Azteken*, Köln 2003. Die Ausstellung wurde an folgenden Orten gezeigt: Royal Academy of Arts, London, 16. November 2002 – 11. April 2003; Martin-Gropius-Bau Berlin, 17. Mai–10. August 2003; Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland, Bonn, 26. September 2003 – 11. Januar 2004.

¹⁵ Peter Hassler: *Menschenopfer bei den Azteken? Eine quellen- und ideologiekritische Studie*, Bern 1992.

¹⁶ Hassler, *op. cit.*, V, verweist auf seine Lektüreerfahrung mit Laurette Séjourné: *Altamerikanische Kulturen* [Fischer-Weltgeschichte, 21], Frankfurt am Main 1971 – ein weiteres, in diesem Falle positives Beispiel für die Bedeutung der Popularisierung von Wissenschaft.

mente) und ihr ganzer grauenhafter Widerhall. Wir schauten hinüber zur großen Pyramide, wo sie [die Azteken] diese Töne erzeugten und sahen, wie sie unsere Kameraden, die sie ... gefangengenommen hatten, mit Gewalt die Stufen hinaufschleppten und sich anschickten, diese zu opfern. Als sie sie oben auf die Plattform ... (des Tempels), wo ihre verfluchten Götzen standen, [geschafft] hatten, sahen wir, wie sie vielen von ihnen Federn auf die Köpfe steckten und mit einigen ... einen Tanz vor Huitzilopochtli aufführten. Nachdem sie getanzt hatten, legten sie die Gefangenen dann rücklings über recht schmale, zur Opferung hergerichtete Steine, und mit Feuerstein-Messern sägten sie ihnen die Brust auf, rissen ihnen das Herz noch zuckend heraus und boten es den Götzen, die dort gegenwärtig waren, dar. [Dann] stießen sie die Körper mit den Füßen die Stufen hinunter. Unten warteten weitere blutrünstige Priester, die ihnen Arme und Beine abschnitten und die Gesichter häuteten. [Diese Häute] gerbten sie darauf wie Handschuhleder. Samt ihren Bärten bewahrten sie sie auf, um mit ihnen Feste zu feiern, während [derer] sie ein [Sauf-]gelage veranstalteten und das Fleisch [der Geopferten] mit (Chili-Sauce) verschlangen. Auf diese Weise opferten sie alle übrigen [Gefangenen]. Sie verzehrten [deren] Beine und Arme. Die Herzen und [das] Blut brachten sie ihren Götzen dar ...".¹⁷

Diese Darstellung gilt in unzähligen Abhandlungen als eine der wichtigsten Quellen für aztekische Menschenopfer, vornehmlich das spektakuläre Herzopfer. Doch selten hat es die Quellenkritik so bequem wie in diesem Fall. Fragt nicht der Fernsehkommissar den Zeugen auch immer: "Und wo standen Sie, als der Mord passierte?" Die Spanier standen, je nach Interpretation der Ortsangaben, 6 bis 8 Kilometer entfernt.¹⁸

Der angebliche Augenzeugenbericht also eine dreiste Lüge! Die wichtigste Quelle der Aztekenforschung ein Schauermärchen,

¹⁷ Díaz, *Historia*, Kap. 152 / *Geschichte*, 411 f. (s. Fn. 1). Ich zitiere hier die Übersetzung von Hassler, *Menschenopfer*, 94 (s. Fn. 15); eckige Klammern von ihm, runde von mir.

¹⁸ Siehe Hassler, *Menschenopfer*, 94 ff. (s. Fn. 15).

Feindpropaganda!¹⁹ Niemand hat je einen aztekischen Ritualmord mit eigenen Augen gesehen. Cortés selbst rühmt sich sogar, während er und die Seinen in der Region gewesen seien, hätten mit Sicherheit keine Menschenopfer stattgefunden. Moderne Forscher haben dann schnell eine andere Quelle zur Hand, die dem widerspricht, doch ist sie bei näherer Betrachtung so windig wie die zitierte.²⁰

Es gibt allerdings eine berühmte bildliche Darstellung, die diese Szene zu bestätigen scheint. Wir sehen darauf die Pyramide, den Blutüberströmten auf dem Opferstein, ein Herz, das himmelwärts fliegt. Doch selbst wenn man einmal davon absieht, daß der Codex Magliabecchiano²¹ (wie alle Menschenopfer-Darstellungen) erst nach der Eroberung entstanden ist, was seinen Quellenwert erheblich mindert, bleibt noch die Frage: Sind Bilder tatsächlich beweiskräftig für die Annahme einer rituellen Praxis? Wie viele griechische Vasen zeigen blutrünstige Szenen! Im Bereich *unseres* "klassischen" Altertums hat die Wissenschaft inzwischen erkannt, daß Mythen und Riten zwar aufeinander bezogen sind, aber je eigenen Codes folgen und daher auch unterschiedlicher Dechiffrierungsregeln bedürfen. Was im Ritual symbolisch angedeutet wird, spielt der Mythos bis zur letzten drastischen Konsequenz durch.²² Die Erzählung vom urzeitlichen Menschenopfer verleiht der gegenwärtigen Kultpraxis einen "tieferen" Sinn, ohne dabei irgendeinen

¹⁹ Zur vorgetäuschten Augenzeugenschaft siehe oben, Anmerkung 6. W. Arens: *The Man-Eating Myth. Anthropology and Anthropophagy* (1979), Oxford 1980, hat die Haltlosigkeit von Menschenopfer- und Kannibalismusvorwürfen generell aufgezeigt. Vgl. Gerhard Baudy, Der kannibalische Hirte. Ein Topos der antiken Ethnographie in kulturanthropologischer Deutung, in: *Verschlungene Grenzen. Anthropophagie in Literatur und Kulturwissenschaften*, hg. v. Annette Keck, Inka Kording u. Anja Prochaska, Tübingen 1999, 221-242 sowie Dorothea Baudy, "Kinderfresser". Ein europäischer Topos zur Verunglimpfung des 'anderen', *ebd.* 257-271.

²⁰ Dazu Bennassar, *Cortez*, 105 (s. Fn. 1).

²¹ Zum Codex Magliabecchi XIII, 11, 3 siehe Elizabeth Hill Boone: *The Codex Magliabecchiano and the Lost Prototype of the Magliabecchiano Group* [The book of the life of the ancient Mexicans, 2], Berkeley, Calif. [u.a.] 1983.

²² Siehe dazu Gerhard Baudy: Heiliges Fleisch und sozialer Leib. Ritualfiktionen in antiker Opferpraxis und christlicher Eucharistie, in: *Speiserituale. Essen, Trinken, Sakralität*, hg. v. Franz-Theo Gottwald und Lothar Kolmer, Stuttgart 2005, 45-68: 60ff.

Quellenwert für die Frühgeschichte zu haben.²³ Ließen sich die Menschenopfer-Darstellungen auf den mexikanischen Codices (sofern sie nicht ohnehin nur "hineingelesen" wurden) genauso wie die griechischen Vasenbilder auf Mythen beziehen anstatt auf reale Tötungen? Auch aus anderen Kulturen gibt es hierfür zahlreiche Beispiele.²⁴

Es lassen sich viele Einwände anführen, welche die behaupteten rituellen Massenmorde unglaublich machen, bis hin zu dem Umstand, daß das Herzopfer in der dargestellten Form gar nicht praktikabel ist oder daß sich keine entsprechenden Skelette gefunden haben.²⁵ Hingegen spricht nichts – auch kein einziger der neueren Funde – gegen die Arbeitshypothese, es habe sich bei den verschiedenen Formen der aztekischen "Menschenopfer" um Ritualfiktionen gehandelt – um Riten, die eine Tötung symbolisch andeuteten, und zugehörige Mythen, die sie als real imaginierten.

Einige Beispiele mögen dies verdeutlichen:

Wie wir gehört haben, starben die "Auserwählten" u. a. "von Pfeilen durchlöchert". Was geschah wirklich? Kinder repräsentierten in einem Ritual, das eine urzeitliche Tötung "wiederholte", den Gott Tolgom. Die Quelle bezeugt ausdrücklich, daß nur mit Pfeilattrappen aus Holunderzweigen geschossen wurde, ohne daß dabei ein Kind zu Schaden kam.²⁶

²³ Siehe dazu Pierre Bonhechère, *Le sacrifice humain en Grèce ancienne* [Kernos Supplement, 3], Athènes-Liège 1994 mit der Rezension von Gerhard Baudy, in: *History of Religions* 36, 1996, 76-79. Auch die ur- und frühgeschichtlichen Knochenfunde haben sich als unbrauchbar für den Nachweis einer institutionalisierten Menschenopfer-Praxis erwiesen: Dazu Heidi Peter-Röcher: *Kannibalismus in der prähistorischen Forschung. Studien zu einer paradigmatischen Deutung und ihren Grundlagen* [Universitätsforschungen zur prähistorischen Archäologie, 20], Bonn 1994; vgl. dies., *Mythos Menschenfresser. Ein Blick in die Kochtöpfe der Kannibalen*, München 1998 sowie Jörg Orschiedt: *Manipulationen an menschlichen Skelettresten. Taphonomische Prozesse, Sekundärbestattungen oder Kannibalismus?*, Tübingen 1999.

²⁴ So zieht etwa Hassler, *Menschenopfer* (s. Fn. 15), nicht nur christliche Herz-Jesu-Symbolik, sondern auch die Bedeutung des Schädels im tantrischen Buddhismus zum Vergleich heran, siehe dazu insbesondere seine Abb. 116 ff.

²⁵ Siehe Hassler, *Menschenopfer*, 211 f. bzw. 121 (s. Fn. 15).

²⁶ Dazu Hassler, *Menschenopfer*, 217 f. (s. Fn. 15). Das instruktive Beispiel stammt aus einer Maya-Quelle. In den verwandten Kulturen Altamerikas lassen sich generell viele aussagekräftige Parallelen finden.

Ähnlich erhellend ist folgende Szene, die der Franziskaner Bernardino de Sahagún in der Aztekensprache Nahuatl notiert hat: "Und darnach, nachdem der Morgen angebrochen, verlangt (der Priester) das Webemesser. Darauf versenkt er es ihnen ins Herz. Und nachdem er es ihnen (ins Herz) versenkt hat, schneidet er den Kopf ab ...". Von wem ist die Rede? Von einem Gebäudbrot "aus Teig von Meldensamen. Dann reißt er ihm heraus, was als sein Herz gemacht war, und reicht es dem der (die Teigfigur) geknetet hatte, in einer grünen (blauen) Schale, und legt es dort hinein."²⁷ Diese Kultpraxis ist kein Einzelfall. So wurde nicht zuletzt bei einem Fest zu Ehren des angeblich so blutrünstigen Stammesgottes Huitzilopochtli ein Abbild dieses Gottes als "Gefangener" in Form eines Gebäudbrots gegessen.²⁸

Ein weiteres Beispiel, noch einmal aus der Sammlung von Sahagún. Vom ersten Jahresfest heißt es:

Am (Feste) "die Bäume erheben sich" feierte man die Regengötter und opferte überall auf den Bergen lauter Menschen... An diesem Tage starben die kleinen Kinder, "Menschen-Opferstreifen" (Opferpapiere in Menschengestalt) genannt, dort auf den Bergen. Und in den Häusern wurden überall aufgerichtet dünne Stangen. Daran wurden aufgehängt die mit Kautschuk bemalten Papiere, "Papier-Opferstreifen" genannt. Und wenn die Sonne am Untergehen ist, (findet statt) das (nach den vier Richtungen) In-den-Sand-Pflanzen der Opferstreifen. Dann brachten sie alle herbei die Opferstreifen, die in den Häusern gemacht worden waren. Dann brachen nach den Bergen auf die Menschen, mit denen man seine Schuld bezahlte (die geopfert wurden), dort in dem Hofe des Teufels. Alle brachten sie heran, das gemeine Volk, der Adel, die Fürsten. Darum wurde es genannt: das (nach den vier Richtungen) In-den-Sand-Pflanzen der Opferstreifen. Und es wurde eine Prozession veranstaltet, und die alten (Priester) aus dem Tlaloc Tempel leiteten und beteiligten sich an

²⁷ Einige Kapitel aus dem *Geschichtswerk des Fray Bernardino de Sahagún*, aus dem Aztekischen übersetzt von Eduard Seler, Stuttgart 1927, 221 f.; vgl. Arthur J. O. Anderson und Charles E. Dibble: *Florentine Codex. General history of the things of New Spain. Fray Bernardino de Sahagún. Náhuatl text with translations* (1950-55), Santa Fé, 2. durchgesehene Aufl. 1975, 3, 153. Dazu Hassler, *Menschenopfer*, 221 (s. Fn. 15).

²⁸ Sahagún 212 (s. Fn. 27).

der Prozession. Sie trugen auf den Schultern ihre Opferstreifen (die Stangen und die Kinder, die geopfert werden sollten)."²⁹

Wäre man nicht so überzeugt davon, daß diese Teufelsanbeter Menschenopferer waren, man könnte – zumindest aus heutiger Sicht – in dieser Inszenierung ein Initiationsritual ähnlich der Darbringung Jesu im Tempel, der Opferung Isaaks oder der Erstgeborenen beim Auszug aus Ägypten erkennen,³⁰ wobei stellvertretend für die Kinder, die eines symbolischen Todes sterben, Papierstreifen dargebracht werden.³¹

Auch beim Fest "Menschenschinden" vertreten Papier und Kautschuk die menschliche Haut, die man wie eine Schlange abstreifen kann, um ein neues Kleid – ein neues Leben – anzulegen. Von denjenigen, die "geopfert werden sollten", heißt es hier: "Man schnitt ihnen die Brust auf, d. h. man führte es nur so an ihnen aus, mit Brot aus roh gemahlenen Maiskörnern schnitt man ihnen die Brust auf."³²

Das "Innerste" von "Gefangenen" aus den berühmten "Blumenkriegen", die keine echten Kriege waren, sondern Ritualspiele, wurde dem höchsten Gott geweiht.³³ Ein Fest der Jugendinitiation? Eine Einweihung in den Verband der adligen Kriegerelite? Ein Bündnisritual für die Drei-Städte-Gemeinschaft, die das Azteken-Reich regierte? Hier ist nicht der Raum, diese Fragen zu diskutieren, doch sie können überhaupt erst gestellt werden, wenn wir das Material unvoreingenommen betrachten. Eine Plastik, die ein

²⁹ *Sahagún* 54f. (s. Fn. 27).

³⁰ Siehe Gerhard Baudy, *Der kannibalische Hirte*, 231 ff. (s. Fn. 19); vgl. dens., *Heiliges Fleisch* (s. Fn. 22).

³¹ Die Stellvertretungssymbolik, die ein Metamorphose-Spiel zwischen Menschen, Gottheiten und Nahrungspflanzen provozierte, war in Altamerika sehr ausgeprägt; Günter Lanczkowski: *Die Religionen der Azteken, Maya und Inka*, Darmstadt 1989, 43f., spricht daher von "Nagualismus" (spanisch *nagual* von aztekisch *nahualli*, "das ‚Verkleidung‘ und mystische Simultanexistenz bedeutet"). Allerdings vermag er nicht zu sehen, daß sich daraus rituelle Maskeraden, nicht aber reale Menschenopfer ableiten lassen.

³² *Sahagún* 59 (s. Fn. 27).

³³ Einzelheiten bei Hassler, *Menschenopfer*, 189 (s. Fn. 15). Vgl. zu den "Blumenkriegen" Mario Erdheim, *Prestige und Kulturwandel. Eine Studie zum Verhältnis subjektiver und objektiver Faktoren des kulturellen Wandels zur Klassengesellschaft bei den Azteken*, Wiesbaden 1973, der allerdings die Menschenopfer für real hält.

solches Opfer rücklings über einen Altar gelegt zeigt, weist an der Brust Kratzspuren auf. Diese wurden als weiterer Beleg für ein Menschenopfer verbucht. Doch zeigen uns nicht gerade sie die kultische Realität? Eine Ritzung der Brust in der Nähe des Herzens – das läßt sich mit einem Ritualmesser aus Feuerstein oder Obsidian bewerkstelligen.³⁴ Blutopfer (tropfen-, nicht literweise) sind aus ganz Mesoamerika belegt.³⁵ Schokolade trinken, wie es bei Festen des Kriegeradels üblich war, nannte man "Herz und Blut" trinken.³⁶

Kurzum: Die Initiationssymbolik paßte zu dem, was die Religionswissenschaft seit Jahrzehnten überall auf der Welt beobachtet.³⁷ Rites de passage gestalten den Übergang in eine neue Lebensalterstufe – insbesondere den der Jugendlichen ins Erwachsenenleben –, in einen neuen sozialen Status (als Krieger, als Ehefrau), in eine neue Wirtschafts- und Kalenderphase (Abschluß der Ernte, Neujahr, sogar in ein neues Weltzeitalter) vorzugsweise durch eine Inszenierung von Tod und Wiedergeburt, mit Goethe: "Stirb und Werde!" Der Einschnitt zwischen dem Überwundenen und dem Neubeginn wird oft absichtlich so drastisch dargestellt, daß nur die Eingeweihten dieses "Mysterium" verstehen. Kinder, manchmal auch Frauen, immer aber Fremde sollen ruhig glauben, daß es um einen wirklichen Tod geht und nicht um eine symbolische Transformation. Mythen verstärken die Dramatik, und zwar nicht nur um des Effekts willen. Sie stellen vielmehr gerade die Jugendinitiation in einen weiteren Kontext, zu dem die Entstehung der Kultur mit ihren Institutionen, der Nahrungspflanzen

³⁴ Vgl. Hassler, *Menschenopfer*, 230 f. (s. Fn. 15).

³⁵ Siehe Hassler, *Menschenopfer*, 172 (s. Fn. 15), auch zu ihrer kosmogonischen Bedeutung.

³⁶ Siehe Hassler, *Menschenopfer*, 225 (s. Fn. 15); vgl. *ebd.*, 203 zur Pulqueherstellung: Der Agave wird der Kopf abgeschnitten, das Herz herauspräpariert und ihr Blut wird getrunken.

³⁷ Die Aufmerksamkeit der Religionswissenschaft hat darauf gelenkt: Mircea Eliade, *Das Mysterium der Wiedergeburt. Initiationsriten, ihre kulturelle und religiöse Bedeutung* (1958), Zürich 1961. Seitdem sind viele wichtige Einzelstudien zu diesem Thema entstanden. – Zur Bedeutung des Rite-de-passage-Modells (Arnold Van Gennep: *Les rites de passage*, Paris 1909; um Anmerkungen von Genneps ergänzter Nachdruck 1969. Übersetzung der Ausgabe Paris 1981: *Übergangsriten*. Mit einem Nachwort von Sylvia M. Schomburg-Scherff, Frankfurt am Main 1986, Studienausgabe 1999) siehe Dorothea Baudy, Kult II. Forschungsgeschichtlich, *RGG*⁴, 4, 2001, 1802-1806: 1804f.

und letzten Endes der Welt überhaupt gehört.³⁸ Auch die Azteken chiffrierten diese Transformationen in Bildern von Sterben und Geburt. Peter Hassler hat dies – auf den Spuren Eliades – gesehen,³⁹ und ich denke, es wäre lohnend, auf diesem Weg weiterzugehen. Damit wäre allerdings das aztekische Horrendum auf einen religionsgeschichtlichen Normalfall reduziert. Zum Ausgleich könnten wir viele symbolische Zusammenhänge aufdecken, die uns verborgen bleiben, wenn wir alle Befunde immer nur als Bestätigung für die Menschenopfer-Hypothese verbuchen.

Bleiben wir bei dem berühmten Herzopfer für den Stammesgott Huitzilopochtli, dem zweiten Jahresfest Ende Februar, das "Menschenschinden" genannt wurde. Es steht in einem kosmogonischen Zusammenhang alleine schon deswegen, weil die beiden Pyramiden mit ihrem jeweiligen Heiligtum auf der oberen Plattform zwei Urberge symbolisieren. Dort haben sich Götterkämpfe zugetragen, wo das Gute über das Böse, der Tag über die Nacht siegte. Das Bild der zerstückelten Mondgöttin, das man bei der Ausgrabung der Grundmauern gefunden hat, zeugt noch davon.⁴⁰ Dort standen auch zu Beginn des 5., gegenwärtigen Weltzeitalters, die beiden Scheiterhaufen, in die sich zwei Götter stürzen mußten, um Sonne und Mond zu erschaffen. Doch diese waren noch unbeweglich, erst als sich auch die anderen Götter opferten, begannen sie ihren Umlauf. Nun ist es Aufgabe der Menschen, mit ihrem Herz und Blut den Kosmos in Bewegung zu halten. Deswegen die jährlichen Feste und die prunkvollen Feiern alle 52 Jahre.⁴¹

³⁸ Siehe dazu Gerhard Baudy: Cereal Diet and the Origins of Man. Myths of the Eleusinia in the Context of Ancient Mediterranean Harvest-Festivals, in: *Food in Antiquity*, hg. v. John Wilkins, David Harvey und Mike Dobson, Exeter 1995, 177-195 sowie dens.: Antike Religion in anthropologischer Deutung. Wandlungen des altertumskundlichen Kult- und Mythosverständnisses im 20. Jahrhundert, in: *Die Wissenschaften vom Altertum am Ende des 2. Jahrtausends n. Chr.*, hg. v. Ernst-Richard Schwinge, Stuttgart/Leipzig 1995, 229-258.

³⁹ Siehe Hassler, *Menschenopfer*, 227 ff. (s. Fn. 15).

⁴⁰ Siehe dazu die durchweg lesenswerten Beiträge von Johanna Broda, David Carrasco und Eduardo Matos Moctezuma: The Great Temple of Tenochtitlan. Center and Periphery in the Aztec World, Berkeley u.a. 1987. Vgl. auch letzteren: Templo Mayor, der grosse Tempel der Azteken, in: *Azteken*, 48-55 (s. Fn. 14).

⁴¹ Der Mythos ist überliefert im *Codice chimalpopoca. Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los Soles*, traducción directa del náhuatl por Primo Feliciano Velázquez (1945), 2. Aufl. México 1975.

Wir können diese Symbolik auch dann – und ich meine sogar: noch besser – verstehen, wenn wir von einem symbolischen Tod der Opfer ausgehen. Es geht nicht darum, daß die Sonne Blut als Treibstoff brauchte (so etwas können sich nur Weiße ausdenken), sondern darum, daß sich in entscheidenden Lebensphasen die Menschen mit ihrem "Herzblut" verpflichten müssen, die "Weltordnung" in die sie eintreten, zu erhalten. Das ist zunächst ihr sozialer Kosmos, der Stadtstaat, der in allen traditionellen Kulturen als Teil des Weltganzen gesehen wird. Deswegen kugeln die Geopferten auch schließlich wie Kürbisse von der Tempelpyramide herab und werden von den alten Männern des Gemeindehauses empfangen. Dort werden sie – angeblich – portionsweise der Festspeise beigegeben, die aus gekochten Maiskörnern besteht und "Menschenmaiskörner" genannt wird. So wie allen Götterstatuen etwas von ihrem "Herzblut" auf die Lippen getupft wurde, verleiben sich nun durch diesen Akt der Kommunion alle Verwandten des "Fängers" ein Stückchen von dem "Gefangenen" ein.⁴²

Das Grundnahrungsmittel Mais spielt bei diesem Fest durchweg eine Rolle. Die "Alumnen" aßen gerollte Honigmaisfladen. Aus dem Umstand, daß man den Tanz mit Rasseln, an dem alle teilnahmen, "mit der Rassel säen" nannte, schließe ich, daß diese mit Maiskörnern gefüllt waren. Zu einem bestimmten Zeitpunkt der Feier wurden aus Maismehl gebackene Kringel verzehrt.⁴³ Es wäre sehr aufschlußreich, den aztekischen Festkalender einmal systematisch unter dieser Perspektive durchzugehen und zum einen zu fragen, welche Verwendung der Mais in den verschiedenen Riten findet, und zum andern, welche Mythen jeweils dazugehören. Beides ist dann mit dem Wirtschaftsjahr in Beziehung zu setzen.⁴⁴

⁴² Sahagún 62ff.; 71ff. (s. Fn. 27).

⁴³ Sahagún 61f. (s. Fn. 27). - Zur kosmischen Dimension der Symbolik des Essens (und Gefressen-Werdens) siehe David Carrasco: Cosmic jaws. We eat the gods and the gods eat us, *Journal of the American Academy of Religion* 63, 1995, 429-463.

⁴⁴ Für die umfangreiche Kalenderforschung seien stellvertretend genannt: Berthold Riese: Zeitstrukturen in Mesoamerika, in: *Historische Sinnbildung. Problemstellungen, Zeitkonzepte, Wahrnehmungshorizonte, Darstellungsstrategien*, hg. v. Klaus E. Müller u. Jörn Rüsen, Hamburg 1997, 240-250 sowie Alfredo López Austin: Das Bild vom Kosmos, die Religion und der Kalender der Azteken, in: *Azteken*, 30-37 (s. Fn. 14). Agrarische Bezüge untersuchte Michel Graulich: La structure du calendrier agricole des anciens Mexicains, in: *Wirtschaft und gesellschaftliches Bewußtsein in Mexiko seit der Kolonialzeit*, hg. v. Hanns-Albert

Immer wieder stoßen wir dabei auf sterbende Götter: So legt sich in einer Erzählung der Maisgott unter die Erde. Darauf entstehen aus seinen Haaren die Baumwolle, aus den Augen essbare Pflanzen, aus den Fingern Batate, aus den Nägeln Mais und noch viele verschiedene Früchte aus anderen Körperteilen.⁴⁵ Zu einem Fest namens "Auskehren" Ende August gehört ein anderes Bild: Der Boden ist mit Maismehl bestreut, das Wirtschaftsjahr demnach zu Ende, da stirbt die Göttermutter. An ihrer Stelle kommt der junge Maisgott.⁴⁶

In gewisser Weise drehen sich natürlich all diese Geschichten immer um die Menschen: Diese leben vom Mais und arbeiten mit der Erde, dem Wasser, dem Wind und dem Feuer zusammen für seine Produktion und Verwertung. Es sind junge Mädchen, die das "Herz des Mais" als Saatgut in den Speicher tragen und die ihr eigenes Herz der Gottheit darbringen.⁴⁷ Wenn wir das symbolisch verstehen, können wir uns durchaus vorstellen, daß die aztekische Gesellschaft ihren Jungen und Mädchen zusammen mit Lesen, Schreiben, Rechnen, Malen, Dichten,⁴⁸ Musizieren und Tanzen auch beigebracht hat, daß man mit dem ganzen Herzen dabei sein muß, wenn man in den Krieg ziehen, Mais pflanzen, Handel treiben, Kinder großziehen, ein Priesteramt oder eine andere öffentliche Aufgabe versehen will. Unser amtierender Oberbürgermeister in Konstanz hat uns Kopf, Herz und Hand angeboten; ich habe ihn so verstanden, daß er gewählt und nicht geschlachtet werden will.

Entsprechend interpretiere ich nun den eingangs zitierten Satz der Priester: Wenn es zum Äußersten kommt, bedeutet ein solches

Steger u. a. [Lateinamerika Studien, 6], München 1980, 99-113; vgl. dens.: *Mythes et rituels du Mexique ancien préhispanique* [Académie royale de Belgique, Mémoires de la classe des lettres, 2^e série: 67, 3], Bruxelles 1987, bes. die Übersicht 284 f. Allerdings interessiert Graulich weniger die Agrarsymbolik als die Sonnenmythologie, Menschenopfer setzt er ganz selbstverständlich voraus. - "Daß wir die Identifikation mit der Pflanze als das bestimmende Erlebnis der Kannibalenvölker bezeichnen können," ist übrigens schon Ewald Volhard: *Kannibalismus* [Studien zur Kulturkunde, 5], Stuttgart 1939, 485, aufgefallen.

⁴⁵ Diese und vergleichbare Schilderungen bei Hassler, *Menschenopfer*, 181f. (s. Fn. 15).

⁴⁶ *Sahagún* 171f. (s. Fn. 27).

⁴⁷ *Sahagún* 83; 88f. (s. Fn. 27).

⁴⁸ Dazu Miguel León-Portilla: Aztekische Codices, Literatur und Philosophie, in: *Azteken*, 64-71.: 67f. (s. Fn. 14).

soziales Ideal auch, daß man sein Leben – wie im Mythos einst die Götter – realiter hingibt, um die Gemeinschaft, der man mit ganzem Herzen angehört, nicht zu verraten.

Daß Cortés und seine Leute, wenn sie etwas über die Darbringung von Herzen auf dem Altar des aztekischen Stammesgottes hörten, die Geschichte als Greuelpropaganda verbreiteten, nimmt nicht wunder. Da sich die "Koexistenz" der Conquistadores mit ihren Opfern im wesentlichen auf kriegerische Begegnungen beschränkte, hatten sie keine direkte Kenntnis der Kultur, die sie zerstörten. Es fehlte schon die Möglichkeit, sich sprachlich zu verständigen. Man brauchte also Dolmetscher. Cortés hatte zwei: Einen Spanier, der einige Jahre in indianischer Gefangenschaft gewesen war, und eine Indianerin, genannt Malinche, die als Kind von ihrer Mutter an einen anderen Stamm in die Sklaverei verkauft wurde und nun seine Mätresse war. Diese konnte zwischen der Aztekensprache Nahuatl und Maya, ihrer Muttersprache, vermitteln, Jerónimo de Aguilar zwischen Maya und Kastilisch.⁴⁹ Beide wußten möglicherweise, wenn auch nur vom Hörensagen und nicht ohne Ressentiments, Geschichten, die bei ihren Nachbarn über die Azteken im Umlauf waren, zu erzählen. Die Augenzeugenschaft war freilich erlogen; das läßt sich nicht wegdiskutieren.

Selbst die besten Quellen, die wir haben, berichten vieles nur verzerrt, da sie aus der Zeit nach der Eroberung stammen. Der Franziskanerpater Bernardino de Sahagún hat sich zwar die Mühe gemacht, Bilderschriften zu sammeln und Texte in Nahuatl aufzeichnen zu lassen, aber der "Sitz im Leben" dieser späten Zeugnisse war bereits zerstört, als er nach Mexiko kam. Seine Gewährsleute waren überwiegend 15jährige christianisierte Internatszöglinge, die die Kultur ihrer Väter und Großväter nur noch vom Hörensagen kannten und ihm dank ihrer hervorragenden Lateinkenntnisse über Verständnisschwierigkeiten hinweghelfen konnten. Er selbst war, wie alle seine Landsleute, überzeugt davon, daß dieser "Teufelsglaube" überwunden werden mußte.⁵⁰ Die Missio-

⁴⁹ Zur Rolle der Dolmetscher vgl. Bennassar, *Cortez*, 85ff. (s. Fn. 1). Allgemein zu den Kommunikationsproblemen siehe Tzvetan Todorov: *Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen* (1982), Frankfurt am Main 1985, 43ff., 54 und 73.

⁵⁰ Dazu speziell und allgemein zum Quellenwert siehe Todorov, *Eroberung*, 261ff. und 240ff. (s. vorige Anmerkung); vgl. Mario Erdheim: *Anthropologische*

nare unterschieden sich nie in der Zielsetzung, fraglich war nur, welche Mittel der Zweck heiligen sollte.⁵¹ Eines war ihnen allen gemeinsam: Das Mißverstehen der fremden Kultur hatte Methode. Und es war durch die Rechtslage gedeckt: Seit der Institutionalisierung des Christentums als Staatsreligion war jeder Ritus, ja sogar jeder Glaube, der nicht dem christlichen Gott diene, verboten.⁵²

Warum aber pflegen wir heute noch das Bild der aztekischen Kultur, das uns die Conquistadores vermittelten? Warum gilt die Geschichte vom Herzopfer selbst manch bedeutendem Gelehrten noch als *das* Paradebeispiel, das denen entgegenzuhalten ist, die bezweifeln, daß es Menschenopfer als allgemein anerkannte, institutionalisierte Ritualpraxis in irgendeiner Kultur je gegeben hat?

Peter Hasslers Quellenkritik läßt keinen Spielraum für die fortgesetzte Behauptung, an der Existenz der aztekischen Menschenopfer sei nicht zu rütteln.⁵³ Dennoch bleibt alles beim Alten. Die Forschung pflegt weiterhin das, was Hassler ganz zu Recht die "Ritualmordlüge" nennt.⁵⁴ Zur Zeit der Conquista war klar, welche Funktion diese hatte. Sie legitimierte die unbeschreibliche Brutalität, mit der man gegen die Eingeborenen vorging, und schützte die Interessen der Kolonisatoren. Nachdem man sich beispielsweise

Modelle des 16. Jahrhunderts. Über Las Casas, Oviedo und Sahagún, in: *Mythen der Neuen Welt. Zur Entdeckungsgeschichte Lateinamerikas*, hg. v. Karl-Heinz Kohl, Berlin 1982, 57-67.

⁵¹ Vgl. Patricia Seed: „Are These Not Also Men?": The Indian's Humanity and Capacity for Spanish Civilization, *Journal of Latin American Studies* 25 (1993), 629-652.

⁵² Dazu Dorothea Baudy: Vom Credo zum Gesetz. Die Funktion des Glaubensbekenntnisses bei der Institutionalisierung des Christentums als Staatsreligion, in: *Religiöser Text und soziale Struktur*, hg. v. Walter Beltz und Jürgen Tubach, Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft 31, 2001, 5-21. Beim offiziellen Akt der "Besitzergreifung" wurde den Unterworfenen das "Requerimiento" vorgelesen; es verlangte unter Androhung drastischer Strafen die Bekehrung. Der Text bei Francisco Morales Padron: *Teoría y Leyes de la Conquista*, Madrid 1979, 338 ff. Vgl. Patricia Seed, *Ceremonies of Possession in Europe's Conquest of the New World, 1492-1640* (Cambridge, 1995), mit der englischen Übersetzung auf S. 69.

⁵³ U. a. bedauerlicherweise Hanns J. Prem, *Die Azteken. Geschichte – Kultur – Religion* (1995), 3. durchgesehene Aufl., München 2003, passim. Das sehr instruktive einführende Taschenbuch ist in der Reihe C. H. Beck / Wissen ediert, was sicherlich zu seiner Verbreitung beiträgt.

⁵⁴ Dazu Hassler, *Menschenopfer*, 93ff. und 234f. (s. Fn. 15). Mit dem Terminus bezeichnet man üblicherweise die Verunglimpfung von Juden durch gezieltes Mißverstehen der Beschneidung als Menschenopfer.

dazu durchgerungen hatte, die Indianer als Menschen anzuerkennen, verbot sich ihre Versklavung – es sei denn, man konnte ihnen Kannibalismus "nachweisen."⁵⁵ Der Hofkaplan Karls V., Juan Ginés de Sepúlveda, bringt es auf den Punkt: Die Conquistadores kämen im Rang gleich nach dem lieben Gott und der Krieg gegen die Indios sei völlig gerechtfertigt "zur Ausrottung des entsetzlichen Verbrechens, Menschenfleisch zu verzehren ... und zur Vermeidung, daß an Stelle Gottes Dämonen angebetet werden."⁵⁶ Somit legitimiert die "Ritualmordlüge" zugleich mit dem Völkermord die Zerstörung der kulturellen Identität. Den Missionaren erleichtert sie das Anlegen von Daumenschrauben bei der Bekehrung. Das meine ich nicht nur metaphorisch: Nicht einmal die Inquisition hat man der "Neuen Welt" erspart.

Warum verwendet die Wissenschaft heute noch Aussagen, die unter der Folter erpreßt wurden, als Quellen? Den Evolutionismus, der das antike Schema des kulturellen Fortschritts von der wilden Urzeit in die eigene zivilisierte Gegenwart auf die Weltgeschichte übertrug, haben wir hinter uns gelassen. Die Auffassung, Menschenopfer und Kannibalismus seien typische Merkmale einer notwendigen, doch überwundenen Kulturstufe, ist obsolet geworden. Aber die Herzopfer der Azteken wollen wir uns deshalb nicht nehmen lassen! Brauchen wir sie als Mahnmal: "Sieh, wozu Menschen fähig sind!?" Dafür gäbe es rezentere Beispiele. Brauchen wir sie als Umweltverschärfung? Das Tourismus-Büro von Malaysia verspricht uns unter dem Titel "Der Charme der Kopffjäger"⁵⁷ einen

⁵⁵ Dazu Todorov, *Eroberung*, 61ff. (s. Fn. 49).

⁵⁶ Siehe Hassler, *Menschenopfer*, 156 mit 236 (s. Fn. 15). Vgl. Todorov, *Eroberung*, 186f. (s. Fn. 49).

⁵⁷ Melanie Ulrich wirbt im Auftrag von Sawarak Tourism: "Die tropische Nacht ist angefüllt mit den dumpfen Klängen der Trommeln und Gongs. Die Töchter der Kopffjäger tanzen den traditionellen 'Ngajat', den Erntetanz der Iban... Bis zum Anfang des vorigen Jahrhunderts waren die zum Volk der Iban zählenden Krieger die gefürchtesten Kopffjäger Borneos. Grausige Trophäen baumeln noch heute unter manchem Dach einer Veranda. Mittlerweile geben sich die Männer des Stammes jedoch mit der 'Jagd auf Touristen' zufrieden... Wer das ursprüngliche Leben sucht, wird den exotischen Charme des Dschungels genießen... Zur Begrüßung gibt es traditionelle Tänze. Zuerst werden die regionalen Gottheiten in einer rituellen Zeremonie mit Opfergaben günstig gestimmt. Danach wird dem Gast selbst gebrannter Reiswein kredenzt, begleitet von einem festlichen Mahl mit Spezialitäten des Landes... Tanzbeginn. Danach geht es ans Erzählen: Fesselnde Geschichten aus der sagenumwobenen Vergangenheit der Insel lassen die Zeit wie im Fluge vergehen" (<http://magazin.fernweh.com/artikel1,146,2.html>).

Urlaub, der die Tristesse unseres Büroalltags kompensiert. Wir haben freilich gut gruseln: Alles längst vergangen, Kopffäger "jagen" heute nur noch Touristen. Im Urlaub oder im Fernsehen können wir Schauergeschichten goutieren; als Wissenschaftler zelebrieren wir, seit wir das Zeitalter der Aufklärung hinter uns gelassen haben, unsere Abgeklärtheit. Wir beziehen unsere Selbstbestätigung aus unserem Kulturrelativismus und sind stolz auf unsere Toleranz.⁵⁸ Wenn man das Weltbild der Azteken nur recht versteht, so ist immer wieder zu lesen, leuchtet auch die Menschenopferpraxis ein.⁵⁹ Ich frage noch einmal: Welche Funktion hat die "Ritualmordlüge" in einer Zeit, die es besser wissen könnte? Sollte sie etwa der Beschaffung von Drittmitteln und der Finanzierung von archäologischen Großprojekten dienen?⁶⁰ Dann wären die Wissenschaftler die Nachfahren der Conquistadores auf der Suche nach dem El Dorado ... Ganz so amüsant ist das allerdings nicht: Ein Journalist verfaßte zusammen mit einem Fotografen ein Buch über die Inkas, Mayas und Azteken mit dem Titel: "Wir sind noch nicht gestorben."⁶¹ Über zwei Millionen Menschen in Mexiko sprechen noch Nahuatl. Den Nachfahren der Azteken weiterhin einreden zu wollen, sie stammten von Menschenopferern ab und ihre Vorfahren

⁵⁸ Christian W. Thomsen: "Man-Eating" and the Myths of the "New World" – Anthropological, Pictorial, and Literary Variants, in: *Changing Conceptions of Conspiracy*, hg. v. Carl F. Graumann u. Serge Moscovici, New York 1987, 39–69, meint 58: "According to one's standpoint this is as absurd or sensible as the dogmas of any other religion."

⁵⁹ Außer der oben zitierten Passage bei Bennassar, *Cortez*, 103 (s. Fn. 1) vgl. etwa Karl Taube: *Aztekische und Maya-Mythen* (1993), Stuttgart 1994, 25, der meint, die Herzopfer verdankten sich "nicht etwa Grausamkeit und Willkür", sondern der "Vorstellung einer fundamentalen Verantwortlichkeit des Menschen für die Aufrechterhaltung des kosmischen Gleichgewichts". Apart auch Karl Uhlmann: Herzopfer für Huitzilopochtli. Aztekische Mythen und Rituale im Lichte der Psychoanalyse, in: *System ubw: Zeitschrift für klassische Psychoanalyse* 5 (1987), 6–44. Zur Diskussion der moralischen Bewertung siehe Emanuela Monaco: A proposito di fonti missionarie, di dei Aztechi e di sacrifici umani, in: *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 61 (1995), 209–218.

⁶⁰ Vgl. Adrian Locke: Ausstellungen und Sammlungen altmexikanischer Artefakte in Grossbritannien, in: *Azteken*, 80–87 (s. Fn. 14), bes. 83 zur Europa-Tournee zweier Vorführazteken, London 1853 (mit Abb. 68) und 84 zur Exhibition of Mexican Art from the Pre-Columbian Times to the Present Day, Tate Gallery 1953, die 1300 Objekte zählte: "Unter den Journalisten bestand eine auffällige Tendenz, das Thema der Menschenopfer in den Vordergrund zu rücken, und entsprechend schockierend fielen denn oft auch die Schlagzeilen aus."

⁶¹ Hans-Joachim Löwer (Reportagen) und Holger Vogt (Fotos), *Wir sind noch nicht gestorben. Inka, Maya, Azteken. Einst – Jetzt*, Nürnberg 1992.

seien daher zu Recht abgeschlachtet worden⁶² – ist das nicht die Fortsetzung des Völkermords mit anderen Mitteln?

⁶² Stellvertretend für alle, die ihre Stimme nicht gegen die Verleumdungen erheben können, sei hier ein sehr lesenswertes Buch genannt: Xokonoschtletl, *Unser einziger Gott ist die Erde. Weg, Weisheit und Geschichte der Azteken*, Freiburg im Breisgau 1988.

Seuchenmetaphorik im ersten Jahrhundert n. Chr.

Die Ausbreitung der Christusbewegung, ihre Bewertung durch das romloyale Judentum und die römische Religions- politik

Gerhard Baudy (Konstanz)

Innerhalb ihres universalistischen Auftrags handelte die frühchristliche Mission erkennbar zielgruppenorientiert: Ihr Werben für den Gottesstaat richtete sich zunächst an die jüdischen Volksgenossen, dann an deren Sympathisanten im Umkreis der Synagogen. Leute hingegen, die sich mit dem Römischen Reich und seiner Religion voll und ganz identifizierten, versuchte man gar nicht erst für die eigene Sache zu gewinnen, obwohl solche Außenstehende, weil sie potentielle Denunzianten waren, sowohl in die mündlichen Ur- als auch in die verschriftlichten Endformen des Evangeliums als indirekte Adressaten einkalkuliert werden mußten. Ihnen gegenüber galt es die apokalyptischen Aktionspläne und Handlungsziele durch mehrdeutige Sprachspiele und Leerformeln (wie etwa "Königreich der Himmel" oder "Königreich Gottes") möglichst zu verschleiern. Schon Jesus von Nazareth wählte laut Markus bewußt Formen indirekter Kommunikation: gleichnishafte Reden, die zwar die eingeweihten Auserwählten, nicht jedoch die von vornherein Verworfenen verstehen konnten, denn diesen sollte jede Chance zur Umkehr und Rettung vorenthalten werden.¹ In diesem Sinne vergleicht Paulus die Verkündigung des Evangeliums mit einem polarisierenden Triumphzug Christi; es verströme einen Duft, der die einen töte und den andern Leben schenke.² Aufgrund solcher

¹ Mk 4.11f. – Als narrative Umsetzung dieser Strategie läßt sich die in der Zeit des Kaisers Tiberius entstandene subversive Legende vom Tod des "großen Pan" lesen. Vgl. G. Baudy, *Das Evangelium des Thamus*.

² 2 Kor 2.14-16.

missionarischen Selbstdarstellung konnte es nicht ausbleiben, daß die Christen trotz aller Vorsichtsmaßnahmen von ihrer heidnischen Umwelt als eine den römischen Reichsleib zersetzende Seuche wahrgenommen wurden.³ In dem folgendem Beitrag wird es darum gehen, den politischen Charakter der frühen Jesusbewegung anhand der Seuchenmetapher und deren Implikationen zu rekonstruieren.

1. Der Hundsstern als Seuchenbringer in antiker Religion

Im Repertoire rhetorischer Denunziation besitzt die Seuchenmetapher von jeher einen festen Platz. Eine besondere polemische Schärfe gewann sie in Zeiten, die gegenüber Infektionskrankheiten aller Art wehrlos waren, weil sie weder über Impfstoffe noch über biopharmazeutische Therapien verfügten. Von der Antike bis gegen Ende des 19. Jahrhunderts wußte die Medizin nichts von Bakterien und Viren, die sich parasitär in Wirtskörpern einnisten und Krankheiten auf dem Ansteckungsweg verbreiten.⁴ Gleichwohl war man sich darüber im Klaren, daß es pathologische Symptome gab, die durch Ansteckung von einem Individuum zum nächsten übersprangen. Folglich war es ein Gebot der Klugheit, ermittelte Seuchenträger zu isolieren und den Kontakt zu ihnen tunlichst zu vermeiden. Mißliebige Personen als Seuchenträger zu bezeichnen, war ein probates Mittel, sie unwiderruflich zu stigmatisieren.

Das widerfuhr seit der hellenistischen Zeit den Juden, die sich ihrerseits aus der als unrein betrachteten Umwelt durch rituelle Speisetabus und andere religiös motivierte Verhaltensregeln bewußt ausgrenzten: Judenfeindliche Versionen des Exodusmythos stellten sie dar als misanthropisches Volk, das von aus Ägypten vertriebenen "Aussätzigen" abstammte.⁵ Solche Erzählungen richteten sich

³ Vgl. etwa Plin. *epist.* 10.96.9: *neque civitates tantum, sed vicos etiam atque agros superstitionis istius contagio pervagata est.* Quint. *inst.* 3.7.21 bezeichnet die Juden als *perniciosa ceteris gentem*.

⁴ Seuchen wurden gemeinhin mit einer Miasma-Theorie erklärt und durch rituelle Reinigungen therapiert. G. E. R. Lloyd, *In the Grip of Disease*, 6f., 40-83.

⁵ Fremdenfeindschaft konstatierte erstmals gegen Ende des 4. Jhs. v. Chr. Hekataios von Abdera bei Diod. 40.3 (= *FGrHist* 264 F 6 = M. Stern, *Greek and Latin Authors*, Nr. 11). Ihm zufolge wurden die Juden anlässlich einer Seuche aus Ägypten vertrieben, aber nicht explizit als Seuchenträger identifiziert. Letzteres geschah wenig später durch Manetho bei Ios. *c. Ap.* 1.26 (§§ 228-252) (= *FGrHist* 609 F 10 = Stern, Nr. 21). Die oft geäußerte Ansicht, Josephus gebe hier Manetho nicht korrekt wieder, ist sachlich unbegründet. Manethos Vorbild folgten u. a.

indirekt gegen die in Ägypten, insbesondere Alexandria, lebende jüdische Diaspora. Die implizite Empfehlung lautete, sie wie ihre Vorfahren als gefährlichen Fremdkörper außer Landes zu weisen. Da die Juden laut Manetho ein Mischvolk waren, das sich einer Verschmelzung aussätziger Ägypter mit asiatischen Invasoren, den Hyksos, verdankte, diese aber als Verehrer des Usurpators Typhon (Seth) galten,⁶ basierte ihre erwünschte Vertreibung auf einem mythisch-rituellen Muster: Jedes Jahr inszenierten die Ägypter zum Beginn der Hundstage, wenn der ägyptische Neujahrsstern, der Sirius, am Morgenhimmel aufging, das Ende einer ‚typhonischen‘ Zwischenzeit durch Töten von Tieren, die den drachenhaften Gegengott Typhon verkörperten.⁷ Als Gegenspieler des Osiris und Horos war der Putschist Typhon eine mythische Personifikation der in der heißesten Zeit des Jahres zu meisternden Gefahren: sowohl der lebensfeindlichen Dürre als auch der gleichzeitig ausbrechenden Seuchen. Landesfremde als Gefolgsleute des Typhon zu bezeichnen, lief daher letztlich auf eine Aufforderung zu einem kathartischen Pogrom hinaus, das rituellen Vorgaben folgte.

Fieberhafte Krankheiten, welche die Bevölkerung bestimmter Gegenden oft erheblich dezimierten, brachen im Mittelmeergebiet noch im 20. Jahrhundert regelmäßig in den frühen Hundstagen epidemisch aus.⁸ Es handelt sich hierbei, wie wir heute wissen, um

Lysimachos bei Ios. *c. Ap.* 1.34 (§§ 304-311) (= *FGrHist* 621 T 1a u. F 1 = Stern, Nr. 158), Apion bei Ios. *c. Ap.* 2.1f. (§§ 1-11); 2.2 (§§ 15-17, 20f., 25) (= *FGrHist* 616 T 15 u. F 1, F 4a-d = Stern, Nr. 164f.), Chairemon bei Ios. *c. Ap.* 1.32 (§§ 288-292) (= *FGrHist* 618 F 1 = Stern, Nr. 178) und eine bei Tac. *hist.* 5.2-5 zusammengefaßte anonyme Überlieferung (= Stern, Nr. 281). Weitere Quellen zum Misanthropie-Vorwurf bei J. N. Sevenster, *The Roots of Pagan Anti-Semitism*, 89ff.

⁶ Die von den Hyksos gegründete Stadt Auaris war nach Manetho bei Ios. *c. Ap.* 1.26 (§ 237) Typhon geweiht.

⁷ Vgl. R. Merkelbach, *Isisfeste*, 14-31. Daß die getöteten ‚typhonischen‘ Tiere den symbolischen Mehrwert eines Menschenopfers hatten, verrät Manethos Behauptung, in Eleithyaspolis seien "typhonische" Menschen in den Hundstagen lebend verbrannt worden, worauf man ihre Asche mit Getreideschwingen zerstreut habe (*FGrHist* 609 F 22 = Plut. *Is.* 73 [*mor.* 380 D]). Nach der (zum historischen Erweis von Menschenopfern nicht verwertbaren!) antiken Substitutionstheorie hatte das Opfern rötlicher Rinder, die Typhon repräsentierten, ein ursprüngliches Menschenopfer abgelöst (Diod. 1.88.4f.). Eine solche Auffassung bezeugt auch Manetho, *FGrHist* 609 F 14 (= Porphyr. *abst.* 2.55). Weitere Belege bei J. Yoyotte, *Héra d'Héliopolis*, 44-46.

⁸ Schon die *Ilias* erwähnt den aufgehenden Hundstern als Verursacher von Fieberkrankheiten (22.26-31). Eine vorbildliche medizinhistorische Untersuchung für den italischen Raum hat R. Sallares, *Malaria*, vorgelegt. Die Befunde ließen

Formen der Malaria, übertragen von Stechmücken, die sich in stehenden und im Hochsommer austrocknenden Gewässern vermehren. Betroffen waren vor allem Bauern, die zur Zeit der Getreideernte im Freien schliefen. Die Malaria konnte ganze Landstriche entvölkern, Gemeinden vernichten und die Verlegung von Siedlungen aus den sumpfigen Niederungen auf Hügel erzwingen.⁹ Die Hilflosigkeit gegenüber solchen Epidemien erklärt, warum die ländliche Bevölkerung der Plage auf religiösem Wege Herr zu werden versuchte. Beim Frühaufgang des Sirius, der den Beginn der Hundstage einleitete, bestieg man in der Antike Berge und brachte dort auf Altären Opfer dar, deren Adressat neben dem Wettergott Zeus auch der seuchenbringende Hundsstern selber war.¹⁰ Die Riten sollten die zu diesem Zeitpunkt drohenden Krankheiten, aber auch Mißwachs und Hunger im kommenden Wirtschaftsjahr abwehren. Gleichzeitig versuchte man, aus meteorologischen oder astrologischen Begleitumständen jenes Sternaufgangs verlässliche Prognosen über die im nächsten Jahr erwartbaren Ernteerträge, über Gesundheit und Krankheit, ja sogar über Krieg und Frieden zu gewinnen,¹¹ so als würden beim Aufgang des Sirius die Weichen für alles gestellt, was existentiell bedeutsam war. Der Stern determinierte angeblich das Schicksal der Menschen und der ganzen Welt. Selbst das Erscheinen eines neuen Königs, d.h. der Beginn einer

sich, wie schon die von Sallares selbst angeführten Parallelbelege nahe legen, im Rahmen einer *longue-durée*-Forschung auf den gesamten Mittelmeerraum übertragen.

⁹ R. Sallares, *Malaria*, 21, 55ff.

¹⁰ Am berühmtesten waren die Riten der Insel Keos, als deren mythischer Stifter der Urhirte Aristaios galt. Das von ihm eingeführte Opfer soll einst die Etesien erstmals zum Wehen gebracht und damit eine Dürrekatastrophe oder eine für Vieh und Menschen verderbliche Seuche beendet haben: Kall. *aet.* III, fr 75, 32ff. Pfeiffer; Apoll.Rhod. 2.516-27 mit Schol.; Diod. 4.82.2-3; Nigidius Figulus, *Sphaerae Graec. fragm.*, p. 125f. Swoboda; Hyg. *astr.* 2.4; Prob. in *Verg. georg.* 1.14; Nonn. *Dion.* 5.269-279; 15.278-285. Nach Herakleides Pontikos fr. 141 Wehrli (= Cic. *div.* 1.130) prognostizierten die Bewohner der Insel aufgrund meteorologischer Begleitumstände des Siriusaufgangs, *salubrisne an pestilens annus futurus sit*. – Analoge Hundsstern-Riten in Ägypten wurden auf einen gewissen Iachim zurückgeführt: Ail. fr. 105 Hercher.

¹¹ Meteorologische Beobachtungen: Herakleides Pontikos fr. 141 Wehrli; Manil. 1.386-407; Horapoll. *hierogl.* 1.3. Ein astrologisch determiniertes Prognoseverfahren (etwa nach der Stellung der Planeten in den verschiedenen Tierkreiszeichen zum Zeitpunkt des Siriusaufgangs) benutzte ergänzend das hellenistische Handbuch des Nechepso und Petosiris, fr. 12 Riess. Diese Methode ist für Ägypten auch durch einen demotischen Papyrus bezeugt: G. R. Hughes, *A Demotical Astrological Text*.

neuen historischen Epoche, gehörte zu den an den Festen des Siriusfrühaufgangs prophezeiten Ereignissen.¹² So wurde der seuchenbringende, mit himmlischem Feuer die Vegetation versengende Hundsstern zu einem internationalen religiösen Emblem, das in der politischen Propaganda und Gegenpropaganda des antiken Mittelmeerraums eine zentrale Rolle spielte: Wer die Macht des Sirius auf seiner Seite wußte, vermochte seine Feinde über dieses Symbol mit dem Untergang zu bedrohen.¹³ Von seinen Gegnern konnte er jedoch auch entsprechend als Seuchenträger und Verderber der Menschheit verunglimpft werden.

Wurde der Seuchenbegriff nun aber auf politische, ethnische oder religiöse Minoritäten übertragen, so lief die als Seuchenträger eingestufte Gruppe Gefahr, als gefährlicher Fremdkörper nach der quasimedizinischen Verfahrensregel der Isolierung und Kontaktvermeidung nicht nur ghettoisiert, sondern auch ausgestoßen oder vernichtet zu werden. Das medizinische Sprachspiel hatte also einen klar definierten Appellwert. Seine Voraussetzung bildet die politische Leibmetaphorik. Weil der antike Staat sich als Organismus verstand,¹⁴ bediente man sich im Altertum naheliegenderweise einer medizinischen Terminologie, um soziale und politische Mißstände zu brandmarken. Spaltungen der Bürgerschaft, die im Extremfall dazu führten, daß die verfeindeten Parteien die Waffen gegeneinander erhoben, galten als eine den Staatsleib zersetzende Krankheit.¹⁵ Wer sich als Politiker vor die Aufgabe gestellt sah, die streitenden Gruppen zu versöhnen, wies sich folglich die Rolle eines Arztes zu. Als solcher hatte er nach diätetischen Regeln im erkrankten ‚Körper‘ des Staates ein Gleichgewicht der Kräfte herzustellen und dafür zu sorgen, daß alle Glieder dieses ‚Leibes‘ die ihnen zugedachte Funktion in einem harmonischen Zusammenspiel erfüllten.¹⁶ Im Fall einer Seuche war dies freilich nicht

¹² Ps. Zoroaster in *Geop.* 1.8.

¹³ Vgl. G. Baudy, *Der messianische Stern*, bes. 42-69; "Auferstehung". Beide Aufsätze bieten historische Beispiele für den Bereich der paganen und christlichen Antike.

¹⁴ Vgl. G. Rechenauer, *Thukydides*, 284-312 (mit weiterer Forschungsliteratur).

¹⁵ Z. B. Hdt. 5.28; Plat. *Prot.* 322d; *rep.* 8, 544c; Xen. *mem.* 5.5.18; Aristot. *Ath.pol.* 6.4. Weitere Belege bei G. E. R. Lloyd, *In the Grip of Disease*, 7, 12.

¹⁶ Platons Vergleich des Staatsmannes mit einem Arzt (z. B. *Gorg.* 515 b ff.; *Soph.* 228a; *rep.* 8, 564b; 567c; *leg.* 5, 735b-736b) steht bereits in einer älteren

möglich. Wenn ein antiker Kulturteilnehmer eine gesellschaftliche Gruppe als Infektionsherd betrachtete, von der eine ansteckende Krankheit ausging, dann brachte er damit zum Ausdruck, daß er die Infizierten für unheilbar hielt, so daß es in diesem Fall nur die Alternative gab, die Krankheitsträger entweder auszugrenzen oder auszumerzen.

In diesem Sinne befahl Diokletian in seinem Edikt gegen die Manichäer, die er als eine Art fünfte Kolonne des Perserreiches betrachtete, die Führer dieser Bewegung mitsamt ihren heiligen Schriften zu verbrennen, ihre übrigen Anhänger aber in Bergwerken als Arbeitssklaven zu internieren, um diese "Seuche vollkommen auszurotten" (*stirpitus amputari lues*). Er bezichtigte die manichäische Mission, das ganze Reich "gleichsam mit ihrem böseartigen Gift zu infizieren" (*universum orbem nostrum veluti venenis de suis malivolis inficere*).¹⁷ Ein nach diesem Muster wenige Jahre darauf erlassenes Religionsgesetz löste bekanntlich eine reichsweite Verfolgung einer andern Religion orientalischer Herkunft, nämlich des Christentums, aus. In den Jahrhunderten vorher glaubten die Römer, das Christenproblem ohne solche legislativen Maßnahmen in den Griff zu bekommen. Um die Anhänger Jesu nicht unnötig aufzustacheln, beschränkten die römischen Statthalter sich darauf, gegen einzelne Personen und Gemeinden einzuschreiten, wenn Anzeigen erstattet wurden,¹⁸ obwohl das Bekenntnis zu Jesus Christus als dem alleinigen legitimen Herrscher alle Christen von jeher unter den Generalverdacht der Illoyalität stellte und im Prinzip ausreichte, aufgrund der *lex laesae maiestatis* Todesurteile zu verhängen.¹⁹ Welche Gefahr von den Christen ausging, wurde den

literarischen Tradition (Pind. *Pyth.* 4.270; Aischyl. *Ag.* 848-50; Thuk. 6.14). Vgl. G. Rechenauer, *Thukydides*, 351-361; die medizinische Metaphorik bei Platon und Aristoteles untersucht G. E. R. Lloyd, *In the Grip of Disease*, 142-231.

¹⁷ Text: Th. Mommsen / P. Krüger, *Fragmenta Vaticana / Mosaicarum et Romanarum Legum Collatio*, Berlin 1890, 187f.

¹⁸ Traians entsprechende Anweisung (Plin. *epist.* 10.97) aufgrund der Frage des Plinius, ob schon die Selbstbezeichnung als *Christianus* als Straftatbestand zu gelten habe (*epist.* 10.96.2), korrigierte nicht die bisherige Praxis, sondern schrieb sie fort.

¹⁹ Nicht erst Traians Verfügung kriminalisierte den Christennamen. Das Bekenntnis zu einem als Rebell hingerichteten "König der Juden" war von Anfang an eine im Römischen Reich Sanktionen herausfordernde Provokation. So richtig F. Vittinghoff, "Christianus sum". Gegen J. Walsh / G. Gottlieb, Zur Christenfrage im zweiten Jahrhundert, 3-14.

Römern spätestens im Jahr 64 n. Chr. bewußt, als Rom am 19. Juli, dem ägyptischen Tag des Siriusfrühaufgangs, in Flammen stand und Christen als Brandstifter verurteilt und hingerichtet wurden.²⁰ In dem feurigen Seuchenstern ein messianisches Symbol zu sehen²¹ und sich in seinen Dienst zu stellen, mußte Apokalyptikern nahe-
liegen, die für ein künftiges Gottesreich mit einem Evangelium warben, das laut Paulus einen die Feinde Gottes vernichtenden Pesthauch ausströmte.²² Umgekehrt demonstrierte Nero, indem er einen Teil der Verurteilten als lebende Fackeln verbrennen und andere von Hunden zerreißen ließ, daß der Hundsstern in Wahrheit auf der Seite der römischen Weltmacht stand.²³ Er lieferte damit ein Paradigma für die späteren Christenverfolgungen und deren Beurteilung: Auffälligerweise verbindet Tertullian die Martyrien der Severerzeit erneut mit den Hundstagen und bezeichnet ihren Urheber – in offenkundiger Dämonisierung des Kaisers Septimius Severus – als "Hundskopf".²⁴

Doch schon vor dem Brand Roms waren die Christen eine den Römern verdächtige Gruppe. Denn wenn die Jesusbewegung während der vorausgehenden Jahrzehnte innerhalb Palästinas nicht von den Römern selbst, sondern von deren jüdischen Kollaborateuren verfolgt wurde, so beweist das durchaus nicht, wie immer wieder behauptet wird, daß das Verhältnis zwischen Römern und Christen damals ein entspanntes gewesen wäre.²⁵ Denn die jüdische Obrigkeit handelte in vorausseilendem Gehorsam, um militärischen Interventionen der Besatzungsmacht zuvorzukommen.²⁶

²⁰ Tac. *ann.* 15.41 u. 44. Zu den apokalyptischen Implikationen des Kalenderdatums vgl. G. Baudy, *Die Brände Roms; Die brennende Terebinthe*, 89-97; "Auferstehung", 59-64.

²¹ Daß Jesus Christus mit dem aufgehenden Sirius identifiziert wurde, hat unabhängig von mir O. Ricoux, *Christ caniculaire*, erkannt, doch ohne die Beziehung zum Tag des Rombrandes zu registrieren.

²² 2 Kor 2.14-16.

²³ Tac. *ann.* 15.44. Vgl. G. Baudy, "Auferstehung", 62-64.

²⁴ Tert. *Scorpiace* 1.10: *et nunc in praesentia rerum est medius ardor, ipsa canicula persecutionis, ab ipso scilicet cynocephalo.*

²⁵ So jüngst wieder G. Theißen, *Die Jesusbewegung*, 190. Althistorische Arbeiten gleicher Tendenz sind etwa J. Molthagen, *Die ersten Konflikte der Christen*, und G. Gottlieb / P. Barceló, *Zur Christenfrage*.

²⁶ Das war nach Joh 11.47-50 bereits das Motiv des Synhedrions, das die Festnahme Jesu und seine Auslieferung an die Römer veranlaßte. Die Steinigung des

2. Frühchristliche Agitation für den Gottesstaat

Von der jüdischen Aufstandsbewegung, die sich im Jahr der Provinzialisierung Judäas und Samarias im Jahr 6 n. Chr. formierte und 60 Jahre danach den offenen Aufstand gegen Rom auslöste,²⁷ sieht die Forschung die Christen in der Regel durch eine pazifistische Grundhaltung unterschieden.²⁸ Übersehen wird hierbei jedoch der strategische Vorläufigkeitscharakter der Friedens- und Feindesliebe-Appelle: Mit ihnen verschaffte sich eine den eschatologischen Umsturz vorbereitende Opposition die Möglichkeit zu erstarken, bis der Tag der großen Abrechnung gekommen wäre. Daß die Kirche, die sich als "Leib Christi" definierte, hierbei eine durchaus aktive Rolle zu spielen beabsichtigte, geht aus den neutestamentlichen Texten selbst hervor.²⁹ Und den romloyalen Juden

Stephanus antwortete auf dessen messianische Propaganda (*Apg* 7.55-68). Als der von Claudius als König eingesetzte Agrippa I. an einem Paschafest den Zebedaiden Jakobus hinrichten und Petrus verhaften ließ (*Apg* 12.1-5), handelte er sicherlich im Interesse der römischen Besatzungsmacht, weil Paschafeste Zeiten sich verstärkender apokalyptischer Gottesreichserwartung und erhöhter Aufstandsbereitschaft waren. Vgl. D. R. Schwartz, *Agrippa I.*, 119-123, der sich zustimmend auf Samuel G.F. Brandon, *Jesus and the Zealots*, 96-99, bezieht. - Bezeichnenderweise wiederum an einem Paschafest wurde der Herrenbruder Jakobus 62 n. Chr. auf Veranlassung des Hohenpriesters Ananos gesteinigt, als der alte Statthalter Festus gestorben, sein Nachfolger Albinus aber noch nicht eingetroffen war (Hegesipp bei Eus. *HE* 2.23.8-18; vgl. *Jos. ant.* 20.9.1 (§§ 197-203). Seine Hinrichtung war Strafe für von ihm geschürte messianische Erwartungen. Politische Motive des Ananos erkennt auch W. Pratscher, *Der Herrenbruder Jakobus*, 256-58, an, obwohl seiner Meinung nach die christliche Gemeinde keinen kriegesischen Messias erwartete. Die Wahrheit auf den Kopf stellt hingegen B. Wander, Auf den Spuren des "Frühen Christentums", 5: Er erklärt Ananos' Vorgehen gegen die Christen ausgerechnet damit, daß er Solidarität mit den Aufständischen (!) bekunden wollte.

²⁷ *Ios. ant. Iud.* 18.1.1 (§§ 1-8). Die von Josephus suggerierte Einheit der Widerstandsbewegung akzeptierten u. a. O. Cullmann, *Der Staat*, 5ff.; M. Hengel, *Die Zeloten*; P. W. Barnett, *The Jewish Sign Prophets*; D. Hill, *Jesus*; Valentin Nikiprowetzky, *Josephus*. Andere Forscher leugnen hingegen eine Kontinuität und unterscheiden stärker nach Herkunft, Zielen und Strategien der einzelnen Gruppen, so etwa D. M. Rhoads, *Israel in Revolution*, 52ff.; K.-St. Krieger, *Geschichtsschreibung*, 145-237; R. A. Horsley / J. S. Hanson, *Bandits*; T. L. Donaldson, *Rural Bandits*.

²⁸ Ausnahmen bilden H. S. Reimarus, *Vom Zwecke Jesu und seiner Jünger*; ders., *Apologie*; K. Kautsky, *Der Ursprung des Christentums*; R. Eisler, *ΙΗΣΟΥΣ ΒΑΣΙΛΕΥΣ*; S. G. F. Brandon, *The Fall of Jerusalem*; ders., *Jesus and the Zealots*; ders., *The Trial of Jesus*; J. Carmichael, *Leben und Tod*; H. Maccoby, *Jesus*; R. A. Horsley, *Jesus and the Spiral of Violence*. Eine kritische Darstellung dieser Forschungsrichtung aus traditioneller Sicht bietet E. Bammel, *The Revolution Theory*.

²⁹ Das geht aus 1 *Kor* 6.2-3 und aus *Apk* 18.6 eindeutig hervor. Vgl. ferner G. Baudy, *Evangelium und Sohngottmythos*, 42-52, zur politischen Apokalyptik der

war diese Gefahr bewußt. Daher zeigten sie die Unruhestifter an und lieferten sie den Römern aus.³⁰ Ihr prominentestes Opfer war Paulus. Ihn auszuschalten, schien deshalb geboten, weil er den Werbefeldzug für den Gottesstaat sogar auf die Heiden ausgedehnt hatte. Die Umstände, die im Jahr 58 n. Chr. zur Festnahme des Paulus durch die römische Militärverwaltung in Jerusalem, seiner zwei Jahre später erfolgenden Deportation nach Rom und schließlich zu seiner Hinrichtung führten, stellt die *Apostelgeschichte* ähnlich dar wie die Evangelien die Vorgeschichte von Jesu Kreuzigung: In beiden Fällen erheben romtreue Juden politische Anklagen, beide Male vermag der römische Statthalter deren angebliche Nichtigkeit zu durchschauen, und dennoch kommt es hier wie dort nicht zu der erwartbaren Freilassung.³¹ Es liegt auf der Hand, daß dies nicht den historischen Tatsachen entspricht. Die christlichen Autoren vermeiden es, die römische Provinzialverwaltung direkt zu kritisieren und nehmen es dabei in Kauf, daß deren Entscheidungen einer nachvollziehbaren Logik entbehren. Genau das ist aber die Botschaft: Die Römer handeln letztlich bloß irrational, weil gegen besseres Wissen. Die wahren Bösewichte sind nicht sie, sondern ihre jüdischen Kollaborateure, die sich der Besatzungsmacht als Denunzianten andienen. Gleichwohl machen die

Evangelien. Die theologische Forschung hat zwar den Apokalyptiker Jesus wiederentdeckt, distanziert ihn aber zugleich von allen Bestrebungen, das Gottesreich mit Gewalt zu verwirklichen: Z.B. O. Camponovo, *Königtum*, 444f.; M. Reiser, *Die Gerichtspredigt Jesu*; A. F. Segal, *Jesus*, 210-218; J. D. G. Dunn, *Messianic Ideas*; M. Hengel, *Jesus*; G. S. Oegema, *Der Gesalbte*, 136-183; F. Hahn, *Frühjüdische und urchristliche Apokalyptik*, 92-153; St. Schreiber, *Gesalbter und König*, 405-496; H. Lenowitz, *The Jewish Messiahs*, 23-59; E.-J. Waschke, *Der Gesalbte*, 168f.; W. Zager, *Gottesherrschaft*; Chr. Riniker, *Die Gerichtsverkündigung Jesu*; D. Zeller, *Jesus*; ders., *Die Entstehung des Christentums*, 23-35; G. Theißen, *Die Religion der ersten Christen*, bes. 53-70; ders., *Die Jesusbewegung*, 99-129; Vorsichtiger urteilt J. J. Collins, *The Scepter and the Star*, 205-209. Gegen neuere Versuche in der amerikanischen Leben-Jesu-Forschung, Jesus aus der apokalyptischen Tradition auszuklammern, argumentiert D. C. Allison, *Jesus of Nazareth*. Ähnlich verschiedene Beiträge in dem Sammelband J. Schröter / R. Brucker (Hgg.), *Der historische Jesus*.

³⁰ Nach Iust. dial. 17.1 gab es in den Diasporagemeinden des römischen Reiches eine von Jerusalem aus zentral gesteuerte jüdische Gegenmission gegen die Christen. M. Goodman, *Mission and Conversion*, 142, bezieht das Zeugnis nur auf die der Kreuzigung Jesu unmittelbar folgende Zeit.

³¹ Im Unterschied zu den literarischen Darstellungen des Jesusprozesses, der in die Passion mündet (Mk 14.53-15.47; Mt 26.57-27.55; Lk 22.54-23.49; Jo 18.12-19.37), blendet die *Apostelgeschichte* allerdings die Hinrichtung des Paulus in Rom aus (21.27-28.31).

apologetischen Darstellungen die Gründe erkennbar, welche die Statthalter jeweils zu einem harten Durchgreifen veranlaßten. Im Fall des Paulus lautet die Anklage, er sei ein Seuchenträger (λοιμός), der als Anführer der Nazoraier-Sekte unter allen Juden der bewohnten Welt Aufstände anzettelte.³² Der Vorwurf ruft die getarnte politische Dimension des Auferstehungsbegriffs über dessen semantischen Nebensinn ab: Die Auferstehung Jesu bildete in Paulus' Verkündigung das soteriologische Vorbild für die endzeitliche Regeneration des Zwölfstämmevolkes Israel.³³ Insofern implizierte das griechische Wort ἀνάστασις, "Auferstehung", die Konnotation von στάσις, "Aufstand". Darauf gründet sich bereits die Anklage, die gegen die von Paulus zum auferstandenen Christus bekehrten Juden in Thessalonike erhoben wurde: Es seien Leute, die die bewohnte Welt aufwiegelten (ἀναστατώσαντες), indem sie gegen die Gebote des Kaisers handelten und behaupteten, ein anderer sei König, nämlich Jesus.³⁴ Demnach waren die Anhänger Jesu in den Augen der romtreuen Juden innerhalb der antirömischen Widerstandsbewegung die gefährlichste Gruppe, und zwar deshalb, weil sie den Werbefeldzug für den Gottesstaat jenseits der Grenzen Palästinas in allen Provinzen des Kaiserreichs 'seuchenartig' fortsetzten.

³² Apg 24.6.

³³ Paulus sah sich laut Apg 23.6 "wegen der Hoffnung und der Auferstehung der Toten" angeklagt (vgl. Apg 24.21). Daß dies eine nationale Hoffnung war, macht Paulus im Verhör durch Agrippa explizit (Apg 26.6-7). Entsprechend hielt Kelsos es für ausgemacht, daß die anástasis-Lehre der Christen auf stásis abziele (Orig. c. Cels. 3.8 u.14; 8. 50).

³⁴ Apg 17.6-7. D. A. Cineira, *Die Religionspolitik des Kaisers Claudius*, 265, behauptet, die Römer hätten den anástasis-Begriff politisch fehlgedeutet. Doch im religiösen Konzept der Auferstehung steckt von Anfang an eine politische Programmatik. Vgl. G. Baudy, "Auferstehung". Der historische Zeugniswert der Apostelgeschichte wird oft bezweifelt aufgrund der (durch keinerlei Quelle plausibilisierbaren) Annahme, Lukas habe Erfahrungen der Domitianzeit in die Frühzeit des Christentums zurückprojiziert. Stellvertretend für viele Arbeiten nenne ich die bekannte Monographie von E. Plümacher, *Lukas als hellenistischer Schriftsteller*, der denn auch die gegen Paulus erhobenen Anschuldigungen für unhistorisch hält (S. 25). J. Molthagen, Die ersten Konflikte der Christen, 54-56, 72f., möchte gar aufgrund angeblicher Inkonsistenzen im überlieferten Text der Apg die Ungeschichtlichkeit der Anklagen beweisen. Außerdem trivialisiert er die Gründe, die die jüdischen Gemeinden zur Verfolgung der Christen veranlaßten, indem er ihnen die Absicht unterstellt, sie hätten religiöse Konkurrenz ausschalten wollen (S. 48). So auch D. A. Cineira, *Die Religionspolitik des Kaisers Claudius*, 270.

Der politischen Krankheitsmetapher bediente sich im ersten Jahrhundert auch Flavius Josephus, ein im Dienst des flavischen Kaiserhauses stehender jüdischer Überläufer, in seiner historiographischen Darstellung des Jüdischen Krieges und der ihm vorausgehenden Ereignisse. Er übernahm das Sprachspiel der Besatzungsmacht, um damit die antirömische Widerstandsbewegung im nachhinein zu kriminalisieren. Alle innerhalb dieser auftretenden Gruppen stellte er als Banditen oder verführte Opfer falscher Propheten dar. Durch deren Agitation sei das ganze Land in einen pathologischen Zustand versetzt worden, dessen katastrophale Folge die Zerstörung Jerusalems und des Tempels durch die Römer war.³⁵ Was nun das Verhältnis der Christen zu diesen Aufstandsgruppen angeht, so verdient einer der von Josephus geschilderten Rädelsführer unser besonderes Interesse. Er hatte in der zweiten Hälfte der 50er Jahre seine bewaffneten Anhänger auf Umwegen aus der Wüste auf den Ölberg geführt, um hier ein Wunder zu verrichten. Auf sein Zeichen hin sollten die Mauern Jerusalems in sich zusammenstürzen, damit seine Krieger in die Stadt eindringen und sie erobern konnten. Doch bevor es dazu kam, schickte der römische Statthalter, wie in allen solchen Fällen, Truppen los, die dem Spuk ein blutiges Ende bereiteten. Die Anhänger des Zeichenpropheten wurden teils niedergemetzelt, teils gefangengenommen.³⁶ Er selbst aber tauchte unter; er wurde "unsichtbar", wie Flavius Josephus mysteriös schreibt.³⁷ Eigenartigerweise bleibt der Aufstandsführer anonym. Er wird nur nach seinem Herkunftsland "der Ägypter" genannt, war also ein Jude aus der ägyptischen Diaspora.

Die Zeitgenossen aber hielten die gescheiterten Putschisten offensichtlich für Anhänger Jesu. Denn nicht lange nach diesem Vorfall wurde Paulus in Jerusalem festgenommen. Der römische Offizier, der ihn verhört, ist überzeugt, in ihm den gesuchten Ägypter vor sich zu haben, und reagiert hoch überrascht, als Paulus ihm in

³⁵ *Ios. bell. Iud.* 2.13.6 (264). Auch das Übergreifen des apokalyptischen Wahns auf Kyrene nach dem gescheiterten Aufstand in Judäa vergleicht Flavius Josephus mit einer Krankheit (*bell. Iud.* 7.11.1, § 437).

³⁶ *Ios. bell. Iud.* 2.13.5 (§§ 261-263); *ant. Iud.* 20.8.6 (§§ 167-172). Von dem versprochenen Wunder ist nur in dem zweiten Werk die Rede.

³⁷ *Ios. ant. Iud.* 20.8.6 (§ 172).

griechischer Sprache antwortet. "Bist du also nicht der Ägypter", fragt er den Inhaftierten, "der vor diesen Tagen einen Aufstand entfesselt und die 4000 Sikarier in die Wüste hinausgeführt hat?"³⁸ Dieses rasche Fallenlassen des Verdachts allein aufgrund der griechischen Sprache, die Paulus beherrscht, wirkt wenig logisch, da ein ägyptischer Diasporajude, wie der Offizier wissen mußte, des Griechischen auf jeden Fall mächtig war. Zu fragen wäre aber vor allem, wie der Offizier überhaupt darauf verfallen konnte, Paulus mit dem aufständischen "Ägypter" zu identifizieren. Das setzt das Gerücht voraus, der untergetauchte "Ägypter" sei ein charismatischer Führer der Jesusbewegung. Wie aber konnte Paulus in den Verdacht geraten, dieser gesuchte Putschist zu sein? Daß Paulus aus Tarsos in Kilikien stammte, war ja wenigstens seinen jüdischen Gegnern wohlbekannt.

Um das Rätsel zu lösen, müssen wir zunächst die auffälligen typologischen Parallelen zwischen Jesus von Nazareth und dem "Ägypter" ins Auge fassen: Beide ziehen mit ihren Anhängern vom Jordangebiet (bzw. von der "Wüste") zum Ölberg, wo ihre messianische Karriere jeweils abrupt endet. Nach Darstellung des Lukas-evangeliums trugen auch die Jünger Jesu auf dem Ölberg Waffen.³⁹ Jesus selbst hatte am Vorabend des Paschafestes zu einer allgemeinen Mobilmachung aufgerufen: Er befahl, die Missionsarbeit einzustellen; jeder solle sich ein Schwert kaufen, selbst wenn er seinen Mantel dafür hergeben müßte.⁴⁰ Die theologische Forschung glaubt sich berechtigt, ihre pazifistische Deutung von Jesu Anliegen gegen den Widerstand dieses Textes retten zu können, weil Jesus, als die Jünger ihm darauf zwei Schwerter vorweisen, sagt, diese reichten aus.⁴¹ Mit zwei Schwertern, argumentiert man, konnte

³⁸ Apg 21.31.

³⁹ Lk 22.49.

⁴⁰ Lk 22.36. Die gewöhnliche theologische Deutung, Jesus treffe hier Anweisungen für die nachösterliche Mission, damit die Jünger sich gegen Wegelagerer schützen könnten, mißachtet den narrativen Zusammenhang zwischen dem Bewaffnungsbefehl und den vorausgehenden Provokationen (messianische Erwartungen weckender Einzug in Jerusalem, Krawalle im Tempel). Wer die Jesus in den Mund gelegten Leidensvoraussagen, die unterstellen, er sei sehenden Auges in den Tod gegangen, mit Reimarus als unhistorische *oracula ex eventu* betrachtet, wird zu ganz andern Schlußfolgerungen gelangen. Vgl. G. Baudy, Zu Unrecht gekreuzigt?, 86-98; Evangelium und Sohngottmythos, 48-50.

⁴¹ Lk 22.38.

Jesus nicht gegen römische Legionen losschlagen. Das ist zweifellos richtig. Gleichwohl bleibt festzuhalten, daß nach Lukas auf dem Ölberg alle Jünger, nicht bloß zwei von ihnen, Schwerter trugen. Vor allem aber erhält Jesu pointierte Aussage, zwei Schwerter seien genug, durch den Situationszusammenhang einen prägnanten und keineswegs zu dem unmittelbar vorausgehenden Bewaffnungsbefehl in Widerspruch stehenden Sinn: Anlässlich eines jeden Paschafestes erinnerten sich die Juden des Exodus aus Ägypten sowie der mythischen Landnahme, als die von Josua geführten zwölf Stämme den Jordan überquerten und das gelobte Land eroberten. Um diese Zeit war stets zu befürchten, daß Zeichenpropheten, die jeweils als neuer Josua auftraten,⁴² nach Jerusalem kamen, um das Volk durch symbolische Zeichenhandlungen zum Aufstand zu provozieren. Daher pflegten die Römer vor der Paschafeier – wie an allen größeren Festen – ihre Truppenpräsenz in der Stadt zu verstärken.⁴³ Anlaß zur Sorge gaben insbesondere militante Widerstandskämpfer, die sich an den Festtagen unter das Volk mischten und jüdische Kollaborateure mit Dolchen, die sie unter den Gewändern trugen, ermordeten. Nach dem römischen Wort für Dolch, *sica*, wurden diese Leute später Sikarier genannt.⁴⁴ Wohl aus Angst vor solcher Guerillataktik und einer von ihr ausgehenden Signalwirkung legte der Hohe Rat größten Wert darauf, Jesus noch in der Nacht vor dem Paschafest dingfest zu machen. Zwei Schwerter hätten in der explosiven Situation des Landnahmefestes durchaus genügt, einen prominenten Kollaborateur – insbesondere den Hohenpriester selbst – tödlich zu verwunden, um das Volk durch ein messianisches Zeichen zur offenen Rebellion zu ermutigen.⁴⁵ Von dieser Analogie her erscheint es keineswegs

⁴² Zu ihnen gehörte u. a. Theudas, der wie Josua das Wasser des Jordan teilen wollte, um mit seinen Anhängern die Landnahme zu wiederholen (*Ios. ant. Iud.* 20.5.1, [§§ 97-99]). Hiernach scheiterte sein Aufstandsversuch Mitte der 40er Jahre. Bereits vor die Zeit des Census (6 n. Chr.) datiert ihn hingegen *Apg* 5.36.

⁴³ *Ios. bell. Iud.* 2.12.7 (§§ 224-227); *ant. Iud.* 20.5.3 (§§ 106-112). Zu Aufständen und Martyrien am Paschafest vgl. A. Strobel, *Die Pascha-Erwartung*, 184ff.; G. Baudy, *Zu Unrecht gekreuzigt?*, 93-98.

⁴⁴ *Ios. bell. Iud.* 2.13.4 (§§ 254-257); *ant. Iud.* 20.8.5 (§§ 164-166); 20.8.10 (§§ 185-188).

⁴⁵ Einem solchen Attentat fiel in den 50er Jahren ein Hoherpriester zum Opfer (*Ios. ant. Iud.* 20.8.5, § 164). Daß in diesem Fall freilich ausgerechnet der Statthalter Felix, der ja gegen solche Guerrilleros energisch vorging, Anstifter des Anschlags

befremdlich, daß auch jene Sikarier, die der anonyme Ägypter auf dem Ölberg versammelt hatte, in den Augen der zeitgenössischen Zeugen Christen waren.

Zu fragen bleibt freilich, wie der "Ägypter" und sein Gefolge sich selbst verstanden haben und wie sie von den Anhängern Jesu beurteilt wurden. Es gibt nur drei Möglichkeiten, die Parallelen zwischen dem "Ägypter" und Jesus von Nazareth zu erklären: Die erste wäre, sie für rein zufällig zu halten. Eine Zufallstheorie ist aber immer die schlechteste Hypothese und darum aufzugeben, wenn sich eine andere Lösung finden läßt. Die zweite Erklärung bestünde darin, daß die Evangelien in die Jesusvita historische Erfahrungen aus den 50er Jahren eingetragen, Jesus von Nazareth also im Nachhinein nach dem Modell des untergetauchten Ägypters gezeichnet hätten. Das würde bedeuten, daß die Evangelisten sich mit dem Ziel des ägyptischen Zeichenpropheten identifizierten, ihn demnach als Teil ihrer eigenen Bewegung betrachteten. Das wirkt aber wenig plausibel, weil der betreffende Ägypter ja zur Gruppe jener Pseudopropheten oder Pseudomessiasse gehört, die sich durch ihr Scheitern selbst als falsche Wegweiser entlarvt hatten. Vor solchen Männern warnt der Jesus der Evangelien ausdrücklich. Den Jesus in den Mund gelegten Worten zufolge würden diese Volksführer sich jeweils als ihn selbst, den erwarteten Messias, ausgeben,⁴⁶ und das eben führt uns zu einer dritten Erklärungsmöglichkeit, welche m. E. den Vorzug verdient: Jener "Ägypter" wandelte bewußt auf den Spuren Jesu von Nazareth und wollte vollenden, was diesem versagt geblieben war. Er präsentierte sich, mit andern Worten, als der auferstandene und auf die Erde zurückgekehrte Christus.⁴⁷ Wenn wir nicht seinen Eigennamen, sondern nur seine geographische Heimat kennen, so setzt das voraus, daß er selbst seine ägyptische Herkunft agitatorisch ausnutzte, weil gerade

gewesen sein soll, wirkt wenig glaubhaft. Es dürfte sich um ein Gerücht handeln, das von romfeindlichen Kreisen in die Welt gesetzt wurde. – Zur Deutung des Lukaszeugnisses vgl. G. Baudy, *Evangelium und Sohngottmythos*, 48-50.

⁴⁶ Mk 13.21.f.; Mt 24.23f.

⁴⁷ So schon R. Eisler, *ΙΗΣΟΥΣ ΒΑΣΙΛΕΥΣ*, 708. Eisler sieht alle Zeichenpropheten des 1. Jhs. in der von Jesus-Josua inaugurierten Tradition stehen (ebd. 244-250, 253f., 506, 701, 705f.). Einen solchen Traditionszusammenhang vermutet auch P. W. Barnett, *The Jewish Sign Prophets*. Ablehnend äußert sich u. a. K.-St. Krieger, *Die Zeichenpropheten*, 187.

sie für ihn und seine Anhänger eine besondere identitätsbildende Funktion besaß. Da sich die Israeliten ja angeblich durch ihren Exodus aus Ägypten und die Landnahme in Palästina als Nation konstituiert hatten, verkörperte der aus der ägyptischen Diaspora stammende Zeichenprophet in seiner Biographie die Geschichte des Zwölfstämmeataates und sah sich zu dessen Wiederherstellung berufen.⁴⁸ Aus dem gleichen Grund läßt das Matthäusevangelium die heilige Familie nach Ägypten emigrieren und von dort aus ins gelobte Land zurückkehren.⁴⁹ In der Lebensgeschichte Jesu sollte sich die mythische Vorgeschichte Israels wiederholen. Falls der ägyptische Zeichenprophet also Jesus nachahmte, so dürfte das Matthäusevangelium in diesem Punkt auf einer entweder damals schon vorliegenden oder erst von jenem zeitgeschichtlichen Hintergrund inspirierten mündlichen Tradition basieren.

Ein weiteres gemeinsames Band zwischen dem anonymen Ägypter und Jesus von Nazareth bildet dessen Eigennamen. Jesus ist das Septuagintawort für Josua, den Heros der Landnahme. An einem Paschafest messianisch für einen neu zu gründenden Gottesstaat werbend, war Jesus ein *Josua redivivus*. Gleiches gilt für den Ägypter. Denn wenn er durch sein bloßes Machtwort die Mauern Jerusalems zum Einsturz bringen wollte, so evozierte er die mythische Folie der Landnahme, als die von Josua geführten zwölf Stämme auf analoge Weise Jericho zerstörten.⁵⁰ Die einfachste Hypothese scheint also in der Tat die zu sein, daß jene Sikarier, die am Ende der 50er Jahre vom Ölberg aus das von römischen Truppen besetzte Jerusalem erobern wollten, einem Führer folgten, in dem sie den auferstandenen Christus sahen. Aus eben diesem Grund bleibt der Zeichenprophet anonym. Seine historische Identität wurde aufgesogen von der messianischen Rolle, in der er auftrat. Aus diesem Grund konnten die Zeitgenossen in Paulus den gescheiterten Rebellenführer wieder erkennen. Sie unterstellten dem Gründer der heidenchristlichen Gemeinden, der durch die Lehre vom auferstandenen Christus für ein neues Israel Propaganda machte, er betrachte sich wie der namenlose Ägypter als Sprachrohr

⁴⁸ Vgl. D. Frankfurter, *The Legacy*, 146.

⁴⁹ Mt 2.13-15, 19-21.

⁵⁰ *Jos* 6.

des auf die Erde zurückgekehrten Gottessohnes und maße sich somit die Identität des endzeitlichen Erlösers an. Als solcher stellte er eine Gefahr nicht nur für den inneren Frieden in Judäa, sondern wegen seiner Missionstätigkeit für das ganze römische Reich dar.

Bekanntlich hat sich das Christentum im *Imperium Romanum* geradezu explosionsartig von Stadt zu Stadt ausgebreitet und schon zu einem frühen Zeitpunkt auch Rom selbst erreicht.⁵¹ Das geschah durch gezielte Missionsarbeit in den Synagogen sowie in deren unmittelbarem Umfeld. Die Juden der Diaspora gerieten dadurch in eine bedrohliche Lage. Sie genossen bisher das einzigartige Privileg, in einer polytheistischen Umwelt ihren religiösen Sonderstatus wahren zu dürfen, vorausgesetzt, sie waren erstens im Gegenzug bereit, den politischen Herrschaftsanspruch Roms anzuerkennen, und zweitens in der Lage, oppositionelle Kräfte in den eigenen Reihen zu neutralisieren. Das aber wurde zunehmend schwierig, seit Judäa im Jahre 6 n. Chr. einer direkten römischen Verwaltung unterstellt worden war. Denn seitdem gab es dort eine antirömische Widerstandsbewegung, geführt von messianischen Putschisten und Zeichenpropheten, welche in der Rolle eines neuen Josua auftraten und ihren Anhängern versprachen, die mythische Landnahme der zwölf Stämme zu wiederholen. Es war nur eine Frage der Zeit, bis Angehörige solcher Gruppen für den Gottesstaat auch außerhalb der Grenzen Palästinas zu werben begannen. So scheint ein ebenfalls aus dem Täuferkult des Johannes hervorgegangener Seitenzweig der Jesusbewegung spätestens in den 40er Jahren Alexandria erreicht zu haben; denn von dort stammte ein gewisser Apollos, der um 50 n. Chr. in Ephesos eine von einem Zwölferrat geleitete vorpaulinische Gemeinde gegründet hatte.⁵² Die Anhänger des Gekreuzigten verstanden es, ihre Mission in den großen Städten des römischen Reiches sehr bald zu internationalisieren. Durch ihr Bekenntnis zu Jesus, dem neuen Josua, den die Römer zwar als König der Juden hingerichtet hatten, aber nicht definitiv vernichten konnten, weil er ja im Leib der Gemeinde auferstanden sein sollte, unterbreiteten sie auch nichtjüdischen Oppositionellen, die das Ende der römischen Macht herbeisehnten,

⁵¹ M. E. bereits zur Zeit des Kaisers Tiberius. Vgl. Baudy, *Das Evangelium des Thamus*.

⁵² *Apg* 19.1-7.

ein gerne angenommenes Identifikationsangebot. So faßte die Ideologie des Gottesstaates, der sich in der Gemeinde Christi bereits teilverwirklicht hatte, durch den sehnlichst erwarteten Untergang des *Imperium Romanum* aber die Weltherrschaft erlangen wollte, auf dem Umweg über das Diasporajudentum in allen Provinzen des römischen Reiches Fuß. Aus der Sicht der Römer und ihrer jüdischen Kollaborateure war dieser Expansionsprozeß begreiflicherweise eine Seuche, die den Organismus des Staates zersetzte.

Einen ersten historischen Beleg hierfür liefern vermutlich Ereignisse des Jahres 41 n. Chr.. Damals erließ Kaiser Claudius, um ethnische Konflikte in Alexandria zu beenden, ein Edikt, in dem er die beiden verfeindeten Gruppen der Griechen und Juden zum Frieden ermahnte. Die Juden dieser Stadt sollten ihre traditionellen Rechte behalten, aber keine weiterreichenden Ziele verfolgen. Claudius verbot ihnen, noch einmal mit einer eigenen Gesandtschaft in Rom vorstellig zu werden. Auch sollten sie den Zuzug weiterer Juden aus Ägypten und Syrien verhindern, ansonsten werde er sie vertreiben und als Leute betrachten, welche die gesamte bewohnte Welt verseuchen.⁵³

Bis in den Wortlaut hinein ähnelt dieser Satz dem Vorwurf, mit dem Paulus später vor dem römischen Statthalter Felix konfrontiert wurde, auch wenn Claudius ihn bloß als bedingte Drohung formuliert hatte. Dem Kaiser ging es offenkundig darum, die Verbindung zwischen den jüdischen Diasporagemeinden zu kappen, weil er im Zuzug von Juden aus Syrien und dem ägyptischen Umland den Grund für die in Alexandria ausgebrochenen Unruhen sah. Im Jahr 40 n. Chr. war es, will man einer dubiosen Überlieferung bei Malalas Glauben schenken, im syrischen Antiochia sogar zu einem offenen Bürgerkrieg zwischen Griechen und Juden gekommen, wobei letzteren 30 000 Stammesgenossen aus Jerusalem zu Hilfe geeilt seien.⁵⁴ Aber selbst falls diese – sicherlich weit übertriebene –

⁵³ Text: E. Mary Smallwood, *Documents Illustrating the Principates of Gaius and Nero*, Cambridge 1967, Nr. 370. Nach Ios. ant. Jud. 19.5.2 (§ 278) wurde das Edikt auch nach Syrien geschickt.

⁵⁴ Malalas, *chron.* 10.20, p. 185 Thurn. C. H. Kraeling, The Jewish Community at Antioch, 148-150 sah die Unruhen in Antiochia durch den Beschluß des Caligula veranlaßt, seine Statue im Jerusalemer Tempel aufstellen zu lassen. Ihm folgt J. Taylor, Why were the Disciples First Called "Christians" at Antioch?, 87. Mit dem Claudiusedikt des Jahres 41 n. Chr. und der christlichen Mission korreliert von H. Janne, Un passage controversé, 273ff. Da Antiochia nach *Apg* 11.26 die

Angabe keinerlei historischen Kern enthalten sollte,⁵⁵ spiegelt die Möglichkeit solcher Legendenbildung verbreitete Ängste wider und macht das Bestreben des Kaisers, aufstandsbereite jüdische Minoritäten ostmediterraner Großstädte voneinander zu isolieren, verständlich. Claudius' Warnung, er werde die Juden gegebenenfalls insgesamt als ein die *Oikumene* verseuchendes Volk behandeln, setzt voraus, daß der Herrscher das sein ganzes Reich umspannende Netzwerk der jüdischen Gemeinden für eine potentielle Gefahr hielt.⁵⁶ Worin aber sollte diese bestehen? Gemeint sein kann nur eine auf die Verwirklichung politischer Souveränität zielende messianische Agitation, deren einzige uns bekannte Trägergruppe innerhalb der Diaspora die Christen waren.⁵⁷ Im Jahr 41 n. Chr., als Claudius sein Alexandria-Edikt erließ, gab es auch unter den Juden Roms Unruhen. Sie führten damals zu einem kaiserlichen Versammlungsverbot.⁵⁸ Im gleichen Jahr hatte Claudius zuvor den in Rom weilenden Herodes Agrippa zum König über die Provinz

Stadt war, in der die Anhänger Jesu erstmals *Christianoi* genannt wurden, ist, dürfte deren apokalyptische Propaganda damals die Juden aufgestachelt haben. So auch G. Downey, *A History of Antioch*, 192. Anders H. Botermann, *Das Judenedikt*, 144-157.

⁵⁵ An einen historischen Nucleus glaubt u. a. G. Downey, *A History of Antioch*, 192-194.

⁵⁶ Die Juden selbst waren sich ihrer reichsweiten Präsenz in den Städten des Imperium Romanum bewußt: *Ios. bell. Iud.* 2.16.4 (§ 398); *ant. Iud.* 14.7.2 (§ 114); *Orac. Sib.* 4.271f.; *Ios. c. Ap.* 2.39 (§ 282) konstatiert stolz die Übernahme jüdischer Bräuche in den Städten der Griechen und Barbaren. H. J. Leon, *The Jews*, 1.

⁵⁷ An christliche Agitation dachte erstmals S. Reinach, La première allusion; F. Cumont, La lettre de Claude, unterstützte Reinachs These durch den Hinweis auf die parallele Seuchenmetaphorik in *Apg* 24.6. Vgl. L. Herrmann, *Chrestos*, 65f.; ders., *Sénèque*, 35. Die präzise Analogie der Ausdrucksweise macht den Versuch von St. Lösch, *Epistula Claudiana*, die Signifikanz der Parallele unter Berufung auf die in der Antike allgemein verbreitete, für politische Unruhen benutzte Krankheitsmetaphorik zu entkräften, irrelevant, obwohl seine Argumentation in der Forschung des öfteren wiederholt wurde, so etwa bei M.-J. Lagrange, La lettre de Claude, und R. Riesner, *Die Frühzeit des Apostels Paulus*, 89. Löschs Einwand wurde mit Recht zurückgewiesen von H. Janne, La lettre de Claude. Verfehlt ist jedoch Jannes verharmlosende Lesart der Krankheitsmetapher, wenn er behauptet, sie habe als Bezeichnung für religiöse Bewegungen keine politische Bedeutung (S. 290).

⁵⁸ Cass. Dio 60.6.6. Die gegen die Datierung des Edikts ins Jahr 41 n. Chr. geltend gemachte Argumente sind nicht zwingend. Vgl. H. Botermann, *Das Judenedikt*, 103-140. An christliche Mission als auslösenden Faktor läßt sich auch hier denken, so u. a. H. Janne, Un passage controversé, 280f.; L. Herrmann, *Chrestos*, 68; ders., *Sénèque*, 35; D. R. Schwartz, *Agrippa I.*, 94-106; J. Murphy-O'Connor, *Paul*, 9-15; G. Theißen, Die Verfolgung unter Agrippa I.

Judäa (einschließlich Samaria) eingesetzt.⁵⁹ Eine der ersten Amtshandlungen des neuen Vasallenkönigs in Jerusalem war bezeichnenderweise die Hinrichtung des Apostels Jakobus Zebedaeus und die Inhaftierung des Petrus am Paschafest vermutlich desselben Jahres.⁶⁰ Diesem Jakobus und seinem Bruder Johannes hatte Jesus den apokalyptische Militanz evozierenden Namen "Donnersöhne" gegeben.⁶¹ Wahrscheinlich haben die gewaltbereiten Führer der Gemeinde gegen die Zumutung rebelliert, in der römischen Marionette Herodes Agrippa die messianischen Erwartungen des Volkes für erfüllt zu halten, und eben dies dürfte der Grund für Agrippas Vorgehen gegen die Jesusbewegung gewesen sein. Der Herrscher von Roms Gnaden tat sein Bestes, sich als romloyalen Landesfürsten zu präsentieren, indem er gezielt gegen die Anhänger eines unsichtbaren Konkurrenzkönigs vorging.⁶² Der zeitliche Zusammenhang zwischen der Jerusalemer Christenverfolgung, dem Alexandriaedikt des Claudius, den mutmaßlichen Massakern in Antiochia und dem Vorgehen des Kaisers gegen die stadtrömischen Juden läßt es daher plausibel erscheinen, daß die in den genannten vier Großstädten ausgebrochenen Unruhen letztlich ein und dieselbe Ursache hatten, nämlich die während der Caligulakrise sich verstärkende und unter Claudius fortgesetzte Gottesreichspropaganda der christlichen Mission. Ihretwegen drohte das Judentum den ihm bisher eingeräumten Kredit zu verspielen, wenn es die Apokalytiker in den eigenen Reihen nicht bändigte.

Im Jahr 49 n. Chr. war es dann wirklich so weit. Wegen neuer Unruhen unter den Juden Roms verfügte Claudius ihre Ausweisung aus der Hauptstadt. Urheber der Spannungen war nach Sueton ein gewisser Chrestus.⁶³ Das war ein geläufiger Sklavename, doch ist schwer vorstellbar, daß ein einfacher Mann, über den wir sonst nichts wissen, seine Landsleute derart hätte in Bedrängnis bringen

⁵⁹ Cass. Dio 60.8.2; Ios. *ant. Rom.* 19.5.1 (§ 274).

⁶⁰ *Apg* 18.1-5. Ins Jahr Jahr 41 n. Chr. datiert von R. Pesch, *Simon-Petrus*, 78, und St. Dockx, *Chronologie*, 89.

⁶¹ Mk 3.17; auf den militanten Charakter der beiden Zebedaiden weist Lk 9.54 hin.

⁶² So die These von D. R. Schwartz, *Agrippa I.*, 119-12. Zu Unrecht zurückgewiesen von B. Wander, *Trennungsprozesse*, 217. Einen Zusammenhang zwischen Claudius' Vorgehen gegen die in Rom lebenden Juden und Agrippas Christenverfolgung sieht auch G. Theißen, *Die Verfolgung unter Agrippa I.*

⁶³ Suet. *Div. Claud.* 25.4 (*impulsore Chresto*); Oros. 7.6.17.

können.⁶⁴ Die Mehrheit der Forscher nimmt daher wohl mit Recht an, daß mit jenem Chrestus in Wahrheit Christus gemeint sei, zumal da nach Tacitus *Chrestiani* eine populäre Bezeichnung der Christen war.⁶⁵ Sueton, so meint man, hätte Christus allerdings fälschlich als eine damals noch lebende Person aufgefaßt.⁶⁶ Doch ein Mißverständnis anzunehmen, ist überflüssig: Die frühen Jesuanhänger rechneten ja fest mit der baldigen Wiederkehr ihres himmlischen Königs. Da der gekreuzigte Messias sich bereits im "Leib" der Gemeinde reinkarniert hatte, konnte er den unbekannten Tag des Gerichts jederzeit aus dem Mund eines Propheten oder Gemeindeführers offenbaren.⁶⁷ Es ist daher sehr wohl vorstellbar, daß ein Charismatiker zurzeit des Claudius als wiedergekommener Christus auftrat, um die Juden Roms zum eschatologischen Umsturz aufzurufen.⁶⁸ Die Krawalle, die er auslöste, machten öffentlich sichtbar, daß der apokalyptische Flügel der Diaspora sich nicht mehr disziplinieren ließ. Damit hatte die von Jerusalem aus gesteuerte Gegenmission der romloyalen Juden gegen den Glauben an den auferstandenen Jesus sich gegenüber der christlichen Propaganda als ohnmächtig erwiesen. Da die Römer einen ethnischen Revolutions-

⁶⁴ Diese Ansicht vertraten F. Blass, *XPHETIANOI*, 467f.; K. Linck, *De antiquissimis*, 107f.; O. Montevecchi, *Nomen christianum*; H. Solin, *Juden und Syrer*, 559, 688-690; D. Slingerland, *Chrestus*; H. Wolff, *Die Juden im antiken Rom*, 42; W. Kierdorf, *Sueton*, 124; L. V. Rutgers, *The Hidden Heritage*, 182. Doch gibt Rutgers die Möglichkeit christlicher Mission zu. So auch ders., *Roman Policy* 105f.

⁶⁵ Tac. *ann.* 15.44.2. Den Suetontext auf christliche Mission bezogen haben u. a. H. Janne, *Impulsore Chresto*, 544-553; E. M. Smallwood, *The Jews under Roman Rule*, 211; M. Hengel, *Zur urchristlichen Geschichtsschreibung*, 91; M. Stern, *Greek and Latin Authors*, Bd. 2, 114; P. Lampe, *Die stadtrömischen Christen*, 6; R. Riesner, *Die Frühzeit des Apostels Paulus*, 175; H. Botermann, *Das Judenedikt*, 95-98; R. Brändle / E. W. Stegemann, *The Formation*, 118, 125f.; J. C. Walters, *Romans*, 177f.; W. L. Lane, *Social Perspectives*, 204f.; D. Sänger, *Heiden*, 155; D. A. Cineira, *Die Religionspolitik des Kaisers Claudius*, 201-210.

⁶⁶ So z.B. E. M. Smallwood, *The Jews under Roman Rule*, 211; W. Wiefel, *The Jewish Community*, 109; R. Brändle / E. W. Stegemann, *The Formation*, 118.

⁶⁷ Vgl. G. Baudy, *Die brennende Terebinthe*, 93-96.

⁶⁸ So schon R. Eisler, *ΙΗΣΟΥΣ ΒΑΣΙΛΕΥΣ*, 706. Er identifizierte den betreffenden Propheten hypothetisch mit Simon Magus, der ja angeblich als Christus auftrat. Eine solche Erklärung macht es entbehrlich, Sueton des Irrtums zu bezichtigen oder alternativ dazu zu leugnen, daß er Jesus Christus gemeint habe. Korrekturbedürftig ist auch das Urteil von H. Botermann, *Das Judenedikt*, 87: Suetons Worte seien "so zu deuten, daß in Wirklichkeit nicht ein leibhafter Chrestus, sondern Missionare, die von Christus sprachen, die Unruhen hervorriefen". Der Chrestus genannte Missionar sprach nicht von Christus, sondern stellte ihn als sein Sprachrohr dar.

herd dieser Art nicht hinnehmen konnten, wiesen sie die suspekten Volksgruppe insgesamt aus der Stadt aus.⁶⁹

Im Gedächtnis der stadtrömischen Juden scheinen die Erfahrungen des Jahres 49 n. Chr. eine traumatische Spur hinterlassen zu haben. Denn in der Folgezeit haben sie sich von der Jesusbewegung hinreichend distanziert, so daß sie fortan nicht mehr mit ihr in einen Topf geworfen werden konnten. Nachdem in der Nacht zum 19. Juli des Jahres 64 n. Chr. ein Feuer ausgebrochen war, das große Teile Roms vernichtete, ging Nero allein gegen die Christen, nicht aber gegen die Juden vor, von denen sie unter Claudius noch nicht unterschieden worden waren.⁷⁰ Der 19. Juli aber war genau der Tag, auf den die antike Astronomie – unter Zugrundelegung des Breitengrads von Memphis in Ägypten – gemeinhin den Aufgang des Sirius, des Seuchensterns, datierte.⁷¹ Wenn damals Brandstifter das Feuer legten, die sich als kollektiver Leib Christi dem römischen Reichsorganismus opponiert hatten⁷² und ihrerseits von den romtreuen Juden als gefährliche Seuchenträger aus den eigenen Reihen ausgestoßen worden waren, dann haben sie sich in einem Akt symbolischer Selbststigmatisierung⁷³ mit dem Seuchenstern, in

⁶⁹ Die traditionelle Deutung verharmlost die christliche Missionsarbeit, wenn sie annimmt, sie habe innerjüdische Streitereien ohne politischen Hintergrund ausgelöst. So behauptet etwa H. Botermann, *Das Judenedikt*, 98: "Ein revolutionärer Anstifter war nicht zu entdecken." Eine solch entpolitisierte Sicht der Jesusbewegung nötigt dann zu der wenig plausiblen Erklärung, die Römer hätten bloß deshalb interveniert, weil sie Unruhen in ihrem Herrschaftsbereich nicht duldeten, auch wenn sie sich dadurch selbst gar nicht bedroht fühlen mußten.

⁷⁰ Das wird überzeugend mit einer nach 49 n. Chr. erfolgten Ausgrenzung der Christen aus den römischen Synagogen erklärt: D. Sänger, *Heiden*, 156; J. C. Walters, *Romans*, 178 u. 181; W. L. Lane, *Social Perspectives*, 206; D. A. Cineira, *Die Religionspolitik des Kaisers Claudius*, 312f. – Daß die Juden verschont blieben, läßt sich am einfachsten mit der Annahme begründen, daß sie die Christen denunziert und ausgeliefert hatten. Vermutet wurde das u. a. aufgrund von Clem. Rom. *epist.* 5.2-6.4 etwa von P. Styger, *Juden*, 40; M. Simon, *Verus Israel*, 147; J. Robichon, *Nero*, 253. H. Lichtenberger, *Josephus und Paulus*, 259, bezeichnet diese Theorie als unbeweisbar. Doch in der historischen Forschung können wir nicht nach „Beweisen“ im strengen Sinne, sondern nach der jeweils plausibelsten Hypothese suchen.

⁷¹ E. Meyer, *Aegyptische Chronologie*, 22f.

⁷² Vgl. G. Baudy, "Auferstehung"; Heiliges Fleisch und sozialer Leib, 46-60.

⁷³ Selbststigmatisierung als charismaverleihende Strategie der frühen Christen analysierten an anderen Beispielen Michael N. Ebertz, *Das Charisma des Gekreuzigten*; H. Mödritzer, *Stigma und Charisma*, sowie G. Theißen, *Die Jesusbewegung*, 33-98.

dessen himmlischem Feuer sich für sie der richtende Christus offenbarte, provokativ identifiziert.

Literaturverzeichnis

- Allison, Dale C.: *Jesus of Nazareth. Millenarian Prophet*, Minneapolis 1998.
- Bammel, Ernst: The Revolution Theory from Reimarus to Brandon, in: Ernst Bammel / C. F. D. Moule (Hgg.), *Jesus and the Politics of his Day*, Cambridge u. a. 1984, 1168.
- Barnett, P. W.: The Jewish Sign Prophets – A.D. 40-70. Their Intentions and Origin, in: *NTS* 27 (1981), 679-97.
- Baudy, Gerhard: "Auferstehung". Codierung nationaler Wiedergeburt im transkulturellen Dialog der Antike, in: Ute Pietruschka (Hg.), *Gemeinsame kulturelle Codes in koexistierenden Religionsgemeinschaften* [= HBO 38 (2004)], Halle 2005, 33-74.
- Baudy, Gerhard: *Die Brände Roms. Ein apokalyptisches Motiv in der antiken Historiographie* [Spudasmata, 50], Hildesheim/ Zürich/ New York 1991.
- Baudy, Gerhard: Die brennende Terebinthe von Sichem. Ein multi-kulturelles Epiphaniest auf dem Garizim im Spiegel lokaler Landverheißungsmythen und apokalyptischer Heilserwartungen, in: W. Beltz / J. Tubach (Hgg.), *Regionale Systeme koexistierender Religionsgemeinschaften* (= HBO 32), Halle 2002, 5-93.
- Baudy, Gerhard: Das Evangelium des Thamus und der Tod des ‚großen Pan‘. Ein Zeugnis romfeindlicher Apokalyptik aus der Zeit des Kaisers Tiberius?, in: *Zeitschrift für antikes Christentum* 4 (2000), 13-48.
- Baudy, Gerhard: Evangelium und Sohngottmythos. Zur Entstehung einer subversiven Textgruppe in der frühen Kaiserzeit, in: Reingard M. Nischik / Caroline Rosenthal (Hgg.), *Schwellentexte der Weltliteratur*, Konstanz 2002, 33-69.

- Baudy, Gerhard: Heiliges Fleisch und sozialer Leib. Ritualfiktionen in antiker Opferpraxis und christlicher Eucharistie, in: Franz-Theo Gottwald / Lothar Kolmer (Hgg.), *Speiserituale. Essen, Trinken, Sakralität*, Stuttgart 2005, 45-68.
- Baudy, Gerhard: Der messianische Stern (Mt 2) und das sidus Iulium. Zum interkulturellen Zeichengehalt antiker Herrschaftslegitimation, in: W. Beltz / J. Tubach (Hgg.), *Religiöser Text und soziale Struktur* [= HBO 31], Halle 2001, 23-69.
- Baudy, Gerhard: Zu Unrecht gekreuzigt? Der Prozeß Jesu: Gescheiterte Apokalyptik in apologetischer Darstellung, in: *Macht und Recht. Große Prozesse der Antike* [17. Ferientagung für Lehrer der alten Sprachen, Gaienhofen 28.8.-2.9.1995, Materialien Latein L 60], Stuttgart 1996, 69-98, 175-186.
- Baumbach, Günther: Die antirömischen Aufstandsgruppen, in: Johann Maier / Joseph Schreiber (Hgg.), *Literatur und Religion des Frühjudentums*, Würzburg/Gütersloh 1973, 273-83.
- Benko, Stephen: *Pagan Rome and the Early Christians*, London 1985.
- Blass, Friedrich, ΧΡΗΤΙΑΝΟΙ – ΧΡΙΣΤΙΑΝΟΙ, in: *Hermes* 30 (1895), 465-70.
- Botermann, Helga: *Das Judenedikt des Kaisers Claudius* [Hermes Einzelschriften, 71], Stuttgart 1996.
- Brändle, Rudolf / Stegemann, Ekkehard W.: The Formation of the First 'Christian Congregations' in Rome in the Context of the Jewish Congregations, in: Karl P. Donfried / Peter Richardson (Hgg.), *Judaism and Christianity in First-Century Rome*, Grand Rapids/Cambridge 1998, 117-127.
- Brandon, Samuel G. F.: *The Fall of Jerusalem and the Christian Church*, London (1951) 1968.
- Brandon, Samuel G. F.: *Jesus and the Zealots. A Study of the Political Factor in Primitive Christianity*, Manchester 1967.
- Brandon, Samuel G. F.: *The Trial of Jesus of Nazareth*, London 1968.

- Camponovo, Odo: *Königtum, Königsherrschaft und Reich Gottes in den frühjüdischen Schriften* [OBO, 58], Freiburg (Schweiz)/Göttingen 1984.
- Caragounis, Chrys C.: From Obscurity to Prominence: The Development of the Roman Church Between Romans and 1 Clement, in: Karl P. Donfried / Peter Richardson (Hgg.), *Judaism and Christianity in First-Century Rome*, Grand Rapids/Cambridge 1998, 245-279.
- Carmichael, Joel: *Leben und Tod des Jesus von Nazareth*, München (1962), 1965.
- Cineira, David Alvarez: *Die Religionspolitik des Kaisers Claudius und die paulinische Mission* [Herders biblische Studien, 19], Freiburg i. Br. u. a. 1999.
- Collins, John J.: *The Scepter and the Star. The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature*, New York 1995.
- Cullmann, Oscar: *Der Staat im Neuen Testament*, Tübingen 1956.
- Cumont, Franz: La lettre de Claude aux Alexandrins et les Actes des Apôtres, in: *RHR* 91 (1925), 3-6.
- Dockx, Stanislas: Chronologie zum Leben des heiligen Petrus, in: Carsten Peter Thiede (Hg.), *Das Petrusbild in der neueren Forschung*, Wuppertal 1987, 85-108.
- Donaldson, Terence L.: Rural Bandits, City Mobs and the Zealots, in: *JSJ* 21 (1990), 19-40.
- Downey, Glanville: *A History of Antioch in Syria from Seleucus to the Arab Conquest*, Princeton 1961.
- Dunn, James, D. G.: Messianic Ideas and their Influence on the Jesus of History, in: James H. Charlesworth (Hg.), *The Messiah. Developments in Earliest Judaism and Christianity*, Minneapolis 1992, 365-81.
- Ebertz, Michael N: *Das Charisma des Gekreuzigten: Zur Soziologie der Jesusbewegung* [WUNT, 45], Tübingen 1987.
- Eisler, Robert: *ΙΗΣΟΥΣ ΒΑΣΙΛΕΥΣ ΟΥ ΒΑΣΙΛΕΥΣΑΣ*. Die messianische Unabhängigkeitsbewegung vom Auftreten Johannes des Täufers bis zum Untergang Jakobs des Gerechten nach der

neuerschlossenen Eroberung von Jerusalem des Flavius Josephus und den christlichen Quellen, 2 Bde., Heidelberg 1929/30.

Frankfurter, David: The Legacy of Jewish Apocalypses in Early Christianity: Regional Trajectories, in: James C. VanderKam / William Adler (Hgg.), *The Jewish Apocalyptic Heritage in Early Christianity* [CRIN I, 4], Assen/Minneapolis 1996, 129-200.

Goodman, Martin: *Mission and Conversion. Proselytizing in the Religious History of the Roman Empire*, Oxford 1994.

Hahn, Ferdinand: *Frühjüdische und urchristliche Apokalyptik. Eine Einführung*, Neunkirchen-Vluyn 1998.

Hengel, Martin: Jesus, der Messias Israels. Zum Streit über das "messianische Sendungsbewußtsein" Jesu, in: *Messiah und Christos. Studies in the Jewish Origins of Christianity*, pres. to David Flusser, Tübingen 1992, 155-76.

Hengel, Martin: *Zur urchristlichen Geschichtsschreibung*, Stuttgart 1979 (2. Aufl. 1984).

Hengel, Martin: *Die Zeloten. Untersuchungen zur jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit des Herodes I. bis 70 n. Chr.*, Leiden/Köln (1961) 2. verb. u. erw. Aufl. 1976.

Herrmann, Léon: *Chrestos. Témoignages païens et juifs sur le christianisme du premier siècle* [Collections Latomus, 109], Bruxelles 1970.

Herrmann, Léon: *Sénèque et les premiers chrétiens* [Collection Latomus, 167], Bruxelles 1979.

Hill, D.: Jesus and Josephus' 'Messianic Prophets', in: Ernest Best (Hg.), in: *Text and Interpretation: Studies in the New Testament Presented to Matthew Black*, Cambridge 1979, 143-54.

Horsley, Richard A.: *Jesus and the Spiral of Violence: Popular Jewish Resistance in Roman Palestine*, San Francisco 1987.

Horsley, Richard A. / Hanson, John S.: *Bandits, Prophets and Messiahs. Popular Movements at the Time of Jesus*, San Francisco 1985.

Hughes, George R.: A Demotic Astrological Text, in: *JNES* 10 (1951), 256-64.

- Janne, Henri: Un passage contesté de la lettre de Claude aux Alexandrins, in: *RA* 35 (1932), 268-281.
- Janne, Henri: Lettre de Claude aux Alexandrins et le Christianisme, in: *AIPh* 4 [Mélanges F. Cumont] (1936), 273-95.
- Kautsky, Karl: *Der Ursprung des Christentums. Eine historische Untersuchung*, Stuttgart 1908.
- Kierdorf, Wilhelm: *Sueton, Leben des Claudius und Nero*, Paderborn u. a. 1992.
- Kraeling, Carl H.: The Jewish Community at Antioche, in: *JBL* 51 (1932), 130-160.
- Krieger, Klaus-Stefan: *Geschichtsschreibung als Apologetik bei Flavius Josephus* (TANZ, 9), Tübingen/Basel 1994.
- Krieger, Klaus-Stefan: Die Zeichenpropheten – eine Hilfe zum Verständnis des Wirkens Jesu?, in: Rudolf Hoppe / Ulrich Busse (Hgg.), *Von Jesus zu Christus. Christologische Studien. Festgabe für Paul Hoffmann zum 65. Geburtstag* [BZNW, 93], Berlin/New York 1998, 63-76.
- Lagrange, M.-J.: La lettre de Claude aux Alexandrins, in: *RB* 40 (1931), 270-76.
- Lampe, Peter: *Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten*, Tübingen (1987), 2. Aufl. 1989.
- Lane, William L.: Social Perspectives on Roman Christianity During the Formative Years from Nero to Nerva: Romans, Hebrews, 1 Clement, in: Karl P. Donfried / Peter Richardson (Hgg.), *Judaism and Christianity in First-Century Rome*, Grand Rapids/Cambridge 1998, 196-244.
- Lenowitz, Harris: *The Jewish Messiahs. From the Galilee to Crown Heights*, New York/Oxford (1998), 2. Aufl. 2001.
- Leon, Harry J.: *The Jews of Ancient Rome*, Philadelphia 1960.
- Linck, Kurt: *De antiquissimis veterum quae ad Iesum Nazarenum spectant testimoniis* [RGVV, 14], Gießen 1913/14.
- Lloyd, Geoffrey E. R.: *In the Grip of Disease. Studies in the Greek Imagination*, Oxford 2003.

- Lösch, Stephan: *Epistula Claudiana. Der neuentdeckte Brief des Kaisers Claudius vom Jahre 41 n. Chr. und das Urchristentum. Eine exegetisch-historische Untersuchung*, Rottenburg a.N. 1930.
- Maccoby, Hyam: *Jesus und der jüdische Freiheitskampf*, Freiburg i.Br. 1996 (engl. Original: *Revolution in Judaea, Jesus and the Jewish Resistance*, London 1973; 2. überarb. Ausgabe New York 1980).
- Merkelbach, Reinhold: *Isisfeste in griechisch-römischer Zeit. Daten und Riten* [Beiträge zur klassischen Philologie, 5], Meisenheim am Glan 1963.
- Meyer, Eduard: *Ägyptische Chronologie* [Abh. d. Preuss. Ak. d. Wiss.], Leipzig 1904.
- Mödritzer, Helmut: *Stigma und Charisma im Neuen Testament und seiner Umwelt. Zur Soziologie des Urchristentums* [NTOA, 28], Göttingen 1994.
- Molthagen, Joachim: Die ersten Konflikte der Christen in der griechisch-römischen Welt, in: *Historia* 40 (1991), 42-76.
- Montevecchi, Orsolina: *Nomen christianum*, in: *Paradoxos politeia. Studi patristici in onore di Guiseppo Lazzati*, Milano 1979, 485-500.
- Murphy-O'Connor, Jerome: *Paul. A Critical Life*, Oxford 1996.
- Nikiprowetzky, Valentin: Josephus and the Revolutionary Parties, in: Louis H. Feldman/Gohei Hata (Hgg.), *Josephus, the Bible, and History*, Leiden 1989, 216-36.
- Oegema, Gerbern S.: *Der Gesalbte und das Volk. Untersuchungen zum Konzeptualisierungsprozeß der messianischen Erwartungen von den Makkabäern bis Bar Koziba* [SIJD, 2], Göttingen 1993.
- Pesch, Rudolf: *Simon-Petrus. Geschichte und geschichtliche Bedeutung des ersten Jüngers Jesu Christi* [PuP, 15], Stuttgart 1980.
- Plümacher, Eckhard: *Lukas als hellenistischer Schriftsteller. Studien zur Apostelgeschichte* [StUNT, 9], Göttingen 1972.
- Pratscher, Wilhelm: *Der Herrenbruder Jakobus und die Jakobustradition* [FRLANT, 139], Göttingen 1987.

- Rechenauer, Georg: *Thukydides und die hippokratische Medizin* [Spudasmata, 47], Hildesheim/Zürich/New York 1991.
- Reimarus, Hermann Samuel: *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*, hg. v. Gerhard Alexander, Bd. 2, Frankfurt/M. 1972.
- Reimarus, Hermann Samuel: *Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger. Noch ein Fragment des Wolfenbüttelschen Ungenannten*, Braunschweig 1778 (auch in: Gotthold Ephraim Lessing, *Werke*, Bd. 7, hg. v. Helmut Göbel, München 1976, 492-604).
- Reinach, Salomon: La première allusion au Christianisme dans l'histoire. Sur un passage énigmatique d'une lettre de Claude, in: *RHR* 90 (1924), 108-22.
- Reiser, Marius: *Die Gerichtspredigt Jesu. Eine Untersuchung zur eschatologischen Verkündigung Jesu und ihrem frühjüdischen Hintergrund* [NTA, NF 23], Münster 1990.
- Rhoads, David M.: *Israel in Revolution 6-74 C.E. A Political History Based on the Writings of Josephus*, Philadelphia 1976.
- Ricoux, Odile: *Christ caniculaire: la nativité le 25 juillet*, Valenciennes 2001.
- Riesner, Rainer: *Die Frühzeit des Apostels Paulus. Studien zur Chronologie, Missionsstrategie und Theologie* [WUNT, 71], Tübingen 1994.
- Riniker, Christian: *Die Gerichtsverkündigung Jesu* [EHS, 23], Bern u. a. 1999.
- Robichon, Jacques: *Nero. Die Komödie der Macht*, Gernsbach (1985) 1986.
- Rutgers, Leonard Victor: *Hidden Heritage of Diaspora Judaism: Essay on Jewish Cultural Identity in the Roman World*, Leuven 1997.
- Rutgers, Leonard Victor: Roman Policy Toward the Jews. Expulsions from the City of Rome During the First Century C.E., in: Karl P. Donfried / Peter Richardson (Hgg.), *Judaism and Christianity in First-Century Rome*, Grand Rapids/Cambridge 1998, 93-116.

- Sänger, Dieter: Heiden – Juden – Christen. Erwägungen zu einem Aspekt frühchristlicher Missionsgeschichte, in: *ZNW* 89 (1998), 145-72.
- Sallares, Robert: *Malaria and Rome. A History of Malaria in Ancient Italy*, Oxford 2002.
- Schreiber, Stefan: *Gesalbter und König. Titel und Konzeptionen der königlichen Gesalbtenervartung in frühjüdischen und urchristlichen Schriften* [BZNW, 105], Berlin/New York 2000.
- Schröter, Jens / Brucker, Ralph (Hgg.): *Der historische Jesus. Tendenzen und Perspektiven der gegenwärtigen Forschung* [BZNW, 114], Berlin/New York 2002.
- Schwartz, Daniel R.: *Agrippa I. The Last King of Judaea*, Tübingen 1990.
- Segal, Alan F.: Jesus, the Jewish Revolutionary, in: James H. Charlesworth (Hg.), *Jesus' Jewishness*, New York 1991, 199-225.
- Sevenster, Jan N.: *The Roots of Pagan Anti-Semitism in the Ancient World* [NT.S, 41], Leiden 1975.
- Slingerland, Dixon: Chrestus: Christus?, in: A. J. Avery-Peck (Hg.), *New Perspectives on Ancient Judaism*, Bd. 4, Lanham 1989, 133-44.
- Smallwood, E. Mary: *The Jews under Roman Rule. From Pompey to Diocletian* [SJLA, 20], Leiden 1976.
- Solin, Heikki: Juden und Syrer im westlichen Teil der römischen Welt. Eine ethnisch-demographische Studie mit besonderer Berücksichtigung der sprachlichen Zustände, in: *ANRW*, II 29.1, Berlin/ New York 1983, 587-789.
- Stern, Menahem: *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, 3 Bde., Jerusalem 1974/1980/1984 (Nachdruck 1998).
- Strobel, August: Die Pascha-Erwartung als urchristliches Problem in Lc 17.20f., in: *ZNW* 49 (1958), 157-96.
- Taylor, Justin: Why Were the Disciples First Called "Christians" at Antioch? (Acts 11,26), in: *RB* 101 (1994), 75-94.

- Theißen, Gerd: *Die Jesusbewegung. Sozialgeschichte einer Revolution der Werte*, Gütersloh 2004.
- Theißen, Gerd: *Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums*, Güterloh 2000.
- Theißen, Gerd: Die Verfolgung unter Agrippa I. und die Autoritätsstruktur der Jerusalemer Gemeinde. Eine Untersuchung zu Act 12,1-4 und Mk 10,35-45, in: Ulrich Mell / Ulrich B. Müller (Hgg.), *Das Urchristentum in seiner literarischen Geschichte. Festschrift für Jürgen Becker zum 65. Geburtstag* [BZNW, 100], Berlin/New York 1999, 263-289.
- Vittinghoff, Friedrich: "Christianus sum" – Das "Verbrechen" von Außenseitern der römischen Gesellschaft, in: *Historia* 33 (1984), 331-57.
- Walsh, Joseph / Gottlieb, Gunther: Zur Christenfrage im zweiten Jahrhundert, in: Gunther Gottlieb / Pedro Barceló (Hgg.), *Christen und Heiden in Staat und Gesellschaft des zweiten bis vierten Jahrhunderts*, München 1992, 3-86.
- Walters, James C.: Romans, Jews, and Christians: The Impact of the Romans on Jewish/Christian Relations in First-Century Rome, in: Karl P. Donfried / Peter Richardson (Hgg.), *Judaism and Christianity in First-Century Rome*, Grand Rapids/Cambridge 1998, 175-195.
- Wander, Bernd: Auf den Spuren des "Frühen Christentums" – eine Problemanzeige, in: *ZNT* 3 (2000), 2-10.
- Wander, Bernd: *Trennungsprozesse zwischen frühem Christentum und Judentum im 1. Jh. n. Chr. Datierbare Abfolgen zwischen der Hinrichtung und der Zerstörung des Jerusalemer Tempels* [TANZ, 16], Tübingen/Basel 1994.
- Waschke, Ernst-Joachim: *Der Gesalbte. Studien zur alttestamentlichen Theologie*, Berlin/New York 2001.
- Wiefel, Wolfgang: The Jewish Community in Ancient Rome and the Origins of Roman Christianity, in: Karl P. Donfried (Hg.), *The Roman Debate*, Minneapolis 1977, 100-19.

- Wolff, Hartmut: Die Juden im antiken Rom, in: Klaus Rother (Hg.), *Minderheiten im Mittelmeerraum* [Passauer Mittelmeerstudien, 2], Passau 1989, 35-62.
- Yoyotte, Jean: Héra d'Héliopolis et le sacrifice humain, in: *EPHE*, V^e section, Bd. 89 (1980-1981), 31-102.
- Zager, Werner, *Gottesherrschaft und Endgericht in der Verkündigung Jesu* [BZNW, 82], Berlin/New York 1996.
- Zeller, Dieter: Die Entstehung des Christentums, in: Dieter Zeller (Hg.), *Christentum I. Von den Anfängen bis zur konstantinischen Wende* [Die Religionen der Menschheit, 28], Stuttgart/Berlin/Köln 2002, 15-123.
- Zeller, Dieter: Jesus, Q und Israel, in: Andreas Lindemann (Hg.), *The Sayings Source Q and the Historical Jesus* (BETHL, 158), Leuven 2001, 351-369.

Spirituelle Bewegungen als Spaltpilz etablierter Religionsgemeinschaften

Walter Beltz †

I Allgemeine religionswissenschaftliche Vorbemerkungen

Das Thema dieses Kolloquiums¹ ist von der Beobachtung bestimmt, dass in allen Systemen koexistierender Religionsgemeinschaften, regionalen wie lokalen oder auch universalen, bestimmte Kräfte wirken, die, weil sie von anderen Teilbereichen der Kultur, etwa Kunst, Philosophie, Wissenschaft, Politik oder Wirtschaft, ausgehen, alle koexistierenden Religionsgemeinschaften berühren, und zur Expansion der einen oder anderen, wie auch zur Destruktion, ebenso der einen oder anderen Religionsgemeinschaft, beitragen können. Ich will in meinem Beitrag versuchen, religionsgeschichtliche Beispiele für dieses Phänomen beizubringen, die meine These stützen sollen, dass in Systemen koexistierender Religionsgemeinschaften gesellschaftliche, kulturelle, Impulse auf alle Religionsgemeinschaften, zugestandenermaßen in unterschiedlichem Maße, einwirken, die zu Veränderungen führen, und die zu unterscheiden sind von den Anstößen, die von einzelnen Religionsgemeinschaften ausgehen, wie etwa die Mission oder Bekehrung²

¹ Ich weise auf die Publikationen unseres Seminars zum Problem der koexistierenden Religionsgemeinschaften hin, das wir in mehreren Kolloquien diskutiert haben: Regionale Systeme koexistierender Religionsgemeinschaften, herausgeg. von Walter Beltz und Jürgen Tubach, in: *HBO 34 /02*, Halle /Saale 2002 und: Gemeinsame kulturelle Codes in koexistierenden Religionsgemeinschaften, herausgeg. von Ute Pietruschka, in: *HBO 38/04*, Halle/Saale 2005.

² Vgl. dazu den Aufsatz von Christoph Boehinger, Mission als Thema vergleichen-der religionswissenschaftlicher Forschung, in: *Vergleichen und Verstehen in der Religionswissenschaft*, herausgeg. von Hans-Joachim Klimkeit, Wiesbaden 1997, 171-184.

bzw. Unterwerfung der einen Religionsgemeinschaft durch eine andere.

Also entfallen Beispiele wie etwa die europäischen sogenannten Glaubenskriege im 16. und 17. Jahrhundert, die Europa erschütterten, als Vertreter der altgläubigen christlichen Kräfte versuchten, die Ergebnisse der Reformation rückgängig zu machen, zu deren letzten Ausläufern im 18. Jahrhundert dann die Vertreibung der Protestanten aus dem Erzbistum Salzburg gehörte, weil das Völkerrecht mit dem Frieden von Münster und Osnabrück 1648 die ethnische und religiöse Identität (*cuius regio, ejus religio*) festgeschrieben hatte.

In mein Untersuchungsfeld gehören auch nicht jene Versuche, in denen eine gesellschaftliche religiöse Gruppierung, wenn sie als religiöse Mehrheit die politische Macht besitzt, durch ökonomische, fiskalische oder juristische Maßnahmen einer anderen Religionsgemeinschaft die Existenzgrundlagen zu entziehen sich anschickt.

Ich möchte vielmehr darstellen, wie Impulse aus der Kultur sich auf die jeweiligen Religionsgemeinschaften auswirken.³ Diese sind z. T. schon untersucht, etwa die Folgen der Aufklärung in Europa auf Juden und Christen aller Konfessionen in allen Dimensionen, den universalen wie auch regionalen oder lokalen. Die Geschichte der Universität Halle-Wittenberg ist dafür ein beredtes Beispiel. Die Impulse gingen in diesem Falle von der Philosophie aus. Eine ähnliche Wirkungsweise lässt sich auch bei den Nachwirkungen der existenzialistischen Philosophie im Anfang des 20. Jahrhunderts auf die Religionsgemeinschaften in Arbeiten wichtiger Theologen oder auch Religionswissenschaftler, etwa Hans Jonas,⁴ nachweisen. Jeder Kundige assoziiert dabei natürlich die Gnosisforschung, zu der Jonas gewichtige Beiträge geliefert hat.

Ich möchte mit Hilfe des Modells von spirituellen Bewegungen zeigen, wie deren Eindringen in Religionsgemeinschaften dort die

³ Zur Methode siehe auch Christoph Boehinger, Auf der Rückseite der Aufklärung, gegenwärtige religiöse Bewegungen als Thema religionswissenschaftlicher Forschung, in: *Berliner Theologische Zeitschrift*, Jahrg. 13, Heft 2, Berlin 1996, 229-249.

⁴ Vgl. das Kapitel II. Aktualität der Gnosis und Gottesbegriff nach Auschwitz, in: *Ethik für die Zukunft, im Diskurs mit Hans Jonas*, herausg. von Dietrich Böhrer, München 1994, 129-196 und die Bibliographie von Hans Jonas 460-476.

Geister wachgerufen und zu Parteinahme, und auch zur Spaltung⁵ derselben beigetragen hat. Ein Beispiel dafür kann natürlich die Pietismus⁶ genannte Bewegung oder auch die Mystik liefern, die als kulturelle Impulse Religionsgemeinschaften gestärkt oder geschwächt haben, indem sie wie Spaltpilze wirkten.

Angeichts der Kürze der zur Verfügung stehenden Zeit und der Fülle sich anbietender Modelle wähle ich ein Demonstrationsobjekt aus der Wirkungsgeschichte des Halleschen Pietismus, der ja, wie schon oft bearbeitet und dargestellt, Stadt und Universität gespalten hat, auch wenn es reizvoll ist, etwa zu untersuchen, wie die mittelplatonische Philosophie Judentum und Christentum gespalten hat und sich die uns aus der Synkretismusforschung bekannten Typen der jüdischen oder christlichen Gnosis entwickelten, weshalb ich schon mehrfach die These vertreten habe, dass der Gnostizismus als Aufklärung der Antike zu bezeichnen ist, weil er den Versuch darstellt, das philosophische und religiöse und auch das wissenschaftliche Weltbild der Spätantike zu rationalisieren.

Aber ich wähle, wie gesagt, ein Beispiel aus der Regionalgeschichte, zugehörig der Wirkungsgeschichte des Halleschen Pietismus, und seit langem eins meiner Forschungsprojekte, nämlich aus der Tätigkeit des Institutum Judaicum et Muhammedicum J. H. Callenbergs in Halle.⁷

⁵ Wie wirksam etwa das Phänomen der antiken Wundergeschichten und der Medizin auf das entstehende Christentum eingewirkt hat, kann man vortrefflich sehen bei Dieter Lührmann, Neutestamentliche Wundergeschichten und antike Medizin, in: *Religious Propaganda and Missionary Competition in the New Testament World, Essays Honoring Dieter Georgi*, ed. by Lukas Bormann, Kelly Del Tredici and Angela Standhartinger; Leiden 1994, 195-206.

⁶ Vgl. Martin Brecht, Pietismus, in: *TRE, Theologische Realenzyklopädie* Bd. XXVI, Berlin 1996, 724, und vor allem ist zu vergleichen der Katalogband *Hoffnung besserer Zeiten, Philipp Jakob Spener und die Geschichte des Pietismus*, Kataloge der Franckeschen Stiftungen 15, Halle 2005. Darin vor allem die Aufsätze von Johannes Wallmann, Philipp Jakob Spener, 19-50 und Rainer Lächele, Der württembergische Pietismus, viele Schwabenväter- und eine Tochter, 73-84. Ich verweise auch auf die Kapitel 7-12, in denen die Wirkung des Pietismus auf die anderen Bereiche der Kultur dargestellt wird.

⁷ Zu diesem Institut habe ich mich mehrfach geäußert und ein intern. Forschungsprojekt angeregt. Zu vgl. sind: Von Halle nach Jerusalem, herausgeg., von Eveline Goodman-Thau und Walter Beltz, *HBO 16-18* Halle 1994 und Übersetzungen und Übersetzer im Verlag J. H. Callenbergs, ed. Walter Beltz, *HBO 19*, Halle 1995 und Biographie und Religion, III. Intern. Callenberg-Kolloquium in Halle, ed. Walter Beltz, *HBO 24*, Halle 1997. Hinweisen will ich auch auf meinen Aufsatz: Gemeinsame kulturelle Codes in koexistierenden Religionsgemeinschaften, dar-

II Das Demonstrationsmodell und seine Quellen

II. 1. Die Quellen

In Halle befindet sich im Archiv der Franckeschen Stiftung die literarische Hinterlassenschaft des Institutum Judaicum et Muhammedicum Johann Heinrich Callenbergs, das dieser 1728 als eine von Universität und Stiftungen unabhängige Einrichtung gegründet hatte und das bis 1792 bestand, als es aufgelöst wurde und seine Bibliothek und archivarischen Bestände in das Archiv der Franckeschen Stiftungen überführt wurden. Die Handschriften bilden dort einen geschlossenen Quellenbestand unter der Signatur AFSt/ H K 1 – K 94.

Seit 1994, als nach den Wirren der Wendezeit sich die Arbeit am Institut für Orientalistik und unserem Seminar Christlicher Orient und Byzanz weitgehend normalisiert hatte, habe ich mich intensiv⁸ mit der Hinterlassenschaft des Institutum Judaicum et Muhammedicum beschäftigt, weil mich als Religionswissenschaftler schon interessierte, was in der Mitte des 18. Jahrhunderts in Halle an religionswissenschaftlichen Aktivitäten zu verzeichnen war. Dabei spielten die vom Institut publizierten Schriften natürlich eine nicht unwichtige Rolle, aber wichtiger erschienen mir die handschriftlichen Quellen, und unter diesen die Reiseberichte der Studiosi, der Mitarbeiter Callenbergs, die dieser je zu zweit auf Erkundungsreisen durch Europa, Afrika und Asien schickte, damit sie für die Ausbildung zukünftiger Missionare unter Juden, orientalischen Christen und Muslimen Informationen über deren Religion und Kultur nach Halle übermittelten. Wie gesagt, handelte es sich nicht um Missionsreisen zum Zwecke der Bekehrung, sondern der Informationssammlung. Callenberg gehört zeitlich in die 2. Generation halleischer Pietisten und steht mit seinem Institut der Aufklärung näher als dem Pietismus.

gestellt und untersucht an Beispielen der Messiasdiskurse in den Reisetagebüchern des Institutum Judaicum et Muhammedicum J.H. Callenbergs, in: *Sprache und Geist*, Peter Nagel zum 65. Geburtstag, HBO 35/03, Halle 2003, 1–30.

⁸ Vgl. die vorhergehende Fußnote

II. 2. Zum Charakter der Quellen

Von den etwa zwanzig ausgesandten Studiosi sind aber lediglich 20 Tagebücher der ersten beiden Studiosi Georg Widmann und Johann Andreas Manitius aus den Jahren 1730–1737 erhalten geblieben (AFSt/H K 45 – K 65 und K 80–K81.) Diese Tagebücher sind von den Emissären angefertigte Reinschriften ihrer Notizen von den Reisen, die sie während einiger Ruhepausen angefertigt und nach Halle geschickt haben, wo sie im Durchschnitt 14 Tage später, wie die Eintragungen Callenbergs bezeugen, eingetroffen sind. Von den Reiseberichten der übrigen Jahre liegen nur gedruckte Publikationen vor, die aber von Callenberg und dessen Nachfolger bearbeitet worden sind. Die Bearbeitung durch Callenberg geht soweit, dass er alle Namen verschlüsselt und die Berichte anonymisiert hat, weil es ihm nur um Texte ging, durch die er seine Sponsoren bewegen wollte, auch zukünftig seine Institutsarbeit zu finanzieren. Die Listen der Sponsoren oder Gönner hat er namentlich und mit Ortsangabe und auch der Höhe der Spendensumme ediert.

Die im Original vorhandenen Reisetagebücher, die nicht bearbeitet oder zensiert wurden, sind religionswissenschaftlich gesehen Quellen allerersten Ranges,⁹ die jede moderne Geschichtsforschung akzeptieren kann, denn zwei Leute berichten unabhängig voneinander über eine gemeinsame Reise, wobei ihre Berichte denselben Regeln folgen, die der Institutsgründer aufgesetzt hat. Zu den gemeinsamen Regeln gehört auch, dass die Emissäre immer an den verschiedenen Orten nach denselben Objekten forschen und fragen, nämlich nach den Glaubensvorstellungen der Leute, auch nach deren Kenntnissen über den christlichen Glauben, nach der Wirkung der Chiliasmus-Vorstellungen, die im 18. Jahrhundert Osteuropa bewegten und vor allem die mit dem Auftreten des Sabbatai Zwi verbundene Frage nach den Messiasvorstellungen.¹⁰ Beide Bewegungen trafen auf unvorbereitete Religionsgemeinschaften, denn für das Christentum und die kirchliche Theologie existierte die Messiasfrage nicht, sie war längst durch die Christologie aus dem kirch-

⁹ Vgl. Günter Lanczkowski, *Einführung in die Religionswissenschaft*, Darmstadt 1991, vor allem 39–45 und Kurt Rudolph, *Texte als religionswissenschaftliche Quellen*, in: Zinsser, Hartmut, (Hrsg.), *Religionswissenschaft*, Berlin 1988, 38–54.

¹⁰ Siehe dazu Pakozdy, Ladislaus Martin, *Der siebenbürgische Sabbatismus*, Franz Delitzsch-Vorlesungen 1969, Stuttgart 1973.

lichen Dogma verbannt, und ebenso wenig hatte die chiliastische Bewegung einen kirchlichen Boden. Der Pietismus war ja eine noch junge spirituelle Bewegung, wenn man ihn mit Jean de Labadie verbindet, gehen seine Anfänge auf das letzte Viertel des 17. Jahrhunderts zurück.¹¹

In den Quellen, den Reiseberichten sind also Darlegungen der pietistischen halleschen Positionen durch die Emissäre mit den Positionen, die Lutheraner, Katholiken, Reformierte und Juden, orientalische Christen und Muslime verschiedener Konfessionen vertreten, konfrontiert, wobei auffällig ist, wie sachlich die Berichte der Emissäre sind und wie kirchenkritisch auch, wenn sie die Beschwerden der Juden über die Christen und deren Beschwerden über eine konfessionell anders gebundene Obrigkeit nach Halle mitteilen.¹² Der Aussagewert dieser Quellen ist deshalb überhaupt nicht zu bestreiten und unterscheidet sich wesentlich von den Missionarsberichten, wie sie uns sonst aus dem 18. und 19. Jahrhundert vorliegen.

Inhaltlich entfernen sich die Fragen nicht von dem theologischen Programm der alten *Adversus* oder *Contra Judaeos* Texte oder auch der reformatorischen Streitschriften des 16. Jahrhunderts, d.h. es tauchen stets dieselben Fragen auf, nach der Messianität Jesu, der Trinität, der Werkgerechtigkeit, dem Erwählungsgedanken oder den Regeln der Bundestheologie. Aber im Gegensatz zur konfessionellen polemischen Streitliteratur liegen hier echte Dialoge vor, die natürlich nicht zur Publikation bestimmt waren, weshalb Callenberg, wenn er für die Sponsoren seines Instituts Auszüge druckte, sie rechtens bearbeitet und vor allem verschlüsselt hatte. Darin liegt auch der besondere Gestus dieser Literatur, weil sie frei vom Druck der Konversion den Gesprächspartnern garantierte, die Antworten der Gesprächspartner als persönliche Meinungsäußerung zu registrieren. Die Arbeit erfolgte auch möglichst unauffällig und im Verborgenen, jeder propagandistische Aufwand war von Callenberg

¹¹ Vgl. oben Fn. 6

¹² Es ist einer besonderen Studie wert, die Tagebücher unter religionspolitischen Gesichtspunkten zu analysieren. Anzumerken ist, dass die jüngste Ausgabe der RGG, 4. Auflage in Bd. 6, Sp. 373 das *rubrum* Religionspolitik unter die Verweise Kirche und Staat und Staat und Religion rückt, wobei vor allem der europäische Status und besonders die deutsche Situation behandelt werden.

verboten. Es ging vorrangig nicht um Mission, sondern um Informationssammlung.¹³

Schon jetzt ist deutlich, wie aufschlussreich die Reisetagebücher für die Kenntnis der Kultur- und Religionsgeschichte sind.¹⁴ Die Studiosi durchquerten Europa, von Dänemark und Schweden bis Sizilien, von Frankreich bis Litauen, wie die gedruckten Berichte zeigen, auch Teile Asiens und Afrikas, insbesondere Ägyptens. In großer Dichte enthalten die Tagebücher Informationen über das bei den Juden und anderen Religionsgemeinschaften verbreitete Schrifttum und über den Bildungsstand der jeweiligen jüdischen und auch christlichen Gemeinden.

II. 3. Das Demonstrationsmodell

Das Demonstrationsmodell für meine These, dass spirituelle Bewegungen etablierte Religionsgemeinschaften spalten und trennen können, will ich getreu der religionswissenschaftlichen Prämisse, dass die eigentliche Religionsgeschichte als Geschichte von Religionsgemeinschaften vor allem in lokalen Ereignissen darstellbar ist, mit einem längeren zitierten Bericht aus den Tagebüchern über den Aufenthalt in Danzig im Januar 1731 entwerfen. Solche lokalen Darstellungen haben gegenüber regionalen oder universalen Darstellungen den Vorteil, dass sie unmittelbar Wirklichkeiten erfassen und nicht den abstrahierenden und systematisierenden Gesetzmäßigkeiten unterworfen sind, die aus der Religionsgeschichte immer schnell eine Geistesgeschichte werden lassen.

Also, das Demonstrationsmodell meiner These, *quod demonstrandum sit*, ist, wie der hallesche Pietismus ein System koexistierender Religionsgemeinschaften beeinflusst und wie er Gemeinschaft in Gegnerschaft verwandelt, also Destruktion auf der einen

¹³ Die besondere Bedeutung pietistischer privater Tagebuchkultur unterstreicht auch Christoph Boehinger, Aus Anton Heinrich Walbaums Tagebuch-Beobachtungen zur Religionskultur und weltweiten Kommunikation des Hallenser Pietismus in der zweiten Generation, In: Donnert, Erich (Hrsg.): *Europa in der frühen Neuzeit, Festschrift für Günter Mühlhordt*, Bd. 1, Vormoderne, Weimar Köln Wien 1997, 521-537.

¹⁴ Man muss nur sehen, welche Bedeutung der hallesche Pietismus und das Institutum Judaicum et Muhammedicum J.H. Callenbergs in Dänemark gehabt hat. Vgl. dazu Schwarz-Lausten, Martin, *De Fromme og Joderne Holdninger til joededom og joeder i Danmark i pietismen (1700-1760)*, Kopenhagen 2000, 279-392.

Seite bewirkt, was auf der anderen Seite als Stärkung, nämlich der pietistischen Position, gewertet wird. Ich werde hier noch nicht auf das Verhältnis von Binnen- und Außenperspektive eingehen, will aber nur darauf hinweisen, dass religionswissenschaftlich diese Methodendiskussion durchaus relevant ist, vor allem, wenn es um das Problem geht, inwieweit die Missions- oder Expansionspraxis einer Religionsgemeinschaft nicht nur Gegenstand der Missionswissenschaft, sondern wie diese selbst auch Gegenstand der Religionswissenschaft wird.

II. 4. Die Quelle, Textzitate

Ich zitiere nun aus den Tagebüchern größere Abschnitte, um einen Eindruck von der Qualität der Texte zu vermitteln.¹⁵

"Ob wir nun im Stillen leben unter privat arbeit die Zeit zu brachten und tag und nacht uns bemüheten, eine mehrere Tichtigkeit zu erlangen, die präjudicia Judaeorum mit nachdruck zu widerlegen, sonderlich das Neue testament von den vorfallenden falschen imputatis zu vindiciren ... so ist uns doch ein unruhiger Geist sehr molest worden und hat indirecte dieses Institutum auf der Cantzel dreinmal vellicirt, sein Vortrag bestund meistens darin, dass keine Hoffnung besserer Zeiten zu erwarten, weil Math 24 die Sammlung aller Völker und das jüngste Gericht conectiert waret, solche exerp-tion ins anfänglich privatim tractieret, und der chiliasmum simpliciter verworfen worden. Weil nun dieser Priester¹⁶ namens Jetzmann eine Gewohnheit hatte, gerne in conflictibus zu leben, wie er dann renomiert ist, dass er vor etlichen Jahren sich mit seinem Herren Collega hinter dem Altar bei Aufstendung des Hochwürdigten Sakraments geschlagen, weswegen beide publice deprecieren mussten, so hat dann, weil unser Leben allhier ein Einsiedlerleben worden, die opinion gehabt, als wann wir mit seinem Herrn Collega Rosenberg mehrer Verständnis hatten als mit ihm, worin er sich aber unrecht berichtet lassen, darum nahm er Gelegenheit, dieser sache halber mit Herrn Rosenberg in affectu zu reden, welches uns per

¹⁵ AFS/H K 46 (37) - 19.

¹⁶ Die besondere Kennzeichnung des Priesteramtes im Pietismus ist noch nicht behandelt. Vgl. Artikel Priester/Priestertum von W. Klein/ H. Graf, in *TRE Theologische Realenzyklopädie* Bd. 27, 379ff.

tertium beygebracht wurde. (38) wir trachteten danach, diesen Theologum zu moderieren, darin Herr Manitius seinen Fleiss angewandt und das imputatum zu hintertreiben getrachtet, als wenn die Intention der Hallenser war, den Chiliasmo de facto zu introducieren, weil die Bekehrung der Juden das Fundament des Chiliasmus wäre. Allein es war alle arbeit umsonst, darum hörten wir von anderen, dass auf der Cantzel dieses Institut verkleinert worden unter der famosen columnne, man intendiere einen Chiliasmum zu intendieren. Herr Manitius ging selbst in die Predigt als eine noch den Herrn Danzigern unbekannte Person, und brachte diese relation mit, dass der Prediger Jetzmann einen großen Catalogam gehabt, Scilicet, wir sind also Leute, die sich aller Lästerer Christi annehmen. Er argumentierte aus Römer 13, sie sind alle abgewichen und allesamt untüchtig geworden, dass nicht einer von ihnen gutes tun kann, auch nicht einer, darum man kann mit solchen leuten keinen guten Zustand versprechen."

Er berichtet dann weiter, dass vom Schultzen oder Bürgermeister ein Bote kam, der sich von der Haltlosigkeit dieser Anschuldigungen überzeugen ließ, so dass sie nicht mehr behelligt wurden.

Aus dem Bericht von Widmann lese ich nun wenige Seiten¹⁷ weiter folgendes:

"Am verwichenen Sonntag, als am 4. Martii, kamen zusammen auf einer Begräbnis Herr Pastor Rosenberg, Jetzmann und Herr schultze Poehler, damit cinsensierte sich H. Jetzmann, dass er wider den Chiliasmum streite, und nicht wider die Bekehrung der Juden, darum auch in der darauff gehaltenen Predigt allein widerleget worden aus dem 110. Psalm die sichtbare regierung Christi auf Erden in dem tausendjährigen Reich, worin man gar gern consentiret, weil niemand lehret, dass Christo 2. Mal sichtbar gen Himmel fahre und 2.mal sichtbar widerkommen zu richten die lebendigen und die Toten, welche declaration dann endlich zu erkennen gibt moderationes zu raisonnieren, wie dann Herr Schultz Poehler referierte, Herr Pastor Rosenberg wäre mit unserem Werke gantz content und liesse uns ein compliment machen, der aber gar wohl zufrieden war, dass wir nicht zu ihm kamen, damit wir niemand Ärgernus geben, weil sein Collega sonst erbittert wurde."

¹⁷ AFS/ H K 46, (38) 20.

Es wird an diesem Beispiel sehr schön sichtbar, wie kulturelle Impulse etwa in Gestalt des Chiliasmus die Gemeinden spaltet.

Aus dem Bericht von Manitius, dem anderen Studiosus,¹⁸ über den gleichen Zeitraum zitiere ich folgende Abschnitte:

Manitius urteilt über die Arbeitsweise seines Kollegen so: "Er pflegte auch sonderlich in des Herrn Poehlers Hause einige Lehrsätze, als von der lebendigen Erkenntnis, von der Sünde in dem Heiligen Geist, von der Erleuchtung und dergl. anders vorzustellen, als er selber gegen mir sonst behauptet, und mit mir übereingestimmt, nur damit die Anwesende daraus schließen sollten, dass er deswegen kein Pietist geworden, ob er gleich einen Pietisten bei sich hätte. Einmal sagte er, es wäre nicht gut, dass die Hallenser durch den angefangenen Wort-Streit ein Schisma in der Lutherischen Kirche gemacht hätten. Die Tübinger Universität hätte sich jederzeit neutral verhalten in diesen Streitigkeiten (Andere aber halten die Tübinger deswegen weder für weder kalt noch warm und können das Schisma nicht erweisen)."

Manitius nennt auch die Prediger Rosenberg und Jetzmann "Fleischliche Prediger". Nur wenig später¹⁹ teilt er mit: "Dass der Prediger Jetzmann nach seiner gewohnheit unser Vorhaben auf der Cantzel blamieren und damit verwerfen wollte, weil er nach seinem Vorgeben nach es für unrichtig erklärte, dass man in Chiliasmum einführen und dem verstockten und harten Volck (sc. die Juden) noch glückliche Zeit verheissen wollte, welches beides uns mit Recht nicht kann beigemessen werden. Es ist aber dieses wahr, Gottlose fürchten sich für den Chiliasmus so sehr wie für die lange Ewigkeit selbst, und streiten nicht ohne Ursach dawider." (Gottlos meint nach pietistischem Sprachgebrauch nicht die Atheisten, sondern die nicht erweckten oder bekehrten Mitglieder der offiziellen Kirche, W.B.)

Über eine Predigt des Pastors Rosenberg urteilt er²⁰ so: "eine gute Predigt von Christo, dem wahren Propheten im Deuteronomio XiX "einen Propheten wie mich wird der Herr erwecken", ich nenne sie

¹⁸ AFS/ H K 47 (57) - 30.

¹⁹ AFS/H K47 (59) - 31.

²⁰ AFS/ H K 47 (61) - 32.

gut respectu der Predigt des Herrn Jetzmann, der immer particularia et personalia mit auf die Cantzel bringt, und dadurch nur die arme Gemeinde ärgert. Sonst hätte ich mir wohl erbaulichere Predigten in Dantzig gewünscht.

Nach der Mahlzeit war der Herr Rosenberg Jetzmann und Herr Poehler in einem Leichenbegängnis zusammen gewesen, da hätte sich der Herr Jetzmann ganz anders hören lassen, wie der Herr Poehler uns referierte, nemlich er streite nicht wider uns, sondern nur wider den Chiliasmum. Der Herr Pastor Rosenberg aber habe ihm insgeheim und allein gesagt, dass er mit unserem Vorhaben gantz content sei und liess uns ein freundlich Compliment machen und vermelden, dass es ihm sehr lieb wäre, dass wir nicht zu ihm kämen, er sähe daraus unsere Klugheit und Vorsichtgkeit wol, dass wir niemanden ärgern und seinen Collegam nicht erbittern wollten, (denn der *lauret* darauf, dass er mit uns einstimmen solle und er hernach in Predigten oder sonst auf ihn losziehen kann).

Heute Mitag hatte uns der H. Lehrmann, ein Gastwirt, auf den Abend zu Gaste gebeten, und weil daselbst den Herrn Widemann einmal gern hören und sprechen wollten, und er durch die Nachmittags Predigt, welche wider den Chiliasmum zum Teil mit eingerichtet war, von unserem Insuituto ablenken wollte, weil die Leute alle darauf fielen, der Prediger habe uns gemeint, so ging er hin und nahm mich mit, ich folgte auch, weil ich mit genötigt war, damit ich doch auch einmal hören könnte, wie er unter denen Bier-Gäste den Discours führte".

Ich beende das Zitat von Manitus mit den letzten Sätzen der Eintragung²¹ unter dem 4. März 1731: "Gott sei gelobt für die daselbst gesammelte Kirche, er vermehre sie immer mehr und mehr, und gebe auch dem verlassenen Samen Israelis solche Hirten und Lehrer in der Letzten Zeit, die die Zerstreuten unter den Juden sammeln und auch bald eine Ebräische Kirche daraus machten, der Herr helffe, wenn es sei und geschehen kann in unseren Tagen. Amen."

Ich will mit diesem Zitat die Quellenlektüre hier beenden, obwohl für den Religionshistoriker noch viel Interessantes berichtet wird, etwa wenn Juden und Lutheraner ihre Gemeinsamkeiten ge-

²¹ AFSt / H K 47 (62) - 32.

genüber den Katholiken herausstellen oder wenn Reformierte meinen, sich mit den Juden leichter verständigen zu können als andere Christen.

Aber ich will mich wie angekündigt, auf einen in den verlesenen Zitaten mehrfach verwendeten Begriff beschränken, den Chiliasmus, der ganz offensichtlich wie ein Spaltpilz die Kirchen und die jüdischen Gemeinden befallen hatte, nicht ohne den Zusammenhang mit den neu erwachten messianischen Hoffnungen, die zu Beginn des 18. Jahrhunderts das Judentum erschütterten, festzustellen.

III. Pietismus und Chiliasmus, spirituelle Bewegungen als Spaltpilze der etablierten Religionsgemeinschaften

Zum Pietismus im Allgemeinen und zum Halleschen Pietismus im Besonderen kann und will ich mich nicht ausführlich äußern.²² Die Literatur dazu ist umfangreich und die Arbeiten²³ über den Einfluss dieser Bewegung auf die europäischen Kirchen und ihre Missionsgesellschaften ist schon mehrfach dargestellt worden,²⁴ auch und gerade die Ablehnung dieser Bewegung durch die Kirchen und Landesherren, die in dieser Bewegung einen Angriff auf ihre Rechte und Privilegien sahen.

Genauso wenig kann und will ich mich hier zum Chiliasmus im Allgemeinen, sondern nur im Besonderen äußern, also zum Chiliasmus des halleschen Pietismus. Chiliasmus ist hier der Code für eine Bewegung, die ein "baldiges Hereinbrechen einer fundamental veränderten Welt erwartet".²⁵ Sie geht davon aus, dass es eine Heilszeit gibt, die von der Erwartung eines endzeitlichen Gerichtes und der darauf folgenden Ankunft dieser Heilszeit, auch in Verbindung mit der Erwartung eines Messias, begleitet wird. Die "tausend Jahre" gehen auf Apc Joh 20 zurück. Seit Jean de Labadie gehört

²² Vgl. oben Fn. 6.

²³ Siehe dazu Jan Doktor, Ein Sabbatianer Aaron Margalita von Zolkiew und das Religionsgespräch in Hannover, in: *Wolfenbütteler Forschungen*, Bd. 70, Wolfenbüttel 2001.

²⁴ Vgl. dazu die unveröffentlichte Habilitationsschrift von Christoph Bochinger, *Islam, Zur Wahrnehmung fremder Religion im Hallenser Pietismus des 18. Jahrhunderts*, München 1996.

²⁵ Vgl. Daria Pezzoli-Olgiaati, *Chiliasmus*, RGG 4., Bd. 2, Tübingen 1999, 136.

dazu die Vorstellung, dass die Heiligen oder Auserwählten sich von der Volkskirche trennen müssen, um den Typus der biblischen Urgemeinde von 1. Kor 14 zu verwirklichen. Ph. A. Spener und A. H. Francke haben seine Arbeiten gekannt, seine Hauptschrift "Von der rechtmäßigen Absonderung der Frommen von den Gottlosen die Kirchengemeinschaft betreffend" erschien 1673 und das heißt, sie war aktuelle theologische Literatur für die Begründer des halleschen und Berliner Pietismus (16).

Mit dem Begriff Chiliasmus verbindet sich im 1. Drittel des 18. Jahrhunderts die Vorstellung, Kirche und Welt müssten sich einer radikalen Veränderung unterziehen, damit sie in der bevorstehenden Prüfung Gottes bestehen können. Davon waren auch die Studiosi überzeugt. Der Chiliasmus ist Ausdruck einer zeit- und gesellschaftskritischen Theorie, die wie eine Revolution vom Umsturz des Bestehenden und der Herbeiführung eines Neuen bestimmt wird. Der Chiliasmus wie der aus ihm hervorgegangene und dann dazu gehörende Pietismus waren Codes einer europaweit verbreiteten Denkweise.

Die Vorwürfe, die in den verlesenen Textbeispielen, dokumentiert sind, lassen sich auch in den anderen Bänden der Reisetagebücher wiederholen, betreffen nun eben diesen Umstand, dass der Chiliasmus, der ja auch die anderen christlichen Konfessionen und das Denken von Philosophen beherrscht, eine Eigentümlichkeit des halleschen Pietismus und eben auch des Instituts sei, das Callenberg begründet hatte. Von diesem Verdacht wollen sich Widmann und Manitus befreien und vor allem auch die Arbeit des Institutum Judaicum et Muhammedicum schützen. Sie müssen nicht erst erklären, wessen sie beschuldigt werden, der Begriff ist so bekannt, dass sie ihn unkommentiert verwenden können, er ist ein Code. Aber aus der berichteten Polemik geht hervor, dass die beteiligten Personen genau wissen, wie gefährlich ein solcher Vorwurf ist, denn der Bürgermeister (im Text wird er als Schultze bezeichnet) wird tätig und stellt eine Untersuchung an.

Der Pietismus spaltet schon die Kirchen und Gemeinden (in den Berichten heißt es immer, es gäbe zwei Parteien) und die Berichte in den Tagebüchern unterscheiden genau zwischen frommen und gottseligen Gliedern einer Gemeinde, das sind in der Regel diejeni-

gen, die die Reisenden freundlich aufnehmen, und denen, die den Erwartungen nicht entsprechen, und das sind in der Regel die Pastoren, deren Vertreter, wie aus den verlesenen Texten hervorgeht, nicht gerade im besten Lichte erscheinen, sie prügeln sich oder heucheln, und sind nur bestrebt, den gemeindlichen und öffentlichen Frieden nicht zu gefährden, sie sind weder warm noch kalt, also lau, dieses vernichtende Urteil über die Tübinger Universität und deren Verfahren im Umgang mit Bengel, dem Begründer des württembergischen Pietismus, offenbart die Distanz der Berichterstatter zu den Vorgängen in Dantzig, wo Manitius sich bessere, "erbaulichere" Predigten gewünscht hätte.

Den Vorwurf, Pietist zu sein, lässt sich Manitius gefallen, im Gegensatz zu Widmann, der den Eindruck, ein Pietist zu sein, auslöschen möchte. Nicht nur Kirchen und Gemeinden, sondern auch solche Gemeinschaftsformen wie eine gemeinsame Studienreise sind von solchen spirituellen Lebensformen, wie sie der Pietismus darstellt, betroffen.

Was nun aber den Chiliasmus betrifft, so stellt sich heraus, dass beide Protagonisten, Manitius wie Widmann, natürlich nicht frei sind von chiliastischen Gedanken. In den Grundsätzen für die Glaubensgespräche mit Juden, die Widmann aufstellt, und den Einleitungen in die Tagebücher zeigt sich, dass ihr Zeitverständnis chiliastisch ist, Juden und Christen haben nur noch wenig Zeit, ihren Lebenswandel so zu ändern, dass sie das Endgericht bestehen können. Der Gedanke der Choralstrophe "Wer weiß, wie nahe mir mein Ende" enthält ja beide Dimensionen, die individuelle wie die universale Lebenszeit. Es gibt für Leute wie den Pastor Jetzmann genügend Anhaltspunkte, um den Hallensern chiliastische Motive zu unterstellen.

IV. Zusammenfassung

Expansion und Destruktion im System koexistierender Religionsgemeinschaften lautet das Thema unseres diesjährigen Leucorea-Kolloquiums. Mit den vorstehenden Bemerkungen denke ich gezeigt zu haben, dass und wie vielfältig das Thema ist. Und abschließend muss ich nun als Religionswissenschaftler erklären, ob und wie die beiden Zentralbegriffe unseres Tagungsthemas sich zu dem Demonstrationsmodell verhalten.

Alle Vertreter des Chiliasmus haben seit de Labadie behauptet, dass nur ihre Theorie die Stabilität und Existenz der Kirche garantiere, weil die Zeit der Wiederkehr Christi nahe bevorsteht. Diese Theorie haben die Vertreter der Orthodoxie als Bedrohung empfunden und dementsprechend als Häresie. Sie konnten sich auf Augustana 17 oder Calvins Institutio III, 25,5 berufen. Und von den Lehrern der römisch-katholischen Dogmatik erfolgte kein Widerspruch. Aber auch die Vertreter des Judentums haben entsprechend reagiert und das Thema Chiliasmus und Messiaserwartungen durch Verschweigen aus der gemeindlichen Diskussion herauszuhalten versucht.²⁶

Das Vordringen des Chiliasmus sollte verhindert werden, er signalisierte Häresie, Destruktion. Die Ideen und Theorien des Chiliasmus sind aber dennoch nicht ausgestorben, sie haben expandiert und sind per Grenzüberschreitung in die Philosophie und Politik eingedrungen.

Im Gefolge von Pietismus und Chiliasmus sind seit dem 18. Jahrhundert die bis dahin bestehenden monolithischen Existenzformen der Kirchen erschüttert und aufgebrochen, es beginnt das nicht aufzuhaltende Zeitalter der Privatisierung des Religiösen. Was außenperspektivisch wie Destruktion aussieht, wird binnenperspektivisch aber nicht als Zerstörung, sondern von den Vertretern des Pietismus als Befreiung und Stärkung angesehen. Die wahre Kirche ist die kleine Zahl der Bekehrten. Es wird immer zu beachten sein, dass die Wertigkeit solcher Codes wie Expansion und Destruktion abhängen von der Position der Urteilenden. Für den Religionswis-

²⁶ Greisiger, Lutz: Jüdische Kryptochristen im 18. Jahrhundert? Dokumente aus dem Archiv der Evangelischen Brüderunität in Herrnhut. In: *JUDAICA* 60, 2004, S. 204-223; 325-339.

senschaftler ist klar, dass die Verbreitung, die Expansion, des Chiliasmus zur Schwächung, Destruktion, der großkirchlichen Positionen beigetragen hat.

Manitius und Widmann waren nach außen bemüht, den Eindruck zu verwischen, als verträten sie den Chiliasmus, aber in der inneren Selbstverständigung und auch in dem Briefwechsel mit Johann Heinrich Callenberg, dem Institutsgründer und -leiter, ist zu erkennen, wie stark sie von den chiliastischen Vorstellungen des hallesischen Pietismus beeinflusst waren und dass die Gründung des Instituts durch Callenberg 1728 wesentlich motiviert war durch eine Nahendzeiterwartung. Für beide Autoren aber war auch klar, wie für den Religionswissenschaftler, dass die Verbreitung ihrer Theorien zur Stabilisierung der pietistischen Gruppen beigetragen hat.

Kult(ur)-Polemik im ‚Alten Testament‘ Ideologie und historische Wahrscheinlichkeit

Bernd Jørg Diebner (Heidelberg)

1. Problem und Fragestellung

Vor elf Jahren (1993) edierte ich pseudonym ein kleines Buch, eine Broschüre, in der Beihefte-Reihe zu einer von mir mitherausgegebenen, marginalen Zeitschrift. Es war Heft 13 dieser Reihe. Und weil die "13" eine Unglückszahl ist, lieferte ich dieses Heft nicht aus. Hin und wieder verschenke ich es. Das Heft trägt den plattdeutschen Titel *Schieten*. Es enthält auf der rechten Seite Karikaturen, die zeigen, was an jenem Ort alles schief gehen kann, den wir alle mehrmals täglich aufsuchen müssen:

[O: eine *Schieten*-Karikatur]

Auf der linken Seite findet man Zitate aus der Bibel, dem sog. ‚Alten Testament‘ (also: dem jüdischen TaNaK), aus den von Luther so genannten und aus dem AT aussortierten "Apokryphen (Schriften)" und aus dem Neuen Testament: auf hebräisch resp. griechisch und in plattdeutscher Übersetzung. Es handelt sich um ein Kompendium der biblischen Fäkalsprache, Texte, die in für Altar und Kanzel gedachten Bibeln meist *ad usum delphini* formuliert begegnen, also im erbaulichen Sprach-Gewande. Im Anhang des Bändchens finden Sie einen völlig seriösen Aufsatz, der auch mit meinem amtlichen Namen unterzeichnet ist. Dass dieser Aufsatz seriös sei, mögen Sie bezweifeln, wenn Sie den Titel erfahren: "Zur Frage von Fäkalien und Notdurft in der Heiligen Schrift: Ein bislang kaum beachtetes Problem". Doch der Beitrag *ist* völlig seriös, nüchtern und wissenschaftlich und darum auch sehr trocken. Ich

habe nur einfach mal ein Thema behandelt, vor dem Forschertakt und gute Sitte vermutlich noch nicht einmal zurückschrecken - sie wohl kommen gar nicht auf den Gedanken, *dass* dies ein Thema sein könnte.

Dieses Thema erschließt aber die Bibel, besonders das sog. AT, unter einem bestimmten Aspekt als eine polemische Schriften-Sammlung. Es spritzt nicht nur Gift und Galle, es spritzt auch Kot und Urin. Kot und Urin sind ungenießbare Absonderungen und Ausscheidungen. Und damit eignet sich die Fäkalsprache auch allerbestens dafür, um damit Leute und Gruppen zu diffamieren, die man aus der Gemeinschaft ausscheiden und von denen man sich abgrenzen möchte.

Nun muss ich aber innerhalb der Bibel differenzieren. Ich beschränke mich auf den jüdischen TaNaK. Polemische Fäkalsprache findet sich nur in den Teilen 2 und 3 dieser Sammlung religiös geprägter Schriften: in den *Nevi'im* und in den *Ketuvim*. In der Torah kommen Verdauung und Fäkalien nur zweimal zur Sprache und hier auch nicht mit polemischer Intention, sondern wo es um Regelungen geht. Es muss geregelt werden, wie man mit dem halb bis dreiviertel oder ganz verdauten Inhalt der Gedärme von Schlachtopfer-Tieren umgeht. Und es muss geregelt werden, wie mit den menschlichen Ausscheidungen zu verfahren sei. Dazu gehören männlicher Samen-Erguss, weibliche Menstruation und (eben) die Fäkalien beider Geschlechter. Alle Torah-Texte dazu finden sich in meinem Essay zum Thema.

Was ich hier beobachtete, ist Kanon-hermeneutisch m. E. interessant und wichtig. Die Vermeidung polemischer Fäkalsprache in der Torah im Gegensatz zu *Nevi'im* und *Ketuvim* belegt (einmal mehr), dass für die Juden nur die Torah "Heilige Schrift" im eigentlichen Sinne ist – eine Tatsache, die christliche Theologen, auch Exegeten, nur schwer begreifen; denn: Bibel ist doch Bibel? Oder?!

Doch ist die Torah nicht frei von sonstiger Polemik: Verhalten und gebremst, z. T. ‚ausgewogen‘ nach innen, also was die Fraktionen des innerjüdischen Spektrums betrifft (da knisterte es ja bereits in der Antike), aber explizit und ungebremst, was die Abgrenzun-

gen nach außen betrifft – wobei das ‚Außen‘ oft ethnisch und sprachlich eng verwandte Gruppen sind.

Im Rahmen des die Jahre übergreifenden Programms dieses Kolloquiums – die Beziehungen koexistierender Religionsgemeinschaften – habe ich mich auf die Spiegelungen des Problems im TaNaK beschränkt:

Im Jahre 2000 (Thema: "Rolle und Funktion religiöser Texte bei Stabilisierung und Destruktion religiöser und sozialer Strukturen") sprach ich über "Die Konzeption der hebräisch-aramäischen ‚Bibel‘ (TNK) und die Definition der jüdischen kulturellen Identität ‚Israel‘ gegenüber der samaritanischen Kultgemeinde Israel seit dem 2. Jh. v. Chr."¹ Hier versuchte ich, die zunehmende antisamaritanische Polemik von der Torah über die Nevi'im bis hin zu den Ketuvim zu zeigen.

Im Jahre 2001 (Thema: "Regionale Systeme koexistierender Religionsgemeinschaften") sprach ich über "Genesis 23: ‚Auferstehung‘ für Sadduzäer ‚lesbar‘ formuliert?: Die Torah als Koexistenz-Basis für konträre Meinungen im antiken Judentum"². Hierbei ging es um die sprachliche Formulierung von Konsens-Dokumenten.

Im Jahr 2002 war das Kolloquium der Koptologie gewidmet (Thema: "Die koptische Kirche in den ersten drei islamischen Jahrhunderten"). Aber ich denke, dass ich (auch wenn ich hier – zufällig in meiner Eigenschaft als Koptologe wieder dabei – den TaNaK verlassen musste), beim ‚Thema‘ blieb, wenn ich über "Nubien als *stronghold* koptischen Christentums nach dem ‚Arabersturm‘"³ sprach: Wie und warum kann sich eine christliche Kultur über viele Jahrhunderte hinweg in einer muslimischen Umwelt ‚konservieren‘?

Im Jahr 2003 (Thema: "Gemeinsame kulturelle Codes in koexistierenden Religionsgemeinschaften") sprach ich zum Thema: "Das Buch Bere'shith / Genesis als gemeinsamer kultureller Code

¹ Cf. HBO 31 (2001), S. 147-166.

² Cf. HBO 34 (2002), S. 129-148.

³ Cf. HBO 36 (2003), S. 71- 86.

für die großen jüdischen Konfessionen, die Garizim- und die Zions-Gemeinde, zur Zeit ihrer politisch erzwungenen Koexistenz (2. Jh. n. Chr. – 1. Jh. n. Chr.)"⁴. Hier ging es – ähnlich wie 2001 im Blick auf innerjüdische Parteigungen – wieder um Sprachprobleme bei Konsens-Urkunden, aber – ähnlich wie bereits im Jahre 2000 – um die Relation der beiden benachbarten Konfessionen der Samaritaner und der Judäer, nur anders als 2000 nicht um den Aspekt der polemischen Definition.

Im Jahr 2004 lautet das Thema: "Expansion und Destruktion in lokalen und regionalen Systemen koexistierender Religionsgemeinschaften". Ich formulierte meinen Beitrag: "Kult(ur)-Polemik im ‚Alten Testament‘ [in ‚Anführungs-Zeichen‘] : Ideologie und historische Wahrscheinlichkeit". Mit dem Wort "Destruktion" knüpft das diesjährige Thema an den Beginn der Reihe im Jahre 2000 an. Aber statt der "Stabilisierung" lesen wir heute "Expansion". Ich ‚impandiere‘ mit meinem diesjährigen Thema, indem ich nicht – wie 2000 – den gesamten TaNaK behandle, sondern nur die Torah. Den ‚Rest‘ (N und K) spreche ich nur marginal an.

2. Thesen

Ich möchte im Bezug auf das diesjährige Thema zu den Stichwörtern "Expansion" und "Destruktion" plakativ zwei Sätze formulieren:

Satz 1 zur "Expansion": Die Torah (die 5 Bücher Mose / der Pentateuch) dokumentiert das (in der Antike bis hin zur definitiven Verschriftung der Texte) *politisch zwar sehr erfolgreiche, aber kulturell ziemlich erfolglose* Expansions-Bestreben der um Jerusalem konzentrierten Judäer auf Kosten der Garizim-zentrierten Samaritaner.

Satz 2 zur "Destruktion": Schon in der Torah (und nicht erst in den Nevi'im und den Ketuvim) wird das (ziemlich erfolglose) *Bestreben* der politisch mächtigeren jüdischen Kultgemeinde

⁴ Cf. HBO 39 (2005), S. 137-143.

deutlich, die kulturell potentere Garizim-Kultgemeinde zu destruieren.

Dass diese Sätze den traditionellen Annahmen der ‚Alttestamentler‘ völlig widersprechen und ihnen zuwider sind, das weiß ich. Darum trage ich meine Annahmen ja auch auf *diesem* Forum vor und nicht auf einem Alttestamentler-Kongress. Ihre kritischen Diskussions-Einwürfe kann ich methodisch und sachlich ernst nehmen, *nicht* die meiner sog. alttestamentlichen Kollegen!

Im Folgenden soll es darum gehen, diese beiden Sätze zu plausibilisieren. Ich muss dies *kurz* machen, sozusagen: *in nuce* / *in a nutshell*. Darum hat mein schriftlicher Referattext für das Weitere auch eine größere Zahl von Fußnoten, die auf ausführlichere Abhandlungen verweisen.⁵ Und darum beschränke ich das breite Band der Kultur-Polemik im TaNaK auf die anti-samaritanische Polemik der Judäer zumal in der Torah.

3. Zur judäischen "Expansion"

Die Judäer sind mit größter historischer Wahrscheinlichkeit ein antiker *newcomer* in ‚Israel‘. Kein *external evidence* (literarische Zeugnisse der Antike außerhalb der TaNaK-Literaturen und zu diesen relationierten Schriften der Antike) bezeichnen Juda / Judäa als ‚Israel‘: weder im Fremd-, noch im Selbstzeugnis. Der früheste *external evidence* dafür, dass sich Jerusalem-orientierte Juden als ‚Israel‘ im ekklesiologischen Sinne verstehen, sind die ‚echten‘ Paulus-Briefe des NTs. Im (theokratisch-) politischen Sinne bezeichnen sich Judäer – materiell belegbar – erst auf Münzen des Ersten Aufstandes gegen die Römer als ‚Israel‘.⁶

⁵ Hier verweise ich erst einmal auf einen jüngeren Beitrag, in dem ich meine Position überschaubar aber systematisch vorstelle: B. J. Diebner: "Kurskorrektur: Plädoyer für einen anderen Zugang zum »Alten Testament«", in: *TRANSPARENT: Zeitschrift für die kritische Masse der Rheinischen Kirche* 17/Nr.69 (2003), *TRANSPARENT-extra*, S.1-16. - Viele relevante Publikationen von mir werden in den Fußnoten dieser Dokumentation bibliographisch aufgelistet.

⁶ Cf. dazu meine (um Jahre verspätete) sog. "Antritts-Vorlesung" als Professor der Theologie an der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg in der »Alten Aula« vom 19.01.2002 (z. Zt. [Mai 2004] noch nicht publiziert): "Seit wann gibt es jenes Israel" (Martin Noth) : Anmerkungen zu ‚Israel‘ als ekklesiologische Größe im TaNaK (*Biblia Hebraica et Aramaica*)" (29 S. MS).

[O: Aufstands-Münze mit "Israel"]

Seit wann könnten sich die Judäer als ‚Israel‘ (im ekklesiologischen Sinne) verstanden haben? Die TaNaK-Traditionen sind ziemlich ehrlich. Auf dem geographischen Raum zwischen Kassel und Darmstadt lässt sich nicht viel lügen. Man könnte es überprüfen. Wir können in der Torah eine *macht*-politische Dominanz der Judäer feststellen, aber eine *kultur*-politische Dominanz der Samaritaner.

Die Erinnerung daran, dass der NAME und der SEGEN ‚Israels‘ an dem ‚Haus Joseph‘ (Ephraim & Manasse) haften, ist unauslöslich (cf. Gen 48). Nirgendwo in der Torah wird "Juda" ‚gesegnet‘ (mit dem Wortstamm *brk*). Wo es doch so scheint, da verdankt sich dies der sekundären Rubrik⁷ oder einer Textwidrigen Übersetzung.⁸

Die politische Macht hat in Gen "Esau = Edom".⁹ Und "Esau = Edom", der Zwillingsbruder Jakobs, gehört von vornherein zur Familie der ‚Beschnittenen‘.¹⁰ Seit wann ist dies realistisch? Doch wohl erst seit der ‚Beauftragung‘ des Herodes-Vaters Antipater durch Pompejus nach der römischen Eroberung Palästinas. Antipater wurde Regent von Roms Gnaden. Und der herrschende jüdische Hasmonäer-König Hyrkanos II. wurde quasi entmündigt.

Zuvor hatten sich die judäischen Hasmonäer ein Mini-Imperium zusammengezimmert: bis hin zu den Eroberungen ihres Herrschers Alexander Jannaios (103 – 76 v. Chr.):

[O: Das Hasmonäer-Imperium in seiner Genese]

Die Hasmonäer eroberten Samarien wohl schon unter Johannes Hyrkan I. (134 – 104 v. Chr.). Ich vergleiche die Relation von Samarien und Judäa gern mit der von Griechenland und Rom: Rom hatte die Macht, aber Griechenland hatte die bestimmende Kultur (bis hin zur Mitte des 3. Jh.s n. Chr.). Auch die spätere jüdische

⁷ So etwa im Luthertext vor Gen 49.

⁸ So etwa Dtn 33,7.

⁹ Cf. Gen 25ff.

¹⁰ Cf. dazu Gen 17 als Text zur ‚Erstbeschneidung‘ eines Juden: *Avram* wird zu *Avraham*.

Rechtskultur wurde wohl – auf altorientalischer Traditions-Basis – wesentlich von den Samaritanern gepflegt. Der mythische Garant dieser Rechtskultur, "Mose", ist – traditionsgeschichtlich gesehen – ein ‚Samaritaner‘, kein ‚Judäer‘. Für die Samaritaner ist Mose bis heute der einzige ‚Prophet‘. Für sie ist *nur die Torah* normativ. Die Torah endet in der Sache mit dem samaritanisch geprägten Spitzensatz:

*Und es stand in Israel kein Prophet mehr wie Mose
den der Herr gekannt hätte von Angesicht zu Angesicht*

Und das Buch der kulturellen Grundlagen ‚Israels‘ (*B:re`shith* / Genesis / 1. Mose) endet mit dem samaritanischen Messias-Typos "Josef", an dem (wie schon erwähnt) der "Segen in Israel" hängt. Nicht umsonst musste der traditionell (noch) samaritanisch geprägte Galiläer-Messias¹¹ Jesus ein *bān Yoséf bān Ya'aqóv* sein.¹² Hier knüpft der messianische Stammbaum des Evangelisten Matthäus symbolisch-bedeutsam an die soteriologische Genealogie der Torah-Schrift Gen an.

Wir stehen mit der uns anerzogenen Lektüre der biblischen Texte als "Laien" und auch als akademische "Schriftgelehrte" ziemlich unkritisch in der die weitere Überlieferung letztlich prägenden und ‚(be-) herrschenden jüdischen Tradition‘. Wir sehen und bewerten – gemäß der die Texte letztlich steuernden Optik – alles aus jüdischer Sicht. – Die jüdische politische Expansion im 2./1. Jh v Chr. war m. E. auch das Ende der kulturellen Eigenständigkeit Samariens. Militärmacht ("Muckis") gegen Geist! Wer mehr machtpolitische *power* hat, der gewinnt – auch traditionsgeschichtlich ... Nur sehr mühsam kommen wir zu einer kritischeren Lektüre der Traditionen und zu einer Korrektur des traditionellen Anti-Samaritanismus (auch in der Forschung). Ein wichtiger Schritt in diese Richtung war in den 80er Jahren des vorigen Jahrhunderts

¹¹ Galiläa wurde erst unter Aristobul I. (104/03 v. Chr.) zur Jerusalemer Kultgemeinde geschlagen – wie etwa auch die Peräa, also die fruchtbaren und ‚Kirchensteuerträchtigsten‘ Gebiete der samaritanischen Kultgemeinde.

¹² Vgl. hierzu Mt 1,16 mit Lk 3,23.

die organisatorische Etablierung der "Samaritanologie" als eigene Forschungsrichtung.

4. Zur kulturellen "Destruktion" Samariens

Der Anti-Samaritanismus der biblischen Tradition lässt sich m. E. am besten verstehen, wenn wir von einer konfessionell geprägten Spannungs-Situation zwischen den beiden ‚israelischen‘ Kultgemeinden des samaritanischen Garizim und des Jerusalemer Zion in der vorchristlichen Antike ausgehen. Dabei vertreten die Samaritaner eine konservativere Richtung und die Jerusalemer eher eine ‚reformatorische‘ Richtung im kulturellen Gesamt-Spektrum des antiken ‚Israel‘. Die Analogie zum Konflikt zwischen Martin Luther und der Römischen Kirche des 16. Jh.s mag hinken, könnte aber doch eine ungefähre Vorstellung geben. Mit der Verlagerung des politischen Machtzentrums ins jüdische Jerusalem dürfte sich auch eine kultisch-kulturelle Schwerpunkt-Verschiebung vom traditionellen *beth-`El* ("Gotteshaus", Tempel und zentralen Kultheiligtum ‚Israels‘) am Garizim bei *Sh.khām* (heute: Nablus) zum Jerusalemer "Zion" vollzogen haben. – Ich rechne also eher mit einem "Jüdischen" als mit einem "Samaritanischen Schisma". Und ich setze dies als allmählichen Prozess zwischen dem 2. Jh. v. und dem 1. Jh. n. Chr. an. Noch im 1. Jh. n. Chr. gab es Priester-Wechsel zwischen Garizim und Zion. Und noch im 2. Jh. n. Chr. konnten sich die Rabbinen darüber streiten, ob "drei Israeliten", wenn einer von ihnen ein Samaritaner sei, nach dem Essen gemeinsam die Broche, den Tischsegen, sprechen könnten.¹³

In den (schismatischen) jüdischen Traditionen der *Nevi'im* und (einiger) *Ketuvim*-Schriften (1.2 Chr, Est/Neh) kann die anti-samaritanische Polemik massiv werden. Sie durchzieht die Vorderen Propheten und gipfelt in einigen Schriften der Hinteren Propheten. Ob es nun um die ‚messianische Enterbung‘ Samariens / Israels (Saul / David) in den Samuelbüchern geht oder um die Polemik der ‚Propheten‘ *‘Eliyyahu* und *‘Āliyshá‘* gegen die Könige Samariens

¹³ Belege bei E. Schürer: *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*. Bd.II. Leipzig 1907; reprogr. Nachdruck: Hildesheim 1964, S. 22f. (und Anmerkungen).

seit *`Ach`av* geht und um die ethnische und kulturelle Diffamierung der Samaritaner in 2Kön 17 oder um die fast pornographische Polemik in der Schrift Hos und um die heute von linken Theologen so hochgeschätzte ‚Sozialkritik‘ in der Schrift Am. – Positiv anzumerken ist, dass den polemischen jüdischen Texten eigentlich immer ein schlechtes Gewissen gegenüber den Samaritanern abzuspüren ist. Dies dürfte (wie schon gesagt) daran liegen, dass der Raum zwischen Dan und Be’ersähva’ überschaubar war. Man kann das damals wohl noch recht einfach Verifizierbare nicht plump fälschen und verdrehen. Dazu zwei Beispiele:

- 1) Zweimal enthält sich David der ihm (narrativ) gebotenen Möglichkeit, Saul zu töten oder umbringen zu lassen. In der Höhle von En-Gedi lässt der Roman-Autor der Thronaufstiegs-Geschichte David sagen: "Das sei vor YHWH fern von mir, dass ich so etwas an meinem Herrn, dem Gesalbten (Messias) YHWHs tun sollte, <nämlich> meine Hand an ihn zu legen; denn er ist der Gesalbte (Messias) YHWHs!" (1Sam 24,7; cf. 26,9–11; 2Sam 1, 14–16).
- 2) In 2Kön 17 erfahren wir – im Kontext des Berichts über das Ende der samaritanischen Eigenstaatlichkeit 722/21 v. Chr. – etwas über die "Entstehung des Volkes der Samaritaner".¹⁴ Die Samaritaner seien nicht ‚reinrassig‘ (ein Topos, der in der Kultur-Polemik immer zieht). Sie sind natürlich irrgläubig: Ketzer. Sie halten sich nicht an die Vorschriften der Torah (ausgerechnet die Samaritaner, für die die Torah ihr Ein & Alles ist!). Aber die Samaritaner "fürchteten <auch> YHWH" (2Kön 17,32f.) – doch nur dank des Wirkens eines ihnen von der jüdischen Tradition zugestandenen re-exilierten rechtgläubigen YHWH-Priesters (cf. 2Kön 17,27f.). Allerdings kann dies ein militanter Anti-Samaritaner nicht so stehen lassen. Darum setzt er im Folgesatz hinzu: "Sie fürchteten YHWH nicht" (v34). Beide Sätze stehen nun diametral und jeder Yeshive-Diskussion offen nacheinander.

Milder, besser gesagt: camouflierter, muss diese Polemik in der Torah ausfallen. Auch dafür zwei Beispiele:

¹⁴ So die (sekundäre) Rubrik in der *Elberfelder Bibel* (ab der 2. rev. Aufl. 1986); ähnlich im Luthertext (zu 2Kön 17,24ff.).

- 1) Im Gegensatz zur Schrift Esr, wo die Judäer sich dem (natürlich nur) literarisch fingierten Ansinnen der Samaritaner widersetzen, am Wiederaufbau des Jerusalemer Tempels nach der Rückkehr aus dem ‚Exil‘ mitzuwirken (cf. Esr 4,1ff.) – ein Ansinnen, auf das mit historischer Wahrscheinlichkeit vermutlich kein Samaritaner je gekommen wäre! –, darf in der Torah ein Samaritaner als zweiter Baumeister unter einem judäischen Chefingenieur am Bau des mythischen Wüstentempels und Ur-Bilds (*thavníth*) des Tempels ‚Israels‘, am *‘ohäl-mo‘éd* mitwirken (cf. Ex 31,1–11).
- 2) Äußerst camoufliert kommt die anti-samaritanische Polemik in Gen 34 zur Sprache, der Erzählung von *Sh:khäm* und *Dhinâh*. Hier wird der rezente inner-israelische Konfessions-Konflikt ur-mythisch soweit zurückverlegt, dass sich die Samaritaner damit – und gegen den zutage liegenden Wortlaut des Textes – bis heute nicht identifizieren müssen. Auch hier die gleiche Erzählstruktur und Erzählstrategie wie in Esr 4: Die Sichemiten drängen sich zur Beschneidung, d.h.: zur Konversion, zum Übertritt in die Konfession der "Jakob-Leute" (cf. bes. Gen 34,22–24). Schon Herodot, der fremde Kulturen für Griechen dadurch charakterisiert, dass er beschreibt, was bei denen anders ist, berichtet über seltsame ‚Syrer‘ in Palästina, deren auffälligstes Kulturmerkmal für ihn, den Griechen, die Beschneidung war. Vermutlich meint er damit die samaritanischen Israeliten.¹⁵ Diese mussten sich vermutlich ebenso wenig beschneiden lassen, wie sie am Bau des ‚nach-exilischen‘ Jerusalemer Tempels mitwirken wollten.

Die Tendenz zur kulturellen Diffamierung und Destruktion der Samaritaner *musste* in der Torah verhaltener (‚bedeckter‘ und versteckter) ausfallen, als in den judäisch-konfessionellen und –konfessionalistischen Schriften der Nevi'im und der Ketuvim, den z.T. fäkal-polemischen und nicht eigentlich ‚kanonischen‘ Schriften des TaNaK zweiten und dritten Grades. Sie *musste* ‚bedeckter‘ ausfallen, weil die Samaritaner diese Traditionen – das ‚Grundgesetz Israels‘ – mitlesen können mussten. Das gebot die Staatsraison des

¹⁵ Cf. Herodotus: *Historiae* II, 104:1-3. LCL 117. Vol. I. Cambridge (Mass.), London 1920; Nachdr. 1990, S. 390-393 (gr. / dt.); cf. M. Stern: *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism: Edited with Introductions, Translations and Commentary*. Vol. I: *From Herodotus to Plutarch*. Jerusalem 1974, S. 2-5.

hasmonäischen Einheitsstaats seit dem letzten Drittel des 2. Jh.s v. Chr..

5. Zum Beschluss

Nächst der anti-samaritanischen Polemik des TaNaK ist m. E. am zweitinteressantesten die Polemik des TaNaK gegen Edom / Idumäa. Judäisch-edomitische Konflikte und Spannungen sind seit der Mitte des 1. Jh.s v. Chr. belegbar. Und solche Konflikte prägen das kulturelle Gedächtnis. Sie werden virulent, wenn etwas Kontingentes eintritt: in diesem Fall nämlich dass Edom / die Idumäer unter dem Judäer Johannes Hyrkan I. erobert, zwangskonvertiert und der Jerusalemer Kultgemeinde zugeschlagen werden. Ab nun gehören sie ‚dazu‘. Aber das kulturelle Gedächtnis bleibt ...

Seit Antipater, dem Vater des Herodes, Idumäer und Jude (mindestens) in der zweiten Generation, beherrschen die Idumäer das jüdische Gemeinwesen (aus Roms Gnaden). Die Hasmonäer-Könige seit Hyrkanos II. und Aristobul II. sind entmachtete und entmündigte Marionetten – "Würstchen"! Hier geht es um einen Konfessionsinternen Konflikt; denn "Garizim" oder "Zion" als "Zentralheiligtum" ist hier nicht das Thema. Der Idumäer Herodes der Grosse baute den Jerusalemer Tempel zum 8. Weltwunder aus. Dass dieser Bau nicht in die Liste des antiken Weltkultur-Erbes aufgenommen wurde, lag allein an dem unsinnigen Ersten Jüdischen Aufstand gegen die römische Herrschaft.

Dieser Aufstand – getoppt durch die jüdischen Aufstände unter Trajan und Hadrian im 1. Drittel des 2. Jh.s n. Chr. – beendete die kulturelle "Expansion" der antik-jüdischen Kultur als angesehene und attraktive "Philosophie" in der antiken Mittelmeer-Ökumene und führte zu deren Marginalisierung und finalen "Destruktion" im Rahmen des ökumenischen Systems koexistierender antiker Kulturgemeinschaften.

The Copts in the Mamluk Period: Survival of an Isolated Minority¹

Gawdat Gabra (Kairo)

Two years ago we had here the Leucorea-Kolloquium 2002 "Die Koptische Kirche in den ersten drei islamischen Jahrhunderten". I contributed a paper entitled "The Revolts of the Bashmuric Copts in the Eighth and the Ninth Centuries²". The last Coptic revolt of A. D. 832, known as the Bashmuric revolt, was so severe that the Abbasid Caliph al-Ma'mun had to proceed to Egypt leading a strong army to quash the rebellions. Apparently, the failure of this last Bashmurite revolt and its particularly brutal repression resulted in the conversion of a considerable number of the Copts. It is therefore not surprising that not long after the repression of the Bashmurite revolt in 832 the Copts had to obey the orders of the Abbasid Caliph al-Mutawakkil (847–861) to wear for the first time distinctive dress and not to ride horses.³ Probably Egypt was no longer a predominantly Christian country by that time; otherwise such a measure would not have been implemented.

¹ I would like to express my deep gratitude to the Alexander von Humboldt-Stiftung for the fellowship that enabled me to pursue my research at the Institut für Ägyptologie und Koptologie der Universität Münster (May 2004).

² The Revolts of the Bashmuric Copts in the Eighth and the Ninth Centuries, in Walter Beltz (ed), *Die Koptische Kirche in den ersten drei islamischen Jahrhunderten. Beiträge zum gleichnamigen-Leucorea Kolloquium 2002* [Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft, 36], Halle (Saale), 2003, 111–119.

³ F. H. Wüstenfeld, *Macrizi's Geschichte der Copten*, Göttingen, 1845, reprint, Hildesheim-New York, 1979, 26, translation: 60. It seems that the imposition of special dress for non-Muslims by Caliph Harun al-Rashid (786–809) did not apply to Egypt: Jacques Tagher, *Christians in Muslim Egypt: An Historical Study of the Relations between Copts and Muslims from 640 to 1922* [Arbeiten zum spätantiken und koptischen Ägypten, 10], Altenberg, 1998, 87.

Three years ago I participated in the Leucorea Kolloquium 2001 "Regionale Systeme koexistierender Religionsgemeinschaften". I gave a presentation on "Jews, Copts and Muslims in Medieval Old Cairo".⁴ I spoke of the good relations between them in the Fatimid and Ayyubid Periods (972–1250). Shelomo Goitein, who studied the Geniza documents, summarized the situation of the non-Muslims in that very period as follows: "In conclusion we may say that the position of the Christians and Jews under Islam during the period and within the area considered here was both safeguarded and precarious. Islamic law protected their life, property, and freedom and, with certain restrictions, granted them also the right to exercise their religion. On the other hand, it demanded from them segregation and subservience, conditions that under a weak or wicked government could and did lead to situations bordering on lawlessness and even to outright persecutions. During the eleventh, twelfth, and early thirteenth centuries, the sound principles of Islamic law were more conspicuous than its dark sides, at least in Egypt. This was in conformity with the general character of the period, in which predominance of a flourishing middle class and a brisk of international trade made for free intercourse between the various sections of the population and for a certain reasonableness in behavior".⁵

The title of this Leucorea Kolloquium "Expansion und Destruktion im Zusammenleben koexistierender Religionsgemeinschaft" refers to the Copts in the Mamluk Period (1250–1517). The status and number of the Copts continued to decline, and by the time of the Ottoman conquest of Egypt their situation was very precarious.⁶ I would like to introduce two cultural aspects of the Copts during

⁴ Jews, Copts and Muslims in Medieval Old Cairo, in: Walter Beltz and Jürgen Tubach (eds.), *Regionale Systeme koexistierender Religionsgemeinschaften, Leucorea Kolloquium 2001* [Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft, 34], Halle (Saale), 2002, 167–175.

⁵ Shelomo Dov Goitein, *A Mediterranean Society: The Jewish Communities of the Cairo Geniza*, 5 volumes, Berkeley-Los Angeles-London, 1967–1988, Vol. II, 289.

⁶ For essential references for the subject see Aziz S. Atiya "Mamluks and the Copts", in Aziz S. Atiya (ed.), *The Coptic Encyclopedia*, New York 1991 (hereinafter CE), vol. 5, 1517f; Carl F. Petry, "Copts in Late Medieval Egypt", CE, vol. 2, 618–635; Sam I. Gellens, "Egypt, Islamization of", CE, vol. 3, 940–942; Theodore Hall Partrick, *Traditional Egyptian Christianity*, Greensboro, NC 1996, 92–106; Tagher (s. Fn. 3), 142–164.

one of their most difficult times. The first is the persecution of the Copts in the fourteenth century as illustrated in a hagiographic Arabic text. The second aspect is the dramatic deterioration of the art of the Copts during that period.

An interesting unpublished Arabic text on Marqus al-Antuni, a Coptic Saint of the Mamluk Period, is preserved in the library of the monastery of St. Paul at the Red Sea. Copied in A.M. 1416 (A.D. 1700), it bears number 115 (History). The biography of that saint is followed by thirty-four wonders attributed to him. In spite of the hagiographical nature of its miraculous stories, it contains valuable historical information. Samir Khalil speaks of Marqus al-Antuni in the Coptic Encyclopedia as follows: "Practically nothing is known of Marqus al-Antuni, save that he died on 28 Abib, worked many miracles, and must have been a monk at the monastery of Saint Antony, as his name indicates. However, he is not mentioned in the Arabic SYNTAXION⁷". Samir Khalil referred to another unpublished manuscript on the life and miracles of the same saint. It is preserved in the Coptic Patriarchate and has been mentioned in the Catalogues of Georg Graf and Marcus Simaika.⁸ According to the text of the monastery of Saint Paul, Marqus became a monk when he was 23 years old (Fol. 8a-b) and lived nearly seventy years in the monasteries of St. Paul and St. Antony at the Red Sea (Fol. 3a). He died in A.M. 1102 corresponding to A.D. 1386 (Fol. 50a). Thus he lived the greater part of his life in the fourteenth century. The Cypriot Crusade under the leadership of King Peter I of Cyprus against Alexandria in 1365 found an echo in the life of Marqus (59a-b). Two Coptic Patriarchs are mentioned in the text as contemporaries of Marqus: Patriarch Gabriel IV (1370–1378) and his successor Matthew I (1378–1409) known as Matthew the Poor or Matta al-Meskin (passim), as well as the Mamluk Sultan Barquq (1383–1389) (28b–29a). Some of the thirty-four wonders attributed to Saint Marqus are of special importance insofar they reflect the suffering of the Christian community in Egypt.

⁷ Samir Khalil, Marqus al-Antuni, *CE*, vol. 5, p.1542.

⁸ Samir Khalil, (s. Fn. 7); it is noteworthy that the manuscript of the monastery of Saint Paul includes the same *incipit* of the manuscript of the Coptic Patriarchate. For this *incipit* see Georg Graf, *Catalogue de manuscrits arabes chrétiens conservés au Caire* [Studi e testi, 63], Città del Vaticano 1934, 189, no. 492.

One day Marqus told the monks that he had seen fire coming down from heaven and asked the monks to pray. The monks did not know the reason for the fire. It turned out that at that very time the four Judges gathered to destroy the church of the Holy Virgin known al-Mu'allāqa, but God has saved the church because of the prayers of the elder Marqus (Fol. 43b). A similar story is mentioned in the Life of Patriarch Matthew I (1378–1409).⁹ However, this is not surprising; destruction of churches was not uncommon in the Mamluk Period. The climax of violence against the Copts was reached in the year 1321. The account of al-Maqrizi regarding the destruction of the monasteries and churches – on one occasion after the Friday prayer – is indeed very distressful.¹⁰ It happened that the Franks attacked Alexandria, pillaged it, and took its women captive.¹¹ The Christians of Egypt greatly suffered because of them. Prince Yalbugha sent his men to all the monasteries looking for their money. They took hold of priest Matthew (who became patriarch in 1378), and the old monk Marqus. Their hands were tied and they had to walk barefoot in the desert towards Cairo. When the two monks asked for water and were refused, Marqus prayed and a heavy rain fell (Fol. 59a–60b). This is not surprising; Mamluk rulers often confiscated the properties of churches and monasteries.¹² Later, a certain Freig, one of the people of Shubra, was wounded and came to Marqus. He was modest and wore a black turban on his head. Marqus gave him a blue turban and told him to wear it and go home. That brother wore the blue turban in his town fearing nobody and showing his blue turban publicly. Some people complained to the governor and the brother was imprisoned. However, in the end, the governor did not accept the accusation of those people and freed him. The Christian faith of the brother was strengthened and he continued to wear his blue turban. Every one who knew him, glorified God and his saint Marqus (Fol. 87b–88a). The story is

⁹ Sawirus ibn al-Muqaffa'. *History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria*, vol. III/3, edited by Antoine Khater and O. H. E. Burmester [Publications de la Société d'Archéologie Copte. Textes et documents, 13], Cairo, 1970, 148 (text), 255 (translation).

¹⁰ Tager (s. Fn. 3), 150 ff; Mounir Megally, "Waq'at al-Nasara", *CE*, vol. 7, 2316 ff.

¹¹ For this crusade of the year 1365 see Aziz S. Atiya, "Crusades, Copts and the", *CE*, vol. 3, 665.

¹² For example see Tagher (s. Fn.3), 161.

mentioned as a wonder, simply because at times Christians had to wear a blue turban and were not allowed to ride horses. In more difficult times mobs attacked Christians in streets. Al-Maqrizi reported that in the year 1321, "the attacks of the Muslims against Christians increased to the extent that Christians ceased to walk in the streets and many of them converted to Islam. Jews were spared during this period. If a Christian wanted to leave his home he had to borrow the yellow turban of a Jew and wear it in order to be safe from the mob in the streets".¹³ It seems that under such unbearable conditions many Christians exposed themselves to martyrdom. A nun disguised herself as a man named Mikhail and came to Marqus. The monks discovered that Mikhail was a woman and dismissed her from the altar. But Marqus consoled and encouraged her and said to her: 'Go to Cairo (lit. Misr) and do not be afraid, for God has prepared your martyrdom there'. Thus that nun went to Cairo and brought with her other women. They all announced publicly their Christian faith and gained the crown of martyrdom (Fol. 61a-62b).

Marqus al-Antuni is a most important saint of the Mamluk Period. A church has been erected in his name at the monastery of Saint Antony at the Red Sea, the central sanctuary of which is dedicated to him.¹⁴ In this church the Franciscans were authorized to celebrate the mass in the seventeenth century.¹⁵ The monastery of St. Paul includes a "cave of St. Marqus al-Antuni";¹⁶ he appears also in the paintings of the Cave Church.¹⁷ Marqus al-Antuni is mentioned in a few versions of the Arabic synaxarion of the Copts (8th of Abib).¹⁸ Should time and opportunity permit, I hope to

¹³ Tagher (Fn.3), 159.

¹⁴ Otto Meinardus, *Christian Egypt: Ancient and Modern*, Cairo, 1965, 354 f.

¹⁵ Gawdat Gabra, "Perspectives on the Monastery of St. Antony" in, Elizabeth S. Bolman (ed.), *Monastic Visions. Wall Paintings in the Monastery of St. Antony at The Red Sea*, New Haven and London, 2002, 178.

¹⁶ William Lyster, *Monastery of St. Paul, American Research Center in Egypt*, Cairo, 1999, 63.

¹⁷ Paul van Moorsel, *Le monastère de Saint-Paul près de la mer Rouge* [Mémoires de l'Institut français d'Archéologie Orientale, 120], Cairo 2002, 59.

¹⁸ Otto Meinardus, A Comparative Study on the Sources of the Synaxarium of the Coptic Church, *Bulletin de la Société d'Archéologie Copte* 17 (1963-1964) 148; I. Forget, *Synaxarium Alexandrinum* [Corpus scriptorum christianorum orientalium], vol. 67, 1912. Repr. 1954, 216 (text), vol. 90, 1926. Repr. 1954, 212 (translation).

publish the Arabic life of Saint Marqus al-Antuni in the near future. There is no doubt that its publication will increase our knowledge about the Copts in the fourteenth century and about the history of the monasteries of St. Antony and St. Paul at the Red Sea.¹⁹

The Mamluk Sultans erected imposing mosques and other huge buildings that make Cairo one of the attractive touristic capitals in the Islamic world.²⁰ However, at the same time, many churches and monasteries containing older murals, icons and other artifacts were destroyed during their rule. Coptic art eventually declined during the Mamluk era. The art of the wall painting had a long tradition in ancient Egypt and continued in Coptic monasteries and churches, but remarkably deteriorated in the second half of the thirteenth century and nearly came to an end by the end of the fourteenth century.²¹ By contrast, under the Ayyubid dynasty, Coptic art in general and wall painting in particular flourished, especially in the first half of the thirteenth century.²² One of the very few Coptic wall paintings from the Mamluk Period is a Nativity scene in the above-mentioned Church of the Virgin Mary "al-Mu'allāqa". It dates from the late thirteenth century or the beginning of the fourteenth century.²³ A very rare case of a dated Coptic painting from the fourteenth century (1333–1334) is to be seen in the monastery of St. Paul at the Red Sea.²⁴ The name of the painter-Mercurius, a monk

¹⁹ Cf. Stefan Timm, *Das christlich-koptische Ägypten in arabischer Zeit*, vol. 3 [Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients, Reihe B, Nr. 41/3] Wiesbaden, 1985, 1303.

²⁰ See for example Jacques Jomier, "Al-Kahira", in Emeri van Donzel et al. (eds.) *Encyclopaedia of Islam*, vols. 6, Leiden, 1978, 430-435; Emma Brunner-Traut, *Ägypten. Kunst- und Reiseführer mit Landeskunde*, 6th edition, Stuttgart, 1988, 388-423.

²¹ For the Coptic painting before the twelfth century, see Marguerite Rassard-Debergh, *La peinture copte avant le XII^e siècle. Une approche*, *Acta ad Archaeologiam et Artium Historiam pertinentia* 9 (1981) 221-285.

²² Lucy-Anne Hunt, *Christian-Muslim Relations in Painting in Egypt of the Twelfth to mid-Thirteenth Centuries: Sources of Wallpainting at Deir es-Suriani and Illustration of the New Testament MS Paris, Copte-Arabe 1/ Cairo, Bibl. 94, Cahiers Archéologiques* 33 (1985) 111-155; see also Elizabeth S. Bolman (ed.), *Monastic Visions. Wall Paintings in the Monastery of St. Antony at The Red Sea*, New Haven and London, 2002, 37-102.

²³ Katarzyna Urbaniak-Walczak, *Die Geburtsdarstellung in der Thekla Haymanot Kapelle der al-Mu'allāqah Kirche in Alt-Kairo*, in David W. Johnson, *Acts of the Fifth International Congress of Coptic Studies*, vol. 2/2, Rome, 1993, 471-487.

²⁴ Paul van Moorsel (s. Fn. 17), 26-36.

from the monastery of St. Shenute, appears in an inscription of Deir al-Fakhuri near Esna dated 1315/1316²⁵ and in another inscription of the monastery of St. Pshoi, known as the Red Monastery, dated 1301.²⁶ In 1517 the Ethiopian monk Thekla executed a number of paintings in the keep of the monastery of Saint Macarius at Wadi al-Natrun. These isolated paintings represent saints that are schematically rendered.²⁷ Also the relatively small number of medieval icons from the fourteenth and fifteenth centuries emphasizes the decline of Coptic community.²⁸ A dual frontispiece of a large beautiful manuscript of the four Gospels, which has been copied in 1340, features remarkably Islamic ornamentation like that found in many Mamluk Korans. According to the text on its title page, the volume was kept in the library of the Coptic Patriarchate.²⁹ It is therefore no exaggeration to speak of an absorption into a mixed culture.

Further studies concerning the hagiographic Arabic texts and the artistic production of the Copts in the Mamluk Period are necessary in order to produce a comprehensive cultural history of the Copts during one of their most difficult times. It is to be noted that despite the murderous persecutions of the Mamluks the Copts were able to survive and to keep alive the religious heritage of their forefathers. As a result of their perseverance, by the eighteenth century they started to flourish again as an important economic and social presence in Egypt.

²⁵ René-Georges Coquin, Les inscriptions parietales des monastères d'Esna: Dayr al-Shuhada-Dayr al-Fakhuri, *Bulletin de l'Institut français d'Archéologie Orientale* 75 (1975) 277.

²⁶ Ugo Monneret de Villard, *Les couvents près de Sohag*, vol. 2, Milan, 1926, fig. 221.

²⁷ Mahmoud Zibawi, *Images de l'Égypte chrétienne: Iconographie copte*, Paris, 2003, 203; Gawdat Gabra, *Coptic Monasteries. Egypt's Monastic Art and Architecture*, Cairo, and New York, 2002, 61 f, fig. 4.8.

²⁸ Zuzana Skalova and Gawdat Gabra, *Icons of the Nile Valley*, Cairo, 2003, 118 f.

²⁹ Gawdat Gabra, Cairo: The Coptic Museum & Old Churches, Cairo, 1993, 74.

**Der Anfang einer friedlichen Koexistenz
unter den verschiedenen Religionsgemeinschaften in
Alexandria im siebten Jahrhundert.**

Muhammad Abu-Hattab Khaled (Kairo)

Der Inhalt meines Beitrages gehört zu den Themen, die im Bereich des von der UNESCO geförderten Dialogs der Kulturen ihren Niederschlag finden. Er steht somit im Gegensatz zur bekannten These von Samuel Huntingtons "*The clash of civilisations*" (Kampf der Kulturen). Die These beruht auf einem imaginären Szenario, das durch die Überbewertung des Einflusses einiger radikaler Splittergruppen innerhalb dieser beiden Zivilisationen, der islamischen und der westlichen, geschaffen wurde. Er stellt Behauptungen auf, aber ein solcher Konflikt darf und wird zwischen zwei so hoch entwickelten Kulturerdteilen niemals entstehen.

Mein Vortrag dreht sich um das Verhältnis des Islams zu den beiden anderen Offenbarungsreligionen (Judentum und Christentum) und die friedliche Koexistenz dieser Glaubensgemeinschaften Anfang des siebten Jahrhunderts in Alexandria, und zwar unmittelbar zu Beginn der muslimischen Herrschaft.

Walter Beltz stellt passend zur Thematik die Frage, "... ob und in welchem Maße Religionsgemeinschaften ursächlich und aus welchem Motiven an [...] gesellschaftlichen Kommunikationsstörungen beteiligt waren". Dafür bietet er in diesem Zusammenhang einige treffende Beispiele an, wie z. B. das Zusammenleben von Manichäern, Nestorianern, Uiguren und Buddhisten während zweier Jahrhunderte an der Seidenstraße, und die Koexistenz von Juden, Christen und Muslimen auf der arabischen Halbinsel im

siebten Jahrhundert.¹ In meinem Vortrag soll die Frage am Beispiel des islamischen Alexandriens beantwortet werden.

Infolge des zehnjährigen Friedensabkommens von al-Hudeibiyya zwischen dem Propheten Muhammad (Friede über ihn) und den ihm zunächst feindlich gesinnten Mekkanern im Jahr 628 n. Chr. brauchte die muslimische Gemeinde, sich nicht mehr ständig um den Fortbestand ihres neu gegründeten Staates zu sorgen. Sie hatte mehr Zeit, der sie umgebenden Welt den Islam zu verkünden.²

Der Prophet suchte zunächst die Freundschaft der Christen, denn sie hatten seinen muslimischen Anhängern Asyl gewährt. Dies geschah während der mekkanischen Phase, d. h. in der Anfangszeit von Muhammads prophetischem Wirken. Der Negus von Äthiopien hatte sie unter seinen Schutz gestellt. Muhammad hat aus Dankbarkeit einen Friedensvertrag mit den christlichen Bewohnern der südarabischen Stadt Nagrān (auch Nadschrān) geschlossen. Er hat vollen Respekt für ihre Religion und ihre Rituale gezeigt. Muhammad ^عImara äußert sich dazu in seinem Beitrag "سماحة الإسلام" (Toleranz des Islam) und hebt darin hervor, dass die Koexistenz mehrerer Religionsgemeinschaften ein bedeutendes islamisches Dogma ist, sei dies mit den Leuten der Schriftbesetzer oder sogar mit den Atheisten. Dafür führt er folgenden Koranvers als Beleg an: *"Nicht gleich sind die gute Tat und die schlechte Tat. Wehre mit einer Tat, die besser ist, (die schlechte ab), dann wird derjenige, zwischen dem und dir Feindschaft besteht, so, als wäre er ein warmherziger Freund."* (Sure 41, Vers 34).

ولا تستوى الحسنة ولا السيئة إدفع بالتي هي أحسن فإذا الذي بينك وبينه عداوة كأنه
ولى حميم" فصلت , 41

Er kommt des Weiteren zu dem Schluss, dass Konflikte unter den Religionen vom Koran abgelehnt werden: *"Da hättest du in ihnen die Leute (auf dem Boden) niedergestreckt sehen können, als wären sie Stämme hohler Palmen. Siehst du denn etwas von ihnen (übrig) geblieben?"* (Sure 69, Verse 7f).³

¹ Beltz, Walter: Systemtheoretische Ansätze in der Religionswissenschaft, in: *Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft*, Heft 34/2002, Halle / Saale, S. 111.

² El Shibassy, Eva-Maria: *Muhammad, Geschichte des Propheten*, Aachen 1995, S. 122.

³ محمد عمارة، سماحة الإسلام: حولية التسامح (1)، عمان، مسقط ص 27 وما بعدها

فترى القوم فيها صرعى كأنهم أعجاز نخل خاوية، فهل ترى لهم من باقية
(الحاقة، الآية 7, 8)

Mit diesem fairen Vertrag gab der Prophet Muhammad ein vorbildliches Beispiel von Toleranz und Gerechtigkeit unter Christen, Juden und Heidengemeinschaften. Der Kerngedanke des Vertrages lautet: *"Das Leben der Menschen von Nadschrän und Umgebung, ihre Religion, ihr Land, Besitz und Vieh, sowohl derer die anwesend sind, als auch derer die abwesend sind, ihre Botschafter und Andachtsstätten stehen unter dem Schutz Allahs und der Bewachung Seines Propheten."*⁴

Harun Yahya charakterisiert den Vertrag und schlussfolgert: *"Die Konstitution von Medina wurde unter Anweisung des Propheten Muhammad vor 1400 Jahren im Jahr 622 n. Chr. aufgesetzt, um die Erfordernisse der Menschen unterschiedlichen Glaubens zu erfüllen, und wurde als ein schriftlicher gesetzlicher Vertrag in Anwendung gebracht. Unterschiedliche Gemeinschaften verschiedener Religionen und Rassen, die seit 120 Jahren tief sitzende Feindschaften gegeneinander gehegt hatten, wurden Beteiligte an diesem gesetzlichen Vertrag. Durch diesen Vertrag demonstrierte der Prophet Muhammad, dass Konflikte zwischen jenen Gesellschaften, die Feinde waren und nicht imstande gewesen waren, zu irgend einer Form des Kompromisses zu kommen, beendet werden konnten, und dass diese Gesellschaften tatsächlich miteinander leben konnten"*.⁵

Einige Monate waren nach Abschluss des Friedensabkommens vergangen, als der Prophet Botschafter mit Briefen ausschickte. Darin lud er die Herrscher der damaligen Welt dazu höflichst ein, den Islam anzunehmen. Unter ihnen waren Chosrau II. Parwez (590–628), der König von Persien, Kyros, Patriarch von Alexandria und byzantinischer Statthalter, Heraclius (610–641), der Kaiser von Byzanz, der Negus von Äthiopien und v. a. m. Ein anschauliches Beispiel für die Gerechtigkeit suchende Strategie des Propheten Muhammad bietet ein Gespräch zwischen Hätib Ibn Abi Balta'a,

⁴ Für den ganzen Wortlaut des Vertrages siehe: M. 'Imara, a. a. O. S. 31f.

⁵ Harun Yahya: Der Islam verurteilt den Terrorismus – in: <http://www.harunyahya.com/de/teror4.php>, 14.4.2004, D.9f.

einem seiner Boten, und Kyros, dem gewissenlosen Oberhaupt der Chalzedonenser in Ägypten im Jahre 628 n. Chr. Hātib forderte im Auftrag des Gesandten Muhammad Kyros auf, den Islam anzunehmen. Falls er dies jedoch nicht tun sollte, soll er seine christliche Religion gewissenhafter ausüben. Als guter Christ muss er sich auch nicht vor den Muslimen fürchten.⁶ Dieses Beispiel ist eine Folge des Nagrān-Vertrages. Der Islam gewährte damit den anderen Glaubensgemeinschaften komplette Freiheit und Gleichberechtigung in allen Situationen des sozialen Lebens.

Zu jener Zeit waren der heutige Nahe und Mittlere Osten zwischen zwei rivalisierenden Großmächten aufgeteilt: dem persischen Sassanidenreich und dem byzantinischen Reich. Die politische Lage im Persischen Reich war relativ instabil. Die Bevölkerung litt unter der Willkürherrschaft. Das byzantinische Reich mit seiner Hauptstadt Konstantinopel war griechisch-christlich geprägt. Zu seinen Randgebieten gehörten Großsyrien und Ägypten, deren Völker dem Reich eher feindlich gesinnt waren, weil sie meist mit hohen Steuern belastet waren oder aus religiösen Gründen verfolgt wurden. In den ersten drei Dekaden des siebten Jahrhunderts ereignete sich der letzte persisch-byzantinische Krieg, dessen Folge die Hinterlassung zweier ausgebluteter und geschwächter Kriegsparteien war. So bot sich dem durch den Islam erstarkten Arabien eine einmalige Chance, zur neuen Macht aufzusteigen. Die arabische Halbinsel war bis dato ohne jegliche militärische oder wirtschaftliche Bedeutung.

Während der Herrschaft der rechtgeleiteten Khalifen Abu Bakr und Umar Ibn al-Khattāb wurden die Städte Cäsarea, Adschnadain, Emesa (Hims), Damaskus und Jerusalem erobert und gingen endgültig für Byzanz verloren. Wie war jedoch die Lage der nicht-muslimischen Besiegten? Der große holländische Islamwissenschaftler De Goeje schreibt dazu in seinem Buch (*Mémoire sur la conquête de la Syrie*): *"Tatsächlich war die Stimmung in Syrien sehr günstig für die Araber, und sie haben dies verdient; denn die Milde, mit der sie die Besiegten behandelten, stand in starkem Gegensatz zu der armseligen Willkürherrschaft (Tyrannei) der*

⁶ Siehe M. 'Imara ... a.a.O. S. 28.

vorhergehenden (byzantinischen) Herrscher".⁷ Doch wie lässt sich die Sympathie für die neuen Herrscher und deren Religion erklären? Ein wesentlicher Grund dafür sind wie De Goeje schon andeutete, die humanen Dogmen des Islam, insbesondere die tolerante Haltung gegenüber nichtmuslimischen Glaubensgemeinschaften. Das heißt, dass die muslimischen Herrscher gemäß des Koranverses: "*Es gibt keinen Zwang im Glauben*" (Sure 2, 256) Christen und Juden niemals mit Zwang bekehren wollten – ganz im Gegensatz zu den Byzantinern, welche die Kopten wegen ihres monophysitischen Glaubens zeitweilig verfolgten. Die arabischen Muslime errangen somit unter der einheimischen Bevölkerung neue Verstärkung und große Popularität.⁸

So berichtete der christliche Historiker Michael der Syrer in diesem Zusammenhang, dass "*der Khalif Umar viel gepriesen worden sei für seine Bescheidenheit, in der er nichts für sich selbst angenommen habe, und er sieht darin deutlich christliche Ideale erfüllt. In der Zeit des byzantinischen Kaisers seien viele verfolgte Andersgläubige in das islamische Reich geflohen*".⁹ Dieser 2. Khalif Umar ibn al-Khattāb gab in dieser Hinsicht ein Mustervorbild der Toleranz im Islam. Es wurde überliefert, dass er eines Tages bei einer Nachtsicht seiner Herde in der Stadt Medina einem sehr altersschwachen Greis begegnete, der unterwegs bettelte. Der Khalif fragte nach ihm und wurde informiert, dass er ein Jude war. Der Khalif wurde betrübt und Schmerz erfüllte ihn. Sofort ordnete er ihm und ähnlichen Fällen eine angemessene monatliche Rente vom öffentlichen Schatzamt des Staates (دار المال) an, um ein anständiges Leben führen zu können.¹⁰

⁷ Zitiert nach Hamidullah, M: Der Islam, Geschichte, Religion, Kultur, Aachen 1995, S. 441.

⁸ ebd, S. 441.

⁹ Nach: Andreas Feldtkeller, >Die Mutter der Kirchen< im >Haus des Islam<: Gegenseitige Wahrnehmung von arabischen Christen und Muslimen im West- und Ostjordanland, Missionswissenschaftliche Forschungen. Neue Folge, Bd. 6, Erlangen 1998, S. 169.

¹⁰ محمود دحمى زقروق: التسامح فى الإسلام, حولية التسامح.... (1), ص

Wie sind diese Errungenschaften der Muslime so rasch zustande gekommen? Eine Antwort ist nur auf die Grundsätze des Islams und seine Stellung zu den Nicht-Muslimen zurückzuführen. Der Islam verbietet völlig jeden Krieg, wenn er nicht, durch ein göttliches Gebot befohlen ist. In Muhammads Briefwechsel mit dem byzantinischen Kaiser Heraclius aufgrund des Mordes an einem muslimischen Boten auf byzantinischem Gebiet schlug der Prophet dem Kaiser drei Möglichkeiten vor:

*"Nimm den Islam an..., wenn nicht, so zahle die Dschezyah – Abgabe..., wenn nicht, so tritt nicht zwischen den Islam und seine Untertanen, die den Islam annehmen oder die Dschezya-Abgabe zahlen wollen."*¹¹

Aus dieser Warte ist der heilige Krieg der Muslime durchaus kein Eroberungsfeldzug, sondern er wird geführt in einem Opfergeist und bezweckt einzig und allein die Erlangung der Vorherrschaft für das Wort Gottes. Jeder andere Krieg ist unerlaubt, um die Menschen zum Übertritt zum Islam zu zwingen.¹²

Hauptgrundsätze der Beziehungen zwischen den Muslimen und den Gläubigen anderer Religionsgemeinschaften sind:

1. Die religiöse Toleranz, ein Grundsatz laut dem koranischen Vers Nr. 256 Sure 2, der den Muslimen vorschreibt, dass es keinen Zwang in der Religion geben darf. Angehörigen anderer Religionsgemeinschaften wird nach diesem Grundsatz Sicherheit und Gewissensfreiheit zugestanden:

"Es gibt keinen Zwang im Glauben (Religion). Der Weg der Besonnenheit ist nun mehr klar unterschieden von dem der Verirrung."

"لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي" (البقرة، الآية 2,256)

2. Das Beschützen von Verfolgten oder die Asylgewährung den Nicht-Muslimen gegenüber laut dem koranischen Vers Nr. 6 Sure 9:

¹¹ Hamidullah, M. a.a.O. S. 234 f.

¹² ebd. a.a.O. S. 235.

"Und wenn jemand von den Götzendienern dich um Schutz bittet, dann gewähre ihm Schutz, bis er das Wort Allahs hört. Hierauf lasse ihn den Ort erreichen, wo er in Sicherheit ist. Dies weil sie Leute sind, die nicht Bescheid wissen."

"وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله ثم أبلغه مأمنه، ذلك بأنهم قوم لا يعلمون" (التوبة، الآية: 6)

3. Das Gebot zur gegenseitigen Hilfe beschränkt sich nicht auf Muslime untereinander, sondern schließt die ganze Menschheit ein, ungeachtet der Religion oder Rasse. So lautet der koranische Vers Nr. 8, Sure 60:

"Allah verbietet euch nicht, gegenüber denjenigen, die nicht gegen euch der Religion wegen gekämpft und euch nicht aus einer Wohnstätte vertrieben haben, gütig zu sein und sie gerecht zu behandeln. Gewiss Allah liebt die Gerechten".

"لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم، إن الله يحب المقسطين." (الممتحنة، الآية 8)

"... – Und der Hass, den ihr gegen bestimmte Leute hegt, weil sie euch von der Heiligen Moschee abgehalten haben, soll euch ja nicht dazu bringen zu übertreten. Helft einander zu Güte und Gottesfurcht, aber helft einander nicht zur Sünde und feindseligem Vorgehen, und fürchtet Allah! Allah ist streng im Bestrafen."

"ولا يجرمنكم شنآن قوم أن صدوكم عن المسجد الحرام أن تعتدوا، وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان واتقوا الله، إن الله شديد العقاب." (المائدة، الآية 2)

4. Der beispielhafte Wegweiser des Propheten Muhammad, den er in Form einer Botschaft an sieben Herrscher der damaligen umliegenden Welt zur Verkündung des Islams per Kurier sandte, galt den Herrschern von Byzanz, Ägypten, Persien,

Äthiopien, Oman, Yamama, Bahrain, Nordsyrien und Jemen.¹³ Jede Botschaft wurde mit dem koranischen Vers Nr.5, Sure 3 eingeleitet:

"Sag: O Leute der Schrift, kommt her zu einem zwischen uns und euch gleichen Wort: dass wir niemandem dienen außer Allah und Ihm nichts beigesellen und sich nicht die einen von uns die anderen zu Herren außer Allah nehmen. Doch wenn sie sich abkehren, dann sagt: Bezeugt, dass wir Allah ergeben sind."

"قل ياهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله، ولا نشرك به شيئا، ولا يتخذ بعضنا بعضا أربابا من دون الله، فإن تولوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون." (آل عمران، الآية 64)

5. Die Anweisungen der rechtgeleiteten Kalifen Abu Bakr und Umar Ibn-al-Khattāb an ihre muslimischen Oberbefehlshaber beinhalteten strikte Aufforderungen für sie, dass sie und ihre Mitkämpfer sich keinen Grundbesitz in den gewonnenen neuen Ländern aneignen dürften. Das eroberte Land sollte nicht dem islamischen Staat gehören, sondern den alten Eigentümern zurückgegeben werden, sofern diese zur Zahlung der vorgeschriebenen Dschezya-Abgabe bereit waren. Auf diese Weise bekamen die Muslime die Mittel zur Erhaltung ihres Heeres, und zugleich wurden die arabischen Streitkräfte zusammengehalten.¹³

Die barmherzige Behandlung der Besiegten durch die Muslime findet ihren Niederschlag in einem Brief von Abu Bakr, an seinen Armeeführer Usama, als er sich auf den Weg zur Schlacht gegen die Byzantiner begab:

"Macht euch nicht der Treulosigkeit schuldig, seid nicht unmäßig in dem, was ihr tut, begeht keinen Verrat, übt nicht Vergeltung, tötet keine Kinder, keine alten Leute und keine

¹³ أحمد العدوى : مصر و الشرق العربى، درع الإسلام، القاهرة، ص 7 وما بعدها
Sayyed Fayyaz Mahmoud: Geschichte des Islam, München, 1964, S. 7.



Frauen. Schlagt weder Palmen noch Obstbäume um und verbrennt sie nicht. Schlachtet weder Schafe noch Kamele, es sei denn als Nahrung. Ihr werdet auf Männer treffen, die sich in Eremitenzellen von der Welt abgeschlossen haben. Überlasst sie sich selbst und setzt euren Weg in Namen Allahs fort".¹⁴

"ولاتخونوا، ولا تغلوا، ولا تغدروا، ولا تمثلوا، ولا تقتلوا طفلا صغيرا، ولا شيخا كبيرا، ولا امرأة، ولا تعقروا نخلا، ولا تحرقوه، ولا تقطعوا شجرة مثمرة، ولا تذبحوا شاة ولا بعيرا إلا لمأكله، وسوف تمرّون بأقوام قد فرغوا أنفسهم في الصوامع، فدعوهم وما فرغوا أنفسهم له... اندفعوا باسم الله "

Die blitzartige Einnahme Groß-Syriens verschaffte den Muslimen nicht nur Ansehen bei den fremden Herrschern, sondern auch gesteigertes Selbstvertrauen. Syrien wurde für das arabische Heer strategischer Stützpunkt, von dem die muslimischen Kampfgruppen nach Ägypten und nach anderen Ländern geschickt wurden. Im Januar 640 nach der Unterzeichnung eines Friedensvertrages zwischen dem Kalifen Omar und dem Patriarchen Sophronios unmittelbar nach der Einnahme Jerusalems erhielt Amr ibn al-ʿĀṣ die Erlaubnis, eine Armee von 4000 Berittenen nach Ägypten zu führen.

Die Truppen rückten rasch bis zur Festung Babylon, dem heutigen Altkairo vor. Nach einer relativ kurzen Belagerung gab sich Kyros, der alexandrische Patriarch und byzantinische Statthalter, geschlagen und erkundigte sich nach den Bedingungen einer Kapitulation. Ibn al-ʿĀṣ stellte ihm drei Bedingungen: "Wenn du den Islam annehmen willst, dann wirst du und wird dein Volk unsere Brüder werden. Wollt ihr es nicht, so werdet ihr nicht dazu gezwungen, so könnt ihr euch auch so ergeben und die Dschezya zahlen. Ihr werdet in unseren Händen keinen Schaden erleiden. Wir werden euch gut behandeln. Wenn aber auch das für euch unannehmbar ist, werden wir kämpfen, Gott wird zwischen uns entscheiden".¹⁵

¹⁴ Siehe: Sayyed Qutb, Dieser Glaube – Der Islam, Stuttgart, Kairo, Beirut 1978, S. 140.

¹⁵ Sayyed Fayyaz a. a. O. S. 73.

Alle Versuche Kyros, das arabische Heer zu stoppen, um sie zur Rückkehr nach Arabien zu bewegen, scheiterten. Seine Boten berichteten ihm über das Leben der Muslime, die Babylon belagerten, wie folgt: *"Wir haben ein Volk erlebt, von dem jeder einzelne dem Leben den Tod und die Demut der Berühmtheit vorzieht; auf keinen von ihnen übt diese Welt die geringste Anziehungskraft aus. Sie sitzen auf dem bloßen Erdboden und essen ausschließlich auf den Knien. Ihr Führer ist wie einer von ihnen; man kann den unteren Stand nicht von dem Höheren unterscheiden, noch den Herrn vom Sklaven. Solche Leute kann man nicht bekämpfen"*.¹⁶

Sayyed Fayyaz beschreibt die früheren Tugenden der Araber folgendermaßen: *"Sie waren wirklich vom Glauben erfüllt, und der Tod barg keine Schrecken für sie. Daher ist es kein Wunder, dass sie überall siegten, wohin sie kämpften."*¹⁷

Des Weiteren waren zu jener Zeit, sowohl das byzantinische als auch das persisch-sassanidische Reich infolge zahlreicher kriegerischer Auseinandersetzungen untereinander stark geschwächt, sodass beide Reiche eine leichte Beute für die Araber waren. Während die Motivation der muslimischen Krieger ihr Glaube war, nahmen die byzantinischen und sassanidischen Söldner nur wegen des finanziellen Anreizes am Kampf teil. Infolge der Expansion des muslimischen Reiches nahm die Zahl an neuen Glaubensbrüdern und Kampfgenossen zu. Die neu-bekehrten Völker hielten durch ihre noch frische Begeisterung für den islamischen Glauben die Gemeinde in Schwung.

Die meisten Städte Ägyptens wurden rasch mit wenigem Widerstand erobert, bis auf Alexandrien. Alexandrien war damals Hauptstadt des ägyptischen Teils des byzantinischen Reiches. Eine 50.000 Mann starke Garnison war dort stationiert. Die Mittelmeermetropole war Flottenhauptstützpunkt. In der dortigen

قارن: عباس محمود العقاد: عمرو بن العاص, كتاب اليوم, القاهرة 1958, ص 73 وما بعدها

قارن أيضا: حسن ابراهيم حسن: تاريخ الاسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي, ج القاهرة, 1964, ص 23, 1 ط 7,

¹⁶ قارن: ابي القاسم عبدالرحمن بن عبدالله بن عبد الحكم, فتوح مصر وأخبارها, تقديم و تحقيق: محمد صبيح, القاهرة, 1974, ص 53

¹⁷ Sayyed Fayyaz a. a. O. S. 74.

byzantinischen Administration waren zahlreiche Alexandriner beschäftigt. Außerdem war schon seit der ptolemäischen Zeit eine große griechische Minorität ansässig. All diese Bevölkerungsgruppen waren der byzantinischen Besatzungsmacht gegenüber wohlwollend eingestellt.

Aus folgenden Gründen gelang es den Arabern nicht, die Mittelmeermetropole auf Anhieb einzunehmen:

1. Alexandrien war der wichtigste Stützpunkt der byzantinischen Armee. Außerdem besaßen die Byzantiner als Seefahrervolk eine große Flotte. Neben Konstantinopel war auch Alexandrien ein bedeutender Standort der Marine. Die Araber dagegen waren bis dato nur Auseinandersetzungen auf dem Lande gewohnt.
2. Alexandrien ist aufgrund seiner natürlichen Lage nur schwer einnehmbar. Alexander der Große wählte ganz bewusst eine Nehrung als Standort für seine Neugründung. So war die Stadt vom Süden durch den Mareotis-See und im Norden durch das Mittelmeer vor Landangriffen geschützt. Der Zugang auf der maximal fünf Kilometer breiten Nehrung wurde durch die Stadtmauern verwehrt. Die mittelalterlichen Festigungsanlagen existieren stellenweise bis heute noch.
3. In Alexandrien lebten viele Sympathisanten der byzantinischen Besatzungsmacht. Wie schon zuvor dargelegt wurde, empfing die ägyptische Bevölkerung generell die arabischen Eroberer gleichgültig bis erwartungsvoll. Die Byzantiner haben sich aufgrund ihrer Politik der Ausbeutung und "Zwangsbekehrung" zur Zweinaturenlehre viele Feinde unter den monophysitischen Kopten geschaffen. In Alexandrien war die Situation etwas anderes als in Restägypten. Dort lebten viele Anhänger des Glaubens der byzantinischen Amtskirche. Seit der ptolemäischen Epoche lebte in dieser Stadt eine große griechische Minorität. Außerdem standen zahlreiche Alexandriner in Lohn und Brot der Byzantiner, d. h. z. B. in der Administration und in der Armee.

Aufgrund dieser schlechten Voraussetzungen blieb die Belagerung zunächst erfolglos. Infolge des Todes von Kaiser Heraclius und der Schwäche seines Enkels Constans II. Pogonatos (641–668)^{17a} sandte dieser junge Kaiser, Kyros zu 'Āmr ibn al-Āṣ nach Alexandria, um mit ihm einen Vertrag auszuhandeln. Am 8. November 641 kam eine Einigung zu Stande, und ein Vertrag wurde unterschrieben. In diesem Vertrag belegten die Byzantiner ein pro Kopf 2 Dinare und eine Landsteuer in Form von Getreide an die Muslime zu entrichten.

'Āmr ibn al-Āṣ beschreibt seinem Khalifen Umar ibn El-Khattāb die Stadt Alexandria folgendermaßen: *"Ich habe eine Stadt genommen, von der ich nur sagen kann, dass sie viertausend Paläste hat. Die Stadt umfasst vier tausend Bäder, vierhundert Theater, tausendzweihundert Gemüsehändler, tausend Vergnügungshäuser und vierzigtausend Juden"*.¹⁸

Alexandria war die größte Stadt, die bisher von den muslimischen Streitkräften erobert worden war. Die Stadt war außerdem ein geistiges Zentrum und ein berühmter Umschlaghafen für den Seehandel der damaligen Welt.

Etwa 7 Jahre nach dem Tode des Propheten Muhammads (Friede sei auf ihn) waren die Muslime Herrscher der gesamten Region zwischen Ägypten und Chorasán. Dies geschah zur Zeit der beiden rechtgeleiteten Kalifen Abu Bakr und Omar. Beide waren tüchtige Verwalter und hatten einen eisernen Willen, waren gerecht und gaben jedem das Seine. Sie richteten Beit ul-mal (Öffentliches Schatzamt) ein und brachten für das Reich die Einnahmen und Ausgaben ins Gleichgewicht. Sie hatten ihren Arabern jeden Landbesitz außerhalb der arabischen Halbinsel verboten.¹⁹ Die beiden Kalifen erließen folgende Bestimmungen:

Den Christen wurde Sicherheit für ihr Leben und ihre Habe, die Erhaltung ihrer Kirchen und Religionsfreiheit gegen die übliche Dschezya-Zahlung zugestanden.

^{17a} Constans' Vater Constantinus III (641) und dessen Bruder Heraklonas (641) saßen nur für kurze Zeit auf dem Kaiserthron.

¹⁸ Forster, Eduard Morgan: Die arabische Eroberung, S. 241.

¹⁹ Sayyed Fayyaz :a. a. O. S. 75.

Carl Brockelmann und Alfred Butler²⁰ berichteten über die einheimische Bevölkerung, die wegen ihres monophysitischen Glaubens von der herrschenden griechischen Orthodoxie stets unterdrückt worden war und daher an der Erhaltung der kaiserlichen Macht nicht interessiert war. Auf der anderen Seite waren die verworrenen Verhältnisse Ägyptens Anfang des 7. Jahrhunderts dem Propheten Muhammad (Friede sei mit ihm) bekannt. Für die Araber erschien das Land besonders begehrenswert, einerseits als Grenzpuffer, und andererseits als Kornkammer des neuen muslimischen Staates. Nachdem Kaiser Heraclius im Jahre 628 n. Chr. das Land Ägypten den persischen Eroberern wieder entrissen hatte, versuchte er die koptischen Monophysiten mit der Reichskirche zu vereinigen. 631 hatte er Kyros, den Moqauqis der Araber, als Patriarchen von Alexandria zugleich an die Spitze der Zivilverwaltung gestellt. Der Druck seiner Kirchenpolitik und seine Steuerforderungen lasteten so schwer auf den Kopten, dass sie die Araber (nach Carl Brockelmann) als Befreier begrüßen mussten.²¹

Wir kommen nun zu dem eigentlichen Thema, und fragen uns, wie war die Lage der verschiedenen Religionsgemeinschaften, vor allem die Gemeinschaft der Juden und die der Christen vor der arabischen Eroberung in Alexandria und wie sah die Lage nach der Eroberung unter der Herrschaft der Muslime im Rahmen der islamischen Grundsätze mit anderen Nicht-Muslimen aus?

Zunächst soll hier zuvor eine Rückblende der frühen Geschichte Alexandrias angeführt werden:

Die ersten Spuren der Stadt sind verbunden mit der Insel Pharos. Die Insel wurde zum ersten Male in Homers Odyssee (4,354) erwähnt. Jahrhunderte später betrat Alexander der Große, der König von Makedonien, die Weltbühne und eroberte Ägypten kampflos von den Persern. Er gründete eine der prachtvollsten Städte der antiken Welt und gab ihr seinen Namen Alexandria. Nach Alexander herrschten etwa drei Jahrhunderte lang, seine griechisch-makedonischen Nachfolger, die Ptolemäer. Es war ein Reich, worin

²⁰ Butler, J. Alfred: *The arab conquest of Egypt*, Oxford 1902.

ترجمة محمد فريد أبو حديد، لجنة التأليف والترجمة والنشر 1914 القاهرة 1933

²¹ Brockelmann, Carl: *Geschichte der islamischen Völker und Staaten*, München-Berlin 1943. Repr., Hildesheim-New York 1977, S. 51f.

die hellenistische Kultur dominierte. Prominente Historiker sprachen von Rom als einem Zentrum der Macht im Mittelmeergebiet, jedoch stand es aber in seiner Zivilisation hinter Alexandria zurück. Als in Rom noch überwiegend Ziegelbauten gebräuchlich waren, prangte die ägyptische Residenz längst in reicher marmorner Pracht. Diodorus Siculus beschreibt es als "eine sagenhafte reiche Stadt." Ihr von Sostratos von Knidos erbauter Leuchtturm galt in der antiken Welt als eines der sieben Weltwunder und ein Meisterwerk der damaligen Bau- und Ingenieurkunst. Die damaligen Bewohner der Stadt waren ein buntes Völkergemisch. Hier fanden Menschen aus allen Ländern der hellenistischen Welt eine neue Heimat. Sie kamen aus Makedonien, Griechenland, aus Kleinasien, aus Syrien, Palästina und Arabien, aus Mittelasien und Indien, aus Nordafrika und aus Italien. Die Stadt war außerdem das wirtschaftliche Zentrum. Ihren überquellenden Reichtum verdankte sie vor allem dem großzügigen Nil, der alljährlich seine Ufer verließ, die Felder überschwemmte, sie mit seinem fruchtbaren Schlamm düngte und für üppige Ernten sorgte. Mittelpunkt dieser Gelehrsamkeit war das berühmte "Museion", ein gigantisches Forschungsinstitut für die literarischen, mathematischen und physikalischen, vor allem aber auch für die medizinischen Wissenschaften. Ihm eng verbunden war die nicht weniger berühmte Bibliothek. Riesige Summen wurden ausgegeben, um Bücher von überall anzukaufen. Man berichtete, die Bibliothek besaß über 500.000 Schriftrollen und vereinte das gesamte Wissen der hellenistischen Welt.²² Im Jahre 30 v. Chr. fiel ganz Ägypten mit Alexandria endgültig an Rom. Die Stadt Alexandria erlebte einen allmählichen Verfall trotz ihrer Stellung als die zweite Stadt des römischen Reiches. Es herrschte eine langwierige Auseinandersetzung zwischen dem kommenden Christentum und den vorherigen Religionen der alten Ägypter, die zu blutigen Kämpfen führten. Im Jahre 386 n. Chr. erhob der Kaiser Theodosius das Christentum zur Staatsreligion. Diese historische Epoche erfuhr ihr Ende mit der Übernahme der Stadt durch die Araber im Jahre 642.

²² قارن : لطفى عبدالوهاب , الأسكندرية في عهد البطالمة , في : تاريخ الأسكندرية عبر العصور , الأسكندرية 1999 , ص 28 وما بعدها

Im Folgenden soll das Schicksal der Kopten in vorislamischer Zeit beleuchtet werden:

- Die koptische Kirche führt ihre Traditionen auf den Evangelisten Markus zurück.
- Einer weit verbreiteten Legende nach soll ihm der heilige Petrus im Jahre 64 einen Missionierungsauftrag erteilt haben. Der heilige Markus begab sich nach Alexandrien, das – wie schon erwähnt – damals die größte antike Stadt war, und so waren die ersten christlichen Ägypter Alexandriner.

Die junge Gemeinde wurde schon bald von den Fremdherrschern verfolgt, zunächst von den Römern. Die alexandrinischen Christen tauchten wie ihre Glaubensbrüder in Rom in den Katakomben unter. Während in der Reichshauptstadt (das heißt in Rom) sich der Fisch zum Geheimsymbol zum gegenseitigen Erkennen entwickelte, gilt Alexandrien als Geburtsstätte des Kreuzzeichens. Der traurige Höhepunkt der Christenverfolgung wurde unter Diokletian (285 – 1. Mai 305) erreicht. (Beginn der Verfolgung: 22. Februar 303). Bekannteste ägyptische Märtyrerin jener Zeit wurde die heilige Katharina von Alexandrien, der es vor ihrem Tod gelang, Mitglieder des römischen Herrscherhauses zu bekehren. Zahlreiche Ägypter entzogen sich den römischen Repressionen durch die Flucht in die Wüste. So zum Beispiel der heilige Antonius, der sich nach seinem öffentlichen Bekenntnis zum Christentum 313 in Alexandrien während der Christenverfolgungen unter Maximinus Daia († 313) in die östliche Wüste zurückzog.

Er und andere ägyptische Eremiten gelten als Ursprungsbewegung des gesamthristlichen Mönchtums.

Trotz zahlreicher Verfolgungswellen insbesondere 250, 257 und 361–363 entwickelte sich die Stadt zum Zentrum christlicher Gelehrsamkeit und setzte so die antike Tradition als Ort des Strebens nach Wissen fort. Die Mittelmeerstadt wurde zum Sitz eines der fünf Patriarchate. 386 wurde das Christentum zur offiziellen römischen Religion erklärt. Aber die friedliche Zeit währte nur kurz. Die Fremdherrscher, die Byzantiner, unterdrückten erneut die ägyptische Bevölkerung aus Glaubensgründen. 451, beim Konzil von Chalkedon, kam es zu einer Kirchenspaltung. Nach Auffassung der byzantinischen Amtskirche gäbe es in Jesus

Christus zwei Naturen, eine göttliche und eine menschliche. Nach koptischer Überzeugung habe der Messias nur eine Natur (Mono-Physis), das heißt die des fleischgewordenen Gottesworts. Von den byzantinischen Fremdherrschern gab es zahlreiche friedliche, aber auch gewaltsame Versuche, die Ägypter von ihrer Zweinaturenlehre zu überzeugen. Auch die Perser, die 619–626 Alexandrien besetzten, erwiesen sich als intolerant. Sie hatten die vielen Kirchen und Klöster in Schutt und Asche gelegt.²³

Der Beginn des 7. Jahrhunderts war von ständigen Machtwechseln gekennzeichnet:

- Bis 619 byzantinische Herrschaft, dann Einfall von Chosraus persischer Armee,
- 626 Vertreibung der Perser durch Heraclius,
- 640 Sieg der Araber über die Byzantiner,
- 645 Zurückeroberung Alexandrias durch die Byzantiner und 646 endgültiger arabischer Sieg.

Die Perser und Byzantiner überboten sich in jener Phase an Grausamkeit gegenüber der ägyptischen Bevölkerung, die durch die ständigen kriegerischen Auseinandersetzungen schon gestraft genug war. Die Söldenertruppen beider Seiten fielen wie Heuschrecken über das Land her. Plünderungen waren keine Seltenheit. Davon unterschieden sich die muslimischen Truppen, die trotz oder gerade wegen ihrer nomadischen Wurzeln zivilisiert, das heißt vom arabischen Ehrenkodex geläutert, mit den Einheimischen umgingen. Außerdem hatten die Byzantiner Ägypten so ausgebeutet und die abtrünnigen Christen so respektlos behandelt, dass die Kopten die muslimische Eroberung als Befreiung empfanden. Bis heute trägt das geistliche Oberhaupt der Kopten den offiziellen Titel: "Papst von Alexandria und Patriarch des Stuhles von Sankt Markus".

In den nächsten Abschnitten wird die Grundhaltung des Islam gegenüber dem Judentum und dem Christentum dargelegt. Moses wird im Islam wie Noah, Abraham, Jesus und Muhammad zu den fünf Propheten gezählt. Durch ihr Werk nehmen sie eine besondere Stellung ein. Moses wird im Koran 136 Mal erwähnt. Er, sowie die

²³ Forster, Edward Morgan: Die arabische Eroberung, In: *Sartorius*, Joachim (Herg.) Alexandria – Fata Morgana, Stuttgart, München, 2001, S. 240 ff.

anderen Propheten, werden von uns Muslimen als Vorbild angesehen. Hervorgehoben sind seine Entschlossenheit sowie seine Geduld im Umgang mit seinem Volk.

Jesus wird als Prophet und Gesandter Gottes wie Muhammad verehrt. Jesus wird im Koran insgesamt 35 Mal genannt, darunter 25 Mal mit dem Namen Īsā, 8 Mal mit der Bezeichnung Sohn Marias und zweimal mit der Bezeichnung Messias. Im Koran heißt es: *"Wir haben Jesus, dem Sohn Marias, die deutlichen Zeichen zukommen lassen und ihn mit dem Geist der Heiligkeit gestärkt"* (Sure, 2:253)

"وأتينا عيسى ابن مريم البينات وأيدناه بروح القدس" (البقرة 253)

Eine praktische Versöhnung zwischen diesen drei monotheistischen Religionen ist gerade notwendig, die sich allerdings auf der Basis der Gerechtigkeit und Gleichberechtigung vollziehen sollte. Der ehemalige Bundespräsident Roman Herzog äußerte sich dazu in seiner Laudatio zu Ehren von Frau Prof. Annemarie Schimmel bei der Vergabe des Friedenspreises 1995 folgendermaßen: *"Nur alles, das setzt voraus, dass die Völker und Kulturen mehr übereinander wissen. Ohne gegenseitiges Wissen gibt es kein gegenseitiges Verständnis, ohne Verständnis gibt es keinen gegenseitigen Respekt und kein Vertrauen. Und ohne Vertrauen gibt es keinen Frieden, sondern wirklich nur die Gefahr des Zusammenpralls"*.²⁴

Nach Alfred J. Butler: *The Arab Conquest of Egypt*, Oxford 1902, Kairo 1933, war die einheimische Bevölkerung wegen ihres monophysitischen Glaubens von der herrschenden griechisch-orthodoxen Amtskirche stets benachteiligt worden und war daher an der Erhaltung der kaiserlichen Macht nicht interessiert.²⁵

²⁴ Elyas, Nadeem: *Interreligiöse Versöhnung*. Manuskript eines Beitrages, gehalten auf der "Europäischen ökumenischen Versammlung", Graz, Juni 1977.

²⁵ قارن: ترجمة محمد فريد أبو حديد, طبعة الهيئة المصرية العامة للكتاب, القاهرة 1989 ص 381 وما بعدها

Zusammenfassend wies die Stadt Alexandria über Jahrhunderte eine kosmopolitische Gesellschaftsstruktur auf: Schon kurz nach Stadtgründung im Jahr 331 v. Chr. zog die weltoffene alexandrinische Lebensart Menschen aus aller Herren Ländern an. Die größten Bevölkerungsgruppen lebten in friedlicher Koexistenz in so genannten "gated communities" zusammen. Die Hellenen hatten im damaligen Regierungsviertel ihre Villen. Das ptolemäische Herrscherhaus war ja bekanntermaßen auch griechischer Herkunft. Das Judenviertel befand sich in der Antike am Ostrand der Stadt, etwa in jenem Gebiet, wo sich heute Universität und Bibliotheca Alexandrina befinden. Bis ins 20. Jahrhundert bildeten Griechen und Juden bedeutende Minoritäten, trotz stark schwankender Einwohnerzahlen im Laufe der Zeit. 37 n. Chr. lebten (nach den Gerusia-Akten)²⁶ etwa eine Million Menschen in der Mittelmeermetropole.²⁷ Damals beherbergte das sog. Deltaviertel (Alle Stadtteile trugen einen griechischen Buchstaben) die größte jüdische Gemeinde außerhalb Palästina. Aus ihr ging in jener Zeit der große jüdische Philosoph Philon hervor. Geprägt vom kosmopolitischen alexandrinischen Geist, zeigt er auf, wie biblisches Gedankengut und hellenistisch-philosophische Doktrinen miteinander harmonisieren können. Das friedliche Miteinander wurde erstmals in römischer Zeit gestört. Einige Kaiser hatten kein Verständnis dafür, dass es die Juden ablehnten, sie als Götter zu verehren. Trebonianus Gallus (251–253) versuchte, den Juden in seinen letzten Lebensjahren den Kult seiner Standbilder gewaltsam aufzuzwingen. Noch schlimmer war die Situation unter Caligula (37–41), wo Hunderte Juden den Tod fanden. Die Verfolgungen fanden unter Trajan (98–117) einen Höhepunkt. Im Jahr 116 wurden sämtliche Synagogen zerstört oder beschlagnahmt.²⁸

²⁶ Gerusia bedeutet im Altgriechischen "Ältestenrat".

²⁷ Denis, Eric: *Alexandrie, seconde ville d'Egypte ou métropole méditerranéenne?*, in: *Revue géographique de l'Est*, N.2-3 Nancy 1997 und Hinske, Norbert (Hrsg.): *Alexandrien – Kulturbegegnungen dreier Jahrtausende im Schmelztiegel einer mediterranen Großstadt*, Mainz 1981.

²⁸ قارن مصطفى العبادي: الإسكندرية في العصر الروماني- 30 ق م – 323 م ، في تاريخ الإسكندرية عبر العصور، ص 36 وما بعدها

Aus islamischer Zeit sind keine Verfolgungen oder ähnliche Probleme bekannt. Das liegt einerseits am friedlichen Wesen der Ägypter, andererseits an der toleranten Haltung des Islams gegenüber den Offenbarungsreligionen. Den Schriftbesitzern, d.h. in erster Linie Juden und Christen, wird von der Schari'a, dem islamischen Recht, Religionsfreiheit zugesichert. Da Religion als Ortho-Praxis verstanden wird, sicherte man den Buchvölkern sogar eine gewisse Selbstverwaltung, eine eigene Gerichtsbarkeit in Familien- und Religionsangelegenheiten zu. So kommt der britische Islamwissenschaftler Malise Ruthven²⁹ folgerichtig zu der Erkenntnis: *"Die historische Bilanz der islamischen Toleranz fällt in der Vormoderne im Vergleich zu jener mittelalterlichen Kirche sehr günstig aus"*. Die friedliche Koexistenz von Christen, Juden und Muslimen, von Griechen, Italienern, Kurden, Armeniern und Ägyptern usw. geriet erst in der Neuzeit ins Schwanken, als sich europäisches Gedankengut im Orient verbreitete, unter anderem auch die Nationalstaatsidee: Einige Minoritäten strebten nun nach einem eigenen Staat. So wurde das alte Griechenland wieder belebt. Es entstand der Staat Israel. Es fand eine ethnisch-religiöse Entflechtung statt.³⁰ So verblieben von einigen Hundert Juden Anfang des 20. Jahrhunderts nur noch etwa ein Dutzend. Der neue Eigentümer der Sendergruppe SAT 1 – Pro 7, Haim Saban, ist beispielsweise alexandrinischer Jude, der in den USA zum Multi-millionär aufstieg.

Trotz zahlreicher Kriege zwischen Ägypten und Israel ist der Antisemitismus mitteleuropäischer Prägung den Ägyptern fremd. Eigentlich müsste ich das Wort Antijudaismus verwenden, da die Araber auch Semiten sind. So sind keine Beschädigungen oder Graffiti an Synagogen und Friedhöfen bekannt.³¹ Weitere bekannte alexandrinische Emigranten anderer Gesellschaftsgruppen sind der in Frankreich lebende Schauspieler Omar Scherif, der Geliebte von Prinzessin Diana, Dodi El-Fayed, der griechisch-stämmige

²⁹ Ruthven, Malise: *Der Islam*, Stuttgart 2000, S. 159 – Der Autor ist Dozent für vergleichende Religionswissenschaft an der Universität Aberdeen.

³⁰ Gaiser, Lars: *Alexandria – Geschichte einer kosmopolitischen Stadt*, Hauptseminarsarbeit der Orientalistik, Erlangen, 2002.

³¹ Agstner, Rudolf: Auf jüdische Spuren in Ägypten, in: *Papyrus*, Heft 5-6, Kairo 1998, S. 22ff.

alexandrinische George Moustaki, der Starregisseur Yousef Chahine. Königin Sofia von Spanien und König Hussein von Jordanien besuchten in Alexandria die Schule.

Die jüdische Gemeinde war von Anfang an bedeutender Bestandteil des städtischen Lebens. Alexandria war wie zuvor erwähnt um die Zeitwende die größte Stadt der Alten Welt. Zu Beginn der arabischen Herrschaft zählte die jüdische Gemeinde 4.000 Familien, was auf insgesamt 40.000 Juden schließen lässt.

Im Jahre 116 unter Kaiser Trajan wurden sie verfolgt, ihre Synagogen zerstört und in Beschlag genommen. In den nachfolgenden Jahren lebten einige Hunderte Juden in der Hafenstadt. 1140 lebte der große jüdische Dichter Juda Halevy eine Weile in der Stadt. Auch der große jüdische Philosoph Moses ben Maimon, (1135–1204) verbrachte das Jahr 1165 in dieser Metropole. Viele sind ausgewandert oder haben den Islam angenommen. Ihre Spuren sieht man in den errichteten Krankenhäusern, Altersheimen, Schulen und Synagogen, die zu dieser Zeit vermietet oder verkauft wurden.³² Einige reiche Familien dieser Gemeinde wie Musseri, Cattaoi, Soares, Menasche und anderen haben Ägypten verlassen und sind in Richtung New York, London, Paris, Genf oder Israel ausgewandert.

Wie bereits erwähnt, basierte die koptische Kirche in Ägypten auf den Lehren des Evangelisten Markus, der das Christentum während der Herrschaft des römischen Kaisers Nero nach Ägypten gebracht hat. Während der persischen Herrschaft wurden die meisten Kirchen und Klöster der Kopten in Schutt und Asche gelegt.³³

Kyros, der Patriarch und Vizekönig des byzantinischen Kaisers Heraclius, verfolgte die monophysitischen Christen. Deshalb war die Masse der ägyptischen Kopten ihm gegenüber feindlich eingestellt. Seine Berichte an den Kaiser Heraclius entsprachen – nach Aussagen vieler Historiker – selten der Wahrheit, so dass für das byzantinische Reich die Regionen Syrien, Palästina und Ägypten bald verloren wurden und somit das Christentum mit all seinen Komplexitäten dazu bestimmt war, vor der Einfachheit des

³² Ebd. S. 29 f.

³³ Forster, Edward Morgan: Die arabische Eroberung; in: Sartorius, Joachim: *Alexandria – Fata Morgana*, Stuttgart & München 2001, S. 238.

Islam zu kapitulieren.³⁴ Das letzte Bollwerk des byzantinischen Reiches war Alexandria, weil dort die oströmische Verwaltung Ägyptens und das militärische Hauptquartier waren. Nach kurzer Belagerung kapitulierte die Mittelmeermetropole bedingungslos. Der arabische General 'Āmr ibn al-'Āṣ übernahm die Stadt friedlich und behandelte alle Konfessionen und Ethnien respektvoll. Trotz des entgegenkommenden Verhaltens der Araber wurde entgegen der Vereinbarung von Babylon, die Stadt von den Byzantinern durch Verrat zurückerobert. Die Byzantiner schlichen sich in den frühen Morgenstunden als Fischer verkleidet in die Stadt, kamen so unbemerkt durch die Stadttore und eroberten Alexandria im Handstreich. Als die Araber erneut die Stadt belagerten, verhandelte Kyros – wie zuvor in Babylon – und unterschrieb am 8. November 641 einen Waffenstillstand. 'Āmr ibn al-'Āṣ handelte auch dieses Mal keine harten Bedingungen aus; Grausamkeit lag ihm nicht und wäre auch nicht staatsklug gewesen. Die Einwohner, die weggehen wollten, durften die Stadt verlassen; die anderen konnten unbehelligt ihre Religion ausüben, solange sie die Dschezya zahlten. Die Muslime dankten Allah, weil Er ihnen eine große Stadt gegeben hatte, eine Stadt, wie es in der ganzen Welt keine vergleichbare gab, eine Stadt der Wissenschaft und Zentrum christlicher Theologie.

Ich möchte betonen, dass die arabische Eroberung menschlich verlaufen war und nichts zerstört worden war. Edward Morgan Forster dementierte den Vorwurf gegen die Araber, dass sie die Bibliothek von Alexandrien zerstört hätten und betonte, dass diese schändliche Tat die Christen schon vorher getan hätten.³⁵ Es ist erstaunlich, dass die Legende, dass während der arabischen Eroberung die Bibliothek zerstört wurde, bis heute kursiert. 2002 veröffentlichte der französische Astrophysiker Jean-Pierre Luminet einen Roman, der 2003 auf Deutsch unter dem Titel "Alexandria 642" erschien. Er greift die Legende als Leitgeschichte auf und spinnt sie gar fort. Von einem wissenschaftsfeindlichen verbohrt Khalifen ist gar die Rede. Angesichts über 250 Seiten Geschichtsfälschung und Verunglimpfung von Prophetengefährten fällt

³⁴ ebd, S. 240.

³⁵ ebd. a.a.O. S. 242.

seine dreiseitige richtige Stellung, im Nachwort versteckt, schwach aus. Er schreibt darin: "Es gibt unzählige Berichte über die Bibliothek von Alexandria und die Personen, die in irgendeiner Weise mit ihr verbunden waren, aber die meisten dieser «Zeugenaussagen» entstanden viel später. Außerdem lastete auf den Historikern der Vergangenheit der ganz erhebliche Druck von Ideologien, so dass ihre Art der Geschichtsschreibung gar nicht so objektiv ausfallen konnte, wie es heute bei Wissenschaftshistorikern üblich ist. So beschuldigten die Feinde Roms Caesar, die Bibliothek niedergebrannt zu haben, während andere dieses abscheuliche Verbrechen den Arabern, den Byzantinern oder den Christen anlasteten."³⁶

Angesichts der Tatsache, dass gerade die frühislamischen Reiche die Wissenschaft stark förderten, scheint mir das Gerücht eines 'Āmr ibn al-ʿĀṣ, der die Alexandriner verschonte, jedoch die Bibliothek zerstörte, unwahrscheinlich. So wird doch die arabische Welt als unmittelbare Erbin der antiken Wissenschaften gesehen. Europa entrückte in jener Zeit ins wissensfeindliche, tiefste Mittelalter; die arabischen Gelehrten griffen auf das vorhandene Wissen zurück und erweiterten es, insbesondere in den Fachbereichen Medizin, Mathematik, Geographie, Dichtung und Architektur. Zahlreiche Historiker wie zum Beispiel Edward Morgan Forster dementierten folgerichtig, dass im Laufe der arabischen Eroberung die Bibliotheca Alexandrina zerstört worden sei. Wie fürsorglich 'Āmr ibn al-ʿĀṣ mit den Buchvölkern umging, zeigte der koptische Professor Nabil Loqa Bibāwy, Professor für Kriminalrecht, an der Kairo – Universität, anhand der folgenden Geschichte auf:³⁷ "Ein katholischer Matrose hatte den Kopf des Heiligen Markus aus seinem Grab in der Bukalia Kirche in Alexandria gestohlen. Der damalige Patriarch Benjamin von Alexandria bat den Herrscher 'Āmr ibn al-ʿĀṣ um Hilfe, den gestohlenen Kopf ausfindig zu machen. Der General befahl alle Schiffe im Hafen gründlich zu durchsuchen. Man fand den Kopf in einem Schiff. 'Āmr ibn al-ʿĀṣ übergab die Reliquie persönlich dem Patriarchen Benjamin in einem feierlichen Anlass und spendete

³⁶ ebd. a.a.O. S. 259 f.

³⁷ نبيل لوقا بباوى : عمر بن العاص وكنيسة مرقس الرسول , الأهرام , 2004 / 1 / 22

dazu 10.000 Dinar für den Bau einer Kirche, die sich bis heute noch in Alexandria in der Maslama-Straße befindet."

Aus diesem Bericht lassen sich die Harmonie und die friedliche Koexistenz zwischen den damaligen arabischen Herrschern und den koptischen Beherrschten mit Fakten aus der Geschichte beweisen. In einem Beitrag von Joachim Sartorius erhielt der muslimische Feldherr 'Āmr ibn al-ʿĀṣ die Stadt Alexandria mehr durch friedliche Übergabe als durch Kampf.³⁸

Zusammenfassend hat diese uralte Stadt Alexandria Größe und Ruhm erlebt, aber auch zahllose Rückschläge und bitterste Momente erlitten. Wohl als einzige unter allen Städten der Welt war Alexandria in seiner Geschichte sowohl Metropole, Millionenstadt und geistiges Zentrum als auch in anderen Epochen Fischerdorf und verarmter arabischer Vorposten.

Die meisten Bewohner des vorislamischen Nillandes waren Kopten, die als Nachfahren der alten Ägypter galten. Ein großer Teil von ihnen trat nach der arabischen Eroberung zum Islam über. Während der Herrschaft von Byzanz wurde fast alles zerstört (395–641 n. Chr.), was in dreitausend Jahren zuvor errichtet war. Ägypten wurde von Konstantinopel ausgebeutet. Nur die theologischen Auseinandersetzungen blieben unter der einheimischen Bevölkerung erhalten. In der Zeit des Patriarchen Kyrill I. von Alexandria (412–444 n. Chr.) kam es zu Zusammenstößen zwischen Juden und Christen. Juden überfielen Christen und steckten ihre Kirchen in Brand. Als Gegenmaßnahme ließ Kyrillus den christlichen Pöbel die Häuser der Juden plündern und deren Synagogen stürmen. Die Christen haben fast alle Juden vertrieben und ihre Kultstätten in Kirchen umgewandelt. Der Nachfolger des Patriarchen Kyrill I. war Dioskur I. (444–454), er akzeptierte die Zweinaturenlehre des Konzils von Chalkedon nicht. Das führte zur Abspaltung und Trennung der koptischen Kirche von jener von Byzanz und Rom und somit bestimmten zahlreiche Auseinandersetzungen das politische Bild Ägyptens bis zur arabischen Eroberung. Die ägyptischen Kopten sowie ihre Brüder, die Anhänger der Kirche von Antiochia – da die beiden die mono-

³⁸ Joachim Sartorius (Hrg.): *Alexandria – Fata Morgana*, Stuttgart & München, 2001, S. 9ff.

physische Lehre vertraten – kämpften gemeinsam gegen die melkitischen Glaubenseinflüsse und für die monophysitische Lehre. Die melkitischen Patriarchen hatten die Macht, zeitweise die Kirchen der Kopten zu schließen. Die ägyptischen Patriarchen hielten sich meist von ihren Kirchen fern und die meisten Kopten wurden von dem byzantinischen Statthalter von Alexandria aus der Stadt verwiesen. Die Lage der Kopten verschlechterte sich weiter unter den Persern, die nach Ägypten kamen. Im Jahre 623 wurde der Patriarch Benjamin (623–662 n. Chr.) Patriarch von Alexandria. Er musste 631 vor seinem melkitischen Gegenspieler Kyros fliehen, der Patriarch und Statthalter in einer Person war. Die Verfolgung der Kopten erreichte unter Kyros einen neuen Höhepunkt.³⁹ Er war der letzte Tyrann, den Ägypten vor der arabischen Eroberung erlebte. Die arabische Eroberung machte der Unterdrückung durch Byzanz ein Ende und der muslimische Feldherr 'Āmr ibn al-ʿĀṣ erlaubte dem verbannten Patriarchen Benjamin nach dreizehnjähriger Verbannung nach Alexandria zurückzukehren. Ibn al-ʿĀṣ verkündete die Freiheit der Religion mit dem Ausspruch: *"Jeder hat seine Religion und Gott ist einer."*⁴⁰

Albert Gerhard und Heinzgerd Brakmann berichteten in ihrem Buch: *"Die koptische Kirche – Einführung in das ägyptische Christentum"*: *"Unmittelbar nach der Einnahme Ägyptens wurde es von den Arabern als das Land des «Dar al-qibt», das heißt «Haus der Kopten». Ibn al-Aas versprach dem zurückgekehrten Patriarchen Benjamin die volle religiöse Freiheit"*. Auch nach Heinzgerd Brakmann *"hätten die Kopten die Araber als Befreier begrüßt"*.⁴¹ Unbezweifelbar ist man der Meinung, dass die Kopten die Vertreibung der Byzantiner begrüßten. Sie gingen davon aus, dass die Araber, ähnlich wie eine Generation zuvor die Perser (619–629), bald wieder abziehen würden. Die Achtung des Islam für die Offenbarungsreligionen sicherte in den darauf folgenden Jahrhunderten eine friedliche Herrschaft ohne Aufstände. Der Islam

³⁹ جان كومي : دليل إلى قراءة تاريخ الكنيسة , بيروت 1994 ص 62 وما بعدها

⁴⁰ Kamal Sabry Kolta: *Christentum im Land der Pharaonen – Geschichte und Gegenwart der Kopten in Ägypten*, München 1985, S. 43ff.

⁴¹ Gerhards, Albert; Brakmann, Heinzgerd (Hrsg.): *Die koptische Kirche – Einführung in das ägyptische Christentum*, Urban-Taschenbücher Band 451, Stuttgart, Berlin, Köln 1994, S. 4ff.



ermöglichte das Überleben der ortsansässigen christlichen Kirchen und war vom Wesen her prinzipiell gegen jegliche Verfolgung. Infolge der arabischen Eroberung Ägyptens Anfang der vierziger Jahre des siebten Jahrhunderts wurden zwei Friedensverträge zwischen den Muslimen und den Byzantinern geschlossen. Der erste von April 641 wurde babylonisches Friedensabkommen genannt. Der zweite wurde nach der Übergabe von der Stadt Alexandria (November 641) als alexandrinisches Abkommen bezeichnet. Ägypten fiel damit in arabische Hand. Dieses letzte Abkommen beinhaltete folgende Bedingungen:⁴²

- 1- Es wurde ein elfmonatiger Waffenstillstand vereinbart, der am 28. 9. 642 beendet werden sollte.
- 2- Alle an diesem Abkommen Mitbeteiligte müssen die von den Muslimen vorgeschriebenen Dschezia-Steuern zahlen.
- 3- Alle Araber und Byzantiner sollen sich an ihren Plätzen aufhalten und keine Kämpfe weiterführen.
- 4- Die byzantinischen Truppen dürfen mit Hab und Gut übers Meer abreisen. Diejenigen, die übers Land abreisen wollen, sollen monatlich eine bestimmte Summe Tributgeld zahlen bis sie die Grenze Ägyptens überschritten haben.
- 5- Die byzantinischen Truppen dürfen nicht zurückkehren und nicht versuchen, das Land wieder zu erobern.
- 6- Die Muslime gewähren den Christen freie Religionsausübung und mischen sich nicht in interne Angelegenheiten ein. Es findet keine Enteignung von kirchlichem Besitz statt.
- 7- Auch den Juden wird ein Bleiberecht in Alexandria zugesichert.
- 8- Die Byzantiner sollen hundertfünfzig Soldaten und fünfzig weitere Zivilisten als Geisel zur Verfügung stellen, bis alle Bedingungen des Abkommens erfüllt sind.

⁴² السيد الباز العربي : مصر البيزنطية ، القاهرة ، ص 425 وما بعدها

Der große koptische und zeitgenössische Historiker Hanna an-Nikiosi, (Johannes von Nikiu), ein wichtiger Vertreter der christlichen Gemeinde, berichtete detailliert über diese Bedingungen und lobte sie als eine solide Garantie für die Kopten, denen vor allem freie Ausübung ihres Glaubens und Schutz von Hab und Gut zugesichert wurde. Dieses Abkommen bedeutet den völligen Verzicht der Byzantiner auf Ägypten, d. h. Ägypten sowie die einheimische Bevölkerung von Kopten und Juden wurde den neuen Herrschern vollkommen überlassen.

Nach der vorangegangenen chronologischen Darlegung komme ich nun zum Fazit, in dem ich die Leistungen der früharabischen Herrscher als Friedensstifter hervorheben möchte.

- Alexandria war als ägyptische Hauptstadt sowie als wissenschaftliches und wirtschaftliches Zentrum in der griechischen, römischen und persischen Zeit bis zum Beginn des 7. Jahrhunderts von überregionaler Bedeutung.
- Von Anfang an wurden die alexandrinischen Christen während drei Jahrhunderten wegen ihres Glaubens benachteiligt, zeitweise gar verfolgt.
- Ab Mitte des 7. Jahrhunderts, d. h. nach der Einnahme Ägyptens seitens der Araber verlor Alexandria die zentrale Bedeutung. Die Araber errichteten eine neue Hauptstadt namens Fustât – unweit des späteren Kairo – als eine Annäherung in Richtung der zentralen Gebiete der arabischen Welt. Alexandria war wegen der peripheren Lage an den Grenzen der islamischen Welt (Dar al-Islam) besonders gefährdet. Die Stadt konnte jederzeit durch Angriffe vom Meer überrascht werden und war so leicht "verwundbar", wie später dann auch die mittelalterliche Geschichte der Mittelmeerstadt bewies.⁴³
- Obwohl Alexandria in der islamischen Zeit eine wirtschaftliche Schwäche erfuhr, standen die Kopten an der Seite der Araber. Die Muslime behandelten sie wie Verwandte, da Hagar, die Mutter von Ismael, dem Sohn

⁴³ سعد ز غلول عبد الحميد : الاسكندرية الاسلامية – تاريخ المدينة من الفتح العربي الى العصر الفاطمي, في: تاريخ الاسكندرية عبر العصور , تأليف جماعي, اصدار محافظة الاسكندرية 1999, ص 99 وما بعدها

Abrahams, eine Ägypterin war. Außerdem war eine der Frauen Muhammads eine Koptin.

- In vorislamischer Zeit war Griechisch *Lingua franca* in Alexandria. Erst unter muslimischer Herrschaft entwickelten die Kopten, eine leistungsfähige Literatursprache, und zwar als Synthese aus dem Griechischen, dem Hieroglyphischen und dem Demotischen. So entstand eine eigenständige koptische Sprache, die sich allerdings nie als Amtssprache durchsetzen konnte, denn Arabisch wurde offizielle Sprache. Die koptische Literatur fand im arabischen Gewande ihre Fortsetzung und erreichte im 13. Jahrhundert ihren Höhepunkt.
- Die Kopten übernahmen höchste Positionen unter arabischer Herrschaft. Aus ihren Reihen stammten zahlreiche Wesire und viele gebildete Verwaltungsbeamten des Landes.⁴⁴
- In der frühen Periode von Muhammads' Prophetie entstanden enge Beziehungen zum christlichen Äthiopien. Muslime fanden dort zeitweise Asyl und wurden vor ihren Feinden geschützt.⁴⁵
- Die erste wirkliche Bewährungsprobe für die Beziehungen zwischen Islam und Christentum war der friedliche Vertrag zwischen dem Propheten Muhammad und den Nagrān-Christen. Dieses Abkommen wurde später Vorbild für weitere Vereinbarungen mit Christen in anderen Ländern wie Syrien, Palästina, und nicht zuletzt Ägypten. Das darauf gegründete freundschaftliche Miteinander unter diesen Religionsgemeinschaften hatte bis ins 18. Jahrhundert Bestand und wurde erst in der Kolonial- und Protektoratszeit gestört.
- Die Christen der altorientalischen Kirchen lebten während nahezu 200 Jahren mit den byzantinischen Besatzern in Unfrieden. Infolge des Konzils von Chalkedon entstand 451 der Glaubensstreit um die Natur Jesu. Aufgrund der Ablehnung der Zweinaturenlehre wurden die Kopten von

⁴⁴ Müller, C. Detlef G.: Einleitung zur koptischen Kultur, In: Dankesgabe für Heinrich Schützinger, *Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft*, Band 29, Halle 2000, S. 113f.

⁴⁵ Feldtkeller, Andreas: >Die Mutter der Kirchen< im >Haus des Islam<: a.a.O. S. 167.

der Amtskirche Konstantinopels benachteiligt, zeitweise sogar verfolgt. Ihr Status gegenüber den chalcedonensischen Christen verbesserte sich mit dem Eingreifen der Muslime. Unter der abbasidischen Herrschaft wurden sie sogar besser behandelt. Somit konnte ihre Wahrnehmung der islamischen Herrschaft positive Züge annehmen. Die Kopten betrachteten die muslimischen Heere in dieser Zeit als Befreier vom byzantinischen Joch.

- Michael der Syrer, ein mittelalterlicher Historiker und Patriarch der damaligen monophysitischen Gemeinden Syriens, beschreibt das Leid und die Unterdrückung der Christen in Ägypten, die das Konzil von Chalcedon nicht akzeptierten, folgendermaßen: "... Gott sah die Bosheit der Byzantiner, die in ihrem ganzen Herrschaftsbereich grausam unsere Kirchen und Klöster ausraubten und die uns mitleidlos verurteilten, deshalb führte Er (Gott) aus dem Gebiet des Südens die Söhne Ismaels heran, um uns durch sie (die Muslime) aus den Händen der Byzantiner zu befreien".⁴⁶

⁴⁶ Feldtkeller, Andreas: a.a.O. S. 169f.

Literatur

Arabische Quellen

- القرآن الكريم: طبعة مجمع الملك فهد، المدينة المنورة 1423 هـ، الموافق 2002 م، ترجمة: الشيخ عبدالله الصامت فرانك بوبنهايم والدكتور نديم الياس.
- محمد عمارة: سماحة الاسلام، حولية التسامح، عملن مسقط، (1) ص 21-35.
- محمود حمدي زقزوق: التسامح في الاسلام في : التسامح، عمان، مسقط (1) ص 19-21.
- أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله بن عبد الحكم : فتوح مصر و أخبارها، تقديم وتحقيق: محمد صبيح، القاهرة 1975.
- أحمد العدوي: مصر والشرق العربي - درع الاسلام، القاهرة 1985.
- الفريد ج باتل: فتح العرب لمصر، ترجمة محمد فريد ابوحديد، طبعة دار الكتب المصرية، القاهرة 1351 هـ - 1983 م، وطبعة الهيئة المصرية العامة للكتاب، في جزئين، القاهرة 1989.
- عباس محمود العقاد: عمرو بن العاص، كتاب اليوم، القاهرة 1958.
- السيد الباز العريني: مصر البيزنطية، القاهرة 1967.
- جان كومبي: دليل الى قراءة تاريخ الكنيسة، بيروت الطبعة الاولى 1994، الكتاب مترجم عن النص الفرنسي الاصل:
- Pour lire l'histoire de l'Eglise. Edition du Cref. Paris, 1986.
- تاريخ الاسكندرية عبر العصور: تأليف جماعي، اصدار محافظة الاسكندرية 1999.
- حسن ابراهيم حسن: تاريخ الاسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي، ج 1، الطبعة السابعة، القاهرة 1964.
- مصطفى العبادي: الاسكندرية في العصر الروماني - 30 ق م - 323 م، في: تاريخ الاسكندرية عبر العصور، تأليف جماعي، اصدار محافظة الاسكندرية 1999.
- لطفي عبد الوهاب: الاسكندرية في عهد البطالمة، في: تاريخ الاسكندرية عبر العصور، تأليف جماعي اصدار محافظة الاسكندرية 1999.
- محمد محمد مرسى الشيخ: الاسكندرية والمسيحية، في: تاريخ الاسكندرية عبر العصور، تأليف جماعي، اصدار محافظة الاسكندرية 1999.

- سعد زغول عبد الحميد: الاسكندرية الاسلامية – تاريخ المدينة من الفتح العربي الى العصر الفاطمي، في: تاريخ الاسكندرية عبر العصور، تأليف جماعي، اصدار محافظة الاسكندرية 1999.
- جوزيف نسيم واصف: دراسات في تاريخ العصور الوسطى – مجتمع الاسكندرية في العصر المسيحي، الاسكندرية 1983.
- نبيل لوقا بباوى: عمرو بن العاص وكنيسة مرقس الرسول، الأهرام 1/22/2004.

Deutschsprachige Quellen:

- Agstner, Rudolf: Auf jüdische Spuren in Ägypten, In : *Papyrus: Heft 5-6*, Zeitschrift der Deutschen Evangelischen Schule, Kairo 1998.
- Beltz, Walter: Systemtheoretische Ansätze in der Religionswissenschaft in: *Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft*, Heft 34/ 2002, Halle / Saale.
- Brockelmann, Carl: Geschichte der islamischen Völker und Staaten, München-Berlin, 21943 Repr. Hildesheim-New York 1977
- Butler, Alfred J[oshua]: *The arab conquest of egypt*, Oxford 1902.
- Denis, Eric: Alexandrie, égypte ou métropole méditerranéenne? d' seconde, in: *Revue géographique de L'Est* , N.2-3 Nancy 1997 und Hinske, Norbert (Hrsg.): *Alexandrien – Kulturgebegegnungen dreier Jahrtausende im Schmelztiegel einer mediterraner Großstadt*, Mainz 1981.
- El-Shabassy, Eva-Maria: *Muhammad, Geschichte des Propheten*, Aachen 2 1995.
- Elyas, Nadeem: *Interreligiöse Versöhnung*. Manuskript eines Beitrages, gehalten an der "Europäischen ökumenischen Versammlung", Graz, Juni 1977.
- Feldtkeller, Andreas: >Die Mutter der Kirchen< >Im Haus des Islam<: *Gegenseitige Wahrnehmungen von arabischen Christen und Muslimen im West- und Ostjordanland*, Missionswissenschaftliche Forschungen. Band 6, Erlangen 1998.
- Forster, Edward Morgan: Die arabische Eroberung, In: *Alexandria – Fata Morgana*, München 2001.
- Gaiser, Lars: *Alexandria – Geschichte einer kosmopolitischen Stadt*, Hauptseminarsarbeit der Orientalistik, Erlangen 2002.
- Gerhards, Albert; Brakmann, Heinzgerd (Hrsg.): *Die koptische Kirche – Einführung in das ägyptische Christentum*, Urban-Taschenbücher, Band 451, Stuttgart, Berlin, Köln 1994.

- Hamidullah, M[uhammad]: *Der Islam, Geschichte, Religion, Kultur*, Aachen ³1995.
- Harun Yahya: Der Islam verurteilt den Terrorismus – In: <http://www.harunyahya.com/de/teror4.php>, 14.4.2004.
- Kamal Sabry Kolta: *Christentum im Land der Pharaonen – Geschichte und Gegenwart der Kopten in Ägypten*, München 1985.
- Müller C[aspar] Detlef G[ustav]: Einleitung zur koptischen Kultur, Dankesgabe für Heinrich Schützinger zum 75. Geburtstag. In: *Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft*, Band 29, Halle 2000, S. 105-114.
- Ruthven, Malise: *Der Islam*, Stuttgart 2000.
- Sartorius, Joachim (Herg.): *Alexandria, Fata Morgana*. Stuttgart, München 2001.
- Sayyed, Fayyaz Mahmoud: *Geschichte des Islam*, München, 1964.
- Sayyed, Qutb: *Dieser Glaube – Der Islam*, Stuttgart, Kairo, Beirut 1978.

Nicht zugänglich waren mir:

- Fraser, P[eter] M[arshall]: *Ptolemaic Alexandria I-III* (Oxford 1972. Repr. 1984).
- Müller-Wiener, Martina: *Eine Stadtgeschichte Alexandrias von 564/1169 bis in die Mitte des 9./15. Jahrhunderts. Verwaltung und innerstädtische Organisationsformen* (Islamkundliche Untersuchungen 159) Berlin 1992.
- Tkaczow, Barbara: *Topography of Ancient Alexandria (An Archaeological Map)* Travaux du Centre d'Archéologie Méditerranéenne de l'Académie Polonaise des Sciences 32 (Varsovie 1993).
- Haas, Christopher: *Alexandria in Late Antiquity. Topography and social conflict* (Baltimore 1996).

- LaRiche, William: *Alexandria – Die versunkene Stadt* (München 1996).
- Grimm, Günter: *Alexandria. Die erste Königsstadt der hellenistischen Welt. Bilder aus der Nilmetropole von Alexander dem Großen bis Kleopatra VII.* (Zaberns Bildbände zur Archäologie. Sonderhefte der Antiken Welt) Mainz am Rhein 1998.
- Pfrommer, Michael: *Alexandria. Im Schatten der Pyramiden* (Zaberns Bildbände zur Archäologie. Sonderhefte der Antiken Welt) Mainz am Rhein 1999.
- Clauss, Manfred: *Alexandria. Schicksale einer antiken Weltstadt* (2003. ²2004). Schimanowski, Gottfried: *Juden und Nichtjuden in Alexandria. Koexistenz und Konflikte bis zum Pogrom unter Trajan (117 n. Chr.)* (Münsteraner Judaistische Studien 18) Münster – Berlin 2006.
- Bernard, André / Goddio, Franck: *Versunkenes Alexandria. Tauchen im Reich der Sphinx* (Stuttgart 2005).

1930
1931
1932
1933
1934
1935
1936
1937
1938
1939
1940
1941
1942
1943
1944
1945
1946
1947
1948
1949
1950
1951
1952
1953
1954
1955
1956
1957
1958
1959
1960
1961
1962
1963
1964
1965
1966
1967
1968
1969
1970
1971
1972
1973
1974
1975
1976
1977
1978
1979
1980
1981
1982
1983
1984
1985
1986
1987
1988
1989
1990
1991
1992
1993
1994
1995
1996
1997
1998
1999
2000
2001
2002
2003
2004
2005
2006
2007
2008
2009
2010
2011
2012
2013
2014
2015
2016
2017
2018
2019
2020
2021
2022
2023
2024
2025

1930
1931
1932
1933
1934
1935
1936
1937
1938
1939
1940
1941
1942
1943
1944
1945
1946
1947
1948
1949
1950
1951
1952
1953
1954
1955
1956
1957
1958
1959
1960
1961
1962
1963
1964
1965
1966
1967
1968
1969
1970
1971
1972
1973
1974
1975
1976
1977
1978
1979
1980
1981
1982
1983
1984
1985
1986
1987
1988
1989
1990
1991
1992
1993
1994
1995
1996
1997
1998
1999
2000
2001
2002
2003
2004
2005
2006
2007
2008
2009
2010
2011
2012
2013
2014
2015
2016
2017
2018
2019
2020
2021
2022
2023
2024
2025



Zum Zusammenleben der verschiedenen Religionsgemeinschaften in Lyon

Horsta Krum (Frankreich)

Ich beschränke mich auf die drei verwandten, monotheistischen Religionen: Judentum, Christentum und Islam.

Judentum

Spuren des Judentums sind in Frankreich schon früh nachweisbar, besonders im Süden.

Zuverlässige Spuren finden sich in der Römerzeit, zum ersten Mal aus dem Jahre 39.

Zur Zeit Karls des Großen und seiner Nachfolger gab es eine verhältnismäßig wohlhabende und angesehene jüdische Gemeinde, die eine Synagoge besaß. Es ist quellenmäßig belegt, dass in dieser Zeit der Markttag von Sonnabend auf Mitte der Woche verlegt wurde.

Dann wechselten Pogrome mit Perioden der Toleranz, wie in vielen europäischen Ländern.

Seit der Zeit der Reformation weisen Judentum und Protestantismus viele Gemeinsamkeiten auf, wobei es sich in Frankreich um den Protestantismus calvinistischer Prägung handelt. Beide stören die Innen- und die Außenpolitik, nicht subjektiv, aber ihre bloße Existenz widerspricht dem Selbstverständnis Frankreichs als «älteste Tochter der katholischen Kirche». Dies zeigt sich besonders zur Zeit des Absolutismus und seinem Prinzip: ein König, ein Gesetz, ein Glaube (un roi, une loi, une foi).

Beide, Judentum und Protestantismus, erlangen durch die Französische Revolution ihre offizielle Duldung und gewisse Rechte, die einklagbar sind, z.B. Druckerlaubnis und das Recht, Kirchen bzw. Synagogen zu bauen. So kommt es, dass in Lyon die große Synagoge und die große evangelische Kirche sich im Baustil sehr ähneln; sie stammen beide aus der Mitte des 19. Jahrhunderts. Sie sind beide in die Häuserfront integriert, um weniger aufzufallen – das immerhin hatte der Bischof von Lyon erreicht!

In der Dreyfuss-Affäre und unter der deutschen Besatzung (1942–44 für Lyon) haben die Protestanten sich durchschnittlich viel solidarischer verhalten als die katholische Bevölkerung.

Es gibt heute in Lyon, die Vorstädte einbezogen, elf Synagogen, außerdem einige Versammlungsstätten, «Oratoires» (Bethäuser) genannt.

Nach dem zweiten Weltkrieg haben sich – wieder oder zum ersten Mal – Juden aus anderen Gegenden Frankreichs oder aus dem europäischen Ausland in Lyon angesiedelt. Einen besonders starken Zuzug erhielten die jüdischen Gemeinden seit den sechziger Jahren aus Nordafrika, besonders aus Algerien. Diese Neuankömmlinge sind orthodox, viele sogar streng orthodox.

Seit 1989 gibt es in Lyon eine kleine jüdisch-liberale Gemeinde. Aber diese Gemeinde wächst zusehends. 2004 war ihre Synagoge zum ersten Mal zu klein für die beiden großen Feste Yom Kippour (Versöhnungsfest) und Rosch Hashanan (Neujahrsfest). Da die Stadt sich auf das Prinzip der Trennung von Kirche und Staat berief und keinen Saal zur Verfügung stellte, feierte diese jüdische Gemeinde die beiden Feste in der benachbarten evangelischen Kirche, eben der Kirche, dessen Pfarrer 1943 von der Gestapo verhaftet wurde. Und für 2005 hat die jüdisch-liberale Gemeinde bereits um Reservierung der Kirche für die entsprechenden Tage gebeten und auch uns Nicht-Juden eingeladen.

Natürlich haben die Verantwortlichen zunächst gezögert, das Angebot der evangelischen Gemeinde anzunehmen. Aber der Umstand, dass calvinistische Kirchen keine bildlichen Darstellungen, oft nicht einmal ein einfaches Kreuz, aufweisen, hat die Entscheidung begünstigt. Und für die jüdische Gemeinde und

die anwesenden Christen war es bewegend, die schön geschmückte Thora-Rolle auf der großen, ernst-schlichten Holzkanzel zu sehen, sicherlich zum ersten Mal!

Alle jüdischen Gemeinden in Frankreich, orthodoxe und liberale, gehören dem nationalen Consistorium an.

Islam

Seit dem 18. Jahrhundert, dem Zeitalter der Aufklärung, gibt es nachweisbar Muslime in Frankreich.

Ab 1830, dem Jahr der Eroberung von Algier, ist das Verhältnis Frankreichs zum Islam von der Nordafrika-Politik geprägt. Die Algerier, die in der Regel dem Islam angehören, hatten zwar die französische Staatsangehörigkeit, aber nicht die vollen Rechte. So gibt es seit der Mitte des 19. Jahrhunderts eine ständige Einwanderungsbewegung von Muslimen aus Nordafrika. Sie sind, je nach Konjunktur, als Arbeiter mehr oder weniger willkommen, auch als Soldaten in den beiden Weltkriegen.

Nach 1945 wird das «Bureau National de l'Immigration» gegründet, das Selektionen vornimmt und Einwanderungen aus den nördlichen europäischen Ländern begünstigt.

Frankreich spricht von «dreißig glorreichen Jahren (les trente glorieuses); d. h. auf Grund des ökonomischen Wachstums erlaubt der Staat auch sehr vielen Nordafrikanern, besonders Familien, den Zuzug nach Frankreich. Den stärksten Anteil hat natürlich Algerien, aber auch Marokko.

1974 verhängt ein Ministerratsbeschluss den Einwanderungsstop, der die Einwanderung zwar nicht stoppt, aber erheblich erschwert, teilweise mit widersprüchlichen Maßnahmen, die nicht selten Verzweiflung oder Zorn hervorrufen.

Seit dem Beginn der siebziger Jahre verstehen sich die nordafrikanisch-muslimischen Einwanderer nicht mehr in der Übergangssituation, im Exil (hijra), sondern Frankreich wird ihre Heimat und die ihrer Kinder. Es ist also kein Zufall, dass die Muslime in Lyon 1975 zum ersten Mal vom Bau einer größeren Moschee sprechen.

Einige Ziffern

Weltbevölkerung:

33,4 % Christen (in 270 Ländern)

17,7 % Muslime

13,4 % Hindus

5,7 % Buddhisten

0,3 % Juden (in 134 Ländern)

Diese Zahlen stammen von 2002. Der Anteil der Muslime wächst weltweit, und liegt vielleicht heute, Ende 2004, schon höher.

Frankreich zählt von allen europäischen Ländern die meisten Muslime, sowohl absolut (4 Millionen), wie auch prozentual (7,06%; Île de France: zwei Fünftel).

Paris, Lyon und Marseille haben den größten Anteil an Muslimen. Die Juden machen etwa ein Prozent der Bevölkerung aus, die Protestanten auch etwa ein Prozent, vielleicht ein klein wenig mehr. Auch diese Ziffern schaffen eine gewisse Nähe zwischen Juden und Protestanten; aber es gibt, vor allem durch Calvin, auch theologische Gründe!

Aktuelle Erfahrungen aus Lyon

Kontakte und Verständigungsversuche zwischen Juden, Christen und Moslems hat es, zumindest punktuell, immer schon gegeben. Bereits aus der Zeit Karls des Großen gibt es Quellen, die von Verbindungen zwischen Juden und Christen sprechen.

Unter der deutschen Besatzung hat es nicht nur auf kleiner lokaler Ebene und nicht nur auf rein praktischem Gebiet eine jüdisch-christliche Zusammenarbeit gegeben.

In Villeurbanne, einer Lyoner Vorstadt, die seit Jahrzehnten von einer kommunistischen Mehrheit regiert wird und einen sehr hohen Ausländeranteil hat, gibt es seit den dreißiger Jahren eine kleine deutsch-jüdische Emigrantengemeinde, die in den fünfziger Jahren ein bescheidenes Versammlungshaus bezog. Danach, in den sechziger Jahren, haben Freiwillige der deutschen

kirchlichen «Aktion Sühnezeichen» die Synagoge («Synagogue de la fraternité») gebaut. Die Einweihung gab Anlass zu interreligiösen Aktivitäten, die aber nur punktuell waren und sind.

Zur selben Zeit beginnen in Lyon-Mitte und in einem Randbezirk, der Duchère, zwei interreligiöse Gruppen mit einer gewissen Verbindlichkeit und Regelmäßigkeit zu arbeiten. Die in Mitte wurde vom Priester einer katholischen Ortsgemeinde ins Leben gerufen, als er zum ersten Mal um eine Trauung eines seiner Gemeindeglieder mit einer Muslimin gebeten wurde. Inzwischen zählen drei christlich-moslemische Ehepaare und ein jüdisch-christliches zu unserer Gruppe.

Die andere Gruppe, die zur selben Zeit auf der Duchère entstand, ist eine Gründung des «Foyer protestant». Der Umstand, dass es sich nicht um eine Kirche mit einem Gottesdienstraum handelt, sondern um ein vielfältig genutztes Gebäude, macht es Juden und Moslems leicht, sich dort zu Hause zu fühlen. Eine dritte Gruppe in der Vorstadt Rillieux habe ich 2002 mitgegründet.

So kann man seit Mitte der 80 Jahre vom Beginn einer Art Institutionalisierung des interreligiösen Dialogs sprechen. Ein wichtiges Ziel ist das gegenseitige Kennen lernen der grundlegenden Schriften, der Riten und Gebräuche, der Feste und Lebensgewohnheiten. Themen wie Schöpfung, Glaube, Umgang mit Geld, Heilung, laizistischer Staat, Erziehung spielen eine Rolle.

Schwierigkeiten und Hindernisse

a) Weltpolitische Ereignisse

Der Nah-Ost-Konflikt, der Krieg in Afghanistan und im Irak sind geeignet, mühsam aufgebautes Vertrauen wieder in Frage zu stellen.

Die Folterungen irakischer Kriegsgefangener hat nicht nur den Anti-Amerikanismus im allgemeinen verstärkt, nicht nur die Abneigung okzidentaler Zivilisation und ihrer Religion, sondern auch bittere Erinnerungen an das Verhalten von Franzosen im Algerien-Krieg wachgerufen. Die Tageszeitung «Le Monde» hat

in einem zweiseitigen Artikel Fotos von Folterungen und Misshandlungen aus dem Algerien- und dem Irak-Krieg veröffentlicht.

b) Soziale und kulturelle Unterschiede

Ein sehr großer Anteil der Muslime sind nicht-qualifizierte Arbeiter oder arbeitslos und wohnen in den großen, nach dem Algerienkrieg schnell errichteten Wohnblocks. Ihre Schulbildung liegt wesentlich unter dem Durchschnitt. Viele von der mittleren und älteren Generation haben Mängel in der französischen Sprache. Diese nehmen im Allgemeinen nicht am inter-religiösen Dialog teil, einige verweigern ihn ausdrücklich.

Natürlich bestehen die muslimischen Gemeinden nicht nur aus Nordafrikanern. Einige Schwarzafrikaner sagten mir, dass sie sich in den islamischen Gemeinden weniger diskriminiert fühlen. Von dieser Erfahrung spricht das viel beachtete Buch «Qu'Allah bénisse la France».

Besonders schwierig ist das Gespräch mit Franzosen, die vom Katholizismus oder vom Protestantismus übergetreten sind; ihr missionarischer Eifer ist besonders groß.

c) Theologische Gründe

Aus Nordafrika eingewanderte Juden haben oft die gleichen Probleme und die gleichen Reaktionen wie die entsprechende Gruppe von Muslimen.

Orthodoxe Juden, die eine lange, vielleicht seit Generationen bestehende okzidentale Sozialisation haben, verhalten sich dem Dialog-Angebot oft zögerlich, weil sie eine Vereinnahmung und den Verlust ihrer Identität fürchten. Der Großrabbiner von Lyon hat dies anlässlich einer Podiumsdiskussion im Frühjahr 2003 eindeutig erklärt.

d) Die Imame

Großes Aufsehen erregte Ende April 2004 die Verhaftung eines Lyoner Imams und seine Abschiebung nach Algerien. Die Vor-

würfe lauten: Er habe die Möglichkeit, die Ehefrau(en) zu schlagen, als legal erklärt; und auf internationaler Ebene habe er zu Gewalt und Hass aufgerufen.

Diese Abschiebung ist nicht die erste. Sie weist auf ein grundlegendes Problem der muslimischen Gemeinden, aber auch auf die Unfähigkeit der französischen Behörden, mit diesem Problem umzugehen. Die Imame kommen in der Regel aus islamischen Ländern, oft ohne Kenntnisse der französischen Sprache, Kultur und Geschichte. Manchmal sind sie polygam und reisen mit mehreren Ehefrauen ein.

Die Vorsteher der Moscheen dagegen sind oft liberal und gesprächsbereit und weitgehend integriert.

1) Fortschritte und kleine Durchbrüche

Die Dialoggruppe von Rillieux hat folgende Vorteile:

- Wir treffen uns an einem «neutralen» Ort, der von der Stadt zur Verfügung gestellt wird.
- Jedes Mal bereitet eine der Religionsgemeinschaften eine kleine Verköstigung vor. Da sprechen Menschen miteinander, die im offiziellen Gespräch stumm bleiben. Und so kommt es auch, dass der Rabbiner, zu erkennen an seiner Kippa, Coca Cola Hallal trinkt; und die moslemischen Frauen, von denen einige den Foulard tragen, essen das nächste Mal koschere Kekse.
- Ich habe die Tatsache, dass ich Pastorin und Frau bin, ausgenutzt und mich bei den muslimischen Frauen eingeladen. Einmal habe ich allein an ihrem Unterricht teilgenommen, ein anderes Mal mit Jugendlichen, wohl wissend, dass die Jugendgruppe, die ja aus Mädchen und Jungen besteht, für die muslimische Gemeinde ein Problem darstellt. Wir wurden aber von den Frauen sehr freundlich aufgenommen, sie haben uns im Anschluss zum Essen eingeladen, an dem auch muslimische Männer und Jugendliche teilnahmen. Dieser Besuch stellt eine Art Durchbruch in unserem interreligiösen Gespräch dar: seitdem nehmen muslimische Frauen an

unseren Gesprächsabenden teil und ergreifen immer häufiger das Wort, und erste private Einladungen sind gefolgt.

Als an einem Sonnabend-Morgen Steine auf Juden geworfen wurden, die gerade die Synagoge auf der Duchère betreten wollten, hat die Dialog-Gruppe beschlossen, sich am nächsten Sonnabend vor der Synagoge zu versammeln und andere Leute mitzubringen, um möglichst zahlreich unsere Solidarität zu bekunden. Das ist auch geschehen. Seitdem hat es m. W. keine Aggressionen gegen die jüdische Gemeinde auf der Duchère gegeben, was sich natürlich von heute auf morgen ändern kann. Und wenn wieder eine Moschee beschmiert wird, wollen wir ebenfalls da sein und eine Presse-Erklärung abgeben.

Mit der Gruppe Lyon-Mitte haben wir im Frühjahr diesen Jahres deutlich eine neue Qualität erreicht: Juden, Christen und Muslime waren nacheinander in der größten Moschee der Stadt und in der Hauptsynagoge; und als christlichen Ort hatte die Gruppe eine evangelische Kirche gewünscht, was von den Katholiken ohne Zögern akzeptiert wurde. Das hat es in Lyon noch nicht gegeben: Juden werden in der Moschee willkommen geheißen, und die drei Religionen bekunden in Wort und Gesten ihren Friedenswillen. Das gleiche geschieht in der Synagoge, allerdings in bewusster Abwesenheit des Rabbiners. Und die Mauern meiner Kirche haben sicherlich zum ersten Mal eine Surath gesungen gehört und einen hebräischen Psalm.

2) Was zu tun bleibt

Viel, sehr viel, alles.

Auf praktischer Ebene wollen wir miteinander umzugehen lernen wie gute Bekannte oder gar Freunde: miteinander essen, uns zu Festen einladen, Ausflüge machen, Diskussion von Filmen und Büchern.

Auf politischer Ebene werden wir den Nahost-Konflikt direkter ansprechen. Dabei hilft uns die Initiative des Lyoner Bürgermeisters, der etwa 50 israelische und palästinensische Bürgermeister nach Lyon eingeladen hat, die ihre gemeinsamen Projekte vorstellten. Ich träume davon, dass sich wenigstens eine

unserer Dialog-Gruppen an einem Projekt beteiligt: denkbar wäre z.B., dass Lyon, mit unserer Beteiligung, einen Ferienaufenthalt von jüdischen, palästinensischen und Lyoner Jugendlichen durchführt.

Auf theologischer Ebene müssen wir weiter diskutieren. Die Juden und Muslime in Rillieux haben das Thema der Gottessohnschaft Jesu und die Trinität vorgeschlagen; und sie haben es fast aggressiv und vorwurfsvoll getan, so als würden wir die gemeinsame Basis verlassen.

Auch die Stellung der Frau, Religionsunterricht in der Schule usw. werden wir nicht ausklammern.

Uns Christen bleibt im internen Dialog die Frage nach dem Verhältnis von interreligiösem Dialog und Missionsbefehl nicht erspart. Es gibt Überlegungen dazu. Aber das Thema ist nicht befriedigend ausdiskutiert, weder in der Universitätstheologie, noch in den Kirchen- und Missionsämtern, noch in den Gemeinden.

Was bisher punktuell und sehr vorsichtig geschieht, wollen wir fortsetzen und, wenn möglich, verstärken: gemeinsame Gebete, Meditationen.

Wir leben in Frankreich in einer multikulturellen und multi-religiösen Gesellschaft. Wie können wir – in einem Staat, einer Stadt, in der Schule, am Arbeitsplatz, in der Familie, unter Freunden – so miteinander leben, dass niemand auf seine kulturelle oder / und religiöse Identität verzichten muss?

Wir haben keine eindeutige Antwort, weder im praktischen noch im theoretischen. Wir versuchen kleine Schritte.

I) Aus der Charta der Dialog-Gruppe Lyon-Mitte "Kinder Abrahams":

"Jeder soll sich willkommen fühlen und soll auch den anderen als Bruder unter Gleichen willkommen heißen.

Auch er befindet sich als Angehöriger einer monotheistischen Religion auf dem Weg zu Gott. Er gehört einer bestimmten Tradition an und lebt seinen Glauben konkret. Wir respektieren ihn und versuchen nicht, ihn von seinem Weg abzubringen...

Wir arbeiten brüderlich zusammen in einer zerrissenen Welt, die dennoch voller Hoffnung ist; und wir verstehen unsere Arbeit als Friedenszeugnis: Paix. Salam. Shalom."

II) Benutzte Literatur:

Esack, Farid: Coran, *Mode d'emploi*, Paris, 2004.

Lathion, Stéphane: *Islam et Musulmans en Europe*, Paris, 2003.

Schweitzer, Louis: *Convictions et dialogue*, Cléon d'Andran, 2000.

Malik, Abdal: *Qu'Allah bénisse la France*, Paris, 2004.

Consistoire Central de France: *Annuaire 2003*, Paris (Jahrbuch der jüdischen Gemeinden in Frankreich).

Religionsfreiheit und "öffentliche Ordnung" in Ägypten: Reaktionen auf neue Religionsgemeinschaften¹

Johanna Pink (Berlin)

Die Religionsfreiheit ist eines der problematischsten Grundrechte. Fast keine Gesellschaft kommt ohne Debatten darüber aus, wie weit die Religionsfreiheit gehen darf und welcher Rang ihr im Verhältnis zu anderen Grundwerten und Grundrechten zukommen soll. Ablehnende Reaktionen auf kleine Religionsgruppen, die als der eigenen Kultur nicht zugehörig empfunden werden, sind weltweit verbreitet und kein islamisches, arabisches oder ägyptisches Phänomen. Die Ausprägung dieser Ablehnung allerdings – gegen welche Religionsgruppen sie sich richtet, in welcher Form sie sich äußert, wie sie begründet wird und von welcher Dauer sie ist – kann sehr unterschiedlich sein und sagt einiges über die Wertordnung eines Landes aus.²

Der Begriff "neue Religionsgemeinschaften" bezeichnet im folgenden international verbreitete Religionsgruppen, die frühestens im 19. Jahrhundert entstanden sind, im Verlauf des 20. Jahrhunderts in Ägypten einheimische Mitglieder gewonnen haben, und deren Zugehörigkeit zu einer der drei in Ägypten anerkannten Religionen zumindest von der überwiegenden Mehrheit der maßgeblichen

¹ Der vorliegende Aufsatz beruht auf einer Dissertation im Fach Islamwissenschaft an der Universität Bonn. Vgl. Johanna Pink: *Neue Religionsgemeinschaften in Ägypten. Minderheiten im Spannungsfeld von Glaubensfreiheit, öffentlicher Ordnung und Islam*, Würzburg, 2003.

² vgl. Bert Hardin/ Günter Kehler: Some Social Factors Affecting the Rejection of New Belief Systems, in: Eileen Barker (Hg.): *New Religious Movements. A Perspective for Understanding Society*, New York/ Toronto, 1982, 267-283; W. Cole Durham, Jr.: Perspectives on Religious Liberty: A Comparative Framework, in: Johan D. van der Vyver/ John Witte, Jr. (Hg.): *Religious Human Rights in Global Perspective. Legal Perspectives*, Den Haag/ Boston/ London, 1996, 1-44.

religiösen Instanzen – oft auch vom Gesetzgeber oder der Justiz – bestritten wird. Bei solchen Gruppen ist davon auszugehen, dass ihre Existenz in Ägypten juristische, theologische und gesellschaftliche Probleme aufwirft. Bereits definitorisch belegte Begriffe wie den der neuen religiösen Bewegungen zu benutzen, erscheint für die Zwecke dieser Untersuchung nicht sinnvoll, zumal zunächst zu erörtern wäre, inwieweit sich das Phänomen der neuen religiösen Bewegungen im Kontext Ägyptens überhaupt nachweisen lässt.

Im folgenden sollen ausschließlich Religionsgemeinschaften nicht ägyptischen Ursprungs berücksichtigt werden. Zwar gibt es zahlreiche heterodoxe Gruppen, die in Ägypten selbst entstanden sind und ohne Zweifel eine eigene Untersuchung verdienen würden, doch ist ihre Situation so unterschiedlich von der der ausländischen Gemeinschaften, dass eine Darstellung den Rahmen des vorliegenden Beitrags sprengen würde.

Die historische Entwicklung neuer Religionsgemeinschaften in Ägypten

Die ersten Anhänger neuer Religionsgemeinschaften kamen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts nach Ägypten. Es handelte sich dabei um iranische Immigranten, die der Bahā'ī-Religion angehörten, und um Siebenten-Tags-Adventisten, die – neben Mitgliedern vieler anderer christlicher Gemeinschaften – zu den europäischen Bewohnern Alexandrias, später auch Kairos, zählten. Gezieltes Werben um Einheimische begann bei beiden Religionsgemeinschaften erst um die Jahrhundertwende. Die Adventisten fanden vor allem unter oberägyptischen Kopten Anhänger. Das Wachstum ihrer Gemeinde war jedoch schwach; die Hauptgründe waren der starke Widerstand der koptisch-orthodoxen Kirche und die hohe Auswanderungsrate unter den Konvertiten. Die Bahā'īs waren deutlich erfolgreicher. Ihr Glaube fand vor allem unter gebildeten Bewohnern der größeren Städte Anklang, die Bildungsinstitutionen europäischen Stils durchlaufen hatten und entsprechende Berufe ausübten (Richter, Angestellte des Telegrafenamts, Schulleiter).³

³ vgl. zur frühen Entwicklung der Adventisten in Ägypten: Egypt Field, in: Don F. Neufeld (Hg.): *The Seventh-Day Adventist Encyclopedia*, 2. Aufl., Hagerstown,

Mitte der 30er Jahre sandte die Aḥmadiya-Bewegung Missionare nach Ägypten. Diese fanden die Bahāʾi-Religion als starke Konkurrenz vor, da beide Religionsgemeinschaften eine ähnliche Zielgruppe hatten: gebildete, an einer religiösen Reform interessierte Muslime. Die Bahāʾi-Gemeinde gewann allerdings zusätzlich Christen und Juden als Mitglieder. Während sie in den 30er und 40er Jahren eine Blütezeit erlebte, war die Aḥmadiya wenig erfolgreich.⁴

Zu Beginn der 50er Jahre traten die Zeugen Jehovas erstmals mit einer von Anfang an sehr engagierten Missionsarbeit in Ägypten auf. Sie wandten sich zuerst an Mitglieder kleinerer christlicher Kirchen, z. B. der griechischen Denominationen, später auch an orthodoxe Kopten.⁵

Jede dieser vier Religionsgemeinschaften hatte um 1960 einen Bruch in ihrer Entwicklung zu verzeichnen. Die Bahāʾi-Gemeinden wurden 1960 durch einen Erlass Nassers⁶ aufgelöst, die der Zeugen Jehovas im selben Jahr durch eine ministerielle Verordnung.⁷ Die kleine Aḥmadiya-Gemeinde war zu unbedeutend für ein Verbot, wurde jedoch observiert und konnte nicht mehr missionieren.⁸ Diese Maßnahmen sind durch Nassers Religionspolitik zu erklären, die darauf abzielte, die Religionsausübung auf den Bereich staatlich anerkannter und kontrollierter Institutionen zu beschränken. Eine wichtige Rolle spielte auch die Tatsache, dass Bahāʾis und Zeugen Jehovas einer verbreiteten Einschätzung nach als Werkzeuge des

1996, 500-502; Baldur Ed. Pfeiffer: *Die Adventisten im Nahen Osten 1878-1939*, Frankfurt/M., 1996; Nabil G. Mansour: *Seventh-Day Adventist Mission in Egypt*, unveröff. Seminararbeit, Andrews University, 1975; zur frühen Entwicklung der Bahāʾis in Ägypten: *Interview mit einem in Europa lebenden ägyptischen Bahāʾi* am Sitz des Nationalen Geistigen Rats der Bahāʾis des Vereinigten Königreichs, London, 7.9.1999; Shoghi Effendi, *God Passes By*, Wilmette, 1970 (1. Aufl. 1944); Muhammad Fāḍil: *Al-Ḥirāb fī ṣadr al-Bahāʾ wa-l-Bāb*, Ġidda, 1986 (1. Aufl. 1911).

⁴ vgl. *Interview mit dem Oberhaupt der ägyptischen Aḥmadiya*, Kairo, 20.10.1999; Galāl ad-Dīn Šams Aḥmadi: *Tanwīr al-albāb li-ibṭāl daʿwat al-Bahāʾ wa-l-Bāb*, Kairo, 1935 (Anti-Bahāʾi-Schrift eines indischen Aḥmadiya-Missionars).

⁵ vgl. *Āḥir Sāʿa* (16.3.1955), 14 f.; *Rūz al-Yūsuf* (4.2.1957), 18-21; *Rūz al-Yūsuf* (25.2.1957), 16-19.

⁶ Gesetz Nr. 263/1960.

⁷ vgl. Ibrāhīm Ḡabrah: *Ḥaqīqat Šuhūd Yahwah [1]. Muḥākamāt šuhūd Yahwah*, Kairo, 1977, 36 f.

⁸ vgl. *Interview mit dem Oberhaupt der ägyptischen Aḥmadiya* (Fn. 4).

Imperialismus und Zionismus galten.⁹ Die Siebenten-Tags-Adventisten hatten bereits lange vor Beginn von Nassers Herrschaft die Anerkennung als christliche Kirche erlangt, mussten sich aber unter politischem Druck "nationalisieren". Folgenreich war weniger die Umbenennung in "Koptische Denomination der Siebenten-Tags-Adventisten" als vielmehr der Verlust der logistischen, finanziellen und personellen Unterstützung durch die General Conference in den USA, insbesondere die Ausweisung der ausländischen Missionare und Gemeindefunktionäre.¹⁰

Mit der Öffnungspolitik der 70er Jahre wurde die Situation für die tatsächlich oder faktisch verbotenen Gruppen – Bahā'ī-Religion, Zeugen Jehovas und Aḥmadīya – nicht besser, wohl aber für die Adventisten, die nun wieder Hilfe von der General Conference erhalten konnten. Außerdem kamen durch den Zuzug von Mitarbeitern ausländischer Firmen und durch die wachsende Zahl von Ägyptern, die im Ausland studierten, neue, vor allem amerikanische, Gruppen ins Land, wie etwa die Mormonen und die Rosenkreuzer. Diese Gruppen blieben jedoch sehr klein; sie bekamen deutliche Signale von Regierungsseite, dass ihre Existenz als ausländische Religionsgruppe geduldet werde, dass aber Neuaufnahmen von Ägyptern und erst recht aktive Missionsarbeit zu Problemen führen würden. Daher haben solche Religionsgruppen bis heute jeweils nur einige dutzend Mitglieder, von denen die meisten Ausländer sind.¹¹ Die Aḥmadīya hat 50 bis 100 Anhänger,

⁹ vgl. *Āhir Sā'a* (16.3.1955), 14 f.; *Rūz al-Yūsuf* (4.2.1957), 18-21; *Rūz al-Yūsuf* (25.2.1957), 16-19; 'Abd ar-Rahmān al-Wakīl: *Al-Bahā'īya. Tārīḥuhā wa-'aqīdatuhā wa-ṣīlatuhā bi-'l-Bāṭiniya wa-ṣ-ṣahyūniya*, Kairo, 1962. Es bestehen deutliche Parallelen zwischen der Auflösung der Bahā'ī- und Zeugen-Jehovas-Gemeinden sowie der Auflösung der ebenfalls des Zionismus verdächtigten Freimaurerlogen im Jahr 1964.

¹⁰ vgl. Egypt Field (Fn. 3), 500-502; Claude Lombart: *Seventh-Day Adventist Missionary Finance. Towards the Financial Self-support of the Seventh-Day Adventist Church in Egypt*, Unveröff. Diss., San Francisco Theological Seminary, 1994; Interview mit Fārūq Rizq, Pastor der Siebenten-Tags-Adventisten (Gemeinden von Heliopolis und Maṭariya), Kairo, 21.1.2000; Interview mit Dwight Rose, Leiter der Nile Union Academy (Adventistische Oberschule mit Internat), al-Gabal al-Aṣfar (Distrikt Qalyūbayā), 2.2.2000.

Der in den Mitgliederstatistiken für die 60er Jahre ausgewiesene enorme Zuwachs dürfte in erster Linie auf aufgeblähten Zahlen aus den einzelnen Gemeinden zurückzuführen sein, in die z. B. nur Zu-, aber keine Abgänge aufgenommen wurden. Vgl. Lombart, 108.

¹¹ vgl. Interview mit Vincent Felt, ehemaliges Oberhaupt der Gemeinde der Heiligen der letzten Tage in Ägypten, Kairo, 15.10.1999; *Rūz al-Yūsuf* (16.10.1995), 37-40.

von denen ca. die Hälfte Ägypter sind.¹² Die Mitgliederzahl der Adventistengemeinde beläuft sich auf unter 1000.¹³ Die der Bahā'īs und Zeugen Jehovas ist unbekannt, dürfte aber jeweils zwischen 1000 und 10.000 liegen.¹⁴

Reaktionen auf neue Religionsgemeinschaften am Beispiel der Bahā'ī-Religion

Von allen in Ägypten vertretenen neuen Religionsgemeinschaften hat die Bahā'ī-Religion mit Abstand die heftigsten Reaktionen hervorgerufen. Die Debatte um ihre Stellung in Rechtssystem und Gesellschaft ist exemplarisch für die Auseinandersetzung um neue Religionsgemeinschaften im allgemeinen und um die Ausgestaltung des Grundrechts der Religionsfreiheit. Im folgenden sollen zwei wesentliche Bestandteile der Debatte, nämlich die Reaktionen von Justiz und Presse auf die Bahā'ī-Religion, im Hinblick auf die Frage nach dem Verständnis der Religionsfreiheit untersucht werden.

¹² vgl. *Interview mit dem Oberhaupt der ägyptischen Ahmadiya* (Fn. 4).

¹³ Nach der offiziellen Statistik, die im Jahr 2001 um mehr als 200 inaktive Mitglieder bereinigt wurde, waren es 750 Mitglieder nach Abschluss des Jahres 2002 bei 65 Taufen; in den Vorjahren hatte die Zahl der Taufen jeweils zwischen 15 und 25 gelegen (vgl. <http://www.adventiststatistics.org>). Der ehemalige Präsident des Egypt Field ging für 1991 aber nur von 400 aktiven Mitgliedern aus. Vgl. Lombart (Fn. 10), 108.

¹⁴ Zu den Bahā'īs: Nach Angaben eines in Europa lebenden ägyptischen Bahā'īs gibt es heute ungefähr 1000 Bahā'īs in Ägypten. Aus den Jahren zwischen 1950 und 1972 liegen Quellen vor, die die Anzahl zwischen etwas mehr als 1000 und 7000 einschätzten; vgl. *al-Ahrām* (10.7.1950); *al-Balāğ* (15.7.1950); *at-Tahrīr* (3.12.1957), 17; *al-Ğumhūriya* (12.9.1998). (Soweit keine Seitenzahlen angegeben sind, handelt es sich um nicht mit Seitenzahlen versehenes Archivmaterial.) Die Mitgliederzahl scheint seitdem nicht stark gesunken zu sein, so dass Schätzungen zwischen 1000 und 5000 Mitgliedern realistisch sein dürften.

Zu den Zeugen Jehovas: Eine vermutlich von Kopten übernommene neuere Schätzung gibt die Mitgliederzahl mit 25.000 an; vgl. *Reformatorsch Dagblad* (16.6.1996), 16. Eine koptische Gesprächspartnerin ging ebenfalls von mehreren zehntausend Zeugen Jehovas aus. Diese Zahlen dürften aber übertrieben sein. Der Aufseher der Kairiner Zeugen Jehovas gab die Zahl der ägyptischen Zeugen für das Jahr 1964 mit ca. 700 an. Eine Schätzung von 1955 ging von 5000 Mitgliedern aus, eine etwas spätere gab an, die Zahl der Mitglieder sei "gering". Vgl. *Ahīr Sā'a* (16.3.1955), 14; *Rūz al-Yūsuf* (4.2.1957), 20.

a) Rechtsprechung

Das erste ägyptische Gerichtsurteil, das die Rechtsstellung der Bahā'ī-Religion betraf, wurde 1925 gefällt. Schariagerichte zweier Instanzen erklärten die Ehen dreier in einem oberägyptischen Dorf lebender Bahā'ī muslimischer Abstammung mit ihren muslimischen Frauen wegen Apostasie für ungültig.¹⁵ Bis 1960 kam es zu einer Reihe von weiteren juristischen Konflikten um die Rechtsstellung von Bahā'īs; die meisten davon fielen in die klassischen religiös-rechtlichen Bereiche des Ehe- und Erbrechts. Die zwei juristischen Kernprobleme waren erstens die Tatsache, dass die Bahā'īs keiner staatlich anerkannten Religionsgemeinschaft mit anwendbarem religiösem Recht angehörten, und zweitens, bei Bahā'īs muslimischer Abstammung, die Apostasie, die im islamischen Recht mit dem Tod bestraft wird und zusätzlich verschiedene zivilrechtliche Folgen hat, z. B. die Ungültigkeit der Ehe und die Unfähigkeit zu erben. Da die ägyptische Rechtsordnung im Bereich des Personenstandsrechts konfessionelles Recht anwendet, waren die zivilrechtlichen Rechtsfolgen der Apostasie häufig Klagegegenstand, während die Todesstrafe nicht in der Diskussion war. Die Entscheidung der ägyptischen Gerichte fiel regelmäßig zu Ungunsten der betroffenen Bahā'īs aus.¹⁶ Eine Ausnahme ist der Streit um die Frage, ob Bahā'īs auf muslimischen Friedhöfen beigesetzt werden dürften. Eine Fatwa des Großmuftis entschied die Auseinandersetzung im Jahre 1939: die Bahā'īs erhielten das Recht, eigene Friedhöfe einzu-

¹⁵ vgl. Shoghi Effendi (Fn. 3), 364-367.

¹⁶ vgl. Mağlis ad-daula/ qism ar-ra'y al-‘āmm muğtama‘an: *Fatwā Nr. 582* (19.11.1952); Mağlis ad-daula/ idārat al-fatwā wa-t-tašrī‘ li-Wizārat al-‘adl: *Fatwā Nr. 129* (17.4.1955); Mağlis ad-daula/ qism al-fatwā wa-t-tašrī‘: *Fatwā Nr. 544* (13.7.1977), Az. 37/2/202; *al-Balāğ* (24.11.1947); *an-Nidā’* (14.10.1952); *al-Ğumhūr al-Miṣrī* (8.12.1952); *Mağallat al-Azhar*, 25 (Ramaḍān 1373/04.05. - 02.06. 1954), 1102; *al-Ahrām* (19.1.1955); *al-Ahrām* (27.9.1958), 7; *al-Ahrām* (31.10.1959), 8; *al-Ahrām* (26.1.1986), 6; ‘Ā’iṣa ‘Abd ar-Raḥmān Bint aš-Šaṭī’: *Qirā’a fī waṭā’iq al-Bahā’iya*, Kairo, 1986, 19; Farağ Fūda: *Al-Aqalliyāt wa-ḥuqūq al-insān fī Miṣr*, in: *Al-Munazzama al-Miṣriya li-ḥuqūq al-insān* (Hg.): *Ḥurriyat ar-ra’y wa-l-‘aqida - quyūd wa-iṣkāliyyāt. Mudāwalāt al-multaqī al-fikrī at-tālīf wa-abḥāṭ uḥrā*, Kairo, 1994, 198-206. (Soweit keine Seitenzahlen angegeben sind, handelt es sich um nicht mit Seitenzahlen versehenes Archivmaterial).

richten, da sie als Nichtmuslime nicht auf muslimischen Friedhöfen bestattet werden durften.¹⁷

Als wichtigstes Präjudiz für das Problem der Zugehörigkeit zur Bahā'ī-Religion im Zusammenhang mit dem Abfall vom Islam gilt bis heute ein Urteil des Staatsrats (*Mağlis ad-daula*) von 1952.¹⁸ Ein Angestellter der ägyptischen Eisenbahn, der seit seiner Jugend der Bahā'ī-Religion angehörte, heiratete eine Bahā'ī-Frau nach Bahā'ī-Ritus. Er beantragte bei seinem Arbeitgeber unter Vorlage der Heiratsurkunde die übliche Verheiratetenzulage zum Gehalt, erhielt jedoch keine Reaktion. Nach der Geburt des ersten Kindes beantragte er außerdem eine Familienzulage, die ihm ebenfalls nicht gezahlt wurde. Daraufhin erhob er Klage gegen die ägyptische Verkehrsbehörde. Das Gericht urteilte, der Kläger sei Apostat. Somit sei seine Ehe nichtig (*bāṭil*) und ebenso das Kind, das daraus hervorgegangen sei. Die Klage wurde abgewiesen.

Das Gericht befasste sich auch mit der Frage, welche Schutzwirkung in diesem Fall das Grundrecht auf Religionsfreiheit habe. Es stellte zunächst fest, der Islam sei nach Art. 149 der Verfassung von 1923 Staatsreligion. Weltliche Gesetze existierten in Ägypten nicht im Widerspruch, sondern in Ergänzung zur Scharia, wobei vom Supremat der Scharia auszugehen sei. Jedes Gesetz, das ihr widerspreche, sei somit verfassungswidrig.

Ausführlich setzte sich das Gericht mit der Bedeutung von Art. 12 auseinander, der mit den Worten "*Ḥurrīyat al-i'tiqād muṭlaqa*" ("Die Freiheit des Bekenntnisses unterliegt keinen Einschränkungen") die Religionsfreiheit garantierte. Dieser Artikel sei im Lichte seiner Entstehungsgeschichte auszulegen. Die Verfassungsgebende Versammlung habe, übrigens mit Unterstützung des koptischen Patriarchen, einen ursprünglichen, weiterreichenden Vorschlag der Briten abgelehnt, dessen Kernformulierung lautete "*Ḥurrīyat al-i'tiqād ad-dīnī muṭlaqa*" ("Die Freiheit des religiösen Bekenntnisses unterliegt keinen Einschränkungen", Hervorhebung durch Verf.). Die stattdessen gewählte Formulierung habe sich nach

¹⁷ vgl. Ġumhūrīyat Miṣr al-'Arabīya/ Wizārat al-auqāf (Hg.): *Al-Fatāwā al-Islāmīya min Dār al-Iftā' al-Miṣrīya*, IV, Kairo, 1981, 1269 f.; Shoghi Effendi (Fn. 3), 367-369.

¹⁸ vgl. 'Alī 'Alī Maṣṣūr: *Al-Bahā'īya bain aš-šar'ī'a wa-'l-qānūn*, 2. Aufl., Beirut 1971.

dem Willen der Verfassungsgebenden Versammlung vorrangig auf die Freiheit des Konfessionswechsels (z. B. von der Sunna zur Schia oder vom orthodoxen zum katholischen Bekenntnis) sowie auf die Zugehörigkeit zu einer der drei staatlich anerkannten Offenbarungsreligionen beziehen sollen, habe jedoch nicht den Schutz neuer Religionsgemeinschaften und des Wechsels vom Islam zu einer anderen Religion beabsichtigt.

Das Gericht argumentierte weiterhin, der von Ägypten unterzeichneten Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte komme keine Bedeutung zu, denn diese sei erstens nur eine Absichtserklärung und entfalte keine rechtliche Bindungswirkung, und zweitens werde sie auch von ihren eigenen Initiatoren, wie z. B. den USA mit ihrer Rassentrennung, nicht eingehalten.

Diese Argumentation ist bis heute herrschende Meinung in der ägyptischen Rechtsprechung und Literatur. Dabei ist allerdings anzumerken, dass die ägyptische juristische Literatur das Thema der Religionsfreiheit oft vernachlässigt oder seine problematischsten Aspekte umgeht, indem sie lediglich auf die Freiheit der Christen, ihre Religion auszuüben, verweist und auf die Situation nicht staatlich anerkannter Religionsgemeinschaften gar nicht eingeht.

Es gab nur eine Stellungnahme eines Gerichts, die von dem oben dargestellten Grundrechtsverständnis abwich, und zwar ein Rechtsgutachten des Staatsrats – ebenfalls von 1952 – auf eine behördliche Anfrage bezüglich der Konsequenzen der Zugehörigkeit einer Lehrerin zur Bahā'ī-Religion.¹⁹ Der Staatsrat urteilte, das in der Verfassung garantierte Grundrecht auf Religionsfreiheit sowie das Gleichheitsgebot verböten es dem Ministerium, Disziplinarmaßnahmen gegen eine Angestellte aufgrund ihrer Religionszugehörigkeit zu ergreifen. Dies blieb aber eine Einzelmeinung, die sich nicht durchsetzte. Z. B. urteilte der Staatsrat noch 1983, dass die Exmatrikulation eines Studenten von der Erziehungswissenschaftlichen Fakultät der Universität Alexandria rechtmäßig sei, u.a. mit der Begründung, die Zugehörigkeit des Klägers zur Bahā'ī-Religion

¹⁹ Mağlis ad-daula/ qism ar-ra'y muğtama'an: *Fatwā* Nr. 156 (5.3.1952).

mache ihn für den Lehrerberuf ungeeignet, da zu erwarten sei, dass er einen negativen Einfluss auf seine Schüler ausüben werde.²⁰

Das Gesetz Nr. 263/1960, mit dem die Bahā'ī-Gemeinden aufgelöst wurden, ermöglichte erstmals eine Strafverfolgung von Bahā'īs: für die Weiterführung von Tätigkeiten der aufgelösten Gemeinden – also einen recht vagen Straftatbestand – sah es eine Höchststrafe von drei Jahren Haft sowie eine Geldstrafe vor. Mehrmals kam es auf der Grundlage dieses Gesetzes zu Verhaftungen, zuletzt 1985.

Eine dieser Verhaftungen, die der Bahā'īs von Ṭanṭā 1972, hatte eine Normenkontrollklage mehrerer Beschuldigter beim neugegründeten Obersten Gerichtshof, der Vorstufe des Obersten Verfassungsgerichts, gegen das Gesetz Nr. 263/1960 zur Folge. Das Urteil erging 1975.²¹ Die wichtigsten Leitsätze lauteten:

- Das Gesetz Nr. 263/1960 berühre die Religionsfreiheit nicht, da es niemandem verbiete, Bahā'ī zu sein, also die Glaubenslehren der Bahā'ī-Religion insgeheim für richtig zu halten.
- Die Freiheit der Religionsausübung betreffe nur die drei anerkannten Offenbarungsreligionen. Dies lasse sich anhand der Protokolle der Verfassungsgebenden Versammlung begründen.
- Gegen den Gleichheitsgrundsatz verstoße das Gesetz nicht, denn dieser ziele nicht auf eine unterschiedslose Gleichbehandlung aller Individuen ab, sondern nur auf eine Gleichbehandlung der Individuen, die aufgrund ihrer gleichen Rechtsposition – also der Zugehörigkeit zu ein und derselben oder zu zwei gleichgestellten Religionsgemeinschaften – vergleichbar seien.
- Die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte sei unerheblich, denn sie habe bloßen Empfehlungscharakter.

Seit dem Urteil von 1975 ist kein Grundsatzurteil zur Rechtsstellung neuer Religionsgemeinschaften mehr ergangen. Allerdings stellt sich die Frage, welche Bedeutung in diesem Zusammenhang

²⁰ Maḡlis ad-daula/ al-Maḡkama al-idārīya al-‘ulyā: *Berufung Nr. 1109/ Gerichtsjahr 25/ Urteil vom 29.1.1983.*

²¹ al-Maḡkama al-‘ulyā: *Fall Nr. 7/ Gerichtsjahr 2/ Urteil vom 1.3.1975.*

einem Urteil des Obersten Verfassungsgerichts von 1992²² zu- kommt, das feststellte, die Grundrechte in der Verfassung müssten ausgelegt werden im Einklang mit den Normen, die üblicherweise von demokratischen Staaten anerkannt und angewandt würden. Dabei müssten auch internationale Standards sowie insbesondere internationale Konventionen, die von Ägypten ratifiziert worden seien, berücksichtigt werden. Die Universelle Erklärung der Menschenrechte habe mittlerweile so hohe internationale Anerkennung erlangt, dass sie mehr sei als eine bloße Empfehlung. Hier hat seit 1975 eine deutliche Weiterentwicklung der Auslegungsgrundsätze stattgefunden, die allerdings auf Art. 46 und 47 der Verfassung von 1971, die die Religionsfreiheit zum Inhalt haben, bisher noch nicht angewandt wurde.

b) *Presse*²³

Die Einstellung der Presse zur Religionsfreiheit entwickelte sich parallel zur Haltung von Gesetzgeber und Justiz. Vor Beginn der 50er Jahre wurde die Bahā'ī-Religion nur sporadisch angegriffen, vor allem in der religiösen Presse (*al-Manār*, *Nūr al-Islām* bzw. *Mağallat al-Azhar*). Viele Zeitungen fanden sich zu neutralen oder sogar positiven Darstellungen des Bahā'ī-Glaubens bereit oder boten den Bahā'īs ein Forum für die Schilderung ihres eigenen Standpunkts. Ab ca. 1950, mit zunehmender Berichterstattung über juristische Konflikte um die Bahā'ī-Religion, häufte sich auch die Zahl polemischer Angriffe in der Presse. Nach der Auflösung der Bahā'ī-Gemeinden im Jahr 1960 schließlich wurde die Haltung der Presse durchgehend feindselig. Der Verdacht, die Bahā'ī-Gemeinschaft sei eine zionistische Organisation, verbreitete sich schnell und wurde nie in Frage gestellt. Die Front der Ablehnung wurde seit

²² al-Maḥkama ad-dustūriya al-'ulyā: *Fall Nr. 22/ Gerichtsjahr 8/ Urteil vom 4.1.1992.*

²³ Die folgenden Ausführungen beruhen auf der Auswertung von ca. 270 Artikeln aus ägyptischen Periodika, die sich mit der Bahā'ī-Religion befassen. Sie wurden zwischen 1903 und 2000 veröffentlicht; der Schwerpunkt liegt mit ungefähr der Hälfte aller vorliegenden Artikel in den 80er Jahren. Das Material stammt aus eigenen Recherchen, aus Privatsammlungen ägyptischer Bahā'īs sowie zu einem kleinen Teil aus dem Pressearchiv des Religious News Service from the Arab World, Kairo, und den Pressedossiers des Centre d'études et de documentation économique, juridique et sociale (CEDEJ), Kairo. Vgl. Johanna Pink (Fn. 1), 203ff.

den 70er Jahren nur noch in ganz vereinzelten Fällen durchbrochen, so etwa durch einen außergewöhnlich einfühlsamen und differenzierten Essay Anīs Maṣṣūs 1973.²⁴ Nach der Verhaftung einer großen Gruppe von Bahā'īs im Jahr 1985, die ein enormes Medien-echo hervorrief, widersprach einzig die Stimme Muṣṭafā Amīn dem Rest der Presse, der die Verhaftung guthieß. In seiner Kolumne in *al-Aḥbār* plädierte Amīn für die Freilassung des Künstlers Ḥusain Bīkār, des betagten Oberhaupts der Bahā'īs, mit dem er persönlich befreundet war, und verwies auf das Menschenrecht der Religionsfreiheit.²⁵ Obwohl Amīn nicht die Bahā'ī-Religion als solche verteidigte, sondern eher humanitäre Argumente anführte, rief seine Kolumne ausschließlich ablehnende Reaktionen hervor. Ein weiterer Fürsprecher der Religionsfreiheit war der Säkularist Faraġ Fūda, der in einem später veröffentlichten Vortrag 1992, kurz vor seiner Ermordung, forderte, von der Verfolgung von Bahā'īs abzu-
sehen und überhaupt die islamisch-theologischen Vorbehalte gegen die Bahā'ī-Religion nicht zum Maßstab von Gesetzgebung und Rechtsprechung zu machen.²⁶ Die letzte der sehr vereinzelten liberalen Stimmen war die des Magazins *Rūz al-Yūsuf*, das in der Auseinandersetzung um einen Beförderungsfall an der Zahnmedizinischen Fakultät der Universität Kairo im Sommer 1998 die Ansicht vertrat, dass die Zugehörigkeit einer Zahnmedizinerin zur Bahā'ī-Religion für die Erteilung der Lehrbefugnis keine Rolle spielen solle.²⁷

Auf der Gegenseite dieser wenigen Befürworter eines großzügigeren Verständnisses der Religionsfreiheit versteht sich die islamistisch orientierte oppositionelle Presse, allen voran *al-Wafd*, *aš-Ša'b* und *an-Nūr*. Diese Zeitungen nutzten vor allem den Fall der 1985 verhafteten Bahā'īs zur Kritik an der Regierung. Sie verglichen die Behandlung der inhaftierten Bahā'īs, die nach wenigen Tagen freigelassen wurden, mit der inhaftierter Islamisten, kritisierten das unreligiöse Rechtssystem, das keine angemessene Strafe für Apostaten und Feinde der Religion vorsehe, und wandten sich gegen die vermeintliche Dominanz der Generation der von west-

²⁴ 'Uṣṣūr lā ta'rifuhū ṭuyūr al-ḥadiqa, in: *al-Aḥbār* (7.4.1973), 12.

²⁵ *al-Aḥbār* (1.3.1985), 12.

²⁶ Faraġ Fūda (Fn. 16).

²⁷ *Rūz al-Yūsuf* (15.6.1998), 82 f.

lich-liberalen Ideen geprägten Intellektuellen, die sie durch Muṣṭafā Amīn vertreten sahen.

Zwischen diesen beiden Polen befindet sich der Rest der Presse, darunter die regierungsnahen Zeitungen, die die Bahā'ī-Religion ablehnen und ihre strafrechtliche Verfolgung befürworten, aber damit meist keine Kritik an der Polizei, dem Justizwesen, den Gesetzen oder der Regierung verbinden.

Von der überwiegenden Mehrheit der Presse wird also eine Strafverfolgung von Bahā'īs gutgeheißen oder gefordert. Eine solche Haltung kommt nicht ohne Argumente aus, die begründen, warum von dieser Glaubensgemeinschaft eine strafwürdige Gefährdung des Gemeinwesens ausgehe.

Eines der aus ägyptischer Sicht vernichtendsten Argumente ist die unterstellte enge Beziehung zwischen der Bahā'ī-Religion und dem politischen Zionismus sowie die Annahme, die Bahā'ī-Religion stehe dem Islam feindlich gegenüber und versuche, diesen zu schwächen (z. B. durch ihr Ideal der Gewaltlosigkeit, das die Abwehrkraft des ägyptischen Volkes gegenüber Israel untergrabe).

Ein weiterer Beleg für eine von der Bahā'ī-Religion ausgehende Gefährdung ist nach Ansicht vieler ägyptischer Journalisten die Tatsache, dass diese sich bemühe, die Menschen vom "wahren Glauben" abzubringen. Für die Vertreter dieser Auffassung steht außer Frage, dass es sich bei diesem "wahren Glauben" um den Islam handelt. Auch wenn, wie es häufig der Fall ist, darüber hinaus eine Gefährdung der übrigen Offenbarungsreligionen angeführt wird, so dient doch weiterhin der Islam als Maßstab für das Wohl des Gemeinwesens, denn eine Religion gilt den Vertretern dieser Auffassung nur dann als Offenbarungsreligion, wenn der Islam ihr diesen Status zuspricht. Da dies bei der Bahā'ī-Religion nicht der Fall ist, erklären viele Kommentatoren, diese sei überhaupt keine Religion, sondern eher eine Art Geheimgesellschaft, die eigennützige materialistische Ziele verfolge. Letztlich steht hinter der Angst, die Menschen könnten vom "wahren Glauben" abgebracht werden, die manchmal auch ausdrücklich geäußerte Ansicht, die Bürger seien mehrheitlich naiv, unwissend, leicht verführbar und somit schutzbedürftig.

Das häufigste Argument für die Strafverfolgung von Anhängern der Bahā'ī-Religion ist die pauschale These, der Islam sei einer der Grundpfeiler der öffentlichen Ordnung Ägyptens, und daher dürfe der Staat keine Angriffe auf ihn dulden. Der Islam nimmt hier ebenso den Rang eines nicht in Frage zu stellenden Absolutums ein wie im westlichen Wertediskurs die Demokratie.

Die Religionsfreiheit wird – soweit sie überhaupt diskutiert wird – durch eine Strafverfolgung der Bahā'īs als nicht bedroht angesehen, denn sie solle schließlich, wie *an-Nūr* einmal titelte, "die Freiheit des Glaubens, nicht die Freiheit des Unglaubens" schützen.²⁸

Gegenwärtige Situation und Zukunftsperspektiven

In den Jahren seit 1988 hat sich die Situation einiger der international verbreiteten neuen Religionsgemeinschaften in Ägypten etwas verbessert. Um die Bahā'īs blieb es nach dem Abschluss des 1985 eröffneten Verfahrens durch einen, wenn auch prozedural begründeten, Freispruch in zweiter Instanz im Jahr 1988 lange Zeit ruhig. Im selben Jahr haben die Adventisten trotz der heftigen Proteste der koptisch-orthodoxen Kirche das Recht erhalten, Ehen zu schließen.²⁹ Die Zeugen Jehovas haben in den 90er Jahren in vorsichtiger Form wieder mit der Mission begonnen; zu Verhaftungen von Zeugen Jehovas ist es seit dem Ende des Nasser-Regimes nicht mehr gekommen. Auf der anderen Seite sind alle neuen Religionsgemeinschaften – am stärksten wohl die Bahā'ī-Religion – nach wie vor mit erheblichen zivil- und verwaltungsrechtlichen Problemen konfrontiert. Erschwerend kommen die Überwachung durch den Geheimdienst und immer wieder aufflackernde Pressekampagnen sowie die nach wie vor bestehenden Verbotsgesetze hinzu, deren Aufhebung in der derzeitigen Lage, in der jeder echte oder vermeintliche Verstoß der Politik gegen Gebote des Islams zu öffentlicher Aufregung und Ausschreitungen führen kann, politisch weder durchsetzbar noch vermittelbar wäre.

²⁸ vgl. *an-Nūr* (27.3.1985), 3.

²⁹ vgl. *Interview mit Fārūq Rizq* (Fn. 10).

Im Januar 2001 ist eine Gruppe von 15 – 20³⁰ Bahā'īs in der Nähe von Sūhāḡ verhaftet worden. Sie wurden der Auslösung von Zwie-tracht, der Gefährdung der nationalen Einheit und des Angriffs auf die göttlichen Offenbarungsreligionen beschuldigt.³¹ Die Beschul-digten wurden nach etwa zehn Monaten Untersuchungshaft ohne Anklageerhebung freigelassen, vier von ihnen allerdings nur gegen Zahlung einer Kaution, was bedeutet, dass die Ermittlungen jeder-zeit wieder aufgenommen werden können. Möglicherweise handelt es sich bei der Verhaftung der Bahā'īs von Sūhāḡ um einen Einzel-fall. In der derzeitigen instabilen politischen Lage, in der sich die Regierung als Verfechterin islamischer Werte zu profilieren sucht, wäre es jedoch auch denkbar, dass Anhänger neuer Religionsge-meinschaften eine willkommene Zielscheibe darstellen und in Zu-kunft mit weiteren Repressionen zu rechnen haben.

Die seit April 2006 in Ägypten ausgetragene Debatte um die Eintragung der Religionszugehörigkeit in Ausweise, die durch die Klage zweier Bahā'īs ausgelöst wurde, lässt einen deutlichen Anstieg der Zahl der Verfechter einer umfassenden Religions-freiheit erkennen; die Presse urteilte weniger einseitig als in früheren Jahren und bot nun auch den Bahā'īs ein Forum zur Darstellung ihrer Position. Ein höheres Maß an Religionsfreiheit scheint nun auch zum Ziel zivilgesellschaftlicher Aktivitäten geworden zu sein. Eine eingehende Analyse der aktuellen Situation und ihrer Bedeutung für das gesellschaftliche und politische Klima sowie die Rechtsordnung Ägyptens steht jedoch noch aus.

³⁰ Die vorliegenden Zahlen schwanken zwischen 15 und 19.

³¹ Die Ermittlungen scheinen sich also nicht auf einen Verstoß gegen Gesetz Nr. 263/1960 zu beziehen, sondern auf § 98 (wāw) / *Qānūn al-'Uqūbāt*: "Yu'āqab bi-'l-ḥabs mudda lā taqill 'an sittat ašhur wa-lā tuḡāwiz ḥams sanawāt ... kull man istaḡall ad-dīn fī tarwīḡ au taḥbiḍ bi-'l-qaul au bi-'l-kitāba au bi-ayya wasīla uḡrā li-afkār mutaṭarrifa bi-qaṣd iṭārat al-fitna au taḡqīr au izdirā' aḥad al-adyān as-samāwīya au 'ṭ-ṭawā'if al-muntamīya ilaiḥa au 'l-idrār bi-'l-waḥda al-waṭanīya au 's-salām al-iḡtimā'ī".

Zum Wandel der Prinzipien und Übungsformen in der Fremdsprachen- Methodik Übungstypologien im Fremdsprachenunterricht

Hassan Ramadan

Der Gegenstand der Sprachdidaktik

Fremdsprachenlernen war lange Zeit ein Privileg höherer Bildung und der Eliteschulung und das gilt zum Teil bis heute noch.

Weltweit ist die Schule das Tor zur Schriftsprache. In die Welt der Schriftlichkeit einzuführen ist offenbar keine leichte Aufgabe. Viele Jahre systematischer Unterweisung und ungezählte mühevollen Versuche und Übungen sind notwendig, um aus Anfängern kompetente Schreiber und Leser werden zu lassen.

"Einer der am häufigsten verwendeten Begriffe im Zusammenhang mit Unterricht ist der Begriff der Methode. Die Auffassungen darüber, was eine Unterrichtsmethode ist, d.h. welchen Bedeutungsumfang, welche Reichweite sie hat, gehen in der Fremdsprachendidaktik weit auseinander. Sowohl in mehr theoretischen als auch in praktischen Kontext besteht oft keine Klarheit darüber, was mit Methode genau gemeint ist".¹

Die Aufgaben der Sprachdidaktik beruhen auf der theoretischen und empirischen Erforschung sprachlicher Gegenstände und Prozesse im Kontext von Lehren und Lernen sowie auf der Entwicklung didaktischer Modelle für den Umgang mit Sprache im Unterricht.²

¹ G. Henrici, *Methodische Konzepte für Deutsch als Fremdsprache*, Berlin 2001, 841.

² Vgl. W. Steinig / H.-W. Huneke, Berlin 2002, 8-12.

Sprachdidaktik hat die Aufgabe, Lehramtsstudierenden wissenschaftlich fundiert und berufsbezogen auf dem komplexen Feld des Lehrens und Lernens der deutschen Sprache Kompetenzen zu vermitteln, die auf Wissen, theoretischen Einsichten und Praxiserfahrung beruhen.³

Unterrichtsmethoden werden als Lehrverfahren verstanden, mit denen die Fremdsprache und die mit ihr verknüpfte Kultur und Literatur den Lernenden vermittelt werden.

Methoden und Lehrplanentwicklung

Eine moderne Sprachausbildung arbeitet schwerpunktmäßig darauf hin, die Lernenden auf ihre konkrete spätere Aufgabe vorzubereiten. Es ist hier nützlich, sich mit den verschiedenen Methoden des Fremdsprachenunterrichts auseinander zusetzen. Die Methoden des Fremdsprachenunterrichts haben sich zwischen den fünfziger und achtziger Jahren rasch entwickelt; dennoch blieb aber die traditionelle "Grammatik- Übersetzungs- Methode" des Fremdsprachenunterrichts bis heute in vielen Ländern (darunter Ägypten) lebendig, obwohl die Vertreter der Reformmethoden schon die didaktische Basis dieser Methode in Frage stellten.⁴

Die Wichtigkeit der Übungen

"Das Lehrbuch nimmt eine Zwischenstellung zwischen dem Lehrplan und der Unterrichtspraxis ein. Aus guten Gründen hat man deshalb das Lehrbuch den heimlichen Lehrplan des Unterrichts genannt".⁵

- Jeder, der eine Sprache lernt, braucht ständige Übung.
- Die Übungen helfen den Lernenden, sicherer zu werden im mündlichen und schriftlichen Gebrauch der Umgangssprache, indem sich ihnen Strukturen und Wortschatz durch lange Übungsreihen und häufiges Wiederholen einprägen.

³ Mehr über Fremdsprachendidaktik vergleiche: Christ/Hüllen, in: Bausch/Christ/Krumm, *Handbuch Fremdsprachenunterricht*, 3. Auflage, Tübingen 1995, 1-7.

⁴ Vgl. Neuner, Tübingen 1989, 145-153.

⁵ Neuner, 1989, 370.

- Aus der Art der Übungen kann man einen viel sichereren Rückschluss auf die Zielsetzung eines Lehrbuchs bzw. Lehrwerks ziehen als es sämtliche Bekenntnisse der Autoren im Lehrerhandbuch zu leisten vermögen.
- Übungsformen im Fremdsprachenunterricht werden nach den für die jeweilige Methode geltenden Prinzipien gebildet.
- Bestimmte Übungsformen verweisen deshalb präzise auf die Herkunft als Arbeitsformen der jeweiligen Wissenschaft.
- Der Übungsteil in einem Lehrwerk lässt den erfahrenen Lehrer rasch erkennen, ob er mit dem Buch einen lebendigen oder langweiligen, einen abwechslungsreichen oder nur sturen Unterricht gestalten kann.
- Das heißt, dass gerade der Übungsteil für die konkrete Unterrichtsgestaltung entscheidend ist.⁶
- Der Übungsteil eines Lehrwerks muss dem Lehrer Spielraum geben, damit er das Programm an die speziellen Bedürfnisse seiner Lerngruppe anpassen kann.

Häussermann und Piepho sprechen in ihrem Aufgaben-Handbuch von drei Zielen der Übungstypologie, und zwar:

- *"Überschau. Sie will durch ihre Systematik die verzweigten, vielschichtigen Wege des Lehrens und Lernens auf einfachen Grundlinien zurückführen und nachvollziehbar machen.*
- *Öffnung. Sie will durch die Differenzierung die Fülle der Möglichkeiten aufschließen, auf die Freiheit der Wahl hinweisen.*
- *Zugriff. Sie will die Fülle der Instrumente und "Rezepte" durch Dokumentation und Beschreibung möglichst nuanciert sichtbar, greifbar, benutzbar machen."*⁷

⁶ Vgl. dazu: G. Neuner, *Lehrwerkanalyse und -kritik als Aufgaben der Fremdsprachendidaktik*, Frankfurt 1979, S. 5-39.

⁷ Häussermann/Piepho: *Aufgabenhandbuch*, München 1996, 234f.

Übungstypologien⁸ im Fremdsprachenunterricht

Lehrmaterialien für den Fremdsprachenunterricht verändern sich.

Übungen im Fremdsprachenunterricht richten sich nach den Zielen.

Weil das didaktische Konzept das methodische Verfahren strukturiert, ist es nötig, der Frage nachzugehen, welche Faktoren zur Veränderung der Zielsetzung des Fremdsprachenunterrichts beitragen, wenn man den Wandel der Übungsformen verstehen will:

- 1- analytische Dimension (Fachdidaktische Konzepte)
- 2- konstruktive Dimension (handlungsleitende Programme)
- 3- materielle Dimension (Lehrwerk, Medien, Methoden)
- 4- legitimitative Dimension (Gesellschaft, Sozialwissenschaft)
- 5- reflektive Dimension (Erziehungswissenschaften, Philosophie)
- 6- institutionelle Dimension (Richtlinien, Fachkonferenzbeschlüsse).⁹

*"Wir haben es mit dem Umstand zu tun, dass Sprachenlernen ein bio-psychosozialer Prozess ist. Dies bedeutet, dass sich alle diese Dimensionen simultan in Wechselwirkung befinden. Eine Verfälschung tritt ein, wenn versucht wird, die Komplexität der Verläufe auf eine lineare, eindimensionale Sicht zu reduzieren."*¹⁰

⁸ Das Wort Typologie bedeutet, die Lehre von den Typen oder die Gesamtheit typischer Merkmale. Duden Universal Wörterbuch A-Z, Mannheim 1989. Typologie hat bei Häussermann/ Piepho die Bedeutung: die Menge der Aufgaben und Übungstypen ordnen, auffalten, differenzieren systematisch darstellen. Vgl. Häussermann/ Piepho, *Aufgabenhandbuch*, München 1996, 234f.

⁹ Vgl. G. Neuner, in: Neuner/ Krüger/ Grever, *Übungstypologie. Zum kommunikativen Deutschunterricht*, Berlin und München 1981, 7ff.

¹⁰ siehe, W. Bleyhl, *Das Lehrbuch im Fremdsprachenunterricht: Funktionen und Grenze*, Tübingen 1999, 23.

Eine neue Methode entwickelt sich immer dann, wenn die Veränderungen viele der Bedingungsfelder erfassen und aufeinander bezogen sind.

Es lassen sich im Verlauf der Entwicklung der Fremdsprachen- didaktik im 20. Jahrhundert eine Reihe von unterschiedlichen Entwicklungslinien der Fremdsprachenmethoden beobachten. Sie sind im Wesentlichen durch eine ganze spezifische Korrespondenz von Ansätzen in den Bereichen:

- linguistischer und lerntheoretischer
- literaturwissenschaftlicher und landes- bzw. kulturliche Forschung in Verbindung mit pädagogischen gesellschaftspolitischen Zielvorstellungen markiert.

Vier dieser methodischen Kristallisationspunkte möchte ich im Folgenden stichwortartig skizzieren:

- 1) die Grammatik- Übersetzungs- Methode
- 2) die audiolinguale /audiovisuelle Methode und
- 3) die kommunikativen Ansätze
- 4) Interkulturelles Lernen

Das alles wird schwerpunktmäßig in Bezug auf die Entwicklung der Übungstypen und Übungssequenzen dargestellt und behandelt.

Die Grammatik- Übersetzungs- Methode¹¹

Lerntheorie

Fremdsprachenlernen heißt, die Konstruktionsregeln verstehen und anwenden können. Dies ist ein kognitives¹² Lernkonzept.

¹¹ Das Lehrbuch Schulz/ Griesbach: *Deutsche Sprachlehre für Ausländer* ist als Vertreter dieser Methode am bekanntesten.

¹² Das Wahrnehmen, Denken, Erkennen betreffend; erkenntnismäßig; Fähigkeiten.

Sprachenlernen bedeutet formale Geistesschulung, Erziehung zu ordnendem Denken.

Sprache wird als ein "Gebäude" gesehen, das aus bestimmten "Bausteinen" systematisch gefügt und nach logischen Regeln konstruiert ist.¹³

Pädagogische Grundlagen

Sprachenlernen wird nicht nur als geistig-formaler Bildungsprozess gesehen, die Auseinandersetzung mit den Bildungsgütern einer fremden Kultur dient aber letztlich auch dazu, die Persönlichkeit des Lernenden so zu formen, dass die Leistungen der fremden und der eigenen Kultur erfasst und anerkannt werden.

Didaktische und methodische Prinzipien

- Einsicht nehmen in die Baugesetze der fremden Sprache (durch den Vergleich mit der Muttersprache)
- Rekonstruktion der fremden Sprache durch Anwendung der Regeln.

Übungstypen der Grammatik-Übersetzungs-Methode

- Korrekte Sätze nach einer Regel bilden (Regelanwendung)
- Korrekte Formen einfügen (Lückentext)
- Sätze nach formalen Grammatikkategorien umformen (vom Aktiv ins Passiv, von Indikativ zum Konjunktiv etc.)
- Übersetzung: von der Muttersprache ins Deutsche und umgekehrt

¹³ Hassan Ramadan: *Deutsch als Fachsprache in Ägypten*. Sammlung Groos, Heidelberg 1992, 46.

Die audiolinguale / audiovisuelle Methode¹⁴

Der natürliche Spracherwerb wird propagiert (Nachahmung).

Sprache wird als verbales Verhalten gesehen, Sprachlernen erfolgt über Konditionierungsprozesse (behaviouristische Lerntheorie).

Lerntheorie

Ziel ist die Entwicklung der Sprechfertigkeit durch Nachahmung und kontinuierliches Einüben von Wortmustern und Satztypen mit Hilfe von Analogieschlüssen. Auch dazu steht das praktische verwertbare Alltagswissen im Vordergrund und die Beherrschung alltäglicher Kommunikationssituationen.

Pädagogische Grundlagen

- Erstellung von Lernzieltaxonomien¹⁵ insbesondere im Bereich der "Lernstoffe" und Entwicklung objektivierter Lern- und Testverfahren
- Integration von Medien in den Unterricht.

Didaktische und methodische Prinzipien

- Fremdsprachenunterricht für alle grundlegenden Anforderungen
- Primat der gesprochenen Sprache bzw. der Sprechleistung.
- Situativität des Unterrichts
- Authentizität der Sprachvorbilder
- Einübung von Sprachmustern (patterns) durch Imitation
- Einsprachigkeit des Unterrichts

¹⁴ Die audiolinguale/ audiovisuelle Methode ist durch eine Reihe von Lehrbüchern in Ägypten bekannt wie *Deutsch 2000* und *Deutsch als Fremdsprache IA und IB* von Braun/ Nieder/ Schmöe.

¹⁵ Taxonomie: Richtung der strukturalistischen Sprachwissenschaft, die den Aufbau des Sprachsystems auf dem Weg der Segmentierung und der Klassifikation sprachlicher Einheiten zu beschreiben sucht.

- Progression des Lernprogramms
- Anschaulichkeit des Unterrichts

Übungsformen der audiolingualen/audiovisuellen Methode

- Pattern drills
- Satzschalttafeln
- Substitutionsübungen
- Ergänzungsübungen
- Dialogübungen
- Reproduktion und Nachspielen von Dialogszenen
- Umformungsübungen
- Satzbildung aus Einzelelementen

In Lehrwerken, die nach der audiolingualen Methode konzipiert sind, findet man fast keine Übungsformen, die den Lernenden Hilfen zum Textverständnis bieten. Es ist erstaunlich, dass die systematischen Übungen zum Verstehensbereich weitgehend fehlen.

Die Ursachen für die Vernachlässigung des Verstehensbereiches liegen in den methodischen Prinzipien der audiolingualen Methode selbst begründet. Ihre Orientierung am Primat, vor allem, des Mündlichen und an der Grammatikprogression bei der Erstellung von Lehrmaterialien und der Unterrichtsgestaltung haben dazu geführt, dass Lehrbuchtexte in Dialogform als Transportmittel des Grammatik- und Wortschatzpensums, das die Progression für ein bestimmtes Kapitel vorschreibt, dienen müssen.

Kommunikativ-pragmatisch orientierte Methodik des Fremdsprachen Unterrichts

Die kommunikative Didaktik hat sich in zwei neuen Orientierungslinien entfaltet, und zwar einer pragmatischen und einer pädagogischen.¹⁶

Lerntheorie

- Sprachliches Handeln wird als geistige Tätigkeit, als kognitiver und kreativer Akt aufgefasst.
- Im Fremdsprachenunterricht wird auf der Grundlage muttersprachlicher Kompetenz strukturiert.
- Charakteristisch ist das Nebeneinander vieler Ansätze in den einzelnen Teildisziplinen der Wissenschaft vom Fremdsprachenunterricht.

Pädagogische Grundlagen

- Objektive Testverfahren und messbare Lernziele
- Eine stärkere Hinwendung zum Lernenden als dem Subjekt des Lernprozesses und zum Lernprozess selbst
- Fremdsprache als Mittel der Verständigung in Beruf und Freizeit

Didaktische und methodische Prinzipien

- 1 – Themenorientierung
 - Prinzip der Betroffenheit der Studenten
 - Anknüpfung an Erfahrungsstrukturen bei den Studenten
 - Motivation

¹⁶ Vgl. Ramadan, Hassan: *Deutsch als Fachsprache in Ägypten. Begründung eines fachsprachlichen Curriculums an der Al-Azhar Universität Kairo*, Diss., Heidelberg 1992, 5ff.

- Verstehensleistung als Ausgangspunkt
 - Integration von Medien
 - 2 – Handlungsorientierung
- Berücksichtigung pragmatisch-funktionaler Kategorien wie:
- Sprechabsichten
 - Authentische Textsorten für gegenwärtigen und künftigen Fremdsprachengebrauch.
 - Klassenstärke und Klassenraum
 - Medienbezug
 - Unterrichtsorganisation
 - Bezugnahme zur Erfahrungswelt der Studenten
 - usw.

Übungsformen bei der kommunikativ-pragmatisch orientierten Methodik des Fremdsprachenunterrichts

Es gibt keine "kommunikativen Übungen" als solche; entscheidend ist die Zwecksetzung von Übungen im Hinblick auf die Entwicklung von Kommunikationsfähigkeit.

Unter pragmatischem und pädagogischem Aspekt werden deshalb Übungssequenzen gebildet, die als Kommunikationsakte gelten:¹⁷

– Stufe I

Entwicklung und Überprüfung von Verstehensleistungen

- 1- Entwicklung von Verstehensleistung:
 - a) Unterstreichen der Schlüsselstellung im Text
 - b) Stichwortartige Zusammenfassung am Rand des Textes

¹⁷ Eine ausführliche Übersicht : Neuner, Krüger und Grever, *Übungstypologie zum kommunikativen Deutschunterricht*. Berlin, München 1981, 47-140.

- c) Schlüsselwörter (wie sie zusammengehören)
- d) Wechsel der Textsorte
- e) Erstellung eines vereinfachten Paralleltextes
- f) Tabellarische Aufgliederung der Information
- g) Einteilung eines Textes in Sinnabschnitte
- h) Ausfüllen des Flussdiagramms
- i) Einbetten des Textes in eine Situation
- j) Verdeutlichung des Verständigungskonzepts
- k) Aktivierung des Vorwissen

Überprüfung von Verstehensleistungen

- l) Zusammenfügen von Sätzen
- m) Inhaltlicher Bezug
- n) Bildergeschichte (Text schreiben)
- o) Zusammenfügen eines Textes aus Einzelsätzen
- p) Richtig oder falsch
- q) Multiple-Choice-Aufgaben

– Stufe II

Übungen zur sprachlichen Form mit reproduktivem Charakter

- a) Satzschalttafel
- b) Bildgestützt/ bildgesteuert
- c) Bildsymbole, gelenkte Äußerung
- d) Textergänzung
- e) Textreproduktion (Stichwörter)
- f) Textreproduktion (Stichwörter und Verknüpfungswörter)
- g) Textreproduktion (Stichwörter als Zusammenfassung)
- h) Textreproduktion (Lückentext)
- i) Textreproduktion (Flussdiagramm)

- j) Satzergänzung
- k) Dialogergänzung
- l) Zuordnung
- m) Dialogvariation

– Stufe III

Entwicklung von Mitteilungsfähigkeit

Übungen mit reproduktiv-produktivem Charakter

- a) offener Dialog
- b) Substitutionstafel
- c) Ausfüllen eines Flussdiagramms
- d) Texterstellung nach Muster
- e) Texterstellung mit inhaltlicher Vorgabe
- f) Texterstellung (Paralleltext)
- g) Texterstellung mit Redemittelvorgabe
- h) Texterstellung mit Stichworten
- i) Texterstellung (Briefform)
- j) Texterstellung (Problemlösung)
- k) Texterstellung (Fortsetzungserzählung)
- l) Texterstellung (Bildergeschichte)
- m) Texterstellung (Bildimpuls)
- n) Texterstellung (Neue Textsorte)
- o) Verzweigungsdialog
- p) Ausfüllen von Grafiken
- q) Ausfüllen von Tabellen
- r) Notizen sammeln
- s) Notizen aufnehmen und gliedern
- t) Notizen selbst erstellen

– Stufe IV

Entfaltung von freier Äußerung

- a) Spontane Stellungnahme
- b) Begründete Stellungnahme
- c) Diskursverläufe

Interkulturelles Lernen

Lerntheorie

Jede Nation hat ein spezifisches sozioökonomisches, historisch-politisches Fundament, das ein zusammenhängendes Netz von sozialen Bedeutungen bildet. Bei Sprechern verschiedener Kulturzugehörigkeit kann das gemeinsame Kulturwissen nicht vorausgesetzt werden.

Pädagogische Grundlagen

Allgemeines Ziel des Unterrichts ist, die deutsche Sprache als Ausdruck fremder Verhältnisse, Denkweise, Handlungs- und Redeweisen zu erfassen. Über das Medium Fremdsprachenunterricht soll die allgemeine Fähigkeit zum praktischen Umgang mit Fremdem und Fremden gefördert werden.

Die Lernenden müssen sich ihrer eigenkulturellen Lern- und Handlungsvoraussetzungen bewusst werden, sie müssen Einsichten in die Mechanismen der Wahrnehmung und Interpretation von Realität gewinnen, und sie müssen die eigene Realität als eine Realität neben anderen begreifen lernen.

Für die interkulturelle Didaktik sind die Modelle für Alltagskommunikation zwischen Muttersprachlern nicht einfach übertragbar auf interkulturelle Kommunikationssituationen, führt die Anhäufung landeskundlichen Alltagswissens nicht automatisch zum Verständnis der anderen Sprache bzw. Kultur und zur geglückten Verständigung.

Didaktische und methodische Prinzipien

- Interkulturelle Kommunikation verläuft grundsätzlich anders als Kommunikation zwischen Sprechern derselben Kultur, die sich ständig implizit auf ein gemeinsames Kulturwissen beziehen.
- Im Unterricht kann immer nur exemplarisch gearbeitet, können nur schlaglichtartig Aspekte der fremden Wirklichkeit beleuchtet werden.
- Wichtiger als die Anhäufung von Kulturwissen, das ja immer nur lückenhaft bleiben kann, sind daher die bei der Erarbeitung dieses Wissens erworbenen Einstellungen, Fähigkeiten und Strategien, sich Fremdes immer weiter zu erschließen.

Übungsformen des interkulturellen Lernens

Die Aufgaben und Übungen sind bei interkulturellem Lernen offen, das heißt, in einem vorgegebenen Rahmen können sprachliche Ausdrucksmittel, grammatische Formen und Inhalte selbst bestimmt werden.

In dem Buch *Aufgaben-Handbuch*¹⁸ werden 291 Übungsbeispiele dargestellt; sie sollen sowohl dem Lehrer als auch den Studenten zeigen, wie Übungen und Aufgaben aussehen sollen, damit sie die Lernenden so früh wie möglich frei und selbständig machen. Und das heißt, dass das Buch kein Aktenschrank für Übungen sein soll.

"Es ist ein Musterbuch zum Anwenden, ein Tisch mit fertigen und halbfertigen Teilen zum Ausprobieren, Weiterbauen, Umbauen. Die Sprache des Buches ist daher nicht die der Theorie, sondern die der Ermunterung, des Appells".¹⁹

¹⁸ Häussermann/Piepho: *Aufgaben-Handbuch*, Deutsch als Fremdsprache. Abriß einer Aufgaben- und Übungstypologie, München 1996.

¹⁹ Häussermann/Piepho: *Aufgaben-Handbuch*, München 1996, S.17.

Das Buch hat 14 Kapitel und bietet etliche Aufgaben und Übungen.²⁰

Kapitel 1

Aufgaben und Übungen zur Sensibilisierung des Hörens

Hör-Kommunikationsübungen und -aufgaben

(Übungsformen 1–12)

Mitschreibübungen und -aufgaben

(Übungsformen 13–16)

Kapitel 2

Aufgaben und Übungen zur Sensibilisierung für Laut, Ton, Akzent

Das Vertraute und das Fremde

Lautbildung (Artikulation)

(Übungsformen 17–29)

Prosodie

(Übungsformen 30–37)

Lautes Lesen

(Übungsformen 38–39)

Kapitel 3

Aufgaben und Übungen zur Differenzierung des Wortschatzes

Aufgaben und Übungen zur Reflexion über das Wörter-Verstehen

(Übungsformen 40–43)

Wörterbucharbeit

(Übungsformen 44–46)

Wörter kennen (oberflächlichere Aufgaben)

²⁰ Häussermann/Piepho: *Aufgaben-Handbuch*, München 1996. Siehe Inhalt des Buches, Seite 5–15.

(Übungsformen 47–50)

Buchstabenspiele

(Übungsformen 50–56)

Wörter und Pantomime

(Übungsformen 57–58)

Wortfelder

(Übungsformen 59–67)

Wortbildung

(Übungsformen 68–74)

Zusammenspielende Wörter

(Übungsformen 75–78)

Kapitel 4

Aufgaben und Übungen zum Erkennen und Erproben der grammatischen Instrumente

Analytische Aufgaben

(Übungsformen 79–81)

Einspielungen

(Übungsformen 82–86)

Inventionen

(Übungsformen 87–92)

Knobelstücke

(Übungsformen 93–95)

Freie Gestaltungsaufgaben

(Übungsformen 96–101)

Kapitel 5

Aufgaben und Übungen zur Sensibilisierung für sprachliche Nuancen

"Gutes Deutsch"

(Übungsformen 101–104)

Nuancen der Intention und des Ausdrucks

(Übungsformen 105–108)

Jargon

(Übungsformen 109–113)

Umgangssprache und Dialekt

(Übungsformen 114–118)

Kapitel 6

Plateau

Didaktische Durchblicke

Kapitel 7

Aufgaben und Übungen zur freieren Verwirklichung im Sprechen

(Assoziative) Einstimmung in eine Themenlandschaft

(Übungsformen 119–125)

Beschreiben

(Übungsformen 126–131)

Erzählen

(Übungsformen 132–134)

Der "didaktische Dialog" und seine Umsetzung

(Übungsformen 135–136)

Szenisches Spiel

(Übungsformen 137–139)

Gespräch und Diskussion

(Übungsformen 140–147)

Diskursroutinen (Redemittel)

(Übungsformen 148–149)

Kapitel 8

Aufgaben und Übungen zur freieren Entfaltung der Lese-Intelligenz

Sich anfreunden mit Lesestrategien

(Übungsformen 150–152)

Den Überblick gewinnen

(Übungsformen 153–156)

Die Hauptsachen erfassen

(Übungsformen 157–160)

Nach speziellen Angaben fischen

(Übungsformen 161)

Gründlich Lesen

(Übungsformen 162–165)

Kapitel 9

Aufgaben und Übungen zur schriftlichen Arbeit

Übungen zu Orthographie und Interpunktion

(Übungsformen 166–167)

Aufgaben und Übungen, die das freiere Schreiben vorbereiten

(Übungsformen 168–171)

Das Schreiben von appellativen Texten und Briefen

(Übungsformen 172–178)

Erzählendes Schreiben

(Übungsformen 179–180)

Schreibaufgaben, die von Bildimpulsen ausgehen

(Übungsformen 181–186)

Schreiben über Menschen

(Übungsformen 187–190)

Argumentierendes Schreiben

(Übungsformen 191–192)

Kapitel 10

Aufgaben und Übungen zum experimentellen Verstehen und Schreiben

Experimentelles Verstehen

(Übungsformen 193–199)

Experimentelles Schreiben und Verstehen

(Übungsformen 200–204)

Freies experimentelles Schreiben

(Übungsformen 205–209)

Kapitel 11

Aufgaben und Übungen als Anstöße zu interkulturellem Lernen

Blick-Öffnung

(Übungsformen 210–214)

Friedensbildung

(Übungsformen 215–217)

Interkulturelle Einsichten

(Übungsformen 218–220)

Begriffe

(Übungsformen 221–223)

Pragmatik

(Übungsformen 224–226)

Kapitel 12

Aufgaben und Übungen zur Bewusstwerdung und Erleichterung des eigenen Lernens

Wissen um mich selbst

(Übungsformen 227–230)

Gedächtnis

(Übungsformen 231–232)

Kritische Annäherung an das Lehrwerk

(Übungsformen 233–234)

Aufgaben begreifen

(Übungsformen 235)

Kapitel 13

Ganzaufgaben

Ungewöhnliche Probleme

(Übungsformen 236–238)

Ungewöhnliche Projekte

(Übungsformen 239–243)

Handlungsentwürfe

(Übungsformen 244–252)

Erkundungen

(Übungsformen 253–256)

Kapitel 14

Spiele

(Übungsformen 257–291)

Die Vielzahl der Übungen ermöglicht es, bestimmte Fertigkeitensbereiche im Laufe eines Kurses mehrmals zu behandeln.

"Eine Typologie erfüllt dann ihren Zweck, wenn sie vielfältiges Angebot liefert, aus dem der Benutzer frei

*schöpfen kann, das ihn aber nicht in der Entfaltung seines Konzepts, in der Verwirklichung seines persönlichen Stils einengt, von ihm im Gegenteil die erfinderische Variation der bereitgestellten Modelle erwartet."*²¹

Unterrichtspraxis

Lehrwerkautoren kennen die besonderen Probleme einer ganz bestimmten Lerngruppe nicht, sondern stellen sich auf eine "Durchschnittsgruppe" ein. Und daher kommt es in der Unterrichtspraxis oft zu Mischformen der Methoden.

Obwohl es seit längerer Zeit Versuche gibt, den Lehrer als zentralen Faktor des Fremdsprachenunterrichts durch Gruppenarbeit der Lernenden, durch programmierte Instruktion und durch Computereinsatz zurückzudrängen oder gar auszuschalten, hat er diese wichtige Rolle bisher erfolgreich verteidigen können. Auch die zukünftige Entwicklung der Methodik lässt keine wesentlichen Änderungen erwarten.

Die Praxis geht immer dann ihren eigenen Weg gegenüber der reinen Lehre, wenn sich die didaktischen und methodischen Konzepte für den Fremdsprachenunterricht allzu eng an lerntheoretischen oder fachwissenschaftlichen Erkenntnisinteressen orientieren.

So ist es eine alte Erfahrung, dass im sprachlichen Anfangsunterricht der ausländische Lehrer es oft besser versteht, eine sinnvolle Progression anzulegen und auf die Bedürfnisse seiner Schüler einzugehen. Vielleicht weil es auch einmal die seinigen waren.

Der einzelne Lehrer sieht sich dann gezwungen, seinen Unterricht gegen die herrschende Lehre selbst zu bestimmen. Der Lehrer verschafft sich pädagogischen Spielraum gegenüber Prinzipien, die ihm die Verwendung der Muttersprache zu verbieten oder bewusstes Lernen zurückzudrängen suchen.

Der Lehrer soll aber zum Ziel des Fremdsprachenunterrichts führen und zwar zur Kommunikationsfähigkeit in der Fremd-

²¹ Häussermann/ Piepho: *Aufgaben-Handbuch, Deutsch als Fremdsprache. Abriss einer Aufgaben- und Übungstypologie*, München 1996, 234.

sprache. Daher bietet es sich an die aus dem Globalziel abzuleitenden Kompetenzen zu überprüfen. Das heißt, das erste Prinzip der Kategorisierung ist zweckmäßigerweise das der Funktion der Aufgaben.

Die Kommunikationsfähigkeit gliedert sich logisch in vier kommunikative Fertigkeiten, je nachdem; welche Rolle der Lernende in der Kommunikation übernimmt.

Zum Kommunizieren in der Fremdsprache gehört die Produktion wie die Rezeption von sprachlichen Zeichen. Es ergibt sich die folgende Aufschlüsselung der kommunikativen Kompetenz:²²

Sprechkompetenz

- lexikalische Kompetenz
- grammatische Kompetenz
- Aussprache Kompetenz
- pragmatische Kompetenz

Schreibkompetenz

- lexikalische Kompetenz
- grammatische Kompetenz
- orthographische Kompetenz
- pragmatische Kompetenz

Hörverstehenskompetenz

- Lautdiskriminierungskompetenz
- grammatische Kompetenz
- lexikalische Kompetenz
- pragmatische Kompetenz

²² Doye, Peter: *Typologie der Testaufgaben für den Unterricht Deutsch als Fremdsprache*, Seite 9ff. Berlin, München 1988.

Lesekompetenz

- Schriftdiskriminierungskompetenz
- grammatische Kompetenz
- lexikalische Kompetenz
- pragmatische Kompetenz

Natürlich kommen diese Fertigkeiten häufig kombiniert vor, somit ergeben sich die folgenden Aufgaben für:

1- Kommunikative Fertigkeiten (einzeln)

- Hörverstehen
- Leseverstehen
- Sprechen
- Schreiben

2- Kommunikative Fertigkeiten in Kombination

- Hörverstehen und Sprechen
- Leseverstehen und Schreiben
- Hörverstehen und Schreiben
- Leseverstehen und Sprechen

3- Teilkompetenzen

- lexikalische Kompetenz
- grammatische Kompetenz
- orthographische Kompetenz
- phonologische Kompetenz
- Beherrschung von Lerntechniken
- Fertigkeit in der Benutzung des Wörterbuchs
- Fertigkeit in der Benutzung der Grammatik

Im Zentrum dieses Ansatzes steht das intentionale, kommunikative Sprechen des Lernenden. Der Unterricht bzw. die Aufgaben müssen so eingerichtet werden, dass dieses Sprechen / Schreiben ermöglicht wird.

Literaturangaben

- Bausch, K-R. / Christ, H. / Krumm, H-J.: *Handbuch Fremdsprachenunterricht*, 1. Auflage 1989 und 3. Auflage, Tübingen 1995.
- Bausch, K-R. / Christ, H. / Königs, F. / Krumm, H-J.: *Die Erforschung von Lehr- und Lernmaterialien im Kontext des Lehrens und Lernens fremder Sprachen*, Tübingen 1999.
- Christ, H. / Hüllen, W.: Disziplinen, die den Fremdsprachenunterricht als ganzen bedenken, in: Bausch/Christ/Krumm, *Handbuch Fremdsprachenunterricht*, 3. Auflage, Tübingen 1995.
- Doye, Peter: *Typologie der Testaufgaben für den Unterricht Deutsch als Fremdsprache*, Berlin und München 1988.
- Häussermann, U. / Piepho, H-E.: *Aufgaben- Handbuch, Deutsch als Fremdsprache. Abriß einer Aufgaben- und Übungstypologie*, München 1996.
- Helbig, G. / Götze, L. / Henrici, G. / Krumm, H-J.: *Deutsch als Fremdsprache. Ein internationales Handbuch*, 2 Bände, Berlin 2001.
- Herbst, T. / Stoll, R. / Westermayr, R.: *Terminologie der Sprachbeschreibung*. Ismaning 1991.
- Ickler, Th.: *Deutsch als Fremdsprache. Eine Einführung in das Studium*. Tübingen 1984.
- Kast, B. / Neuner, G.: *Zur Analyse, Begutachtung und Entwicklung von Lehrwerken für den fremdsprachlichen Deutschunterricht*. Berlin und München 1994.
- Müller, B.-D. / Neuner, G.: *Praxisprobleme im Sprachunterricht*, München 1984.

- Neuner, G.: Lehrwerkanalyse und -kritik als Aufgaben der Fremdsprachendidaktik, in: Ders (Hg.): *Zur Analyse fremdsprachlicher Lehrwerke*, Frankfurt 1979.
- Zur Lehrplanentwicklung für den Deutschunterricht an Sekundarschule in zielsprachenfernen Ländern, in: *Jahrbuch Deutsch als Fremdsprache*. 348–373, 1989.
- Neuner, G. / Krüger, M. / Grever, U.: *Übungstypologie zum kommunikativen Deutschunterricht*, Berlin und München 1981.
- Ramadan, Hassan: *Deutsch als Fachsprache in Ägypten*. Begründung eines fachsprachlichen Curriculums an der Al-Azhar Universität Kairo, Diss., Heidelberg 1992.
- Steinig, W. / Huneke, H.-W.: *Sprachdidaktik Deutsch, Eine Einführung*, Berlin 2002, S. 8–12.

Engel.

Bemerkungen zur dauerhaften Suche nach Ewigkeit und ihren Manifestationen

Piotr O. Scholz (Lublin)

Motto:

Die Engel sind älter als alle Religionen –
und kommen auch noch zu den Menschen,
die von Religion nichts mehr wissen wollen.

Das Motto geht auf die Feststellung meines Heidelberger Lehrers, des Alttestamentlers Claus Westermann (*7. Oktober 1909, †11. Juni 2000 [Pfingstsonntag]) zurück, der wie kein anderer erkannt hat, dass in jeder menschlichen Seele unterschwellig, das Engelhafte zu sein scheint und das Menschsein bestimmt.

Engel, obwohl geheimnisvoll, gehören zu den verbreiteten Vorstellungen in den bekannten Weltreligionen. Ob im alten Ägypten, in den alten vorderasiatischen Kulturen oder in den noch heute lebendigen großen, nicht nur monotheistischen Glaubenssystemen, überall finden wir himmlische Wesen, die nur in ihrer Dualität - zwischen Gut und Böse - zu erfassen sind. Ursprünglich gab es keine scharfe Unterscheidung zwischen den guten und bösen Geistern, deshalb erinnert sich auch noch Goethes Mephisto daran, dass er aus der gleichen Sippe wie der Luzifer stammt und die von dem Engel kam:

Auch mir! Was zieht den Kopf auf jene Seite?
Bin ich mit ihr doch im geschwornem Streite?
Der Anblick war mir sonst so feindlich scharf.

Hat mich ein Fremdes durch und durchgedrungen,
Ich mag sie gerne sehn die aller liebsten Jungen;
Was hält mich ab daß ich nicht fluchen darf?
Und wenn ich mich betören lasse
Wer heißt denn künftighin der Tor?
Die Wetterbuben die ich hasse
Sie kommen mir doch gar zu lieblich vor.

Ihr schönen Kinder laßt mich wissen:
Seid ihr nicht auch von Luzifers Geschlecht?
Ihr seid so hübsch, fürwahr ich möcht euch küssen;
Mir ist's als kommt ihr eben recht.
Es ist mir so behaglich, so natürlich
Als hätt' ich euch schon tausendmal gesehn,
So heimlich-kätzchenhaft begierlich;
Mit jedem Blick aufs Neue schöner schön.
O nähert euch, o gönnt mir Einen Blick!¹

Auch in der Gegenwartsliteratur und -kultur scheinen Engel nichts von ihrer Attraktivität und Aktualität verloren zu haben. Engel sind überall anwesend: in Bildern der Moderne (nicht erst seit Odilon Redon, Paul Klee oder Marc Chagall, ganz von Präraffaeliten zu schweigen), in der Poesie (nicht nur bei Rainer Maria Rilke und Else Lasker-Schüler), in den plastischen Werken (nicht nur bei Auguste Rodin und Ernst Barlach), bes. aber in der sog. esoterischen "Wirklichkeit" der Suchenden, denen die Zivilisation abhanden gekommen zu sein scheint (ob dazu die Theosophie, bzw. auch die Anthroposophie zuzurechnen ist, lasse ich außer acht).

In der verfügbaren Kürze ist es zwar nicht möglich den Abriss einer allumfassenden vergleichenden Angelologie zu geben, man kann aber

¹ Faust II, 11758ff.

festhalten, dass in allen bekannten Religionen, d.h. Kulturen,² es zu sonderbaren, quasi geistigen Personifizierung von Göttern, Geistern, Genien und Dämonen kam. Ihre Zahl und Vielfalt führte u. a. zu dem nochmaligen Versuch sie in einem inzwischen populär gewordenen Wörterbuch: *Dictionary of Deities and Demons in the Bible* (=DDD) aus dem Hause E. J. Brill³ zu erfassen; das sich zwar überwiegend den Engeln der biblischen Umwelt widmet, aber auch religionsübergreifende Aspekte zur Sprache bringt, die uns ermöglichen das traditionelle Verständnis englischer Wesen zu erweitern. Besonderen Stellenwert gewinnt die Apokalyptik, die ihre Wurzeln im alten Ägypten und Orient hat.

Beispielhaft sei auf den altägyptischen Gott Thot, dem "dienenden Wesen"⁴ hingewiesen, den man als ΑΝΓΓΕΛΟΣ/ als »Gottes Boten« verstanden wissen will, auch wenn er nicht beflügelt war. Er gilt als Vorbild des Erzengels Michael, der beim "Jüngsten Gericht", bei der Waage der Gerechtigkeit, aufmerksame Wache hielt. Weil Thot ein ibisköpfiger Gott war, lässt sich sein Vogel-Aspekt, der die Fähigkeit zum Fliegen beinhaltet nicht außer acht lassen, bes. wenn man bedenkt, dass er als Ibis überall dort flog, wo es nötig war, die göttliche Königskrönung zu verkünden.⁵ Dazu kommen noch andere Vorstellungen, die zu den gängigen Vorbildern für manche Engel wurden, nämlich die Seelen-Vögel, die ich zuletzt wie folgt definiert habe:⁶

Das Grab, "das Haus des Westens", sollte mit seiner Opferkammer und durch den BA-Vogel, der sich vor der Beisetzung von dem Leichnam trennt, die ständige Kommunikation zwischen dem "zu seinem KA", also ins Jenseits gegangenen Menschen und jenen, die noch im Diesseits wirkten, gewährleisten.

Die drei Seelen – BA, KA, ACH – werden immer noch kontrovers diskutiert. Dem klaren BA-Begriff steht KA

² sinnvoll und immer noch m. E. gültig, J. Wach.

³ Edited by Karel van der Toorn, Bob Becking, Pieter W[illem] van der Horst (Leiden - New York 1995. Brill: Leiden - Boston / Eerdmans: Grand Rapids, Mich. ²1998).

⁴ S. Morenz, 63.

⁵ O. Keel, 109f., 141f.

⁶ Altes Ägypten 38f.

gegenüber, zu verstehen als geistiger "Doppelgänger" der irdischen bzw. himmlischen Gestalt (so formt Gott Chnun auf der Töpferscheibe sowohl die Gestalt als auch ihren KA). Es handelt sich um das geistige und jenseitige Abbild des Individuums, das Spiegelbild des schöpferischen Kontinuums, das der ewigen Reproduzierbarkeit entspricht - heute könnte man es den Genen gleichsetzen. Der schlimmste Fluch, "sein KA soll von ihm entfernt sein", mag diese Auffassung bestätigen. ACH, als "verklärter Ahnengeist" (J. Assmann), kann als Lichtgeist, als Partikel der himmlischen Unsterblichkeit und damit als Bindeglied zur Sicherung der Ewigkeit verstanden werden.

Daraus ergaben sich Schlussfolgerungen, die m. E. im Judentum, Hellenismus (man denke hier bes. an den Platonismus) und in der Spätantike,⁷ damit auch im orientalischen Christentum sowie in zahlreichen gnostischen Schriften fortgewirkt haben, was sich nicht nur aus der Relation Thot-Hermes-Hermetik/ Gnosis ergab. Sogar Johann Wolfgang von Goethe erfasste das – Aristoteles und Leibniz folgend – indem er statt von der Seele Faustens, von "Faustens Unsterblichem"⁸ spricht, womit er an das Phänomen der "Entelechie" anknüpft – was Albert Schöne in dem neuesten Faust-Kommentar allerdings nur nebenbei erwähnt!⁹ Goethe führt in seinen Gesprächen mit Eckermann (11.03.1828) dazu aus, was auch altägyptischem Denken entsprungen sein könnte:

Jede Entelechie nämlich ist ein Stück Ewigkeit, und die paar Jahre, die sie mit dem irdischen Körper verbunden ist, machen sie nicht alt. – Ist diese Entelechie geringerer Art, so wird sie während ihrer körperlichen Verdüsterung wenig Herrschaft ausüben, vielmehr wird der Körper vorherrschen, und wie er altert, wird sie ihn nicht halten und hindern. Ist aber die Entelechie mächtiger Art, wie es bei allen genialen Naturen der Fall ist, so wird sie, bei ihrer belebenden Durchdringung des Körpers, nicht allein auf dessen Organisation

⁷ vgl. E. Hornung.

⁸ II 11824.

⁹ dazu aber ausführlich U. Geier 2,720.

kräftigend und veredelnd einwirken, sondern sie wird auch, bei ihrer geistigen Übermacht, ihr Vorrecht einer ewigen Jugend fortwährend geltend zu machen suchen. Daher kommt es denn, dass wir bei vorzüglich begabten Menschen, auch während ihres Alters, immer noch frische Epochen besonderer Produktivität wahrnehmen; es scheint bei ihnen immer einmal wieder eine temporäre Verjüngung einzutreten, und das ist es, was ich eine wiederholte Pubertät nennen möchte.¹⁰

Kehren wir aber zu der Genese der Engel, die im Alten Ägypten zu suchen ist, zurück.

Thot/*Dhwtj* (kopt. Ⲑⲟⲟϣⲧ) gehört zu den bekanntesten Göttern des ägyptischen Pantheons; er wird in der Spätantike mit Hermes gleichgesetzt. Seine kultische Verehrung als "Herr der Fremdländer" war besonders dort verbreitet, wo später Engel große Bedeutung erlangten, z. B. in Nubien. Wenn man nach seiner Etymologie fragt, so ergeben sich wichtige Feststellungen, die für das Verständnis des Engel-Wesens auch späterer Zeiten und Religionen von Bedeutung zu sein scheinen, auch wenn dazu keine einhellige Meinung vorliegt. Vieles spricht dafür, dass die Versuche, schon in Thot den "auswählenden" (WHelck) "Boten" (W Wessetzky) zu sehen, der aus dem "Herzen Res, als er bitter war, entsprungen ist,"¹¹ eine weitreichende Berechtigung besitzen und sehr nahe den biblisch/ semitischen Vorstellungen von dem die "Botschaft überbringenden Gesandten" (Cunchillos) anzusiedeln sind. Thot bestimmt im "Geburtsmythos des Gott-König" die "Auserwählte" des Gottes Amun und verkündet ihr, dass der Gott "an ihr Gefallen gefunden hat"¹² – kaum anders geschieht es bei der Verkündigung an Maria im LukasEv. Thot offenbart sich damit als ein besonderer Botschafter, als ein göttlicher Repräsentant der höchsten Gottheit. Ob die deshalb auch der späteren Vorstellung des Engel-Gottes, des Engel-JHWH entspricht, darf gefragt werden?

Diese tief greifende Ansicht resultiert aus der Auffassung, dass das

¹⁰ MüA 19, 609f.

¹¹ Lexikon der Ägyptologie VI 498.

¹² vgl. H. Brunner.

Wort Gottes mit Gott identisch ist. Sie begegnet uns nicht erst im Prolog des JohEv, sondern schon in der ägyptischen Theologie. Man soll versuchen sich Gedanken darüber zu machen, wie es mit dem Verständnis des "Wort-Gottes" in den orientalischen Religionen steht.

Wenn wir noch im Altägyptischen verweilen, wird uns nicht verwundern, dass Thot in der memphitischen Theologie als die "Zunge des Ptah", als der, der "die Sprache erfand" gedeutet und schließlich auch zum Gott der Schreiber- und Rechenkunst wird. Er sagt von sich selber:

Ich bin Thot, ... und alles, was aus meinem Mund kommt, verwirklicht sich, wie (es bei) Re (der Fall ist).¹³

Diese Sicht ist nicht die einzige und schließt andere nicht aus. Deshalb ist noch auf den astralen Aspekt des Ibisköpfigen Gottes hinzuweisen, der auch als Mond, als "Stellvertreter der Sonne" (=Re) erscheinen kann; man findet ihn spätestens seit der 20. Dynastie in der Ikonographie mit der Mondscheibe versehen, also als Spiegel der Sonne. Welche Konsequenz das für die Engelikonographie haben kann, wird ersichtlich, wenn man sich in die Mentalität dieser Zeit und damit in "das mythische Denken"¹⁴ zu versetzen vermag. So wie der Mond das Licht der Sonne widerspiegelt, so erscheint der Engel-Gottes als Spiegelung des Gottes selbst. Es entsteht damit eine Identität der Lichtpartikel, die der Empfänger der (göttlichen) Botschaft zu unterscheiden nicht in der Lage ist, weil er zwischen Realem – und Spiegelbild nicht zu unterscheiden weiß (oder nur damals nicht wusste?). Deshalb werden Thot auch besondere Fähigkeiten wie Weisheit, Allwissenheit und Erfindungsgabe zugeschrieben. Alles Eigenschaften, die nur wahre Götter charakterisieren können. Hier ist auch die enge Verbindung von Thot-Hermes mit der Zauberkunst zu suchen, d.h. mit Magie und Alchemie. Noch in einigen koptischen Zaubertexten¹⁵ finden sich dessen Spuren:

Ich beschwöre dich bei dem Gotte der Magier, dich ihrer zu

¹³ G. Goyon, *Lexikon der Ägyptologie* VI, 509.

¹⁴ E. Cassirer.

¹⁵ A. Kropp II, 27/ XII.

erbarmen,

da ich rede, ich, NN.

Schreibe diesen Brief auf die Erde

mit dem Abscheu eines Kirovogels.

*(Es folgt das Bild des Vogels mit dem Monogramm und
Beischriften in Zaubercharakteren.)*

Die Vielschichtigkeit und die Vielzahl der Funktionen des Gottes Thot bringt ihn auch in die Nähe der Toten, ist er doch der, der sich des Verstorbenen annimmt, sich um seine "Reinigung und Bekleidung" kümmert und ihm den Mund im Sinne des Mundöffnungsrituals öffnet, um ihm ewige "Atemluft zu geben".¹⁶ Diese rituelle Funktion von Thot erinnert nicht nur an spätere Totenengel, sondern bringt ihn auch in die Nähe der bereits erwähnten beflügelten Seelen/ Geist-Vorstellungen, die möglicherweise die Scharen von niederen Engelwesen darstellen.

Hier offenbart sich zugleich eine scheinbare Dualität; denn Thot wird auch Schutzgott der Ärzte und der Kranken, d.h. er wird sowohl Heiler als auch Erlöser, wie einige Engel in gnostischen Texten aus Nag Hammadi, bes. Lithargoel, der wahrscheinlich Kyrios Christos gleichzusetzen ist, wie wir in den "Taten des Petrus und der zwölf Apostel" lesen:

Wenn du nach meinem Namen fragst »Lithargoel« ist mein Name, dessen Übersetzung »der leichte Glanzstein« [d.h. der Engel der Perle(n)] lautet. /.../

Da antwortete Lithargoel: "Ich will dich (etwas) fragen: Wer hat dir diesen Namen »Petrus« gegeben?" Er sprach zu ihm: "Jesus Christus war es, der Sohn des lebendigen Gottes; er hat mir diesen Namen gegeben." Er antwortete und sprach: "Ich bin es! Erkenne mich, Petrus!"¹⁷

Die Spannweite der Thot zugeschriebenen Qualitäten macht ihn zum Schicksalsgott (= Schai), der die "Geburt bestimmt", die Zeit kennt

¹⁶ Lexikon der Ägyptologie VI 505.

¹⁷ nach Schenke, in: *NTApok II* 376.378.

und den Lauf der Himmelskörper leitet. Dass er damit auch zum Schutzgott und "Kenner der Astrologie" – wie ich das bezeichnen möchte – wird, scheint nur eine logische Schlussfolgerung eines "mythisch Denkenden".

Der altägyptische Hintergrund – heute kaum noch in Frage gestellt – scheint für die späteren Engelvorstellungen einen vorbildhaften Charakter gehabt zu haben, insbesondere weil Thot wie kein anderer in der hellenistischen und spätantiken Tradition als Thot-Hermes [Trismegistos, das Epitheton ist bereits seit dem 3. Jh. v. Chr. nachgewiesen], assimiliert worden ist und u. a. auch für die Gnostiker eine große Rolle gespielt hat. Dass er später allgemein mit dem Erzengel Michael, der seit dem 4. Jh. in Ägypten verehrt wurde, in Verbindung gebracht worden ist, erscheint fast folgerichtig.¹⁸ Es zeigt sich – was ich bereits in meinem Beitrag des letzten Jahres: *"Engellehre der koptischen Kirche im Spiegel ihrer Ikonizität außerhalb Ägyptens"* angesprochen habe¹⁹ – dass keiner der bekannten Erzengel eine so weitreichende Funktionsvielfalt aufweist wie Michael. Er ist nicht nur Retter in der Not, bildhaft oft in der Szene der »Drei Jünglinge im Feuerofen« (Dan. 3) dargestellt, sondern auch Arzt oder Feldherr/ Archistrategos an der Spitze der Engelscharen, die in apokalyptischen Visionen die Erlösung der Menschheit verkünden (JPRohland). Michael wird dann – in Anlehnung an die antike Ikonographie – auch als Nike/ Victoria erscheinen, obwohl diese Vorstellung dem Orientalischen fremd war, falls man hier eine mögliche Verbindung zwischen der antiken Siegespersonifikation und dem siegreichen Erzengel Michael außer Acht lässt. Hier zeigt sich aber, wie durch den Filter der klassisch-antiken Kulturen manches Orientalische in der Rezeption verarbeitet und Vorstellungen neue Nahrung gegeben hat, die bis in die Volksfrömmigkeit und die lebendigen Märchenbilder reichten.

Die Spuren von Thot als Bewahrer des hermetischen Wissens, das immer neu offenbart werden muss, zeigen sich in vielen Religionen, aber auch Sekten bis zum Islam und sogar zu den Mormonen.

¹⁸ G. Lanczkowski, A. Hermann u. a.

¹⁹ In: *Die koptische Kirche in den ersten drei islamischen Jahrhunderten*. Beiträge zum gleichnamigen LEUCOREA-Kolloquium 2002. Hrsg. von Walter Beltz (HBO 36) Halle 2003, 169-181.

So wird auch berichtet, dass Joseph Smith (1805–1844) am 21. Sept. 1823 dem Engel Moroni begegnete:

Während ich so im Gebet zu Gott begriffen war, gewahrte ich, dass ein Licht in meinem Zimmer erschien, das zunahm, bis der Raum heller war als am Mittag, worauf alsbald ein Engel neben meinem Bett erschien, in der Luft stehend, denn seine Füße berührten den Boden nicht. /.../

Er nannte mich bei Namen und sagte mir, er sei als ein Bote von der Gegenwart Gottes zu mir gesandt worden und heiße Moroni; /.../

Er sagte, es sei ein auf goldenen Platten geschriebenes Buch aufbewahrt, das einen Bericht von den frühern Einwohnern dieses Kontinents und ihren Ursprung gebe; auch sei darin die Fülle des ewigen Evangeliums enthalten, wie es der Heiland jenen alten Einwohnern verkündet habe. /.../

... und Gott habe ihn für die Übersetzung des Buches bereitet. (BuchMorm V)

Alle, die sich auf Engel als Zeugen berufen, weisen auf göttliches und damit hermetisches Wissen hin, dass nur Engel offenbaren können. Deshalb sind ihre Zeichen heilig (damit auch göttlich), fundamental und unveränderbar.

Trotz all dieser Affiliationen geht es nicht nur um eine einseitige Sicht der Genese der Engellehre auf der Basis altägyptischer Vorstellungen, es geht vielmehr darum, eine Wandlung in den Betrachtungen aufzuzeigen, die sich vom vorderasiatisch-semitischen und -persischen Hintergrund den altägyptischen Quellen zugewandt haben, was bes. in Folge der Erforschung des Gnostizismus im Lichte der Texte aus Nag Hammadi zum Ausdruck gekommen ist.

Die Erforschung der gnostischen Engellehre – von einer solchen kann heute langsam gesprochen werden, auch wenn sie noch große Lücken und einstweilen noch ein geschlossenes System aufweist – macht deutlich, dass in ihr eine Transmission von Vorstellungen statt gefunden hat, die einerseits in die Orthodoxie eingeflossen sind,

andererseits in den gnostischen und häretischen Kreisen zwischen China und den Säulen des Hercules erhalten geblieben sind. Die Orthodoxien aller *couleur* sahen sich gezwungen, Angelologie als eine systematische Lehre zu begründen, was sich bis in die scholastischen Ausführungen Thomas von Aquins (1225-1274) im abendländischen Christentum nachvollziehen lässt und was vor allem der Volksreligiosität gerecht wurde. Thomas von Anquin schließt sich der Meinung von Dionysius Areopagita (Ps.-Dionysius, um 500) an, in dem er feststellt:

Dionysius Areopagita sagt /.../ von den Engeln: »Die geistigen Wesenheiten existieren ohne jede Vergänglichkeit, ohne Tod, Materie und Zeugung als reine Wesen, und sie werden als nichtkörperlich und nichtmateriell aufgefasst«. /.../ Das ergibt sich auch daraus, dass er (d. h. Dionysius) sie häufig als himmlische Geister (*intellectus*) oder als göttliche Geister (*mentes*) bezeichnet. »*Intellectus*« und »*mens*« ist nämlich etwas Nicht-körperliches und Nichtmaterielles, wie Aristoteles im dritten Buch »Über die Seele« darlegt.²⁰

Ebenso verhielt es sich im Islam, in dem Israfil, der Engel/ mal'ak mit der Auferstehungstrompete, nicht einer quranischen und kanonischen, sondern einer legendären Tradition entsprungen ist, obschon auch die quranische Überlieferung reich an Engeln ist, deren Eigenschaften eine islamische Engellehre zu begründen vermochten.²¹ Die vorgetragenen Bemerkungen können – weil das Material zu umfangreich ist – keine vergleichende Angelologie liefern, das war auch nicht die Absicht. Es geht nur um die Verdeutlichung eines Phänomens, das in allen Religionen anzutreffen ist; eines Phänomens, das offensichtlich dem urmenschlichen Bedürfnis nach Rettung und Erlösung entspricht. Der Mensch bedarf dabei eines Mittlers zwischen dem heiligen und numinosen Gott und ihm selbst, der zwar auch göttlich, aber zugänglich sein muss und die "Sprache Gottes" erklären

²⁰ Thomas von Aquin, *Vom Wesen der Engel* = *De substantiis separatis seu de angelorum natura*. Übersetzung, Einführung und Erläuterung von Wolf-Ulrich Klünker (Stuttgart 1989), 132.

²¹ vgl. W. Eickmann.

kann, obwohl auch ihn das Tremendum umgibt. Dort, wo der unsichtbare Gott waltet, entsteht beinahe zwingend die Notwendigkeit der Sichtbarmachung des Mittlers der zum Verkünder wird. Das geschieht durch Engel, deren Taten die göttlichen Absichten und Auswirkungen manifestieren. Wenn überhaupt ein Spiegelbild des Heiligen, des Numinosen schaubar werden kann, dann nur als englische Visionen. Sie haben auch am Beginn der christlichen Kunst gestanden und sogar in dem bildlosen Islam eine Darstellung der Himmelsreise Muhammeds ermöglicht, wie das berühmte, von Antoine Galland (1646–1715) in Konstantinopel erworbene (1673) Manuskript, zeigt:

In ihm begleitet eines der Bilder ein Text (fol. 5v) in dem Muhammed in Begleitung der Erzengel Michael und Gabriel die heilige Moschee in Jerusalem betritt und dort die Propheten trifft, die seine Vorläufer waren. /.../ Nachdem sie ihn begrüßt haben, sprechen sie zu ihm: »Freue dich, denn der Höchste hat dich mit seinen Gaben überhäuft. Heute Nacht wird der Herr dir alles gewähren, was du von ihm begehrst«!²²

Bibliographie und Abkürzungen²³

Boylan, Patrick: *Thoth, the Hermes of Egypt. A Study of some Aspects of Theological Thought in Ancient Egypt* (Oxford – New York 1922. Repr. Chicago 1979. 1983. 1987. Repr. Oxford 1999).

Brunner, Hellmut: *Die Geburt des Gottkönigs. Studien zur Überlieferung eines altägyptischen Mythos* (Ägyptologische Abhandlungen 10) Wiesbaden²1986.

²² vgl. M.-R. Séguy.

²³ Bei der Veröffentlichung meines Beitrages verzichte ich auf einen umfangreichen Anmerkungsapparat, weil dafür sowohl der Raum, als auch Charakter dieses notgedrungen und gezwungen kurz gehaltenen Beitrages spricht, was aber nicht bedeuten soll, dass es keinen Hinweis auf die Quellen gibt. Sie sind im Text in Klammern enthalten. Interessierte verweise ich auf die Art./ Engel und Bibliographie in TRE 9 (1982) 580-615.

- Cassirer, Ernst: *Philosophie der symbolischen Formen* I-III, Hamburg 1923/1929. Darmstadt 1953² (später weitere Auflagen).
- Eickmann, Walther: *Die Angelologie und Dämonologie des Korans im Vergleich zu der Engel- und Geisterlehre der Heiligen Schrift* (New York - Leipzig 1908).
- Goethe, v. Johann Wolfgang: Faust (Hg. v. Albert Schöne), Bibliothek Deutscher Klassiker, Frankfurt/M. 1994.
- Ders.: Faust (Hg. v. Ulrich Geier), Stuttgart 1999 (Reclam).
- Hermann, Alfred: Der Nil und die Christen, in: *Jahrbuch für Antike und Christentum* 2 (1959) 30-69.
- Hornung, Erik: *Das esoterische Ägypten. Das geheime Wissen der Ägypter und sein Einfluss auf das Abendland* (München 1999) [*> The Secret Lore of Egypt. Its Impact on the West. Translated from the German by David Lorton, Ithaca 2001*].
- Keel, Othmar: *Vögel als Boten. Studien zu Ps 68, 12-14, Gen 8, 6-12, Koh 10, 20 und dem Aussenden von Botenvögeln in Ägypten. Mit einem Beitrag von Urs Winter zu Ps 56, 1 und zur Ikonographie der Göttin mit der Taube* (Orbis biblicus et orientalis 14) Freiburg, Schweiz 1977.
- Kropp, Angelicus M.: *Ausgewählte koptische Zaubertexte* I-III, Bruxelles 1930/ 31.
- Kurth, Dieter: Thot, in: *Lexikon der Ägyptologie* VI (1986) 497-523.
- Lanczkowski, Günter: Thot und Michael, in: *Mitteilungen des deutschen archäologischen Instituts. Abteilung Kairo* 14 (1956) 117-127.
- Morenz, Siegfried: *Ägyptische Religion* (Religionen der Menschheit 8), Stuttgart u. a. 1960/ ²1977 [*Egyptian religion*. Translated by Ann E. Keep, Methuen's handbooks on archaeology, London 1960. Repr. 1973. Repr. Ithaca 1973. 1978. 1992/ *La religion égyptienne. Essai d'interprétation*. Traduit de l'allemand par L. Jospin, Bibliothèque historique, Paris 1962. Repr. 1977].
- MüA = Münchner Ausgabe v. Goethe's Sämtlichen Werken, München 1985ff.

NTApok⁵ = Wilhelm Schneemelcher (Hg), *Neutestamentliche Apokryphen* II, Tübingen ⁵1989.

Rohland, Johannes Peter: *Der Erzengel Michael. Arzt und Feldherr. Zwei Aspekte des vor- und frühbyzantinischen Michaelskultes* (Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte. Beihefte 19) Leiden 1977.

Séguy, Marie-Rose (Hrsg.): *Muhammeds wunderbare Reise durch Himmel und Hölle*, München 1977.

Scholz, Piotr O.: *Altes Ägypten. Eine kurze Kultur- und Mentalitätsgeschichte* (Köln ²2002).

Wach, Joachim: *Religionssoziologie*, Tübingen 1951.

Westermann, Claus: *Gottes Engel brauchen keine Flügel* (Berlin 1957. ²1962) > dsgl. (Siebenstern Taschenbuch 52) München - Hamburg 1957.1965. 1968 / Stuttgart ¹1978. ⁸2001 [*God's Angels Need No Wings*, Philadelphia, NJ 1979 / *Hebben Gods engelen vleugels nodig?*, Den Haag 1961 / *O anjo de Deus não precisa de asas*, São Paulo 2000 / *Gli angeli di Dio non hanno bisogno di ali*, Casale Monferrato 1995 / *Gods engelen hebben geen vleugels nodig. Wat de Bijbel over engelen vertelt*, Baarn 1998 / *Isten angyalainak nincs szárnyuk, mit mond a Biblia az angyalokról?*, Budapest 2000].

Die Zerstörung der ostsyrischen Gemeinde in Wasirabad im Kontext von religiöser Konkurrenz, Weltkrieg und ökonomischer Not

Martin Tamcke (Göttingen)

Die Urmia-Region war im 19. Jahrhundert das Ziel vielfältiger Bemühungen westlicher Missionsgesellschaften: amerikanische Presbyterianer, britische Anglikaner, russische Orthodoxe, französische Lazaristen, deutsche und amerikanische Lutheraner entfalteten hier unterschiedlich stark ausgeprägte Arbeitsfelder und zeitigten stets neue Brüche und Verwerfungen in der ohnehin nicht großen Gruppe der Ostsyrier der Region.¹

Die Gemeinde Wasirabad – westlich von Urmia – war in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts eine kirchlich bereits gespaltene Gemeinde.² Hier hatte die Wirkung der amerikanischen Presbyterianer zur Gründung einer der sogenannten nestorianisch-presbyterianischen Gemeinden geführt. Die Gläubigen am Ort, die der angestammten Mutterkirche und dem Patriarchen hingegen treu geblieben waren, blieben ohne geistliche Versorgung. Diese Situation änderte sich erst mit dem Eintritt des im norddeutschen

¹ Aus der schier uferlosen Literatur seien benannt: Peter Kawerau: *Amerika und die orientalischen Kirchen*, Berlin 1958; John F. Coakley: *The Church of the East and the Church of England*, Oxford 1992.

² Vgl. Martin Tamcke: Pera Johannes, in: *René Lavenant, VI Symposium Syriacum 1992*, *Orientalia Christiana Analecta* 247, Rom 1994, S. 361-369; Martin Tamcke: Die Konfessionsfrage bei den lutherischen Nestorianern, in: *Aram 5* (A Festschrift for Dr. Sebastian P. Brock), Louvain 1993, S. 521-536.

Hermannsburg theologisch geschulten Priesters Pera Johannes.³ Obwohl Pera Johannes erklärtermaßen für eine Reform seiner Mutterkirche von innen heraus im lutherischen Sinn eintrat, scheint diese Positionierung für die Anhänger der alten Kirche zunächst kein Problem dargestellt zu haben. Anders hingegen empfanden natürlich die bereits arrivierten Presbyterianer sein Wirken. Als Pera Johannes 1880 sich in dem Dorf niederließ, fand er seinen Onkel dort als Priester der presbyterianischen Nestorianer vor. Beide Seiten schärfen sofort ihr jeweiliges Konfessionsprofil gegenüber der jeweils anderen Seite. Den Versuch des Lutheraners, bewusst in der angestammten Kirche zu verbleiben und von innen heraus deren Reformierung im lutherischen Sinn zu betreiben, standen die Presbyterianer verständnislos gegenüber. Sie hatten diesen Versuch längst aufgegeben und sich deshalb von der Mutterkirche getrennt.⁴ Hier nun versuchten also die Lutheraner noch einmal jenen Spagat zwischen Orient und Okzident, zwischen Protestantismus und Ostkirche, an dem sie gescheitert waren. Wo sie aufgegeben hatten, an die Reformierbarkeit der alten Kirche glauben zu können, da setzte der in Deutschland geschulte Pera Johannes nun wieder an. Seine bewusste Rückkehr zu den angestammten Formen der alten Kirche sahen sie als Rückfall. Nach zwei Jahren eskalierte der Streit. Der nestorianisch-presbyterianische Geistliche wandte sich im Verbund mit den amerikanischen Missionaren an die deutschen Verantwortlichen bei der Hermannsburger Mission, die die Arbeit des Pera Johannes trugen. Der in der Region arbeitende amerikanische Missionar Shedd sah dabei kaum einen Unterschied zwischen Pera Johannes und den traditionellen Priestern der Kirche des Ostens. "He now occupies the place of an Old Nestorian Priest except that he preaches to his people more clearly and plainly than

³ Tamcke: *Pera Johannes*: Eine der Abhandlungen des Pera Johannes ("Kirchliche und bürgerliche Sitten der Nestorianer in Persien") in Überarbeitung durch Missionarsdirektor Egmont Harms ist veröffentlicht im Anhang zu Martin Tamcke: *Die Hermannsburger Mission in Persien*, in: *Martin Tamcke, Andreas Heinz, Zu Geschichte, Theologie, Liturgie und Gegenwartslage der syrischen Kirchen*, Hamburg 2000, S. 231-273, hier: S. 266-273.

⁴ Julius Richter: *Mission und Evangelisation im Orient*, 2. Aufl. Gütersloh 1930, S. 206.

the Old Nestorians".⁵ Damit aber sah der Presbyterianer wieder aufkommen, was doch die presbyterianische Arbeit im Ort gerade erst überwunden hatte: "the old errors and superstition of the Nestorian Church".⁶

Was derartige Irrtümer der Kirche des Ostens in den Augen der Presbyterianer waren, wurde schnell ersichtlich. Der alte Priester der presbyterianischen Nestorianer listete auf, was ihm an der Handlungsweise seines in Deutschland geschulten Neffen missfiel.⁷ Der nutze doch tatsächlich die alte Liturgiesprache in seiner Gemeinde, die er doch nicht einmal selber verstünde, ausgenommen vielleicht einige Wörter. Und den Leuten in der Gemeinde sei dies auch noch wohlgefällig, weil sie es so empfanden, als praktiziere er damit etwas ihrem Selbstverständnis Zugehöriges. Sein Neffe lüde sogar nestorianische Priester ein, in seiner Kirche zu predigen und in der Gemeinde die Zeremonien der Assyrischen Kirche zu lehren. Pera Johannes musste also für die angestammten Gebräuche erst wieder das rechte Verständnis schaffen, das durch die lange Zeit der presbyterianischen Beeinflussung verloren gegangen war. Damit drehte er sozusagen das Rad dahin zurück, wovon es die Presbyterianer gerade fortgedreht hatten. Er bete sogar für die Verstorbenen mit den traditionellen Gebeten beim Essen nach den Bestattungen mit der Bitte um Ruhe für die Seelen nach dem Tode und nutze wieder die herkömmliche Beerdigungsliturgie der Kirche des Ostens, die eine Vielzahl solcher Gebete enthielte. Ja, er gäbe die Sakramente an Festtagen und Heiligengedenktagen wie am Marienfest. Mit diesen Verhaltensweisen erweise er doch schon, wie er die Menschen zurückführe in die Finsternis des Irrtums. Es kann nicht verwundern, dass Pera Johannes seinen Herausforderern und Gegnern theologisch nichts schuldig blieb. Man habe nicht nur einen anderen Geist als die Presbyterianer, man lege auch nicht so wie sie das Gewicht hauptsächlich auf die Bekehrung, sondern mehr auf die Sakramente, die bei den Presbyterianern nur den Heiligen

⁵ Archiv der Evangelisch-Lutherischen Mission, Hermannsburg, Brief des Missionars Shedd vom 27. Oktober 1883 an die Hermannsburger Mission.

⁶ ebd.

⁷ ebd.

dienten, nicht aber den "schwachen Sündern".⁸ Zielpunkt allen Argumentierens bei Pera Johannes war dabei, den Nestorianern aufzuzeigen, dass sie im Grunde dasselbe lehrten wie die Lutheraner im Gegensatz zu der ihnen in Wahrheit fremden Lehre der Presbyterianer. Da Pera Johannes sich der Hermannsburger Missionsleitung gegenüber als unbescholten seinen Dienst verrichtend erweisen konnte, blieb er zusehends unbeeinträchtigt und konnte seine Gemeinde so weit konsolidieren, dass sie alsbald als die rechtmäßige Gemeinde der Kirche des Ostens am Ort galt. Dazu trug natürlich bei, dass Pera Johannes das ausdrückliche Einverständnis zu seiner Wirksamkeit als Priester der Kirche des Ostens mit dem Patriarchen und dem für ihn zuständigen Bischof Gabriel herstellte.⁹ Interessanterweise wurde der in Deutschland in lutherischer Theologie geschulte Mann dabei einer Art Examen unterzogen. Das nahm weder der Bischof noch der Patriarch vor, sondern ein Einsiedler, den der Bischof mit Pera Johannes im Gefolge zu diesem Zweck auf ihrer beider gemeinsamen Wegs zur Patriarchenresidenz in Kotschannes unterwegs aufsuchte. Mit diesem Einsiedler nun ließ Bischof Gabriel den Johannes Pera über Lehrfragen disputieren. Dabei stellten die beiden Disputanten ihre Übereinstimmung in Fragen der Christologie fest. Sie lehrten zwei Naturen Christi, die göttliche und menschliche – gegen Kyrill von Alexandrien – und lehrten nicht, dass Maria Gottesgebärerin sei, damit nicht wie bei Apollinaris die menschliche Natur Christi verleugnet werde.¹⁰ Die Disputationen über solche Fragen begleiteten Pera Johannes stets in den Jahren des Wiederaufbaus der alt-kirchlichen Gemeinde in Wasirabad. Die Polemik der Presbyterianer scheute auch nicht davor zurück, ihn als Alkoholiker zu verketzern, nur, weil er nicht auf den Genuss von Alkohol verzichtete.¹¹ Noch im Jahr 1907 kam es zu einem erneuten scharfen Angriff seitens der Presbyterianer, aber auch lutherischerseits erlosch die konfessionelle Polemik nie. Für den Ort Wasirabad hatten diese Kontro-

⁸ Archiv der Evangelisch-Lutherischen Mission, Hermannsburg, Brief des Pera Johannes vom 5. März 1886.

⁹ Archiv der Evangelisch-Lutherischen Mission, Hermannsburg, Brief des Pera Johannes vom 15. 10. 1886.

¹⁰ ebd.

¹¹ *Pera Johannes Tamcke*: S. 364.

versen zur Folge, dass die religiöse Einheit, die traditionell durch die Zugehörigkeit aller Einwohner zur Apostolischen Kirche des Ostens gegeben gewesen war, zunächst durch die Presbyterianer nur latent zerstört wurde, weil die Anhänger der alten Kirche zunächst geistlich nicht versorgt worden waren, dann aber manifest wurde durch das Engagement der Lutheraner für die Reorganisation der alten Kirche und ihrer Gebräuche am Ort. Nunmehr blieb der Ort in zwei Lager geteilt, wobei der Kampf für die Gläubigen der Kirche des Ostens weithin auf der Basis lutherischer Lehre deutscher Prägung geführt wurde, während der Gegner sich auf presbyterianische Einsichten amerikanischer Herkunft berief. Während andere Konfessionen am Ort – etwa Katholiken oder Baptisten, aber auch Anglikaner – kaum Fuß fassen konnten, trat die religiöse Destruktion der Dorfgemeinschaft in eine neue Phase ein, als sich ein Großteil der nestorianischen Gläubigen der Urmia-Region unter der Leitung des Bischofs Yonan 1897/98 zu einer Union mit der Russischen Orthodoxen Kirche bekannte.¹² Während die presbyterianisch-nestorianischen Gläubigen hiervon kaum berührt waren, griff diese Entwicklung die lutherisch-nestorianische Gemeinde ganz zentral an. Noch 1896/97 hatte Pera Johannes den alten und baufälligen Kirchenbau durch einen Neubau ersetzen können.¹³ Es sollte sich dabei als bedeutungsvoll für die Zukunft erweisen, dass in Deutschland eingesammelte Spendengelder hierzu Verwendung fanden. Die lutherisch-nestorianische Gemeinde in Wasirabad war in diesen Jahren verhältnismäßig klein geblieben, obwohl sie den größten Teil der Bevölkerung umfasste. 1899 zählte sie 156 Gemeindeglieder aus 30 Familien.¹⁴ Als am 25. Mai 1897 zwei

¹² Ernst Christoph Suttner: Die Union der sogenannten Nestorianer aus der Gegend von Urmia (Persien) mit der Russischen Orthodoxen Kirche, in: Ernst Christoph Suttner: *Kirche und Nationen*, Würzburg 1997, S. 581-590 (zuerst: *Ostkirchliche Studien* 44, Würzburg 1995, S. 33-40); S. G. Wilson: Conversion of the Nestorians of Persia to the Russian Church, in: *Missionary Review of the World* NS 12, 1899, S. 745-752; A. Ratel: L'Église nestorienne en Turquie et en Perse, in: *Échos d'Orient* 7, 1904, S. 285-292, 348-353. F. Abramstov: The Assyrians of Persia and the Russian Orthodox Church, in: *One Church* 14, Youngstown/Ohio, 1960, S. 155-169.

¹³ *Hermannsburger Missionsblatt* 1895, S. 107-108; *Hermannsburger Missionsblatt* 1896, S. 68; *Hermannsburger Missionsblatt* 1897, S. 159; *Hermannsburger Missionsblatt* 1897, S. 167; *Hermannsburger Missionsblatt* 1899, S. 97.

¹⁴ *Hermannsburger Missionsblatt* 1899, S. 169.

russisch-orthodoxe Priester eintrafen und im Verbund mit Bischof Yonan eine Unterschriftenaktion initiierten, bei der sich die Gläubigen der Kirche des Ostens als solche der Russischen Orthodoxen Kirche registrieren lassen konnten, da beteiligten sich die lutherisch-nestorianischen Christen nicht an der Aktion.¹⁵ Pera Johannes bemängelte den politischen Charakter der kirchlichen Union. Die Nestorianer nahmen nunmehr einfach widerspruchslos die Beschlüsse des Konzils von Ephesus an und sprächen wegen des Titels "Gottesgebälerin", den sie anzunehmen hätten, das Anathema über Nestorius aus.¹⁶ Die Ursache für diese theologische Unmöglichkeit sah Pera Johannes in der politischen Motivation. Es ginge den Übertretenden gar nicht um die theologische Frage oder die Einheit der kirchlichen Lehre, sondern um die Befreiung von der Unterdrückung durch die Muslime.¹⁷ Die Vertreter der Russischen Orthodoxen Kirche erschienen nun im Dorf und okkupierten die mit Unterstützung durch deutsche Gelder gebauten Kirche gewaltsam.¹⁸ Proteste bei Bischof Yonan verhallten ungehört.¹⁹ Der in der Region als Gouverneur amtierende persische Kronprinz vermied zunächst jedes Eingreifen der staatlichen Stellen. Einen Teil der Gemeindeglieder konnten die Russen sammeln, der größere Teil aber wurde vom Priester im Privathaus gesammelt, wo er die Gottesdienste fortsetzte. Nunmehr standen sich im Ort drei Kirchen gegenüber und der Konflikt zwischen den mit der Russischen Orthodoxen Kirche unierten Gläubigen und den von deutschen Lutheranern unterstützten Angehörigen der alten Kirche nahm gewalttätige Züge an und involvierte zusehends die Großmächte Deutschland und Russland. Dass der offene Streit um die Kirchen den muslimischen Mitbewohnern die Beweggründe der Christen zweifelhaft erscheinen ließ und auch ihnen verdeutlichte, dass hier hinter kirchlichen Fragen politische zum Tragen kamen, war selbst den beteiligten Priestern schmerzlich bewusst. Dennoch sahen sich die

¹⁵ *Hermannsburger Missionsblatt* 1899, S. 232; vgl. *Hermannsburger Missionsblatt* 1899, S. 98.

¹⁶ Archiv der Evangelisch-Lutherischen Mission, Hermannsburg, Brief des Pera Johannes vom 17.7.1897.

¹⁷ ebd.

¹⁸ *Hermannsburger Missionsblatt* 1899, S. 234.

¹⁹ ebd.

persischen Stellen aufgrund ständiger Rückfragen deutscher Stellen zum Handeln genötigt. Da zudem der große Wandel zugunsten der Christen aufgrund der weiterhin ausstehenden Okkupation durch Russland ausblieb, wurden zusehends die zur Union sich bekennenden Gemeindeglieder der ihnen nicht nur theologisch viel abverlangenden Union müde. Die Versprechungen des Bischofs Yonan erwiesen sich als unrealistisch und russischerseits nicht einzulösen. Aufgrund der Intervention des deutschen Außenministeriums über die deutsche Gesandtschaft in Teheran kam es dann zur Rückgabe der Kirche an die lutherischen Nestorianer. Interessanterweise sicherte sich der persische Regierungsbeamte vor Ort durch ein Komitee ab, das aus Katholiken, Presbyterianern, Armeniern und Muslimen zusammengesetzt war, also alle Religionsgruppen der Region berücksichtigte außer den Juden und der mit der Russischen Orthodoxen Kirche Unierten. Dieses Komitee bestätigte die Ansprüche auf die Kirche seitens der lutherischen Nestorianer und die Tatsache, dass ihnen die Kirche seitens der Russisch-Orthodoxen mit Gewalt fortgenommen worden sei.²⁰ Am Ersten Advent des Jahres 1901 konnte Pera Johannes wieder in seiner Kirche den Gottesdienst feiern.²¹ Das Zahlenverhältnis zwischen den zur Union übergetretenen Menschen und denen, die bei Pera Johannes verblieben waren, betrug zu Beginn 12 zu 16 Familien.²² Nachdem die Kirche von Pera Johannes wieder in Besitz genommen worden war, schlossen sich ihm auch einige Gemeindeglieder wieder an, die sich zuvor zur Union bekannt hatten. "Diese Zersplitterungen haben unserem Volk viel Schaden getan", notierte Pera Johannes, wusste aber keine bessere Lösung, als nun seinerseits noch einmal darauf zu drängen, dass nur von einer Reform von innen im lutherischen Geist eine Heilung des Übels zu erwarten sei im Kampf gegen die "Irrlehre" der römischen, der orthodoxen und der reformierten Kirche.²³ 1904 aber versuchten

²⁰ Erste verheißungsvolle Gespräche schon am 17. August mit dem zuständigen Richter, *Hermannsburger Missionsblatt* 1900, S. 229; dann - nach der Rückkehr des Statthalters - die Einsetzung der Kommission und deren Beschluss, *Hermannsburger Missionsblatt* 1901, S. 14-15.

²¹ *Hermannsburger Missionsblatt* 1901, S. 15; *Hermannsburger Missionsblatt* 1901, S. 243.

²² *Hermannsburger Missionsblatt* 1901, S. 243.

²³ *Hermannsburger Missionsblatt* 1901, S. 367.

die Unierten erneut in den Besitz der Kirche zu gelangen. Zwar mussten sich die bei der Kirche des Ostens Verbliebenen ein inquisitorisches Verhör und symbolische Demütigungen gefallen lassen, konnten aber aufgrund schon ihrer großen Zahl die russischen Ansprüche entkräften, obwohl Bischof Yonan selbst im Verbund mit dem russischen Generalkonsul sich für die Rückgewinnung der Kirche für die Unierten eingesetzt hatte.²⁴ Als dann die Russen anfangen, die Liturgie nach russischer Tradition zu halten, da setzten sich immer mehr Gläubige wieder zur alten Kirche ab.²⁵ Ein Versuch der Russen im Jahr 1905, über Klagen bei Gericht in den Besitz der Kirchen zu kommen, scheiterte, kostete die Gemeinde aber erhebliches Geld und dürfte das Klima zwischen den verfeindeten Gruppen am Ort wiederum verschlechtert haben.²⁶ Zu den schweren finanziellen Belastungen durch den Konfessionsstreit traten die erheblichen Belastungen, die durch die Hilfe für die aus dem Osmanischen Reich nach Persien in die Dörfer der Urmia-Region geflohenen Armenier entstand.²⁷ Über Jahre mussten große Flüchtlingsmassen aufgefangen, untergebracht und unterhalten werden. Eine Cholera-Epidemie forderte erhebliche Opfer und immer wieder musste man die Erfahrung machen, dass man gegenüber der muslimischen Bevölkerungsmehrheit der Umgebung sich in einem oft geradezu rechtlosen Zustand befand, dem nur durch Geldgeschenke abzuhelpen war. Selbst in die Kirche von Wasirabad wurde wiederholt eingebrochen, um Brennholz und Matten aus ihr zu stehlen.²⁸

Im Jahr 1906 waren nur noch 119 Gemeindeglieder am Ort, 47 waren ins Ausland gegangen, um dort sich ihren Lebensunterhalt zu verdienen.²⁹

²⁴ *Hermannsburger Missionsblatt* 1904, S. 218-219.

²⁵ *Hermannsburger Missionsblatt* 1904, S. 141.

²⁶ *Hermannsburger Missionsblatt* 1905, S. 221.

²⁷ Dazu wird ein* von mir zusammengestellter Überblick im Tagungsband zur Weltkonferenz Armenien in Halle erscheinen (Hrsg. Goltz).

²⁸ *Hermannsburger Missionsblatt* 1906, S. 182-183.

²⁹ *Hermannsburger Missionsblatt* 1906, S. 219.

Der Konfessionsstreit nahm nun plötzlich eine ganz andere Wendung. Mit Abebben der äußeren Bedrohung der Gemeinde erwuchs deren Gefährdung von innen. Nunmehr erwies sich das lutherische Element als so befremdlich, dass die sich konsolidierende Kirche des Ostens selbst klärend eingriff und die wichtigsten Lehrfragen im Widerstreit von althergebrachter theologischer Lehre der Kirche des Ostens einerseits und lutherischen Implantaten andererseits zugunsten der angestammten orientalischen Tradition zu bestimmen suchte.³⁰

Strittig war etwa die Zahl der Sakramente. Der Legat des Patriarchen bestand darauf, dass die Kirche des Ostens 7 Sakramente kenne, die opponierenden Priester gingen von zwei Sakramenten aus.³¹ Als im Dorf aufgrund von Missernten 1907 Hungersnot herrschte und Kurden die Umgebung verwüsteten und plünderten, förderte das die Anfälligkeit für den Konfessionswechsel aufgrund der Aussicht, bei der anderen Konfession bessere Besoldung zu erhalten. So wechselte der Lehrer der lutherisch-nestorianischen Schule zu den Presbyterianern, bei denen er sich eine Bezahlung in Höhe von 40 Tuman erhoffte, während er bisher nur 27–30 Tuman Lohn für seinen Dienst erhalten hatte.³² Mit den Vertretern des Patriarchen hingegen musste man sich in einer Synode einigen. Obwohl etwa die Einführung des Buches der Perle von Ebedjesus verpflichtend für den Unterricht in den Gemeinden wurde, gelang es, einer weiteren Zersplitterung der Gemeinde zu wehren, indem man trotz der Forderungen bei den lutherischen Neuerungen blieb und dies von den Verantwortlichen auf Seiten des Patriarchen geduldet wurde.³³ Obwohl sich die Dorfbevölkerung nicht an den Forderungen der persischen Reformbewegung beteiligte, die die Gleichstellung aller ohne Rücksicht auf deren

³⁰ *Hermannsburger Missionsblatt* 1909, S. 90–92.

³¹ *Hermannsburger Missionsblatt* 1907, S. 112; Tamcke, Konfessionsfrage, S. 529–530.

³² *Hermannsburger Missionsblatt* 1907, S. 340.

³³ Dazu ausführlicher: Martin Tamcke: Die Kontroverse um die Gültigkeit der lutherischen Ordination anstelle der Priesterweihe in der Kirche des Ostens (estorianer), in: Michael Kohlbacher und Markus Lesinski: *Horizonte der Christenheit (Festschrift für Friedrich Heyer zu seinem 85. Geburtstag)*, Oikonomia 34, Erlangen 1994, S. 268–271.

Religionszugehörigkeit forderte, wuchs am Ort der interreligiöse Gegensatz.³⁴ Nachdem im Sommer 1909 ein muslimischer Bauer ermordet worden war, wurde dies seitens der Behörden in Urmia genutzt, der christlichen Dorfbevölkerung Geld abzupressen. 1.100 Tuman wurden gefordert. Der um Hilfe angegangene russische Konsul verwehrte diese mit Hinweis darauf, dass man die Landesgesetze respektieren müsse. Der deutsche Gesandte in Teheran konnte nicht so schnell informiert werden und so blieb nur der Weg zum Patron, der den Dorfbewohnern gegen 400 Tuman aus der Bedrängnis heraushalf.³⁵ Der Druck zur Auswanderung wurde immer stärker. 1911 hielt sich bereits die Mehrheit der Männer in Südrussland und in Amerika auf, um ihre Familien, die ohne die Männer im Dorf blieben, ein finanziell zulängliches Auskommen zu verschaffen.³⁶ In Verbindung mit Lutheranern im deutschen Hermannsburg zu stehen, bedeutete 1913 dann aber auch schon ein deutscherseits seitens der politischen Kreise wahrgenommenes Kalkül im Spiel der Mächte geworden zu sein. Am 6. Mai 1913 versicherte das Auswärtige Amt der Mission, es habe den Kaiserlichen Gesandten in Teheran angewiesen, die Interessen der Hermannsburger in den Gemeinden wahrzunehmen, in denen Priester arbeiteten, die von der Mission in der Heide finanziell unterstützt wurden.³⁷ Trotz entsprechender Versuche schützte diese Verbindung die Dorfbevölkerung nicht, als nach dem Abzug der Russen aus Urmia am 2. Januar 1915 die Urmia-Ebene den türkisch-kurdischen Heeren anheimfiel. Schon zuvor war im Juni die assyrische Kirche des Ortes gewaltsam vom unierten Bischof Elia in Besitz genommen und der Priester mit seinen Kirchenältesten ins Ge-

³⁴ *Hermannsburger Missionsblatt* 1909, S. 303-304.

³⁵ *Hermannsburger Missionsblatt* 1909, S. 395-396.

³⁶ *Hermannsburger Missionsblatt* 1911, S. 54. Dazu ausführlicher: Martin Tamcke: Nach Rußland, Deutschland, „Ja über den Ozean in das Land der Freiheit und des Dollars“: Streiflichter aus deutschen Akten zur ersten Migrationswelle der Ostsyrer (Assyrer/"Nestorianer"), *The Journal of Eastern Christian Studies* 54, Leiden 2002, S. 25-38; Martin Tamcke: "...damit die Unschuld und Ehre gerettet und das Recht geschützt oder der Betrug offenbar und gestraft werde". – Ein Exempel aus der ersten Migrationswelle der Nestorianer im Südrußland des 19. Jahrhundert, in: Martin Tamcke: *Syriaca*, Hamburg 2000, S. 449-458.

³⁷ *Hermannsburger Missionsblatt* 1913, S. 34.

fängnis geworfen worden.³⁸ Die berittene Truppe, die dazu vom persischen Gouverneur den russischen Geistlichen mitgegeben worden war, wurde – um Aufruhr von vornherein zu unterdrücken – bei den Leuten im Dorf einquartiert.³⁹ Kaum hatte sich die erneute Polarisierung aufgetan, als das Dorf auch schon mitten im Kampfgebiet zwischen Russen und verbündeten Kurden und Türken lag. Plündernd fielen nun teilweise auch unorganisierte Gruppen über die Dorfbevölkerung her und vertrieben die meisten Einwohner und zerstörten die Kirche, die nie wieder aufgebaut wurde.⁴⁰ "Wasirabad ist ganz verwüstet, die Häuser abgerissen, Türen und Fenster geraubt."⁴¹ Auch das Haus des Priesters Pera Johannes wurde zerstört und er konnte sich nur mit Mühe nach Urmia zu seinem Sohn in dessen Versteck in der Stadt retten.⁴² Zwar sammelten sich nach dem ersten Sturm nochmals einige der christlichen Bewohner, aber sie reorganisierten ihre Kirchengemeinden schon nicht mehr, sondern hielten sich an das nicht weit entfernte Dorf Gogtapa, wo die Kirche nach der Zerstörung mitten im Krieg nochmals wieder restauriert worden war.⁴³ Ein halbes Jahr später fegte der erneute Ausbruch fanatischen Hasses dann aber auch die letzten Christen des Dörfleins davon, dessen Nachfahren heute großenteils in den

³⁸ *Nachrichten aus der lutherisch. Mission in Persien* 1,3 (28. Juli 1914), Hermannsburg, S. 11-12; *Nachrichten aus der lutherischen Mission in Persien* 1,4 (28. September 1914), Hermannsburg, S. 13-15.

³⁹ *Nachrichten aus der lutherischen Mission in Persien* 1,3 (28. Juli 1914), Hermannsburg, S. 12.

⁴⁰ *Nachrichten aus der lutherischen Mission in Persien* 2,4 (1. September 1915), Hermannsburg, S. 15.

⁴¹ *Nachrichten aus der lutherisch.. Mission in Persien* 2,4 (1. September 1915), Hermannsburg, S. 15-16.

⁴² *Nachrichten aus der lutherischen Mission in Persien* 2,4 (1. September 1915), S. 14-15. Der Sohn schreibt dort: "Ich war sehr besorgt um meinen Vater und seine Familie. Aber nach drei Tagen kamen sie gänzlich - auch der Kleider - beraubt in das amerikanische Missionshaus. Ich nahm sie mit zu uns ...".

⁴³ *Nachrichten aus der lutherischen Mission* 4,1 (1. Januar 1917), S. 5. Dort auch der Hinweis: "Die niedergebrannte Kirche ist auch von den Russen nicht restauriert worden". Doch sei die Gemeinde noch nicht "gänzlich zerstreut", konnte sich aber nicht wieder sammeln, weil "das Dorf zum großen Teil zerstört ist". *Nachrichten aus der lutherischen Mission* 3,1 (1. Januar 1916), Hermannsburg, S. 3.; *Nachrichten aus der lutherischen Mission in Persien* 3,2 (1. April 1916), S. 4.

USA leben. Die Präsenz der ostsyrischen Christen dort war nach Jahrhunderten der Koexistenz mit den Muslimen endgültig beendet.

Die Vorgänge in Wasirabad sind in vielfacher Weise exemplarisch für die Dörfer der Region und werden sich bei Fortschreiten der Untersuchungen vermutlich auch in den anderen Dörfern bestätigen. Die Grundlinie des Geschehens scheint die folgende zu sein: westliche Missionen treten auf und zerstören die religiöse Einheit der christlichen Gemeinschaft. Aus ökonomischen Gründen wächst der Druck zur Abwanderung. War zunächst Russland das bevorzugte Gastarbeitsland, so traten über die Kontakte, die die Missionen schufen, sehr bald Europa und Amerika hinzu. In der Heimatregion wurde die Schulbildung weit über das Landesniveau hinaus gefördert und führte nicht nur im religiösen Bereich zu Anbindungen an den Westen und zu einer Entfremdung gegenüber den Bedingungen unter der traditionellen Herrschaft der lokalen Machthaber, von denen man sich unter Rückgriff auf die Vertretungen der europäischen Mächte zu emanzipieren hoffte. Die so möglichen Schritte gegen die muslimische Bevölkerungsmehrheit und das traditionelle System entluden sich in der Gewalt gegen die Christen der Region im Zuge der türkischen Eroberung im Nordwesten Irans. Die Vernichtung der nun ohne den Schutz ihrer westlichen Verbündeten Zurückbleibenden war die Folge.

"Die Engel haben die Waffen noch nicht abgelegt" Über die literarische Darstellung der Hinrichtung der jüdischen Banū Qurayza in der islamischen Sīra-Tradition

Matthias Vogt (Aachen)

1 Einführung

Über die Auseinandersetzung Muḥammads mit den in Medina ansässigen jüdischen Stämmen, darunter die Banū Qurayza, ist in der modernen Islamwissenschaft viel geschrieben worden. Ziel des vorliegenden Beitrags ist es daher nicht, dem eine neue Studie hinzuzufügen, die sich mit der historischen Realität oder dem Quellenwert der Texte befaßt. Im Folgenden wollen wir uns vielmehr der literarischen Gestaltung der beiden wichtigsten Texte der islamischen Sīra-Tradition zuwenden: dem *Kitāb Sīrat Rasūl Allāh wa-l-Mağāzī* (auch *Kitāb al-Mabʿat wa-l-Mağāzī* genannt) von Ibn Ishāq (115/733–150/767)¹ in der Rezension² Ibn Hišāms (st. 218/834)³ und dem *Kitāb al-Mağāzī* von al-Wāqidī (130/747–207/823).⁴

¹ Zu Ibn Ishāq siehe *GAL*, S I, 205–206; *GAS*, I, 288–290; *El*¹, II, 414a–b, art. "Ibn Ishāq" (C. Brockelmann); Fück, *Muḥammad ibn Ishāq*, 27–43; Muṣṭafā, *at-Taʾrīḥ al-ʿarabī*, I, 160–162.

² Das Material von Ibn Ishāq zur Qurayza-Episode ist auch in anderen Quellen überliefert, so im Annalenwerk at-Ṭabarī, I, 1463–1500, und z. T. in seinen *Tafsīr*, sowie in einer Rezension von al-ʿUtāridī (st. 272/886). Zu letzterem siehe *GAS*, I, 146; Muranyi, Ibn Ishāq; Schoeler, *Authentic*, 48–51. Zu den Umständen der Entstehung von Ibn Ishāqs Sīra-Werk siehe auch Sellheim, Prophet.

³ Zu Ibn Hišām siehe *GAL*, I, 134–135, S I, 206–207; *GAS*, I, 297–299; *El*¹, II, 411a–b, art. "Ibn Hišām" (C. Brockelmann).

⁴ Zu Person und Werk al-Wāqidīs siehe *GAL*, I, 135–136; S I, 207–208; *GAS*, I, 294–297; *El*¹, IV, 1195a–1196b, art. "al-Wāqidī", (J. Horowitz); *El*², XI, 101b–103a, art. "al-Wāqidī", (St. Leder); Margoliouth, *Lectures*, 93–95; Khan, Al-Waqidi; Muṣṭafā, *at-Taʾrīḥ al-ʿarabī*, I, 163–166.

Bei beiden Autoren ist die Auseinandersetzung der Banū Qurayza eng verbunden mit der sog. Grabenschlacht (*ḡazwat al-ḥandaq*), die nach orthodoxer Datierung in das Jahr 5 der Hiġra (627 n. Chr.) fällt. Im Folgenden werden wir sehen, welcher Art diese Verknüpfung im Detail ist. Hier mag es zunächst genügen, einen kurzen Überblick über die Entwicklung des Verhältnisses von Muḥammad zu den Juden bis zu diesem Zeitpunkt zu geben. Dabei folgen wir den klassischen Darstellungen, ohne daß Detailfragen berücksichtigt werden können. Es ist wohl bekannt, daß der Koran eine deutliche Unterscheidung trifft zwischen den Polytheisten (*al-mušrikūn*) und den sog. Völkern des Buches (*ahl al-Kitāb*), unter die auch die Juden fallen (siehe z. B. Sure XXII, 17). Zu Beginn seiner Predigt-tätigkeit scheint Muḥammad sogar davon überzeugt gewesen zu sein, daß der von ihm gepredigte Monotheismus mit dem Glauben der Juden und Christen im Grunde identisch sei (siehe Sure XXIX, 45). Dies mag damit begründet sein, daß Muḥammad in Mekka relativ selten in Kontakt mit Juden und Christen gekommen ist,⁵ ein Zustand, der sich aber nach der Übersiedlung nach Medina grundlegend ändern sollte. Bekanntlich waren in Medina drei große jüdische Stämme ansässig: die Banū Qaynuqā', die Banū n-Naḍīr und die Banū Qurayza. Die beiden letzteren kultivierten ausgedehnte und fruchtbare Böden und Palmenhaine, die Banū Qaynuqā' waren bekannt für ihre Goldschmiedearbeiten.⁶ Um das Zusammenleben der unterschiedlichen Gruppen in Medina zu regeln, wurde ein Vertrag erarbeitet, die sog. Gemeindeordnung von Medina. In diesem Dokument werden die Juden der Stadt als eigene Gruppen aufgeführt, die jedoch Teil der gesamten medinensischen Gesell-

⁵ Watt, *Muhammad at Mecca*, 140-141; R. Paret, Toleranz und Intoleranz, 345; W. Kallfelz, *Nichtmuslimische Untertanen im Islam*, 7-8.

⁶ Zur Situation der Juden im vor- und frühislamischen Medina siehe Reinhart P. A. Dozy, *De Israëlitien te Mekka van Davids tijd tot in de vijfde eeuw onzer tijdrekening*, Haarlem, 1864; Hirschfeld, Juifs de Médine; Wellhausen, *Skizzen und Vorarbeiten*, III, 197-212 und IV, 7-36; Wensinck, *Mohammed en de Joden te Medina*, 9-53; Rudolf Leszynsky, *Die Juden in Arabien zur Zeit Mohammeds*, Berlin, 1910; Samuel Krauss, Talmudische Nachrichten über Arabien, in *ZDMG*, 70 (1916), 321-353; Henri Lammens, Les Juifs à la Mecque à la veille de l'Hégire, in *RSR*, 8 (1918), 145-193; id., *L'Arabie occidentale avant l'Hégire*, Beirut, 1928, 1-99; David Salomon Margouliouth, *The relations between Arabs and Israelites prior to the rise of Islam*, London, 1924; Josef Horowitz, Judaeo-Arabic relations in pre-Islamic times, in *IC*, 3 (1929), 161-199; Carlo Alfonso Nallino, Ebrei e Cristiani nell'Arabia preislamica, in *Raccolta di scritti*, III, 1941, 87-156; Moshe Gil, The origin of the Jews of Yathrib, in *JSAL*, 4 (1984), 203-224.

schaft sind.⁷ Nach einer Zeit relativen Wohlwollens gegenüber den Juden ändert sich die Haltung des Propheten aber, was zunächst in einigen kultischen Regelungen (Änderung der Gebetsrichtung von Jerusalem nach Mekka, Ersatz des 'ašūrā-Fastens durch den Fastenmonat Ramaḍān) und schließlich auch in handfesten Vorwürfen (v. a. dem der Schriftfälschung) seinen Ausdruck findet.⁸ Nach der Schlacht von Badr (2/624), in der sich Muḥammad und seine mekkanischen Gegner gegenüberstehen, kommt es zu gewaltsamen Auseinandersetzungen, bei denen zunächst die Banū Qaynuqā' gezwungen werden, Medina zu verlassen, zwei Jahre später (4/ 625) auch die Banū n-Naḍīr.⁹

Im Jahre 5/626 kommt es schließlich zur vollständigen Zerstörung der jüdischen Gemeinde in Medina. Nach der Grabenschlacht belagert Muḥammad nämlich die Banū Qurayza und zwingt sie zur bedingungslosen Kapitulation. Sa'd b. Mu'ād, der Chef des mit ihnen verbündeten arabischen Stammes der Aws, wird zum Richter ernannt und entscheidet, sämtliche Männer hinzurichten und die Frauen und Kinder in die Sklaverei zu verkaufen.¹⁰

⁷ Zu diesem Dokument cf. Muir, *Life of Mahomet*, III, 31-34; Sprenger, *Mohammad*, III, 20-26; Wellhausen, *Skizzen und Vorarbeiten*, IV, 65-83; Grimme, *Mohammed*, I, 75-81; L. Caetani, *Annali*, I, 391-408; Wensinck, *Joden te Medina*, 73-98; Hamidullah, *Documents*, 19-22; Watt, *Medina*, 221-228; Gaudefroy-Demombynes, *Mahomet*, 118-119; Serjeant, *Constitution of Medina*; id, *Yathrib Jews*, 1-42; Bouman, *Koran*, 65-68.

⁸ Siehe dazu Muir, *Life of Mahomet*, III, 35-38; Grimme, *Mohammed*, I, 67-70; Wensinck, *Joden te Medina*, 133-138; Wismar, *Tolerance*, 23-24; Goitein, *Ramaḍān*, 189-195; Buhl, *Leben Muhammads*, 216-228; Watt, *Medina*, 202-208; Paret, *Mohammed*, 106-108; id., *Toleranz und Intoleranz*, 349-350; Bouman, *Koran*, 93-97; Kallfelz, *Nichtmuslimische Untertanen*, 15-17.

⁹ Über diese Ereignisse cf. Muir, *Life of Mahomet*, III, 134-138, 208-218; Sprenger, *Mohammad*, III, 147-150, 159-163; Hirschfeld, *Juifs de Médine*, 10-31; Grimme, *Mohammed*, I, 93, 102-103; Caetani, *Annali*, I, 520-524, 584-588; Wensinck, *Joden te Medina*, 145-151, 160-168; Wismar, *Tolerance*, 27-36; Buhl, *Leben Muhammads*, 248-249, 265-266; Hamidullah, *Documents*, 26-27; Watt, *Medina*, 208-210, 212; Gaudefroy-Demombynes, *Mahomet*, 132-134, 144-145; Rodinson, *Mahomet*, 204-206, 224-227; Stillman, *Jews of Arab lands*, 13-14; Rahman, *Conflicts*, 277-285; Bouman, *Koran*, 74-75, 78-82.

¹⁰ Über die Auseinandersetzung zwischen dem Propheten und den Banū Qurayza siehe Muir, *Life of Mahomet*, III, 269-284; Sprenger, *Mohammad*, III, 217-226; Grimme, *Mohammed*, I, 109-110; Caetani, *Annali*, I, 627-634; Wensinck, *Joden te Medina*, 169-173; Wismar, *Tolerance*, 36-43; Buhl, *Mohammed*, 274-277; Hamidullah, *Documents*, 27; Watt, *Medina*, 214-215; Gaudefroy-Demombynes, *Mahomet*, 152-155; Rodinson, *Mahomet*, 245-248; Arafat, *New light*, 100-107 (revisionistische These, jedoch nicht ausreichend begründet); Stillman, *Jews of Arab lands*, 14-16; Rahman, *Conflicts*, 285-286; Kister, *Massacre of the Banū Qurayza*, 61-96; Bouman, *Koran*, 83-87; Lecker, *Arabs of the Banū Kilāb*.

Dieses Auslöschen eines ganzen Stammes ist in der Wissenschaft in unterschiedlicher Weise bewertet worden, was uns zu einer Untersuchung der Beurteilung dieses Falles in der Darstellung der traditionellen islamischen Prophetenbiographie bewogen hat. Neben allgemeinen Beurteilungen über die Beweggründe, die Muḥammad zur Beendigung der Koexistenz mit den Juden im medinensischen Gemeinwesen veranlaßt haben und die von theologischen¹¹ über finanzpolitische¹² bis zu machtpolitischen¹³ Gründen reichen, stehen nämlich auch, v. a. in der älteren Forschung, eigentlich moralische Beurteilungen. So schreibt Caetani (1905) über das Urteil des Sa'd b. Mu'āḍ:

"Die Tradition wollte Mohammed der direkten Verantwortung für das unmenschliche Massaker von etwa 900 Unschuldigen entheben: das Kunstgebilde der Tradition ist so durchsichtig, daß es nicht nötig ist, ihm Bedeutung zuzumessen. Sa'ds Urteilsspruch ist in jedem Fall vom Propheten diktiert und inspiriert gewesen, der ihm sicherlich zu verstehen gab, welches die von ihm gewünschte Entscheidung war. Die Verantwortung für das Gemetzel kommt also ganz dem Propheten zu."¹⁴

Dagegen ist Wensinck (1908) der Auffassung, Muḥammad habe den Wünschen der Juden bereits nachgegeben, indem er Sa'd als Richter eingesetzt hat:

"Nicht Mohammed hat Sa'd zum Schiedsrichter bestellt, die Juden selbst haben Mohammed gebeten, die Beschlußfassung über

¹¹ Paret, *Mohammed*, 111-112; id., *Toleranz und Intoleranz*, 50-51; Kallfelz, *Nichtmuslimische Untertanen*, 18-19; Bouman, *Koran*, 70-72.

¹² Grimme, *Mohammed*, I, 90-92.

¹³ Watt, *Condemnation*, 171; id., *Medina*, 215; Rahman, *Conflicts*, 286-292.

¹⁴ "[...] la tradizione ha voluto togliere a Maometto la responsabilità diretta dell'inumano massacro di circa 900 innocenti: l'artificio tradizionalistico è tanto trasparente che non occorre nemmeno di porlo in rilievo. La sentenza di Sa'd fu in ogni caso dettata e ispirata dal Profeta, il quale gli fece certamente capire quale era la decisione da lui desiderata. La responsabilità dell'eccidio incombe tutta sul Profeta." Caetani, *Annali*, I, 632. Eine ähnliche Interpretation, allerdings ohne auch nur annähernd die gleiche Quellenkenntnis zu besitzen wie Caetani, hat auch vor kurzem Michel Abitbol, *Le passé d'une discorde: Juifs et Arabes du VII^e siècle à nos jours*, Paris, 1999, 17, vorgelegt: "Mohammed refuse néanmoins de leur [B. Qurayṣa] accorder la vie sauve; toutefois, gêné par l'intervention en leur faveur de leurs anciens alliés, les Aws, il règle l'affaire suivant une mise en scène astucieuse: sous couvert de laisser à ces derniers le soin de décider eux-mêmes de leur sort, il confie la tâche d'"arbitrage" à l'un des leurs, Sa'd b. Mu'adh..."

sie in Sa'ds Hände zu legen. Dann konnte der Prophet nicht großmütiger handeln, als ihr Gesuch zu bewilligen".¹⁵

Wie beurteilt aber die islamische Sīra-Tradition selbst das Verhalten Muḥammads in diesem Punkt? Läßt sich hier tatsächlich eine Tendenz zur Entschuldung des Propheten feststellen, oder handelt es sich hierbei um eine Frage, die von moralischen Vorstellungen des frühen 20. Jahrhunderts an die Quellentexte herangetragen wurde und darin keine Antwort findet? Diese Fragestellung führt uns zu einer erweiterten Problemstellung, nämlich der Intention, die den Texten der muslimischen Autoren und Überlieferer zugrunde liegt, und nach deren literarischer Ausgestaltung.

Die Historizität der Überlieferungen zur Qurayza-Episode und der Grabenschlacht läßt sich im Einzelnen nur schwer beurteilen.¹⁶ Sicher handelt es sich aber nicht einfach um eine Abbildung der historischen Ereignisse. Dies erhellt schon aus der Tatsache, daß andere Quellengattungen, nämlich die Koranexegese (*tafsīr*), die Darstellung der Sīra-Tradition nicht immer teilen. Das gilt insbesondere für eine mögliche Zusammengehörigkeit der Banū n-Naḍīr mit der Qurayza-Episode, die in einigen *tafsīr*-Überlieferungen vorausgesetzt scheint.¹⁷ Zudem spricht die narrative Gestaltung für ein starkes redaktionelles Eingreifen al-Wāqidīs und Ibn Ishāqs in das Überlieferungsmaterial. Dies schließt zwar nicht aus, daß es sich in der geschichtlichen Realität so verhalten hat, läßt aber das Element der Darstellungsabsicht der beiden hier behandelten Historiker stärker ins Blickfeld treten.¹⁸ In einem ersten Schritt

¹⁵ "Niet Mohammed heeft Sa'd tot arbiter aangesteld, de Joden zelf hebben Mohammed gevraagd de beslissing over hun lot toch in handen van Sa'd te stellen. Toen kon de profeet niet grootmoediger handelen dan door hun verzoek in te willigen." Wensinck, *Joden te Medina*, 172.

¹⁶ Als neuere Einführung in die Diskussion um den Quellenwert der frühen islamischen Überlieferung mit Literaturangaben siehe Schöllers, *Exegetisches Denken*, 106-114.

¹⁷ Siehe Schöllers, *Exegetisches Denken*, 260-312. Schöllers scharfsinnige Analyse der unterschiedlichen Überlieferungen zu den beiden Episoden vermag zwar an einzelnen Punkten nicht ganz zu überzeugen, macht aber unmißverständlich klar, daß es tatsächlich Überlieferungen gab, die von einer Einheit der Banū n-Naḍīr und der Qurayza-Episode ausgehen. Erst die spätere Überlieferung (ab der ersten Hälfte des 2./8. Jahrhunderts) trennt die beiden Episoden und weist sie unterschiedlichen Punkten der Sīra-Chronologie zu.

¹⁸ Zur narrativen Gestaltung von Überlieferungen in der arabischen Literatur (*aḥbār*) siehe Stefan Leder, *Prosa-Dichtung in der aḥbār Überlieferung. Narrative Analyse einer Satire*, in: *Islam*, 64 (1987), 6-4; id., *Authorship and transmission in*

wollen wir nun untersuchen, wie die beiden Episoden, Grabenschlacht und Vernichtung der Banū Qurayṣa, miteinander verbunden werden, um uns dann in einem zweiten Arbeitsschritt die Frage zu stellen, welche Absicht dieser Darstellung zugrunde liegen könnte.

2. Die Rolle der Juden während der Grabenschlacht

Hier sei zunächst angemerkt, daß die Sīra-Tradition die Juden als Religionsgemeinschaft neben die Banū Qurayṣa als tribales Organisationselement stellt. Zwischen beiden wird häufig keine klare Unterscheidung getroffen, obwohl uns die Quellen glauben machen wollen, die tribale Organisation spiele eine entscheidende Rolle im Handeln nicht nur der vorislamischen Araber.¹⁹ Die Gegner Muḥammads werden in der Darstellung der Sīra-Tradition offensichtlich in zwei religiös bestimmte Lager eingeteilt: erstens die arabischen Polytheisten (*al-mušrikūn*), im Falle der Ereignisse um die Grabenschlacht im besonderen die mekkanischen Qurayṣ und die mit ihnen verbündeten ʿAṭafān, und zweitens die Juden, deren zahlenmäßig größere Gruppe der Stamm der Banū Qurayṣa ist, neben dem einzelne Personen von den Banū n-Naḍīr und den Banū Wā'il²⁰ stehen, ohne daß jedoch diese beiden letztgenannten

unauthored literature. The akhbār attributed to al-Haytham ibn 'Adī, in: *Oriens*, 31 (1988), 67-81; id., The literary use of the khabar: A basic form of historical writing, in: Averil Cameron, Lawrence I. Conrad (edd.), *The Byzantine and early Islamic Near East I: Problems in the literary source material* [Studies in late Antiquity and early Islam, 1], Princeton, 1992, 277-315; id., Conventions of fictional narration in learned literature, in: id. (ed.), *Story-telling in the framework of non-fictional Arabic literature*, Wiesbaden, 1998, 34-60; Daniel Beaumont, Hard boiled: Narrative discourse in early Muslim traditions, in: *Studia Islamica*, 83 (1996), 5-31; Muḥammad al-Qāḍī, *al-Ḥabar fī l-adab al-'arabī: Dirāsātun fī s-sardiyya al-'arabiyya* [as-Silsila al-ḡāmi'iyya: Silsilat al-adab, 31], Tunis, Beirut, 1998; id., La composante narrative des "Journées des Arabes" (Ayyām al-'arab), in: *Arabica*, 46 (1999), 358-371. Zur gesamten Frage der Verwendung fiktionaler Elemente in der arabischen Geschichtsschreibung siehe auch die Dissertationsschrift des Verf., *Figures de califes*. Zu den unterschiedlichen Konzepten, die den Werken Ibn Ishāqs und al-Wāqidi's zugrunde liegen siehe Sellheim, Prophet, 40-41 u. *passim*; Faizer, Muhammad and the Medinan Jews.

¹⁹ Zu dieser Geschichtskonzeption siehe Eva Orthmann, *Stamm und Macht: Die arabischen Stämme im 2. und 3. Jahrhundert der Hīḡra* [Nomaden und Sesshafte, 1], Wiesbaden, 2002, 24-78.

²⁰ Gemeint sind die zu den sog. Aws Allāh gehörenden Wā'il b. Zayd (nicht zu verwechseln mit dem bekannten Stamm der Bakr b. Wā'il). Aws Allāh wurden diejenigen Aws genannt, die nicht zum Islam übergetreten waren, sondern eine Allianz mit den Qurayṣa und Naḍīr eingegangen waren. Einige von ihnen waren

Gruppen als tribale Gebilde auftreten.²¹ Eine Gruppe von Juden aus den beiden genannten Stämmen der Naḍir und der Wā'il, unter ihnen Ḥuyayy b. Aḥṭab an-Naḍarī, der im weiteren Verlauf der Ereignisse noch eine hervorgehobene Rolle spielen wird, stacheln die Qurayš und die Ġaṭafān zum Kampf gegen Muḥammad an (Ibn Hišām, III, 214–215; al-Wāqidī, II, 441–443). Dabei werden die Juden in der Darstellung al-Wāqidīs dadurch diskreditiert, daß sie vorgeben, die heidnische Religion der Mekkaner liege der Wahrheit näher als die Predigt Muḥammads (al-Wāqidī, II, 442). Hier verraten die Juden offensichtlich die Prinzipien ihrer eigenen Glaubensüberzeugung, denen der monotheistische Islam natürlich viel näher stehen sollte, als der heidnische Polytheismus. Das Folgende wird noch zeigen, daß die Juden Muḥammad eigentlich sogar als den in ihren heiligen Schriften angekündigten Propheten ansehen sollten (Ibn Hišām, III, 235–236; al-Wāqidī, II, 479, 501–503). Um die Mekkaner von den Erfolgsaussichten eines Feldzuges gegen die Muslime in Medina zu überzeugen, verspricht Ḥuyayy b. Aḥṭab dem mekkanischen Führer Abū Sufyān,²² daß sich die Banū Qurayza ihrem Vorhaben anschließen (al-Wāqidī, II, 454). Mit dem Heranrücken der Koalition von Qurayš und Ġaṭafān begibt sich Ḥuyayy also zu seinen Glaubensbrüdern in Medina, um sie zum Bruch ihres Vertrages mit Muḥammad zu überreden. Zunächst weigert sich Ka'b b. Asad, der Führer der Qurayza, jedoch, Ḥuyayy einzulassen, gibt schließlich aber doch nach und läßt sich nach einigem Widerstand zum Vertragsbruch überreden (Ibn Hišām, III, 220–221; al-Wāqidī, II, 454–457). Al-Wāqidī berichtet darüber hinaus, daß die Juden (hier und auch sonst häufig nicht als B. Qurayza, sondern als *al-Yahūd* bezeichnet) von ihrem bevorstehenden Untergang überzeugt sind, als sie erfahren, daß Ḥuyayy ihren Vertrag mit Muḥammad zerrissen habe. Auch Ka'b b. Asad bereut, auf das Ansinnen Ḥuyayys eingegangen zu sein, hält dies

sogar zum Judentum übergetreten, wie die hier genannten Konspiratoren. Cf. Lecker, *Muslims, Jews and pagans*, 19–49, v.a. 26, 43–45.

²¹ Ibn Hišām, *Sīra*, III, 214–215; al-Wāqidī, *al-Mağāzī*, II, 441–443.

²² Zu Abū Sufyān b. Ḥarb (gest. ca. 32/653) cf. *Et*², I, 151a–151b (W. M. Watt).

aber für gottgewollt (*li-mā arāda llāh ta'ālā min ḥarbihim wa-halākihim*; al-Wāqidī, II, 456–457).²³

Als Muḥammad Boten aussendet, um die Nachricht vom Vertragsbruch der Qurayza überprüfen zu lassen, werden sie von den Juden mit üblen Beschimpfungen überschüttet (Ibn Hišām, III, 23–232; al-Wāqidī, II, 457–459). In die folgenden Kampfhandlungen zwischen den Muslimen und den Mekkanern greifen die Qurayza zwar nicht aktiv ein, stellen aber eine ständige Bedrohung dar, die den Muslimen aus der belagerten Stadt Medina heraus (*min bayḍat al-Madina*) in den Rücken fallen könnten. Mehrfach wird deshalb auch betont, Muḥammad und die Muslime hätten die Qurayza während der Belagerung mehr gefürchtet als die auswärtigen Angreifer (al-Wāqidī, II, 460, 462–463, 466–468, 474–475). Zu einem offenen Angriff der Qurayza kommt es jedoch nicht, denn als sie von ihren neuen Verbündeten, Qurayš und Ǧaṭafān, dazu aufgefordert werden, lehnen sie dies unter Hinweis auf den bevorstehenden Sabbat ab (Ibn Hišām, III, 230–231; al-Wāqidī, II, 483–485). Da es infolge einer Intrige, die von muslimischer Seite ins Werk gesetzt wurde, bereits andere Schwierigkeiten zwischen den Koalitionspartnern gegeben hat, brechen die Mekkaner den gesamten Feldzug ab, heben die Belagerung Medinas auf und ziehen sich nach Mekka zurück. Für die Qurayza ist somit der Fall eingetreten, den sie am meisten befürchtet haben: Nach dem Abzug ihrer Verbündeten sehen sie sich Muḥammad alleine gegenübergestellt und müssen zudem ihre Frauen und Kinder, sowie ihre Besitztümer verteidigen.

Nach dem Abzug der Feinde entläßt Muḥammad seine Truppen. Doch da erscheint ihm der Engel Gabriel. Bei al-Wāqidī spielt sich die Szene folgendermaßen ab:

"Als der Gesandte Gottes – Gott schütze ihn und schenke ihm Heil! – aus der Grabenschlacht heimkehrte, betrat er das Zimmer 'Ā'īšas – Gott sei ihr gnädig! – wusch sein Haupt und seinen Körper. Dann ließ er eine Kohlenpfanne bringen, um Räucherwerk zu verbrennen. Als er das Mittagsgebet verrichtet hatte, kam Ġibrīl auf

²³ Das Motiv des Vertragsbruchs findet sich auch im Tafsīr-Material *ad* VIII, 56–60 (Autorität: Muḡāhid, ca. 21/642–104/722). Der Name des Huyayy b. Aḥṭab taucht hier aber nicht auf. Cf. aṭ-Ṭabarī, VI, 270–276; al-Qurṭubī, *Tafsīr*, VIII, 29–42.

einem Maultier mit ledernem Sattel, auf dem eine samtene Decke lag, zu ihm. Die Falten seines Gewandes waren voller Staub. An der Stelle, wo die Totenbahnen aufgestellt waren, blieb er stehen und rief: "Wer verteidigt dich gegen einen Angreifer?" Da kam der Gesandte Gottes – Gott schütze ihn und schenke ihm Heil! – erschreckt herausgelaufen, und [Ġibrīl] sagte: "Sehe ich etwa, daß du die Rüstung abgelegt hast, obwohl die Engel sie noch nicht abgelegt haben? Wir haben [die Feinde] bis nach Ḥamrā' al-Asad ²⁴ vertrieben. Jetzt gebietet dir Gott, gegen die Banū Qurayza zu ziehen. Ich selbst werde mich gegen sie richten und ihre Festungen erschüttern."²⁵

Bei Ibn Ishāq heißt es ähnlich:

"Am Mittag kam Ġibrīl zum Gesandten Gottes – Gott schütze ihn und schenke ihm Heil! (so hat es mir az-Zuhrī berichtet). Er war mit einem brokatbesetzten Turban verhüllt und saß auf einem Maultier mit ledernem Sattel, auf dem eine samtene Decke, bestickt mit Seidenbrokat, lag. Er sagte: "Hast du die Waffen schon abgelegt, Gesandter Gottes?" "Ja." antwortete er. Da sagte Ġibrīl: "Aber die Engel haben die Waffen noch nicht abgelegt! Du bist jetzt nur auf Bitten der Leute heimgekehrt, Gott, der Mächtige und Erhabene, jedoch gebietet dir, Muḥammad, gegen die Banū Qurayza zu ziehen. Ich selbst werde mich gegen sie richten und sie erschüttern."²⁶

Begleitet vom Engel Gabriel, zieht Muḥammad also mit seinen Getreuen gegen die Banū Qurayza, die ihn übel beschimpfen (Ibn Hišām, III, 234; al-Wāqidī, II, 497–500). Von Muḥammads Männern belagert, beratschlagen die Qurayza, was zu tun sei. Ka'b b. Asad, ihr Führer, macht drei Vorschläge:

²⁴ Die Ortschaft Ḥamrā' al-Asad liegt acht Meilen von Medina entfernt auf dem Weg nach Mekka. In der Schlacht am Uhud hat Muḥammad die Mekkaner bis dorthin verfolgt. Cf. Yāqūt, *Mu'ğam al-buldān*, II, 301.

²⁵ al-Wāqidī, *al-Mağāzī*, II, 497.

²⁶ Ibn Hišām, III, 233. Der Hinweis auf den Engel Gabriel, der Muḥammad zum Kampf gegen die Banū Qurayza auffordert, findet sich auch im Tafsīr-Material *ad* III,125 (Autorität: der Prophetengenosse 'Abdallāh b. Abī Awfā), aṭ-Ṭabarī, *Tafsīr*, III, 463-464, al-Qurṭubī, *Tafsīr*, IV, 195 (bei ihm ohne namentliche Nennung der Autorität: *qīla*) und *ad* XXXIII, 26-27 (Qatāda, 60/679-118/736, und das auf az-Zuhrī, ca. 50/670-124/742, zurückgehende Material von Ibn Ishāq), aṭ-Ṭabarī, *Tafsīr*, X, 283-287.

1. Muḥammad als Propheten anerkennen und sich ihm anschließen, schließlich sei er ihnen – den Juden – in ihren heiligen Schriften angekündigt worden (*laqad tabayyana lakum annahu la-nabiyyun mursulun wa-innahu la-l-laḏī taḡidūnahu fī kitābikum*, Ibn Hišām, III, 235). Bei al-Wāqidī sagt Kaʿb sogar, daß die Juden Muḥammad nur aus Neid nicht als Propheten anerkennen wollen, weil er ein Araber und kein Israelit sei (*wa-llāh, innakum la-taʿlamūna anna Muḥammadan nabiyy Allāh wa-mā manaʿanā min ad-duḥūl maʿahu illā l-ḥasad li-l-ʿArab ḥaytu lam yakun nabiyyan min Banī Isrāʾīl*, al-Wāqidī, II, 501–502).
2. Die Frauen und Kinder umbringen und sich anschließend mit ganzer Kraft in den Kampf stürzen. Das wird jedoch von den Juden abgelehnt, bei al-Wāqidī wendet sich vor allem Ḥuyayy b. Aḥṭab, der sich nach dem Abzug der Alliierten zu den Qurayza zurückgezogen hat, gegen diesen Vorschlag.
3. Den Sabbat brechen, um den Überraschungseffekt für einen Angriff auf die Muslime auszunutzen. Aber auch das lehnen die Juden ab. Bei al-Wāqidī meldet sich auch hier wieder Ḥuyayy b. Aḥṭab zu Wort mit dem Vorwurf, er habe diesen Vorschlag schon während der Grabenschlacht vorgebracht, sei aber auf taube Ohren gestoßen; ansonsten wäre es gar nicht so weit gekommen. Aber auch hier schreien die Juden (*ṣāḥat al-Yahūd*), sie würden niemals den Sabbat brechen. Resigniert stellen sie fest, daß es sich um eine göttliche Prüfung handelt, aus der es keinen Ausweg gebe (*hiya malḥamatur wa-balāʾun kutiba ʿalaynā*), und sie bereuen es, ihren Vertrag mit Muḥammad gebrochen zu haben. Angesichts dieser Mutlosigkeit, zweifelt auch Kaʿb am Überlebenswillen seiner Stammesbrüder (*mā bāta raḡulun minkum munḏu waladathu ummuhu laylatan wāḥidatan min ad-dahr ḥāziman*) (Ibn Hišām, III, 235–236; al-Wāqidī, II, 501–503).

Verschiedene Juden entkommen dem drohenden Unheil, indem sie den Islam annehmen. Natürlich nicht ohne den Hinweis darauf, daß sich in den Büchern der Juden die Beschreibung Muḥammads befinde (*wa-llāh, innakum la-taʿlamūna annahu rasūl Allāh wa-anna ṣifatahu ʿindanā*, al-Wāqidī, II, 503). Ein anderer weigert sich

überhaupt, den Vertrag mit Muḥammad zu brechen, verläßt seine Stammesbrüder und wird von Gott verschont, indem er auf wunderbare Weise entkommt (Ibn Hišām, III, 238–239; al-Wāqidī, II, 503–504).

Muḥammad besteht auf der bedingungslosen Kapitulation der Qurayza, Regelungen wie mit den Banū Qaynuqā' und den Banū Naḍīr, die den Juden freien Abzug aus der Stadt gewährten, akzeptiert er nicht. Die Qurayza stimmen schließlich zu, obwohl sie von einem Unterhändler Muḥammads, Abū Lubāba, gewarnt wurden, welches Schicksal sie erwartet (Ibn Hišām, III, 236; al-Wāqidī, II, 506–507). Bei al-Wāqidī heißt es darüber hinaus, Muḥammad werde nicht von ihnen ablassen, solange Ḥuyayy b. Aḥṭab unter ihnen sei. Der weigert sich jedoch, die Qurayza zu verlassen, und verweist darauf, daß er vor der Grabenschlacht sein Schicksal mit dem Ihren verbunden habe (*yuṣībunī mā yuṣībuka*, al-Wāqidī, II, 506). Nach der Kapitulation melden sich jedoch die Aws zu Wort, die Verbündeten der Banū Qurayza. Muḥammad gesteht ihnen zu, das Urteil von einem der Ihren fällen zu lassen und ernennt Sa'd b. Mu'ādh zum Richter. Dieser ist in der Grabenschlacht von einem Pfeil schwer verwundet worden und liegt schon fast im Sterben. Für ihn ist der Fall klar: die Qurayza müssen sterben, die Frauen und Kinder werden in die Sklaverei verkauft. Das ist das Urteil, welches Gott von ihm erwartet (*laqad āna li-Sa'd allā ta'ḥudahu fī llāh lawmat lā'imīn*, Ibn Hišām, III, 239; al-Wāqidī, II, 511). Auch Muḥammads Meinung über Sa'ds Urteil ist deutlich: "Du hast über sie das Urteil Gottes aus den sieben Himmeln gefällt!" (*laqad ḥakamta fīhim bi-ḥukm Allāh min fawq sab'at arqī'a*, Ibn Hišām, III, 240; al-Wāqidī, II, 512).

Als die männlichen Qurayza zur Hinrichtung geführt werden, ergreift Ḥuyayy b. Aḥṭab noch einmal das Wort und ruft aus, er bereue nicht, sich Muḥammad widersetzt zu haben; es handele sich bei dem Ganzen um eine göttliche Prüfung (*ammā, wa-llāh, ma lumtu nafsī fī 'adāwatika wa-lākin nahu man yaḥḍulu llāh yuḥḍalu [...] lā ba's bi-amr Allāh, kitābun wa-qadarun wa-malḥamātun katabahu llāh 'alā Banī Isrā'īl*) (Ibn Hišām, III, 241; al-Wāqidī, II, 513–514). Ka'b b. Asad dagegen beteuert kurz vor seiner Hinrichtung, er wäre Muḥammad gefolgt, hätten die Juden ihn nicht mit

dem Schwert zum Abfall genötigt (*wa-lawlā annā tu'ayyiranī l-Yahūd bi-l-ğaza' min as-sayf la-ttaba'tuka*, al-Wāqidī, II, 516).

3. Darstellungsabsicht und Gestaltungswille

Hier sind zunächst einige Bemerkungen zu den Quellen Ibn Ishāq und al-Wāqidī und zum Ursprung der literarischen Gestaltung des Sira-Materials angebracht. Sowohl bei Ibn Ishāq als auch bei al-Wāqidī bildet das Material zu Grabenschlacht und der Qurayza-Episode eine Einheit. Dies läßt sich daran erkennen, daß bei beiden der Bericht zu diesen Ereignissen mit einem Sammelisnād beginnt, in dem sie eine ganze Reihe von Autoritäten nennen, auf die sie sich im Folgenden stützen. In diesem *isnād* weisen sie auch darauf hin, daß die Überlieferungen der einzelnen Autoritäten in ihrem Inhalt übereinstimmen (*kulluhum qad iğtama'a ḥadīṭuhu fī l-ḥadīṭ 'an al-ḥandaq*) und sich wechselseitig ergänzen (*wa-ba'duhum yuḥaddiṭu mā lā yuḥaddiṭu bihi ba'dun*, Ibn Hišām, III, 214).²⁷ Die Technik des Sammelisnāds bedeutet, daß die narrative Gestaltung auf die Historiker Ibn Ishāq und al-Wāqidī zurückgeht, die hier nicht nur Kompilatoren, sondern im echten Sinne Erzähler sind. Zwar wird der auf den Sammelisnād gestützte Bericht bei beiden Historikern immer wieder durch Einzelüberlieferungen unterbrochen (bei al-Wāqidī deutlich häufiger als bei Ibn Ishāq), deren Autoritäten dann ausdrücklich genannt werden, dennoch gilt, daß das Erzählergerüst und ein großer Teil des Berichts auf Ibn Ishāq und al-Wāqidī selber zurückgehen.²⁸ Diese Feststellung ist entscheidend, will man, wie wir dies im Folgenden tun werden, die Darstellungsabsicht der beiden Historiker untersuchen.

Die Gestaltung des Materials und seine Unterordnung unter eine Fabel im literaturwissenschaftlichen Sinne²⁹ ist bei den beiden

²⁷ Zu den Autoritäten cf. Khoury, *Sources islamiques de la "Sira"*.

²⁸ Bei Ibn Ishāq umfaßt der auf diesen Sammelisnād zurückgehenden Bericht die Ereignisse *ğazwat al-ḥandaq*, *ğazwat Banī Qurayza* und *maqtal Sallām b. Abī l-Huqayq*. Erst die Episode *islām 'Amr b. al-'Aṣ wa-Ḥalid b. al-Walīd* (Ibn Hišām, III, 276) wird mit einem neuen *isnād* eingeführt. Bei al-Wāqidī umfaßt es die Episoden *ğazwat al-ḥandaq* und *bāb ğazwat Banī Qurayza*; der folgende Bericht (ab al-Wāqidī, II, 351) wird mit einem neuen *isnād* eingeführt.

²⁹ Zur Bedeutung des literaturwissenschaftlichen Begriffs der Fabel in der Geschichtsschreibung siehe Paul Ricœur, *Temps et récit*, I-III, Paris, 1983-1985, *passim*; id., *La mémoire, l'histoire, l'oubli* [L'ordre philosophique], Paris, 2000,

Historikern unterschiedlich stark ausgeprägt. Wir werden sehen, daß al-Wāqidī hier deutlich weiter geht als Ibn Ishāq. Je mehr das Material von den Autoren geformt wird - sei es durch die narrative Gestaltung, sei es durch die Zusammenstellung von Erzählgut -, desto deutlicher wird eine Darstellungsabsicht des Historikers erkennbar. Dementsprechend läßt sich eine solche, v. a. im Hinblick auf unsere Fragestellung nach der Verantwortlichkeit für die Hinrichtung der Banū Qurayza, bei al-Wāqidī besser herausarbeiten als bei Ibn Ishāq. Dennoch wenden wir uns zunächst der Darstellung Muḥammad b. Ishāqs zu.

Der Angriff auf die Banū Qurayza ist für Ibn Ishāq durch die Konspiration des jüdischen Stammes mit den angreifenden Mekkanern und v. a. durch die Aufforderung des Engels Gabriel ausreichend gerechtfertigt. Durch das Erscheinen des Engels werden die beiden Episoden zudem auch erzähltechnisch gut verbunden. Der Darstellung der Belagerung und anschließenden Hinrichtung scheint die Absicht zugrunde zu liegen, nicht nur die jüdischen Qurayza als uneinsichtig erscheinen zu lassen (so einerseits die Aufforderung ihres Führers Ka'b b. Asad, Muḥammad doch entsprechend den heiligen Schriften der Juden als Propheten anzuerkennen und andererseits die Ablehnung am Sabbat einen Überraschungsangriff zu wagen; Ibn Hišām, III, 235–236; ebenso die verstockt wirkende Feindschaft des Ḥuyayy b. Aḥṭab gegenüber dem Propheten; Ibn Hišām, III, 241), sondern auch die Kriegführung des Propheten als gerecht zu charakterisieren, und zwar im islamischen und stammesgesellschaftlichen Sinne. Daher wird der Gerechte, der sich von Anfang an geweigert hat, seine vertraglichen Verpflichtungen gegenüber den Muslimen zu brechen, von Gott verschont, indem Er ihn auf wunderbare Weise entkommen läßt (Ibn Hišām, III, 238–239). Ebenso wird ein zweiter Stammesangehöriger der Qurayza auf Fürsprache einer Tante des Propheten am Leben gelassen, weil er versprochen hat, die rituellen Vorschriften des Islam einzuhalten (*annahu sa-yuṣallī wa-ya'kulu laḥm al-*

359-369; Karlheinz Stierle, Erfahrung und narrative Form: Bemerkungen zu ihrem Zusammenhang in Fiktion und Historiographie, in: Kürgen Kocka, Thomas Nipperdey (edd.), *Theorie und Erzählung in der Geschichte* [Beiträge zur Historik, 3], München, 1979, 85-118; Aziz al-Azmeh, Histoire et narration dans l'historiographie arabe, in: *Annales ESC*, 41/2 (1986), 411-431; Vogt, *Figures de califes*.

ğamal; Ibn Hišām, III, 244). Soweit zur Gerechtigkeit im religiösen Sinne. Als mit den Normen der traditionellen Stammesgesellschaft übereinstimmend wird das Verhalten Muḥammads dargestellt, indem er einen eigentlich dem Tode geweihten Qurazī mit seiner ganzen Familie und seinem ganzen Besitz freizugeben gewillt ist, weil dieser die Fürsprache eines Muslims findet, der bei ihm aufgrund eines vorislamischen Gnadenerweises (*minna*) in Schuld steht. Letztlich wird dieser Jude zwar auf seinen eigenen Wunsch hin doch hingerichtet (ein Leben ohne die führenden Mitglieder seines Stammes scheint ihm nicht lebenswert), dennoch zeigt der Vorfall, daß der Prophet es versteht, auf traditionelle Werte und Normen Rücksicht zu nehmen (Ibn Hišām, III, 242–243). Schließlich ist zum Bericht Ibn Ishāqs zu bemerken, daß natürlich auch das Todesurteil des Sa'd b. Mu'āḍ keineswegs kritisiert, sondern als gottgewollt dargestellt wird (Ibn Hišām, III, 239 – 240).

Wenden wir uns nun der Darstellung al-Wāqidīs zu. Dort fällt eine Person besonders ins Auge: Ḥuyayy b. Aḥṭab an-Naḍarī. Er ist offensichtlich der Wortführer der Schar von Juden, die die Qurayš zum Angriff auf Medina anstacheln, eine Rolle, die bei Ibn Ishāq nicht erkennbar ist. Ḥuyayy ist es auch, der den Mekkanern die Unterstützung der medinensischen Qurayza verspricht, so daß Abū Sufyān ihn unmittelbar vor der Belagerung zu seinen Glaubensbrüdern schickt, um sie zum Anschluß an die Alliierten zu bewegen (al-Wāqidī, II, 454). Ḥuyayy ist sodann derjenige, der die Qurayza tatsächlich zum Bruch ihres Vertrages mit Muḥammad überredet. Dieser Vertrag, so betont der Bericht al-Wāqidīs, sah zumindest die Neutralität der Qurayza im Falle eines Angriffs vor, wenn nicht sogar Hilfeleistung. So unterstützen die Qurayza die Muslime auch zunächst beim Ausheben des Verteidigungsgrabens durch die Bereitstellung von Gerät, denn sie leben in Frieden (*silm*) mit den Muslimen, und der Vormarsch der Qurayš ist ganz und gar nicht in ihrem Interesse (*yakrahūna qudūm Qurayš*, al-Wāqidī, II, 445–446). Gegen den Widerstand des Führers der Qurayza, Ka'b b. Asad, fordert Ḥuyayy sie auf, den Vertrag zu brechen, und er ist es selbst, der das Dokument zerreißt. Als die Juden davon erfahren, sind sie sich ihres bevorstehenden Untergangs sicher (al-Wāqidī, II, 455–457). Auch später fungiert Ḥuyayy als Mittelsmann zwischen den Qurayš und den Qurayza und wird von Abū Sufyān dafür

verantwortlich gemacht, daß sie sich am Sabbat dem Angriff der Alliierten nicht anschließen wollen (al-Wāqidī, II, 484–485). Als die Mekkaner abgezogen sind und Muḥammad die Festungen der Qurayza belagert, wird Ḥuyayy von Ka'b b. Asad für die aussichtslose Lage verantwortlich gemacht, er habe das Unglück über sie gebracht, wie er es auch über seinen eigenen Stamm, die Banū n-Naḍīr, gebracht habe (*šu'm hādā l-ḡalīs* [Ḥuyayy b. Aḥṭab] *'alaynā wa-'alā qawmihi*). Außerdem widersetzt sich Ḥuyayy vehement allen Vorschlägen Ka'bs, einen Ausweg aus der verzweifelten Situation zu finden (al-Wāqidī, II, 501–503). Später deutet der Unterhändler der Muslime, Abū Lubāba, sogar an, Muḥammad sei zu einer Verhandlungslösung bereit, wenn Ḥuyayy b. Aḥṭab ausgeliefert würde. Aber dieser weigert sich, seine Gastgeber zu verlassen und reißt sie so mit sich ins Verderben (al-Wāqidī, II, 506). Noch unmittelbar vor seiner Hinrichtung tönt Ḥuyayy, er bereue keineswegs, Muḥammads Feind gewesen zu sein (al-Wāqidī, II, 513–514).

Mehrere Elemente dieses Erzählstranges finden sich auch bei Ibn Ishāq, sie fügen sich dort aber nicht zu einem Ganzen zusammen. Ebenso wenig läßt sich Ḥuyayy b. Aḥṭab im einschlägigen Tafsīr-Material nachweisen.³⁰ Das zeigt, daß die besondere Hervorhebung Ḥuyayys eine originäre Schöpfung al-Wāqidīs ist. Bei ihm wird auch ausdrücklich auf die Rolle Ḥuyayys hingewiesen, indem er einen auf den Sohn von Ka'b b. Asad zurückgeführten Ausspruch überliefert, der besagt, Ḥuyayy b. Aḥṭab habe für die Banū n-Naḍīr und die Banū Qurayza die gleiche unglückbringende Rolle gespielt wie Abū Ḡahl für die Qurayš (*huwa ša'ama Banī n-Naḍīr wa-qawmahu wa-ša'ama Qurayza ḥattā qutilū [...] wa-lahu fī Qurayš šabahun - Abū Ḡahl b. Hišām*; al-Wāqidī, II, 455). Diese Bemerkung

³⁰ Siehe das Tafsīr-Material ad VIII, 56–62 bei at-Ṭabarī, *Tafsīr*, IV, 270–279; al-Qurṭubī, *Tafsīr*, VIII, 29–42. Ad XXXIII, 26–27 findet sich Ḥuyayy b. Aḥṭab als Anstifter nur im Bericht az-Zuhrī, der von Ibn Ishāq zitiert wird. Dieser Bericht ist aber nicht als originäres Tafsīr-, sondern als Sīra-Material zu werten. Bei Qatāda dagegen wird Ḥuyayy nicht erwähnt. Cf. at-Ṭabarī, *Tafsīr*, X, 283–287. Auch nicht in den von einigen (Ibn 'Abbās, 3 v. H./619–ca. 68/687, aḍ-Ḍaḥḥāk, st. 105/723, und z.T. auch Muḡāhid und al-Ḥasan al-Baṣrī) auf die Qurayza-Episode bezogenen Versen LIX, 2–15, cf. at-Ṭabarī, *Tafsīr*, XII, 34–35 (ad LIX, 2) und 39 (ad LIX, 8); al-Qurṭubī, *Tafsīr*, XVIII, 3 (ad LIX, 2). Dagegen tritt in dem von at-Ṭabrisī überlieferten Material Ḥuyayy als Unterzeichner eines Vertrages zwischen Muḥammad und den Naḍīr auf, cf. at-Ṭabrisī, *I'lām al-warā*, 79–80. Vgl. Gil, *Constitution*, 59; Lecker, *Treaties with the Jewish tribes*, 29–31.

kung spielt auf die Tatsache an, daß Abū Ġahl seine Stammesbrüder immer wieder gegen Muḥammad aufgestachelt hat, was ihnen nicht zuletzt die große Niederlage in der Schlacht von Badr eingebracht hat, in welcher er auch selber umgekommen ist.³¹ Bei der Vertreibung der Banū n-Naḍīr aus Medina im Jahre 4/625 spielt Ḥuyayy in der Darstellung al-Wāqidīs (I, 363–375) übrigens eine ganz ähnliche Rolle. Denn auch hier ist er es, der seine Stammesbrüder auffordert, Muḥammad heimlich umzubringen. Aber Muḥammad wird von Gott gewarnt und entkommt dem Attentat. Er stellt den Naḍīr ein Ultimatum, aber Ḥuyayy b. Aḥṭab überzeugt seine Glaubensbrüder schließlich davon, das Angebot Muḥammads nicht anzunehmen, sondern es auf einen Kampf ankommen zu lassen. Wie im Falle der Qurayza, geschieht dies erst nach einigem Widerstreben der führenden Naḍīr und auch hier wird Ḥuyayy b. Aḥṭab schon als Unglücksbringer bezeichnet (*yā Ḥuyayy, anta raḡulun maš'ūmun, tuhliku Banī n-Naḍīr*). Die Rolle Ḥuyayys zieht sich also durch die gesamte Darstellung des Konflikts zwischen Muḥammad und den Juden von Medina und ist ein Charakteristikum von al-Wāqidī. Bei Ibn Ishāq wird Ḥuyayy nämlich in der Darstellung der Vertreibung der Banū n-Naḍīr nur ganz am Rande erwähnt (Ibn Hišām, III, 190–192). Die Hervorhebung Ḥuyayys ist also eindeutig eine Schöpfung al-Wāqidīs, denn, wie wir gesehen haben, findet sie sich nicht bei Ibn Ishāq und in der übrigen Sīra-Literatur;³² auch im Tafsīr-Material *ad V*, 11 wird Ḥuyayy nur bei Abū Ma'sar in Zusammenhang mit dem Steinwurf-Motiv in der Naḍīr-Episode genannt, bei den anderen Autoritäten (Qatāda, 'Abdallāh b. Abī Bakr, Muḡāhid und 'Ikrima) findet sich sein Name nicht.³³ Auch im *maḡāzī*-Kapitel in al-Buḡārīs *Ṣaḥīḥ* taucht Ḥuyayy b. Aḥṭab in den Naḍīr- und Qurayza-Episoden nicht auf.³⁴

³¹ Zu Abū Ġahl (ca. 570-2/624), dem Führer der Maḡzūm, einem Unterstamm der Qurayš, cf. *El'*, I, 115a-115b (W. M. Watt); Ibn Sa'd, *Ṭabaqāt*, III/1, 194, III/2, 55, VIII, 193, 220. Das Steinwurf-Motiv findet sich übrigens auch im Zusammenhang mit Abū Ġahl bei Ibn Ishāq: Ibn Hišām, I, 298-299. Cf. Sellheim, Prophet, 63.

³² Siehe die entsprechenden Passagen bei Ibn Sa'd, *Ṭabaqāt*, II, 1, 40-42, 47-56 und al-Balādūrī, *Ansāb al-ašraf*, I, 339, 343-348.

³³ Cf. aṭ-Ṭabarī, *Tafsīr*, IV, 485-486.

³⁴ al-Buḡārī, *Ṣaḥīḥ*, III, 97-99, 114-120.

4. Schluß

Welcher Schluß läßt sich aus diesen Beobachtungen für die eingangs gestellte Frage nach der Verantwortung für die Vernichtung der Banū Qurayza ziehen? In dem ganzen Bericht wird zwar mehrfach die Gefährlichkeit der Qurayza betont, die den Muslimen bei einem auswärtigen Angriff in den Rücken fallen könnten, der Bericht macht also deutlich, daß Muḥammad in ihnen sehr wohl eine machtpolitische, ja sogar existentielle Gefahr sieht. Dies erkannt und einen Feldzug gegen sie gestartet zu haben, macht den Propheten aber noch nicht für ihren Untergang im moralischen Sinne verantwortlich. Auch Sa'd b. Mu'āḍ, der den Urteilsspruch gegen die Qurayza fällt, wird in der Darstellung al-Wāqidīs – wie übrigens auch in der Ibn Ishāqs – nicht zum Sündenbock stilisiert, der die Schuld des Propheten auf sich nimmt, wie L. Caetani dies sieht. Das ist nicht zuletzt an der Darstellung des Todes und Begräbnisses Sa'ds zu erkennen. Dort wird er als hochverdienter Mann geschildert, dessen Bahre von den Engeln selber zu Grabe getragen wird (Ibn Hišām, III, 450–452; al-Wāqidī II, 525–529). Derjenige, der eigentlich für die Vernichtung der Banū Qurayza verantwortlich ist, ist ihr jüdischer Glaubensbruder Ḥuyayy b. Aḥṭab. Dies zeigt nicht nur sein Verhalten während der Ereignisse, sondern auch der Vergleich mit Abū Ḡahl, der letztlich dafür verantwortlich ist, daß die Mekkaner ihre führende Stellung im Machtgefüge der arabischen Halbinsel an Muḥammad und seine Anhänger verlieren.

Bei Ibn Ishāq ist eine solche Darstellungsabsicht nicht so klar zu erkennen wie bei al-Wāqidī. Hier werden zwar einzelne Erzählungen ebenfalls überliefert, ohne daß daraus jedoch eine Fabel entsteht wie bei al-Wāqidī. Es sei aber auch darauf hingewiesen, daß die Rolle des Ḥuyayy b. Aḥṭab im Bericht al-Wāqidīs keineswegs das einzige Element ist, das die Darstellung strukturiert. Sie ist nicht einmal das Hauptthema des Berichts, dies ist eindeutig die Bedrohung von innerhalb und außerhalb Medinas, der sich Muḥammad und seine Getreuen gegenüber sehen und die sie am Ende erfolgreich abwehren. Das Handeln des Ḥuyayy b. Aḥṭab ist darin nur ein immer wiederkehrendes Einzelmotiv neben anderen. Auch werden immer wieder teilweise weit vom eigentlichen Thema abführende Erzählungen eingeflochten. Für die Frage nach der Ver-

antwortung für die Vernichtung der Banū Qurayṣa spielt Ḥuyayy aber eine entscheidende Rolle, und dies ist es ja, was wir hier untersuchen wollten. Dennoch bleibt anzumerken, daß die Sīra-Autoren offenbar keinem Rechtfertigungsdruck unterliegen. Weder die Einführung des Engels Gabriel, der Muḥammad zum Kampf gegen die Banū Qurayṣa auffordert und sie in die Schlacht begleitet, noch das Eingreifen Gottes, der die Herzen der Juden mit Angst füllt (*qaḍafa llāh fi qulūbihim ar-ruʿb*), dienen im Bau der Erzählung der Rechtfertigung für das Vorgehen Muḥammads gegen die Qurayṣa. Das Gabriel-Motiv dient vielmehr der literarischen Verknüpfung des Angriffs auf die Qurayṣa mit der Grabenschlacht; das Motiv der Angst ist dem Koran entnommen, wo es heißt (*al-Aḥzāb* [33]:26): *wa-anzala llaḍina zāharūhum min ahli l-kitābi min ṣayāṣihim wa-qaḍafa fi qulūbihimu r-ruʿba farīqan taqtulūna wa-taʿsirūna farīqan*, "Und er ließ diejenigen von den Leuten der Schrift, die sie (d. h. die Ungläubigen) unterstützt hatten, aus ihren Burgen heruntersinken und jagte ihnen Schrecken ein, so daß ihr sie (in eure Gewalt bekamet und) zum Teil töten, zum Teil gefangennehmen konntet." (Übersetzung von R. Paret). Daß die Einsetzung des Saʿd b. Muʿāḍ als Richter über die Qurayṣa nicht der Abwendung einer möglichen Schuld vom Propheten Muḥammad auf eine andere Person dient, haben wir bereits gesehen. Weder Ibn Ishāq noch al-Wāqidī glauben bei der Darstellung der Ereignisse jemanden rechtfertigen oder gar von Schuld freisprechen zu müssen. Dieser Rechtfertigungsdruck ist erst in der orientalistischen Forschung des 19. und 20. Jahrhunderts zu spüren, die in der Hinrichtung der 600 bis 900 männlichen Qurayṣa und der Versklavung der Frauen und Kinder einen Völkermord sah, für den man glaubte, einen Schuldigen finden zu müssen.

Literaturverzeichnis

(Aufgelistet werden nur wichtige oder mehrmals zitierte Arbeiten)

Arafat, W. N.: New light on the story of Banū Qurayṣa and the Jews of Medina, in: *JRAS*, 1976, 100-107.

al-Balāḍurī, Aḥmad b. Yaḥyā, *Ansāb al-aʿrāf*, I, ed. Muhammad Hamidūllah, Kairo, 1959.

- Bouman, Johan: *Der Koran und die Juden: Die Geschichte einer Tragödie*, Darmstadt, 1990.
- al-Buḥārī, Abū 'Abdallāh Muḥammad b. Ismā'īl, *al-Ğāmi' aṣ-ṣaḥīḥ*, I-IV, Kairo, 1400 h. = 1979.
- Buhl, Frants: *Das Leben Muhammeds*, Deutsch von Hans Heinrich Schaeder, Heidelberg, ²1955.
- Caetani, Leone: *Annali dell'Islām*, I-X, Mailand, Rom, 1905–1926.
- Et² = *Encyclopaedia of Islam*, New edition, I-XI, Leiden, 1960–2002.
- Faizer, Rizwi S.: Muhammad and the Medinan Jews: A comparison of the texts of Ibn Ishaq's *Kitāb Sirat Rasūl Allāh* with al-Waqidi's *Kitāb al-Maghāzī*, in: *IJMES*, 28 (1996), 463–489.
- Fück, Johann: *Muḥammad ibn Ishāq: Literarhistorische Untersuchungen*, Dissertation, Frankfurt am Main, 1925.
- GAL = Brockelmann, Carl: *Geschichte der arabischen Litteratur*, I-II, Suppl. I-III, Leiden, 1898–1942.
- GAS = Sezgin, Fuat: *Geschichte des arabischen Schrifttums*, I-XII, Leiden, 1967–2000.
- Gaudefroy-Demombynes, Maurice: *Mahomet* [L'évolution de l'humanité. Synthèse collective, 36], Paris, 1957.
- Gil, Moshe: The constitution of Medina: a reconsideration, in: *IOS*, 4 (1974), 44–66.
- Goitein, Fritz: Zur Entstehung des Ramaḍāns, in: *Islam*, 18 (1929), 189–195.
- Grimme, Hubert: *Mohammed I: Das Leben* [Darstellungen aus dem Gebiete der nichtchristlichen Religionsgeschichte, 7], Münster, 1892.
- Hamidullah, Muhammad: *Documents de diplomatie musulmane à l'époque du Prophète et des khalifes orthodoxes*, Paris, 1935.
- Hirschfeld, Hartwig: Essai sur l'histoire des Juifs de Médine, in: *REJ*, 7 (1883), 167–193 und 10 (1885), 10–31.
- Ibn Sa'd, Abū 'Abdallāh Muḥammad, *Kitāb aṭ-ṭabaqāt al-kabīr*, ed. Eduard Sachau, I-IX, Leiden, 1904–1940.

- Ibn Hišām, 'Abdalmalik: *as-Sīra an-nabawiyya*, ed. Muṣṭafā as-Saqqā, Ibrāhīm al-Abyārī, 'Abdalḥāfiẓ Šiblī, I–IV, Beirut, s. a.
- Kallfelz, Wolfgang: *Nichtmuslimische Untertanen im Islam: Grundlage, Ideologie und Praxis der Politik frühislamischer Herrscher gegenüber ihren nichtmuslimischen Untertanen mit besonderem Blick auf die Dynastie der Abbasiden (749–1248)* [Studies in Oriental religions, 34], Wiesbaden, 1995.
- Khan, Amanullah: Al-Waqidi – an assessment of his position as an historian, in: *Journal of Research (Humanities)*, 5 (1970), 81–92.
- Khoury, Raif Georges: Les sources islamiques de la "Sīra" avant Ibn Hishām (m. 213/ 834) et leur valeur historique, in: Fahd, Toufic (ed.): *La vie du prophète Mahomet* [Bibliothèque des Centres d'Etudes Supérieures spécialisés: Travaux du Centre d'Etudes Supérieures spécialisé d'Histoire des Religions de Strasbourg], Paris, 1983, 7–29.
- Kister, Meïr Jacob: The massacre of the Banū Qurayza: a re-examination of a tradition, in: *JSAI*, 8 (1986), 61–96.
- Lecker, Michael: Did Muḥammad conclude treaties with the Jewish tribes Naḍīr, Qurayza and Qaynuqā'?, in: *IOS*, 17 (1997), 29–36.
- id.: *Muslims, Jews and pagans: Studies on early Islamic Medina* [Islamic history and civilization. Studies and texts, 13], Leiden, 1995.
- id.: On Arabs of the Banū Kilāb executed together with the Jewish Banū Qurayza, in: *JSAI*, 19 (1995), 66–72.
- id.: Wāqidi's account on the status of the Jews of Medina: a study of a combined report, in: *JNES*, 54 (1995), 15–32.
- Margoliouth, David Samuel: *Lectures on Arabic historians [delivered before the University of Calcutta, February 1929]*, Calcutta, 1930.
- Muir, William: *The Life of Mahomet: with introductory chapters on the original sources for the biography of Mahomet, and on the preislamite history of Arabia*, I–IV, London, 1861.

- Muranyi, Miklos: Ibn Ishāq's K. al-Mağāzī in der riwāya von Yūnus b. Bukair: Bemerkungen zur frühen Überlieferungsgeschichte, in: *JSAI*, 14 (1991), 214–275.
- Muṣṭafā, Šākir: *At-Ta'rīḥ al-'arabī wa-l-mu'arriḥūn: Dirāsatur fi taṭawwur 'ilm at-ta'rīḥ wa-ma'rifat riḡālihi fi l-Islām*, I–III, Beirut, 1978–1990.
- Noth, Albrecht: Möglichkeiten und Grenzen islamischer Toleranz, in: *Saeculum*, 29 (1978), 190–204.
- Paret, Rudi: *Mohammed und der Koran. Geschichte und Verkündigung des arabischen Propheten* [Urban-Bücher, 32], Stuttgart, 1957.
- id.: Toleranz und Intoleranz im Islam, in: *Saeculum*, 21 (1970), 344–365.
- al-Qurṭubī, Abū 'Abdallāh Muḥammad b. Aḥmad: *al-Ġāmi' li-aḥkām al-Qur'ān*, I–XXII, Beirut, 1405 h. = 1985
- Rahman, Hannah: The conflicts between the Prophet and the opposition in Madina, in: *Islam*, 62 (1985), 260–297.
- Rodinson, Maxime: *Mahomet*, Paris, 1961.
- Schoeler, Gregor: *Charakter und Authentie der muslimischen Überlieferung über das Leben Mohammeds*, Berlin New York, 1996.
- Schöllner, Marco: *Exegetisches Denken und Prophetenbiographie: Eine quellenkritische Analyse der Sīra-Überlieferung zu Muḥammads Konflikt mit den Juden* [Diskurse der Arabistik, 3], Wiesbaden, 1998.
- Sellheim, Rudolf: Prophet, Chalif und Geschichte: Die Muhammed-Biographie des Ibn Ishāq, in: *Oriens*, 18–19 (1965–1966), 33–91.
- Serjeant, Robert Bertram: The 'constitution of Medina', in: *Islamic Quarterly*, 8 (1964), 3–16.
- id.: The *sunnah jāmi'ah*, pacts with the Yathrib Jews, and the *tahrīm* of Yathrib: analysis and translation of the documents comprised in the so-called 'constitution of Medina', in: *BSOAS*, 41 (1978), 1–42.

- Sprenger, Aloys: *Das Leben und die Lehre des Moḥammad*, I-III, Berlin, 1861–1865.
- Stillman, Norman A.: *The Jews of Arab lands: a history and source book*, Philadelphia, 1979.
- Swartz, Merlin: The position of Jews in Arab lands following the rise of Islam, in: *Muslim World*, 60 (1970), 6–24.
- aṭ-Ṭabarī, Abū Ġaʿfar Muḥammad b. Ġarīr: *Tafsīr aṭ-Ṭabarī al-musammā Ġāmiʿ al-bayān fī taʾwīl al-Qurʾān*, I–XIII, Beirut, ³1420 h. = 1999.
- id: *Taʾrīḥ ar-rusul wa-l-mulūk (Annales)*, ed. Michael J. de Goeje et al., I–XVI, Leiden, 1879–1901.
- aṭ-Ṭabrisī, Abū ʿAlī al-Faḍl b. al-Ḥasan: *Iʿlām al-warā bi-aʿlām al-hudā*, Beirut, 1399 h. = 1979.
- Vogt, Matthias: *Figures de califes entre histoire et fiction: al-Walīd b. Yazīd et al-Amīn dans la représentation de l'historiographie arabe de l'époque ʿabbāside* [Beiruter Texte und Studien, 106], Beirut, [im Druck].
- al-Wāqidī, Muḥammad b. ʿUmar: *Kitāb al-maġāzī*, ed. Marsden Jones, I–III, London, 1966.
- Watt, William Montgomery: The condemnation of the Jews of Banū Qurayṣa: a study in the sources of the Sīrah, in: *Muslim World*, 42 (1952), 160–171.
- id.: *Muhammad at Mecca*, Oxford, 1953.
- id.: *Muhammad at Medina*, Oxford, 1956.
- id.: The reliability of Ibn-Ishāq's sources, in: Fahd, Toufic (ed.): *La vie du prophète Mahomet* [Bibliothèque des Centres d'Etudes Supérieures spécialisés: Travaux du Centre d'Etudes Supérieures spécialisé d'Histoire des Religions de Strasbourg], Paris, 1983, 31–43.
- Wellhausen, Julius: *Skizzen und Vorarbeiten*, IV, Berlin, 1889.
- Wensinck, Arent Jan: *Mohammed en de Joden te Medina*, Leiden, 1908.

Wismar, Adolph L.: *A study in tolerance as practiced by Muḥammad and his immediate successors* [Contributions to Oriental history and philology, 13], New York, 1927.

Yāqūt al-Ḥamawī, Šihābaddīn Abū 'Abdallāh: *Mu'ğam al-buldān*, I–V, Beirut, 1977.

Erscheinungsweise und Bezugsmöglichkeiten:

Die Halleschen Beiträge zur Orientwissenschaft

erscheinen mit zwei Heften jährlich.

Sie sind im Zeitschriftentausch und im freien Verkauf
(20,- €, zzgl. Versandkosten) erhältlich über:

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt

Tauschstelle

D-06098 Halle (Saale)

Folgende Nummern sind noch lieferbar:

7, 8, 9, 10, 25, 32, 33, 35, 37, 38, 39, 40

Preis ab Heft 39: 20 € zzgl. Versandkosten.

Ältere Hefte sind rabattiert.

07 SA 5678

ULB Halle
000 798 290

3/1



Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft
Herausgegeben von Markus Møde und Jürgen Tubach
Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg
Orientalisches Institut
D-06099 Halle (Saale)
Telefon: +49/345-5 52 40 71
Fax: +49/345-5 52 71 23
e-mail (Sekretariat): luise.fender@orientphil.uni-halle.de

Druckerei der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg
Formatvorlage: Walter Beltz
Einbandlayout: Ö-Konzept/Halle
Telefon: +49/345-53 20 00 3
e-mail: info@oe-konzept.de
ISSN 0233-2205

