Der Koran und sein religiöses und kulturelles Umfeld

Schriften des Historischen Kollegs

Herausgegeben von Lothar Gall

Kolloquien
72

R. Oldenbourg Verlag München 2010

Der Koran und sein religiöses und kulturelles Umfeld

Herausgegeben von
Tilman Nagel
unter Mitarbeit von
Elisabeth Müller-Luckner

R. Oldenbourg Verlag München 2010

Schriften des Historischen Kollegs
herausgegeben von
Lothar Gall
in Verbindung mit
Johannes Fried, Hans-Werner Hahn, Manfred Hildermeier,
Martin Jehne, Claudia Märtl, Helmut Neuhaus, Friedrich Wilhelm Rothenpieler,
Luise Schorn-Schütte, Dietmar Willoweit und Andreas Wirsching

Das Historische Kolleg fördert im Bereich der historisch orientierten Wissenschaften Gelehrte, die sich durch herausragende Leistungen in Forschung und Lehre ausgewiesen haben. Es vergibt zu diesem Zweck jährlich bis zu drei Forschungsstipendien und zwei Förderstipendien sowie alle drei Jahre den „Preis des Historischen Kollegs".

Die Forschungsstipendien, deren Verleihung zugleich eine Auszeichnung für die bisherigen Leistungen darstellt, sollen den berufenen Wissenschaftlern während eines Kollegjahres die Möglichkeit bieten, frei von anderen Verpflichtungen eine größere Arbeit abzuschließen. Professor Dr. Tilman Nagel (Göttingen), dessen Aufenthalt im Historischen Kolleg von der Fritz Thyssen Stiftung gefördert wurde, war – zusammen mit Dr. Claire Gantet (Paris), Prof. Dr. Karl-Joachim Hölkeskamp (Köln) und Prof. Dr. Karl Schlögel (Frankfurt/Oder) – Stipendiat im Kollegjahr 2005/2006. Den Obliegenheiten der Stipendiaten gemäß hat Tilman Nagel aus seinem Arbeitsbereich ein Kolloquium zum Thema „Der Koran und sein religiöses und kulturelles Umfeld" vom 22. bis 24. Mai 2006 im Historischen Kolleg gehalten. Die Ergebnisse des Kolloquiums werden in diesem Band veröffentlicht.

Das Historische Kolleg wird seit dem Kollegjahr 2000/2001 – im Sinne einer „public private partnership" – in seiner Grundausstattung vom Freistaat Bayern finanziert; die Mittel für die Stipendien stellen gegenwärtig die Fritz Thyssen Stiftung, der Stiftungsfonds Deutsche Bank, die Gerda Henkel Stiftung und der Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft zur Verfügung. Träger des Historischen Kollegs, das vom Stiftungsfonds Deutsche Bank und vom Stifterverband errichtet und zunächst allein finanziert wurde, ist nunmehr die „Stiftung zur Förderung der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften und des Historischen Kollegs".

Der vorliegende Band wird gedruckt mit Unterstützung der HypoVereinsbank.

historischeskolleg.de
Kaulbachstraße 15, D-80539 München
Tel.: +49 (0) 89 2 86 63 80 Fax: +49 (0) 89 28 66 38 63
Email: kontakt@historischeskolleg.de

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© 2010 Oldenbourg Wissenschaftsverlag GmbH, München
Rosenheimer Straße 145, D-81671 München
Internet: oldenbourg.de

Das Werk einschließlich aller Abbildungen ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Dies gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Bearbeitung in elektronischen Systemen.

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier (chlorfrei gebleicht)

Satz: Schmucker-digital, Feldkirchen b. München
Druck: Memminger MedienCentrum, Memmingen
Bindung: Buchbinderei Klotz, Jettingen-Scheppach

ISBN 978-3-486-59052-4

Umschlagbild: Prachtkorane aus tausend Jahren Handschriften aus dem Bestand der Bayerischen Staatsbibliothek München, Ausstellungskatalog 1998, Nr. 14.

Inhalt

Tilman Nagel
Zur Einführung: Der Koran im spätantiken Vorderasien VII

Verzeichnis der Tagungsteilnehmer XXV

Achim Arbeiter
Die Entwicklung der Engelsdarstellungen in der frühchristlichen Kunst .. 1

Jean-Michel Spieser
Le Christ est-il représenté en Juge dans l'art paléochrétien? 75

Matthias Radscheit
Der Höllenbaum 97

Johannes Koder
Möglichkeiten biblischer Glaubensvermittlung der Byzantiner im Umfeld der Entstehung des Islam am Beispiel der Hymnen des Romanos Melodos 135

Harald Suermann
Die syrische Liturgie im syrisch-palästinensischen Raum in vor- und frühislamischer Zeit 157

Martin Tamcke
Die Hymnen Ephraems des Syrers und ihre Verwendung im christlichen Gottesdienst unter besonderer Berücksichtigung der Josephtexte 173

Dieter Ferchl
Die „rätselhaften Buchstaben" am Beginn einiger Suren – Bemerkungen zu ihrer Entschlüsselung, Beobachtungen zu ihrer vermutlichen Funktion .. 197

Bertram Schmitz
Das Spannungsverhältnis zwischen Judentum und Christentum als Grundlage des Entstehungsprozesses des Islams in der Interpretation von Vers 124 bis 141 der zweiten Sure 217

Register 239

Tilman Nagel

Zur Einführung: Der Koran im spätantiken Vorderasien

Die europäische Islamforschung hat bis in die Gegenwart fast einhellig den Koran als einen „Text ohne Kontext" betrachtet. Vorislamische arabische Überlieferungen, beispielsweise Gedichte, die Erzählmotive enthalten, die im Koran auftauchen, hat man in der Regel als in islamischer Zeit entstandene Fälschungen abgetan; sie seien durch den Koran inspiriert, und daß man sie vorislamischen Dichtern zuschreibe, diene einzig dem Zweck, diesen „Machwerken" eine größere Autorität zu verschaffen. Den Zusammenhang mit einer umfangreichen und detaillierten Geschichtsüberlieferung, in dem diese Verse stehen, hat man ignoriert, oder man hat diese Überlieferung gleich mit als gefälscht abgetan, ohne sich mit dem Gedanken aufzuhalten, daß ja jede Fälschung wiederum ihren „Sitz in der Geschichte" hat, den es aufzuklären gilt, damit das Verdikt „Fälschung" überhaupt plausibel wird. Warum also hätte man in islamischer Zeit, als aus der Rückschau Mohammeds Lebenswerk als die Wende in der Weltgeschichte galt, die von ihm verkündeten Gedanken ausgerechnet vorislamischen Quellen zuschreiben sollen?

Natürlich hat man in der Forschung die Anspielungen des Korans auf Erzählstoff aus dem Umfeld des Alten Testaments und der apokryphen Evangelien bemerkt und schon vielfach untersucht. Dabei hat man stillschweigend vorausgesetzt, daß alles, was sich aus dem Alten Testament herleiten läßt, auch von dort oder von entsprechenden jüdischen Weiterbildungen herstammen muß. Die Frage blieb jedoch offen, wie denn ganz konkret dieser Stoff an Mohammed gelangt sein könne. Dies mußte ein Rätsel bleiben, solange man Mekka für einen isolierten Ort fern in der Wüste hielt und alles, was darüber hätte Auskunft geben können, für Fabrikationen, die erst nach dem Koran entstanden seien.

Macht man sich von diesem Vorurteil jedoch frei und nimmt man die Angaben der Überlieferung ernst, dann erscheint der Koran als ein Beleg für eine mannigfaltige religiöse Umwelt, in der u. a. der besagte Erzählstoff in jüdischem, christlichem und heidnischem Milieu tradiert sowie charakteristischen Umbildungen unterzogen wurde, die wir im Koran und in der frühislamischen Literatur wiederfinden. Ich werde dies weiter unten am Beispiel des koranischen Bildes von Allah zeigen.

Der Koran wird mithin bei nüchterner Betrachtung des einschlägigen Materials aus einem „Text ohne Kontext" zu einem Text, der in vielschichtigen und engen Beziehungen zum – um eine ganz allgemeine Formulierung zu wählen – religiösen und geistigen Leben des Nahen Ostens der Spätantike steht. Legen wir die islamische Überlieferung über die in großen Zügen durch die europäische Forschung bestätigte Chronologie der mohammedschen Offenbarungen zugrunde, lassen sich vier unterschiedliche Themenkreise feststellen, die sich nacheinander im Koran niederschlugen:

1. früheste Zeit: gnostische Elemente,
2. mittlere bis späte mekkanische Zeit: Anleihen bei der jüdischen und christlichen Erbauungsliteratur (Hymnik?),
3. späte mekkanische Zeit: Mohammed rezipiert das heidnisch-arabische Gottsuchertum,
4. letzte Monate in Mekka, vor allem aber Medina: Mohammed erklärt sich zum Propheten, der an die Heiden geschickt wurde (arab.: *an-nabī al-ummī*), um diesen eine von Allah selber gestiftete Religionspraxis zu übermitteln; Anleihen beim Judentum.

Die vier Themenkreise sollen an Beispielen kurz charakterisiert werden.

1. Früheste Zeit: Gnostische Elemente

Mohammed gehörte bereits vor seiner Berufung einer quraišitischen Bruderschaft an, dem *Ḥums*-Bund. Dessen Mitglieder wußten sich in einem besonders engen Verhältnis zu der an der Kaaba verehrten Gottheit und beachteten Riten, die über die den gewöhnlichen Mekkanern und Pilgern abverlangten hinausgingen. Während der Wallfahrtstage durften die *Ḥums*-Brüder beispielsweise ihre Häuser oder Zelte nicht durch den Eingang betreten. Womöglich war ihnen der Aufenthalt in Wohnräumen ursprünglich ganz untersagt, da man hierin eine Störung der – auch Mohammed so sehr umtreibenden – Idee des allsorgenden Allah erkennen mochte, die durch die von Menschen ersonnenen Vorkehrungen verunreinigt wurde. Das Verbot, eine bestimmte Art lange haltbaren Butterfetts herzustellen, deutet in ebendiese Richtung. Mohammed erinnert sich am Beginn seiner medinensischen Jahre an die Überzeugungen des *Ḥums*-Bundes, die ihm inzwischen ganz abwegig vorkommen: „Die Frömmigkeit besteht nicht darin, daß ihr von hinten zu den Häusern kommt. Frömmigkeit zeigt der, der (Allah) fürchtet. Kommt zu den Häusern durch deren Türen und fürchtet Allah! Vielleicht erreicht ihr so die Glückseligkeit!" (Sure 2, 189). Jeder Angehörige des *Ḥums*-Bundes hatte einen außerhalb Mekkas lebenden, nicht den Quraiš angehörenden Pilgerbruder; wenn dieser zum Vollzug der Riten in Mekka eingetroffen war, verschaffte ihm sein dortiger Partner die rituell reinen Gewänder, in denen die Kaaba zu umschreiten war. Mohammeds *Ḥums*-Partner gehörte den ostarabischen Banū

Tamīm an, und zwar einer Sippe, in der der Eigenname *Muḥammad*, der bis in jene Zeit in Arabien selten war, schon bezeugt ist[1].

In der ältesten Offenbarung – nicht: in der ältesten Sure! – ist nun die Reinheit der Kleidung das Kernthema: „Stehe auf und warne! Und deinen Herrn, den rühme! Und deine Kleider, die reinige! Und den Schmutz, den meide!" (Sure 74, 2–5). Die Vorstellungen des *Ḥums*-Bundes bilden den Ausgangspunkt der Mahnung, die Mohammed an sich gerichtet fühlt. Allerdings sind die Kultregeln dieser Bruderschaft insofern unzulänglich, als sie nur während der kurzen Pilgersaison beachtet werden. Der „Herr", der an der Kaaba verehrt wird, ist jedoch so mächtig, so gewaltig, daß man sich ihm stets nur in reinen Gewändern nähern darf; immer wenn man zu ihm in ein Verhältnis der Anbetung tritt, darf dieses nicht durch irgendwelchen Schmutz belastet werden.

Die Mekkaner nannten Mohammed, seitdem sie von seinen Vorstellungen wußten, einen „Ṣābi'er"; wenn sich jemand von ihnen den neuen Lehren anschloß, dann bezeichneten sie dies mit einem hiervon abgeleiteten Verbum: *taṣabba'a*. Religiöse Gruppierungen, die „Ṣabi'er" hießen, gab es zum einen in Harran, zum anderen auch in Palästina, und letztere könnten am ehesten den Mekkanern in den Blick geraten und dann mit Mohammed in Zusammenhang gebracht worden sein. Der Name leitet sich nach neueren Erkenntnissen übrigens vom „Herrn der himmlischen Heerscharen", dem „Herrn der *ṣebā'ôt*" ab; dieser wurde als der allen Gestirnen übergeordnete Gott betrachtet[2], aller niederen kosmischen Kräfte mithin, die eben nicht auf eigene Rechnung wirken, sondern über sich einen selbständigen Herrn haben. Erst in medinensischen Suren, als sich Mohammed von seinen gnostischen Anfängen längst gelöst hat, erwähnt er zweimal die „Ṣabi'er", allerdings nun in einem Atemzug mit anderen Religionen, die mit der von ihm gegründeten den Glauben an die Schöpfung und an das Endgericht gemeinsam haben (Sure 2, 62 und Sure 5, 69). Seinen Anhängern soll Mohammed empfohlen haben, weiße Kleidung zu tragen, was an die Gewänder der manichäischen *electi* erinnert.

Und damit kommen wir zu den Spuren gnostischer Frömmigkeit, die sich in den ältesten Teilen der mohammedschen Verlautbarungen erhalten haben. Allah, so liest man, habe den Menschen in der vorzüglichsten Ausrichtung geschaffen und ihn dann gleichwohl zum „Untersten der Unteren" erniedrigt, abgesehen von denen, die glauben und fromme Werke tun: Sie empfangen einen Lohn, der keineswegs als eine Gnadengabe gewertet werden darf (Sure 95). Das Paradies, ein Ort, durch den „unten" das Wasser fließt (z.B. Sure 2, 25) – eine Reminiszenz an den durch das Wasser und den Leviathan von der Welt hermetisch abgeschlossenen Bereich des guten Gottes – ist den „Allah Nahegebrachten" unter den Menschen zugesagt; des weiteren gibt es zu seiner Rechten diejenigen, die sich das

[1] *Tilman Nagel*, Mohammed, Leben und Legende (München 2008) (fortan: MLL), Kapitel II.

[2] *Michel Tardieu*, Ṣābiens coraniques et „Ṣābiens" de Harran, in: Journal Asatique CCLXXIV (1986) 1–44.

Paradies verdienen, und zu seiner Linken die Verworfenen. Diese Dreiteilung der Heilsnähe (Sure 56, 7–14 und 88–94), die sonst im Koran nicht vorkommt, spiegelt die gnostische Einteilung der Menschen in Hyliker, Psychiker und Pneumatiker wider. Hervorzuheben ist endlich eine Passage aus Sure 74. Die Hölle müsse jedermann zur Warnung gereichen, „denen unter euch, die vorankommen wollen oder zurückbleiben. Jede Seele ist Geisel dessen, was sie *erwarb*" (Vers 32–38). Daß es in den ältesten Suren nicht um die Verehrung des *einen* Allah, sondern des *höchsten* Herrn geht[3], ist allerdings im Hinblick auf gnostische Vorstellungen zweideutig; man könnte geneigt sein, in ihm den jenseits der Welt wesenden, von ihr nicht berührten Gott zu sehen, doch ist zu bedenken, daß er, sobald er als „Allah" im Koran Profil gewinnt, vor allem durch sein unentwegtes Schöpfertum charakterisiert ist und dieses Schöpfertum als eine durch und durch positive Eigenschaft in Erscheinung tritt. Der gute Gott der Gnostiker ist aber nicht der Schöpfer dieser Welt, und der Demiurg, der sie schuf, wird von ihnen als bösartig aufgefaßt, wie denn das Diesseits selber in ihren Augen als ein mißratenes Machwerk gilt. Mohammeds Auffassung vom „höchsten Herrn" und von Allah entspricht demnach – von Anfang an? – nicht den gnostischen Grundsätzen und fügt sich in die im folgenden zu behandelnde ḥanīfische Gottesidee ein, der zufolge der eine Schöpfer alles diesseitige Geschehen bestimmt.

Unter einem Gesichtspunkt stehen die frühesten Offenbarungen jedoch diesem Konzept noch völlig fern, und das ist die Eigenverantwortlichkeit des Geschöpfes für sein Heil, das, wie es in Sure 74, Vers 38 heißt, erworben werden muß. Wer nichts hierfür leistet, wem es gleichgültig ist, ob er „vorankommt" oder „zurückbleibt", dem schärft Mohammed in aufrüttelnden Sätzen ein, daß er mit ewigen Höllenqualen rechnen muß. Denn das Gericht wird kommen! Das Diesseits wird vernichtet, der Herr wird über alle Einzelheiten Bescheid wissen (Sure 100, 11), und dementsprechend wird sein Urteil ausfallen. Die den heidnischen Mekkanern durchaus unglaubwürdige Botschaft, daß sie nach dem Tode auferweckt und gerichtet werden sollen (vgl. z.B. Sure 86), soll mit den vermutlich christlicher Hymnik entstammenden Endzeitszenerien[4] an Überzeugungskraft gewinnen. Hier spiegeln sich im Koran die Ergebnisse einer im 6. Jahrhundert nachweisbaren inhaltlichen Erweiterung der auf den Syrer Ephräm zurückgeführten sogenannten Madrasche wider: Die Warnungen vor dem Endgericht werden nunmehr besonders eindringlich ausgesprochen (vgl. die Beiträge von M. Tamcke und M. Radscheit). Doch wird die eschatologische Einleitung mancher sehr alter Partien des Korans bald darauf ins Zweideutige gerückt, wenn wir erfahren, daß der „Herr" schon in der Vergangenheit so gehandelt und Völker, die sich ungesetzli-

[3] *Tilman Nagel*, Geschichte der islamischen Theologie (München 1993) 16f.

[4] *Johannes Koder*, Romanos Melodos. Die Hymnen, übersetzt und erläutert, erster Halbband (Stuttgart 2005) 11–13. Ferner ist zu dieser Thematik die umfangreiche Studie von *Mischa Meier*, Das andere Zeitalter Justinians. Kontingenzerfahrung und Kontingenzbewältigung im 6. Jahrhundert n. Chr. (Göttingen 2003) heranzuziehen. Meier weist u.a. darauf hin, daß die Kommentare zur Apokalypse des Johannes als eine eigenständige Literaturgattung „im Osten auffälligerweise erst seit dem (wohl späten) 6. Jahrhundert einsetzen" (563).

chem Tun hingaben, gestraft oder gar vernichtet hat (vgl. z.B. Sure 91): Mohammed, dem neuen Propheten, ist es nicht um das Ende aller Dinge zu tun, sondern um die Einschüchterung seiner Feinde. Die sich aus solchen Ansätzen heraus entwickelnde Topik der Straflegenden bleibt in Mohammeds koranischen Verlautbarungen bis zu seinem Tode gegenwärtig, als Drohung gegen alle die gerichtet, die nicht seinen Ansichten beipflichteten, die längst alle gnostischen Merkmale abgestreift hatten.

Daß die frühesten Offenbarungen innerhalb der mohammedschen Botschaft einen Fremdkörper bildeten, arbeitete der Bagdader Religionsgeschichtler und Theologe aš-Šahrastānī (gest. 1154) heraus. Er skizziert in kräftigen, klaren Strichen, was das „Ṣabi'ertum" sei: Die Reinheit sei das wesentliche Element der „ṣabi'ischen" Frömmigkeit; die Reinheit – im materiellen wie im immateriellen Sinn? – herbeizuführen, sei ein Akt des „Erwerbens" (arab.: *al-kasb*) (vgl. Sure 74, 38), für den jeder Mensch selber verantwortlich sei. Diesen Ansichten stellt aš-Šahrastānī gegenüber, was er als „unsere Lehre" charakterisiert, nämlich die, wie er überzeugt ist, bereits als islamisch zu bezeichnende Religion der heidnischen arabischen Gottsucher, der Ḥanīfen, deren Kernbegriff die ursprünglich von Allah jedem Menschen anerschaffene Seinsart (arab.: *al-fiṭra*) sei. Er spielt damit auf Sure 30, Vers 30 an, die in spätmekkanischer Zeit entstand; dort heißt es: „Richte dein Gesicht als ein Gottsucher" – als ein Ḥanīf – „auf die Glaubenspraxis! Denn dies ist die (eigentliche) Seinsart, gemäß der Allah die Menschen geschaffen hat. Es gibt keine Möglichkeit, die Schöpfung Allahs auszutauschen ..." und sich dadurch für ein anderes als das von ihm schon vor aller Zeit bestimmte Jenseitsschicksal zu qualifizieren. In Sure 30, die man auf das achte Jahr nach der Berufung Mohammeds datiert, ist die Abkehr vom gnostischen Verdienstgedanken somit klipp und klar vollzogen. Aber schon in den ersten Verlautbarungen, mit denen sich Mohammed an die Mekkaner insgesamt gewendet haben soll, schlug er einen anderen Weg ein, indem er das „Pantheon" seiner Stammesgenossen einer Kritik unterzog, die er zuerst noch verhältnismäßig unbestimmt formulierte, dann aber präzisierte. Damit kommen wir zum zweiten Themenkreis, der sich durch besonders ausgiebige Anleihen bei der jüdischen bzw. christlichen Erbauungsliteratur auszeichnet.

2. Mittlere bis spätere mekkanische Zeit: Allah, der Herrscher auf dem Thron

Mohammeds öffentliches Predigen beginnt nach der islamischen Überlieferung im vierten Jahr nach seinem Berufungserlebnis; in der Regel wird Sure 53 als der Text bezeichnet, mit dem er sich das erste Mal an die Mekkaner wandte. Diese Behauptung ist durchaus plausibel. Denn die Sure beginnt mit einem Eid, wie ihn auch die damaligen Wahrsager zu leisten pflegten, bevor sie ihre Sprüche verkündeten, für die sie eine überweltliche Autorität in Anspruch nahmen. „Beim Stern, wenn er fällt!" schwört Mohammed und versichert in den nächsten Versen, er sei

nicht fehlgeleitet und in Irrtümern befangen, sondern spreche im Auftrag desjenigen, der sich ihm schon zweimal gezeigt habe. Im damaligen Mekka deutete man eine ungewöhnliche Häufung von Sternschnuppen dahingehend, daß man die Dämonen, die unbefugt die hohe göttliche Ratsversammlung belauschten und dann den Wahrsagern ihre Sprüche eingaben, nunmehr mit Sternschnuppen verjage. Diese Ansicht machte sich Mohammed zueigen (vgl. Sure 37, 8–10; Sure 72), um seinen Anspruch zu untermauern, daß nunmehr er ganz allein, und nicht nur verstohlen, sondern mit voller Berechtigung und auf ausdrücklichen Wunsch des „höchsten Herrn" als dessen irdischer Sprecher auftrete. Durch den Mund Mohammeds macht dieser „höchste Herr" bestimmte Rechte geltend, nämlich daß ihm auch der Hundsstern unterstehe (Sure 53, Vers 49), der in Mohammeds mütterlicher Verwandtschaft eine besondere Verehrung genoß[5], sowie daß es unzulässig sei, die von den Mekkanern angebeteten Göttinnen al-ʿUzzā, al-Lāt und Manāt als die Töchter des Höchsten zu verehren, der im weiteren Verlauf der Sure bereits als der Herr des Diesseits beschrieben wird, dem auch die Geschichte anheimgegeben ist: Gegen seine Bestimmungsmacht vermag niemand etwas auszurichten. Auf eine durch diese Lehren in Gang gesetzte Debatte deuten die stilistisch aus ihrer Umgebung herausfallenden verschachtelten Verse hin, in denen Mohammed sich gegen die mekkanische Ansicht verwahrt, die Engel seien weibliche Wesen (Vers 27). Hierhinter verbirgt sich die vorübergehende Kompromißbereitschaft Mohammeds, den Mekkanern die Verehrung jener drei als weiblicher Fürsprecherinnen beim Höchsten zu gestatten[6]. Er widerrief dieses Zugeständnis, gab es später in Medina als eine Einflüsterung des Satans aus und stellte, wohl schon in Mekka, richtig, daß die Anzahl der Engel unüberschaubar groß sei und keiner von ihnen auf eigene Faust beim Höchsten für irgendjemanden Fürsprache einlegen dürfe (Vers 26f.). Der Grund für die Anbetung jener drei war damit entfallen.

Diese Jahre des Überganges vom Glauben an den „höchsten Herrn" zum Glauben an den einen ständig schaffenden – und hierdurch deutlich vom untätigen, ganz jenseitigen guten Gott der Gnosis geschiedenen – Allah zeichnen sich durch die Aufnahme zahlreicher Anleihen bei der jüdischen und christlichen Überlieferung aus. Seit dem 4. Jahrhundert n. Chr. läßt sich das Einströmen dieses Gedankenguts nach Arabien nachweisen, ohne daß daraus eine durchgängige Bekehrung der Bevölkerung zu einer der beiden Religionen gefolgt wäre. Übertritte zum Judentum oder Christentum blieben die Ausnahme[7] und führten in der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts zu blutigen Kriegen, so daß eine Skepsis gegenüber beiden um sich griff: Obwohl sie die wahre Botschaft des Einen erhalten hatten, herrschte zwischen ihnen Zwietracht; Mohammed glaubt sich berufen, diesem Übelstand ein Ende zu bereiten (Sure 2, 213).

Über die Herkunft jener Anleihen wird heftig gestritten. Man ist geneigt, diese Partien im wesentlichen als Mohammeds ureigenes Gedankengut anzusehen und

[5] MLL, 120.
[6] Ebd. 212 und 221.
[7] *Chr. J. Robin*, Le judaïsme de Ḥimyar, in: Arabia I (2003) 97–172.

die Frage, wie der Stoff aus den biblischen Vorlagen zu ihm gelangt sei, für unbeantwortbar zu halten. Jedenfalls betrachtet man Fragmente einer arabischen Dichtung, die sich diesen Themen widmet und Umaija b. abī ṣ-Ṣalt, einem älteren Zeitgenossen Mohammeds, zugeschrieben wird, größtenteils als nachkoranische Fälschung. Ein objektives Kriterium, auf das sich dieses Urteil stützen könnte, wurde allerdings nicht erarbeitet[8]. Völlig außer acht gelassen wurde im übrigen die Tatsache, daß Mohammed im Koran die einzelne „biblische" Erzählung keineswegs in einer stimmigen Handlungsabfolge darbietet, wie es nötig wäre, wenn er Zuhörer mit dem Stoff vertraut machen wollte, denen er völlig fremd ist. Vielmehr wird die Kenntnis der betreffenden Geschichte vorausgesetzt, und Mohammed greift nur die Züge auf, die ihm im Augenblick zur Verdeutlichung seiner Botschaft und der eigenen Lage nützlich erscheinen (vgl. z. B. Sure 71). Viel eher ist anzunehmen, daß jene Geschichten zum Allgemeingut gehörten und einen Teil des Weltbildes der Mitmenschen des Propheten ausmachten[9]. Denn den skeptischen Mekkanern hält er mehrfach entgegen, sie sollten sich doch im Lande umschauen, dann würden sie begreifen, welches Ende es mit den Widerspenstigen genommen habe (Sure 6, 11; Sure 16, 36; Sure 27, 69; Sure 29, 20), und auch in frühmedinensischer Zeit beruft er sich den Ungläubigen gegenüber auf den Augenschein, den man sich vom Strafgericht verschaffen könne, das Allah über ungehorsame Völker gebracht habe (Sure 3, 137f.).

Betrachten wir daher Umaija und seine Verse etwas genauer! Er war ein Mann von den Banū Ṯaqīf, die in aṭ-Ṭā'if das Sagen hatten, an die zwei Jahrzehnte älter als Mohammed scheint er gewesen zu sein. Denn wir begegnen ihm bei einem wichtigen Ereignis der arabischen Geschichte, das zwei Jahre nach der Geburt Mohammeds[10], also etwa 571, in Sanaa stattfand. Der jemenische Fürst Saif b. ḏī Jazan hatte den Herrscher der Sasaniden Chosrau Anuširwan dazu bewegt, ein Expeditionschor unter einem Mann namens Wahriz in den Jemen zu schicken, um die Äthiopier zu vertreiben, die das Land seit langem besetzt hielten. Ein Feldherr des Enkels von Abraha, jenem äthiopischen Rebellen, der die Oberhoheit des aksumitischen Negus abgeschüttelt hatte, war im Jahre 882 der Seleukidenära – das vom 1. Oktober 570 bis zum 30. September 571 reicht – mit einem Heer im Hedschas erschienen, um dort seine Macht zur Geltung zu bringen. Aṭ-Ṭā'if, wesentlich reicher als Mekka und mit einer Befestigung versehen, hatte ihm getrotzt. Die Äthiopier waren gegen Mekka weitergezogen, das in höchste Gefahr geriet. Trotzdem scheiterten sie, die Gründe sind unklar, wahrscheinlich fielen zahlreiche Äthiopier einer Seuche zum Opfer; der Kriegselefant, den sie mit sich führten, machte schlapp. Die Propaganda der quraišitischen Klane, die sich im sogenannten „Schwurbund der Parfümierten" zusammengeschlossen hatten, schrieben den

[8] *T. Seidensticker*, The authenticity of the poems ascribed to Umayya Ibn Abī al-Ṣalt, in: *J. R. Smart* (Hrsg.), Tradition and modernity in Arabic language and literature (Richmond 1996) 87–101.

[9] Daß dieses Erzählgut nicht ursprünglich arabisch war, wußte man natürlich, und man hielt Mohammed diesen Umstand vor (Vgl. Sure 16, 103), vgl. MLL, 148–162 und 916–919.

[10] Zu 569 als dem wahrscheinlichen Geburtsdatum Mohammeds vgl. MLL, 98f.

Triumph ʿAbd al-Muṭṭalibs Besonnenheit und seinem Vertrauen auf den in der Kaaba verehrten Allah zu. ʿAbd al-Muṭṭalib ist der Großvater Mohammeds, und er erscheint in den mekkanischen Quellen als ein Mann, der eine eigene Glaubenspraxis stiftete. Die Sure 105, in der Mohammed des Unterganges des äthiopischen Heeres mitsamt dem Elefanten gedenkt, ist ein Stück Propaganda für ʿAbd al-Muṭṭalib und den Schwurbund der „Parfümierten": Der Herr der Kaaba rettete Mekka um der Verehrung willen, die ʿAbd al-Muṭṭalib ihm zollte.

Mit diesem Geschehen ist ein anderes verquickt, nämlich die Rivalität zwischen den Quraiš in Mekka und den Ṯaqīf in aṭ-Ṭā'if. Vermutlich trifft es zu, daß die Ṯaqafiten über eine Demütigung Mekkas nicht unglücklich gewesen wären. Sie dienten sich den Äthiopiern als Führer an, die ihnen den Weg nach Mekka zeigten. Nach dem Debakel waren sie gegenüber den Quraišiten in einer ungünstigen Lage; sie schlossen, vielleicht unter Zwang, mit einigen quraišitischen Klanen – nicht denjenigen des „Parfümierten"-Bundes – eine Eidgenossenschaft. Nach dem Tod ʿAbd al-Muṭṭalibs, Mohammed soll acht Jahre alt gewesen sein, erlangten diese mit den Ṯaqafiten verbündeten Klane in Mekka die Vorherrschaft.

Doch zurück nach Sanaa! In jenem Jahr 571 empfing Saif b. ḏī Jazan eine quraišitische Gesandtschaft, zu der auch ʿAbd al-Muṭṭalib gehörte. Es war üblich, mächtigen Männern auf der Halbinsel die Aufwartung zu machen, ohne daß dies institutionelle Folgen gehabt hätte. So entstanden lose Loyalitätsbindungen, die aber am besten nie einer Überprüfung unterzogen wurden. Umaija, der Ṯaqafite, das mußten die Mekkaner bei ihrem Besuch erkennen, hatte nach dem Debakel der äthiopischen Rebellen vor Mekka rasch die Zeichen der Zeit erkannt und sich Saif b. dī Jazan, dem neuen starken Mann im Jemen, angedient. Mütterlicherseits von den quraišitischen Banū ʿAbd Šams, den Rivalen der „Parfümierten" abstammend[11], wird er dem Dominanzstreben des Hāšimiten ʿAbd al-Muṭṭalib und dann dessen Enkels distanziert gegenübergestanden haben.

Von Umaija kennt man einige hundert Verse, in denen im weitesten Sinne jüdisches und christliches Erzählgut behandelt wird. Der Arabist Schultheß stellte sie am Anfang des 20. Jahrhunderts zum ersten Mal zusammen. Sofort kam die Frage nach der Echtheit auf – das waren doch wohl weitgehend Plagiate aus dem Koran, lautete die herrschende Meinung, die Nöldeke 1912 in der Zeitschrift für Assyriologie (Bd. 27, S. 159–172) zusammenfaßte. Da in einigen Versen freilich auch Dinge standen, die man nicht im Koran fand, blieb nichts anderes, als wenigstens diese Verse Umaija zuzuschreiben. Endgültig zur Fälschung unter dem Eindruck des Korans wurden Umaijas Verse von Tor Andrae erklärt. In seinem Buch *Der Ursprung des Islams und das Christentum* (1923–5) zeigte er, daß manche Korankommentatoren noch detailliertere Angaben zu den Erzählungen biblischer Herkunft enthielten. Was man einem Dichter Umaija zuschreibe, der ein älterer Zeitgenosse Mohammeds sei, das sei demnach nichts weiter als eine spätere Versifikation der den Koran kommentierenden frühislamischen Erzählkunst. Joachim W. Hirschberg veröffentlichte 1939 in Krakau eine Dissertation, in der er Andrae ve-

[11] *Az-Zubairī*, Nasab Quraiš, ed. *Lévi-Provençal* (Kairo 1953) 98.

hement widersprach (*Jüdische und christliche Lehren im vor- und frühislamischen Arabien*). Umaija schöpfe aus der Haggada, so seine Erkenntnis, die er durch entsprechende Paralleltexte erhärtete. Die schroffe Zurückweisung seiner Einsichten durch Johann Fück[12] entmutigte ein weiteres Argumentieren und Forschen in dieser Richtung. Folgende Motive für die Fälschung sind bisher genannt worden: 1. Da es ein Tabu ist, den Koran nachzumachen, habe man Verse geschmiedet und sie Umaija zugeschrieben; 2. man habe das Ansehen des Stammes der Banū Ṯaqīf erhöhen wollen, das durch Personen wie al-Muġīra b. Šuʿba, Zijād b. Abīhi, al-Ḥaǧǧāǧ b. Jūsuf stark gelitten habe; 3. Umaija sollte zu einem Muslim gemacht werden; 4. man wollte einen vorislamischen Monotheismus in Arabien konstruieren.[13]

Alle diese Argumente sind nichts weiter als Unterstellungen, die sich jenseits jeglicher ernsthaften Auseinandersetzung mit dem reichhaltigen Quellenmaterial zur vor- und frühislamischen Geschichte bewegen. Machen wir uns davon frei, und betrachten wir unvoreingenommen, was unter dem Namen Umaijas überliefert ist! Ich wähle zunächst ein Beispiel aus dem *Kitāb al-Aġānī*. Dort steht im Rahmen eines umfangreichen Artikels über ihn Folgendes: Der Gesandte Allahs gab Umaija in folgendem Wort recht: „Ein Mann und ein Stier unter seinem rechten Fuß, ein Adler für den linken und ein Löwe, bereit ..." Der Gesandte Allahs sagte: „Er hat recht."[14] Al-Ǧāḥiẓ (gest. 869) stellte in seinem Buch über die Tiere hierzu fest: Es wird überliefert, daß einige Engel die Gestalt von Löwen, andere die von Stieren, wieder andere die von Adlern haben; darauf weist die Tatsache hin, daß der Prophet den folgenden Vers von Umaija b. abī ṣ-Ṣalt bestätigte, und dann kommen die eben zitierten Worte[15]. Mohammed, so heißt es an einer Stelle der Überlieferungen zu seiner Vita, ließ sich gern die Verse Umaijas vortragen, hier hätten wir ein Beispiel dafür. Das Motiv, der Thron Christi, getragen von den vier Symbolgestalten der Evangelisten, ist auch in das Propheten*ḥadīṯ* eingedrungen: „Der Gesandte sah Allah auf einer grünen Wiese; unter Allah waren goldene Decken auf einem goldenen Thron hingebreitet, den vier Engel trugen, einer in der Gestalt eines Mannes, ein anderer in der Gestalt eines Stieres, eine weiterer in der Gestalt eines Adlers, der letzte in der Gestalt eines Löwen."[16]

[12] Orientalistische Literaturzeitung 44 (1941) 76f., ein geradezu beschämendes Beispiel für den Grundsatz, daß nicht sein kann, was nicht sein darf. Fück deutet an, er glaube, daß die unter Umaijas Namen verbreiteten Verse gefälscht wurden, um „die durch Muhammeds Ausspruch über Umaiya ‚er sei beinahe ein Muslim gewesen' lebhaft erregte Neugierde der Gläubigen an diesem wenig bekannten Vorgänger des Propheten mit den billigen Mitteln einer in koranischen Reminiszenzen und jüdisch-christlichen Erbaulichkeiten sich ergehenden Versmacherei zu befriedigen".

[13] *Seidensticker*, a.a.O.

[14] al-Iṣbahānī: Kitāb al-aġānī, 24 Bde. (Kairo 1963–74) IV, 128f.

[15] al-Ǧāḥiẓ:, Kitāb al-ḥajawān, 7 Bde. (Kairo 1937–45) VI, 68.

[16] *Tilman Nagel*, Die religionsgeschichtlichen Wurzeln des sogenannten Bilderverbots im Islam, in: *H.-J. Klimkeit* (Hrsg.), Götterbild in Kunst und Schrift (Bonn 1983) 93–114, hier 97.

Im Koran wird mitgeteilt, daß Allah sieben Himmel geschaffen hat, die in Schichten übereinander liegen (Sure 67, 3; Sure 71, 15). Einzelheiten erfährt man nicht. Doch an entlegener Stelle, in der Kosmographie und Weltgeschichte al-Maqdisīs (gest. nach 966)[17], wird man fündig. Der erste Himmel sei ein riesiger Smaragd, man nenne ihn Birqi'. Als Beleg zitiert al-Maqdisī einen Vers aus einem Gedicht Umaija b. abī ṣ-Ṣalts, und geht man dieser Spur nach, zeigt sich, daß in einer Abhandlung zur arabischen Grammatik aus der Feder eines gewissen Ibn Dā'ūd al-Iṣfahānī (gest. 898) weitere Verse erhalten sind[18]. Birqi', so Umaija, gleicht einem windstillen Meer; an dessen Rand sind Engel postiert, die vom zweiten Himmel beschattet werden, einer Kuppel, deren Farbe derjenigen einer mit Wasser gefüllten Glasschale ähnelt. „Unser Herr stellte sie meisterhaft her, als er sie (d. h. die Schale oder alle sieben Himmel) baute, indem er für sich allein blieb." In weiteren Versen hören wir, daß Allah im siebten Himmel auf einem Thron west, der wie ein mit Edelsteinen verzierter Tragsessel beschaffen ist. Engel verharren vor Allah in Anbetung; zahllose andere durchfliegen mit seinen Anweisungen die Himmel. Der Thron, auf dem Allah wie ein König Platz genommen hat, wird von vier Cherubim getragen, einem in Gestalt eines Mannes, der zweite ein Stier, der dritte ein Adler, der vierte ein Löwe. Dieses Bild greift der Koran ebenfalls auf, allerdings wieder auf Andeutungen beschränkt. Die in die mittlere mekkanische Periode zu zählende Sure 37 hebt wie folgt an: „Bei denen, die in Reihen stehen, die Zudringlichen abwehren, eine Mahnung verlesen! Euer Gott ist einer, der Herr der Himmel und der Erde und dessen, was dazwischen ist!" Was der heidnische Gottsucher (arab.: *al-ḥanīf*) und der die Ideen des Gottsuchertums aufgreifende Mohammed vor Augen haben, sind die im byzantinischen Machtbereich um 500 auftauchenden Darstellungen der Majestas Domini: Der Architekt des Weltalls, mit Christus in eins gesetzt, wird vom viergestaltigen Evangelium getragen, verkörpert durch die Cherubim, die, so schon Irenäus (gest. ca. 200), „Bilder der Wirksamkeit des Gottessohnes" sind: Der Löwe symbolisiert dessen Tatkraft; der junge Stier das Amt des Opferpriesters, das Christus innehat; der Mensch die Inkarnation und der Adler „die Gabe des Geistes, die der Kirche zufliegt"[19].

Die Aneignung des im arabischen Gottsuchertum gängigen Bildes von dem Allah, der von seinem Thron herab unermüdlich seine Schöpfung regiert, die von seinem Fußschemel (arab.: *al-kursī*) umfaßt wird (Sure 2, 255), ist gewiß nicht der Anstoß dafür gewesen, sich mit Entschiedenheit dem Monotheismus zuzuwenden – und sich damit zum Erben des Gottsuchertums aufzuschwingen. Aber das Bild dürfte dazu beigetragen haben, daß er seine Gottesidee in der mittleren mek-

[17] *B. Radtke*, Weltgeschichte und Weltbeschreibung (Beirut 1992) 68–94.

[18] *M. Vallaro*, Umayya ibn Abī ṣ-Ṣalt nella seconda parte del „Kitāb az-Zahrah", in: Atti delle Accademia Nazionale dei Lincei. Memorie. Classe di Scienze morali, storiche e filologiche 22/4 (1978).

[19] LCI, III, 178f. (s.v. Majestas Christi, F. van der Beer) Siehe hierzu den Beitrag von J.-M. Spieser. Zu weiteren dem christlichen Kontext entstammenden koranischen „Bildern" äußerte sich auf dem Kolloquium M. Radscheit.

kanischen Periode in diese Richtung verlagerte: Es veranschaulichte eine bei den Arabern, die von der hochreligiösen Durchdringung Arabiens erfaßt worden waren, gängige Gottesvorstellung, die besagte, daß von dem Einen alles Diesseitige in souveräner Weise gewirkt werde, auch die Geschicke der Menschen. Damit nun gewinnen wir unmittelbaren Anschluß an die hochreligiöse Gedankenwelt des damaligen Vorderasien: Maria gebiert den über dem Sein Seienden, heißt es im ersten Weihnachtshymnos des Romanos (vgl. den Beitrag von J. Koder), der dem Gottvater wesensgleiche Christus wird allem Irdischen entrückt, er erscheint als der Herr des Himmlischen Jerusalem; dargestellt auf Apsisbildern, repräsentiert er die Gegenwart des Überweltlichen im Diesseits (vgl. den Beitrag von J.-M. Spieser). Ab dem 5. Jahrhundert umringt ihn eine Engelsgarde (vgl. den Beitrag von A. Arbeiter). Vielfältig waren die Wege, auf denen solche Vorstellungen verbreitet wurden (vgl. die Beiträge von H. Suermann und M. Tamcke).

Indem die Ḥanīfen die Bilder nutzten, mit denen das damalige Christentum seine Lehren propagierte, übernahmen sie freilich nicht die christliche Gottesidee[20]. Der in der Gestalt des Kosmokrators Christus veranschaulichte Allah überläßt dem Menschen grundsätzliche keinen Spielraum zu selbständigem Handeln. Der Gedanke der Eigenverantwortlichkeit des Gläubigen für sein Heil verschwindet daher in dieser Lebensperiode Mohammeds aus seinen Verlautbarungen – und taucht erst wieder in Medina in einer den damaligen kriegerischen Lebensumständen angepaßten Form wieder auf[21]. Charakteristisch für die mittelmekkanische Zeit seiner Verkündigungen ist die ständige Bezugnahme auf die vor ihm bestellten Gesandten. Sie alle trafen auf verstockte Völker, die, gleich den Mekkanern, die ihnen zugedachte Botschaft Allahs verwarfen. Allah wirkt auch diesen Ungehorsam, um die Wahrheit in einer Strafaktion zum Triumph zu führen, ein Schicksal, das den Mekkanern bevorsteht. In Sure 26 hat er diese Vorstellungen ausführlich dargestellt. „*Ṭā-sīn-mīm*[22]. Jenes sind die Wunderzeichen des klaren Buches. Womöglich grämst du dich, weil sie ungläubig bleiben. Wenn wir wollen, senden wir ihnen vom Himmel ein Wunderzeichen hinab, und daraufhin werden sie immerfort demütig den Nacken beugen. (Doch) der Barmherzige erteilt ihnen stets aufs neue eine Mahnung, aber sie übergehen sie (jedesmal). Sie erklären es für Lüge, doch die Kunde von dem, worüber sie spotteten, wird sie noch erreichen! Haben sie sich denn nie das Land angeschaut, wieviel wir dort hervorsprießen lassen von jeglicher edlen Art? Darin liegt doch ein Wunderzeichen, die meisten von ihnen aber glauben nicht! Dein Herr ist der Mächtige, Barmherzige!" (Sure 26, 1–9). Alles, was Allah wirkt – und das sind alle Dinge des Diesseits, dem Menschen nützliche genauso wie die Schrecknisse und Katastrophen, die über ihn hereinbrechen, und es sind die Worte, die er über den Propheten an den Menschen richtet – alles, was Allah wirkt, sind Wunderzeichen, die der Verfügung und dem Handlungsvermögen der Geschöpfe ein für allemal entzogen

[20] Vgl. MLL, 919–921 und 976–979.
[21] MLL, 390.
[22] Zur Problematik der Abkürzungen vor einigen Suren vgl. den Beitrag von D. Ferchl.

bleiben. Dies zu begreifen, es an den alltäglichen Vorgängen in der Welt um einen her abzulesen, weigern sich die Mekkaner, sie spotten über die Mahnung. Aus den Geschichten der Propheten vor ihm weiß Mohammed aber, daß Allah bald das drastische Zeichen einer Katastrophe setzen wird; darauf vertraut Mohammed. Die „Wunderzeichen des klaren Buches" sind genau so wahr wie das alltägliche Geschehen in der Natur, und diese Wahrheit wird sich in jedem Falle erweisen – was diese Worte von dem Gerede der Wahrsager und Dichter unterscheidet.

Mose und sein Streit mit dem Pharao (Sure 20, 10–67) sind das erste Beispiel, das Mohammed anführt. „Dein Herr ist der Mächtige, Barmherzige!" (Sure 26, 68). Abraham und die Götzendiener, denen dieser entgegentritt, werden dann ins Gedächtnis gerufen. „Dein Herr ist der Mächtige, Barmherzige!" (Sure 26, 104). Noah, die ʿĀd mit ihrem Propheten Hūd, die Ṯamūd und Ṣāliḥ, Lot und die sündigen Städte, den Propheten Šuʿaib, sie alle und den Untergang der Ungläubigen, mit dem ihre Geschichten stets enden, hält Mohammed den Mekkanern vor, und am Ende einer jeden läßt er sein alter Ego versichern: „Dein Herr ist der Mächtige, Barmherzige!" (Sure 26, Verse 122, 140, 159, 175, 191). Noch gewährt Allah den Zweiflern und Spöttern Aufschub, aber wer kann wissen, wie lange? „Die Satane bringen das Buch nicht herab. Das ziemt sich nicht für sie, und sie können es auch nicht, denn man hält sie vom Zuhören fern. Darum ruf neben Allah keinen anderen Gott an! Du würdest sonst bestraft werden. Doch warne deine nächsten Angehörigen" – wie es Abraham, Lot und andere Propheten taten – „und sei um die Gläubigen besorgt, die dir folgen! Sollte man sich dir widersetzen, dann sag: ‚Für das, was ihr macht, bin ich nicht verantwortlich!' Und verlaß dich auf den Mächtigen, Barmherzigen, der dich sieht, wenn du dich (zum rituellen Gebet) aufstellst und wie du dich in der Schar derjenigen hin- und herwendest, die sich niederwerfen. Er hört und weiß alles. Soll ich dir mitteilen, auf wen die Satane hinabsteigen? Auf jeden sündigen Schwindler! Sie lauschen. Die meisten von ihnen sind Lügner. Desgleichen die Dichter – ihnen folgen die Toren. Hast du nicht gesehen, wie die (Dichter) in jedem Tal umherirren und daß sie sagen, was sie nicht tun?" (Sure 26, 210–226). Denn die Worte, bestenfalls bruckstückhaft erlauscht, die sie von den Satanen zugeflüstert bekommen und dann verkünden, müssen sich als falsch erweisen, eben weil sie nicht ein Teil der unaufhörlich von Allah gewirkten Wunderzeichen sind. Ganz anders verhält es sich mit den Gläubigen, wie der letzte, wegen seines vom ganzen Text der Sure abweichenden Stils als nachträgliche Erläuterung anzusehende Vers beteuert: „Abgesehen von denen, die glauben, fromme Werke tun, Allahs oft gedenken und triumphieren, nachdem man ihnen Unrecht zugefügt hat. Diejenigen, die das Unrecht begingen, werden erfahren, worauf es mit ihnen hinausläuft" (Sure 26, 227).

Was an diesem Text auffällt, sind Ähnlichkeiten im Aufbau, die diese Sure mit der christlichen Hymnenliteratur teilt, die auf syrisch eine weite Verbreitung gefunden hatte. Der Inhalt, nämlich das Auftreten der einzelnen Gesandten Allahs, deren Mißerfolg und die Strafe, die die Verstockten trifft, ist durch einen Refrain gegliedert. Ein weiteres Beispiel hierfür bietet Sure 55. Wie schon im Falle des thronenden Schöpfers werden wir auf einen christlichen Zusammenhang verwie-

sen[23]. Die Mekkaner waren sich darüber im klaren, daß Mohammed den Stoff seiner koranischen Erzählungen wenigstens zum Teil von Fremden erläutern ließ. Eben deshalb kamen sie darauf, sein diesbezügliches Wissen auf die Probe zu stellen[24]. In Sure 16, Vers 103 macht er gegen den Vorwurf, er lasse sich in diesen Dingen unterweisen, geltend, daß derjenige, den sie als seinen Gewährsmann ansähen, ein Nichtaraber sei; was er, der Gesandte Allahs, vortrage, sei aber in bestem Arabisch verfaßt, ein Umstand, den er auch an anderen Stellen des Korans hervorhebt[25]. In der Tat, die Art des Ausdrucks, die Reimprosa, in der dieser Stoff immer wieder in liturgischem Kontext[26] vorgetragen und den Anhängern nahegebracht wurde, das ist Mohammeds Leistung, und für den Erfolg seiner Sache ist sie nicht gering zu veranschlagen.

3. Späte mekkanische Zeit: Die Aneignung des Gottsuchertums

Das geschilderte Eindringen umfangreicher Anleihen bei der jüdisch-christlichen Überlieferung führte abschließend zur bewußten Aneignung des Ḥanīfentums durch Mohammed. Die Gestalt des Patriarchen Abraham, der weit vor Mose und Jesus, den Stiftern der beiden Religionen, die in Arabien gegeneinander konkurrierten, durch Allah zum „Freund" erwählt wurde (Sure 4, 125 in Verbindung mit Sure 3, 67f.), steht für eine Religion, die auch den Heiden unmittelbar zugänglich ist; um das Paradies zu gewinnen, brauchen sie nicht Juden oder Christen zu werden, sie können Allah als den einen unwandelbaren Schöpfer auch erkennen, ohne eines der beiden Bekenntnisse zu übernehmen. Abraham ist in der spätmekkanischen Sure 6, Vers 74 bis 83 das leuchtende Vorbild einer solchen nicht von religiösen Lehrern vermittelten Einsicht in das Wesen Allahs und der von ihm in Gang gehaltenen Welt. In ihr, so muß Abraham einräumen, ist nichts beständig, so daß es der kultischen Verehrung wert wäre. Gestirn, Mond und Sonne müssen untergehen. So bleibt dem nach dem einen, seinsmäßig überlegenen Ursprung suchenden Menschen nur die Möglichkeit, sich dem unsichtbaren, allmächtigen Allah anheimzugeben, das „Gesicht ganz auf ihn zu richten", wie Abraham in Sure 6, Vers 79 bestätigt. Auf sich allein gestellt, hätte Abraham diese entscheidende Einsicht freilich nicht erringen können. Allah muß ihm den Anstoß dazu geben, indem er dem Suchenden einen Einblick in sein ununterbrochenes Schöpfungshandeln gewährt: „So zeigen wir Abraham (unser) Herrschen über Himmel und Erde und damit er einer von denen sei, die Gewißheit erlangen" (Sure 6, 75). Nicht

[23] Vgl. hierzu die Beiträge von M. Tamcke und J. Koder.
[24] MLL, 223–226.
[25] Belege bei *Rudi Paret*, Der Koran. Kommentar und Konkordanz (Stuttgart 1980) 246, zu Sure 12, Vers 2.
[26] Vgl. hierzu den Beitrag von H. Suermann.

Abrahams Verstandesschluß ist der Grund für die wahre Gotteserkenntnis, sondern ein Gnadenakt Allahs; dementsprechend ist der heidnische Götzenkult auch nicht wegen der Nutzlosigkeit der Verehrung von Kultbildern zu verwerfen, sondern weil Allah hierfür keine Vollmacht herabgesandt hat (Sure 6, 81). Das bedeutet mit Blick auf Mohammed und das Ḥanīfentums, daß die Anhänger dieser Strömung eines Propheten bedürfen, der ihnen Gewißheit über die von ihnen nur vermutete Richtigkeit ihres Kultes gibt.

Die letzten möglichen Zweifel der Ḥanīfen zu zerstreuen, das ist nun die wichtigste Aufgabe Mohammeds. Dies unternimmt er, indem er in Sure 2 darlegt, wie Abraham und Ismael die Kaaba errichten: Dort, in Mekka, ist jene Glaubensgewißheit der „Hinwendung des Gesichtes zu Allah", des *islām* im wörtlichen Sinne, zum ersten Mal in der Heilsgeschichte wirksam geworden. Und jetzt, unter Mohammed, dem zweiten Abraham, geschieht dies von neuem: Er und die Seinen vollziehen ebenfalls die das Heil sichernde religiöse Urgeste: „Wenn (die Andersgläubigen) gegen dich argumentieren wollen, dann sprich: ‚Ich wende das Gesicht (ausschließlich) zu Allah, und auch diejenigen, die mir folgen!'" In der Auseinandersetzung mit den mekkanischen Heiden, seit der Flucht nach Medina auch im Streit mit den „Schriftbesitzern", den Juden und Christen, soll sich Mohammed auf Abraham berufen, und zwar auf jenen Augenblick in dessen Leben, als dieser seine Geschöpflichkeit in ihrer ganzen Bedeutung erfaßt. Die Geste des Hinwendens des Gesichts wird an dieser Stelle mit dem transitiven Verbum *aslama* beschrieben; es gibt das Ausliefern einer Sache oder einer Person wieder und ist in unserem Zusammenhang insofern angebracht, als Abraham bzw. Mohammed das Gesicht, nämlich alles Trachten und Denken, ausschließlich auf Allah konzentrieren und im Idealfall die Schöpfung gar nicht mehr als etwas Beachtenswertes empfinden sollen. In Vers 19 steht in eben diesem Sinn das Verbalnomen *al-islām*. „Die (einzige) Glaubenspraxis ist nach Allahs Auffassung der *islām*. Diejenigen, die das Buch erhielten, entzweiten sich (über den rechten Glauben) erst, als das Wissen schon zu ihnen gekommen war, wobei sie sich gegeneinander auflehnten ..." Abraham war, wie man ebenfalls in Sure 3 hört, weder Jude noch Christ gewesen, sondern hatte die von Allah ursprünglich dem Menschen zugedachte Glaubenspraxis, den *islām*, begründet. Dessen Entartung haben wir in Judentum und Christentum vor uns, weshalb Mohammed sich im Streit mit deren Bekennern auf Abraham berufen soll: „Ich wende das Gesicht ausschließlich zu Allah ..." „Und frage", so heißt es in Vers 20 weiter, „diejenigen, die das Buch erhielten, und die Heiden: ‚Wendet auch ihr?' und wenn sie (es) wenden, dann haben sie den richtigen Weg gefunden ..."

Die Rezeption der Erzählungen über Abraham, die Mohammed gegen Ende seiner mekkanischen Jahre in den Koran aufnimmt, war vermutlich bereits im Sinne der ḥanīfischen Ideen eingefärbt. In Sure 2, etwa anderthalb Jahre nach der Ankunft in Medina entstanden, wird die „Islamisierung" Abrahams abgeschlossen: Er ist nun, wie schon angedeutet, der einzige vollgültige Vorläufer Mohammeds geworden; dieser ist gleichsam ein „Abraham redivivus". Das machtpolitische Ziel Mohammeds, die Inbesitznahme Mekkas und die Herrschaft über die

Kaaba, ist damit vorgegeben und gerechtfertigt. In Sure 2, Vers 190 bis 193 spricht Mohammed dies in aller Offenheit aus.

4. Der Heidenprophet (arab.: *an-nabī al-ummī*)

Im Ḥanīfentum wußte man, was einem die Juden und Christen voraushatten: eine durch Allah offenbarte Ordnung ihrer Glaubenspraxis (arab: *ad-dīn*). Man glaubte aber auch zu wissen, daß die Glaubenspraxis der Juden und der Christen nicht mehr die ursprüngliche, von Allah erlassene sei; willkürliche Veränderungen hätten Juden und Christen daran vorgenommen und stünden deswegen unter dem Fluch und dem Zorn Allahs[27]. Die Berufung auf Abraham erforderte demnach die Wiederherstellung der echten Kultordnung und Lebensregel. Jedenfalls waren die Ansichten der Andersgläubigen scharf zurückzuweisen, die meinten, man müsse Jude oder Christ sein, dann wandele man schon den richtigen Weg. „Nein!" war ihnen entgegenzuhalten, „vielmehr der Gemeinschaft Abrahams (gilt es beizutreten), der ein Ḥanif war, nicht einer von den Beigesellern!" (Sure 2, 135). Im Zusammenhang mit der Notwendigkeit, eine von Allah selber bestätigte Glaubensordnung zu stiften, wendet Mohammed zum ersten Mal die Bezeichnung „Prophet" (arab.: *an-nabī*) auf sich selber an. Bis dahin nennt er sich einen Gesandten Allahs, der über Allah und dessen Schöpfertum aufklärt. Auch die Benennung „Prophet" ist mit dem Überbringen einer Schrift verknüpft, und da Mohammed in der spätmekkanischen Zeit seines Wirkens auf eine im Entstehen begriffene verweisen kann, darf er sich selber „Prophet" nennen. Allerdings ist der Inhalt der Schrift eines Propheten von anderer Art. Es geht nicht mehr um den Eingottglauben und um die Darlegung des Schöpfertums Allahs und der daraus folgenden Dankespflicht, die mit der Hinwendung des Gesichts zu ihm abgegolten wird, mit dem rituellen Gebet (arab.: *aṣ-ṣalāt*) und der Läuterungsgabe (arab.: *az-zakāt*). Vielmehr müssen jetzt die kultischen und lebenspraktischen Konsequenzen der Hinwendung zu Allah geregelt werden.

Zum ersten Mal ist in der spätmekkanischen Sure 7, in der Mohammed den Bruch mit den Mächtigen seiner Heimatstadt verkündet[28], davon die Rede, daß er nicht nur der Gesandte Allahs, sondern auch der Heidenprophet sei, berufen, seinen Anhängern die lange entbehrten authentischen Gesetze zu übermitteln. Während Mose die Gesetzestafeln entgegennahm, hatten die Israeliten das goldene Kalb angebetet; um solche Verfehlungen künftighin zu unterbinden, ernannte er siebzig Obmänner. Er flehte Allah um Vergebung an. Dieser erwiderte, er strafe, wen er wolle, seine Barmherzigkeit hingegen sei grenzenlos; sie werde denen zugute kommen, die „gottesfürchtig sind, die Läuterungsgabe leisten und an unsere Wunderzeichen glauben, denen, die dem Gesandten, dem heidnischen Propheten, folgen, den sie in der Tora und im Evangelium niedergeschrieben finden, der ihnen

[27] Vgl. hierzu MLL, Kapitel II und IV.
[28] *Nagel*, Medinensische Einschübe 137–141.

das Billigenswerte befiehlt, das Abscheuliche verbietet, ihnen das rituell Unbedenkliche erlaubt, das Schlechte untersagt und ihnen die Bürde und die Ketten abnimmt, die auf ihnen lasteten. Diejenigen, die an ihn glauben, ihm helfen, ihn unterstützen und dem Licht folgen, das mit ihm herabgesandt wurde, das sind die Glückseligen! Sprich: ‚Ihr Menschen! Ich bin der Gesandte Allahs an euch alle, Allahs, dem die Herrschaft über die Himmel und die Erde gehört, außer dem es keinen Gott gibt, Allahs, der Leben und Tod bewirkt. Glaubt also an Allah und an seinen Gesandten, den heidnischen Propheten, der selber an Allah und dessen Worte glaubt! Folgt ihm, vielleicht wählt ihr den richtigen Weg!'" (Sure 7, 156–158).

In unmißverständlicher Schroffheit erhebt Mohammed nunmehr den Anspruch, als Gesandter Allahs zugleich der heidnische Prophet zu sein, derjenige mithin, der den Heiden die Schrift bringt und sie in dem durch Allah selber gestifteten Kult unterweist. Damit befreit er sie nicht nur vom Makel der Minderwertigkeit gegenüber den Juden und Christen, sondern versetzt sie sogleich in den Rang der Überlegenen; denn er ist es jetzt, der als einziger berufen ist, die durch Allah verfügte authentische Lebensordnung zu verkünden. Die „Schriftbesitzer" ihrerseits stehen nämlich unter dem Fluch und dem Zorn Allahs, da sie eigenmächtig Erschwernisse in ihre Glaubenspraxis eingefügt haben; die Juden befolgen Speisegebote, die nicht leicht einzuhalten sind, die Christen schufen das Mönchtum. Was die wahre Glaubenspraxis sei, legt Mohammed zuerst in Sure 2 dar, und dabei verweist er darauf, daß Allah die Schwächen seiner Anhänger milde beurteilt, ja auf sie Rücksicht nimmt (Vers 187). Wie weit sich Mohammed in den Einzelheiten gerade in Sure 2 auf jüdische Vorschriften einläßt, zeigt B. Schmitz in seinem Beitrag. Die Übernahme ritueller und lebenspraktischer Bestimmungen findet mit Sure 2 keineswegs ihren Anschluß, sie geht nach Mohammeds Tod weiter, und vor allem in der sich über mehrere Jahrhunderte herausbildenden Scharia wird man noch zahlreiche Entlehnungen aus dem Judentum, aber auch aus dem Christentum entdecken. Nach Mohammeds Ansicht freilich war mit der Fertigstellung der spätmedinensischen Sure 5 die Stiftung des islamischen *dīn* abgeschlossen (Vers 3).

Daß Mohammed zusätzlich zum Gottesgesandtentum für sich das Prophetentum beanspruchte, führte im Laufe seiner ersten Jahre in Medina zu einem tiefgreifenden Wandel der von ihm als Offenbarungen aufgefaßten Texte. Zwar dienten sie weiterhin der Propagierung Allahs als des einzigen Gottes, des unermüdlich wirkenden Schöpfers, der den Dank seiner Geschöpfe einfordert, sie am Ende der Zeiten ein zweites Mal erschaffen und über sie zu Gericht sitzen wird. Zu dieser Botschaft des *Gesandten* gesellt sich fortan die Thematik des *Propheten*, die Verkündigung und Durchsetzung der „authentischen" Glaubensordnung.

Es gibt Indizien dafür, daß die Schrift (arab.: *al-kitāb*) des Gesandten als ein Korpus von 29 Suren geplant war – vielleicht nach dem Vorbild einer „Monatslesung"? Jedenfalls finden sich im Koran Suren in dieser Anzahl, die mit Buchstabenkombinationen und einem Hinweis darauf beginnen, daß der darauffolgende Text zum Buch oder zur Lesung gehöre. Dieter Ferchl entschlüsselte den Sinn

dieser Buchstabenkombinationen[29] und zeigt in seinem Beitrag zum Kolloquium, daß sich hinter ihnen bzw. hinter den durch sie kenntlich gemachten Suren eine „Dramatisierung" der Botschaft des Gesandten verbergen könnte – Phasen des zunehmenden Mondes: Allahs Schöpfungswirken und dessen Verkündung; Phasen des abnehmenden Mondes: Bezweifeln dieser Botschaft, Verdammnis.

Mit dem Auftreten als Prophet wendet sich Mohammed nicht gänzlich von dieser Thematik ab, jedoch wird sie durch die Anordnung von Allah gestifteter Riten und Vorschriften überlagert. Die frühmedinensischen Suren 2 und 3 weisen noch die „*Gesandten*-Einleitung" auf, enthalten aber bereits überwiegend den neuen Stoff, bezeugen also, daß Mohammed bei seiner Vertreibung aus Mekka sein dort in Angriff genommenes Korpus noch nicht abgeschlossen hatte[30]. Indem Mohammed als Prophet aufs neue die nach seiner Auffassung zum ersten Mal Abraham offenbarten Riten einführt, gelangt er nunmehr in einen schroffen dem Inhalte nach benennbaren Gegensatz zu den Juden und Christen, denen er vorwirft, die nämlichen ihnen durch Mose bzw. Jesus dargelegten göttlichen Vorschriften eigenmächtig verändert zu haben[31]. Die Befolgung der durch den *Propheten* erneuerten Religionspraxis ist das entscheidende Merkmal der Abgrenzung (vgl. Sure 2, 145 und Sure 109[32]), während der *Gesandte* Mohammed sich noch hat vorstellen können, daß alle Menschen, die an den Schöpfer glauben und ihm Dank zollen, den Jüngsten Tag nicht zu fürchten brauchen (vg. Sure 46, 13). Solche Nachsicht gegenüber den Bekennern anderer Religionen klingt bisweilen auch in Medina an, sie ist dann aber stets an das „fromme Tun" gebunden (Sure 2, 62 und 5, 69); die meisten Schriftbesitzer, so Mohammed vorwurfsvoll, befleißigen sich dessen gerade nicht (Sure 3, 110). „Am rituellen Zentrum zeigt sich die Exklusivität dieser Religion am deutlichsten", stellt Bertram Schmitz in seinem Beitrag fest. Die Kenntnis der im Koran umgearbeiteten christlichen und jüdischen Überlieferung sowie der Maßgaben, nach denen diese Umarbeitung erfolgte[33], ist, wie Schmitz zu Recht betont, eine grundlegende Voraussetzung für das Verständnis der mohammedschen Botschaft.

Summary

Orientalistic research has tended to underline the uniqueness of the contents of the koranic message. One would argue that, of course, many of the stories Mohammed referred to in the Koran could be traced back to the Old and New Testa-

[29] *Dieter Ferchl*, Die Deutung der „rätselhaften Buchstaben" des Korans (Steyerberg 2003).
[30] Vgl. hierzu ferner die Bemerkungen zur Geschichte von Sure 12 bei *Nagel*, Medinensische Einschübe in mekkanischen Suren 35f. und 113–115.
[31] MLL, 290–293; vgl. ferner *Tilman Nagel*, Das Christentum im Urteil des Islams (Bursfelder Universitätsreden 24, hrsg. v. *Joachim Ringleben*, Abt von Bursfelde, Göttingen 2007).
[32] Zu deren medinensischer Entstehung vgl. *Nagel*, Medinensische Einschübe 97.
[33] MLL, 163–166.

ments or to the apocryphal gospels, but the conspicuous differences between the supposed sources and Mohammed's koranic versions seemed to remain unexplainable, i.e. the result of his prophetical genius. Materials pertinent to the koranic wording which the Arabic literary tradition considered as prior or contemporary to nascent Islam were suspected to be forged in later times.

In my paper I revise this opinion, which almost has become a doctrine. New investigations into the religious history of Arabia have revealed valuable evidence of the penetration of Jewish and Christian ideas into the Peninsula since the fourth century. Furthermore, it is in the Syrian hymns, which were very popular al Mohammed's lifetime, that we discover versions of the „biblical" narratives closely related to their koranic counterparts. Finally Mohammed's revelations refer to some pictorial conceptions widely spread in Byzantine Christianity since the sixth century. These indications, if connected with each other, encourage a fresh effort to define the place of nascent Islam within the religious history of the Middle East.

Verzeichnis der Tagungsteilnehmer

Prof. Dr. Achim Arbeiter, Göttingen, aarbeiter@gwdg.de
Ayşe Başol-Gürdal, Göttingen
Dieter Ferchl, Steyerberg
Prof. Dr. Johannes Koder, Wien, johannes.koder@univie.ac.at
Prof. Dr. Tilman Nagel, Göttingen (Stipendiat des Historischen Kollegs 2005/2006), til.nagel@t-online.de
Matthias Radscheit M.A., Bonn, mradscheit@gmx.de
PD Dr. Bertram Schmitz, Hannover, bertramschmitz@yahoo.de
Prof. Dr. Jean-Michel Spieser, Fribourg, jean-michel.spieser@unifr.ch
Prof. Dr. Harald Suermann, Bonn, harald.suermann@uni-bonn.de
Prof. Dr. Martin Tamcke, Göttingen, martin.tamcke@theologie.uni-goettingen.de

Achim Arbeiter

Die Entwicklung der Engelsdarstellungen in der frühchristlichen Kunst

Wie die gesamte Religionsgeschichte ist die Geschichte des jüdischen und des christlichen Glaubens bestimmt vom Sehnen der Erdenbewohner nach sinnlichem Kontakt mit dem, was doch eigentlich höher ist denn alle Vernunft; nach greifbarer Bestätigung der Heilszusage durch möglichst starke Sinneserfahrungen des Göttlichen. In diesem Kontext erhält ein Kollektiv des hierarchisch organisierten himmlischen Hofstaates eine die dortigen Verrichtungen ergänzende Aufgabe: ein Kollektiv von Dienern und Lobpreisern des Herrn, die nun erst vermöge ihrer besagten, den Menschen geltenden Zusatzaufgabe den Namen erhalten, unter dem sie uns geläufig sind: die Engel, ἄγγελοι (Botschafter, Gesandte)[1]. Deren Pflichttreue Gott gegenüber besteht auch darin, daß sie ergänzend zum Himmelsdienst auf Erden Missionen für ihn ausführen und dabei auf das Leben der Menschen – immer im Auftrage des Höchsten – intensiv einwirken können. Gott bedient sich gern seines himmlischen Gefolges, um auf Erden zu intervenieren. In seiner Allmacht wäre er darauf nicht angewiesen, und in der Tat hat er oft genug auch selbst zu direkten Maßnahmen gegriffen, aber es ist den Menschen eher erträglich und leichter faßbar, wenn Gott auf solch indirekte Weise handelt: durch Gesandte, die wirkliche Mittels-Leute sind, die als sichtbare Gestalten präsent werden und zwar mit humanen Zügen[2], getreu der Tendenz zur „anthropomorphization of the supernatural"[3].

[1] Aus Platzmangel kann ich nicht einmal ansatzweise auf die geistes- und kulturgeschichtlichen oder theologischen Hintergründe (etwa den Zug zur Unterteilung der Engel in bestimmte Klassen oder ‚Chöre') eingehen – hierzu besonders *Johann Michl*, Engel I–IX, in: Reallexikon für Antike und Christentum, Bd. 5 (Stuttgart 1962) 53–258; *Renzo Lavatori*, Gli angeli. Storia e pensiero (Genova 1991) sowie der erste Teil von *Proverbio* (2007) und der materialreiche Sammelband Angels. The concept of celestial beings – origins, development and reception = Deuterocanonical and cognate literature. Yearbook 2007 (Berlin 2007) –, sondern beschränke mich streng auf das eigentliche Thema. Wichtiges Schrifttum dazu im Verzeichnis des Anhangs; herausragend in jüngerer Zeit die Beiträge von *Marco Bussagli* sowie der zweite und Hauptteil des im besten Sinne aktuellen Buches von *Proverbio* (2007) mit Behandlung etlicher der auch von mir durchdachten Punkte, welches, nach dem eigentlichen Abschluß meines Textes, doch noch berücksichtigt werden konnte.

[2] Vgl. *Andrea Schaller*, Der Erzengel Michael im frühen Mittelalter (Bern u.a. 2006) 23f.

[3] *Sannibale*, in: *Sannibale*, *Liverani* (1998) 63.

Aus heilsgeschichtlicher Warte ist es plausibel, daß die Engel während der biblisch geschilderten Zeiten nur in der alttestamentlichen Vergangenheit und bis zur Inkarnation und frühesten Kindheit Christi sowie abermals nach dessen Tod und Auferstehung Kontakt mit den Menschen haben, da ja unter dem Neuen Bund Gott sich selbst als Fleischgewordener zu ihnen begibt (wobei dann aber – Ausweis größter Not des Menschen Christus – ein Engel auch nach Gethsemane kommt, um dessen Bedrängnis zu lindern [Lk 22,43]). Für die historische Zeit nach dem Urchristentum sind Aussagen über Mission und Verhalten der Engel im wesentlichen nur noch mittelbar, nämlich als Einlassungen und Spekulationen frommer Autoren erhältlich, doch hat allgemein kein Zweifel an ihrem Dasein und Wirken bestanden[4] und insbesondere der Schutzengelgedanke (Ps 34,8, 91,11 f.) bis in die Moderne hinein ungebrochen fortgelebt. Im Blick auf die Zukunft sei die wiederum enorme Wichtigkeit der Engel bei den zu erwartenden Ereignissen um Endzeit und Weltgericht betont, für welche auch erneut – hauptsächlich in der Apokalypse – kodifizierter Anhalt vorliegt; doch wird sich all das in einer Sphäre abspielen, die kein Diesseits mehr kennt und nur noch ewiger Herrlichkeit unterliegt.

Einstweilen müssen wir indessen die zwei ganz unterschiedlichen und im Grunde unverbundenen Seiten der Existenz und des Tuns der Engel gewärtigen: Zum einen sind sie ‚innendienstlich' im Himmel beschäftigt, wo sie dem Herrscher gegenüber durch Preisen und Aufwarten, auch als Throngarde (und gelegentlich sogar durch militante Abwehr des Bösen: Offb 12,7–9) ihre Pflicht erfüllen, und zum anderen werden sie ‚außendienstlich' auf die Erde geschickt, wo sie mit deren Bewohnern in Verbindung treten.

Die Menschen sind nun allerdings lediglich von der letztgenannten Funktion der Himmelsboten direkt und folgenreich betroffen, und so machte man zu-

[4] Was die Meinungen über Engel im Umfeld des menschlichen Todes betrifft, so findet man breiten Aufschluß bei *Athanas Recheis*, Engel, Tod und Seelenreise. Das Wirken der Geister beim Heimgang des Menschen in der Lehre der alexandrinischen und kappadokischen Väter (Roma 1958). Epigraphik: In einer Grabinschrift Alexandriens von 409 wird die tote Zoneïne dem Seelengeleit durch den „heiligen, zum Lichte führenden Erzengel Michael" anempfohlen: *Carl Maria Kaufmann*, Handbuch der altchristlichen Epigraphik (Freiburg i. Br. 1917) 145. Das inschriftliche Gebet über der Ruhestätte eines Priesters Kyprianos im makedonischen Edessa aus dem 5.–6. Jahrhundert gibt der Hoffnung auf Fürsprache durch Engel, Propheten, Apostel und Märtyrer Ausdruck: *Denis Feissel*, Recueil des inscriptions chrétiennes de Macédoine du III^e^ au VI^e^ siècle = Bulletin de Correspondance hellénique, Suppl. 8 (Paris 1983) Nr. 15. Der verstorbenen Athener Hebamme Susanna wird, ebenfalls im 5.–6. Jahrhundert, die Nähe zu den Engeln gewünscht: *Erkki Sironen*, The Late Roman and Early Byzantine inscriptions of Athens and Attica (Helsinki 1997) Nr. 45. (Frdl. Hinweise von *Jutta Dresken-Weiland*, deren Aufsatz Angels in early Christian grave inscriptions, in: Angels. The concept ... [Anm. 1] 663–670 noch weitere, spätestens im 4. Jahrhundert einsetzende Beispiele anspricht). Mehr noch, man konnte sich den Engeln durch Glaubensfestigkeit dereinst assimilieren, wie dies eine mosaikepigraphische Sentenz in der ‚Alexanderkapelle' zu Tipasa vorträgt: Resurrectionem carnis futuram esse qui credit, angelis in caelis resurgens similis erit; gute Wiedergabe bei *Wilhelm Gessel*, Monumentale Spuren des Christentums im römischen Nordafrika = Antike Welt 12 (1981) Sondernr., Abb. 71.

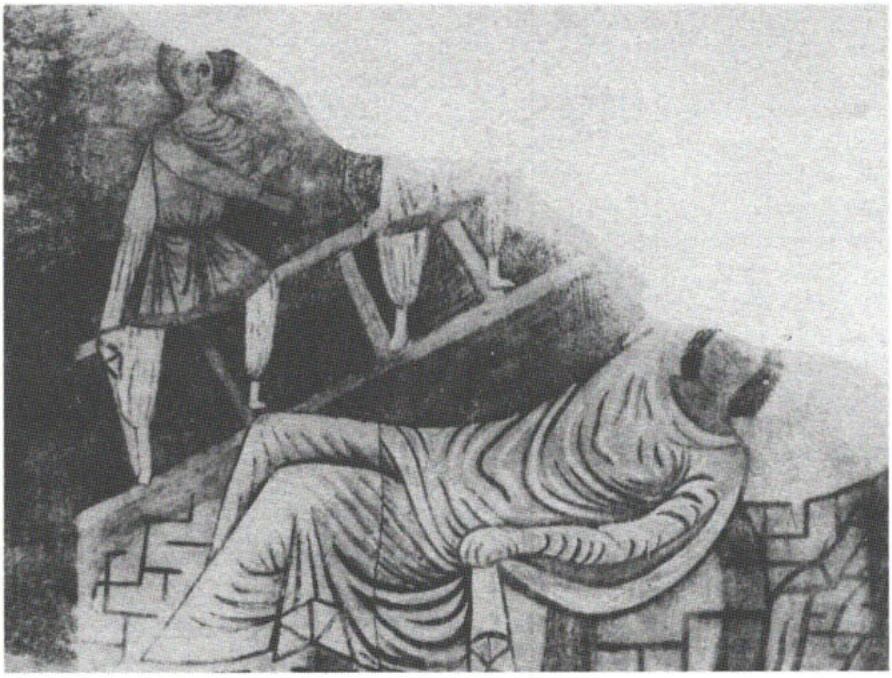


Abb. 1 Dura-Europos, Synagoge. Jakobs Traum von der Himmelsleiter

nächst, bis ins späte 4. Jahrhundert, deren irdisch-intervenierende Betätigung zum alleinigen Bildthema. Erst dann, als das Christentum den Schritt vom geduldeten Credo zur Staatsreligion getan hatte, kam in den Bildkünsten ihr himmlisch-repräsentatives Aufgabenfeld hinzu, erst in jener zweiten Etappe wurden sie auch als zunehmend prächtige Ausweisfiguren der herrscherlichen Autorität Gottes vorgeführt – und zwar nunmehr ‚endlich' auch mit Flügeln. All dies wird im folgenden darzulegen sein (und ergänzend ist festzustellen, daß man von Beginn an auch abgefallene, dem Satan dienende oder jedenfalls für das Böse zuständige Engel kannte, welche aber in der hier behandelten spätantiken Epoche kaum einmal verbildlicht werden sollten; eine Ausnahme bezeichnet die unten als Farbabb. 9 berücksichtigte Mosaikdarstellung).

Das älteste bekannte Engelsbild mit sicherem Datierungsanhalt ist geeignet, wenigstens evokativ jene primär himmlische Bedienstung der Engel zu vermitteln: Die um 250 und jedenfalls nicht nach 256 angebrachten Malereien der Synagoge von Dura-Europos bieten in einem ihrer Paneele den Traum Jakobs von der Himmelsleiter (Abb. 1). In einer gemischten Schilderung erscheint dort am realen Ruheplatz des Patriarchen (Bethel) die ‚irreale' Vision: „Und ihm träumte, und siehe, eine Leiter stand auf Erden, die rührte mit der Spitze an den Himmel, und siehe,

die Engel Gottes stiegen daran auf und nieder. Und der Herr stand oben darauf und sprach: Ich bin der Herr, der Gott deines Vaters Abraham, und Isaaks Gott" (Gen 28,11–13). Die – teils zerstörten – Engel wurden als recht statisch und frontal auf einer goldgelben Leiter befindliche junge Männer in gegürteter Tunika, Hosen und Stiefeln gemalt, einem letztlich persischen Kostüm, welches nach Aussage der Hauptpublikation der Synagoge die dort gewohnte Charakterisierung von Hof- und Tempelpersonal bildet. Zudem trägt wenigstens der weitgehend bewahrte Engel über der rechten Schulter einen langen goldgelben Umhang, wie er sich nach demselben Kommentar in den Synagogenbildern mit martialisch begabten Personen verbindet[5]. Man hat also in jenem zumindest der Überlieferung nach isolierten jüdischen Zeugnis aus dem fernen Syrien des 3. Jahrhunderts offenbar eine zwar beileibe nicht eklatante, aber doch verhalten angedeutete Distinktion der auf die Erde kommenden Himmelsboten zu vermerken.

Die ersten *christlichen* Engelsdarstellungen stammen ebensowenig aus Inszenierungen des himmlischen Hofes und sind unspektakuläre, fast ausschließlich alttestamentliche historisch-narrative Wiedergaben des Umganges von Engeln mit den Menschen. Diese Szenen, welche meist paradigmatisch die Heilshoffnung der Gläubigen bedienen, gehören den beiden frühesten großen komplementären Serien christlicher Bilder an, die überhaupt zu Gebote stehen: Katakombenmalerei und Sarkophagskulptur der Hauptstadt Rom[6], den zwei dort im zeitigen bzw. im fortgeschrittenen 3. Jahrhundert einsetzenden sepulkralen Kunstgattungen[7], wobei allerdings Wiedergaben von Engeln erst im 4. Jahrhundert geläufig sind – ausgenommen der einzige Fall einer wohl schon vor 300 entstandenen, ja mit dem Bild im fernen Dura-Europos eventuell gar gleichzeitigen Malerei, die gute Chancen hat, das früheste erhaltene Engelsbild des Westens zu sein: In Kammer 15 der Priscilla-Katakombe zeigt das Deckenmedaillon folgende zweifigurige Gesprächsszene (Abb. 2): Einer links im Dreiviertelprofil auf einem Armsessel wiedergegebenen Frau mit langer Tunika und Schleier wendet ein Tunika und Pallium tragender, zum Betrachter frontal stehender Mann seinen Kopf und seine gestikulierend ausgestreckte Hand zu, d. h. er ist der aktive Part dieses Mitteilungsgeschehens. Daß es sich hier um die Verkündigung an Maria handele, ist seit dem 18. Jahrhundert immer wieder erwogen, bejaht und verneint worden; dabei lag die

[5] *Landsberger* (1947) 231; *Carl H. Kraeling*, The Synagogue (The Excavations at Dura-Europos 8,1, New Haven 1956) 70–74, bes. 72 f. Taf. 26; *Kurt Weitzmann*, in: *K. W., Herbert L. Kessler*, The frescoes of the Dura Synagogue and Christian art (Washington 1990) 17 f. Abb. 10; *Bussagli* (1991a) 48 f.

[6] Die jeweiligen Inventare sind *Nestori* (²1993) (der Band enthält ein nützliches ikonographisches Register mit Nachweisen in den einzelnen Katakomben) und Rep. 1 (hierzu erschien gesondert: *Ulrike Lange*, Ikonographisches Register für das Repertorium der christlich-antiken Sarkophage Bd. 1 [Rom und Ostia] [Dettelbach 1996]), letzteres zu ergänzen um zahllose aus Rom exportierte Sarkophage in den Bänden Rep. 2 und Rep. 3.

[7] Auch die meisten Bildbeispiele zur alphabetisch durchgeordneten Präsentation in Temi (2000) stammen naturgemäß aus Rom. Die ganze Breite der im vorliegenden Beitrag angesprochenen christlichen Bildgegenstände findet sich dort von verschiedenen Autoren behandelt, darunter auch, von *Raffaella Giuliani*, das Stichwort ‚Angelo', 106–109 Taf. 34a.

Abb. 2 Rom, Priscilla-Katakombe, Kammer 15. Verkündigung an Maria

Hauptschwierigkeit in der ikonographischen Ferne von den bekannten Formulierungen dieses Themas aus dem 5./6. Jahrhundert (Abb. 11, 47, 50, 51, Farbabb. 7), aber eben auch in der rein chronologischen, unterschiedlich vom 2. bis ins 4. Jahrhundert gedachten Zuweisung[8]. Erst vor einem Jahrzehnt, nach der dringend not-

[8] *Antonio Bosio*, Roma sotterranea (Roma 1532) 541 ohne Deutung; [*Giovanni Bottari*,] Sculture e pitture sagre estratte da i cimiterj di Roma pubblicate già dagli autori della Roma sotterranea ..., Bd. 3 (Roma 1754) 141 f. Taf. 176 („Chi sa però, che non sia l'Annunziazione di nostra Signora ...?"); *Raffaele Garrucci*, Storia della arte cristiana nei primi otto secoli della Chiesa, Bd. 2 (Prato 1873) 81 f. Taf. 75 (zweifellos Verkündigung); *Victor Schultze*, Archäologische Studien über altchristliche Monumente (Wien 1880) 184 f. (Abschied des Verstorbenen von seiner Mutter oder Gattin; spätestens M. 3. Jahrhundert); *H. F. Jos. Liell*, Die Darstellungen der allerseligsten Jungfrau und Gottesgebärerin Maria auf den Kunstdenkmälern der Katakomben (Freiburg i. Br. 1887) 199–211 Taf. 2,1 (Verkündigung; 1. H. 2. Jahrhundert); *Joseph Wilpert*, Ein Cyclus christologischer Gemälde aus der Katakombe der heiligen Petrus und Marcellinus (Freiburg i. Br. 1891) 19 f. Taf. 6,2 (Verkündigung; 2. Jahrhundert); *Stuhlfauth* (1897) 60–63, 242 (ebenso); *Paul Styger*, Die römischen Katakomben (Berlin 1933) 131 (Verkündigung; nicht vor Anf. 4. Jahrhundert); *P.-A. Février*, Les peintures de la catacombe de Priscille. Deux scènes relatives à la vie intellectuelle, in: MEFRA 71 (1959) 309–316, 318 f. Abb. 5–7 (Abschiedsszene oder eher der verstorbene Jüngling, zu seiner Mutter sprechend; 2. V. oder M. 3. Jahrhundert); *Klauser* (1962) 260 (vielleicht Verkündigung; 2. H. 3. Jahrhundert); *Berefelt* (1968) 15 (Verkündigung; wiederholt mit Vorbehalt den obsoleten Ansatz im 2. Jahrhundert) 50; *Francesco Tolotti*, Il Cimitero di Priscilla. Studio di topografia e architettura (Città del Vaticano 1970) 182, 206, 210 f. mit Bezeichnung A_{II} (erst 4. Jahrhundert); *M. Marinone Cardinale*, Annunciazione (iconografia), in: Dizionario patristico e di antichità cristiane, Bd. 1 (Casale Monferrato 1983) 217 (eher Maria und wahrsagender Prophet); *Fasola* (1985) 8 f. (Verkündigung); *Nestori* (^{2}1993) 25 (Verkündigung); *Bussagli* (1990) 18 mit seitenverkehrter Abb. („la più antica raffigurazione di angelo che si conosca, databile alla fine del II secolo"); *ders.* (1991a) 48 („la più antica imagine angelica"; „databile alla fine del II se-

wendigen Sanierung der Kammer und nach dem Auftauchen eines neuen Vergleichs, hat die Deutung auf Maria und den ihr die Muttergottesrolle eröffnenden Gabriel eine so hinlänglich überzeugende Untermauerung erfahren und erst im selben Zug ist auch die Datierung zum Gegenstand einer soweit akzeptablen Indizienargumentation geworden, daß man nunmehr wird sagen dürfen: Die Darstellung im Tondo von Priscilla 15 ist ein als solches praktisch gesichertes und als Einzelszene konzipiertes Verkündigungsbild, welches ungefähr dem mittleren 3. Jahrhundert entstammen könnte. Man hat es mit einer ganz eigenen, frühen Bildfassung zu tun, die gedanklich noch unvermengt nur auf Lk 26–38 beruht – ohne das später sich durchsetzende apokryphe Gut – und die nach der Wende zum 4. Jahrhundert noch in zwei weiteren und dann zyklisch eingebundenen Katakombenbeispielen erneut auftreten wird[9].

Was das ‚Bild' der Engel anbelangt, so werden sie auch im weiteren, also im 4. Jahrhundert, durchgehend nach diesem zunächst gültigen Modell aufgefaßt: als vollends konventionelle, unauffällige junge oder weniger oft ältere männliche[10] Figuren. Gut zu erklären wäre dieses Ausbleiben jeglichen Gepränges bei einer biblischen Textvorgabe wie derjenigen des Tobiasberichts[11], wo der gottgesandte

colo", also mit durch den ansonsten gut informierten Autor unkritisch übernommener Frühdatierung); *Estivill* (1994) 145–151 Taf. 27 (Verkündigung; spätes 2. Jahrhundert); *Pirani* (2000) 389 mit Farbabb. („la più antica immagine di un angelo … databile alla fine del II secolo", d. h. mit leichtgläubig abgeschriebenem, nun wahrhaft längst obsoletem Zeitansatz).

[9] Diese ganz neue Qualität der Beurteilung verdankt man *Barbara Mazzei*, Il cubicolo dell'Annunciazione nelle catacombe di Priscilla. Nuove osservazioni alla luce dei recenti restauri, in: RACr 75 (1999) 233–280. Die Autorin weist darauf hin, daß das hier benutzte Bildschema zwar tatsächlich in älteren Funeralkontexten vorkommt, hier jedoch signifikante Neuerungen aufweist: das Fehlen der intellektuellen Funeralkonnotation mittels Schriftrolle und – so bereits *Estivill* (1994) 149 f. – die nicht gerundete (Funeralkathedra), sondern gerade (Thron) Oberkante des Sessels (267–269). – Zur Datierung grob um die Mitte des 3. Jahrhunderts sei noch die Evidenz nachgetragen, daß innerhalb des chronologischen Spielraums eine Zunahme der Wahrscheinlichkeiten eher mit der Zeitachse als gegen diese angenommen werden kann. Die beiden anderen, jüngeren und nunmehr sehr zuversichtlich benennbaren Beispiele dieser Ikonographie bieten Marcellino e Pietro 17 (schon *Wilpert* [Anm. 8] 3, 20 Taf. 1,3; *Nestori* [²1993] 52; *Johannes Georg Deckers, Hans Reinhard Seeliger, Gabriele Mietke*, Die Katakombe „Santi Marcellino e Pietro". Repertorium der Malereien [Città del Vaticano, Münster 1987] 224 Taf. B 17; *Mazzei* a.O. 258 ff. Abb. 16) und, in gespiegelter Anordnung, Via Latina A (Verkündigung bereits erwogen von *Antonio Ferrua*, Le pitture della nuova catacomba di Via Latina [Città del Vaticano 1960] 42 Taf. 3; nach der Restaurierung *Mazzei* a.O. 264 f. Abb. 18 gemäß der Interpretation durch den alsbald dann auch selbst mit seinen Ergebnissen hervorgetretenen *Fabrizio Bisconti*, Il restauro dell'ipogeo di via Dino Compagni. Nuove idee per la lettura del programma decorativo del cubicolo „A" [Città del Vaticano 2003] 46, 48, 84 Abb. 50 f., 54, 86). Der erreichte Forschungsstand wird zustimmend dargestellt von *Proverbio* (2007) 43 Taf. 1 (farbig).

[10] Wenig glücklich ist von daher die Adjektivierung bei *C. Carletti*, Angelo, iconografia, in: Dizionario patristico e di antichità cristiane, Bd. 1 (Casale Monferrato 1983) 202, der den frühesten bildgewordenen Engelstyp als generische „figura giovanile androgina" beschreibt, ebenso (Genova, Milano ²2006) 299.

[11] *Myla Perraymond*, Tobia e Tobiolo nell'esegesi della iconografia dei primi secoli, in: Bessarione 6 (1988) 141–154; *Estivill* (1994) 75–84; *Myla Perraymond*, Tobia, in: Temi (2000) 287 f. Taf. 29b.

Engel quasi in geheimer Mission unterwegs ist, also nicht erkannt werden soll. Dort heißt es: „Da ging der junge Tobias hinaus und fand einen stattlichen jungen Mann, der stand da gegürtet und wie bereit zu reisen." Obwohl dem Bibelleser sofort fast verstohlen mitgeteilt wird: „Und er wußte nicht, daß es ein Engel Gottes war, grüßte ihn und fragte: Woher bist du, guter Freund?" (Tob 5,5f.), ist es in diesem Fall schon aus der Handlung heraus völlig verständlich, daß der Engel inkognito auftritt. Genau so, als ein schlichter junger Begleiter des soeben erfolgreichen Fischers Tobias, erscheint er denn auch im Relief eines Sarkophags von S. Sebastiano[12] (Abb. 3) und in einer Malerei des Coemeterium Iordanorum[13].

Doch auch in Fällen, wo eine unprätentiöse Erscheinung des Engels nicht von der Erzählung vorgegeben wird, stellt die früheste christliche Bildkunst diesen zunächst – über den größten Teil des 4. Jahrhunderts – nur als einen gewöhnlichen Mann dar. So besitzen wir mehrere sarkophagplastische Umsetzungen des Themas ‚Gott verhindert Isaaks Opferung'[14] – reproduziert sei hier der Ausschnitt eines stadtrömischen Kastens[15] (Abb. 4) –, wo neben Abraham, dessen Hand bereits zum Vollzug der Tötung auf Isaaks Scheitel liegt, eine weitere Figur steht und sehr bestimmt den Oberarm des Patriarchen ergreift, wozu durch Gottes aus dem Himmel kommende Hand die Weisung erfolgt. Auch wenn die betreffende Stelle Gen 22,11f. etwas abweichend lautet: „Da rief ihn der Engel des Herrn vom Himmel und sprach: ... Lege deine Hand nicht an den Knaben ...", ergibt sich aus dem Bildgefüge doch ohne Zweifel, daß der auf Gottes Wink intervenierende, im Äußerlichen völlig dezente Mann kein anderer als ein Engel sein kann[16].

[12] Rep. 1 Nr. 176; *Luciano de Bruyne*, Sarcofago cristiano con nuovi temi iconografici scoperto a S. Sebastiano sulla Via Appia, in: RACr 16 (1939) 262f. Abb. 7; *Perraymond* a.O. (1988) 148 Abb. 5; *Estivill* (1994) 77–80 Taf. 9, 12a; *Proverbio* (2007) 49 Abb. 5.

[13] Kammer 6: *Joseph Wilpert*, Die Malereien der Katakomben Roms (Freiburg i. Br. 1903) 386f. Taf. 212; *Nestori* (²1993) 14; *Perraymond* a.O. (1988) 146f. Abb. 2; *Bussagli* (1991a) 48; *Estivill* (1994) 80–83 Taf. 12b; *Pirani* (2000) 390; *Proverbio* (2007) 45 Taf. 2 (farbig).

[14] *Isabel Speyart van Woerden*, The iconography of the Sacrifice of Abraham, in: Vigiliae christianae 15 (1961) 214–255; *Estivill* (1994) 29–53 Taf. 1–5; *Barbara Mazzei*, Abramo, in: Temi (2000) 92–95 Taf. 32a; *Bussagli* (1991a) 58f.; *Liverani* in: *Sannibale, L.* (1998) 69 Abb. 10; *Pirani* a.O.; *Proverbio* (2007) 45f. Auffälligerweise bringen nur einige Fassungen des Themas den Engel.

[15] Rep. 1 Nr. 40; *Estivill* (1994) 31–33 Taf. 1a.

[16] Fast alle Fälle bieten den Engel jugendlich; bisweilen findet man ihn jedoch – auch in anderen Szenen – bärtig. *Lieselotte Kötzsche-Breitenbruch*, Die Neue Katakombe an der Via Latina (JbAChr Ergbd. 4, Münster 1976) 97–102 gelangt in ihrem Exkurs „Der bärtige Engel" zu der Einschätzung, daß die bärtige, „zunächst ungewöhnlichere Form der Darstellung" in auffallender Weise vor allem der Personifikation des *Genius Senatus* gleiche. Und „wie der Genius des Senats stets den Kaiser begleitet, so gehört zu der Vorstellung vom Wesen der Engel, daß sie Gottvater umgeben und ihn in der Ausübung der Weltherrschaft unterstützen ... Es ist wahrscheinlich, daß diese Gemeinsamkeiten beider Geistwesen dazu geführt haben, den Engel Gottes in die längst vertraute Gestalt des Genius Senatus zu übertragen"; der nachmalige Niedergang dieser spezifisch römischen Vorstellungssparte habe dann vielleicht zu einer Entwöhnung und somit zum Aussterben des „würdigen älteren Mannes mit Bart" als Engelsfigur geführt (99f.). *Estivill* (1994) 61f. referiert diesen Vorschlag positiv. Im Rahmen seiner Erörterung des Abrahamsopfers (33, 53) spricht er vom jugend-

Abb. 3 Rom, S. Sebastiano, Sarkophag Rep. 1 Nr. 176 mit Bileam-Engel- und (ganz rechts) Tobias-Engel-Szenen

Abb. 4 Vatikanische Museen, christlicher Sarkophag Rep. 1 Nr. 40. Abraham will Isaak opfern

Zwei weitere biblische Episoden und ihre Verbildlichungen sind noch besser geeignet, zu erweisen, daß man in der christlichen Bildkunst bis zum späten 4. Jahrhundert der Idee fernstand, Engel in irgendeiner Weise als überirdische Wesen konkret hervorzuheben – sei es durch Kleidung und Ausstaffierung, sei es durch Nimbus oder besonders Flügel (die ja dann als das bis heute geradezu ausschlaggebende Merkmal der Engel eingeführt werden sollten). Die erste davon bestreitet der zu Hilfe geeilte Engel im Feuerofen: Während der babylonischen Gefangenschaft sind drei jüdische Jünglinge, die sich der Idolatrie verweigert haben, auf Befehl Nebukadnezzars gefesselt in einen Ofen geworfen worden. Diese Begebenheit[17] zeigt z.B. ein Deckel des frühen 4. Jahrhunderts in den Capitolinischen Museen[18] (Abb. 5): Man sieht die Jünglinge, mit ausgebreiteten Armen be-

lichen „Angel del Señor como prefiguración del Verbo encarnado, del Logos en semblanza humana", welcher an die Stelle Isaaks, des Betroffenen dieser vorgesehenen Opferung, treten werde. Der bärtige Engel dagegen sei Abglanz der göttlichen Weisheit und Allmacht (35). Überhaupt legt *Estivill* wiederholt viel Wert auf die Unterscheidung des bartlosen vom bärtigen Engel, jedoch letzten Endes (232f.) ohne zu weitergehenden Aussagen oder gar Regeln zu gelangen. – Den wohl als spätester entstandenen bärtigen Engel hat *Bussagli* (1991c) 634 in seiner Wichtigkeit herausgestellt: Es handelt sich um ein Elfenbeintäfelchen im British Museum mit einem Relief der Jordantaufe (*Volbach* [^{3}1976] Nr. 115) aus dem frühen 5. Jahrhundert, bei welcher der anwesende Engel ‚noch' bärtig und ‚schon' geflügelt ist.

[17] *Carlo Carletti*, I tre giovani ebrei di Babilonia nell'arte cristiana antica (Brescia 1975); *Estivill* (1994) 85–110 Taf. 13–18; *Barbara Mazzei*, Fanciulli ebrei, in: Temi (2000) 177f. Taf. 13b.

[18] Rep. 1 Nr. 834; *Carletti* a.O., 32 Abb. 7 Nr. 68; *Proverbio* (2007) 50 Abb. 6.

tend, im Ofen stehen, während zu ihren Seiten die Flammen hochschlagen. In der Bibel heißt es nun: „Da entsetzte sich der König Nebukadnezzar, fuhr auf und sprach zu seinen Räten: Haben wir nicht drei Männer gebunden in das Feuer werfen lassen? Sie antworteten und sprachen zum König: Ja, König. Er antwortete und sprach: Ich sehe aber vier Männer frei im Feuer umhergehen, und sie sind unversehrt; und der vierte sieht aus, als wäre er ein Sohn der Götter", und kurz darauf lobt er Gott, „der seinen Engel gesandt und seine Knechte errettet hat" (Dan 3,24f. 28; vgl. StDan 3,25f.). In der Tat bildete der Entwerfer dieses Sarkophagreliefs den besagten Vierten im Feuerofen getreulich mit ab: den Engel, welcher auf das Gebet der Jünglinge hin die Rettung ins Werk setzt. Wiedergegeben ist er hier als ein bärtiger Mann von nicht mehr jungen Jahren (doch gibt es auch Versionen mit jugendlichem Beistand). Selbst angesichts des Bibeltextes, welcher dem Engel zumindest in Nebukadnezzars Augen – mit einem Anflug alter orientalischer Vorstellungen – Züge eines Göttersohnes zuspricht, haben Entwurf und Umsetzung dieser Gestalt von jeglicher Auszeichnung abgesehen.

Die andere, in diesem Sinne noch schlagendere Episode hat zu Protagonisten Daniel in der babylonischen Löwengrube, den Propheten Habakuk[19] und einen Engel, welcher den Judäer mit seiner Essensschüssel hinüber ins Zweistromland schicken will, damit Daniel nicht hungert. Doch „Habakuk antwortete: Herr, ich habe die Stadt Babel nie gesehen und weiß nicht, wo der Graben ist. Da faßte ihn der Engel des Herrn beim Schopf, trug ihn im Windesbrausen an den Haaren nach Babel und setzte ihn oben am Graben nieder. Und Habakuk rief: Daniel, Daniel, nimm das Essen, das dir Gott gesandt hat" (apokryphe StDan 2,34–36). Ein singuläres Relief des ‚Dogmatischen Sarkophags'[20] (Abb. 6) aus dem zweiten Viertel des 4. Jahrhunderts bietet diesen Engel – schon nach der Beförderung Habakuks, aber noch mit der Hand in dessen Schopf – ohne jede Hervorhebung als einen alltäglichen bärtigen Mann in schlichter Tunika, und das sogar, obwohl gerade hier seine Ausstattung mit Flügeln schon aus inhaltlichen Gründen sehr wohl naheläge, zu der es aber bezeichnenderweise nicht gekommen ist. (Ein zweiter Bärtiger zu Daniels Rechter ist versuchsweise als „Gott?" angesprochen worden, doch da er dem gegenüber angeordneten Träger Habakuks gleicht, würde man eher der These gewisse Aussichten einräumen, daß in ihm ebenfalls der oder ein Engel Gottes begegnet – hier nun nach der kanonischen Stelle Dan 6,23: Abwendung der Löwengefahr –, daß es also zu einer bildlichen Synthese der beiden fürsorglichen Interventionen gekommen ist[21].)

[19] *Estivill* (1994) 111–144 Taf. 19–26; *Mara Minasi*, Daniele, in: Temi (2000) 162–164 Taf. 40a; *Myla Perraymond*, Abacuc, ebenda, 89–91 Taf. 1a; *Reiner Sörries*, Daniel in der Löwengrube. Zur Gesetzmäßigkeit frühchristlicher Ikonographie (Wiebaden 2005).

[20] Rep. 1 Nr. 43; *Liverani*, in: *Sannibale, L.* (1998) 69 Abb. 11; *Sörries* a.O., 67, 69, 159 Nr. 100.

[21] Die tentative Deutung auf Gott im Rep. 1, 40. Der Gedanke eines Zusammenfließens der zwei Engelserzählungen unter Wahrung beider Engel bei *Manuel Sotomayer*, Sarcófagos romano-cristianos de España. Estudio iconográfico (Granada 1975) 112 und *Lucien de Bruyne* in: RACr 54, 1978, 162 (nachdem er ursprünglich sogar beide fraglichen Figuren explizit zwar als engelgestaltig, aber letztendlich Gott selbst in – eigentlich getrennten – Handlungen

Abb. 5 Rom, Capitolinische Museen, Sarkophagdeckel Rep. 1 Nr. 834 mit Feuerofenszene

Abb. 6 Vatikanische Museen, ‚Dogmatischer Sarkophag' Rep. 1 Nr. 43. Daniel in der Löwengrube

darstellend bezeichnet hatte: L'imposition des mains dans l'art chrétien, in: RACr 20 [1943] 174f., 182–192 Abb. 19). Demgegenüber denkt *Myla Perraymond,* Abacuc e il cibo soterico: iconografia e simbolismo (*Dan* 14,33–39), in: Studi e Materiali di Storia delle Religioni N. Ser. 16 (1992) 254 Abb. 5 an zwei aufeinanderfolgende Momente aus StDan, in denen ein Engel zunächst den Willen Gottes und sodann die daraus resultierende Aktion veranschaulicht. Wiederum andere Akzentuierung bei *Estivill* (1994), 131f., 143, der im exaltierend begleitenden „desdoblamiento de la figura angélica" fern von bibelhistorischen Vorgaben eine Proklamation des Sieges über den Tod sehen möchte; das ist jedoch beim ‚Dogmatischen Sarkophag' mit seinem so narrativ dargebotenen Habakuk-Stoff wenig wahrscheinlich. Explizit zugunsten der synthetischen Lesung jüngst *Proverbio* (2007), 52f. Abb. 10.

Daß die Himmelsboten bis zum späten 4. Jahrhundert wie unseresgleichen aussahen, zeigt sich auch bei zwei Blicken auf die Katakombenmalerei – beide Exempel aus der Neuen Katakombe an der Via Latina. Die Kammer F, etwa aus der Mitte des 4. Jahrhunderts, bietet eine Episode des 4. Buches Mose, wo dem reitenden Bileam[22] „der Engel des Herrn" den Weg verstellt, was aber zunächst nur von der Eselin bemerkt wird (22,22ff.). Dieser Engel hat sein Kurzschwert gezückt und ist andererseits durch Größe und Bart mit beträchtlicher Würde versehen, begegnet aber an und für sich als unauffällige Gestalt in der normalen Alltagskleidung, bestehend aus Tunika, Pallium und Sandalen[23] (Abb. 7; s. ferner die Bileam-Szene auf dem Friessarkophag unserer Abb. 3 mit pallienlosem Engel).

Noch etwas älter ist jene Malerei in Kammer B, welche wieder die Ruhestätte des Patriarchen Jakob zu Bethel und sein Traumgesicht von der Himmelsleiter vorführt. Sogar hier, wo die wirklich auf- und absteigenden Engel geradezu physisch, mit nicht zu überbietender Prägnanz, als himmlische Emissäre geschildert werden, läßt das Bild diese in gewöhnlicher Straßenkleidung auftreten; sie unterscheiden sich in nichts von Jakob[24] (Abb. 8). Beide Merkmale, die Bewegtheit der Engel und ihre ‚Alltagstracht', setzen die Version der Via Latina von dem eingangs betrachteten themengleichen Paneel der Dura-Synagoge (Abb. 1) ab, unbeschadet der sehr wohl vorhandenen Ähnlichkeit beider Malereien in der allgemeinen Disposition.

Man vergegenwärtigte sich also zunächst mindestens diejenigen Engel, die mit den Menschen zu tun haben, und sei es nur in deren Träumen, als Wesen von rein humanem Körperbau – wozu auch bräuchte jemand Flügel, dem eine Leiter zu Gebote steht[25]? – und in Rom überdies ohne irgendwie auffällige Ausstaffierung. Man trug damit jenen Stellen der Heiligen Schrift Rechnung, welche die Figur des Engels schlicht als die eines Mannes ansprechen oder denken lassen.

Ohne Reflex blieb zunächst die Tatsache, daß die Heilige Schrift und ihr Umkreis sehr wohl auch Stoff für ein anderes Engelsbild bereithalten. Damit sind weniger die sechsflügeligen Seraphim (Jes 6,2) gemeint oder die beängstigende Vision bei Hes 10, wo von den vierflügeligen, augenübersäten Cherubim die Rede ist mit ihren verschränkten Rädern und den je vier Angesichtern, als vielmehr diverse

[22] *Estivill* (1994) 55–73 Taf. 7–11; *Mara Minasi*, Balaam, in: Temi (2000) 132–134 Taf. 36a.
[23] *Ferrua* a.O. (Anm. 9) 62 Taf. 104; *ders.*, Katakomben. Unbekannte Bilder des frühen Christentums unter der Via Latina (Stuttgart 1991) 109 Abb. 91; *Bussagli* (1991a) 50, 53f.; *Pirani* a.O. (Anm. 13); *Proverbio* (2007) 50f. Taf. 5. Für *Estivill* (1994) 61f., 65f., 73 ist die Bärtigkeit Ausdruck von Mannestum, Reife und Weisheit und speziell auch einer Mitgliedschaft im göttlichen Ratsgremium (daß er nun jedoch andererseits, abweichend von seinem in unserer Anm. 16 wiedergegebenen Tenor, auch den bärtigen Engel letztendlich als „figura del Cristo Logos" interpretiert [73], wirkt verunsichernd).
[24] *Ferrua* a.O. 49f. Taf. 97 bzw. 78f. Abb. 57; *Weitzmann* a.O. (Anm. 5) 19 Abb. 14; *Pirani* a.O.; *Proverbio* (2007) 51f. Taf. 6; vgl. auch den Sarkophag Rep. 1 Nr. 183. Zu beiden *Estivill* (1994) 187–198 Taf. 33f.
[25] Oder vice versa *Landsberger* (1947) 230: „Had they possessed wings they would have covered the route flying."

▲
Abb. 7 Rom, Neue Katakombe an der Via Latina, Kammer F. Bileam und der Engel

Abb. 8 Ebenda, Kammer B. Jakobs Traum von der Himmelsleiter

Stellen, die durchaus das aufsehenerregende Bild vom wahrhaft menschenähnlichen, aber geflügelten Engel nahelegen oder gar explizieren: die soeben kommentierte Begebenheit um den „im Windesbrausen" nach Babel entführten Habakuk (StDan 2,35), das Zeugnis vom herzugeflogenen Gabriel bei Dan 9,21[26], die Flügel annehmenden Engel bei 1. Hen 61,1, welche sich aufmachen, um den Gerechten ihr künftiges Erbe zuzuteilen, das weihnachtliche Auffahren der Engel von den Hirten gen Himmel (Lk 2,15) oder jener Passus der Apokalypse 14,6, wo es heißt: „Und ich sah einen andern Engel fliegen mitten durch den Himmel, der hatte ein ewiges Evangelium zu verkündigen denen, die auf Erden wohnen, allen Nationen und Stämmen und Sprachen und Völkern." Ganz vereinzelt und allgemein findet sich dann gegen 200 bei Tertullian die Aussage: Omnis spiritus ales est: hoc et angeli et daemones. Igitur momento ubique sunt[27], während ein wahrer Aufschwung der Idee vom Flügelengel dann erst bei Schriftstellern des 4. Jahrhunderts folgt: wiederum vereinzelt bei Eusebius von Caesarea, massiv und endgültig schließlich vor und um 400 bei mehreren großen Kirchengelehrten des Westens wie des Ostens (Prudentius, Paulinus Nolanus, Hieronymus, Chrysostomos)[28].

Es ist genau jene Zeit der Wende vom 4. zum 5. Jahrhundert, da, den gedanklichen Spekulationen folgend, auch in der *Bildkunst* der entscheidende Schritt getan und zum ersten Mal ein Himmelsbote mit Flügeln gestaltet wird, also schon im Äußerlichen der Gesandtenstatus der Engel, ihre Fähigkeit zum ubiquitären Präsentwerden und damit auch ihr überhumanes Naturell sichtbare Klärung finden.

Nicht hinreichend geläufig in ihrem Zeugnisrang für die Anfänge des geflügelten Engelsbildes sind die Holztüren von Sant'Ambrogio in Mailand, dem für den Westen im späten 4. Jahrhundert überhaupt prominentesten und strahlungsmäch-

[26] Angeführt von *Bussagli* (1991a) 57, welcher übrigens 57f. mit Anm. 34 meint, daß „l'assenza delle ali dalla prima iconografia deve essere considerata una *scelta* degli artisti e non, come vorrebbero alcuni studiosi, la conseguenza del silenzio dei testi sacri sull',argomento volo'". Als Grund für die konsequent flügellose Darstellung der frühen Engel vermutet er (1990) 19 „paura di ‚contaminare' con le ali la nascente figura angelica" (in Anlehnung an *Leclercq* (1924) 2081 [„Ce fut peut-être le souci d'écarter de l'art [[chrétien]] un type païen très répandu ..."]) und spricht (2000) 34 nochmals klar vom Motiv des „evitare che essi si confondano con divinità pagane alate (Vittoria, Eternità, Amore, Iride ecc.)"; vgl. auch *ders.* (1991b) Anm. 2: Schon für die Zeit der flügellosen Verbildlichungen postuliert er „che gli angeli erano stati immaginati con le ali, ma raffigurati senza". *Frédérick Tristan*, Les premières images chrétiennes (o. O. 1996) 508 pflichtet bei „que les imagiers des premiers siècles se refusèrent à doter d'ailes les anges de peur qu'on ne les confondît avec les génies ou les victoires, ce qui en aurait trahi le sens". Vgl. auch *Estivill* (1994) 230. In der Tat wirkt die Aussage bei *Louis Réau*, Iconographie de l'art chrétien, Bd. 2,1 (Paris 1956) 36 über Engelsflügel: „L'Ancien Testament n'en fait pas mention" zu kategorisch.

[27] *Tertullian*, Apologeticum 22, 8 (Corpus christianorum, Ser. lat. 1 [Turnhout 1954] 129); wohl erstmals aufgezeigt von *Stuhlfauth* (1897) 53, der auch die fünf nachfolgend zu nennenden jüngeren Gewährsleute mit näheren Angaben bringt.

[28] *Berefelt* (1968) 17 referiert eine weitere Stelle: „St. Ephraim (d. 378) mentions the ‚fiery wings' of Gabriel on which he flew down from Heaven bearing God's message to the Virgin Mary" – ohne Angabe der Stelle oder auch nur des Werkes. Meine Suche bei Ephraem dem Syrer († 373) und über elektronische Dateien war vergeblich.

tigsten, darin zeitweilig sogar der Ewigen Stadt Rom überlegenen Zentrum: Man kann sich sehr gut vorstellen, daß gerade dort bei der uns interessierenden Innovation die alles überragende Persönlichkeit eines Ambrosius die entscheidende Rolle spielte. Die Holztüren der im Jahr 386 durch den Bischof und Kirchenvater geweihten und später auch nach ihm benannten Kirche wurden leider 1750 massiv verändert, doch steht seit einigen Jahrzehnten ein bisher nur schlecht publizierter, unvollständiger Satz von fünf alten Zeichnungen mit Wiedergaben einzelner Tableaus im vorherigen Zustand zu Gebote, die von der Fachwelt in der anstehenden Frage trotz ihrer enormen Wichtigkeit bisher zu wenig gewürdigt worden sind. Thema des Darstellungszyklus ist und war die Davidsgeschichte, unter deren Paneelen die beiden der Konfrontation mit Goliath und des Sieges über ihn (Abb. 9) hier besondere Aufmerksamkeit verdienen, zumal das erstgenannte überhaupt nur noch in der zeichnerischen Darbietung studiert werden kann[29]. Ohne Zweifel wird David in beiden Szenen von einer Gestalt mit weit ausgebreiteten Schwingen begleitet und beschützt.

Wie zur Bestätigung dieser Innovation ist für Marseille ein einziger, im 5. Jahrhundert lokal gefertigter Sarkophag freilich auch nur zeichnerisch überliefert, der gut vergleichbar das Aufeinandertreffen der beiden Kontrahenten in Anwesenheit eines geflügelten Jünglings zur Schau stellte[30] (Abb. 29). Allerdings wären gewisse Zweifel nicht ganz unberechtigt, ob es sich bei der Darstellung an der Mailänder Holztür, welcher der Sarkophag anzuschließen ist, wirklich um einen Engel – und dann immerhin um einen Pionier der geflügelten Engel[31] – handelt. Denn erstens

[29] *Teresa Mroczko*, The original programme of the David cycle on the doors of San Ambrogio in Milan, in: Artibus et Historiae 6 (1982) 75–87, bes. 86 Abb. 8f. (Flügelfigur nur zu erahnen); *Isabella Vay, Remo Cacitti*, Le porte lignee di Sant'Ambrogio, in: La città e la sua memoria. Milano e la tradizione di sant'Ambrogio. AK (Milano 1997) bes. 93–95 Abb. 47, 55.
[30] Rep. 3 Nr. 303. Die in der Literatur gelegentlich begegnende Ortsangabe Reims ist unzutreffend. – Die um 1626 entstandene Zeichnung von *Peiresc* findet sich reproduziert bei *Edmond Le Blant*, Les sarcophages chrétiens de la Gaule (Paris 1886) 35f. Nr. 49 mit Abb.; in leicht ergänzter Umzeichnung bei *Giuseppe Wilpert*, I sarcofagi cristiani antichi, Bd. 1 (Roma 1929) 57f. Abb. 24 und bei *Paola Borraccino*, I sarcofagi paleocristiani di Marsiglia (Bologna 1973) Nr. 23. – Flügellose Begleiter für David *und* Goliath (!), beide in langer Tunika und Pallium, zeigt ein stadtrömisches Deckelfragment des späten 4. Jahrhunderts in Vienne: Rep. 3 Nr. 586. – Zu allem auch *Friedrich Gerke*, Das Verhältnis von Malerei und Plastik in der theodosianisch-honorianischen Zeit, in: RACr 12 (1935) 128–130, der die zwei Begleit-Palliati des Vienner Reliefs als einen ‚guten' und einen ‚unheilbringenden' „Kampfengel" deutet.
[31] *Adolph Goldschmidt*, Die Kirchenthür des heiligen Ambrosius in Mailand (Straßburg 1902) 20 ahnte den innovativen Rang dieser Ikonographie, als er angesichts des vermeintlich noch annähernd spätantiken Befundes feststellte, diese Gestalt eines „Siegesengels" gehe zurück auf Davids Sicherheit, im Namen Gottes zu kämpfen und zu siegen: „Die Vorstellung einer Viktoria im antiken Sinn und eines Engels Gottes gehen hier also ineinander über." Noch ohne Erwähnung der alten Zeichnungen ist die Notiz bei *Klauser* (1962) 264 Nr. 29; er spricht zunächst nur von einem „Jüngling ... mit Flügeln und Pallium", erst später (298) nennt er diesen einen Engel. (So bezeichnet er andererseits auch die auf den heutigen Oberpaneelen der Türen fliegenden Paare von Christogramm-Trägern [264], die jedoch nach aktueller Einschätzung wohl nicht einmal ihrem Thema nach das Originalkonzept wiedergeben; ihre Berücksichtigung bei *Proverbio* [2007] 67f. verkennt die Literaturlage). Auch noch

Abb. 9 Mailand, Archivio di Sant'Ambrogio, Anonymus des 18. Jahrhunderts, Zeichnung eines Paneels der Holztür der Basilika. David tötet Goliath

wird im Bibeltext nichts von einem solchen gesagt, sondern nur Davids Vertrauen in den Herrn angesprochen (1. Sam 17), und zweitens kennt die weitere Entwicklung dieses Bildstoffes dann keinen möglichen Engel mehr unter den Akteuren. Und selbst wenn man zugesteht, daß die imaginarii der Holztür und des verschollenen Sargs hier dessenungeachtet jeweils einen Engel hinzukomponieren *konnten* (denn unpassend ist ein solcher im Entscheidungskampf gegen den Philister ja keinesfalls), erhebt sich anscheinend ein Argument gegen eine solche Interpretation: Betrachtet man nämlich die Darstellung desselben Geschehens im byzantinischen ‚Pariser Psalter' des späteren 9. bis mittleren 10. Jahrhunderts[32] (Abb. 10), dann erscheint dort erneut eine den Israeliter unterstützende Flügelgestalt. Bei ihr handelt es sich aber eben nicht um einen Engel, sondern um die Personifikation der so bezeichneten Δύναμις (gegenüber welcher dem Goliath eine andere, flügellose und unzuverlässige Figur zugeordnet wird: die 'Αλαζονεία = Überheblichkeit). Es bestünde mithin vorderhand auch bei der Mailänder Holztür von etwa 386 und dem Sarkophag des 5. Jahrhunderts die Möglichkeit, daß die Flügelgestalt gar kein Engel sein soll, sondern eine Personifikation der Dynamis, der den David zum Erfolg vorantreibenden Kraft. Derlei Allegorien waren gerade in der Spätantike beliebt, ohne daß letzte Anflüge von Paganität sie den Christen etwa unangenehm hätten sein lassen; sie sind vielmehr in beträchtlicher Zahl auch für christliche Besteller, jedenfalls für anspruchsvollere christliche Auftraggeber ins Bild gefaßt worden. Und dennoch: Man gelangt bei Holztür und Sarkophag (Abb. 9, 29) doch

Pallas (1978) 21 handhabt bei seiner Identifikation eines Engels mutmaßlich nur die überarbeitete Holztür selbst. Erst *Mroczko* a.O. bezieht die Zeichnungen mit ein, beläßt es aber bei dem Ausdruck „winged figure" und Verweisen auf das Schrifttum; *Vay* und *Cacitti* a.O. 95 endlich sprechen von der Einführung eines Engels.

[32] Bibl. Nat., Cod. gr. 139, fol. 4v: *Hugo Buchthal*, The miniatures of the Paris Psalter (London 1938) 21–23 Abb. 4.

Abb. 10 Paris, Bibl. Nat., Cod. gr. 139, fol. 4. David und Goliath

zu vollkommener Eindeutigkeit im Positiven: Die Flügelfigur war in Mailand wie dann auch in Marseille, ganz anders als später diejenige des ‚Pariser Psalters', keine Dynamis-Allegorie, sondern ein Engel. Zu erkennen ist dies am Unterschied von Geschlecht und Kleidung: Unser Protagonist wurde jeweils deutlich als ein lange Tunika und Pallium tragender Jüngling gekennzeichnet, während später Dynamis, da sie – wie die meisten derartigen griechischen und lateinischen Auszeichnungswörter samt ihrer Personifikationen – weiblich ist, demgemäß auch erkennbar

weiblich und mit einem Frauengewand, einem Peplos, wiedergegeben wurde[33]. So antikisch sie und die Alazoneia auch in der Miniatur anmuten, haben sie doch nichts mit der westlichen engelbewehrten Frühfassung zu tun[34]. Die ältesten gut datierten Bilder geflügelter Engel befanden sich an der gegen 386 geschnitzten Holztür von Sant'Ambrogio in Mailand[35].

Kurz darauf erreichte die spektakuläre Neuerung auch Ravenna: Der um 400 gefertigte ‚Pignatta-Sarkophag' zeigt auf einer Nebenseite die Verkündigung an Maria[36] (Abb. 11) – nun zum Unterschied von der früheren Katakombenfassung

[33] Von daher müßte auch jede – bei diesem frühen Stand der Dinge ohnehin deplacierte (vgl. indessen Anm. 137) – Versuchung scheitern, in dem männlichen Helfer Davids einen Vertreter jener Geisteswesen / Himmelmächte zu sehen, welche Paulus (Eph 1,21; Kol 1,16) als ‚in Gott geschaffen' erwähnt, von denen eine Klasse die Bezeichnung Δύναμις erhält und später als Δυνάμεις den fünften Rang unter den Engelschören erhalten wird. – Ebenfalls mit Bezug auf die Geschlechterspezifikation ist zu sagen, daß die ganze Argumentation bei *Gerke* a.O. fehlgeht. Die beiden manifest männlichen „Kampfengel" des Vienner Fragments können, entgegen der von jenem vertretenen Filiation, keine frühen Bezeugungen der Begleiter im Pariser Psalter sein, auch dann nicht, wenn *Gerke* letztere angestrengt zu „Engeln" namens Δύναμις und 'Αλαζονεία umdeutet. Ähnlich problematisch sind die Stellungnahmen zweier Autoren, die sich bald danach äußerten: *Beck* (1936) 11 erkannte angesichts der Psalter-Dynamis „keinen Grund daran zu zweifeln, daß die Nachbildung des Kraftengels gut und getreu ist, und daß diese Gestalt auch immer als Engel gegolten hat", wofür er dann jedoch, obschon er somit einen weiblichen Engelstyp der Spätantike fordert, ausgerechnet das Marseiller Sarkophagrelief mit männlichem Engel bemüht! Gleichermaßen unlogisch meinte *Buchthal* a.O. 22 im Blick auf die Miniatur, daß „the two personifications are ... the outcome of a long pictorial tradition. On Early Christian sarcophagi David is sometimes protected by an angel winged like Dynmis in the Paris Psalter picture (fig. 34), and on one fourth century sarcophagus both David and Goliath are accompanied by angels (fig. 33)"; dabei verwies er auf die Reliefs von Marseille und Vienne.

[34] *Kurt Weitzmann*, Geistige Grundlagen und Wesen der Makedonischen Renaissance (Köln, Opladen 1963) 12–14 mit Taf. 4 (farbig) entwickelt gerade am Hinzutreten der Personifikationen seine Ansicht, „daß die klassischen Elemente des Pariser Psalters weder im Urtyp der entsprechenden Bibelhandschriften sich befanden, noch in dem aus ihnen schöpfenden Archetypus des aristokratischen Psalters. Erst in einem vorgeschrittenen Stadium der Entwicklung des aristokratischen Psalters treten die aktiv teilnehmenden Personifikationen auf, und in einem Stemma dieser Psalterredaktion würde die Pariser Handschrift also nicht den Urtyp darstellen ..." Für ihn sind Dynamis und Alazoneia also Zutaten einer wohlverstandenen antiken Bilderwelt, aber eben erst zu mittelbyzantinischer Zeit als Ausweise der ‚Makedonischen Renaissance'.

[35] Daß „probably" schon zur Zeit Constantins das Bild gar des „hovering, winged angel" entwickelt worden sein sollte, wie *Berefelt* (1968) 21 geschrieben hat, ist haltlos. *Estivill* (1994) 230 Anm. 3 und 234 f. sieht die eigentliche Triebkraft für die Flügelung des Engelsbildes in einer „ necesidad de diferenciar la figura del ángel respecto de la del Verbo", wo nämlich im 4. Jahrhundert noch eine Tendenz zur Verwechslung bestanden habe. „Por otra parte, el cambio que tuvo lugar en el curso del siglo IV, ... fundamentalmente con la oficialización del cristianismo bajo Teodosio, constituye la matriz cultural de un nuevo concepto iconológico entorno a la idea de la aclamación del triunfo de la Resurrección en el cielo y la Iglesia en el nuevo mundo de la tarda antigüedad. El reflejo iconográfico de esta transformación a nivel iconológico es el nuevo rol que comienzan a tener los ángeles como figuras integrantes de un conjunto ... que celebra [el] triunfo del cristianismo."

[36] *Johannes Kollwitz, Helga Herdejürgen*, Die ravennatischen Sarkophage (Die antiken Sar-

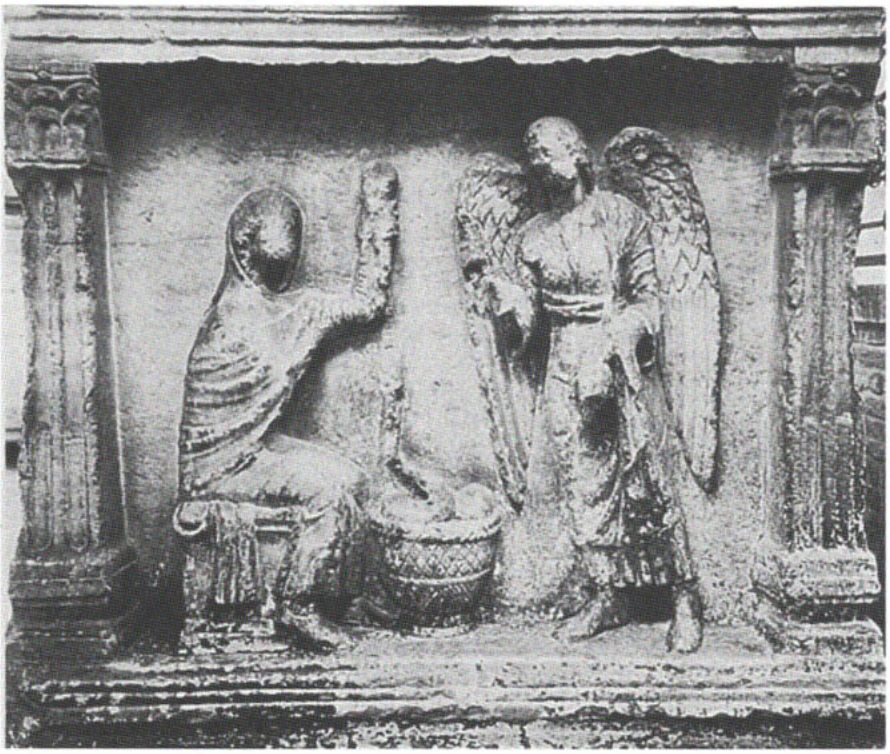


Abb. 11 Ravenna, Braccioforte, ‚Pignatta-Sarkophag', rechte Nebenseite. Verkündigung an Maria

(Abb. 2) mit dem apokryph fundierten Motiv des Wollespinnens bei der Jungfrau –, wo der stehende Engel, angetan mit Tunika und Pallium, die Rechte im Redegestus, die Linke einst einen Stab haltend, wie selbstverständlich ein Paar mächtiger, organisch wirkender Flügel darbietet. Ob diese Innovation auf Mailand zurückgeht oder vielleicht doch auf einen entsprechend auch in Konstantinopel getanen Entwicklungsschritt, läßt sich angesichts der damaligen Stellung Ravennas im Schnittbereich italischer und östlicher Einflüsse nicht entscheiden; letzteres ist sehr wohl ebenfalls möglich, wobei wir allemal gewiß sein können, daß der ‚Durchbruch der Flügel', ein nunmehr elitär bestimmtes ikonographisches Novum, an den seinerzeit führenden, eng miteinander verbundenen Orten des Reiches ein in sich einheitliches, wahrscheinlich sogar konzertiertes Phänomen darstellt[37].

kophagreliefs 8,2, Berlin 1979) 54 f., 106–111 Taf. 25,1, 27,2 Nr. B 1; *Engemann* (1993) 197 f.; Rep. 2 Nr. 376; *Proverbio* (2007) 69 f. Abb. 26.

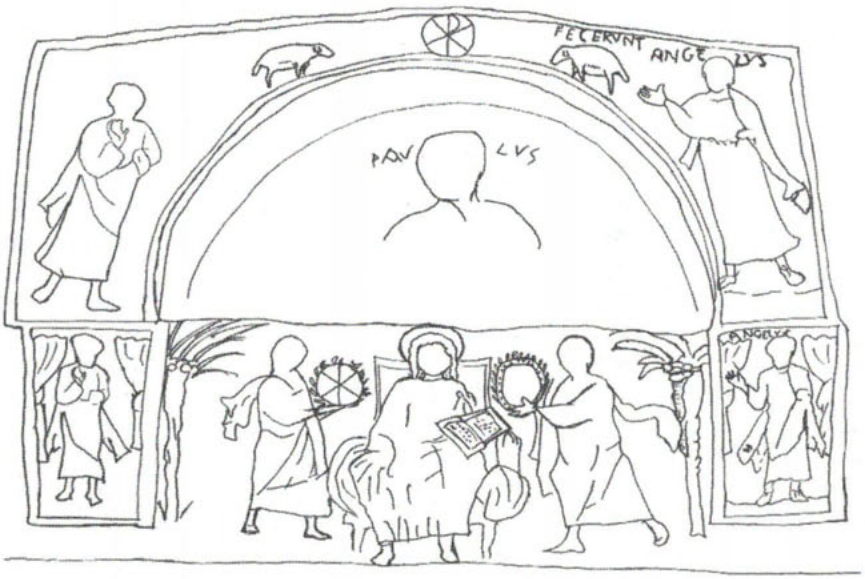
[37] Vgl. auch unten Anm. 65. – Zwei exquisite Reliefplatten der Geburtshistorie Christi in Karthago mit Flügelengeln wurden von *Kollwitz* 1941, 178–184 Taf. 52 f. um 430 angesetzt;

Doch auch Rom hat bedeutenden Anteil am innovativen Prozeß: Die Ewige Stadt darf für sich in Anspruch nehmen, recht genau aus der gleichen Zeit das älteste sichere Beispiel eines nimbierten – und insofern gleichfalls der Normalerscheinung enthobenen – Engels zu überliefern: Es ist der Vierte bei den Jünglingen im Feuerofen an der Laibung des mosaizierten Qui filius diceris – Arkosols im unterirdischen Coemeterium der Domitilla (Farbabb. 1), für welches die in der Forschung akzeptierten Datierungen sehr deutlich in der Zeit des Papstes Damasus (366–84) gravitieren. Sein jugendlicher Kopf wird, dem benachbarten Christuskopf vergleichbar, von mehreren Reihen grüner Tesserae umfangen[38]. – Ebenfalls in Rom, nämlich in der Ex-Vigna-Chiaraviglio-Region der Katakombe S. Sebastiano, bietet das Arkosolgrab Nr. 2 (Eu), wenn auch arg angegriffen und auf der einen Seite seiner symmetrischen Anordnung zerstört, die wohl älteste Komposition, welche an einer offenbar namentlich der Huldigung des überzeitlichen Salvators geltenden Darstellung Engel beteiligt. Die Lünette zeigt ein mit Titulus versehenes Brustbild des Verstorbenen namens Paulus; alles andere indes deutet auf eine umfassendere, durchdacht und ostentativ vorgetragene Programmatik: Zwei rechts stehende Jünglinge (und links einst wohl nochmals deren zwei) finden sich akklamierend und jeweils mit der Beischrift ANGELVS wiedergegeben, während die Zone unter der Lünette eine thronende Gestalt zwischen kranztragenden Offerentenfiguren – sicher Christus und mutmaßlich die Apostelfürsten – und die gewölbte Laibung einen Sternenhimmel mit Christogramm zur Schau stellt[39] (Abb. 12, 13). Wohl um 400 entstanden, können sie als erste bescheidene, noch flügellose Vorboten der später so grandios weiterentwickelten Engelsbegleitung

Rainer Warland, Hirtenverkündigung und Magierhuldigung, in: Das Königreich der Vandalen. AK Karlsruhe ([Mainz] 2009) Nr. 303 datiert diese jedoch ins zweite Viertel des 6. Jahrhunderts.

[38] *Antonio Ferrua*, Qui filius diceris et pater inveniris. Mosaico novellamente scoperto nella catacomba di S. Domitilla, in: RendPontAc 33 (1960/61) bes. 219f. Abb. 6; *Carletti* a.O. (Anm. 17) 43 Abb. 19 Nr. 131; *Fasola* (1985) 10; *Proverbio* (2007) 55f. Taf. 7. In derselben Katakombe, Kammer 33, auch eine Malerei dieses Themas und ähnlicher Zeitstellung mit nimbiertem Engel: *Wilpert* a.O. (Anm. 13) 361 Nr. 15 Taf. 231,1; *Nestori* (²1993) 125; *Estivill* (1994) 102–105 Taf. 17a. – Letzterer Autor 105–107 Taf. 17b erklärt ferner eine Malerei in Kammer 27 von S. Callisto (*Nestori* ²1993, 107) insofern zum Beispiel besonderer Auszeichnung des Engels, als er dessen schemenhafter Präsenz einen „carácter aéreo" für die „concepción de la espiritualidad de ese personaje" beimißt. Ob dies zutrifft – die Komposition soll noch der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts angehören, Wilpert a.O. 358f. Nr. 5 Taf. 137,1 sah schlicht den „Engel ... sehr verblasst", und *Carletti* a.O. 42 Abb. 17 Nr. 103 hob dessen zarte Erscheinung nicht eigens hervor –, scheint sehr fraglich.

[39] *Antonio Ferrua*, Un arcosolio dipinto a S. Sebastiano, in: RACr 26 (1950) 236–239 o. Abb.; *Nestori* (²1993) 88; *Estivill* (1994) 221–227, 231f. Taf. 41–43, der die von *Nestori* vertretene Deutung sehr ansprechend ausbaut; jüngst noch konkreter *Cecilia Proverbio*, Nuove osservazioni su un affresco nella regione E dell'ex vigna Chiaraviglio in S. Sebastiano, in: RACr 81 (2005) bes. 104–128 (und in der Essenz *P.* [2007] 63–65, s. auch 72, 74, 79 Taf. 10f. [farbig]). Sie bemerkt, daß für die Engelsfiguren wegen ihrer völligen Abstraktion von bestimmten Bibelhistorien eigens eine schriftliche Identifikation als notwendig erachtet wurde (120f., 126f.). Plausibel ist ihre Annahme, hier habe ein monumentales oberirdisches Denkmal mit entsprechend entwickelter Ikonographie Pate gestanden (123, 127f.). Weiteres unten in und zu Anm. 101!



▲

Abb. 12 Rom, Katakombe S. Sebastiano, Ex-Chiaraviglio-Region, Arkosol 2 (Restitutionsvorschlag von C. Proverbio)

Abb. 13 Dasselbe. Detail eines akklamierenden Engels

für den Herrn des Himmels gelten, für den Triumphator, den Auferstandenen, den Richter (Abb. 47, 60, 61).

Engel sind vom Wort und vom Verständnis her männlich, und daraus erwächst eine wertvolle und wichtige Entscheidungshilfe für manchen ikonographischen Zweifelsfall. Denn daß die Engel nun um 400 Flügel bekommen[40], ist für ihre Bildpräsenz nur auf den ersten Blick eine reine Erleichterung. Bei näherem Hinsehen stellt sich nämlich heraus, daß die Bilderwelt damals schon von zahlreichen Flügelträgern besiedelt ist[41], daß also die Neuerung des pterophoren Engels sich erst einmal ihren Platz im Figurenpersonal jener Zeit erobern muß. Allerdings gibt es fast immer Entscheidungshilfen für die Abgrenzung der Engel von den schon vorhandenen pterophoren Gestalten:

Bemerkenswerterweise erheben sich keine allzu ernsten Probleme hinsichtlich der übrigen Kategorien männlicher Flügelträger, die in aller Regel gut von den Engeln zu scheiden sind. Bei Apotheose-Szenen können die Begünstigten von maskulinen Flügelwesen emporgetragen werden: So wie einst der mit Schwingen versehene Aion, Allegorie der Ewigkeit, in einem Relief den Kaiser Antoninus Pius (gest. 161) und Faustina als Divi dem Himmel zugeführt hatte[42] (Abb. 14), so sind es noch um 400 auf einer elfenbeinernen Diptychontafel im British Museum[43] (Abb. 15) zwei an Rücken und Köpfen geflügelte männliche Akteure, die, von Sol und den Zodiak-Symbolen begleitet, einen verstorbenen paganen Vornehmen aufwärtstragen, zu deuten als „Genien, die vielleicht Tod und Schlaf repräsentieren"[44], oder wahrscheinlicher als Personifikationen von Winden[45]. Ungefähr um die gleiche Zeit entstand die Achillesplatte des Sevso-Silberschatzes, auf deren Rand die ‚pagane Konkurrenz' der Engel dargestellt ist: Der Götterbote

[40] In Buchform hat sich bisher nur *Berefelt* (1968) mit dem Aufkommen von Darstellungen geflügelter Engel befaßt. Er nennt oder diskutiert zwar längst nicht alle, aber doch etliche der auch von mir zu behandelnden Beispiele; der Leser wird indes bemerken, daß ich nicht referiere, sondern immer wieder meine eigenen Einschätzungen vertrete.

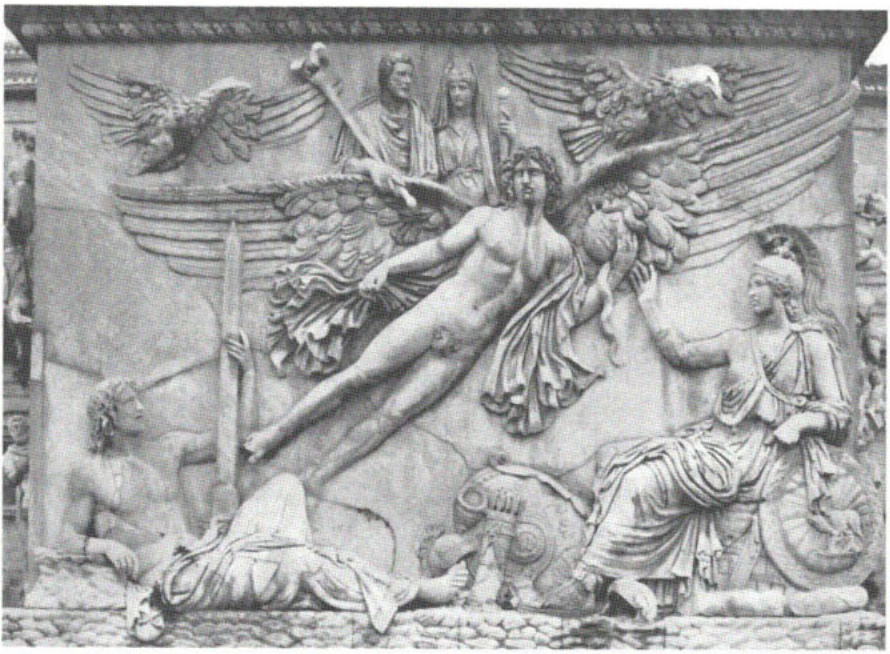
[41] *Bussagli* (1990) 19 spricht passend von einem „terreno accidentato", auf welches sich die Künstler bei der Gestaltung flügeltragender Engel hätten vorwagen müssen. Positiver formuliert *Liverani* in: *Sannibale*, *Liverani* (1998) 69: „When artists wanted to portray an angel with wings, they inevitably sought inspiration from other winged figures commonly used in the art of their time."

[42] *Heinz Kähler*, Rom und seine Welt. Bilder zur Geschichte und Kultur (München 1958, 1960) 299 f. Taf. 196.

[43] *Delbrueck* (1929) Nr. 59; *Volbach* ([3]1976) Nr. 56.

[44] *Rowena Loverance*, Byzantium (British Museum Publications, London 1988) 11 f. Abb. 10.

[45] *Delbrueck* a.O.; *Anthony Eastmond*, Leaf of an ivory diptych: an apotheosis, in: Byzantium. Treasures of Byzantine art and culture from British collections. AK (London 1994) Nr. 44. – Über antike Winddarstellungen *Thomas Raff*, Die Ikonographie der mittelalterlichen Windpersonifikationen, in: Aachener Kunstblätter 48 (1978–79) 77–92. – Immerhin möchte *Bussagli* (1990) 21–27; (1991a) 81–140; (1991b) und (2000) 34 f. (Zitat) die Engel, namentlich die flügeltragenden, mit Rücksicht auf Psalm 104 (103) und auf etliche gewichtige christlich-antike Zeugnisse wegen der „incorporeità della natura angelica" und ihres „appartenere, per così dire, al regno dell'aria" konzeptionell und eben auch ikonographisch den Winden assoziieren.



▲
Abb. 14 Vatikanische Museen, Säulensockel mit Apotheose des Antoninus Pius und der Faustina

Abb. 15 London, British Museum, Diptychontafel. Apotheose eines vornehmen Heiden

Hermes wirft ebenfalls keinerlei Schwierigkeit bezüglich seiner Erkenn- und Unterscheidbarkeit auf, da er Flügel nur an Kappe und Stiefeln trägt[46]. Auch gegen-

[46] *Marlia Mundell Mango* in: *M. M. M.*, *Anna Bennett*, The Sevso Treasure 1 (JRA, Suppl. 12,1, Ann Arbor 1994) 169 Abb. 3/13 f. 3/16.

über den Flügel-Eroten sind die Engel kaum einer Verwechslungsgefahr ausgesetzt, denn Eroten begegnen in Kaiserzeit und Spätantike regelmäßig klein und verspielt – aus der unübersehbaren Fülle der Exempel betrachte man etwa den schlafenden Eros wohl des 4. Jahrhunderts von einem Brunnen in Ephesos[47] (Abb. 16) oder seine seit dem Fortschreiten der Kaiserzeit fast omnipräsenten, immer wieder wechselndem Zeitvertreib nachgehenden Gefährten ungezählter sepulkraler und alltagsweltlicher Bildwerke –, während Engel stets großgewachsen daherkommen und sich ernst geben[48]. Schließlich verbleiben noch die in sehr zahlreichen Fällen geflügelten Genien, die zwar jünglingshaft und bedachtsam, aber auch regelmäßig fast nackt auftreten, so auf einem Sarkophag in Washington[49] (Abb. 17), was bei Engeln noch für ein Jahrtausend undenkbar ist.

Vielmehr sind es weibliche Flügelwesen, welche in der Spätantike gewisse Abgrenzungsprobleme zu den Engeln aufwerfen. Man könnte solches für die ‚normal' geflügelte Iris befürchten, die ja als Botschafterin für Hera tätig wird, die in ihrem extrem seltenen Vorkommen – Vergilius Romanus, fol. 74v[50] (Abb. 18) – allerdings durch situative Konkretion und durch Kennzeichnung der klar weiblichen Figur mit dem Regenbogen-Attribut doch auf Anhieb eindeutig identifizierbar ist. Schwerer hat man sich mit der prominentesten Gruppe weiblicher Flügelwesen getan: den Victorien. Diffizil ist nicht eigentlich ihre Unterscheidung im Äußeren (denn daß „Victorien ohne Änderung ihres Aussehens zu Engeln werden konnten" [Erwin Panofsky], ist unzutreffend[51]; vielmehr zeigt sich bei näherem

[47] *Werner Jobst*, Ein spätantiker Straßenbrunnen in Ephesos, in: Studien zur spätantiken und byzantinischen Kunst Friedrich Wilhelm Deichmann gewidmet, Bd. 1 (Bonn 1986) 58f. Taf. 14,5.

[48] Erst Renaissance und besonders Barock bringen die bildliche Ineinssetzung von Eroten und Engeln in Gestalt der Putten.

[49] *Peter Kranz*, Jahreszeiten-Sarkophage (Die antiken Sarkophagreliefs 5,4, Berlin 1984) Nr. 34 Taf. 39,3.

[50] *David H. Wright*, Der Vergilius Romanus und die Ursprünge des mittelalterlichen Buches (Stuttgart 2001) 39 Abb. S. 38.

[51] *Erwin Panofsky*, Tomb sculpture. Four lectures ... (London 1964) 43f.: „Victories could become angels without changing in appearance" mit Hinweis auf den Sarıgüzel-Sarkophag Abb. 166 (unsere Abb. 28). Richtigstellung der Aussage bei *Berefelt* (1968) 23f. Anm. 4, *Bussagli* (1991a) 63f. und *Proverbio* (2007) 66f. 76–78. Die Ansicht *Panofskys* war wohl inspiriert von älteren Autoritäten wie *Josef Strzygowski*, Orient oder Rom (Leipzig 1901) 26: „... in der christlichen Kunst des Orients ... kann man deutlich beobachten, wie die griechische Nike im Handumdrehen den Nimbus bekommt und sich in den christlichen Engel umsetzt", *Oskar Wulff*, Altchristliche und byzantinische Kunst, Bd. 1 (Berlin-Neubabelsberg 1914) 136: „Unterliegt es doch keinem Zweifel, daß diese christliche Kunstschöpfung in Syrien ihren Ursprung hat und im Grunde auf einer bloßen Umdeutung der antiken Siegesgöttin beruht", oder *J. W. E. Pearce*, Valentinian I – Theodosius I. (The Roman Imperial Coinage 9, London 1951) xli: „The figure of Victory, a common type on the coins, could be accepted by both sides, by the pagans as the goddess to whom Rome owed her greatness, by the Christians as an Angel from God". – Im Ganzen differenzierter (d.h. namentlich ohne die Frage der Geschlechtszugehörigkeiten gänzlich aus den Augen zu verlieren), weniger kategorisch, stärker auf eine Prozeßhaftigkeit abgestellt und mit Betonung einer ideologischen Unterfütterung attestiert noch *Wolfgang Christian Schneider*, Victoria sive Angelus Victoriae. Zur Gestalt des Sieges in der Zeit des Übergangs von der antiken Religion zum Christentum, in:

Abb. 16 Izmir, Archäologisches Museum. Schlafender Eros aus Ephesos

Abb. 17 Washington-Georgetown, Dumbarton Oaks Collection. Jahreszeiten-Sarkophag aus Rom

Reformatio et reformationes. Festschrift für Lothar Graf zu Dohna zum 65. Geburtstag (Darmstadt 1989) 46 für die Zeit um 400 „dem Christentum die Möglichkeit, sich wesentliche Elemente von Victoria in der Gestalt des Engels anzuverwandeln. ... Funktion und Gehalt dieses Wesens, das den von der himmlischen Gottheit gewährten Sieg vermittelte, mußte es der Gestalt annähern, die in der römischen Religion ... den Sieg als Gabe der höchsten Gottheit gab: Victoria." Sein im weiteren zu findendes Diktum vom „Ineinanderfließen beider Gestalten" infolge der „Kämpfe des 4. Jahrhundert" mag immer noch vorherrschend

Abb. 18 Rom, Biblioteca Vaticana, Vergilius Romanus, fol. 74v. Iris besucht Turnus

ideologisch gemeint sein; dann aber heißt es (47): „Die bildliche Wiedergabe der ... Victoriengestalten wurde auf die Gott umgebenden Botengestalten übertragen ... In dem ... Hofstaat Gottes treten die Engel in die Gestalt von Victoria ein. Die in den erzählenden Darstellungen bisher ... meist als jugendliche männliche Pallienträger flügellos abgebildeten Engel erhalten Flügel"; auf Münzen werde bald nach 395 (48) „die Gestalt der ‚Victoria' ... immer unspezifischer dargestellt, d. h. in Richtung eines ‚Angelus Victoriae' verändert, bis beide Gestalten schließlich nicht mehr zu unterscheiden sind". Eine klarere Differenzierung wäre auch bei *Ruth Bartal,* Anges et louange du triomphe chrétien en Espagne, in: Les Cahiers de Saint-Michel de Cuxa 28 (1997) 30–32 wünschenswert gewesen, wo es über das spätantike Geschehen heißt (31): „Dès lors les Victoires vont être mutées en anges. En dépit du fait que les Victoires classiques sont de sexe féminin et les anges chrétiens de sexe masculin, l'image ne change pas, la représentation reste la même."

Hinsehen, wie gesagt, der Unterschied in Geschlecht und Kleidung[52], weshalb übrigens der Himmelsbote der Mailänder Holztür [Abb. 9] genausowenig als Victoria wie als Dynamis fehlgedeutet werden darf), doch übernehmen die Engel von jenen nun eine wichtige Aufgabe: das Tragen von Clipeus oder Siegeskranz, und das führt zu sehr interessanten Deutungsfragen.

Bisher war die Handhabung all dessen, was zum Sieg führt, mit dem Sieg zu tun hat oder die Sieghaftigkeit erweist, das natürliche Kompetenzgebiet der Niken/Victorien gewesen, wobei wir diese Bezeichnung bewußt im Plural einsetzen, um klarzumachen, daß nicht direkt die streng heidnische Siegesgöttin gemeint ist, sondern die allegorische Personifikation, die in ihrer charakteristischen Aufmachung mit ärmellosem, bisweilen sogar brustfreiem, gegürtetem oder jedenfalls ein- oder zweifach überfallendem Peplos und oft mit aufgetürmtem Haar über der Stirn ohne weiteres zu mehreren auftreten kann und die auch in der christlichen Kunst, jedenfalls in der christlichen Staatskunst der Spätantike durchaus beliebt bleibt: Eine aufschlußreiche Reihe bilden die paarigen Victorien auf der Decennalienbasis des römischen Forums von 303[53] (Abb. 19), die eine Victoria, welche den Kaiser Constantin auf seinem Bogen von 315 bei der Obsidio Veronae (schwebend mit Lorbeerkranz; Abb. 20) wie auch beim Ingressus (die Quadriga lenkend) begleitet[54], und diejenige, die Mitte des 4. Jahrhunderts, auf einer in Kertsch gefundenen Silberschale, dem christlichen Kaiser, mutmaßlich Constantius II., mit ihrem Siegeskranz vorangeht[55] (Abb. 21), oder auch die dem 4. Jahrhundert zugewiesene fliegende Nike mit Palmzweig und Lorbeerkranz, nach häufig anzutref-

[52] So etwa *David John Magdziarz*, Angel vs. Victory. The confusion of the two motifs, in: Journal of the Society of Ancient Numismatics 10 (1979) 61–63 und zuletzt *Schaller* a.O. (Anm. 2) 40; sehr deutlich aber auch schon *Stuhlfauth* (1897) 242f. Entsprechend machte dann *Felis* (1912) den regelmäßigen Unterschied in der Bekleidung zum Haupttenor seines Beitrages. Bei *Réau* a.O. (Anm. 26) 31 findet sich zunächst die mißverständliche Einlassung: „... il y a tout lieu de croire que les anges ailés de l'art chrétien ne sont que l'imitation des *Nikés* grecques. La filiation iconographique est évidente", doch folgt eine klare Aussage über das bis zum Spätmittelalter maskuline Auftreten der Engel (34). Einen Rückschritt bedeutete deshalb die Aussage von *Fritz Saxl*, Continuity and variation in the meaning of images, in: *F. S.*, Lectures, Bd. 1 (London 1957) 9: „Whereas Victory was always a female messenger, Christian angels are neither man nor woman". *Saxls* eigene Gegenüberstellung Taf. 9a, b (plastische stehende Victoria in Ostia und mosaizierter stehender Engel in Ravenna) widerspricht dieser Aussage. – Noch in der Gegenwart wird Deutschlands bekannteste Victoria, diejenige der Berliner Siegessäule, auf einer der Vor-Ort-Erklärungstafeln mit der falschen Aussage erläutert, sie sei „als goldener Engel das weithin sichtbare Zeichen des Denkmals".

[53] *Hans Peter L'Orange*, Ein tetrarchisches Ehrendenkmal auf dem Forum Romanum, in: RM 53 (1938) bes. 7f. Abb. 1 Taf. 1; *Kähler* a.O. (Anm. 42) 361–363 Taf. 250.

[54] *Hans Peter L'Orange, Armin von Gerkan*, Der spätantike Bildschmuck des Konstantinsbogens (Berlin 1939) 61f., 74f. Taf. 8a, 12a, 23c.

[55] St. Petersburg, Ermitage: *Richard Delbrueck*, Spätantike Kaiserporträts ... (Berlin 1933) 147–151 Taf. 57; *André Grabar*, Die Kunst im Zeitalter Justinians (München 1967) 298, 303 Abb. 347 (farbig).

Abb. 19 Rom, Forum Romanum, Decennalienbasis. Victorien mit Inschriftschild

Abb. 20 Rom, Constantinsbogen, Obsidio Veronae. Victoria begleitet den Kaiser

Abb. 21 St. Petersburg, Eremitage. Silberschale mit reitendem Constantius II. (?), von einer Victoria geleitet

Abb. 22 Ephesos, Bogenzwickel vom ‚Heraklestor'. Victoria ▼

Abb. 23 Rom, Capitolinische Museen, Clipeussarkophag

fender Manier angeordnet auf einem Bogenzwickelblock vom ephesischen ‚Heraklestor'[56] (Abb. 22)[57].

Daß Victorien – stehend oder fliegend – wie auf der Decennalienbasis gemeinsam einen Clipeus oder Kranz halten, kommt sehr häufig vor; das vorgewiesene Objekt kann auch eine Tabula sein. Beliebt ist dieses Bildschema auf Sarkophagen, wofür als Illustration ein Clipeussarg im capitolinischen Museo Nuovo[58] (Abb. 23) genügen mag. Es handelt sich dabei allerdings um ein Schema, das nunmehr gelegentlich und dann immer öfter, gerade unter geschickter Ausnutzung der populären Sehgewohnheiten, modifiziert wird – und zwar in zwei verschiedene Richtungen:

Zum einen kann das Paar der Victorien einfach beibehalten, das Rund derweil aber mit einem Christuszeichen versehen werden. Auf einem Relief des 1. Jahrhunderts aus Rom[59] (Abb. 24), heute im Berliner Bode-Museum, hat man bei einer Umarbeitung im späten 4. Jahrhundert die beiden seitlichen Victorien einfach belassen, im Zentrum aber ein neues Motiv angebracht: das beherrschende Christogramm im Kranz. Wenn daraufhin in der Forschung die Frage gestellt worden ist, ob man die Victorien im gleichen Zuge zu Engeln umgedeutet habe[60], so ist diese sicher zu verneinen, denn Gewandung und Frisuren sind feminin, und zudem sollte die absichtsvolle Kombination von klar femininen Victorien und Christuszeichen auch weiterhin als *eine* Möglichkeit im Spiel bleiben, wofür ein steinernes Rundgiebel-Fragment des 5. Jahrhunderts aus Ahnas im Koptischen Museum Kairo[61] (Abb. 25)

[56] *Anton Bammer*, Architektur, in: ÖJh 50 (1972–75), Beiblatt, 389f. Abb. 6; *Hilke Thür*, Die spätantike Bauphase der Kuretenstraße, in: Efeso paleocristiana e bizantina – Frühchristliches und byzantinisches Ephesos. Referate des ... 1996 ... in Rom durchgeführten internationalen Kongresses ... (Wien 1999) 107f. Taf. 89f. Abb. 5f.

[57] Eine Ausnahme waren sicherlich die Victoria-Kultstatue und der zugehörige Altar in jenem Reduit obstinaten Heidentums, das die römische Curia darstellte, welche im Jahr 382 gerade wegen ihres paganen Stellenwertes gegen den erbitterten Unmut heidnischer Senatoren von dort weichen mußte. Insgesamt aber galt längst, was *Tonio Hölscher*, Victoria romana (Mainz 1967) 176f. gegen Ende seiner Ausführungen als „Verlust an Göttlichkeit" im Zuge gedanklicher Aufklärung beschrieben hat: Victoria konnte in ihrer Kondition auch als bloße Verkörperung des Konzeptes und in ihrer Geberrolle des Wortes ‚Sieg' „allzu leicht ins Begriffliche absinken. Dieser Gefahr erlag sie ziemlich bald. ... Victoria war also schon im 3. Jahrhundert eine recht blasse Gestalt. Ihr göttlicher Charakter war damals so zweifelhaft geworden, daß man ihn in den Fällen, in denen man ihn bewußt machen wollte, besonders auszudrücken begann ... Nun wird auch deutlich, warum die Christen an Victoria keinen Anstoß nahmen: Sie brauchten sie kaum ihrer göttlichen Macht zu entkleiden, um sie noch als Symbol beibehalten zu können."

[58] Inv. 2772. Gute Wiedergabe bei *Konrad Schauenburg* in: AA (1972) 506 Abb. 7. – Anstelle der Victorien können auch Eroten agieren; Beispiele bei *Kranz* (Anm. 49). Vgl. *Berefelt* (1968) 29, 41, 57–61 Abb. 15, 24, 40f. 43f. 56.

[59] [*Giovanni Battista De Rossi* in:] BACr 1882, 104 Taf. 10,2; *Leclercq* (1924), 2104 Abb. 619 mit Fehleinschätzung; *Arne Effenberger*, Relief. Engel-Victorien, Girlande und Christusmonogramm, in: Das Museum für Spätantike und Byzantinische Kunst, Staatliche Museen zu Berlin (Mainz 1992) Nr. 19.

[60] *Ders.*, Vom Zeichen zum Abbild – Frühzeit christlicher Kunst, in: Byzanz. Die Macht der Bilder. AK Hildesheim (Berlin 1998) 23f. Abb. 12.

[61] *Hans-Georg Severin*, Zum Dekor der Nischenbekrönungen aus spätantiken Grabbauten

Abb. 24 Berlin, Bode-Museum. Victorienrelief aus Rom mit eingearbeitetem Christogramm

Abb. 25 Kairo, Koptisches Museum. Nischenbekrönung aus Ahnas mit Victoria und Staurogramm

als Beispiel dienen mag. Dabei waltet ja auch ein plausibler Sinn, unterstreichen doch die Victorien wie der Kranz die Sieghaftigkeit Jesu[62].

Zum anderen indessen treten nun gewissermaßen konkurrierend auch neue männliche Flügelwesen auf den Plan und bedienen sich desselben Bildschemas: Diese Akteure können die Stelle der Victorien einnehmen und paarweise das Christuszeichen im Kranz oder auf dem Schild präsentieren, und für sie ist dann einzig die Bezeichnung ‚Engel' geeignet.

Bei dem häufig wiederkehrenden Kompositionsschema und der prinzipiellen Wandlungsoption seiner ‚Besetzung' und seines Gehalts werden sich zwar die Victorien noch über längere Zeit halten; dennoch ist es nur eine Frage der Zeit, bis die Engel – unter Nutzung der eingeübten Sehgewohnheiten – die Oberhand gewinnen. Als ein frühes Beispiel kann vielleicht der Sockel der um 402 entstandenen Ehrensäule des Kaisers Arkadios[63] in Konstantinopel, wenn auch nur vermittels frühneuzeitlicher Zeichnungen, diesen Wandel dokumentieren, wo es auf der Südseite noch eindeutig weibliche, den Peplos tragende Victorien sind, welche im Fluge das umkränzte Christogramm vorweisen (Abb. 26), ebenso auch im Osten die Trägerinnen der Kreuz-Tabula, während für die Westseite (Abb. 27) schon sehr ernst gefragt werden muß, ob wir es dort bei den Trägern des umkränzten Kreuzes über den zwei Kaisern nicht eher mit Engeln zu tun haben, denn beide Fliegenden sind an jener Stelle nun mit der langen Tunika bekleidet[64]. Es scheint

Ägyptens, in: Begegnung von Heidentum und Christentum im spätantiken Ägypten (Riggisberger Berichte 1, Riggisberg 1993) 78 Abb. 4 (Jahrzehnte um 400); *Arne Effenberger*, Anmerkungen zur Kunst, in: Ägypten. Schätze aus dem Wüstensand. AK (Wiesbaden 1996) 37–39 Abb. 10 (5. Jahrhundert) mit interessanten Notizen zur Verchristlichung eines heidnischen Schemas.

62 Von daher muß es nicht im geringsten befremden, wenn auf einer theodosianischen Münze die kleine Victoria durch ein ihrem Körper eingearbeitetes Kreuz bei voller Wahrung ihrer Identität zur Trägerin eines christlichen Abzeichens werden kann (*Pearce* a.O. [Anm. 51]) oder wenn es auf Münzreversen des 5. Jahrhunderts die Figur der Victoria ist, welche das zum enorm großen Glaubenszeichen gewachsene christliche Langkreuz präsentiert; s. die Beispiele bei *John P. C. Kent*, *Bernhard Overbeck*, *Armin U. Stylow*, Die römische Münze (München 1973) Nr. 744, 753 f., 768, 772 f., 781 f., 785, 787, 789 f., 792; vgl. *Stuhlfauth* (1897) 242. *Felis* (1912) 3, 21–23 verkannte das Gewand auf diesen Münzen als dasjenige eines Palliatus und gelangte deshalb zur Fehldeutung der Figur als Engel. Einen anderen Fehlschluß zog *Beck* (1936) 7–17, indem er die längst eingetretene Unverfänglichkeit der Victoriengestalt auf religiösem Gebiet unterschätzte, mithin eine derartige christliche Botschaft als unerhört empfand und statt dessen postulierte, man habe damals die im Nike-Typus auftretende Figur zum femininen Engel umgedeutet. Dem hat *Klauser* (1962) 312–315 ausführlich und zwingend widersprochen; s. auch *Bussagli* (1991a) 67–70; *Proverbio* (2007) 77 f.

63 *E. H. Freshfield*, Notes on a Vellum Album containing some original sketches of public buildings and monuments, drawn by a German artist who visited Constantinople in 1574, in: Archaeologia 72 (1922) Taf. 17, 20, 23; *Kollwitz* (1941) 33–58 Beil. 5–7 Taf. 3/4.

64 *Kollwitz* (1941) 47 ist dieses eklatante Abweichen der Fliegenden gar nicht aufgefallen; er schrieb hier wie auch im Blick auf Süd- und Ostseite von „Niken", ebenso *Sabine G. MacCormack*, Art and ceremony in Late Antiquity ([1981] Paperback-Ausgabe Berkeley, Los Angeles, London 1990) 59 Taf. 21. Selbst *Berefelt* (1968) 35 f. Abb. 19, eigentlich doch schon von seiner Fragestellung her sensibel für diese Einzelheiten, ist die Differenz in der Wieder-

denkbar, daß man am Arkadios-Sockel konkurrierend – gar zur ostentativen Demonstration des Wandels? – beide Bildoptionen wahrnahm[65]. Damit hätte man auf besonders geschickte Weise die gerade aktuelle und für alle Zukunft verbindliche Innovation im Engelsbild vorgetragen, deren profunde Beweggründe gewiß komplexer Art waren[66].

gabe der Kleidung entgangen. *Engemann* (1993) 197 will wegen der nur mittelbaren Bildüberlieferung keine festen Aussagen treffen.

[65] Wenn Ambrosius von Mailand schon gegen 386 den geflügelten Engel als ‚hinzutretende Einzelgestalt' darstellen ließ (s.o. mit Abb. 9), dann kann man nicht mit Rücksicht auf den Arkadios-Sockel oder ähnliche Bildensembles behaupten, erst dort und gleichsam im Prozeß einer Metamorphose aus den dortselbst präsenten fliegenden Niken sei der geflügelte Engel erstmals ‚Bild geworden'. Sehr wohl denkbar ist es allerdings, daß schon die just 386 begonnene Konstantinopler Theodosios-, älteres Gegenstück der Arkadios-Säule, an ihrem Sockel derartiges Bildgut aufwies.

[66] *Saxl* a.O. (Anm. 52) betonte die s.E. durchschlagende inspirative Macht des Victorienbildes: „The Christian angels are, with certain differences, derived from these Imperial creations in Rome and in the new Rome of the East, Constantinople (Pl. 9b). ... there can be no doubt that the main source of this new imagery can be found in the representations of Victory. I have simplified matters here considerably, but I believe not unduly"(9). „The impact of the pagan image on the Christian mind was so strong that it made people imagine something that was not in the written text or was even contrary to it"(10). „... the power of the image was such that it overcame all obstacles and conquered the Christian mind almost up to our day" (11 f.). – *Bussagli* (der die Engel freilich angesichts ihres Mangels an Körperlichkeit und ihrer Flügelung mit den Winden ineinssetzt [vgl. hier Anm. 45] und der die anfängliche Flügellosigkeit der Engelsbilder auf eine bewußte Wahl zurückführt [vgl. hier Anm. 26]) bestreitet die unmittelbare Ableitung des Flügelengels von den Victorien, konzis formuliert (1991c): „Tuttavia, quanto osservato non dimostra che la Vittoria si sia ‚trasformata' in a[ngelo]" (632). „L'aggiunta delle ali è da considerarsi, per così dire, una ‚apposizione iconografica' in quanto esse non determinano alcuna altra modifica alla figurazione precedente"; als Beleg verweist er auf ein Londoner Elfenbein mit bärtigem Flügelengel (vgl. unsere Anm. 16) „il che dimostra la perfetta continuità dell'iconografia ed esclude la ‚filiazione' dalla Vittoria" (634). In *B.* (2000) 34 fügt er hinzu: „... nell'iconografia angelica, le ali comparvero quando la religiosità cristiana si sentì sufficientemente forte per non correre il rischio di confusioni con divinità pagane alate". – *Peers* (1995) 49 trägt vor, daß der damals unter Theologen bereits seit einiger Zeit geführte Diskurs über die Flügelung der Engel „must have encouraged the manipulation of the iconography of pagan winged beings and made such an iconography acceptable in Christian contexts", auch wenn m.E. eine spezifisch pagane Konnotation bei Figuren wie den Niken / Victorien in der Spätantike ohnehin kaum noch vorlag. – *Proverbio* (2007) 78 betont den zuvor bereits über hundertjährigen Erfolg des ungeflügelten Engelsbildes, „pertanto, si deve pensare che solo nel avanzato IV secolo si creino i presupposti necessari che conducono verso un cambiamento del tutto volontario". Die konkrete Notwendigkeit eines solchen Wandels leitet sie aus den im Laufe des 4. Jahrhunderts sich verschärfenden dogmatischen Debatten ab, die insbesondere einer übermäßigen phänotypischen Nähe der Engel zum menschgewordenen Christus widerraten hätten (79): „Se, infatti, fino all'avanzato IV secolo l'immagine non aveva posto problemi, in quanto fedelmente rispondente al testo biblico, ora le condizioni politico-religiose risultano radicalmente mutate, la riflessione si infittisce ed anche le immagini necessitano di una rielaborazione." So erkläre sich eine nun aufkommende Tendenz, Gesichter und Hände von Engeln mit rötlichen Farbtönen zu gestalten (Katakombe der Ex-Vigna-Chiaraviglio-Region und S. Maria Maggiore [unsere Abb. 12 f., 44, 47]), was den feurig-luftig-heißen Charakter ihres Wesens andeuten solle. Doch dieses Unterscheidungsmerkmal sei nicht ausreichend gewesen, und deshalb habe man außerdem

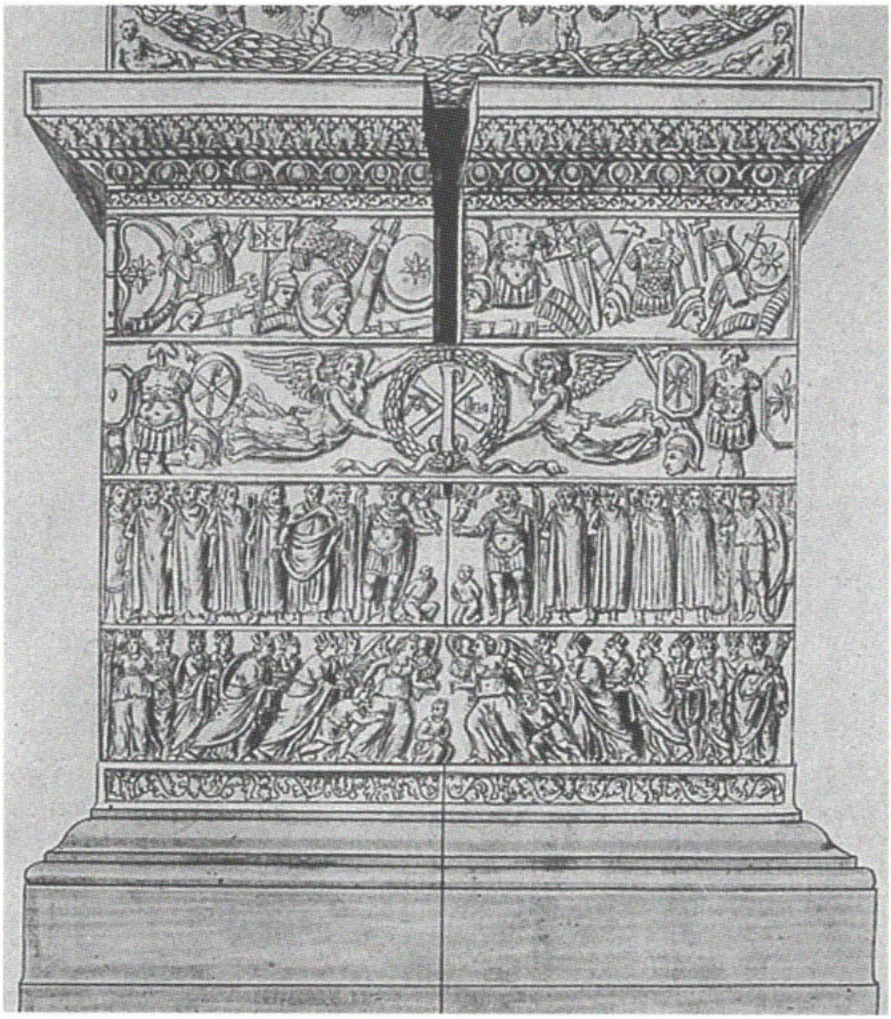


Abb. 26 Cambridge, Trinity College Library, ‚Freshfield Album', Anonymus von 1574: ehemals Konstantinopel, Sockel der Arkadios-Säule, Südseite

noch, aus dem klassisch-traditionellen Bildrepertoire, das Element der Flügel herangezogen (79f.): „Non solo vittorie e venti appaiono alati, ma tutte quelle personificazioni che non appartengono né alla sfera divina, né a quella propriamente umana, quali geni stagionali o familiari, senza considerare i genietti alati che sorreggono le *tabulae ansate* [*sic*] in cui si traccia la dedica al defunto nei sarcofagi pagani prima, e cristiani in seguito. Si tratta, spesso, di antropomorfizzazioni di concetti, ideali, figure astratte, che proprio in virtù dell'ala non vengono riconosciute come reali, ma assumono un valore allegorico, mantenendo una consistenza eterea. È di per sé l'ala, e non la singola figura, ad offrire un senso di intermediarietà complessivo, di mediazione non solamente funzionale, ma anche, si potrebbe oggi dire, ‚generica'."

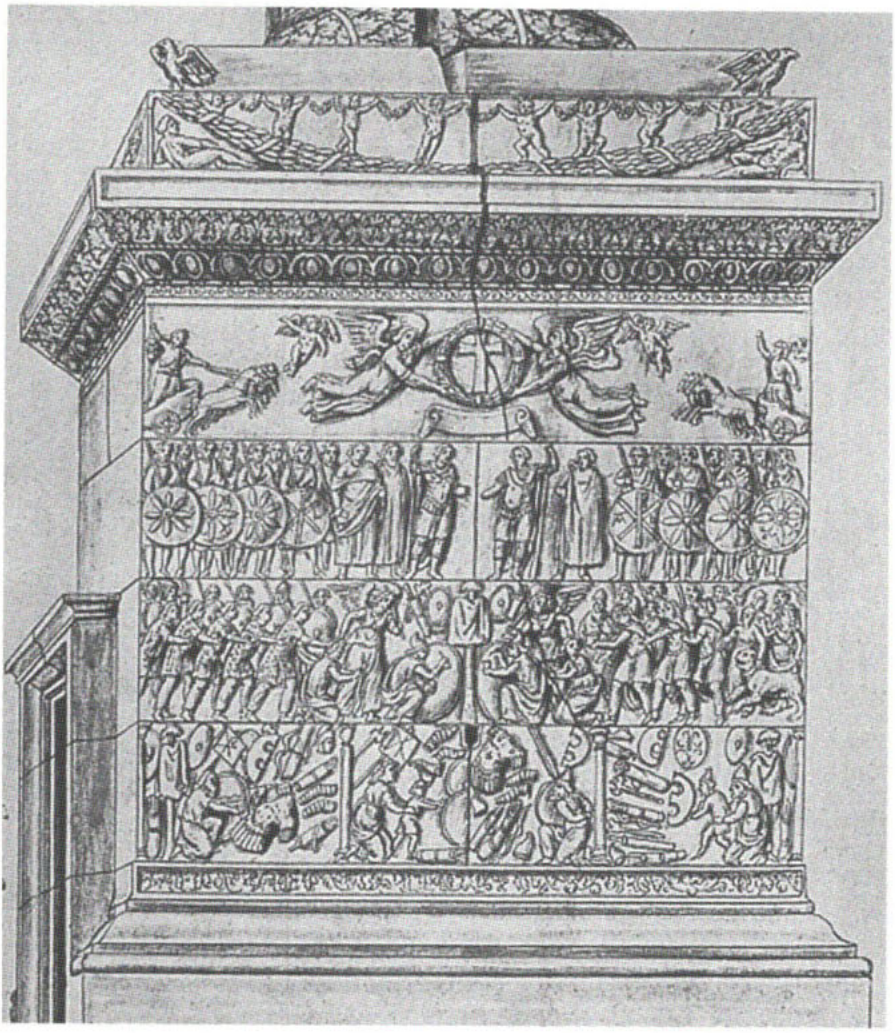


Abb. 27 Dasselbe. Westseite

Aber erst infolge der doktrinären Debatten des 4. Jahrhunderts und im Rahmen der durch sie bewirkten stärkeren Ausdifferenzierung der Himmelshierarchie „si sente la necessità di una caratterizzazione specifica per differenziare, anche visivamente, i messaggeri divini, eliminando qualsiasi tipo di ambiguità, anche a livello iconografico" (80); ähnlich 97f., wo es zudem heißt: „Alla luce di quanto evidenziato, voler vedere nelle ali angeliche un semplice prestito iconografico, in virtù di un'analogia di funzioni con le vittorie o i venti, sembra fortemente limitante per la considerazione di una figura, che, proprio nei secoli formativi del cristianesimo, appare sottoposta ad una profonda riflessione."

Wie dieses symmetrische Bildschema über das 5. und 6. Jahrhundert weiterlebt, sei hier bereits kurz angefügt: Der vielzitierte, wohl gegen 400 entstandene ‚Prinzensarkophag' von Istanbul-Sarıgüzel[67] (Abb. 28) macht sich die Abkehr vom zuvor auch auf Sarkophagen verbreiteten Victorienbild (Abb. 23) zu eigen und bietet zwei nun jünglingshafte Kranz- und Christogrammträger, die nicht mehr den Peplos, sondern wie Männer die Tunika mit dem Pallium, dazu schlichte Frisuren tragen[68]. Im 5. Jahrhundert folgen zwei Sarkophagfronten in Marseille mit stehenden (Abb. 29)[69] bzw. fliegenden Engeln[70], wobei der von ihnen präsentierte Clipeus bzw. Kranz jeweils den thronenden Christus einschließt. Ähnlich kulminiert die Herrscherikonographie der ehemals fünfteiligen Barberini-Diptychontafel[71] (Abb. 30) des Louvre, wo im Querelement oberhalb

[67] *Alexander Coburn Soper*, The Latin style on Christian sarcophagi of the fourth century, in: Art Bulletin 19 (1937) 195 Abb. 52 („Victories"); *Kollwitz* (1941) 132–144 Taf. 45–47 („Engel"); *Wolfgang Fritz Volbach*, Frühchristliche Kunst (München 1958) 59 Taf. 75 („Engel"); *André Grabar*, Sculptures byzantines de Constantinople (IV^{e}–X^{e} siècle) (Paris 1963) 30–32, 127 Taf. 7 („anges"); *Erich Dinkler*, Das Kreuz als Siegeszeichen, in: ZThK 62 (1965) 6f. Abb. 5 („Niken"); *Berefelt* (1968) 22ff. („angels"); *Fasola* (1985) 12 („due angeli in volo che non differiscono, né negli abiti, né nell'attitudine, dalle vittorie alate di molti sacrofagi pagani"); *Nezih Firatli*, La sculpture byzantine figurée au Musée Archéologique d'Istanbul (Paris 1990) Nr. 81 („anges"); *Effenberger* a.O. (Anm. 60) 24 Abb. 10 („fliegende Genien"; „Engel-Victorien'"); *Bussagli* (1990) 19f.; (1991a) 62f. („angeli"); *Estivill* (1994) 226 („ángeles"); *Liverani* in: *Sannibale*, *Liverani* (1998) 69f. Abb. 12 („winged angels"; „taken rather freely from Victory"); *Proverbio* (2007) 65–67 Abb. 23 („angeli"; „quest'immagine non può non richiamare alla mente lo schema compositivo delle vittorie che sorreggono una corona", aber: „Osservando questo primo [so ihre Meinung] esempio, si comprende come la suggestione di considerare la figura angelica pterofora in dipendenza della νίκη classica sia molto forte, tuttavia non si può dimenticare que entrambi mantengono funzioni ben precise ed indipendenti, nonché caratteristiche intrinsiche del tutto proprie.").

[68] *Kollwitz* (1941) 134f.: „Man kann sich diesen Unterschied kaum anders erklären, als daß man hier eben nicht die gewohnten Niken, sondern Engel als Träger des Christogramms darstellen wollte." – Wenn nun *Effenberger* sowohl bei den Victorien des Reliefs im Bode-Museum als auch bei den Engeln des ‚Prinzensarkophags' von „Engel-Victorien" bzw. „‚Engel-Victorien'" spricht (vgl. Anm. 59, 67), so deutet diese keineswegs ideale Handhabung zwar an, wo das Bildschema des ‚Prinzensarkophags' herstammt und was bei den zeitgenössischen Beschauern noch an Victorien-Konnotationen mitgeschwungen haben mag. Zutreffend allerdings ist der Ausdruck eben weder für die reinen Victorien im Bode-Museum noch für die als solche eindeutigen, da männlichen Engel des Sarkophags. – Daß ganz entsprechend auch die hier Anm. 62 genannte, schon teilchristianisierte Komposition der stehenden Victoria mit dem Langkreuz ohne jede Modifikation des Schemas vollends durch einen geflügelten Engel in langer Tunika und Pallium ersetzt werden kann, versteht sich von selbst; man betrachte als frühen Beleg – kaum nach Mitte des 5. Jahrhunderts – die Tonlampe bei *Fethi Béjaoui*, Céramique et religion chrétienne. Les thèmes bibliques sur la sigillée africaine (Tunis 1997) Nr. 81 Abb. 81 und S. 27 im Rahmen des instruktiven Abschnittes „Les anges ailés".

[69] S.o. Anm. 30; *Berefelt* (1968) 64f. Abb. 46.

[70] Rep. 3 Nr. 302. *Le Blant* a.O. (Anm. 30) 51f. Nr. 69 („deux génies ailés semblables à des Victoires"); *Stuhlfauth* (1897) 228 mit klarer Bestimmung als Engel; *Wilpert* a.O. (Anm. 30) 53f. Abb. 21f. Taf. 43,4; *Fernand Benoit*, Sarcophages paléochrétiens d'Arles et de Marseille (Paris 1954) Nr. 114 (wiederholt wörtlich Le Blant); *Borraccino* a.O. (Anm. 30) Nr. 22 („angeli"); *Berefelt* (1968) 24, 65 Abb. 10.

[71] *Delbrueck* (1929) Nr. 48; *Volbach* (^{3}1976) Nr. 48; *Danielle Gaborit-Chopin*, Feuillet en

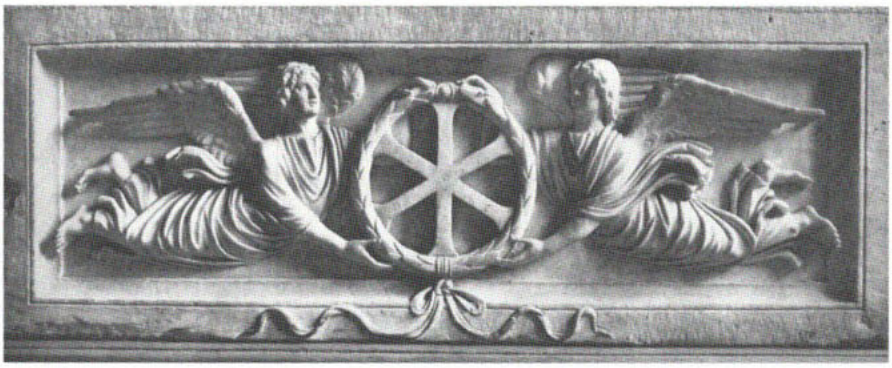


Abb. 28 Istanbul, Archäologisches Museum, ‚Prinzensarkophag' von Sarıgüzel. Engel mit Christogramm

Abb. 29 Ehemals Marseille, zeichnerisch überlieferter Sarkophag Rep. 3 Nr. 303 mit den thronenden Christus präsentierenden Engeln sowie (links) David und Goliath

des triumphierenden Kaisers – mutmaßlich Justinians, den übrigens drei bekränzende/sekundierende Victorien umgeben! – der Christus-Schild von zwei Engeln getragen wird. Einen gleichwohl nochmals zu unterscheidenden und hochinteressanten Sonderfall dieses Bildschemas bietet das Westportal der Großen Basilika von Alahan Manastır, an dessen Sturz es zwei seitlich waagerecht schwebende sechsflügelige Seraphim sind, welche einen Kranz mit der Christusbüste halten, wobei jeweils zwei Flügel nach vorn gerichtet sind und von den vier nach hinten gestreckten einer den Körper und die Kleidung mit seinem Federkleid weithin zudeckt (Abb. 31. 56)[72].

(Daß sich damals, wie soeben erwähnt, auch Victorien in demselben Schema behaupten können, zeigen zwei einzeln bewahrte obere Querstücke von wiederum

cinq parties dit ‚ivoire Barberini', in: Byzance. L'art byzantin dans les collections publiques françaises. AK (Paris 1992) Nr. 20; *Bussagli* (1990) 20; (2000) 33 f.

[72] *Michael Gough*, Some recent finds at Alahan (Koja Kalessi), in: Anatolian Studies 5 (1955) 119 Taf. 10a; *ders.*, The Church of the Evangelists at Alahan. A preliminary report, ebenda 12 (1962) 180, beides zitiert von *Gerard Bakker* in: *Mary Gough* (Hrsg.), Alahan. An Early Christian monastery in southern Turkey (Toronto 1985) 87, 90 Taf. 1, 19; *Paolo Verzone*, Un monumento dell'arte tardo-romana in Isauria. Alahan Monastir (Torino 1956) 30 Abb. 4, 12.

Abb. 30 Paris, Louvre. Barberini-Diptychontafel

fünfteiligen Kaiserdiptychen der Jahre um 500 in Mailand und Augst, eines davon explizit einem Kaiser triumfatori zugeeignet, auf denen es diese überkommenen Figuren sind, welche schwebend und zu Paaren einen Kranz mit der Büste einer Personifikation – höchstwahrscheinlich Konstantinopels – vorführen[73].)

Konventionelle Flügelengel bestreiten eine Gruppe von vier weiteren Beispielen in Ravenna: Das besagte Schema begegnet an der Oberwand des Presbyteriums von San Vitale[74] (Abb. 32), geweiht 547, und, zum Vierersystem verdoppelt, an den quadratischen Gewölben dortselbst[75] wie bereits um 500 in der Erzbischöflichen Kapelle[76] (Abb. 33), wo durch die jeweils raumüberfassende Anordnung mit stehenden Engeln, durch das richtiggehende Hochstemmen des Christus-Schildes noch deutlicher wird, wie sehr die Engel sich in den Dienst der Heraushebung des Höchsten stellen[77]. Heranzuziehen ist ferner die fünfteilige Elfenbein-Diptychontafel aus der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts mit biblischen Szenen[78] (Abb. 34) im Museo Nazionale. Dort sieht man erneut das Paar der fliegenden

[73] *Delbrueck* (1929) Nr. 49f.; *Volbach* ([3]1976) Nr. 49f.; *Gudrun Bühl*, Constantinopolis und Roma. Stadtpersonifikationen der Spätantike (Kilchberg 1995) 182–196. – Weit in die Spätantike hinein präsentieren im traditionslastigen Ägypten ähnlich angeordnete fliegende Paare christliches Gut: *Elisabet Enß*, Holzschnitzereien der spätantiken bis frühislamischen Zeit aus Ägypten (Wiesbaden 2005) 61f. Tafeln Nr. 86, 94–96, K12, 22f., 28, wobei diese vorsichtig nur als „geflügelte Wesen" bezeichnet werden und bisweilen wie Eroten aussehen. Auch im zuletzt erschienenen Beitrag von *ders.*, Ikonographische Probleme der Holztür von Sitt Barbara, in: Akten des XIV. Internationalen Kongresses für Christliche Archäologie, Wien 1999 (Città del Vaticano, Wien 2006) 858–860, 863 Taf. 89,1, 90,2 verbleibt diese Fragestellung im Ungeklärten (wobei allerdings das Wort von den „geschlechtsneutralen" Engelsfiguren, die man in anderen Fällen, z.B. in S. Vitale in Ravenna antreffen könne [860], fehlgeht; vgl. zu den „angeli" von Sitt Barbara auch *Proverbio* [2007] 68 Abb. 24). Ein Steinbalkenrelief aus Bawit im Koptischen Museum Kairo zeigt sogar den thronenden Christus in einem Mandorla-Clipeus, dessen Trägerfiguren man kaum anders denn als Victorien bezeichnen kann: *Mahmoud Zibawi*, Koptische Kunst (Regensburg 2004) Abb. 40 nennt sie in der Beischrift vielsagend „Engel" und gleich darauf „Siegesgöttinnen".

[74] *Patrizia Angiolini Martinelli* (Hrsg.), La Basilica di San Vitale a Ravenna (Mirabilia Italiae 6, Modena 1997) Abb. 362, 397, 418, 449, 489f., 518.

[75] Ebd., Abb. 518, 520, 522–529.

[76] *Raffaella Farioli*, Ravenna romana e bizantina (Ravenna 1977) Abb. 56 (farbig).

[77] Auch für das Hochstemmen eines solchen Kranz- oder Clipeus-Runds existiert wieder die Vorformulierung mit Victoria: *Leclercq* (1924) 2115f. (inspiriert von *Strzygowski*; vgl. unsere Anm. 51) mit lehrreicher Sequenz der Abb. 633–637 und unangemessener ‚teleologischer' Besprechung: „On voit la Niké classique abandonner progressivement les attitudes et les vêtements trop provocants jusqu'à ce qu'elle s'arrête au type de l'ange tel que nous le voyons à la voûte de Saint-Vitale, à Ravenne ..." Vgl. *Rainer Kahsnitz*, Oudalricus-Evangelistar mit Fragmenten eines Kaiserdiptychons, in: Rom und Byzanz. Schatzkammerstücke aus bayerischen Sammlungen. AK (München 1998) Nr. 10. Auf einer dieser zwei Münchner Restplatten stemmt die stehende Victoria ihren Kranz mit mutmaßlicher Apostelbüste in die Höhe. In seinem Kommentar verweist *Kahsnitz* 96 zudem auf die zum Kaiseraugster Schatzfund gehörende „Bronze einer Victoria ..., die im Rundschild über ihrem Haupt frontal die Büste des Kaisers Septimius Severus emporhält".

[78] *Volbach* ([3]1976) Nr. 125; dort Elemente der zugehörigen Marientafel als Nr. 126–129; *Clementina Rizzardi*, Copertura di Evangeliario detta ‚Dittico di Murano', in: Avori bizantini e medievali nel Museo Nazionale di Ravenna (Ravenna 1990) Nr. 2 Taf. 2.

Abb. 31 Alahan Manastır, Große Basilika, Hauptportal. Fliegende Seraphim mit Christusbüste

Abb. 32 Ravenna, S. Vitale, Oberwand des Presbyteriums. Fliegende Engel mit Kreuz-Clipeus

Abb. 33 Ravenna, Erzbischöfliche Kapelle, Gewölbe. Stehende Engel mit Christogramm-Clipeus

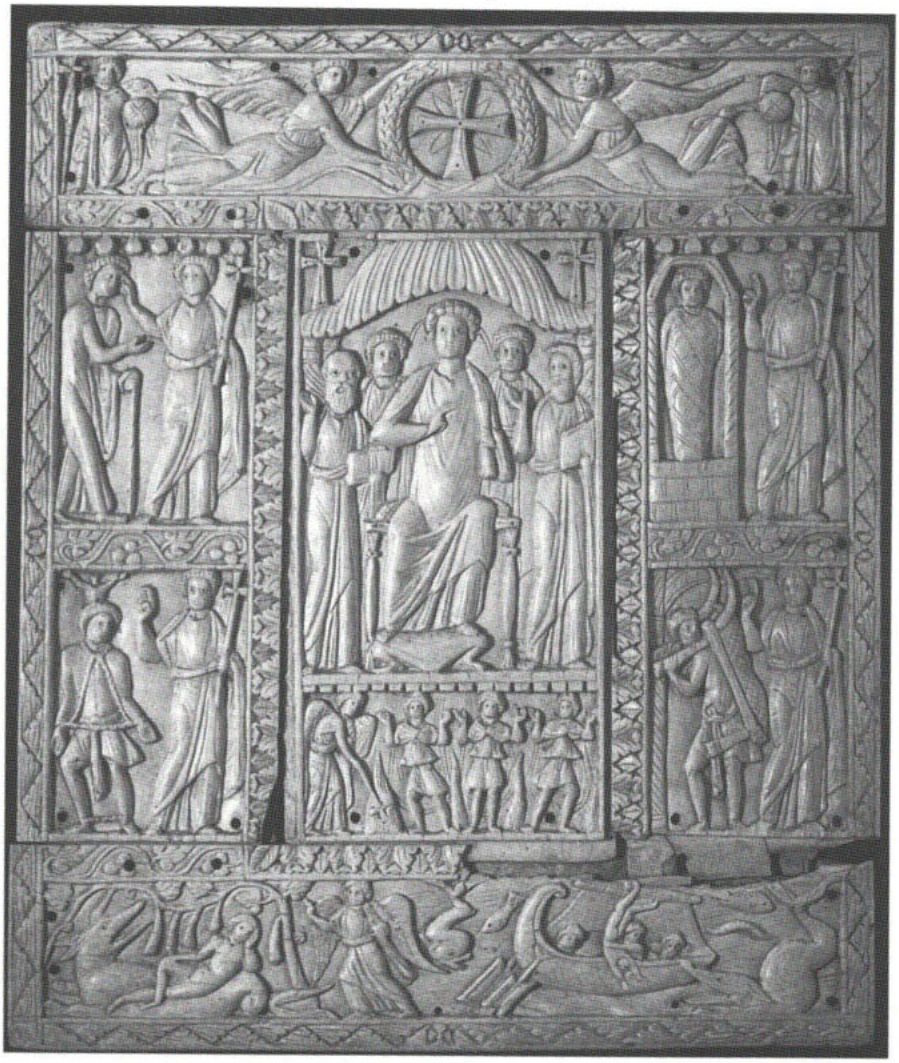


Abb. 34 Ravenna, Museo Nazionale, fünfteilige Diptychontafel mit Bibelszenen

Engel mit dem Kreuz in der corona des Sieges; mehr noch, man gewahrt seitlich sogar zwei Erzengel, welche wie hohe Beamte und kaiserliche Minister mit der Chlamys angetan sind, obendrein allerdings die Sphaira präsentieren – was wegen deren weltherrschaftlicher Sinnbildlichkeit ein wenig merkwürdig anmutet, vertreten doch die Erzengel ‚nur' den himmlischen Hofstaat (s. u.).

Diese Tafel ist in der Zwiefalt ihrer bildlichen Aufgabenzuweisung an die Engel ferner geeignet, uns zu derjenigen Rolle dieser Gottesdiener zurückzubringen,

mit der unsere Umschau im 4. Jahrhundert begonnen hat, nämlich zu ihrem menschenbezogenen, bibelhistorischen Tun. Denn weiter unten begegnen auch ἄγγελοι in irdischer Mission: einer auf dem Basis-Querteil beim Ansprechen des ruhenden Jonas (gemeint ist wohl das bei Jona 3 und 4 berichtete Reden Gottes zu dem Geretteten[79]) und einer auf dem kurzen Streifen unterhalb des Mittelfeldes in einer schon eingangs erörterten Episode, nämlich bei den drei Jünglingen im Feuerofen. Doch welch ein Unterschied gegenüber dem stadtrömischen Sarkophagdeckel des frühen 4. Jahrhunderts (Abb. 5), wo schlicht ein unauffälliger Vierter mit im Ofen stand!

Verfolgen wir, vom 4. Jahrhundert ausgehend, die ikonographische Evolution dieses Themas, so ist dann, gegen dessen Ende, der Mailänder Silberkasten von San Nazaro (Abb. 35) zu nennen, wo der Vierte im Ofen durch Kostüm und Gebärden deutlich von den Jünglingen unterschieden wird[80]. Bald darauf, mutmaßlich im angebrochenen 5. Jahrhundert, dürfte im Gebiet des heutigen Zentraltunesien eine Gruppe von Tonlampen[81] (Abb. 36) entstanden sein, deren kleinformatiges, etwas ungelenkes Modelrelief die drei Jünglinge im Feuer und erhöht einen senkrecht schwebenden Vierten zeigt; dieser erinnert in der einen Überfall aufweisenden Gewandung zwar an Victorien (der Hersteller übernahm für ihn kurzerhand das Gewand der drei Hebräer; gemeint ist wohl eine gegürtete Tunika), kann aber nach dem Bibeltext nur als der schützende Engel interpretiert werden, wobei der Nimbus und die nun hinzugekommenen Flügel ein übriges tun. Dort greifen wir also im ‚narrativen' – in diesem Fall wohl besser: evokativen – Bild die um 400 erfolgte Flügelung auch der Engel, für welche bei dem hier besprochenen Bildthema vor allem eine mit großem künstlerischen Vermögen geschaffene, bekannte Istanbuler Reliefplatte[82] (Abb. 37) zu nennen ist, die den Beistand durch eben diese Attribute als einen solchen unzweideutig kennzeichnet. Im nächsten Schritt dann wird man dem Retter eine klar aktive Betätigung erlauben, wie dies eben auf

[79] Daß es genau dieser Engel sei, welcher – noch ungeflügelt – mit entsprechender Mission und Anordnung bereits im 4. Jahrhundert auf dem Sarkophag Rep. 3 Nr. 40 bei Jonas begegne, hat als eine attraktive Annahme schon *Stuhlfauth* (1897) 150–152 geäußert. Bemerkenswert ist dann auch die ‚hilfreiche Gegenwart' des geflügelten Engels im Rahmen des Jonaszyklus aus gemodelten Reliefs, wie man ihn auf den Rändern rechteckiger Teller findet, die wohl kaum nach dem mittleren 5. Jahrhundert im heutigen Zentraltunesien gefertigt wurden: *Béjaoui* a.O. (Anm. 68) Nr. 29, 33 Abb. 29, 33 und S. 27 („Les anges ailés").

[80] *Richard Delbrueck*, Denkmäler spätantiker Kunst (Antike Denkmäler 4,1, Berlin 1927) 4 Taf. 4 (für ihn ist der Engel in langärmeliger Tunika und kurzer Chlamys „als Römer und Amtsbote gekleidet"); *Verena Alborino*, Das Silberkästchen von San Nazaro in Mailand (Bonn 1981) 93–100 Abb. 9 (ganz anders sieht sie [99] ihn „in seiner Darstellung der eines Herrschers in verschiedenster Weise angeglichen"); *Hugo Brandenburg*, La scultura a Milano nel IV e V secolo, in: *Carlo Bertelli* (Hrsg.), Milano, una capitale da Ambrogio ai Carolingi (Il millennio ambrosiano, Milano 1987) 112 Abb. 136; *Proverbio* (2007) 58 f.

[81] *Berefelt* (1968) 54 f. Abb. 37; *Abdelmajid Ennabli*, Lampes chrétiennes de Tunisie (Musées du Bardo et de Carthage) (Paris 1976) Nr. 25 f. Taf. 1; *Béjaoui* a.O. Nr. 61 mit reichen Hinweisen, Abb. 61 und S. 27 („Les anges ailés"); *Lucilla Lucchese*, Lucerna con i tre fanciulli ebrei nella fornace, in: Le ali di Dio (2000) Nr. 39; *Proverbio* (2007) 85 f. Taf. 17.

[82] *Grabar* a.O. (Anm. 67) 45, 127 Taf. 10,1; *Firatli* a.O. (Anm. 67) Nr. 88.

▲

Abb. 35 Mailand, Domschatz, Silberkasten von S. Nazaro. Feuerofenszene

Abb. 36 Vatikanische Museen. Nordafrikanische Tonlampe mit Feuerofenszene

Abb. 37 Istanbul, Archäologisches Museum, Reliefplatte mit Feuerofenszene

dem besagten Elfenbein (Abb. 34) der Fall ist oder auch auf einer Sinai-Ikone[83] (Farbabb. 2) wohl des 7. Jahrhunderts. Hier wie dort senkt der Engel seinen sogar kreuzförmig abschließenden Wunderstab in die Flammen und wendet so alle Gefahr von den Gottesgläubigen ab. Die gewährte Rettung, Paradigma der Heilszusage an die Menschen, wird durch den Einsatz des beauftragten und aktiv handelnden Himmelsgesandten mit unüberbietbarer Eindringlichkeit dargestellt.

[83] *Kurt Weitzmann*, The icons 1 (The Monastery of Saint Catherine at Mount Sinai, Princeton 1976) Nr. B 31 Taf. 22. Die Beschriftung des Rahmens zitiert direkt aus den apokryphen StD 3, 25 f.: ὁ δὲ ἄγγελος κυρίου συγκατέβη ... [εἰς τὴν κάμινον ?] ...

Den Wechsel zur Flügelung der Engel kann man am Geschehen um Daniel und Habakuk ebenfalls gut verfolgen: Hatte auf dem ‚Dogmatischen Sarkophag' (Abb. 6) noch ein flügelloser älterer Mann den Habakuk in die Löwengrube gebracht, so ist es ein Jahrhundert später, um 430, an der Holztür von S. Sabina in Rom, sehr viel eingängiger ein Fliegender, welcher den Transport des Judäers nach Babel übernimmt[84] (Abb. 38). Gerade der Vergleich beider Bildlösungen lehrt vieles über den inzwischen erfolgten Wandel der Konzepte. Eine Reliefplatte des 6. Jahrhunderts aus Thasos[85] (Abb. 39) wird die Neuerung mit aller Anschaulichkeit an der Löwengrube selbst zeigen. Daß ganz analog nun etwa auch der das Abrahamsopfer ‚steuernde' Engel Schwingen erhält, versteht sich von selbst – so geschehen auf der im ersten Drittel des 5. Jahrhunderts geschnitzten großen Berliner Elfenbeinpyxis[86] (Abb. 40).

Komplizierter wird es bei einer weiteren Beispielreihe, die sich nur vorderhand für eine analoge Illustration des Überganges von der Apterie zur Flügelung der Engel eignet, nämlich bei den Bildern vom Ostermorgen, als die zum Grab des Heilands gekommenen Frauen von dessen Auferstehung erfahren. In etlichen vom voranschreitenden 5. Jahrhundert an entstandenen Beispielen ist es erwartungsgemäß ein Flügelträger, also ein schon äußerlich als solcher gekennzeichneter Engel, der diese Belehrung vornimmt, so geschehen an der Holztür von S. Sabina[87] (Abb. 42) und dann später, unter Hinzufügung des Nimbus, etwa auf dem bemalten Deckel eines Reliquienkästchens im vatikanischen Museo Sacro[88] oder auf den Bleiampullen für Reliquienöl[89], jeweils dem palästinischen Bereich und erst dem 6. Jahrhundert entstammend. Dagegen zeigt die bereits um 400 gefertigte ‚Reidersche' Elfenbeintafel in München[90] (Abb. 41) den am Grabbau Christi Sitzenden flügellos – ‚noch' flügellos, ist man versucht zu sagen, doch wäre dies ein auf die bloße Darstellungsgeschichte der Engel rekurrierender Erklärungsweg. Demgegenüber hat wohl erstmals C. Proverbio für das Elfenbein auf die Möglichkeit einer bewußten Fortlassung der – an sich eventuell damals schon eingeführten – Engelsflügel hingewiesen: Man könnte den Künder am Grab in dieser Gestaltung auf ein ganz bestimmtes Evangelium beziehen, nämlich direkt auf den Mar-

[84] *Gisela Jeremias*, Die Holztür der Basilika S. Sabina in Rom (Tübingen 1980) 45–47 Taf. 38 f.; *Perraymond* a.O. (Anm. 21) 264 f. Abb. 8; *Proverbio* (2007) 73 f. Abb. 34.
[85] *Grabar* a.O. (Anm. 67) 129 Taf. 17,1; *Firatli* a.O. (Anm. 67) Nr. 306.
[86] *Volbach* (³1976) Nr. 161; *Hans-Georg Severin*, Große Berliner Pyxis, in: Museum für Spätantike (Anm. 59) Nr. 48. Ähnlich auf einem vor kurzem neu bekanntgemachten Zyklus des 5. Jahrhunderts: *Lieselotte Kötzsche*, Der bemalte Behang in der Abegg-Stiftung in Riggisberg (Riggisberg 2004) 158–160 Taf. 10 (der Flügel gut zu erkennen).
[87] *Jeremias* a.O. 63–65 Taf. 53, 55.
[88] *Grabar* a.O. (Anm. 55) Abb. 205; *Bruno Reudenbach*, Reliquien von Orten. Ein frühchristliches Reliquiar als Gedächtnisort, in: Reliquiare im Mittelalter (Berlin 2005) 21–41.
[89] *André Grabar*, Les ampoules de Terre Sainte (Monza – Bobbio) (Paris 1958) u.a. Taf. 14, 16, 18, 26, 28, 37 f.
[90] *Volbach* (³1976) Nr. 110; *Rainer Kahsnitz*, Elfenbeinrelief: Auferstehung und Himmelfahrt Christi, in: Rom und Byzanz (Anm. 77) Nr. 9.

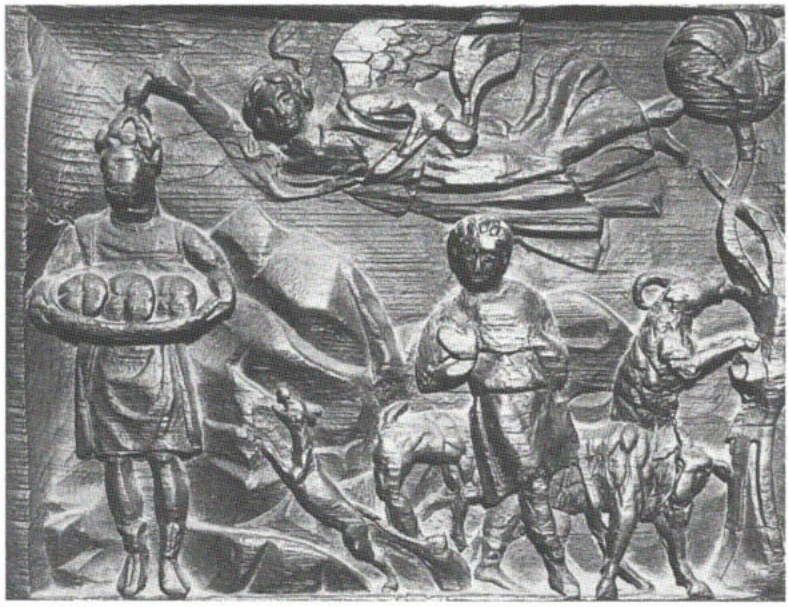


Abb. 38 Rom, S. Sabina, Holztür. Entraffung Habakuks

Abb. 39 Istanbul, Archäologisches Museum, Reliefplatte aus Thasos. Daniel in der Löwengrube und Ankunft des Engels mit Habakuk

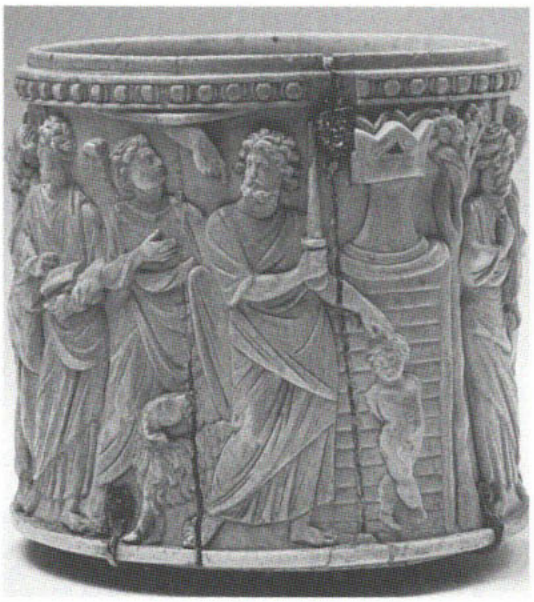


Abb. 40 Berlin, Bode-Museum. Elfenbeinpyxis. Abraham will Isaak opfern

kus-Bericht, welcher im übrigen als einziger die Zahl der frommen Frauen auf drei beziffert, als die sie hier, abweichend von den vorgenannten Werken, wirklich wiedergegeben werden; und bei Mk 16,5 heißt es denn auch: „Und sie gingen hinein in das Grab und sahen einen Jüngling zur rechten Hand sitzen, der hatte ein langes weißes Gewand an." Dies könnte vermuten lassen, daß hier wörtlich die Gestalt eines Jünglings gesehen werden sollte[91], daß also der Verfertiger, auch wenn er um den Engelscharakter des Künders wußte, mit dem unwissenden, höchstens ahnungsvollen Blick der drei frommen Frauen an die künstlerische Umsetzung der Szene ging.

Auch noch in der Folgezeit enthalten Wiedergaben von Bibelhistorien Himmelsboten ohne Flügel, aber eben nur noch dann, wenn die betreffende Episode es nahelegt; so in einem Mosaikfeld an der rechten Langhauswand von S. Maria Maggiore in Rom[92] aus den 430er Jahren, wo in der Josua-Geschichte vor Jericho

[91] *Proverbio* (2007) 93 f. Taf. 20. Die zweiteilige Elfenbeinplatte in Mailand, Castello Sforzesco mit vor dem Grab niedergesunkenen Wächtern und der Osterverkündigung an die Frauen (*Volbach* [^{3}1976] Nr. 111; *Proverbio* [2007] 94 f. Taf. 21) lasse ich hier nahezu unberücksichtigt: Die dort gegebene Zweizahl der Frauen dürfte zum geschilderten Engelskontext wenig Signifikantes beitragen, da der Sitzende die Züge Christi hat und mutmaßlich direkt als dieser gemeint ist. Daß Christus am Grab anstelle des Engels erscheint, zeigen schon die Sarkophage Rep. 1 Nr. 933 (Rom, Palazzo del Duca di Ceri in Borgo Vecchio) und Rep. 3 Nr. 42 aus Servanes (Musée de l'Arles et de la Provence antique).

[92] *Heinrich Karpp* (Hrsg.), Die frühchristlichen und mittelalterlichen Mosaiken in Santa Maria Maggiore zu Rom (Baden-Baden 1966) Taf. 133, 135; *Beat Brenk*, Die frühchristlichen

Abb. 41 München, Bayerisches Nationalmuseum, ‚Reidersche' Elfenbeintafel. Die Frauen und der Engel am Grabe Christi

Abb. 42 Rom, S. Sabina, Holztür. Die Frauen und der Engel am Grabe Christi

„ein Mann", der Fürst der himmlischen Heere, in militärischer Tracht und nimbiert auftritt, um den israelitischen Führer moralisch zu stärken (Jos 5,13–15; Abb. 43), oder ebendort an der linken Wand im Paneel der Begegnung von Mambre[93] (Abb. 44): Abraham findet sich „drei Männern" gegenüber, die er anschließend bewirtet (Gen 18,1–15) und aus deren Mitte Gott sich an den Patriarchen wendet. Nach dem Bibeltext – auch im weiteren: bis 19,22 –, wo Singular und Plural wechseln und wo zwei der Männer als Engel bezeichnet werden, aber ebenso ausdrücklich aus zweien der Männer der Herr spricht, bleibt es dabei fraglich, wie sich deren sichtbare Dreiheit zur Unität der hier erfolgenden Gottesmanifestation verhält[94]. Die musivische Wiedergabe ist ein beredter Reflex dieses Paradoxons, indem – jenseits der ‚verräterischen' Ausstattung der Drei mit Nimben – ihr oberes Register einerseits auf Unterschiede in deren Auftreten verzichtet, andererseits aber dem mittleren Besucher eine kuriose kokonartige Ganzkörper-Lichtmandorla zuteilt[95]. Engelsflügel zog man für keinen der Besucher in Betracht, obwohl gerade die Marienkirche an anderer Stelle zur selben Zeit durchaus auch Mosaiken mit geflügelten Engeln erhielt (Abb. 47).

Daß die Besucher Abrahams in Mambre sogar dann, wenn man ihnen – und zwar offenbar allen dreien – eine Engelskondition unzweifelhaft zubilligte, flügellos dargestellt werden konnten, erweist ein dem 5./6. Jahrhundert entstammendes palästinisches Rundmodel, mutmaßlich für zeremonielles Brot, welches einleuchtend mit der Stätte Mambre selbst in Verbindung gebracht worden ist (Abb. 45): Während ihrer Bewirtung sitzen die drei völlig ‚normalsterblich' anmutenden Männer am Tisch, und nur die Beischrift verrät, immerhin völlig unzweideutig, ihre Auffassung als ΑΝΓΕΛΟΙ (sic)[96].

Mosaiken in S. Maria Maggiore zu Rom (Wiesbaden 1975) 97–99; *Johannes G. Deckers*, Der alttestamentliche Zyklus von S. Maria Maggiore in Rom (Bonn 1976) 240–242; *Joseph Wilpert*, *Walter N. Schumacher*, Die römischen Mosaiken der kirchlichen Bauten vom IV.–XIII. Jahrhundert (Freiburg, Basel, Wien 1976) Taf. 46; *Proverbio* (2007) 90 Taf. 18.

[93] *Karpp* a.O. Taf. 32, 34, 36; *Brenk* a.O. 56–61; *Deckers* a.O. 43–56; *Wilpert*, *Schumacher* a.O. Taf. 29; *Proverbio* (2007) 91, 93 Taf. 19.

[94] Selbstverständlich erschien schon den Kirchenvätern diese ‚vertrackte' Stelle dringend diskussionsbedürftig; Näheres bei *Theresia Heither*, *Christina Reemts*, Biblische Gestalten bei den Kirchenvätern. Abraham (Münster 2005) 116ff. und mit Akzent auf der Bildproblematik bei *Hans Martin von Erffa*, Ikonologie der Genesis, Bd. 2 (München 1995) 91ff.

[95] Noch ganz unauffällig und einander gleichrangig, ja vor dem sitzenden Patriarchen geradezu nachrangig wirkend, hatte man demgegenüber im früheren 4. Jahrhundert die Besucher Abrahams in Kammer B der Via-Latina-Katakombe gemalt: *Ferrua* a.O. (Anm. 23) 50 Taf. 24,2 bzw. 79 Abb. 58; *Bussagli* (1991a) 49f.; *Estivill* (1994) 177–180 Taf. 31. Schlicht und bescheiden daherkommend, findet man sie auch auf dem Sarkophagdeckel Rep. 1 Nr. 397 aus dem mittleren 4. Jahrhundert (*Estivill* [1994] 180–183 Taf. 32) sowie den Friessarkophagen des angebrochenen 5. Jahrhunderts Rep. 3 Nr. 271, 514 in Lucq-de-Béarn und Toulouse. Auf dem Riggisberger Behang wurden die von Abraham bewirteten Männer – mutmaßlich alle drei – mit Nimben, aber ohne Flügel gemalt: *Kötzsche* a.O. 154–158 Taf. 9. Vgl. jetzt, auch zu den weiteren spätantiken Denkmälern, *Wiebke Gernhöfer*, Die Darstellungen der drei Männer an der Eiche von Mamre und ihre Bedeutung in der frühchristlichen Kunst, in: RömQSchr 104 (2009) 1–20.

[96] University of Toronto, Malcove Collection: *Margaret English Frazer*, A syncretistic pil-

Abb. 43 Rom, S. Maria Maggiore, Mosaik des rechten Obergadens. Der Fürst der himmlischen Heere spricht zu Josua

Aber denselben Besuchern Abrahams, die ja der Text zunächst als Männer bezeichnet – und zwar auch noch beim Aufbruch gen Sodom (18,16), wogegen erst dann explizit und nur für zwei von ihnen der Ausdruck „Engel", im Wechsel mit „Männer", einsetzt, als diese zwei nach der allgemeinen Trennung in Sodom ankommen (19,1; s. anschließend aber wieder 19,18–22: „Herr"!) –, denselben Besuchern wurden bemerkenswerterweise in einem eventuell nicht lange nach S. Maria Maggiore entstandenen buchmalerischen Zyklus von ihrem ersten Auftreten an Nimben *und* Flügel gegeben – und zwar allen dreien: So zeigt es die vielleicht noch dem 5. Jahrhundert entstammende und mutmaßlich in Ägypten hergestellte, heute nach weitgehender Zerstörung in London gehütete Cotton Genesis[97] (Farbabb. 3; s. auch Farbabb. 4: die Engel im Gespräch mit Lot nach 19,12f.). Anders als in dem musivischen Kompartiment des römischen Gotteshauses konterkarierte man so von vornherein die doch eigentlich absichtsvolle anfängliche Verrätselung durch den Bibeltext, wobei man indessen ‚zur Sicherheit' auch die Hauptgestalt unter den Dreien, nämlich Gott, wie die Engel mit Flügeln versah.

(Aufschlußreich ist, daß die Miniaturen der Cotton Genesis andererseits, neben diesem damals normalisierten Bild der Engel, *noch* eine Klasse von Flügelwesen

grims' mould from Mamre (?), in: Gesta 18 (1979) 137–145; *o. A.*, Festival cake mould, in: Images of inspiration. The Old Testament in Early Christian art, AK (Jerusalem 2000) Nr. 16; *Proverbio* (2007) 91–93 Abb. 46.

[97] *Kurt Weitzmann, Herbert L. Kessler*, The Cotton Genesis (Princeton 1986) 79ff. Taf. 2 Detail Nr. V Taf. 7f. Ill. 19–23 Abb. 213, 216, 219, 221f., 225f.; *Peers* (1995) 51f.

Abb. 44 Ebenda, Mosaik des linken Obergadens. Die drei Männer bei Abraham in Mambre.

Abb. 45 Abdruck aus einem Rundmodel, University of Toronto, Malcove Collection. Die drei Männer bei Abraham in Mambre

bereithalten: Zu dritt nimmt man sie bei der Erschaffung der Pflanzen[98] [Abb. 46] wahr, wo ihnen Gott, hier als präexistenter Christus, Anweisungen zu erteilen scheint. Und wie die im 13. Jahrhundert eng der Cotton Genesis nachgestalteten Mosaikfelder der kleinen Genesiskuppel im Venezianer Markusdom zu erschließen gestatten, waren diese Figuren jedem der Schöpfungstage bei passender Multiplikation in fast stereotyper Weise zugeordnet. Ihre Besonderheit liegt in der durch die Kostümierung mit Peploi unterstrichenen Weiblichkeit. Phänotypisch

98 *Weitzmann, Kessler* a.O. 48f. Taf. 1,1: frühneuzeitliche Aquarellkopie von *Daniel Rabel.*

Abb. 46 Paris, Bibliothèque Nationale, Kopie aus der Cotton Genesis. Erschaffung der Pflanzen

zeigen sie also bei aller im Ungefähren bleibenden Affinität zu den Engeln doch eine Distinktion, welche zwar vom modernen, nicht vorgebildeten Publikum selbstverständlich übersehen wird und im Hochmittelalter vermutlich keine übermäßigen Irritationen hervorrief, die aber nach Erklärung heischt. Ihrem Charakter nach handelt es sich um eine weit in die nicht-christliche Antike zurückblikkende Klasse von Allegorien, nämlich um – naturgemäß weibliche – Personifikationen von Tagen, in diesem Fall mithin in der Dreizahl, spielt sich doch das Geschehen am dritten Schöpfungstag ab. Man darf sie folglich nicht unbedacht als Engel bezeichnen, sondern könnte dies allenfalls ausgehend von einer in der Spätantike aufscheinenden Spekulation rechtfertigen, nach welcher sich den alles erkennenden Engeln nicht nur das Konzept ‚Licht' assimiliert, sondern im weiteren Sinne auch das damit ineinszusetzende Konzept ‚Tag'. Dieser anspruchsvolle Weg der Interpretation, der indessen wohl voraussetzt, daß Augustins De genesi ad litteram als klar westliches Ideengut dem Entwerfer der Cotton Genesis bekannt

war, ist fraglos legitim[99], doch nicht minder akzeptabel mutet es an, den Tagespersonifikationen hier unter Verzicht auf theologische Befrachtung ihre angestammte pure Kernaussage zu belassen, nun allerdings in biblischer Regie.)

Doch kehren wir zurück nach S. Maria Maggiore. Die mosaizierte einstige Apsisstirnwand des Gotteshauses bietet, anders als die Gadenwände mit ihren ‚inkognito' auftretenden Engeln, eine ganze Parade geflügelter Engel[100], die im Rahmen der Geschehnisse um Jesu Menschwerdung sowohl aktive Aufgaben verrichten als auch Funktionen des Bei-Stehens ausüben. So zeigen es die Verkündigung an Maria (Abb. 47) – hier sogar ein wirklich fliegender Bote –, zwei Szenen mit Anweisungen an Joseph, die Darstellung im Tempel, die Begegnung mit Aphro-

[99] Es ist hier nicht genügend Raum, um die Geschichte der Meinungsbildung über die Engel bzw. ‚Tages-Engel' in den Schöpfungsbildern von Cotton Genesis und Markusdom (vorzügliche Photos bei *Helmuth Nils Loose*, *Gisela Hellenkemper Salies*, Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde [Freiburg, Basel, Wien 1986]) nachzuzeichnen und zu kommentieren; jüngere Exponenten haben die Klippe (Geschlecht und Kleidung der Figuren) durchaus gesehen und eingehend diskutiert, wobei dann gelegentlich ein – eher komplizierter und deshalb etwas bemüht wirkender – Argumentationsweg über den Figurentyp der Psyche gesucht oder auch der besagte ‚augustinische' Impuls, tendierend zur Darstellung der Tage durch Engel in Gestalt von Tages-Personifikationen, postuliert wird. Das wichtigste Schrifttum dieser Richtungen: *J. J. Tikkanen*, Die Genesismosaiken von S. Marco in Venedig und ihr Verhältnis zu den Miniaturen der Cottonbibel ... (Helsingfors 1889) 101 Abb. 62f.; *Felis* (1912) 6f.; *Leclercq* (1924) 2100ff. Abb. 617 (Cherubim); *Beck* (1936) 10; *Landsberger* (1947) 151f. Abb. 8; *Marie-Thérèse d'Alverny*, Les anges et les jours, in: CArch 9 (1957) 271–300; *Berefelt* (1968) 32f.; *Maria Vittoria Marini Clarelli*, I giorni della creazione nel „Genesi Cotton", in: Orientalia christiana periodica 50 (1984) 65–93; *Hans Martin von Erffa*, Ikonologie der Genesis, Bd. 1 (München 1989) 62; *Bussagli* (1991a) 72–80; *Martin Büchsel*, Die Schöpfungsmosaiken von San Marco, in: Städel-Jahrbuch 13 (1991) 29–80, bes. 29f., 36, 43, 47, 55, 57 Abb. 4, 10 mit ausführlichem Plädoyer für die augustinische Konzeption der Schöpfungsbilder in der Cotton Genesis und deren damit zusammenhängende Verfertigung in westlich-lateinischem Ambiente, sprich: in Rom (!). – Daß man es mit schieren Tages-Personifikationen zu tun habe, schrieb schon *William Richard Lethaby*, The painted book of Genesis in the British Museum, in: Archaeological Journal 69 (1912) 94, gefolgt von *Klauser* (1962) 314; *Weitzmann*, *Kessler* a.O. 48f. und *Peers* (1995) 44–47 Abb. 3 mit gutem Vergleichshinweis auf eine ähnlich gekleidete weibliche und geflügelte, als ἡμέρα betitelte Tages-Personifikation unter den Reliefs des 1. Jahhunderts (?) am Sebasteion in Aphrodisias (seine Abb. 4, deutlicher erkennbar bei *Kenan T. Erim*, Aphrodisias. Ein Führer ... [Sultanahmet-Istanbul u.a. 1989] Abb. 90). *André Grabar* a.O. (Anm. 55) Abb. 224 lud zwar zunächst in einer lapidaren Bildunterschrift („Gott und die Engel") zu einem ‚Verständnis nach dem ersten Anschein' ein, sprach dann jedoch wenig später in *ders.*, Christian iconography (Princeton 1968) 89 von der „personified idea of the work accomplished on each day" und, einfacher, von „winged personifications of the days of creation". Vgl. jetzt auch *Vera Zalesskaya*, Entre l'Orient chrétien et Rome. À propos de quelques intailles paléochrétiennes inédites de l'Ermitage, in: Akten des XIV. Internationalen Kongresses für Christliche Archäologie, Wien 1999 (Città del Vaticano, Wien 2006) 805–807 Taf. 287,3 (Intaglio mit Pflanze und weiblichem Flügelwesen).

[100] *Karpp* a.O. (Anm. 92) Taf. 6–8, 10, 13f., 17f., 23; *Brenk* a.O. (Anm. 92) 9ff.; *Johannes G. Deckers* in: *Wilpert*, *Schumacher* a.O. (Anm. 92) 316f. Taf. 51–57, 61f., 65f.; *Bussagli* (1990) 20; *Proverbio* (2007) 71–73, 79 Taf. 12–15. Die bei Restaurierungen gegen 1930 aufgedeckten Vorzeichnungen mit schwebenden Himmelsboten (*Brenk*, a.O. Abb. 3f.) – darunter dem der Verkündigung – zeigen, daß man in jener Entwurfsphase bei ihnen offenbar noch keine darstellerische Klärung der dafür nötigen Flügel anstrebte.

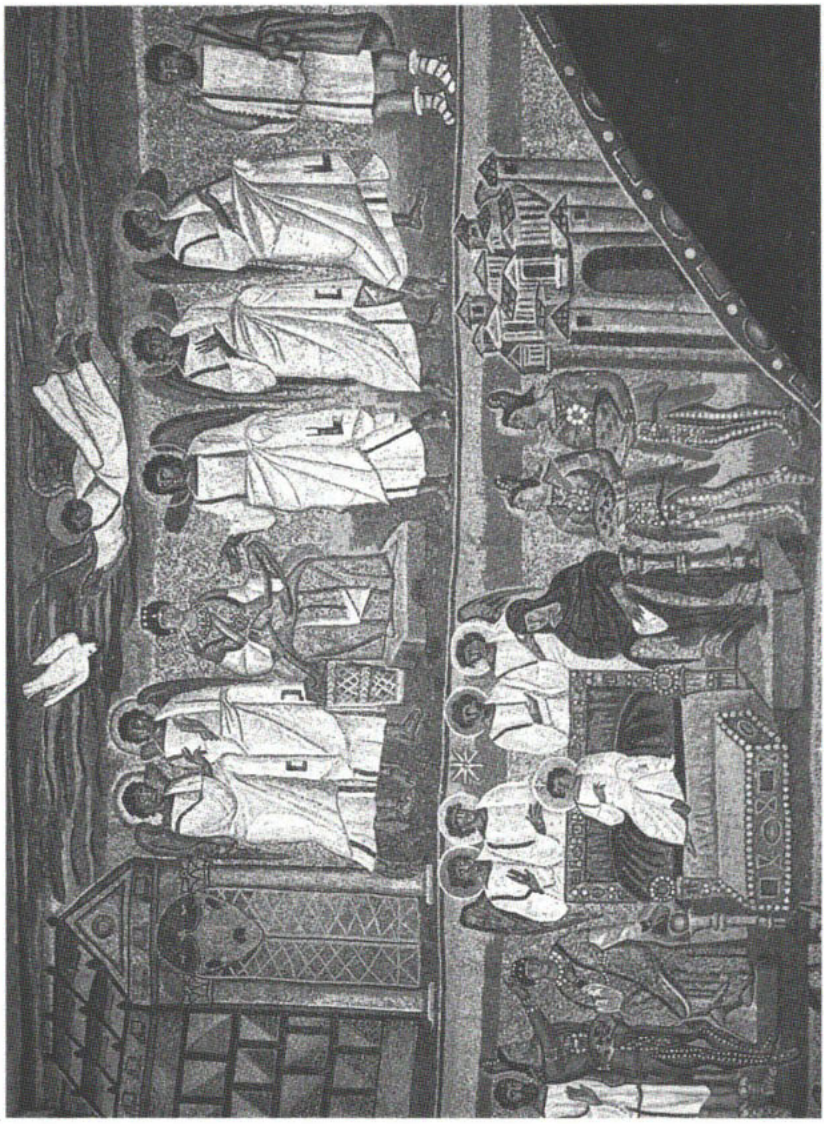


Abb. 47 Rom, S. Maria Maggiore, Mosaik der ehemaligen Apsisstirnwand. Szenen mit Verkündigung, Anweisungen an Joseph und Magierhuldigung

disius, bei der das Gefolge Jesu vornehmlich aus Engeln besteht, und speziell hervorzuheben die Partie mit dem thronenden Jesuskind (ebenfalls Abb. 47), wo wir erstmals eine – raffiniertere Register prunkvoller Feierlichkeit ziehende und überzeitlich gemeinte, wenn auch noch episodenhafte – Darbietung des Heilands mit einer Engelsgarde vor uns haben. Nachdem „aus dem ganzen 4. Jahrhundert kein einziges Bild Christi mit Engeln erhalten ist" (J. Engemann) oder jedenfalls im heutigen Inventar als erste Künder eines Wandels nur die wohl um 400 im Katakombendunkel der Ex-Vigna-Chiaraviglio-Region recht schmucklos gemalten – vielleicht besser gesagt: reproduzierten – und als solche auf das Akklamieren sich beschränkenden ANGELVS-Figuren beim thronenden Christus (Abb. 12, 13) zu gewärtigen sind[101], kündigt sich hier in S. Maria Maggiore nunmehr der große Durchbruch zum feierlichen, solitären Herrschaftsbild mit Engeln an.

Es ist das Konzept des prätentiösen, geflügelten, unverkennbaren Engels, welches nun gilt und beibehalten wird. Für bibelhistorische Darstellungen bestätigt dies besonders prominent die illustrativ angelegte Bilderfolge der Wiener Genesis; der kostbare Purpurkodex dürfte im 6. Jahrhundert im syro-palästinischen Bereich entstanden sein. Gleich in Pictura 2, der Vertreibung aus dem Garten Eden nach Gen 3,23 f.[102] (Farbabb. 5), sehen wir einen solchen Engel – der Text spricht von „Cherubim mit dem flammenden, blitzenden Schwert" – als geflügelten Wächter an der Paradiesestür, wobei das eigenartige Extra der verschränkten Feuerräder aus der Cherubimschilderung bei Hes 10 inspiriert ist. Pictura 9 zeigt zwei der drei Männer aus Abrahams Begegnung von Mambre, die sich mittlerweile als Engel erwiesen haben und nunmehr gemäß Gen 19,15 f. den Aufbruch der Familie Lot aus Sodom überwachen[103] (Abb. 48). Im Kapitel 22,15–18 verheißt der Engel des Herrn Abraham und seinen Nachkommen reichen Segen, und dementsprechend ist es nun in Pictura 11 nicht, wie bei der Vertreibung aus dem Paradies, das Himmelssegment mit der Hand Gottes, welches das Wirken oder Reden des Allmächtigen verdeutlicht, sondern ein großes Seg-

[101] Das Zitat von *Engemann* (1993) 196 ist Teil seiner These, daß die vom *Liber Pontificalis* 34,9 f. (ed. *Duchesne*, Bd. 1, 172) behauptete Ausstattung des berühmten silbernen ‚Fastigiums' in der Lateranbasilika mit den Salvator begleitenden – und gar mit stabtragenden – Engelsfiguren schon unter Constantin I. undenkbar sei. Dem stimme ich zu. Andererseits ist nicht von der Hand zu weisen, was *Proverbio* a.O. (Anm. 39) 124–128 und *P.* (2007) 65 angesichts des um 400 ausgemalten Arkosols 2 (Eu) in der Ex-Chiaraviglio-Region schreibt: daß nämlich jene wie die Reelaboration des anspruchsvollen Bildprogramms eines oberirdischen christlichen Prachtbaues wirkende Zusammenstellung mit inthronisiertem Christus, Kranzträgern und vier Engeln auffällig an die besagte Schilderung des ‚Fastigiums' in der lateranischen Kathedrale erinnert. Die Autorin geht nicht so weit, *Engemanns* Einwand – schon gar in bezug auf die Zeit Constantins I. – zurückzuweisen, doch jedenfalls gebe das Arkosol Anlaß „a riaprire la questione e soprattutto a rivalutare l'attendibilità del *Liber Pontificalis* anche dal punto di vista iconografico" (128).

[102] *Hans Gerstinger*, Die Wiener Genesis. Farbenlichtdruckfaksimile ... (Wien 1931) 68–73 fol 1v; *Barbara Zimmermann*, Die Wiener Genesis im Rahmen der antiken Buchmalerei (Wiesbaden 2003) 73–82 Abb. 2.

[103] *Gerstinger* a.O. 82 f. fol. 5r; *Zimmermann* a.O. 101–104 Abb. 9.

Abb. 48 Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Wiener Genesis, Pict. 9. Strafgericht über Sodom und Gomorrha und Auszug der Familie Lots

Abb. 49 Ebenda, Pict. 30. Josephs Verabschiedung nach Sichem

ment mit einer der anrührendsten Engelsdarstellungen der Spätantike, die sich uns bewahrt haben[104] (Farbabb. 6).

Daß aber in der Wiener Genesis auch wieder die nicht durch die Bibel vorgegebene Herbeiholung einer Engelsfigur möglich ist (vgl. unsere Abb. 9 [David] und 34 unten [Jonas]), erweist die Pictura 30 vom Aufbruch Josephs zu seinen Brüdern nach Sichem (Abb. 49): Während er nach dem ergreifenden Abschied von Benjamin noch zurückschaut, hat sich schon ein – für Joseph mutmaßlich unsichtbarer – himmlischer Beschützer eingestellt[105], der dem Betrachter eine gewisse Beruhigung gibt angesichts der Gefahren, welche auf den Reisenden warten.

[104] *Gerstinger* a.O. 84 fol. 6r; *Zimmermann* a.O. 106–109 Abb. 11.

[105] *Gerstinger* a.O. 100 fol. 15v; *Zimmermann* a.O. 147–154 Abb. 30. Sie wendet sich gegen eine Tendenz, die Aufnahme des Engels auf rabbinische Texte zurückzuführen, und erkennt hier eine narrative Ausschmückung. Weitere Beispiele der Szene mit Engel auf dem Riggisberger Behang und anderswo: *Kötzsche* a.O. (Anm. 86) 167–170 Taf. 16.

Diese stets anonymen Himmelsboten sind Protagonisten narrativer Bilder und Zyklen. Solches Eingebundensein in Erzählstränge, in bloß ephemere Begebenheiten, begrenzt natürlich ihr noch so machtvolles Wirken auf den dargestellten Moment, da ja auch das Interesse des Beschauers immer nach dem Fortgang der Historie drängen wird. Das kann selbst für ein so wichtiges, dem Heil des Menschengeschlechts so entscheidend zuträgliches Geschehen wie die Verkündigung an Maria gelten, die doch eigentlich insofern, als sie nichts Geringeres als die Inkarnation Gottes zeigt, zum Einhalten, Aussondern und Repräsentativmachen der Szene einladen sollte, erwirbt doch die Jungfrau hierdurch die einzigartige Qualität einer Theotokos. In S. Maria Maggiore etwa bleibt die Verkündigung (Abb. 47) trotz reicher Herausschmückung der Angesprochenen beim Episodenhaften, beim Charakter eines Moments aus dem zeilenweise vorwärtsdrängenden Verlauf der Marien- und Geburtsgeschichte, ebenso auf einem ägyptischen Stoff des 5. Jahrhunderts im Victoria & Albert Museum[106] (Abb. 50), nachdem sich doch gerade bei diesem Thema schon früh auch eine Tendenz zur Solitärwiedergabe gezeigt hat; man denke an den ‚Pignatta-Sarkophag' in Ravenna (Abb. 11), ja an das älteste westliche Engelsbild überhaupt im Deckenrund von Priscilla 15[107] (Abb. 2). Wahrscheinlich dem 6. Jahrhundert entstammt die themengleiche Miniatur am Schluß des Etschmiadzin-Evangeliars[108] (Farbabb. 7), sicher dem mittleren 6. Jahrhundert das betreffende Paneel der in Ravenna bewahrten Maximianskathedra[109], und noch jünger ist die gleichfalls aus dem Osten kommende Mailänder Tafel mit der Beischrift + ΓΑΒΡΙΗΛ[110] (Abb. 51), alle drei als – wenn auch spürbar für sich gesetzte – Komponenten von Zyklen.

Damit nähern wir uns nun der Ikonographie der Nicht-Beliebigen, der ‚Prominenten', der Namenträger wie auch der höfisch-zeremoniell Aufgebotenen unter den Engeln. Zu deren grandioser Promotion jenseits von Nimbus und Flügelung kommt es vor allem im Rahmen repräsentativer/überzeitlicher/himmelsbezogener Darstellungen, wobei der vornehme, unnahbare Aspekt ihrer Präsenz naturgemäß desto markanter ausfällt, je weniger sie aktiv oder zumindest je weniger sie aktiv mit den Menschen zu tun haben. Andeutungsweise entnimmt man dies frühbyzantinischen Himmelfahrtsbildern wie etwa auf Bleiampullen aus dem Heiligen Land[111] oder im syrischen, 586 fertiggestellten Rabbula-Codex[112] (Abb. 52; dort

[106] *Linda Woolley*, Medieval Mediterranean textiles in the Victoria and Albert Museum ..., in: Textile History 32,1 (2001) 109f. Taf. 2; *Hero Granger-Taylor*, Fragment from a curtain or wall hanging, in: Constantine the Great. York's Roman emperor. AK (York 2006) Nr. 173 mit zu frühem Ansatz im 4. Jahrhundert; *Proverbio* (2007) 86f. Abb. 40.

[107] Vgl. zu Anm. 36 bzw. zu Anm. 8f.

[108] *Lydia A. Dournovo*, Miniatures arméniennes (Paris 1960) 34f. mit Farbtaf.

[109] *Carlo Cecchelli*, La cattedra di Massimiano ed altri avorii romano-orientali (Roma 1936) 151–154 Taf. 1, 22.

[110] *Volbach* (³1976) Nr. 251 mit Spätdatierung; zuletzt *Francesca Tasso*, Tavoletta con scena di Annunciazione, in: Aurea Roma, AK (Roma 2000) Nr. 284 („Fine VII – inizio VIII sec. [?]").

[111] *Grabar* a.O. (Anm. 89) u.a. Taf. 3, 7, 17, 19f., 27, 29f., 33.

[112] *Carlo Cecchelli, Giuseppe Furlani, Mario Salmi*, The Rabbula Gospels. Facsimile edition ... (Olten, Lausanne 1959) fol. 13b.

Abb. 50 London, Victoria & Albert Museum. Vorhang oder Wandbehang aus Akhmim mit Verkündigung an Maria

zusätzlich ein ehrfurchtheischender feuriger Cherub mit seinen vier Gesichtern), wo der Auferstandene in der Mandorla auf ganz ähnliche Weise emporgetragen wird, wie wir es oben schon an den symmetrisch agierenden Präsentatoren Christi im Rund (Abb. 27–34; vgl. auch Abb. 59) sahen.

Vorrangig ist es jedoch die gedachte oder explizite Individualisierung oder Gruppierung bestimmter Engel vermöge ihrer Funktion und / oder ihrer Verdienste, welche hier angesprochen werden muß. Klare Zeugnisse solcher qualitativ gesteigerter Bildwürdigkeit sind die Monumente oder Paneele mit Einzelbildern: Dem isoliert oder wenigstens separiert erscheinenden, sich selbst genügenden, da unter individuellem Namen mit konkreten Geschehnissen verbundenen, diese jedoch lediglich implizierenden Engel – oder sagen wir deshalb besser sogleich Erzengel – wird nun unter dieser Prämisse eine privilegierte Vorführung zugebilligt, die weithin ahistorisch bleiben kann. Dabei haben wir es in der uns interessierenden Periode (5.–7. Jahrhundert) im wesentlichen mit zweien von ihnen zu tun, nämlich mit jenen Erzengeln, die bis heute die populärsten geblieben sind: an er-

Abb. 51 Mailand, Castello Sforzesco. Elfenbeintafel mit Verkündigung an Maria

Abb. 52 Florenz, Biblioteca Laurenziana, Rabbula-Evangeliar, fol. 13b. Himmelfahrt

ster Stelle Michael[113] (der – historisch betrachtet – nach Offb 12,7–9 zusammen mit seinen Engeln sieghaft gegen den Drachen, die Verkörperung des Bösen, und dessen Engel kämpft) und an zweiter Gabriel (der – historisch betrachtet – nach Lk 1,26ff. die Verkündigung an Maria vornimmt). Als Beispiele selbständiger Bilder seien genannt eine volkstümlich wirkende Tonikone des 5./6. Jahrhunderts aus dem makedonischen Vinica, den frontal aufgestellten Michael mit Redegestus und Zeremonialstab wiedergebend[114] (Abb. 53), und für Gabriel ein exquisites

[113] *Victor Saxer*, Jalons pour servir à l'histoire du culte de l'archange Saint Michel en Orient jusqu'à l'iconoclasme, in: Noscere sancta. Miscellanea in memoria di Agostino Amore OFM († 1982), Bd. 1 (Roma 1985) 357–426 o. Abb.; *John Arnold*, Ego sum Michael. The origin and diffusion of the Christian cult of St. Michael the Archangel, Diss. University of Arkansas, Fayetteville 1997 (Ann Arbor 1998); *Schaller* a.O. (Anm. 2).

[114] *Kosta Balabanov*, Die Terrakotta-Ikonen. Ikonographie und Interpretation, in: Die Tonikonen von Vinica. AK (München 1993) 39; *Cone Krstevski*, Ikone mit dem Erzengel Michael, ebd. Nr. 61–68, 95 Taf. 1. Die gemodelte Ikone ist dort in mehreren Exemplaren gefunden worden, und zwar als einziges Erzengelbild in einem breiter aufgefächerten Themenrepertoire. Zur Denkbarkeit koptischer Kultbilder Michaels seit dem 5. Jahrhundert *Schaller* a.O. 40f. mit Hinweis auf eine bemalte Tafel des 6. Jahrhunderts im Pariser Cabinet des Médailles, deren nimbierte Halbfigur mit der bisher wohl weitestgehenden Konkretion von *Hans Belting*, Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst (München 1990) 110 Abb. 47 als der Erzengel Michael bezeichnet worden ist.

frühbyzantinisches Marmorrelief im Museum Antalya[115] (Abb. 54). Bezeichnenderweise präsentiert der sich hier nun nicht als Palliatus, sondern mit der Chlamys angetan und eine – nachträglich umgearbeitete – Sphaira haltend, was die ihm eigene Rolle eines Würdenträgers am himmlischen Hof unterstreicht[116] – ebenso wie bei den anonymen Erzengeln oben seitlich auf dem fünfteiligen Diptychon von Ravenna (Abb. 34). Den häufigsten Fall der Kategorie ‚Erzengelbild' bezeichnen damals wahrscheinlich derartige Paare, die man meist füglich, auch wenn sie nicht beschriftet sind, als Michael und Gabriel wird bezeichnen dürfen. Direkt mit diesen Tituli versehen wurden zwei als Büsten gestaltete Darstellungen im syrischen Qalblōze aus den 460er Jahren, einst wie Türwächter lokalisiert am Sturz des mittleren südlichen Kirchenportals zu seiten eines zentralen Kreuzmedaillons und mittlerweile abgearbeitet[117], was wegen der extremen Seltenheit figürlicher Reliefs an den Gotteshäusern jenes Umkreises doppelt bedauerlich ist. Ebenfalls beschriftet wurden dann die beiden verschwenderisch prächtigen Chlamydati links und rechts im unteren Bereich der mosaizierten Apsisstirnwand von Sant'Apollinare in Classe bei Ravenna[118] (Abb. 55), geweiht 549, welche Banner mit dem Trishagion tragen. So hat die Forschung auch angesichts des bereits genannten Westportals von Alahan Manastır kaum gezögert, das dort proximal an den Laibungen angeordnete namenlose Paar von Erzengeln (einer auf Abb. 56) als Michael und Gabriel anzusprechen[119]; diese etwas verwitterten Figuren in kürze-

[115] *I. Akan Atila, M. Edip Özgür*, Antalya Museum Guide (Antalya 1996) 136 mit Farbabb.

[116] Über die Chlamys als Engelsgewand schreibt *Bussagli* (1991a) 152: „Rivestire con un tale capo di abbigliamento le figure angeliche significa quindi, incontestabilmente, considerare i messi divini come i dignitari della corte divina, secondo uno schema che tende a riflettere nel mondo ultraterreno la medesima struttura organizzativa statale degli uomini. Gli Angeli, perciò, sono anche i dignitari del sovrano supremo, non senza un riflesso di carattere militare ..." Im Angesicht des Bildinventars fällt allerdings auf, daß Engel das Chlamyskostüm nur dann tragen, wenn sie dadurch nicht ungebührlich hervorstechen. Begleiten sie eine ‚nur' mit Tunika und Pallium angetane Christus- oder eine in Tunika und ggf. Palla darstellende Marienfigur, so verzichten sie regelmäßig auf die Chlamys.

[117] [*Melchior*] *de Vogüé*, Syrie centrale. Architecture civile et religieuse du I^er^ au VII^e^ siècle, Bd. 1 (Paris 1865–1877) 136: „... se trouvent deux bustes d'hommes, malheureusement martelés; au-dessus de la tête sont gravés les deux noms: ΜΙΧΑΗΛ ΓΑΒΡΙΗΛ ...; placés au-dessus de l'entrée, ils semblaient veiller à la garde du sanctuaire." Schon bald darauf hat die erste amerikanische Expedition die Erzengel-Brustbilder nicht mehr angetroffen: *William Kelly Prentice*, Greek and Latin inscriptions = Part III of the publications of an American archaeological expedition to Syria in 1899–1900 (New York, London 1908) 29 Nr. 5: „and on each side of the disk are the remains of what seem to be the two busts reported by M. de Vogüé". Den heutigen Zustand bietet *E. Baccache*, Églises de village de la Syrie du Nord. Album (Paris 1980) Abb. 282; Kommentar bei *Christine Strube*, Baudekoration im Nordsyrischen Kalksteinmassiv, Bd. 1 (Mainz 1993) 103 mit Anm. 717.

[118] *Giuseppe Bovini*, Die Mosaiken von Ravenna (Milano, Wien 1956) Taf. 46 (Michael farbig); *Friedrich Wilhelm Deichmann*, Frühchristliche Bauten und Mosaiken von Ravenna (Baden-Baden 1958) Taf. 383, 402f.; *Farioli* a.O. (Anm. 76) Abb. 178 (ganze Apsiszone farbig).

[119] *Gough* a.O. (Anm. 72) 121f. Taf. 10b bzw. 180f. Abb. 2, beides zitiert von *Bakker* a.O. (Anm. 72) 88–91 Taf. 21f.; *Verzone* a.O. (Anm. 72) 30 Abb. 4, 9f.; *Friedrich Wilhelm Deichmann*, Einführung in die Christliche Archäologie (Darmstadt 1983) 95, 303f.

Abb. 53 Skopje, Museum von Makedonien, Tonikone aus Vinica. Michael

rer Tunika und militärisch wirkendem Umhang tragen Stab oder Lanze und wieder einmal die Sphaira. (Letztere ist nun also, ausweislich ihrer Geläufigkeit, als ein weiteres, wenn auch nicht unabdingbares Distinktivum der Erzengel zu bezeichnen, was durchaus verwundern kann, denn eigentlich sind diese nur vornehme Diener und Botschafter Gottes und nicht selbst Inhaber der kosmischen Herrschergewalt[120].)

[120] Unter Umständen könnte man die Figur des eine Sphaira vorweisenden Erzengels mit dessen Rolle als Insignienträger für seinen Herrn erklären. Einen anderen Versuch, der Einordnung dieser Merkwürdigkeit näherzukommen, findet man bei *Cyril Mango*, St. Michael and Attis, in: Δελτίον της Χριστιανικής Αρχαιολογικής Εταιρείας 4. Ser. 12 (1984) 39–62, der im übrigen schon für das frühe 6. Jahrhundert ein Zeugnis kirchlichen Widerstands gegen die allzu herrscherliche Aufmachung von Erzengeldarstellungen benennt (40–43): Der antiochenische Patriarch Severos (512–18) beschwerte sich in seiner 72. Homilie: „Aber die anmaßende Hand der Maler … bevorzugt die heidnischen Erfindungen oder Einbildungen, die

Abb. 54 Antalya, Archäologisches Museum, Mamorrelief (von einem Ambo?). Gabriel

Unbeschadet der ikonographisch sich mitteilenden überwältigenden Vorliebe für die Prominenten Michael und Gabriel wußte man selbstredend um die höhere Zahl der Erzengel[121], ja es wurden gelegentlich auch Vierergruppierungen (incl. Rafael und Uriel) in Schriftzeugnissen namhaft gemacht[122]. In Bildmedien waren derartige Quartette wohl nicht allzu häufig. Ausnehmend wichtig ist deshalb der sehr frühe und reiche malerische Dekor der kleinen Sofioter Sepulkralkammer Nr. 9 namens ‚Erzengelgrab' wohl aus dem nicht allzu weit vorangeschrittenen 5. Jahrhundert: Die mit einem Endlossystem einander berührender Kreise überzogene Tonne wird beherrscht von einem Kreuz im Kranz auf einer Scheibe aus konzentrischen, teils überstrahlten Ringen, während die vier Gewölbeecken je ei-

mit dem Götzendienst zu tun haben, ... und bekleidet Michael und Gabriel wie Prinzen und Könige mit königlicher Purpurgewandung, schmückt sie mit einem Kranz und gibt ihnen in die rechte Hand das Merkmal von Autorität und universaler Macht. Aus derlei Gründen sind diejenigen, welche die Engel in solcher Narrheit auszeichnen, die Kirchengemeinschaft verlassen und deren Gesetze überschreiten, mit dem Anathem belegt worden ..." (Les homiliae cathedrales de Sévère d'Antioche. Traduction syriaque de Jacques d'Édesse. Homélies LXX à LXXVI éditées et traduites en français par *Maurice Brière* = Patrologia orientalis 12 fasz. 1 [Paris 1919] 83 f.).

121 Besonders Rafael ist zu nennen, der fürsorgliche Begleiter des Tobias, der zunächst seine Anonymität wahrt (Tob 5,18), später aber sich selbst offenbart: „Denn ich bin Rafael, einer von den sieben Engeln, die vor dem Herrn stehen" (12,15).

122 *Michele Piccirillo*, Il culto degli angeli in Palestina, in: Le ali di Dio (2000) 48 ff.; weiteres über Erzengel in geschriebenen und (späteren) gemalten ägyptischen Dokumenten bei *Lorenza Del Francia*, Angeli in Egitto, ebenda, bes. 53 ff.

Abb. 55 Sant'Apollinare in Classe, Apsisstirnwand links. Michael

Abb. 56 Alahan Manastır, Große Basilika, Hauptportal mit Erzengel am linken Gewände und Türsturz (vgl. Abb. 31)

nen Viertelkreis mit je einem geflügelten Erzengel-Brustbild erhielten[123] (Abb. 57). Beschriftet wurden diese als MIHEL, GABRIEL, RAFAEL und VRIEL, wobei natürlich die Raumform die Designierung dieser Vierzahl in ihrer bildli-

[123] *Julia Valeva*, La Tombe aux Archanges de Sofia. Signification eschatologique et cosmogonique du décor, in: CArch 34 (1986) 5–28 mit breiter geistesgeschichtlicher Einordnung der Erzengel gerade in der Vierzahl; *dies.* in: Corpus der spätantiken und frühchristlichen Wandmalereien Bulgariens (Wien 1999) Nr. 51 mit besserem Bildmaterial (farbig).

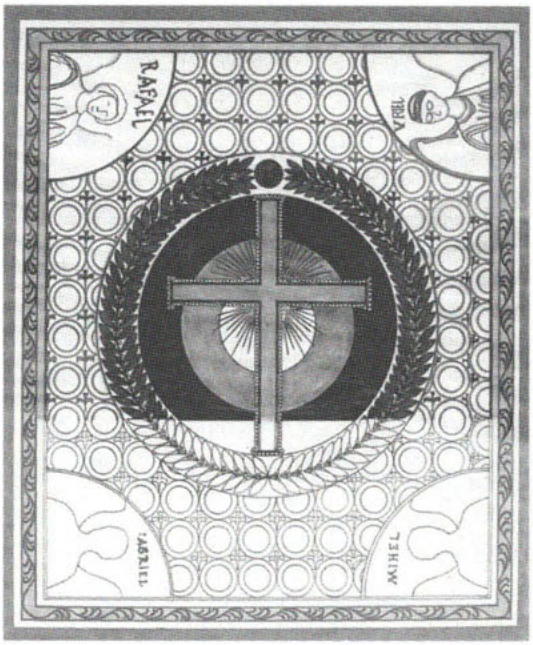


Abb. 57 Sofia, ‚Erzengelgrab', Umzeichnung (K. Šalganov) der Gewölbemalerei.

chen Teilhabe an der Parusie begünstigte. Einem imposanten musivischen, (teils) goldgrundigen Figuren- und Szenenprogramm waren die vier Erzengel in der 1761 zerstörten Kirche Notre-Dame La Daurade zu Toulouse aus dem 5. oder 6. Jahrhundert eingegliedert, das im Ursprung vielleicht als Königsmausoleum der Westgoten fungierte[124]. Von einer Viererserie mögen zwei frühbyzantinische Kapitelle in Aqaba den Restbestand bilden, denn jedes davon (Abb. 58) zeigt nicht nur einen anonymen Erzengel mit Stabkreuz und Sphaira, sondern auch einen der vier damals bevorzugt gemeinsam verehrten östlichen Soldatenheiligen[125]. Viererkollektive bilden ferner die Garden Christi und der Theotokos an den Obergaden von Sant'Apollinare Nuovo in Ravenna[126], wie sie um 500 entworfen wurden, und wenn man die Ausstattung mit goldenen Zeremonialstäben als ein Kennzeichen von Erzengeln akzeptiert, so handelt es sich hier um solche.

[124] *Jacqueline Caille, Quitterie Cazes,* Sainte-Marie ‚La Daurade' à Toulouse (Paris 2006) 81 ff. mit Dokumentation der vier bisher gemachten Vorschläge zur Anordnung der Mosaiken.

[125] *Nelson Glueck,* Explorations in Eastern Palestine, III = The Annual of the American Schools of Oriental Research 18–19 (1937–39) 1–3 mit einer Stellungnahme von *Harold R. Willoughby*; *Michele Piccirillo,* The mosaics of Jordan (Amman 1993) 337 mit guten Abb. 727–730; *ders.* a.O. (Anm. 122) 48 f.

[126] *Deichmann* a.O. (Anm. 118) Taf. IV, 103 f., 112 f., 116 f.; *Farioli* a.O. (Anm. 76) Abb. 92 f. (farbig).

Abb. 58 Aqaba. Kapitell mit Erzengel

Damit sind wir bei jenen repräsentativen mehrfigurigen Kompositionen, welche Gelegenheit bieten, die Engel in ihrer besagten Rolle bei der Exaltation Christi und im himmlischen Hofstaat wie dann auch beim Feiern der Maria Theotokos direkt zu verbildlichen, d. h. sie in aller Klarheit auf ihrem eigentlichen, ureigensten Kompetenzgebiet vorzuführen, zu dem ja die menschenbezogene Aufgabe des ἀγγέλειν auf Erden gewissermaßen erst sekundär hinzugetreten ist. Von jener sekundären Aufgabe haben wir über den größten Teil der vorliegenden Umschau so ausführlich gehandelt, eben weil sie den Menschen als primäre bildwürdig erschien.

Nachdem nun aber auch die zeremoniellen, in der Substanz ahistorischen Aspekte beginnend an der Wende zum 5. Jahrhundert mit dem Aufkommen von Engelshuldigung und -garde (Abb. 12, 13, 47), sodann zum 6. Jahrhundert hin mit der gesteigerten Eigenwertigkeit der Erzengel zu ihrem Recht gelangt sind, finden sich etliche Dokumente jenes großartigen Ausbaues, welchen das nicht-narrative, prätentiöse Engelsbild im frühbyzantinischen, vor allem vom Justinianischen geprägten Umfeld erfuhr, mit welchen unsere Bemerkungen ihrem Schluß zustreben.

In den betreffenden Kompositionen mit ihrer bald höfischen, bald gesteigert transzendentalen, bald auch richterlichen Akzentuierung sind es selbstredend

stets Erzengel (Garde-Erzengel), also Vertreter des engsten Kreises, die man dem Publikum vorführt, wobei der Salvator nicht als einziger so hochrangig begleitet wird, sondern, wie gesehen, die Gottesmutter recht bald zu gleicher Ehre gelangt. Letztere Option wählte man auch etwa für die Apsismosaiken von Poreč[127] und Kiti (Zypern)[128], eine Wand der Amphitheater-Kapelle von Durrës (Albanien; Maria hier ohne Kind und mit byzantinischer Krone; Farbabb. 8)[129], das Berliner Christus-Maria-Diptychon[130] oder einen ägyptischen Wandbehang in Cleveland[131] (Abb. 59), während die im Grundsatz prioritäre Option mit Christus etwa in den musivischen Programmen der S. Vitale-Apsis zu Ravenna[132] (Abb. 60) und über dem Apsisbogen des Sinai-Klosters[133] wahrgenommen wurde. In all diesen Fällen treten die Erzengel wieder als ein Paar auf, gelegentlich mit veritablen Pfauenflügeln, und die Versionen von Kiti und Cleveland enthalten ausdrückliche Beschriftungen mit den Namen Michael und Gabriel.

Daß die Erzengel geradezu Hauptsachwalter Christi sind (und insofern ohne weiteres die Positionen bei ihrem Herrn einnehmen können, welche anfangs nur den Apostelfürsten Petrus und Paulus zugestanden hatten[134]), erweist auch die Apsiskalotte von S. Michele in Africisco, geweiht 545, aus Ravenna (Abb. 61),

[127] *Milan Prelog*, The basilica of Euphrasius in Poreč (Zagreb 1986) 19, 21 Taf. 11f., 24, 32, 37f., 46; *Ann Bennett Terry, Henry Maguire*, Dynamic splendor. The wall mosaics in the Cathedral of Eufrasius at Poreč (University Park 2007) 153–158 Abb. 2f. 228.

[128] *Andreas Stylianou* in: *A. H. S. Megaw, A. S.*, Zypern. Byzantinische Mosaiken und Fresken (UNESCO-Sammlung der Weltkunst, New York, Paris, München 1963) 6f. Taf. 3f. (farbig); *Ewald Hein, Andrija Jakovlević, Brigitte Kleidt*, Zypern – byzantinische Kirchen und Klöster. Mosaiken und Fresken (Ratingen 1996) 127–130 mit Farbabb.; *Ellinor Fischer*, Das Apsismosaik der Panagia Angeloktistos in Kiti auf Zypern. Magisterarbeit (Münster 2004).

[129] *Maria Andaloro*, I mosaici parietali di Durazzo o Dell'origine costantinopolitana del tema iconografico di Maria Regina, in: Studien zur spätantiken und byzantinischen Kunst Friedrich Wilhelm Deichmann gewidmet, Bd. 3 (Bonn 1986) 103–112 Taf. 36; *Guntram Koch*, Frühchristliche und frühbyzantinische Zeit (4.–8. Jh.), in: Albanien. Schätze aus dem Land der Skipetaren. AK Hildesheim (Mainz 1988) 132, 134, 136 mit vorzüglicher farbiger Abb. 99.

[130] *Hans-Georg Severin*, Diptychon. Christus und Gottesmutter, in: Museum für Spätantike (Anm. 59) Nr. 53.

[131] *Susan A. Boyd*, Icon of the Virgin enthroned, in: Age of Spirituality. AK (New York 1979) Nr. 477 Farbtaf. 14.

[132] *Angiolini Martinelli* a.O. (Anm. 74) Abb. 376, 451–457.

[133] *Kurt Weitzmann* in: *George H. Forsyth, K. W.*, The Monastery of Saint Catherine at Mount Sinai. The church and fortress of Justinian. Plates (Ann Arbor o.J.) 13 Taf. 103, 122f., 136f., 174–179. Da dort die Kalotte der Transfiguration gewidmet wurde, sind an der Stirnwand zwei fliegende, mit Kreuzstab und Sphaira versehene Erzengel des näheren dem Christuslamm zugeordnet.

[134] Behält Christus die Apostelfürsten, so bietet sich Maria für die Erzengel: An den sechs Seiten eines unter Maurikios Tiberios (582–602) gestempelten Silber-Räuchergefäßes im Bayerischen Nationalmuseum München wurde Christus mit einer Begleitung durch Petrus und Paulus versehen, während man Maria ebenso umstandslos zwischen zwei Erzengeln placierte: *Lorenz Seelig* in: Die Welt von Byzanz – Europas östliches Erbe. AK (München 2004) Nr. 181.

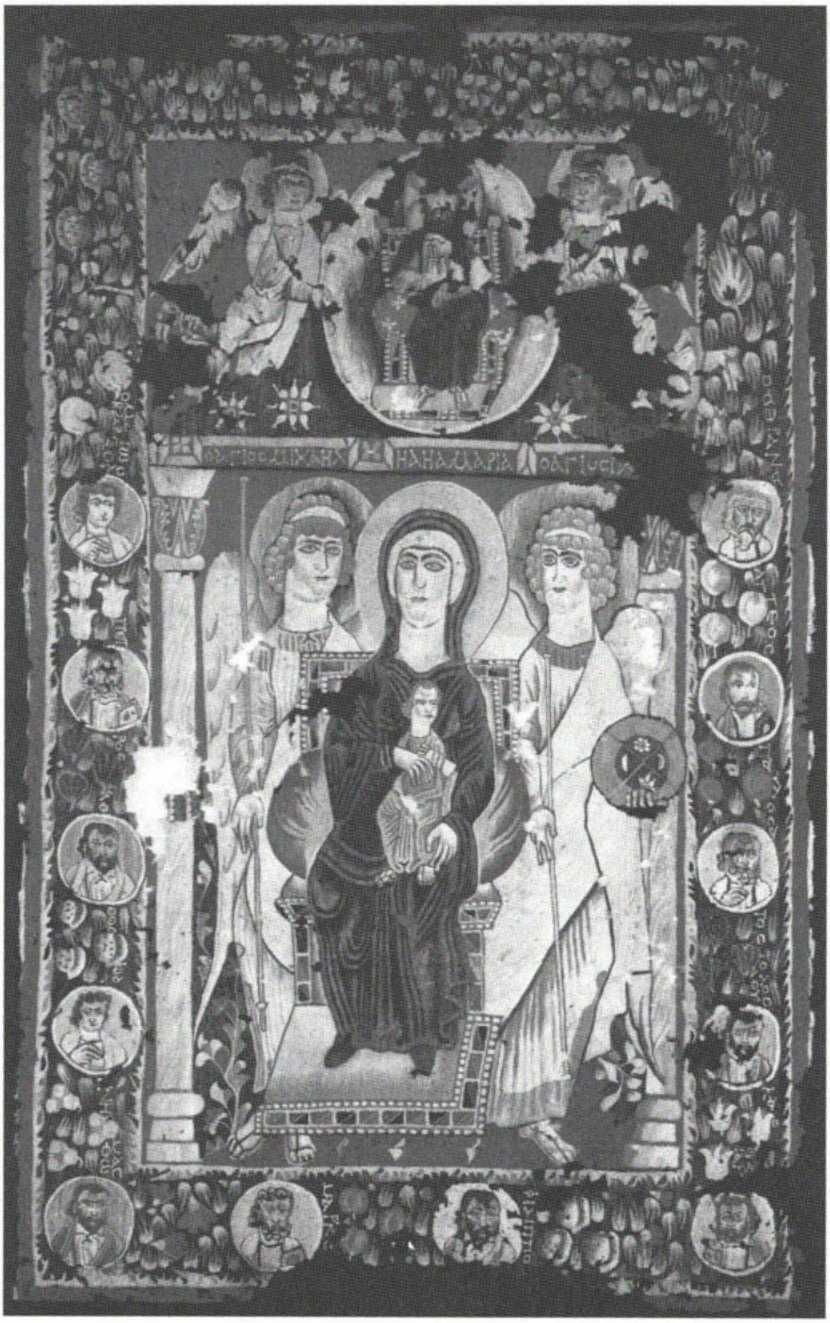


Abb. 59 Cleveland Museum of Art. Textile Ikone aus Ägypten. Muttergottes zwischen Erzengeln, darüber Christus von Engeln in einer Mandorla getragen

Abb. 60 Ravenna, S. Vitale, Apsiskalotte

heute durchgreifend und teils willkürlich erneuert im Berliner Bode-Museum[135]: Der Titularheilige Michael und sein Gefährte Gabriel, beide epigraphisch identifiziert, nimbiert und mit goldenen Zeremonialstäben versehen, verleihen dem Anliegen des stehenden Salvators Nachdruck, welcher in seinem aufgeschlagenen Kodex der Zeitsituation gemäß eine entschieden antiarianische Botschaft kundtut. Hochinterssant ist der obere Bildstreifen der Stirnwand, wo Christus abermals erscheint: thronend nun und begleitet nicht nur von zwei den unteren ähnlich aufgemachten Gardeengeln (den nämlichen oder anderen Erzengeln?), sondern auch von den sieben im gläsernen Meer stehenden Posaunenengeln der Apokalypse (8,2). Diese haben dort – einschließlich ihrer kompositorisch prekären Siebenzahl – den allerersten bekannten Auftritt in der Geschichte christlicher Kunst[136]. In-

[135] *Arne Effenberger*, Apsismosaik, in: Museum für Spätantike (Anm. 59) Nr. 47 mit farbiger Wiedergabe auch der verläßlichen Aquarellwiedergabe der Apsiszone von *E. Pazzi* aus dem Jahr 1843.

[136] Älter (sicherlich 4. Jahrhundert) ist nur ein äußerst bemerkenswerter und völlig ohne Vergleichsbeispiele überlieferter gemalter Tubabläser auf einem Grabverschluß im unterirdischen Syrakusaner Cimitero di S. Lucia (RegA; fS/NE. Galleria fS / parete NE [a sin.]. Pila 4: loculo 1. *Agneta Ahlqvist*, Pitture e mosaici nei cimiteri paleocristiani di Siracusa. Corpus iconographicum (Venezia 1995) 330–333 Abb. 80a. b Nr. 122/SL7 hat diesen auffälligen und

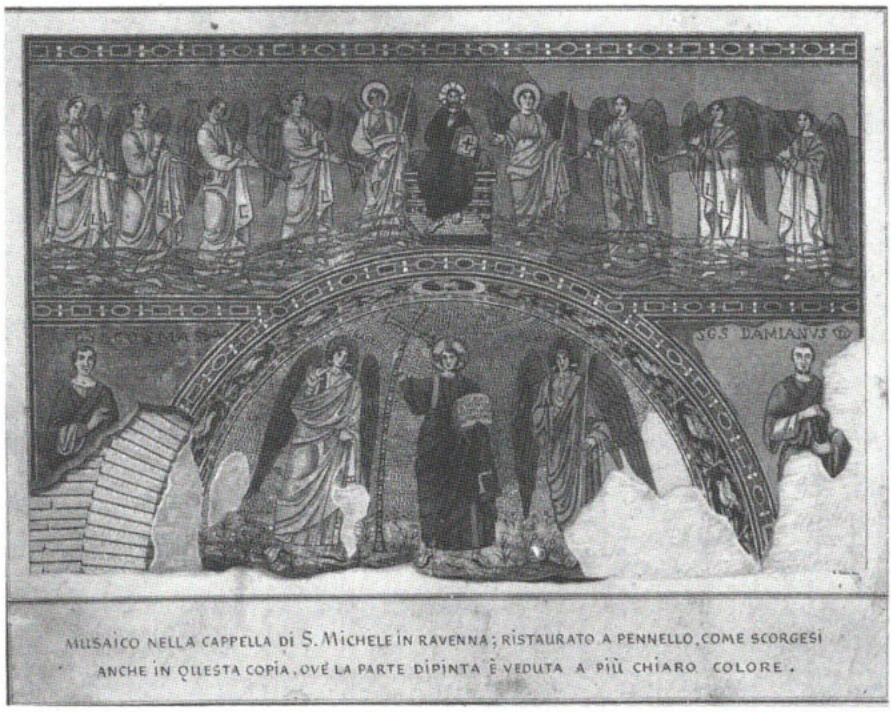


Abb. 61 Berlin, Bode-Museum. Aquarellwiedergabe (E. Pazzi) der Apsiszone von S. Michele in Africisco, ehemals Ravenna

haltlich ist das Bild angesiedelt in einer Zeit, da der Herr wiederkehren, das Weltgericht stattfinden und die Heilsgeschichte sich vollenden wird.

rätselhaften flügellosen, eine Tunika tragenden und eine lange, dünne Tuba ansetzenden Signalgeber, der das durch Streublüten und -blätter bereicherte Bildfeld an zweiter Stelle mit dem ruhenden Jonas, dem Guten Hirten und drei Oranten teilt, wie folgt kommentiert: „Rivolgendosi agli oranti sembra annunciare la loro salvezza (oppure la loro resurrezione?), ... forse come l'angelo dell'Apocalisse di Giovanni che suona l'inno celeste al regno di Dio o annuncia la venuta dell'ultimo giorno" (333) und in der zugehörigen Anm. 39 auf die apokalyptischen Posaunenengel, bes. in Offb 11,15–19 (Die siebente Posaune) sowie indirekt auf einen Passus in Jesu Endzeit-Rede Mt 24,31 hingewiesen („Und er wird seine Engel senden mit hellen Posaunen, und sie werden seine Auserwählten sammeln ..."). Zwar erwähnt diese Autorin auch die priesterlichen Posaunenbläser vor Jericho (Jos 6,4–20), doch schon weil diese für das Syrakusaner Sepulkralbild keine plausible Botschaft bereithalten, ist es um so verführerischer, wenn *Ahlqvist* gegenüber der von ihr zitierten älteren Literatur weitergeht und hier erstmals ausdrücklich die Bezeichnung ‚Engel' ins Gespräch bringt. – Unberücksichtigt bleibt das Bild in der neuen Publikation von *Mariarita Sgarlata, Grazia Salvo,* La Catacomba di Santa Lucia e l'Oratorio dei Quaranta Martiri (Siracusa 2006).

1

2

3

4

1 Rom, Domitilla-Kat., Qui filius diceris – Mosaikarkosol. Feuerofenszene 2 Sinai-Kloster. Ikone mit Feuerofenszene 3 London, Soc. of Antiquaries, Aquarell nach Fragment der Cotton Genesis. Bewirtung der Männer in Mambre 4 London, BL, Fragment der Cotton Genesis. Die Engel bei Lot

5

6

7

8

9

5 Wien, ÖNB, Wiener Genesis, Pict. 2 mit Vertreibung aus dem Paradies 6 Pict. 11. Verheißung an Abraham 7 Erevan, Matenadaran, Etschmiadzin-Ev., fol. 228v. Verkündigung an Maria 8 Durrës, Amphitheater-Kapelle, Wandmosaik der herrscherlichen Maria mit Erzengeln 9 Ravenna, Sant'Apollinare Nuovo, linker Obergaden. Scheidung der Schafe von den Böcken

Ein immer reicher gewordenes Spektrum an Engelsbildern ist damit in seiner allmählichen Entfaltung nachgezeichnet[137]. Doch gerade angesichts des zuletzt berührten Gerichtsaspekts soll zum Abschluß noch auf das bekannte, einzigartige Mosaikfeld am linken Obergaden von Sant'Apollinare Nuovo in Ravenna verwiesen werden, wo man um 500 die eschatologisch kategorisierte Scheidung der Schafe von den Böcken nach Mt 25,32f. darstellte[138] (Farbabb. 9). In diesem Paneel der Weltgerichtsparabel unterstützen Christus zwei nimbierte, flügeltragende Engel, die allerdings auf das für uns erstaunlichste durch ein fast omnipräsentes Rot bzw. Blau charakterisiert sind. Es handelt sich um den guten und um den dämonischen Engel – dessen Kollektiv ja auch existiert, im Fundus der erhaltenen Monumente jedoch erst mit dieser ravennatischen Verwirklichung in Erscheinung tritt. Jeder dieser zwei Begleiter ist ‚zuständig' für eine der aus dem Entscheidungsakt hervorgehenden Gruppen: der rote für die Erlösten, der blaue, an der wertminderen linken Seite des Richters[139], für die Verdammten. Wie die flügellosen Engel des 4. Jahrhunderts, wenn auch durch ganz andere, aus unserer modernen Warte befremdliche Komplementäreigenschaften, zählen diese beiden Gehilfen Christi unverzichtbar zum Gesamtpanorama der frühchristlichen Engelsikonographie.

Summary

Of the two duties of angels – service in Heaven and missions on Earth –, from the beginning of Christian imagery until the late 4th century, only the latter was represented. This was due to its direct human relevance. Probably since before 300 A.D., episodes with intervening angels were an integral part of the repertoire of biblical scenes with a narrative concept and concise expression, which were developed in catacomb paintings and sarcophagus sculpture in the city of Rome. The angels – always male, and of varying ages – were shown as rather unspectacular figures, even where the story did not demand their appearance in disguise.

[137] Namentlich mit Rücksicht auf die Engelslehre des Pseudo-Dionysios Areopagita böte es sich im nächsten Schritt an, den alsbaldigen Beginn einer breiten ikonographischen Ausdifferenzierung der Engelschöre zu studieren: *Theodor Schmit*, Die Koimesis-Kirche von Nikaia. Das Bauwerk und die Mosaiken (Berlin, Leipzig 1927) 23–28 Taf. 13–19: Vier – nachikonoklastisch erneuerte – ‚androgyne Jünglinge' vertreten *Kyriotites*, *Dynameis*, *Exousiai* und *Archai*.

[138] *Farioli* a.O. (Anm. 76) Abb. 96, 98 (beide farbig). Interpretierende Bemerkungen bei *E[ngelbert] Kirschbaum*, L'angelo rosso e l'angelo turchino, in: RACr 17 (1940) 209–227; *Beat Brenk*, Tradition und Neuerung in der christlichen Kunst des ersten Jahrtausends. Studien zur Geschichte des Weltgerichtsbildes (Wien 1966) 41ff. Abb. 3; *Bussagli* (1990) 27; *Pirani* (2000) 392; *Josef Engemann*, Zur Schönheit des Teufels im ravennatischen Weltgerichtsbild, in: Memoriam sanctorum venerantes. Miscellanea in onore di Monsignor Victor Saxer (Città del Vaticano 1992) 335–351.

[139] Über „rechte" und „linke" Engel: *Recheis* a.O. (Anm. 4) 56ff.

The pre-existing idea of winged angels only became prevalent in images around 400, the oldest examples originating from the centres of Milan, Ravenna and Constantinople (whereas Rome conveys the earliest testimonies of the angelic figure being conceded the nimbus and a participation in the courtly homage of the eternal Christ). In the resulting pictorial competition between various winged beings the angels were confronted, in a difficult as well as suggestive process, chiefly with the victories; however, the sex of either was always unmistakably observed.

At the same time, the representative functions of angels gained in importance, particularly in the offering of the christogram and the cross. While from now on, biblical scenes, above all the Annunciation to Mary, regularly showed winged heavenly messengers (with the exception of scenes for which the angelic condition was only implicit), the great potential for the display of angel imagery towards the 6th century lay clearly in the pretentious depictions in courtly-representational/Heaven-related/time-transcending/eschatological contexts. Here, the archangels, in particular Michael and Gabriel, played an important role. Their main task was to impress as guards of the thrones of Christ and Mary.

Literatur*

Beck (1936): *Alfons Cl. M. Beck*, Genien und Niken als Engel in der altchristlichen Kunst, Diss. Gießen 1935 (Düsseldorf 1936).

Berefelt (1968): *Gunnar Berefelt*, A study on the winged angel (Stockholm 1968).

Bussagli (1990): *Marco Bussagli*, Quando agli angeli spuntarono le ali, in: Art e Dossier. Mensile culturale, Nr. 45 (Apr. 1990) 16–27.

Bussagli (1991a): *ders.*, Storia degli angeli. Racconto di immagini e di idee (Milano 1991) [erneut 1995, 2003].

Bussagli (1991b): *ders.*, Gli angeli e i venti: considerazioni sul simbolismo aereo delle ali angeliche, in: Arte medievale, 2. Serie 5 Nr. 2 (1991) 107–126.

Bussagli (1991c): *ders.*, Angelo, in: Enciclopedia dell'Arte medievale, Bd. 1 (Roma 1991) 629–638.

Bussagli (2000): *ders.*, Dal vento all'angelo, in: Le ali di Dio (2000) 33–35.

Delbrueck (1929): *Richard Delbrueck*, Die Consulardiptychen und verwandte Denkmäler (Berlin 1929).

Engemann (1993): *Josef Engemann*, Der Skulpturenschmuck des ‚Fastigiums' Konstantins I. nach dem Liber Pontificalis und der ‚Zufall der Überlieferung', in: RACr 59 (1993) 179–203.

Estivill (1994): *Daniel E. Estivill*, La imagen del ángel en la Roma del siglo IV. Estudio de iconología (Roma 1994).

Fasola (1985): *Umberto M. Fasola*, Gli angeli nelle catacombe, in: Studia miscellanea. Filosofia, Pedagogia, Psicologia 6 (1985) 5–16.

* Die recht neuen Titel von *Margaret Barker*, An extraordinary gathering of angels (London 2004; dt. u. d. T. Engel. Himmlische Boten in Kunst und Religion, München 2005) und von *Marco Bussagli*, Angeli: origini, storie e immagini delle creature celesti (Milano 2006) sind divulgative Kompendien mit teils sehr guten Illustrationen und unterschiedlichem Zugang: ersteres nach Arten und Funktionen von Engeln, letzteres nach biblischen Begebenheiten mit Engelsbeteiligung.

Felis (1912): *Karl Felis*, Die Niken und die Engel in altchristlicher Kunst, in: RömQSchr 26 (1912) 3–25.
Klauser (1962): *Theodor Klauser*, Engel (in der Kunst), in: Reallexikon für Antike und Christentum, Bd. 5 (Stuttgart 1962) 258–322.
Kollwitz (1941): *Johannes Kollwitz*, Oströmische Plastik der theodosianischen Zeit (Berlin 1941).
Landsberger (1947): *Franz Landsberger*, The origin of the winged angel in Jewish art, in: Hebrew Union College Annual 20 (1947) 227–254.
Le ali di Dio (2000): Le ali di Dio. Messaggeri e guerreri alati tra Oriente e Occidente. AK Bari (Cinisello B. 2000).
Leclercq (1924): *Henri Leclercq*, Anges, in: Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie, Bd. 2,1 (Paris 1924) 2080–2161.
Nestori ([2]1993): *Aldo Nestori*, Repertorio topografico delle pitture delle catacombe romane (Città del Vaticano [2]1993).
Pallas (1978): *Demetrios I. Pallas*, Himmelsmächte, Erzengel und Engel, in: Reallexikon zur Byzantinischen Kunst, Bd. 3 (Stuttgart 1978) 13–119.
Peers (1995): *Glenn Peers*, Representing angels: cult and theology in Byzantine art, Diss. Baltimore 1995 (Ann Arbor 1996).
Pirani (2000): *Federica Pirani*, Quando agli angeli spuntarono le ali?, in: Aurea Roma. Dalla città pagana alla città cristiana. AK (Roma 2000) 389–394.
Proverbio (2007): *Cecilia Proverbio*, La figura dell'angelo nella civiltà paleocristiana (Todi 2007).
Rep. 1: *Giuseppe Bovini, Hugo Brandenburg*, Rom und Ostia (Repertorium der christlich-antiken Sarkophage 1, Wiesbaden 1967).
Rep. 2: *Jutta Dresken-Weiland*, Italien mit einem Nachtrag Rom und Ostia, Dalmatien, Museen der Welt (Repertorium ... 2, Mainz 1998).
Rep. 3: *Brigitte Christern-Briesenick*, Frankreich, Algerien, Tunesien (Repertorium ... 3, Mainz 2003).
Sannibale, Liverani (1998): *Maurizio Sannibale, Paolo Liverani*, The classical origins of angel iconography, in: Angels from the Vatican. The invisible made visible. AK Los Angeles (Alexandria, Va., New York 1998) 62–71.
Stuhlfauth (1897): *Georg Stuhlfauth*, Die Engel in der altchristlichen Kunst (Freiburg i. Br., Leipzig, Tübingen 1897).
Temi (2000): *Fabrizio Bisconti* (Hrsg.), Temi di iconografia paleocristiana (Città del Vaticano 2000).
Volbach ([3]1976): *Wolfgang Fritz Volbach*, Elfenbeinarbeiten der Spätantike und des frühen Mittelalters (Mainz [3]1976).

Abbildungsnachweis

1 Weitzmann, Kessler (Anm. 5) Abb. 10; 2 Proverbio (2007) Taf. 1; 3–5 Estivill (1994) Taf. 9, 1a, 13b; 6 André Grabar, Die Kunst des frühen Christentums (München 1967) Abb. 135; 7 Carlo Bertelli, Roma sotterranea (Firenze 1965) Abb. 20; 8 Ferrua (Anm. 23, 1991) Abb. 57; 9 Vay, Cacitti (Anm. 29) Abb. 47; 10 Buchthal (Anm. 32) Abb. 4; 11 Kollwitz, Herdejürgen (Anm. 36) Taf. 25,1; 12 Proverbio (2007) Abb. 22; 13 Estivill (1994) Abb. 42f.; 14 Kähler (Anm. 42) Taf. 196; 15 Grabar (Anm. 55) Abb. 328; 16 Jobst (Anm. 47) Taf. 14,5; 17 Kranz (Anm. 49) Taf. 39,3; 18 Wright (Anm. 50) 38; 19 L'Orange (Anm. 53) Taf. 1; 20 L'Orange, Gerkan (Anm. 54) Taf. 8a; 21 Grabar (Anm. 55) Abb. 347; 22 Photo: Urs Peschlow; 23 Schauenburg (Anm. 58) 506 Abb. 7; 24 Effenberger (Anm. 59) Nr. 19; 25 Severin (Anm. 61) Abb. 4; 26, 27 Freshfield (Anm. 63) Taf. 17, 20; 28 Volbach (Anm. 67) Taf. 75 oben; 29 Wilpert (Anm. 30) Abb. 24; 30 Gaborit-Chopin (Anm. 71) Nr. 20; 31 Photo: Achim Arbeiter;

32 Angiolini Martinelli (Anm. 74) Abb. 449; 33 Farioli (Anm. 76) Abb. 56; 34 Rizzardi (Anm. 78) Taf. 2; 35 Volbach (Anm. 67) Taf. 114; 36 Lucchese (Anm. 81) Nr. 39; 37 Grabar (Anm. 67) Taf. 10,1; 38 Jeremias (Anm. 84) Taf. 38; 39 Grabar (Anm. 67) Taf. 17 oben; 40 Effenberger (Anm. 60) Abb. 15b; 41 Volbach (Anm. 67) Taf. 93; 42 Jeremias (Anm. 84) Taf. 53; 43, 44 Aldo Nestori, Fabrizio Bisconti (Hrsg.), I mosaici paleocristiani di Santa Maria Maggiore negli acquarelli della collezione Wilpert (Città del Vaticano 2000) Taf. 30, 10; 45 Frazer (Anm. 96) Abb. 10; 46 Weitzmann, Kessler (Anm. 97) Taf. 1,1; 47 Karpp (Anm. 92) Taf. 6; 48, 49 Gerstinger (Anm. 102) pict. 9, 30; 50 Granger-Taylor (Anm. 106) Nr. 173; 51 Tasso (Anm. 110) Nr. 284; 52 Cecchelli, Furlani, Salmi (Anm. 112) fol. 13b; 53 Balabanov und Krstevski (Anm. 114) Taf. 1; 54 Atila, Özgür (Anm. 115) 136; 55 Deichmann (Anm. 118) Taf. 402; 56 Photo: Achim Arbeiter; 57 Valeva (Anm. 123, 1999) Abb. 146; 58 Piccirillo (Anm. 125, 1993) Abb. 729; 59 Boyd (Anm. 131) Taf. 14; 60 Angiolini Martinelli (Anm. 74) Abb. 451; 61 Effenberger (Anm. 135) Nr. 47 Abb. 66.

Farbabbildungen

1 Photo: Achim Arbeiter; 2 Weitzmann (Anm. 83) Taf. 22; 3, 4 Weitzmann, Kessler (Anm. 97) Taf. 2 Detail V, Taf. 8 Ill. 23; 5, 6 Gerstinger (Anm. 102) pict. 2, 11; 7 Dournovo (Anm. 108) 35; 8 Koch (Anm. 129) Abb. 99; 9 Farioli (Anm. 76) Abb. 96.

Jean-Michel Spieser

Le Christ est-il représenté en Juge dans l'art paléochrétien?

Alle diese Erklärungen des himmlischen Christus, als des Richters, des Lehrers, des Gesetzgebers, wollen uns zu eng vorkommen, zu sehr spezialisiert, zu spekuliert, zu scholastisch[1].

Pour voir la direction dans laquelle je veux aborder cette question de l'existence ou non d'images d'un Christ représenté en tant que juge, je voudrais partir de deux images de la catacombe des Saints-Pierre-et-Marcellin, quoique, paradoxalement, il s'agisse de deux peintures mal conservées. Elles le sont suffisamment pour que nous puissions voir qu'elles concernent notre problématique. Particulièrement utile est le fait que les éditeurs de la belle publication de la catacombe font, pour chaque scène, l'historique des interprétations proposées. Une revue rapide de celles-ci permet de voir le problème posé par ces images et celles qui leur sont apparentées.

Le premier exemple se trouve au centre de la voûte du cubiculum 17 de la catacombe des Saints-Pierre-et-Marcellin. D'après la description la plus récente et le dessin l'accompagnant, un personnage, plus grand que les autres, se trouve dans l'axe de l'image. A sa gauche, on devine six personnages assis, ce qui rend assez facile l'hypothèse que six autres personnages étaient assis de l'autre côté[2]. Elle est datée du milieu de l'époque constantinienne, mais on sait combien la datation des peintures de cette catacombe reste controversée[3].

Dans les descriptions plus anciennes, l'accord ne se fait pas toujours sur le nombre de personnes représentées. Ceci entraîne aussi que quelques auteurs ont vu

[1] *Ludwig von Sybel*, Christliche Antike. Einführung in die christliche Kunst I. Einleitendes; Katakomben (Marbourg 1906) 276 (désormais cité *Sybel*, Christliche Antike).

[2] *Johannes G. Deckers, Hans R. Seeliger, Gabriele Mietke*, Die Katakombe SS Petrus und Marcellinus. Repertorium der Malereien (Cité du Vatican, Munster 1987) 224 – c'est là aussi qu'on trouvera les références aux diverses interprétations.

[3] On connaît en particulier le débat sur le fait de savoir si les peintures les plus nombreuses de cette catacombe sont antérieures ou postérieures à la persécution de Dioclétien: *Johannes G. Deckers*, Wie genau ist eine Katakombe zu datieren? Das Beispiel SS. Marcellino e Pietro, in Memoriam Sanctorum Venerantes. Mélanges V. Saxer (Studi di Antichità Cristiana 48, Cité du Vatican 1992) 217–238; et la réponse de *Jean Guyon*, Peut-on vraiment dater une catacombe?: retour sur le cimetière „Aux deux Lauriers", ou catacombe de Saints Marcellin-et-Pierre, sur la via Labicana à Rome, in: Boreas 17 (1994) 89–103.

dans ces personnages non les apôtres, mais des saints. Mais il faut faire confiance au relevé très soigneux fait pour la publication. Il s'agit donc très certainement du Christ entouré des douze apôtres. La grande taille du personnage central, donc du Christ, a fait penser qu'il était représenté debout. L'idée est, il est vrai, présentée avec un point d'interrogation. Il paraît pourtant difficile d'admettre un Christ debout entouré d'apôtres assis, contrairement à toutes les habitudes. Comme pour d'autres images qui seront traitées plus loin, le Christ est représenté assis, mais avec une taille plus grande que les apôtres. Le geste fait pourrait être le geste de parole, comme le proposent, de nouveau avec un point d'interrogation, les auteurs de la publication. Il pourrait aussi bien s'agir du geste de salut qui caractérise la *Traditio Legis*.

Les interprétations de la scène sont diverses. Elles se divisent en trois groupes si on laisse de côté quelques interprétations isolées, guère vraisemblables et qui n'ont plus qu'un intérêt historique. Parfois on pense à une scène de jugement. A vrai dire c'est une interprétation ancienne, A. Grabar étant le dernier à l'avoir soutenue dans son „*Martyrium*". Sinon, les avis se partagent entre un Christ enseignant, en général les apôtres, et un Christ au milieu des apôtres, sans autre précision. Ces trois possibilités d'interprétation sont la source de la problématique qui est à l'origine de ce travail.

Dans le cubiculum 58 de la même catacombe, les mêmes variantes de l'interprétation se retrouvent, quoique que l'on n'ait ici que six personnages de part et d'autre du Christ, trois de chaque côté, mais ce n'est pas le seul exemple où une partie seulement du collège apostolique serait représentée. La scène est attribuée aux débuts de l'époque constantinienne et représenterait en tout cas le Christ assis au milieu de six apôtres, les mêmes divergences que pour la scène précédente se retrouvant ici[4].

Une double question se pose donc. Comment distinguer une scène où le Christ juge d'une scène où le Christ enseigne? Autrement dit, connaît-on des scènes de jugement clairement identifiées qui permettraient, par rapprochement, de distinguer ces deux séries? La deuxième question, qui redouble la première, serait la distinction entre une scène d'enseignement et une scène où le Christ serait représenté au milieu des apôtres sans que l'idée d'enseignement ne soit présente, ce qui pourrait permettre, même sans marqueur iconographique clair, d'ouvrir la route à une interprétation comme scène de jugement.

Ce questionnement rejoint un débat déjà ancien sur le sens à donner à certaines images du Christ, seul ou au milieu des apôtres. Se poser la question des représentations du Christ en tant que juge amène à rouvrir celle, plus ou moins clairement posée, plus ou moins clairement résolue ou considérée comme telle, de l'ensemble des images parfois regroupées sous le terme commode de Christ en majesté et dont on a parfois voulu faire des images d'un Christ-juge, éventuellement celui de la Seconde Parousie.

[4] *Deckers-Seeliger*, Katakombe (n. 2) 298.

Mais, paradoxalement en apparence, dès que cette question est posée, celle de l'image dite du Christ enseignant aux apôtres resurgit: les représentations interprétées de l'une ou l'autre manière concernent toutes les deux des images où le Christ est montré trônant au milieu de ses apôtres. Il faut donc se demander si, pour cette série d'images, une de ces interprétations exclut l'autre; sinon, y a-t-il un moyen de les différencier? des schémas apparemment proches peuvent-ils avoir des significations différenciées?

On pourrait penser que des textes apportent une clarification. On verra que je ne m'en sers guère ici: en fait, ils ne sont guère utiles, cette fois à propos du trop plein de textes susceptibles de se rapporter à une image. Il n'est certes pas difficile de trouver des textes patristiques où l'importance du jugement du Christ-juge est soulignée[5]. Mais on trouvera tout aussi facilement ceux parlant du Christ comme pédagogue, si bien qu'il devient trop facile de s'en servir[6]. Pour s'assurer qu'un texte peut légitimement expliquer une image, il faut être sûr qu'il n'y a pas d'autre texte qui pourrait s'appliquer à la même image.

Pour questionner la représentation du Christ-juge, il est naturel de penser d'abord à un livre bien connu de B. Brenk[7], même si la plus grande partie en est consacrée à une époque postérieure à celle qui nous intéresse ici. L'auteur ne repère, pour l'époque paléochrétienne, que deux images, bien connues d'ailleurs, où le Christ est représenté dans l'acte de juger[8]. Mais, elles s'écartent du grand groupe déjà envisagé et méritent, à ce titre, un commentaire particulier.

Sur un couvercle de sarcophage, conservé à New York[9], le Christ sépare les boucs et les brebis; d'autre part vers 500, une mosaïque de Saint-Apollinaire-le-Neuf de Ravenne montre, sous une forme différente et un peu plus complexe, la même scène. Dans les deux cas, c'est une parabole, évoquant le Jugement Dernier, qui est mise en image[10]. Sur le sarcophage, l'illustration de la parabole sert de symbole pour le Jugement Dernier; c'est un rappel de la future venue de ce moment. L'image de Ravenne, par contre, fait partie d'un cycle consacré à divers épisodes de la vie du Christ, des miracles en particulier. L'illustration de la parabole tient alors lieu, en quelque sorte, d'image du Christ narrant celle-ci. Il y a là un jeu avec le

[5] Voir par exemple, les textes cités par *Beat Brenk*, Tradition und Neuerung in der christlichen Kunst des ersten Jahrtausends. Studien zur Geschichte des Weltgerichtsbildes, (Wiener byzantinische Studien III, Vienne 1966) 28–35 (cité désormais, *Brenk*, Tradition).

[6] À titre d'exemple, on pourrait signaler les références réunies par *Johann Kollwitz*, Christus als Lehrer und die Gesetzübergabe an Petrus in der konstantinschen Kunst Roms, in: RQ 44 (1936) 45–66.

[7] *Brenk*, Tradition.

[8] Déjà Ludwig von Sybel avait remarqué que le Jugement Dernier n'était jamais représenté dans l'art paléochrétien et que les scènes, qui pourraient être considérées comme des scènes de jugement, montrent toujours un ou deux défunts accueillis par le Christ, ce qu'il faut bien se représenter comme suivant immédiatement le décès: *Sybel*, Christliche Antike 269.

[9] *Jutta Dresken-Weiland*, Repertorium der christlich-antiken Sarkophage II. Italien, mit einem Nachtrag Rom und Ostia, Dalmatien, Museen der Welt (Mayence 1998) 65, n°162, pl. 66, 3–4 (désormais cité *Repertorium* II). Il est daté, pour des raisons stylistiques, des environs de 300, ce qui paraît assez surprenant, compte tenu de l'iconographie.

[10] Matthieu, 25, 31–46.

temps puisque l'image, tout en faisant allusion, par la série où elle placée, au moment de la narration, montre le futur dont parle la parabole[11]. Les autres images rassemblées par B. Brenk sont des images qui, d'après lui, font allusion au Jugement dernier, c'est-à-dire qui doivent s'interpréter comme la seconde venue du Christ, montrant un Christ qui va juger, non un Christ en train de juger. Ce sont donc précisément les images pour lesquelles, dans un premier temps au moins, nous ne considérons pas la question comme résolue.

Mais peut-on trouver des images d'un Christ-juge sous une forme autre que l'illustration de cette parabole, des images spécifiques où son activité de juge est clairement représentée?

Une seule représentation, dans les catacombes, semble répondre à cette définition. Elle est située dans la lunette d'un cubiculum de la catacombe d'Ermete[12] (fig. 1). La présence d'une estrade élevée sur laquelle est assis le personnage qui fait ainsi office de juge permet cette conclusion. C'est la caractéristique principale que l'on retrouve dans des scènes de jugements antiques. Un exemple, parmi d'autres, est donné par un gobelet d'argent conservé à Boston[13] . Devant le Christ est représenté le défunt en orant, entouré de deux apôtres qui le désignent et qu'on interprète facilement comme ayant intercédé auprès du juge en faveur de celui qui a été accueilli dans l'au-delà. Le fait que le défunt en orant n'est pas tourné vers le Christ, comme cela devrait être le cas dans une scène narrative classique, introduit une nuance, sinon une difficulté pour l'interprétation. Malgré cette réserve, il semble possible de voir une scène de jugement dans cette image qui reste isolée.

Nous passons ici d'un Jugement Dernier (plus exactement, d'une allusion à celui-ci) au jugement d'une personne isolée, donc à un jugement individuel suivant immédiatement la mort. Ces images n'étaient pas prises en compte par B. Brenk, puisque son but était de rassembler les images du Jugement Dernier. Il n'y a pas lieu de revenir ici sur le va-et-vient bien connu, qui a entraîné des théories plus ou moins justes, entre l'affirmation chrétienne du Jugement dernier de l'ensemble des vivants et des morts et l'attachement, sans cesse présent, à l'espoir d'être jugé et accueilli au ciel tout de suite après la mort.

[11] Il faut ajouter à ces images conservées la partie inférieure de la mosaïque de Fundi, connue par le poème composé, pour lui servir de légende, par Paulin de Nole: *Josef Engemann,* Zu den Apsis-Tituli des Paulinus von Nola, in: JbAC 17 (1964) 21–46; voir aussi *Brenk,* Tradition 39–41. Elle ressemble à d'autres images où l'Agneau, debout sur un rocher d'où surgissent les quatre fleuves du Paradis, est entouré d'autres agneaux, mais ici le texte distingue les agneaux à droite des boucs à gauche. L'idée de Jugement dernier était donc présente dans cette mosaïque. Je ne reviendrai pas ici sur cette mosaïque, car elle entraînerait dans des débats trop longs dans ce cadre.

[12] *Aldo Nestori,* Repertorio topografico delle Pitture delle Catacombe romane, 2e éd. (Cité du Vatican 1993) 3, n°4. Dans un article consacré au cubiculum 5 (numérotation de Bosio) de cette catacombe, *Aldo Nestori,* in Atti della Pontificia accademia romana di archeologia, Rendiconti 47 (1974–75) 103–113, dit, 113, que, par manque d'étude topographique, il n'y pas de datation assurée. Pour le style, il propose fin IIIe–début IVe.

[13] *Hanns Gabelmann,* Antike Audienz- und Tribunalszenen (Darmstadt 1984) Taf. 11,2.

Fig. 1 Rome, Catacombe de S. Ermete, scène de jugement (d'après *Joseph Wilpert,* Die Malereien der Katakomben Roms, Fribourg 1903, pl. 247)

On a voulu également voir une scène de jugement, cette fois de nouveau de Jugement Dernier, puisque plusieurs personnes y semblent impliqués, dans une fameuse plaque en terre cuite conservée à Dumbarton Oaks[14] (fig. 2). À défaut d'estrade clairement marquée, un chancel sépare du premier plan un groupe formé par un Christ de grande taille siégeant au milieu de six apôtres[15]. En deçà du chancel se tient un groupe de personnages, dont l'un semble faire un geste d'acclamation. Un travail récent a voulu montrer que cette représentation ne pouvait pas être une scène de jugement à cause des objets, plus ou moins bien identifiés, qui se trouvent derrière le chancel, sur l'estrade si on peut vraiment en supposer une, aux pieds du personnage central en tout cas, mais en fait une scène d'enseignement[16]. Ceci attire encore une fois notre attention sur l'ambiguïté de ce groupe. Il n'est pas possible de discuter en détail ici l'identification de ces objets, mais tout le monde semble s'accorder sur la présence de tessères, qui se retrouvent aussi sur les diptyques consulaires; il n'est pas exclu d'admettre que l'objet, qui n'a pas trop de

[14] Pour les interprétations et références anciennes, cf. *Pasquale Testini,* L'iconografia degli apostoli Pietro e Paolo nelle cosidette „arti minori", in: Saecularia Petri et Pauli (Cité du Vatican 1969) 243–323, cf. 247–248 (et 307 n°104). Voir encore ci-dessous n. 18.

[15] Il faut d'ailleurs noter qu'un chancel se retrouve devant le Christ et les apôtres sur une des faces du sarcophage de Milan conservé à Saint-Ambroise, *Repertorium* II, n°150 (56–58), pl. 60, 2.

[16] *Siri Sande,* A Terracotta plaque in the Dumbarton Oaks Collection, in: Acta ad Archaeologiam et Artium Historiam Pertinentia 15 (NS 1, 2001) 269–282.

Fig. 2 Washington, plaque de terre cuite, Christ et les apôtres (Washington, Dumbarton Oaks)

forme, doit être compris comme un vêtement, maladroitement rendu, destiné, comme les tessères, à servir de récompense. Un tel vêtement est représenté sur un fragment de plat en terre cuite conservé à Athènes, au Musée Bénaki[17]. Mais dire que ces objets symbolisent la récompense destinée à ceux qui suivent l'enseignement du Christ ne paraît guère convaincant. Cela pourrait être en fait une image, mêlant réalité terrestre et vision, transposant la présence des fidèles devant l'image du Christ dans un sanctuaire en une rencontre réelle avec lui[18].

L'interprétation de ces images comme représentant le Christ enseignant a reçu une nouvelle impulsion grâce à un livre relativement récent dont l'objet était l'image de l'intellectuel et du philosophe dans l'antiquité[19]. Dans cet ouvrage, cette interprétation est l'objet d'un commentaire, mais son principe n'y est pas réellement discuté. Il permet pourtant de voir quelle est en est l'origine, qui est l'affirmation que la figure qui se développe pour représenter le Christ est celle du sage ou de l'intellectuel, comme on voudra. Deux traits sont supposés résumer cette adaptation[20]. L'utilisation du *pallium* d'abord: son usage avait déjà été con-

17 *Kurt Weitzmann* (ed.), Age of Spirituality. Late Antiquity and early Christian Art, Third to Seventh Century (New York 1979) 93–94 (n°83).

18 *Pasquale Testini*, Osservazioni sull'iconografia del Cristo in trono fra gli apostoli, in: Rivista dell'Istituto Nazionale d'Archeologia e Storia dell'Arte (NS 11–12, 1963) 230–300, cf. 276–277 donne une interprétation assez proche de celle proposée ici dans la mesure où il voit, dans cette image, la présence de l'Église triomphale représentée par le Christ et les apôtres et de „l'Église militante" qui acclame le Sauveur.

19 *Paul Zanker*, Die Maske des Sokrates. Das Bild des Intellektuellen in der antiken Kunst (Munich 1995); voir en particulier 272–280.

20 Loc. cit., 272–273.

seillé par Tertullien[21]. Le deuxième trait serait la barbe. Bien des textes conseillent l'utilisation de la barbe par les chrétiens[22]. Mais il ne faut pas oublier que les images d'un Christ clairement barbu n'apparaissent que dans la seconde moitié du IVe siècle, avec, peut-être, une seule exception, le fragment des Thermes[23]. Ce n'est donc, dans le meilleur des cas, qu'un des aspects qui sert à caractériser le philosophe qui a servi, dans un premier temps, pour l'image du Christ.

Les images du Christ jeune, avec tunique et pallium, sont-elles dérivées des images de jeunes sages ou d'enfants en philosophes? L'utilisation du jeune sage pour le Christ est vraisemblablement, comme pour d'autres images plus tardives du Christ, le résultat d'une double contrainte, celle de la familiarité pour permettre de situer celui qui est représenté, celle de la distinction pour empêcher qu'il ne soit confondu avec un autre. L'existence de quelques images, assez rares d'ailleurs, d'enfants en philosophes comme la mosaïque de Titus Aurelius Aurelianus citée par Zanker, ne suffit pas pour s'opposer à cette explication et pour faire croire à une sorte d'emprunt immédiat, sinon irréfléchi[24]. L'identité, à laquelle contribue ce vêtement, sera suffisamment forte pour qu'il reste pendant des siècles celui porté par le Christ, les apôtres et les prophètes. Cela suffit-il pour dire que l'image par excellence du Christ, celle qui exprimait le mieux ce pour quoi on le tenait, est celle d'un „enseignant"?

Il n'est déjà guère possible, comme l'a fait P. Zanker, de dire que le Christ enseignant est la première image par excellence du Christ, telle qu'elle apparaît dès la fin du IIIe siècle. Les exemples cités, sont beaucoup trop tardifs et leur interprétation reste encore à discuter. La statuette des Thermes, sans doute du milieu du IVe siècle, quelle qu'ait été sa forme première, relief ou ronde-bosse[25], peut, à cette date, aussi bien avoir une signification qui la rapproche du Christ trônant dans le registre supérieur du sarcophage de Junius Bassus (voir plus loin). Sur le sarcophage de Concordius, de la fin du IVe, sur lequel nous reviendrons, le Christ, même s'il est interprété comme enseignant, ce dont je doute, est trop tardif pour que l'on puisse en faire un exemple de l'antériorité de l'image de pédagogue sur les autres images du Christ.

[21] *Tertullien*, De Pallio, éd. *V. Hunink* (texte, traduction et commentaire) (Amsterdam 2005). Références commodes sur le pallium: *Anne Potthoff*, Lateinische Kleidungsbezeichnungen in synchroner und diachroner Sicht (Innsbruck 1992) 152–154.

[22] L'idée de la barbe comme signe d'autorité et de majesté a déjà été proposée par *Joseph Sauer*, Die ältesten Christusbilder (Wasmuths Kunsthefte 7, Berlin 1920) 5 (voir aussi id., Das Aufkommen des bärtigen Christustypus in der frühchristlichen Kunst, in: Strena Buliciana (Zagreb, Spalato 1924) 303–329. Elle a été reprise par *Beat Brenk*, „Homo coelestis" oder von der physischen Anonymität der Heiligen in der Spätantike, in: Bildnisse. Die europäische Tradition der Porträtkunst, *W. Schlink* (éd.), (Fribourg en-Brisgau 1997) 103–60, en particulier 110 ss.

[23] Pour ce fragment, pour lequel existe une longue bibliographie, voir, en dernier, *Marina Sapelli*, La lastra policroma con scene cristologiche del Museo Nazionale Romano. Osservazioni su struttura e tecnica, in: Akten des Symposiums „Frühchristliche Sarkophage", Marburg, 30. 6.–4. 7. 1999, *G. Koch* (éd.) (Mainz 2002) 187–206.

[24] *Zanker*, loc. cit., 274, fig. 158.

[25] Voir les références données à ce sujet, par *Zanker*, loc. cit., 356, n. 42.

Fig. 3 Rome, Coemeterium Majus, Cubiculum B2, dit du Christ enseignant (d'après *Umberto M. Fasola*, Topographische Argumente zur Datierung der „Madonna Orans" im Coemeterium Majus, in: Röm. Quartalschrift 51, 1956, pl. 24)

Il est inutile aussi de reprendre des interprétations qui font du moindre philosophe assis une image du Christ[26]. L'image la plus ambiguë, à ce point de vue, est le philosophe ou le lecteur représenté dans un cubiculum du Coemeterium Majus (fig. 3)[27]. Les indications topographiques semblent indiquer une date du milieu du IIIe siècle pour ce groupe de chambres qui appartient au noyau primitif de la catacombe[28]. Cette date, si elle est confirmée, rend difficile d'admettre que ce personnage puisse représenter le Christ. Que l'attitude ne soit pas caractéristique du Christ peut être montré par le fait qu'on retrouve la même, par exemple sur une

[26] Cf. par exemple *Johann Kollwitz*, Das Christusbild des dritten Jahrhunderts (Orbis Antiquus 9, Münster 1953) 19–22.

[27] *Philippe Pergola*, Le catacombe romane. Storia e topografia (Rome 1997) 145, désormais cité *Pergola*, Catacombe (cubiculum B2 ou „del Docente" = *Nestori*, Repertorio 32, c. 3). Voir *Umberto M. Fasola*, Topographische Argumente zur Datierung der „Madonna orans" im Coemeterium Majus, in: Römische Quartalschrift 51 (1956) 137–145, en particulier 140–141. Un plan plus complet de ce cimetière est à trouver dans *Umberto M. Fasola, Vincenzo Fiocchi Nicolai*, Le necropoli durante la formazione della città cristiana, in: Actes du XIe Congrès international d'archéologie chrétienne II (Studi di antichità cristiana 41, Cité du Vatican 1989) 1153–2113 (fig. 14, après la p. 1186).

[28] Cette date est acceptée par *Pergola*, Catacombe 144–145.

mosaïque du IIIe, représentant un enfant de neuf ans, avec un rouleau à demi-ouvert et, sans doute, faisant le geste de la parole, comme le suggère l'amorce du bras droit, la main elle-même ayant disparu[29]. Ce Christ barbu, à cette époque, serait complètement isolé. Il est sage de considérer cette image comme, précisément, celle d'un sage.

Une analyse différente pourrait être faite pour la représentation qui se trouve dans la voûte du cubiculum 16 du Coemeterium Majus[30]. Le personnage, jeune et imberbe, trônant au centre de la voûte entre deux scrinia et faisant le geste de la parole, ressemble trop aux Christ imberbes d'époque constantinienne pour que l'on puisse exclure cette possibilité. Il reste qu'il n'y a aucune raison particulière pour l'appeler Christ-juge comme le fait A. Nestori et il convient de l'analyser dans les mêmes termes que les Christ contemporains trônant au milieu des apôtres[31].

Revenir sur des images d'un personnage trônant, représenté isolé au centre du plafond d'un cubiculum ne permet pas non plus d'avancer de manière décisive. Certains cas ne permettent guère de dire autre chose sinon qu'il s'agit d'un personnage trônant, comme dans la catacombe de Prétextat où même le rouleau paraît restitué[32].

Un exemple plus clair est donné au centre du plafond de la catacombe de Nunziatella, datée du début du IVe siècle[33]. Faut-il considérer comme un Christ juge ou comme un Christ enseignant ce personnage, trônant entouré d'une couronne d'oliviers, tenant un rouleau à demi-ouvert dans la main gauche, son bras droit détruit, apparemment barbu. Ne faut-il pas aller encore plus loin et se demander s'il représente vraiment le Christ? Il pourrait aussi bien symboliser le sage par excellence, sinon être une image du défunt arrivé dans le séjour des bienheureux chrétiens. La première de ces hypothèses, en faire le Christ, est la moins vraisemblable, car on n'a guère d'image du Christ, ainsi isolé et sans signe distinctif à la date à laquelle on place d'habitude cet ensemble. Il faudrait d'ailleurs se demander s'il existe des images du Christ isolé, aussi longtemps que son identité n'est pas marquée par le nimbe. Les apôtres qui l'accompagnent sont en quelque sorte les garants de celle-ci. Il n'est toutefois pas exclu de dire que ce lecteur est représenté pour symboliser le Christ, sans qu'il s'agisse du Christ en lecteur ou en philosophe, comme on peut dire que le Bon Pasteur peut symboliser le Christ et n'est pas, du moins au IIIe siècle, une image du Christ en berger. Cette opposition se comprend clairement si on compare un Bon Pasteur de la catacombe de Callixte et

[29] Cf. *Zanker*, Maske 274, fig. 158.

[30] *Nestori*, Repertorio 34–35, 16; *Wilpert*, Katakomben pl. 168.

[31] *Nestori*, Repertorio, cf. ci-dessous.

[32] *Joseph Wilpert*, Die Malereien der Katakomben Roms (Fribourg 1903) pl. 49.

[33] *Joseph Wilpert*, Die Malereien der Katakomben Roms (Fribourg 1903) pl. 75 (= *Nestori*, Repertorio 139, 4). Palmira Maria Barbini in *Pergola*, Catacombe 216–217. Pour d'autres exemples qui posent le même problème d'interprétation cf. *Johannes Kollwitz*, Die Malerei der konstantinischen Zeit: die Mittel- und Spätkonstantinische Zeit, in: Akten des VII. Internationalen Kongresses für Christliche Archäologie (Cité du Vatican, Berlin 1969) 112–114. Johannes Kollwitz considère sans hésitation que c'est le Christ qui est représenté dans tous ces cas.

celui du mausolée de Galla Placidia. La distinction peut paraître subtile, mais elle s'accorde bien avec l'apparition progressive d'images du Christ. L'image de la catacombe de Nunziatella peut donc simplement rappeler que le Christ est le Pédagogue par excellence; elle ne représenterait pas le Christ enseignant et, encore moins, un Christ-juge.

La dernière hypothèse, en faire une image du défunt, ne paraît pas exclue si l'on admet, que son emplacement, le plafond d'un cubiculum, a une signification particulière. Or si, dans les cubicula les plus anciens de Callixte – dont celui-ci paraît proche – le Bon Pasteur, donc le symbole du Christ à défaut du Christ, est souvent représenté à cet endroit, on y trouve au moins une fois Daniel qui, évidemment, n'est pas représenté comme un symbole du Sauveur, mais comme un symbole du sauvé. On sait que l'image d'un Daniel nu, entre deux lions, se prête facilement à une interprétation symbolique de l'âme sauvée des démons. Ces images, placées au centre du plafond d'un cubiculum, peuvent ainsi renvoyer à un monde céleste ou paradisiaque; mais cet emplacement peut être simplement l'équivalent de la place centrale sur la face d'un sarcophage, ce qui permettrait aussi de dire que l'image renvoie au défunt[34].

Après ces réserves sur le caractère primordial de l'image du Christ enseignant, il faut examiner de près la série des images dont nous avons commencé par montrer l'ambiguïté, à savoir les images du Christ assis au milieu des apôtres[35]. Je ne les passerai pas toutes en revue, mais seulement celles qui sont assez bien conservées pour ne pas entraîner d'incertitude sur leur contenu.

Un des exemples les plus connus est situé dans la catacombe anonyme de la Via Anapo[36] (fig. 4). Le Christ est représenté un peu plus grand que les apôtres, le corps de face; il est peut-être assis sur un siège séparé du banc sur lequel sont assis six apôtres, trois de chaque côté (c'est du moins la conclusion que l'on peut tirer de sa position très légèrement surélevée), les six autres paraissant debout derrière les premiers (mais ni banc ni siège ne sont visibles). L'attitude est animée comme s'ils étaient effectivement engagés dans une conversation.

Peu d'images reprennent ce schéma aussi nettement. La plus proche se trouve dans la catacombe de Domitilla, où ce thème est présent de manière particulièrement fréquente[37]. La scène est peinte sur l'intrados de l'arc qui couronne un arcosolium. Pour ne pas en avoir une fausse impression, il est important de comparer la photographie publiée par U. Fasola à celle publiée par J. Wilpert. Dans le premier cas, l'avantage de voir la lunette et l'intrados sur le même cliché a pour consé-

[34] Voir, pour une réflexion sur ce sujet, *Sophie Romanens,* Le décor des chambres funéraires des catacombes romaines (mémoire de licence, Université de Fribourg, 2002).

[35] L'étude la plus systématique de ces scenes: *Testini,* Osservazioni (ci-dessus n. 18).

[36] *Johannes G. Deckers, Gabriele Mietke et Albrecht Weiland,* Die Katakombe „Anonima di via Anapo": Repertorium der Malereien II Tafelband (Cité du Vatican 1991) Farbtafel 5. Cette scène est également reproduite dans *André Grabar,* Le Premier Art Chrétien (Paris 1966) 209, fig. 230, mais la légende l'attribue, par erreur, à l'hypogée des Aurelii.

[37] *J. Wilpert,* Katakomben pl. 155, 2 (= *Nestori,* Repertorio, 123, 18); *Umberto M. Fasola, Philippe Pergola* Die Domitilla-Katacombe und die Basilika der Märtyrer Nereus und Achilleus (Cité du Vatican 1989) 50, fig. 14.

Fig. 4 Rome, catacombe de la Via Anapo, Christ et les apôtres (d'après *André Grabar*, Le Premier Art Chrétien, Paris 1966, pl. 230)

quence une déformation du groupe des apôtres. On retrouve plus ou moins les principales caractéristiques énoncées, mais un élément qui, dès lors, se répète pratiquement sans exception, apparaît: le Christ est assis sur un siège au dossier large, dont les montants verticaux – un seul est visible sur cet exemple – sont plus ou moins droits, le bord supérieur légèrement incurvé. Les apôtres semblent assis sur un banc, mais deux d'entre eux paraissent placés derrière le Christ. La position centrale du Christ, le siège sur lequel il est assis, qui écarte légèrement les deux apôtres qui le flanquent immédiatement, font que le Christ se détache du groupe des apôtres, moins nettement pourtant que sur d'autres images. L'espace étroit dont le peintre disposait, puisque cette image est peinte sur la voûte de l'arcosolium, peut expliquer cette particularité. Cette scène est attribuée au milieu du IVe siècle[38].

Cette peinture doit aussi se comparer avec la représentation, datée du milieu du IVe siècle[39], qui occupe la lunette d'un arcosolium, près de la crypte d'Ampliatus, toujours dans la catacombe de Domitilla (fig. 5). Le Christ, jeune et imberbe, a une position bien séparée des apôtres. Il est assis sur un siège à large dossier et tient dans la main gauche un rouleau à demi-ouvert. La partie inférieure de la scène n'est malheureusement pas conservée si bien que le détail du placement des apôtres échappe, mais deux d'entre eux sont bien placés à l'arrière-plan, derrière le dossier du siège sur lequel le Christ est assis. Sentant cette difficulté, A. Grabar

[38] *Fasola*, loc. cit., 49–50.
[39] *Fasola*, ibid., 61.

Fig. 5 Rome, Catacombe de Domitilla, Christ et les apôtres (d'après *Wilpert*, Malereien der Katakomben Roms, pl.148,2)

donne comme légende à la scène „Christ enseignant parmi les apôtres" et non „Christ enseignant aux apôtres"[40]. Le caractère extrêmement juvénile des apôtres est aussi un élément intéressant de la scène. La forme du siège du Christ est pratiquement la même dans ces deux peintures de Domitilla. De même, le visage du Christ, avec la chevelure, est proche dans les deux peintures, alors que les apôtres sont représentés de manière différente. L'allure plus statique des apôtres fait penser, si l'on s'en tient à une évolution linéaire des styles, à une date postérieure de cette seconde peinture, alors que l'absence de nimbe nous entraîne plutôt vers une antériorité, mais le nimbe ne s'est pas généralisé d'un seul coup de manière uniforme.

Mais le geste que le Christ fait de la main droite distingue fondamentalement les deux scènes. La main droite largement ouverte renvoie plutôt au geste de salut, tel qu'on le trouve dans la *Traditio Legis*, et non à celui de la parole. Pour peu que l'on accorde quelque crédibilité à la signification des gestes, il faut admettre que ce n'est pas une scène d'enseignement qui est représentée. Cette impression est confirmée dans la mesure où les apôtres sont représentés sinon à l'arrière-plan, du moins en retrait du Christ. Il faudra se demander si de telles modifications, qui paraissent être de détails, impliquent une signification différente pour un schéma qui, par ailleurs, évolue à peine.

Sur l'intrados d'un arcosolium du Coemeterium Majus, le Christ, assis au milieu de six apôtres, fait de nouveau le geste de la parole[41]. Les apôtres doivent être

[40] *André Grabar,* Le Premier Art Chrétien (Paris 1966) 217, fig. 238; *Wilpert*, Katakomben, pl. 148, 2 (= *Nestori*, Repertorio 47).
[41] *Wilpert*, Katakomben pl. 170 (= *Nestori*, Repertorio 35, nº17).

Fig. 6 Catacombe de Domitilla, cubiculum 74, dit des boulangers (d'après *Wilpert*, Malereien der Katakomben Roms, pl.193)

assis sur un banc ou des sièges, mais ce détail n'est pas visible. Deux scrinia sont peut-être représentés aux deux extrémités du groupe.

Dans le „Cubiculum des boulangers"[42], de nouveau dans la catacombe de Domitilla, une scène proche est représentée dans une niche qui prend l'aspect d'une abside[43] (fig. 6). Dans la partie centrale, un Christ imberbe est isolé sur un siège, lui-même placé sur un piédestal ou sur une plate-forme. Devant celle-ci, un scrinium contient quelques rouleaux. Il fait le geste de la parole. De part et d'autre, mais bien isolés, se tiennent deux groupes de six personnages qui ne peuvent être que les apôtres. Cinq, de chaque côté, sont debout; le sixième est assis. On admet que les deux apôtres assis sont Pierre et Paul. Si on connaît quelques exemples de Christ entouré d'apôtres debout, les cas où Pierre et Paul sont assis, les autres re-

42 *Nestori*, ibid., 131, 74.

43 Sur ce cubiculum, cf. *Philippe Pergola*, Mensores frumentarii christiani et Annone à la fin de l'Antiquité (relecture d'un cycle de peintures), in: RAC 66 (1990) 167–184 qui montre de manière convaincante que cet ensemble appartenait à une corporation de *mensores* et non de boulangers.

stant debout, ce qui accentue la hiérarchie entre les apôtres, ne semblent guère attestés[44]. L'abside même en tant que telle, la distance entre le Christ et les apôtres indiquent une tendance claire à séparer davantage le Christ des apôtres, à rendre plus visible la hiérarchie; le fait que cette région de la catacombe se développe à partir du milieu du IVe siècle correspond bien à une iconographie qui, comme il a déjà été remarqué, correspond à celle des absides des édifices de cultes[45].

Quelques autres exemples peuvent être vus de manière plus rapide. Deux d'entre eux proviennent de la catacombe des Saints-Marc-et-Marcellin; d'abord, au-dessus d'un arcosolium, un Christ est représenté assis sur un trône entre les 12 apôtres[46] (fig. 7); ensuite, dans la lunette d'une niche dans un autre cubiculum, le même groupe est montré dans une disposition à peine différente[47]. Ces peintures semblent dater des années 360–370[48]. Le même schéma se trouvait déjà dans la catacombe de la Via Latina au-dessus de l'arcosolium de la chambre A[49].

Que peut-on tirer de ces quelques exemples? Toutes ces images montrent un Christ imberbe. Je reviendrai plus loin sur l'apparition d'un Christ barbu dans ce type de scène. Sous réserve d'une datation plus assurée des images des catacombes, il semble bien qu'aucune ne soit très ancienne, c'est-à-dire qu'il ne paraît pas y avoir d'exemple sûrement attesté d'un Christ assis, trônant au milieu des apôtres avant l'époque constantinienne; par contre, cette scène existe sûrement au milieu du IVe siècle. Cela permet de faire l'hypothèse de son apparition entre la fin de l'époque constantinienne et le milieu du IVe siècle[50]. À partir des images analysées, il paraît possible de les diviser en deux groupes qui se distinguent de manière plus ou moins nette, avec des intermédiaires qui ne simplifient pas le classement.

La première série se caractérise par un personnage central, le Christ, relativement peu différencié par rapport aux apôtres, à peine mis en valeur. Ces groupes paraissent relativement animés, en conversation; les apôtres sont plus ou moins

[44] Pour le Christ assis entouré d'apôtres debout découvert dans „l'oratorio del Monte della Giustizia", cf. *Christa Ihm,* Die Programme der christlichen Apsismalerei vom vierten Jahrhundert bis zur Mitte des achten Jahrhunderts, 2e éd. (Wiesbaden 1992) 15–16 et 149; *Testini,* Osservazioni 230–235 (d'autres exemples de ce schéma rassemblés ibid., 266–269; pour un sarcophage voir *Johannes G. Deckers, Ümit Serdaroglou,* Das Hypogäum beim Silivri Kapi in Istanbul, in: Akten des XII. Intern. Kongresses f. Christliche Architektur II (Studi di Antichità Christiana 52 et JBAC Suppl 20, Cité du Vatican, Munster 1995) 674–681, et pl. 85b. Voir aussi *W. L. M. Burke,* A Bronze Situla in the Museo Cristiano of the Vatican Library, in: Art Bulletin (1930) 163–178, article consacré à une situle dont le décor montre le Christ trônant au milieu des apôtres debout. Mais les interprétations proposées peuvent être considérées comme dépassées.

[45] *Pergola,* Mensores, en particulier 168 et 170.

[46] *Nestori,* Repertorio 116, cubiculum 4.

[47] *Nestori,* Repertorio 116, cubiculum 7.

[48] Barbini in *Pergola,* Catacombe 205.

[49] *Antonio Ferrua,* Katakomben: unbekannte Bilder des frühen Christentums unter der Via Latina (Stuttgart 1991) 65–66 et fig. 43.

[50] Voir aussi la remarque de *Guntram Koch,* Frühchristliche Sarkophage (Handbuch der Archäologie, Munich 2000) 190, signalant que les sarcophages représentant le Christ assis ou debout au centre du sarcophage n'apparaissent qu'après l'époque constantinienne.

Fig. 7 Rome, Catacombe des Saints-Marc-et-Marcellin (d'après *Wilpert,* Malereien der Katakomben Roms, pl.177, 1)

tournés vers le Christ, comme dans les exemples de la Via Anapo ou du Coemeterium Majus. Dans d'autres scènes, le Christ est nettement séparé des apôtres. Les exemples les plus caractéristiques sont le groupe qui occupe une niche dans le cubiculum dit des Boulangers, mais aussi les deux images de la catacombe des Saints-Marc-et-Marcellin ou encore la peinture sur l'arc de tête d'un arcosolium de la catacombe de Saint-Hermès[51]. Ces différences sont-elles un indice qui permettrait, de manière assurée, de situer dans le temps ces scènes l'une par rapport à l'autre? Leur apparition et leur développement sont trop proches pour en avoir la certitude, mais l'évolution va dans ce sens. La mosaïque de San Aquilino de Milan doit être considérée comme un aboutissement de cette série. Le passage de cette scène d'un complexe souterrain à une mosaïque dans la pièce annexe d'une église, pour ne pas préjuger de son utilisation, puisque le débat sur l'utilisation de cette „chapelle" n'est pas encore clos, ne suppose pas nécessairement un changement de fonction ou de signification.

Quel sens lui donner à partir de ces remarques? Il ne s'y trouve aucun détail explicite qui caractérise une scène de jugement. Des indications évidentes permettraient-elles de parler d'enseignement, Christ enseignant aux apôtres ou Christ

51 *Wilpert*, Katakomben pl. 152; *Nestori,* Repertorio 3, 6.

enseignant parmi les apôtres, sinon „Christ parmi les apôtres" comme le dit prudemment A. Grabar dans la légende de l'image de la catacombe de Domitilla et de celle de la Via Anapo[52]? En d'autres termes la présence de rouleaux dans un *scrinium*, le fait que, sur quelques images, peut-être les plus anciennes, le Christ et les apôtres ne sont pas représentés immobiles, mais se parlant, suffit-il pour caractériser celles-ci, ou même l'ensemble des images du Christ avec les apôtres, comme des scènes d'enseignement? De manière inattendue, celles où le groupe semble le plus animé et correspondre le plus à une scène de discussion entre philosophes, telle qu'on la voit, par exemple, sur une mosaïque de Pompéi[53], ne proviennent pas du contexte funéraire et sont plus tardives. Une variante se trouve sur un verre doré, conservé à Oxford et daté de la fin du IVe siècle[54]. Comme pour les autres objets de même nature, sa destination première est incertaine. Un Christ juvénile, vraisemblablement entouré par Pierre et Paul, domine largement un groupe de six autres saints, dont quatre sont nommés – il ne s'agit donc pas des apôtres. Ils tiennent des rouleaux et ont l'air de parler entre eux, mais n'ont aucune relation visuelle avec le Christ et les deux apôtres qui l'entourent. La même impression est donnée par une pyxide en ivoire, conservée à Berlin et datée du milieu du Ve siècle, ou, davantage encore, par une plaque en ivoire de Dijon, attribuée à la première moitié du Ve siècle[55] (fig. 8). Sur celle-ci, la disposition quasi circulaire des apôtres assis autour du Christ, referme, beaucoup plus nettement que sur les scènes des catacombes, le groupe sur lui-même.

Cette constatation est d'autant plus paradoxale que le groupe du Christ entouré des apôtres se développe dans une direction différente et devient une image d'abside, dont l'exemple le plus connu et le mieux conservé est celui de Sainte-Pudentienne de Rome. J'ai déjà développé ailleurs l'idée que la fonction essentielle de cette image est de mettre le fidèle en présence du Seigneur, de montrer sa présence dans le sanctuaire de l'église, le mot Seigneur étant employé ici pour mettre l'accent sur le fait que le Christ est représenté comme image de Dieu[56].

Une nouvelle confrontation avec cette mosaïque boucle en quelque sorte le cercle, puisque nous retrouvons les mêmes interprétations contradictoires déjà rencontrées pour les images des catacombes, Christ-juge, Christ enseignant aux apôtres, sans oublier le Christ empereur et, comme je l'ai proposé, le Christ image

52 Cf. ci-dessus n. 36 et 40.

53 Cf. *Zanker*, Maske 277, fig. 160.

54 *Kurt Weitzmann* (éd.), Age of Spirituality, Late Antique and Early Christian Art. Third to Seventh Century (New York 1979) 527, nº472.

55 La pyxide: *Arne Effenberger, Hans-Georg Severin,* Das Museum für Spätantike und Byzantinische Kunst (Berlin 1992) 132–134; la plaque de Dijon: *Jannic Durand* (éd.), Byzance: l'art byzantin dans les collections publiques françaises (Paris 1992) 48.

56 *Jean-Michel Spieser,* The Representation of Christ in the Apses of Early Christian Churches, in: Gesta 37 (1998) 63–73. Je ne reprends pas ici la discussion sur l'apparition d'un Christ barbu, qui ne joue pas un rôle essentiel dans cette problématique. Cf. id., Autour de la Traditio Legis (Thessalonique 2004) 17–20.

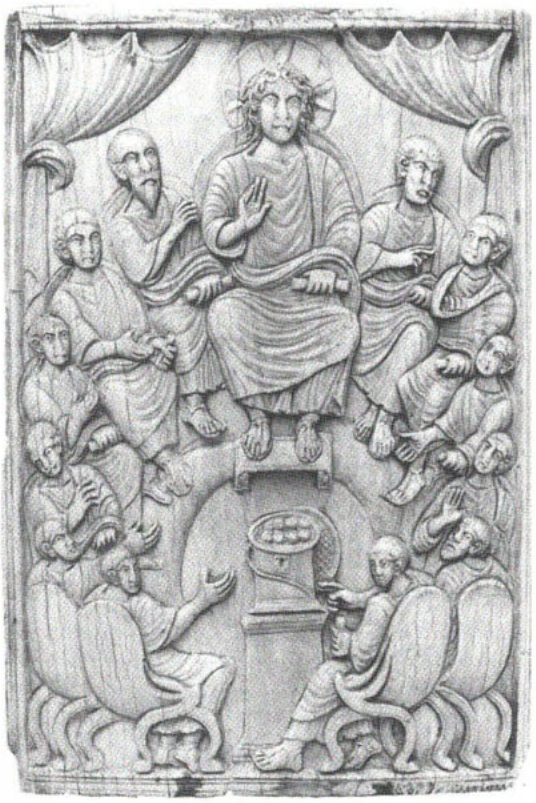


Fig. 8 Dijon, Musée des Beaux-Arts, Ivoire n°T 326

de Dieu[57]. L'idée que la mosaïque de Sainte-Pudentienne représente le Christ enseignant resurgit de manière intermittente, même si déjà J. Kollwitz avait montré qu'il fallait l'écarter: il fait du Christ un souverain divin entouré des plus proches dignitaires[58]. Il est intéressant de voir comment il est gêné par l'existence d'images plus anciennes qui montrent la même disposition des personnages, mais qu'il continue d'interpréter comme des scènes d'enseignement. Il admet que cette disposi-

[57] Voir sur cette problématique, *Thomas F. Mathews,* The Clash of Gods. A Re-interpretation of Early Christian Art (Princeton 1999) et la polémique soulevée par ce livre.

[58] *Johannes Kollwitz,* Das Bild von Christus der König in Kunst und Liturgie der Frühzeit, in: Theologie und Glaube (1947–48) 95–117, en particulier 101–103. Un parallèle, plus tardif, même si les apôtres sont représentés debout et non assis, est l'intaille conservée à Munich représentant le Christ trônant au milieu des apôtres. D'une manière illustrant encore une fois le manque de rigueur dans l'interprétation de ces images, une brève étude de Klaus Wessel se conclut par: „Dargestellt ist das Lehrgespräch Christi mit seinen Aposteln, das Konsistorium des himmlischen Kaisers mit seinem Senat …", comme si les deux significations se recouvraient. (*Klaus Wessel,* Ein verkanntes Denkmal der frühbyzantinischen Kaiser-Ikonographie, in: Jahrbuch für Antike und Christentum 24 (1981) 130–139, voir 139).

tion est reprise „d'images plus anciennes", dont le sens aurait changé. Ce n'est pas par hasard qu'il n'évoque pas le passage où le Christ annonce à ses apôtres qu'ils siègeront à côté de lui[59], mais essaie de trouver des références liturgiques pour expliquer l'image.

Cette mosaïque, malgré les interprétations divergentes qu'elle suscite encore, met l'accent sur un point qui n'est plus contesté, s'il l'a jamais été: la scène représentée ne se réfère pas à un moment de la vie terrestre du Christ. Nous sommes bien dans l'au-delà; le Christ et ses apôtres sont assis devant un portique qui fait partie de la Jérusalem céleste qui constitue le fond de la mosaïque. Cette conclusion peut servir de fil conducteur pour revenir sur les images plus anciennes.

L'appellation communément donnée à ces images, „Christ enseignant", un peu comme si c'était le titre d'un tableau, le rapprochement souvent fait avec des images représentant les Sept Sages, assis l'un à côté de l'autre, fait que l'on ne s'est pas trop demandé où cette scène „d'enseignement" se situait[60]. Il est clair qu'il ne peut en aucun cas s'agir d'une scène de la vie terrestre du Christ. Souvent placées sur la lunette d'un arcosolium, au dessus d'un arcosolium en tout cas, elles représentent le lieu où le défunt espère être accueilli[61]. Cette interprétation peut expliquer la superposition de l'image du défunt et de celle du Christ trônant comme nous le trouvons dans les arcosolia de la catacombe de Domitilla et du Coemeterium Majus mentionnés ci-dessus[62].

La date relativement tardive, au plus tôt dans le 2e quart du IVe siècle, à laquelle apparaît, comme nous l'avons mentionné, cette scène, permet un rapprochement avec quelques sarcophages, qui en sont à peu près contemporains. Ces derniers commencent alors à montrer des images du Christ qui n'est plus représenté dans sa vie terrestre, mais trônant dans un lieu non défini, qui ne peut guère être que l'au-delà; c'est le cas, par exemple, de l'image centrale du Christ sur les deux sarcophages dits de la fille de Jaïre ou encore sur un sarcophage du Vatican[63]. Ces sarcophages, à leur tour, sont à rapprocher d'une scène du *cubiculum* 39 de la catacombe de Domitilla. Sur l'arc de tête d'un arcosolium, le Christ trône entre trois femmes et trois hommes qui s'approchent de chaque côté. Le cubiculum est dit

[59] Matthieu 19, 28.

[60] Il faut rester conscient que, presque toujours, le parallèle cité est la mosaïque d'Apamée représentant Socrate entouré de six sages. La disposition des personnages est très proche des images que nous examinons, mais il ne faut pas oublier que cette mosaïque est attribuée au règne de Julien (360–363), qu'elle est donc postérieure à une partie de celles-ci, si bien que *Janine Balty,* Mosaïques de Syrie (Bruxelles 1977) 78–80, n'hésite pas à suggérer qu'il s'agit d'une réappropriation volontaire du thème chrétien.

[61] *S. Romanens*, Décor.

[62] A Domitilla, une orante, entourée de Pierre et de Paul, était représentée dans la lunette de l'arcosolium: référence ci-dessus n. 37. Au Coemeterium Majus, dans le cubiculum 17, un orant, entouré de deux colombes, est représenté dans la lunette de l'arcosolium surmontée d'un Christ trônant entre les apôtres: cf. ci-dessus n. 41.

[63] *Repertorium*. II, 10 (conservé à Florence); *Brigitte Christern-Briesenick,* Repertorium der christlich-antiken Sarkophage III (Mayence 2003) n°32, 15–7 et pl. 10,2 pour le sarcophage d'Arles. Leur date n'est pas assurée; ils paraissent certainement de l'époque constantinienne. Voir *Koch*, Frühchristliche Sarkophage 260. Pour l'exemple du Vatican: *Repertorium*. I, 26.

„des six saints", car le Christ est supposé remettre des couronnes de martyrs à ces trois hommes et à ces trois femmes[64]. Mais compte tenu de la date de la peinture, sans doute d'époque constantinienne, il doit s'agir de défunts plus ordinaires. L'idée que toutes ces scènes se placent dans l'au-delà et non dans ce bas-monde n'est pas neuve; elle avait déjà été exprimée par Von Sybel, mais semble avoir été perdue de vue ou considérée comme non importante[65]. Puis un commentaire du sarcophage de Concordius, qui n'a visiblement pas reçu l'écho qu'il méritait ou dont on n'a pas vu que ses conclusions pouvaient en partie au moins se généraliser, a, de nouveau, montré, déjà il y a quarante années, la direction dans laquelle il fallait aller[66].

Cette constatation que toute cette série d'images n'est pas à considérer comme représentant des moments de la vie terrestre du Christ, se répercute évidemment sur l'interprétation elle-même. Il devient difficile de parler d' „enseignement aux apôtres"; on pourrait certes gloser longtemps pour savoir si les apôtres, admis au côté du Christ dans l'au-delà, ont encore besoin d'être enseignés par le Christ. Mais il ne faut pas pour autant négliger *scrinium* et rouleaux. Une nuance, déjà introduite ci-dessus, donne une autre manière de comprendre l'esprit dans lequel ces peintures ont été faites. On n'a pas voulu représenter le Christ en train d'enseigner, mais rappeler qu'il était le pédagogue par excellence. Ces scènes ne sont pas des tableaux au sens moderne du mot qui doivent représenter une scène en train de se dérouler.

L'évolution décrite plus haut, la mise en valeur de plus en plus nette de la personne du Christ par rapport aux apôtres, ne signifie alors pas un changement essentiel de signification; le Christ et les apôtres, vers lesquels veut se rendre le défunt, restent le nœud de l'image. L'évolution correspond à la transformation dans la signification des images du Christ qui se développe durant le dernier tiers du IVe siècle. Le premier exemple clair en est le sarcophage de Junius Bassus; l'abside de Sainte-Pudentienne, déjà évoquée, est l'exemplaire monumental le plus ancien conservé. La taille dominante du Christ, le nimbe de plus en plus fréquemment utilisé, l'A et l'Ω qui apparaissent dans le nimbe sont autant d'indices qui montrent que c'est un Christ dans sa majesté divine qui est désormais montré.

Tout lien avec le thème du jugement ne s'en trouve pas nécessairement exclu, car une nouvelle nuance apparaît dans certaines images. Les défunts ne se contentent plus de représenter le Christ et les apôtres par lesquels ils espèrent être accueillis; ils entrent en quelque sorte dans la scène et montrent, en se faisant représenter près du Christ, ce qu'ils espèrent. Ces images transcrivent espoir, souhait, prière. Il est difficile de préciser le mot qui convient le mieux et il n'est pas sûr qu'il faille choisir. C'est le sens de la représentation de l'évêque Concordius sur son sarcophage conservé à Arles. C'est le sens aussi de la présence des défunts prosternés aux pieds

[64] *Fasola, Pergola*, Domitilla 65, fig. 24; Nestori, *Repertorio* 126, 39. U. Fasola indique une datation de la paix de l'Église (Friedenszeit).
[65] *Sybel*, Christliche Antike 265–280, en particulier 274 sqq.
[66] *Friedrich W. Deichmann, Theodor Klauser*, Frühchristliche Sarkophage in Bild und Wort, (Olten 1966) 67–71.

du Christ sur certains sarcophages, comme le grand sarcophage de Saint-Ambroise de Milan. Ils demandent à être accueillis et, sans que l'on puisse parler de scènes de jugement, l'attente d'un jugement est implicite dans ces images. Elles ne signifient pas simplement la foi en la résurrection et le désir des défunts d'être au nombre des élus au moment du Jugement Dernier. On sait que, malgré la thématique du Jugement Dernier et de la Seconde Venue, l'idée s'était imposée chez les fidèles d'un accès immédiat du juste dans le royaume de Dieu.

En poussant la réflexion, on est amené à penser que ce jugement était tout aussi implicite dans les images des catacombes puisqu'elles signifiaient l'espérance être accueilli auprès du Christ. Lorsque le défunt est présent dans l'image, l'attente du jugement devient plus présente, mais le Christ et les apôtres gardent livres ou rouleaux et le Christ reste le pédagogue. La priorité n'était pas de représenter un Christ enseignant ou un Christ juge, mais le Christ qui doit accueillir le défunt, lui qui est celui qui enseigne et qui juge. La représentation met l'accent sur l'une ou l'autre de ces attributions ou qualités, mais, au moins implicitement, l'autre est présente.

Les débats sur la signification des images du Christ dans les absides des églises sont liés à la même problématique, mais ils ne peuvent pas être repris en détail ici. On veut en faire une image du Jugement Dernier[67]; on veut en faire une image du Règne éternel de Dieu[68], alors que, sans doute, c'est essentiellement une présence que l'on veut montrer. Comme pour les images plus anciennes, le commentateur moderne reste, quoiqu'il en ait, influencé par une conception moderne de la peinture. Dans une image, il cherche un ensemble spatialement et temporellement cohérent. C'est au fond penser que toutes ces images sont d'une certaine manière narrative et se rapportent à un moment clairement situé dans le déroulement d'une action. Ce souci de cohérence temporelle n'est d'aucune façon essentiel dans l'élaboration des images étudiées ici; elles sont surtout, sinon seulement, l'expression du souhait d'une présence auprès du Christ dans l'au-delà, comme les images des absides signifient la présence divine dans le sanctuaire de l'église.

Summary

To address the question of the representation of Christ as judge, that means as Judge of the Last Days, it is necessary, even if it seems amazing, to address also the images of the teaching Christ. Both images follow the same iconographical schema, Christ enthroned between the twelve apostles. This essay tries to demonstrate that, if it is not obvious to find out the right interpretation, the problem has

67 Par exemple, *Josef Engemann,* Auf die Parusie Christi hinweisende Darstellungen in der frühchristlichen Kunst, in: JbAC 19 (1976) 139–156.

68 *Yves Christe,* Victoria – Imperium – Judicium. Un schéma antique du pouvoir dans l'art paléochrétien, in: RAC 49 (1973) 87–109; id., La vision de Matthieu (Matth. XXIV–XXV): origines et développement d'une image de la Seconde Parousie (Paris 1973).

some link with the evolution of the European art after the end of the Middle Ages. The post-medieval European viewer expects more or less to see in each picture an actual fact, locally and temporally determined. It seems that, in an opposite way, the images of Christ enthroned are supposed to be understood as visions, which allow the believer to be in presence of the Godhead. Of course, some variations in this interpretation occur: in the apse of a church, this composition make obvious the actual presence of God in the sanctuary; it can, otherwise, especially in funerary contexts, express the wish or the hope of the believer who has commissioned a picture where he is represented in front of Christ. The idea of an expected judgement or, possibly, an already delivered judgement, may be implied in these pictures, but it is not their actual theme (with some very few exceptions, which are quite easy to identify). The proposed interpretation can be assumed without doubt in representations like the sarcophagus preserved in San-Ambrosio in Milan or like the mosaic of Santa-Pudenziana in Rome. It is less obvious, but still possible, if pictures, with Christ enthroned in the middle of the apostles, dating from the middle of the fourth century in some catacombs, have the same meaning.

Matthias Radscheit

Der Höllenbaum

I. Ein bizarres Bild

In zahllosen Versen des Korans werden den Ungläubigen höllische Strafen psychischer wie physischer Art angedroht: Sie werden in Panik und Verzweifelung versetzt, erniedrigt und verhöhnt; sie sind Folter durch Feuer und extreme Hitze ausgesetzt; ihre Kleidung ist aus Feuer; ihre Haut verbrennt immer wieder aufs Neue; sie erhalten Brandmarken auf Stirn, Seite und Rücken, tragen Ketten und Fesseln und werden mit Eisenstöcken gequält. In Umkehrung der Freuden des paradiesischen Banketts gehört zu ihrer Strafe ekliges, brennendes und schmerzendes Essen und Trinken, das die Eingeweide zerreißt und „das weder nährt noch den Hunger stillt." (Q 88/7)[1]. Alle diese Schreckbilder haben Entsprechungen in jüdischen und christlichen Höllenvisionen und werden von diesen in ihrer Grausamkeit vielfach weit übertroffen[2]. Das sicherlich auffälligste Element der koranischen Höllenschilderungen aber ist der *zaqqūm*-Baum. In drei Passagen erwähnt der Koran diesen Baum ausdrücklich, in einer vierten Passage spielt er offenbar auf ihn an, ohne ihn beim Namen zu nennen. Q 56/51–56 droht[3]:

51 Alsdann siehe, ihr Irrenden und ihr Leugner, 52 wahrlich, essen sollt ihr von dem Baume Zaqqum (*min šağarin min zaqqūmin*)[4] 53 und füllen von ihm die Bäuche 54 und darauf trinken von siedendem Wasser, 55 und sollet trinken wie dursttolle Kamele. 56 Das ist eure Bewirtung am Tag des Gerichts[5].

Q 44/43–50 führt aus:

43 Siehe, der Baum Zaqqum (*šağarata z-zaqqūmi*) 44 ist die Speise des Sünders; 45 wie geschmolzenes Erz wird er kochen in den Bäuchen 46 wie siedenden Wassers Kochen. 47 „Fas-

[1] S. z. B. Q 10/27; 14/49–50; 17/97–8; 22/19–22; 23/104; 40/70–76; 43/74–7; 44/43–50; 74/30–31.

[2] *Gwynne*, Hell and Hellfire; *Carra de Vaux*, Djahannam; *Beltz*, Mythen 261–73; *Vorgrimler*, Hölle 66–131; *Raphael*, Jewish Views 77–234; *Ström*, Hölle; *Bernstein*, Formation.

[3] Die Reihenfolge der Koranzitate ist inhaltlich bestimmt und soll keine Offenbarungschronologie implizieren. Nach *Nöldeke-Schwally*, Geschichte des Qorāns 1/106, 123 f. 134, gehören Sure 56 in die erste und die Suren 37, 44 und 17 in die zweite mekkanische Periode.

[4] Zur Möglichkeit, diesen Ausdruck pluralisch zu übersetzen, s. unten 103.

[5] Wenn nicht anders vermerkt, stammen die Zitate aus der Koranübersetzung von *Max Henning* in der Ausgabe von *Kurt Rudolph* und *Ernst Werner*.

set ihn und schleifet ihn mitten in den Höllenpfuhl. 48 Alsdann gießet über sein Haupt die Strafe des siedenden Wassers. 49 Schmecke! Siehe, du bist der Mächtige, der Edle! 50 Siehe, das ist's, worüber ihr in Zweifel waret."

Nach einer Schilderung der paradiesischen Freuden folgt in Q 37/62–68:

62 Ist dies eine bessere Bewirtung oder der Baum Zaqqum (*šağaratu z-zaqqūmi*)? 63 Siehe, wir machten ihn zu einer Versuchung für die Ungerechten, 64 siehe, er ist ein Baum, der aus dem Grunde der Hölle herauskommt. 65 Seine Frucht gleicht Satansköpfen. 66 Und siehe, wahrlich, sie essen von ihm und füllen sich die Bäuche mit ihm an. 67 Als dann sollen sie darauf eine Mischung von siedendem Wasser erhalten; 68 alsdann soll ihre Rückkehr zur Hölle sein.

Schließlich heißt es in Q 17/60:

60 Und (gedenke,) als wir zu dir sprachen: „Siehe, dein Herr umgibt die Menschen." Und wir bestimmten das Gesicht, das wir dich sehen ließen, nur zu einer Versuchung für die Menschen (*fitnatan lin-nāsi*), und (ebenso) den verfluchten Baum im Koran (*aš-šağarata l-malʿūnata fi l-qurʾāni*); und wir erfüllen sie mit Furcht, und es wird sie nur stärken in großer Ruchlosigkeit.

Das Bild, das der Koran in diesen Passagen von einem *zaqqūm* genannten, verfluchten Höllenbaum entwirft, von dem die Verdammten zu ihrer Qual essen müssen und dessen Früchte Satansköpfen gleichen, ist bizarr und erscheint singulär, auch außerhalb des monotheistischen Traditionsstromes. So berichtet Vergil in der Aeneis zwar von der dunklen Traum-Ulme im Vorhof zur Unterwelt[6]; und buddhistische Texte beschreiben Höllenbäume mit brennenden oder messerscharfen Ästen[7]. Entsprechungen zum koranischen Höllenbaum mit seinen, den Köpfen von Satanen gleichenden Früchten liegen hier jedoch nicht vor. Woher also stammt das Motiv des *zaqqūm-Baums?* Wie ist der Vergleich seiner Frucht mit Satansköpfen zu verstehen? Was bedeutet der Begriff *zaqqūm*? Erstaunlicherweise hat sich die koranwissenschaftliche Sekundärliteratur bislang kaum mit diesen Fragen befaßt, so daß es lohnend erscheint, ihnen an dieser Stelle nachzugehen.

II. Der *zaqqūm*-Baum in der traditionellen islamischen Koranexegese

In bezug auf den Höllenbaum konzentriert sich die Diskussion der klassischen muslimischen Korankommentatoren[8] im wesentlichen auf folgende Punkte.

[6] *Vergilius Maro*, Aeneis. Epos in zwölf Gesängen. Unter Verwendung der Übertragung *Ludwig Neuffers* übersetzt und herausgegeben von *Wilhelm Plankl* unter Mitwirkung von *Karl Vretska* (Stuttgart 2005) 149.

[7] *Law*, Heaven and Hell 100; 113; 118; 121.

[8] Berücksichtigt sind die Korankommentare von *Ṭabarî*, Ğāmiʿ al-bayān; *Zamaḫšarî*, Kaššāf; *Rāzî*, Mafātîḥ; *Bayḍāwî*, Anwār; *Ibn Kaṯîr*, Tafsîr, und *Ṭūsî*, Tibyān.

1. Ein Baum im Feuer?

In den Kommentaren zu Q 17/60 und zu Q 37/62 wird die Vorstellung eines Baumes im Höllenfeuer anläßlich eines Einwandes diskutiert, der pauschal mekkanischen Ungläubigen und Frevlern oder konkret Abū Ǧahl, dem einflußreichen Gegner des Propheten in Mekka, zugeschrieben wird. Der Einwand lautet bei Ṭabarî zu Q 17/60:

> Abū Ǧahl und die Ungläubigen unter den Einwohnern Mekkas sagten: Gehört es nicht zu den Lügen von Ibn Abî Kabša[9], daß er euch mit einem Feuer droht, in dem Steine verbrennen, und (zugleich) behauptet, daß darin ein Baum wächst[10]?

Diese Polemik wirft die Frage nach der Vereinbarkeit der augenscheinlichen Gegensätze Feuer und Baum bzw. Holz auf. Eine mögliche Antwort verzeichnet Ṭabarî: Der *zaqqūm*-Baum sei aus Feuer geschaffen und vom Feuer genährt[11]. Zamaḫšarî stellt fest, daß Gott den Baum aus einer nichtbrennbaren Art geschaffen hat und begründet dies durch die mu'tazilitische Lehre von der Latenz des Feuers im Holz[12]. Gegenüber dieser physikalisierenden Theorie belassen es Rāzî, Bayḍāwî und Ṭūsî schließlich bei allgemeinen Verweisen auf die göttliche Allmacht[13].

2. Wo steht der Baum?

Nach Q 37/64 geht der *zaqqūm*-Baum aus dem Grund der Hölle (*aṣl al-ǧaḥîm*) hervor; vier Verse später heißt es, nachdem die Verdammten vom Baum gegessen und von siedendem Wasser, dem *ḥamîm*, getrunken haben, soll ihre Rückkehr zur Hölle sein. Ist hier eine Unterscheidung zwischen dem Bereich der Hölle und dem Platz des *zaqqūm*-Baumes angedeutet? Zamaḫšarî und Rāzî zufolge wurzelt der Baum im Abgrund der *ǧahannam*, während seine Zweige sich bis zu den verschie-

[9] Zu „Ibn Abî Kabša" als Bezeichnung für den Propheten Muḥammad s. *M. J. Kister*, „Khuzā'a", in: EI² 5 (1986) 77.

[10] *Ṭabarî*, Ǧāmi' al-bayān 15/78, 20f.; vgl. *Zamaḫšarî*, Kaššāf 2/455, 7f.; *Rāzî*, Mafātîḥ 5/413; *Bayḍāwî*, Anwār 1/575, 19f.; *Ṭūsî*, Tibyān 6/494, 19ff.

[11] *Ṭabarî*, Ǧāmi' al-bayān 15/79, 10; 23/41, 3; so auch *Ibn Kaṯîr*, Tafsîr 4/10, 23; vgl. *Muqātil*, Tafsîr 3/609, 3f.: Der *zaqqūm*-Baum ist „das (Höllen-)Feuer für diejenigen, die sich hochmütig über (das Bekenntnis) „Es gibt keinen Gott ausser Gott" hinwegsetzten, als der Prophet es ihnen befahl."

[12] *Zamaḫšarî*, Kaššāf 2/455, 8ff.; zur physikalischen Lehre von der Latenz des Feuers s. *J. van Ess*, Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra (Berlin, New York 1992) 3/335ff. Zur Unterstützung seiner Argumentation verweist Zamaḫšarî auf Beispiele in der Natur, welche seiner Ansicht nach belegen, daß Feuer nicht unter allen Umständen vernichtend wirkt: Die Haut des Salamanders verbrenne nicht im Feuer, und der Strauß könne ohne Gefahr für seine Gesundheit glühende Kohle und Eisenstücke herunterschlingen.

[13] *Rāzî*, Mafātîḥ 7/140; vgl. auch *Bayḍāwî*, Anwār 1/575, 20ff.; *Ṭūsî*, Tibyān 8/502. Bayḍāwî greift Zamaḫšarîs Beispiele auf und spricht in 2/295, 15ff. ganz allgemein von Tieren, die im Feuer leben und dies genießen.

denen Stufen der Hölle erheben[14]. Rāzî zitiert aber auch Muqātil, der mit Bezug auf Q 55/43–44 feststellt, der *ḥamîm* liege außerhalb der Hölle (*ǧaḥîm*)[15]. Bayḍāwî schließlich meint, vor ihrem eigentlichen Eintritt in die Hölle würden die Verdammten zum *zaqqūm*-Baum und zum *ḥamîm* getrieben[16].

3. Zur Etymologie von zaqqūm

Der verbreitetsten Erklärung zufolge bezeichnet das Wort *zaqqūm* eine aus Datteln (*tamr*) und Rahm (*zubd*) bestehende Süßspeise[17]. In diesem Sinn wird *zaqqūm* in Beziehung zum Verb *tazaqqama* gesetzt, das durch *ibtalaʿa*, „verschlingen, verschlucken" erklärt wird[18]. Beide Wörter sind zusammengefaßt in einer, erneut dem Abū Ǧahl zugeschriebenen Anekdote, die bei Ṭabarî folgendermaßen lautet:

> Nachdem (der Vers Q 44/43) „Siehe, der Baum Zaqqum" herabgekommen war, sagte Abū Ǧahl: ‚Ihr kennt ihn in der Sprache der Araber. Ich werde ihn euch bringen.' Da rief er eine Dienerin herbei und sagte: ‚Bringe mir Datteln und Rahm!' Dann sagte er (zu den Qurayš): ‚Hier! Verschlingt diesen *zaqqūm* (*tazaqqamū hāḏā z-zaqqūm*), mit dem euch Muḥammad einschüchtert.'[19]

Ist *zaqqūm* tatsächlich eine Süßspeise und bedeutet *tazaqqama* lediglich „verschlingen", fällt es schwer, den Namen des koranischen Höllenbaumes sinnvoll davon abzuleiten. Ṭūsî schlägt dagegen eine Ableitung von der Verbalform *zaqama* vor. Dieses Verb drücke aus, daß man etwas mit Widerwillen und Mühe zu sich nimmt. *zaqqūm* bezeichne daher „rauhe, bittere und widerwärtige Speise, die nur schwer die Kehle hinabrutscht"[20]. Auch der Philologe Ibn Durayd, den Rāzî zitiert, stellt fest, daß *zaqqūm* nicht auf *tazaqqum* zurückzuführen sei. Die Bedeutung des koranischen *zaqqūm* ergebe sich vielmehr aus dem Text; es handele sich um einen übelschmeckenden, faulig riechenden und sehr rauhen Baum[21]. Für Ibn Durayd und mit ihm für Rāzî ist *zaqqūm* offenbar ein nicht weiter hinterfragbarer Eigenname. Bayḍāwî schließlich weiß, daß *zaqqūm* der Name eines kleinblättrigen, stinkenden und bitteren Baumes aus der Tihama ist, nach welchem der

[14] *Zamaḫšarî*, Kaššāf 3/342, 13; *Rāzî*, Mafātîḥ 7/140; vgl. *Ibn Kaṯîr*, Tafsîr 4/10, 26f.

[15] *Rāzî*, Mafātîḥ 7/142. Q 55/43–44 lautet: „Dies ist Dschehannam, welche die Sünder leugneten. *Sie sollen zwischen ihr die Runde machen und zwischen siedendheißem Wasser (*ḥamîm ān*)."

[16] *Bayḍāwî*, Anwār 2/296, 1f.

[17] *S. Ṭabarî*, Ǧāmiʿ al-bayān 15/78, 12f.; 15/79, 7ff., 15ff.; 23/41, 4ff.; *Rāzî*, Mafātîḥ 5/413; *Muǧāhid*, Tafsîr 2/542, 6f.; *Muqātil*, Tafsîr 2/538, 17–539, 7; *Ibn Kaṯîr*, Tafsîr 4/10, 24; *Ṭūsî*, Tibyān 9/239, 8–11; *Zamaḫšarî*, Kaššāf 3/506, 6f. Bei *Muqātil*, Tafsîr 2/539, 5 findet sich die Information, daß *zaqqūm* ein Wort in „Berber"-Sprache (*bi-lisān barbar*) ist. *Zamaḫšarî*, Kaššāf 3/506, 6f. und *Rāzî*, Mafātîḥ 7/140 weisen auf den jemenitischen Ursprung dieses Wortes.

[18] *Ibn Manẓūr*, Lisān al-ʿarab, s.v. *z-q-m*.

[19] *Ṭabarî*, Ǧāmiʿ al-bayān 23/41, Z. 4–6.

[20] *Ṭūsî*, Tibyān 8/502, Z. 2–4; 9/239, Z. 8–11; 9/501, Z. 16–17.

[21] *Rāzî*, Mafātîḥ 7/140.

koranische Höllenbaum benannt worden sei[22]. Bei Bayḍāwî ist ein weiteres, mit der Diskussion um den Namen verknüpftes Problem zu erkennen, nämlich, ob der *zaqqūm* ein auf der Erde vorkommender Baum ist oder ob er nur in der Hölle wächst. Qurṭubî faßt diese Diskussion zusammen:

Über den (*zaqqūm*-Baum) gibt es Dissens, ob er zu den Bäumen des Diesseits gehört, die die Araber kennen, oder ob das nicht der Fall ist. Es gibt zwei Positionen: Der ersten Position zufolge ist er bekannt unter den Bäumen des Diesseits. Unter denen, die diese Position vertreten, gibt es einen weiteren Dissens. Quṭrub lehrt, daß er ein bitterer Baum aus der Tihāma ist und zu den widerwärtigsten Bäumen (*min aḫbaṯ iš-šaǧar*) zählt. Andere lehren: *zaqqūm* bezeichnet jede Art tödlicher Pflanze (*kull nabāt qātil*). Die zweite Position besagt, daß der *zaqqūm*-Baum nicht zu den Bäumen des Diesseits gehört[23].

4. Inwiefern ist der zaqqūm-Baum eine Versuchung?

In Q 37/63, und nach Ansicht aller Kommentatoren auch in Q 17/60, heißt es vom *zaqqūm*-Baum, Gott habe ihn zu einer *fitna* gemacht. Was genau aber unter dem Wort *fitna* – von Henning in seiner Übersetzung mit „Versuchung" wiedergegeben – an dieser Stelle gemeint sein kann, hat die Exegese beschäftigt. Der Grund dafür liegt im breiten Bedeutungsspektrum des Wortes, das nach Lane von „Schmelzen und Scheiden von Gold und Silber" über „Erprobung" und „Konflikt" bis zu „Vergehen" reicht[24]. Folgender Abschnitt aus Rāzîs Kommentarwerk zu Q 37/63 führt die wichtigsten Deutungen auf:

Was aber Gottes Wort „Siehe, wir machten ihn zu einer *fitna* für die Ungerechten" betrifft, so gibt es diesbezüglich (verschiedene) Lehrmeinungen. Erstens: (Der Baum) wurde insofern zu einer *fitna* für die Ungerechten, als sie, nachdem sie diesen Vers gehört hatten, sagten: Wie ist es begreiflich, daß der Baum in der Hölle wächst, obwohl das Feuer den Baum verbrennt? ... Und so liegt die Bedeutung, warum der *zaqqūm*-Baum eine *fitna* [d. h.; ein Anlaß, irre zu gehen; MR] für die Ungerechten ist, darin, daß ... jenes Scheinargument in ihren Herzen entstand und Grund für ihren fortgesetzten Unglauben wurde[25]. Zweitens: Gemeint ist, daß dieser Baum für sie eine *fitna* im (Höllen)Feuer wird. Denn wenn ihnen aufgetragen wird, von ihm zu essen und ihnen das schwer fällt, ist dies für sie eine *fitna* [d. h.; Strafe; MR][26].

[22] *Bayḍāwî*, Anwār 2/29. 14. *Abū Ḥanîfa ad-Dînawarî* (fl. 2. Hälfte 3./9. Jahrhundert) geht in seinem Pflanzenbuch auf den *zaqqūm* ein, beschreibt ihn detailliert und lokalisiert ihn ebenfalls in der Küstenebene: Book of Plants 204 (arab. Text); vgl. 37 (engl. Text). *Toelle*, Le Coran revisité 48, hält Dînawarîs Beschreibung für glaubwürdig: „Il n'y a aucune raison valable de ne pas ajouter foi à cette description de Dînawarî, même si cet arbre – ou, du moins, son nom – ne se trouve pas mentionné dans les quelques inventaires contemporains de la flore yéménite et saoudienne." Ein neuerer Versuch, den *zaqqūm*-Baum botanisch zu identifizieren, stammt von *M. Farooqi*, Plants 149–58, der ihn – wenig überzeugend – als *euphorbia resinifera* unter die Wolfsmilchgewächse klassifiziert.

[23] *Qurṭubî*, al-Ǧāmiʿ 15/85, 13–6.

[24] *Lane*, An Arabic-English Lexicon 6/2335 f.

[25] Auch die Abū Ǧahl-Episode bezüglich der Etymologie des Wortes *zaqqūm* ist von den Exegeten in diesem Sinn als *fitna* bezeichnet worden; s. z. B. *Ṭabarî*, Ǧāmiʿ al-bayān 23/41, 3–7; *Ṭūsî*, Tibyān 8/502, 10 ff.

[26] Öfters wird in diesem Zusammenhang die Giftigkeit des Höllenbaumes durch einen Ausspruch des Propheten unterstrichen: „Tropfte (auch nur) ein Tropfen des *zaqqūm* in die

Drittens: Mit *fitna* ist „Probe" und „Test" gemeint. Denn dies [d. h.; die Idee des Höllenbaumes; MR] ist etwas unbekanntes und ungewohntes, im Gegensatz zum Vertrauten und Bekannten. Dringt es nun an das Ohr eines Gläubigen, so überläßt dieser das Wissen darum Gott. Gelangt es aber zu einem Ketzer, nimmt jener es zum Vorwand, um den Koran und den Propheten zu schmähen[27].

5. Eine Frucht wie Satansköpfe?

In Q 37/65 heißt es über den *zaqqūm*-Baum: „Seine Frucht (*ṭalʿ*) gleicht Satansköpfen (*ruʾūs aš-šayāṭîn*)."[28] Muǧāhid nennt als *tertium comparationis*, als den Punkt, in dem die beiden Vergleichsbestandteile zusammentreffen, Häßlichkeit und Widerwärtigkeit[29]. Allerdings liegt die Schwierigkeit dieses Vergleiches für die Exegese an anderer Stelle. Ṭabarî zitiert folgenden Einwand:

> Was ist der Sinn davon, die Frucht dieses Baumes mit den Köpfen der Satane in bezug auf die Häßlichkeit zu vergleichen, wo wir doch das (wahre) Ausmaß der Häßlichkeit der Satansköpfe nicht kennen? Etwas wird nämlich dann mit etwas anderem verglichen, wenn jemand auf die große Ähnlichkeit zwischen diesen beiden Sachen hingewiesen werden soll. Dabei muß er entweder beide Sachen oder (zumindest) eine von beiden (bereits) kennen. (Nun) ist es aber ausgemacht, daß die Götzendiener, die mit diesem Vers angeredet wurden, den *zaqqūm*-Baum und die Satansköpfe nicht kannten und weder beide noch eins von beiden je gesehen hatten[30].

Die eigentliche Intention dieses Einwandes ist eine Kritik am koranischen Sprachstil und berührt daher einen sensiblen Punkt. In seiner Erwiderung auf diese Polemik führt Ṭabarî an, es sei arabischer Sprachgebrauch gewesen, durch den Vergleich mit dem Satan die Häßlichkeit einer Sache besonders zu betonen[31]. Bei Zamaḫšarî ist dieses Argument ins Psychologische gewendet: Auch ohne daß jemand den Satan je leibhaftig gesehen habe, sei es in der Natur des Menschen angelegt, daß allein die Idee des Satans bereits die Vorstellung eines Höchstmaßes an Häßlichkeit impliziere. Q 37/65 müsse daher als ein imaginärer Vergleich (*tašbîh taḫyîlî*) verstanden werden[32]. Neben dieser Erklärung führen die Kommentatoren zwei weitere Deutungen für Q 37/65 an. Gestützt auf einen anonymen *raǧaz*-Vers wird *šayṭān* als der Name einer Schlangenart erklärt, die eine Nackenmähne[33]

Weltmeere, verdürbe er den Menschen ihren Lebensunterhalt. Wie erst (verhält es sich) bei dem, dessen Speise (der *zaqqūm*) ist?!" *Ibn Kaṯîr*, Tafsîr 4/10, 35 f.; *Ġazzālî*, Iḥyāʾ 5/376.

27 *Rāzî*, Mafātîḥ 7/140.

28 Das Wort *ṭalʿ* kann als Singular oder als Kollektiv verstanden werden und bezeichnet den Blütenkolben oder die Fruchtscheide der Dattelpalme; vgl. Q 6/99; 26/148; 50/10.

29 *Ṭabarî*, Ǧāmiʿ al-bayān 23/41, 8 ff.

30 *Ṭabarî*, Ǧāmiʿ al-bayān 23/41, 12–16. Diese Polemik gegen den koranischen Stil und ihre Gegenargumentation finden sich bereits bei *Ǧāḥiẓ*, Ḥayawān 6/211 ff.

31 *Ṭabarî*, Ǧāmiʿ al-bayān 23/41, 19 ff.

32 *Zamaḫšarî*, Kaššāf 3/342 14–18. Vgl. *Rāzî*, Mafātîḥ 7/141; *Ṭūsî*, Tibyān 8/502, 16–20; *Ibn Kaṯîr*, Tafsîr 4/10, 28 f. Diese Interpretation wird auch von modernen Exegeten wie dem Ägypter Sayyid Quṭb vertreten; s. *aṭ-Ṭayyibî*, *ʿUkāša ʿAbd al-Mannān.* aš-Šayṭān fî ẓilāl il-Qurʾān liš-šayḫ Sayyid Quṭb, 150.

33 Das hier verwendete arabische Wort *ʿurf* kann auch den Hahnenkamm bezeichnen. Daß

habe und vorzugsweise in *ḥamāṭ*-Bäumen[34] lebe[35]. Schließlich wird *ru'ūs aš-šayāṭîn* erklärt als Name einer Pflanze bzw. einer Frucht[36]. Auch bei diesen beiden Deutungen bestehe das *tertium comparationis* in der Häßlichkeit, die den Früchten des *zaqqūm*-Baumes einerseits und den Schlangenköpfen bzw. den Pflanzen und ihren Früchten andererseits gemeinsam sei.

6. Ein Baum oder viele?

In den drei Koranversen, die das Wort *zaqqūm* enthalten, ist das Wort für „Baum" jeweils anders geschrieben[37]: In Q 37/62 steht *šağaratu z-zaqqūmi*, wobei das Wort *šağarata* auf *tā' marbūṭa* endet; in Q 44/43 dagegen ist im Ausdruck *šağarata z-zaqqūmi* das Wort *šağarata* mit *tā'* geschrieben[38]; Q 56/52[39] schließlich bietet die Variante *šağarin min zaqqūmin*, also *šağar* ohne Schluß-*tā'* und nicht als Glied einer Genitivverbindung. Es fragt sich, ob diese Varianten Bedeutungsunterschiede ausdrücken, etwa in bezug auf die Anzahl der *zaqqūm*-Bäume. Unter den konsultierten Korankommentaren geht einzig Ibn Kaṯîr auf diese Frage ein. Er schreibt zu Q 37/62:

> Es ist möglich, daß damit [d.h.; mit dem Ausdruck *šağaratu z-zaqqūmi*; MR] ein einziger, bestimmter Baum gemeint ist. In diesem Sinne heißt es: Es ist *ein* Baum, dessen Äste sich an alle Stellen der Hölle erstrecken, so wie auch im Paradies keine Wohnstätte existiert, in der es keinen Zweig des *ṭūbā*-Baumes gibt. Es ist (aber) auch möglich, daß (mit dem Audruck *šağaratu z-zaqqūmi*) eine Baum*art* gemeint ist, die *zaqqūm* genannt wird. So sagt (Gott) (in Q 23/20): „und einen Baum, der auf dem Berge Sinai wächst und der Öl hervorbringt und einen Saft zum Essen", womit der Ölbaum gemeint ist. (Diese Interpretation) wird gestützt durch (Gottes) Wort (in Q 56/51–52): „Alsdann siehe, ihr Irrenden und ihr Leugner, 52 wahrlich essen sollt ihr vom *zaqqūm*-Baum (*šağarin min zaqqūmin*)."[40]

aber eine Art Mähne gemeint ist, geht aus dem Kommentar des Wahb b. Munabbih hervor, der *ru'ūs* durch *šu'ūr* – Haare – erklärt; *Ibn Kaṯîr*, Tafsîr 4/10, 27f.

[34] Zum *ḥamāṭ*-Baum schreibt *Fayrūz'ābādî*, Qāmūs muḥîṭ 2/355, 5, er ähnele der Feige oder sei die Bergfeige und sei bei Schlangen sehr beliebt.

[35] *Ṭabarî*, Ǧāmi' al-bayān 23/41, 21–24; *Zamaḫšarî*, Kaššāf 3/342, 18f.; *Bayḍāwî*, Anwār 2/295, 20f.; *Rāzî*, Mafātîḥ 7/141; *Ibn Kaṯîr*, Tafsîr 4/10, 29; *Ṭūsî*, Tibyān 8/503, 1f.

[36] *Ṭabarî*, Ǧāmi' al-bayān 23/41, 24; *Rāzî*, Mafātîḥ 7/141; *Ibn Kaṯîr*, Tafsîr 4/10, 29f.; *Ṭūsî*, Tibyān 8/503, 3. *Zamaḫšarî*, Kaššāf 3/342, 19, gibt als Namen des Baumes *al-astan* an.

[37] Die folgende Beobachtung trifft zu für die Überlieferung Ḥafṣ 'an 'Âṣim in der Koranausgabe der *maǧma' al-malik Fahd li-ṭibā'at al-muṣḥaf aš-šarîf*, Medina 1407/1986-7 und für die Überlieferung Warš 'an Nāfi' in der Koranausgabe der *dār al-muṣḥaf* (Beirut o.J. [1975]).

[38] Nach *Ḫārūf*, Tashîl 498, schreiben Ibn Kaṯîr, Abū 'Amr, al-Kisā'î und Ya'qūb *šağara* in Q 44/43 mit *tā' marbūṭa*, die anderen Koranleser dagegen mit normalem *tā'*. Für *aš-Šinqîṭî*, îqāẓ 41ff., der Suyūṭîs Itqān ausschreibt, zeigt sich in diesen Differenzen der Wundercharakter der koranischen Orthographie.

[39] In der Zählung der Warš 'an Nāfi'-Überlieferung Vers Q 56/55.

[40] *Ibn Kaṯîr*, Tafsîr 4/10, 18–21.

7. Der verfluchte Baum

Für die meisten Exegeten bezieht sich der Ausdruck „der verfluchte Baum im Koran" aus Q 17/60 auf den *zaqqūm*. Diskutiert wird aber die Frage, an welcher Stelle des Korans der Baum verflucht worden sei. Nach Ibn Ǧurayǧ ist nicht der Baum selbst, sondern sind die Satane, deren Köpfe der Baumesfrucht gleichen, verflucht[41]. Öfter findet sich die Erklärung, die Verfluchung gelte den Ungläubigen und Frevlern, die in der Hölle vom *zaqqūm*-Baum essen müssen[42]. Einer anderen Deutung zufolge sei es arabischer Sprachgebrauch gewesen, jede Art widerwärtiger Speise „verflucht" zu nennen[43]. Schließlich findet sich die Meinung, das Wort *malʿūn* bedeute ursprünglich nicht „verflucht", sondern „entfernt, verbannt" und müsse hier als „verbannt aus Gottes Gnade" oder „weit entfernt von jeglicher guter Eigenschaft" verstanden werden[44]. Es gibt aber auch Interpreten, die den „verfluchten Baum" nicht auf den *zaqqūm*-Baum beziehen. Ibn ʿAbbās wird mit der Erklärung zitiert, es handele sich dabei um den *kušūṯ*, eine Schlingpflanze, die zur Zubereitung von Getränken in Wasser gelegt wird[45]. In übertragener Bedeutung deuten Rāzī und Ṭūsī den „verfluchten Baum" als die Umayyaden, die sich nach dem Tod des Propheten dessen Kanzel bemächtigen werden – eine Deutung, die Ibn Kaṯīr als „befremdlich und schwach (*ġarīb ḍaʿīf*)" bezeichnet[46]. Rāzī erwähnt eine Erklärung, derzufolge mit dem „verfluchten Baum" die Juden gemeint seien[47], Zamaḫšarī und Bayḍāwī nennen als mögliche weitere Deutungen den Satan und Abū Ǧahl[48].

III. Bemerkungen zum *zaqqūm*-Baum bei zeitgenössischen muslimischen Interpreten und in der Islamwissenschaft

Wie bereits bemerkt, hat der koranische Höllenbaum in der Islamwissenschaft bislang wenig Aufmerksamkeit erfahren. Die *Encyclopaedia of Islam*[49] und die *Encyclopaedia of the Qur'ān*[50] enthalten kurze Artikel zum Stichwort *zaqqūm*; daneben wird das Motiv vor allem in Studien zur Biosphäre des Korans und zu

[41] *Ṭabarī*, Ǧāmiʿ al-bayān 15/79, 31 f.
[42] *Zamaḫšarī*, Kaššāf 2/455, 20 f.; *Bayḍāwī*, Anwār 1/575, 22; *Rāzī*, Mafātīḥ 5/413; *Ṭūsī*, Tibyān 6/494, 21 f.
[43] *Zamaḫšarī*, Kaššāf 2/456, 1; *Bayḍāwī*, Anwār 1/575, 22 f.; *Rāzī*, Mafātīḥ 5/413.
[44] *Zamaḫšarī*, Kaššāf 2/455, 21 f.; *Bayḍāwī*, Anwār 1/575, 23; *Rāzī*, Mafātīḥ 5/413.
[45] *Ṭabarī*, Ǧāmiʿ al-bayān, 15/79, 19 f.; *Zamaḫšarī*, Kaššāf 2/456, 2 f. *S. Lane*, s.v. und unter *ḫabīṯ*.
[46] *Rāzī*, Mafātīḥ 5/413; *Ṭūsī*, Tibyān 6/494, 23; *Ibn Kaṯīr*, Tafsīr 3/47, 33 f.; vgl. *Bayḍāwī*, Anwār 1/575, 22.
[47] *Rāzī*, Mafātīḥ 5/413; vgl. unten S. 125; *Ṭūsī*, Tibyān 6/495, 1.
[48] *Zamaḫšarī*, Kaššāf 2/456, 3; *Bayḍāwī*, Anwār 1/575, 23 f.
[49] *Bosworth*, in: EI² 11 (2002) 425 f.
[50] *El-Awa*, in: EQ 5 (2006) 571 f.

den koranischen Jenseitsvorstellungen gestreift[51]; außerdem finden sich Anmerkungen zum *zaqqūm* in verschiedenen Koranübersetzungen. Moderne muslimische Übersetzer und Kommentatoren von Koranübersetzungen vertreten oft ein explizit allegorisches bzw. symbolisches Verständnis des *zaqqūm*. In seiner Ausgabe der Henning'schen Übersetzung merkt M. W. Hofmann zu Q 37/62 grundsätzlich an: „Alle Schilderungen von Himmel und Hölle im Koran sind nur als Allegorien zu verstehen und nicht etwa wortwörtlich, da jede Sprache vor metaphysischen Gegebenheiten versagt."[52] Im Kommentar der SKD-Ausgabe wird der *zaqqūm*-Baum ein „Symbol der Hölle" genannt[53]. Die Kommentatoren der englischen Übersetzung der Ahmadiyya erinnern zur Erklärung der *zaqqūm*-Motivik an das koranische Gleichnis Q 14/24-6[54] und führen aus: „*Zaqqūm* denotes the tree of disbelief. The Qur'ān has compared true belief to a good tree which brings forth its fruit at all times and disbelief to an evil tree – *Zaqqūm*. Taking it in the sense of deadly food, the verse would mean that eating of the fruit of the accursed tree of disbelief brings about spiritual death."[55]

In seinem Kommentar zu Hennings Koranübersetzung hingegen erklärt K. Rudolph den *zaqqūm*-Baum naturalistisch mit den Worten: „Ein Dorngewächs mit mandelförmigen bitteren Blättern."[56] Rudolph folgt hier offenbar dem Kommentar von G. Sale in dessen eigener Koranübersetzung: „There is a thorny tree so called, which grows in Tehāma, and bears fruit like an almond, but extremely bitter; and therefore the same name is given to this infernal tree."[57] Während sich Sale in seinen Informationen weitgehend auf die Kommentare von Zamaḫšarî, Bayḍāwî und Ǧalāl ad-Dîn (as-Suyūṭî) stützt, läßt sich der von Rudolph übernommene Vergleich der *zaqqūm*-Früchte mit Mandeln dort nicht wiederfinden; vielleicht stammt er von Sale selbst.

[51] Z. B. *Ambros*, Biosphäre 317; *Toëlle*, Le Coran revisité 47ff.; *Waines*, Tree(s) 359–362; *Wensinck*, Tree and Bird 34f.; *Meyer*, Hölle 10f.; *Masson*, Coran 2/756f.; *Hübsch*, Paradies und Hölle 123–127.

[52] Der Koran. Das heilige Buch des Islam. Aus dem Arabischen von *Max Henning*. Überarbeitet und herausgegeben von *Murad Wilfried Hofmann* (München 1999) 359, Anm.

[53] Die Bedeutung des Korans, Bd. 4. (München: SKD Bavaria Verlag & Handel 1996) 2171, Anm. 81.

[54] „24 Siehst du nicht, wie Gott ein Gleichnis prägte: Ein gutes Wort ist gleich einem guten Baum, dessen Wurzel fest ist und dessen Zweige in den Himmel reichen 25 und der seine Speise zu jeder Zeit gibt mit seines Herrn Erlaubnis. Und Gott macht die Gleichnisse für die Menschen, daß sie sich ermahnen lassen. 26 Und das Gleichnis eines schlechten Worts ist ein schlechter Baum, der aus der Erde entwurzelt ist und keine Festigkeit hat." Zu alt- und neutestamentlichen Parallelen dieses Baumgleichnisses s. *Paret*, Kommentar 269f.

[55] The Holy Qur'an. Arabic text and English translation with commentary. ed. by *Malik Ghulām Farîd* (London 1981) 964, Anm. 2486.

[56] Der Koran. Aus dem Arabischen Übersetzung von *Max Henning*. Hrsg. v. *Kurt Rudolph* und *Ernst Werner* (Leipzig 1984) 386, Anm. 14, zu Q 37/62 (60). Vgl. *v. Denffer*, Ahmad. Der Koran. Die heilige Schrift des Islam in deutscher Übertragung (München 1997) 337. Zu diesen und anderen deutschen Koranübersetzungen s. *Radscheit*, Koranübersetzungen.

[57] (London o. D.) 336, Anm. k.

In seiner zu Recht kritisierten Übersetzung des Korans identifiziert L. Ullmann den „verfluchten Baum" in einer Anmerkung zu Q 17/60 mit dem Höllenbaum *zaqqūm* und erwähnt, daß auch die Rabbinen von einem Höllenbaum reden[58]. Als Quelle verweist er auf A. Geiger, der in seiner Studie *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?* auch auf rabbinische Höllenvorstellungen eingeht und schreibt: „An dem Eingang der Hölle befindet sich ein Baum; „zwei Dattelpalmen gibt es im Tale Ben Hinnom, zwischen welchen Rauch hervorgeht, und dies ist der Eingang der Hölle" (Sukkhah 32); Mohammed aber kennt einen Höllenbaum, der den Frevlern als Speise dient, (*šağarat az-zaqqūm*)[59] benannt, von dem er ungemein viel zu erzählen weiß XXXVII, 60ff. XLIV, 43 ff."[60]. Die Unterschiede zwischen dem Palmenpaar, die das Tor zur Hölle markieren, und dem *zaqqūm*-Baum (oder den *zaqqūm*-Bäumen) mit den wie Teufelsköpfen aussehenden Früchten sind allerdings zu groß, als daß hier eine direkte Beeinflussung des Korans durch rabbinische Vorbilder vorliegen könnte.

In R. Bells Übersetzung findet sich zu Q 56/52 die Anmerkung: „Cf. xxxvii. 60ff.; *zaqqūm* is said to have been the name of a tree with bitter fruit growing in the Ḥijāz. The word occurs in Syriac, meaning „hogbean", which would suit the context here."[61] Allerdings gibt Bell für seine Identifizierung des *zaqqūm* mit dieser Pflanze keine Quelle an. C. E. Bosworth vermutet, Bell habe seine Informationen aus R. Payne Smiths *Thesaurus* geschöpft[62]. Dort ist der Begriff *zāqômā* verzeichnet und unter Berufung auf das landwirtschaftliche Traktat Geoponika mit *kúamoi, fabae*, also „(Sau)Bohnen", übersetzt[63]. Bosworth kommentiert die von Bell vorgeschlagene Etymologie abschließend: „In any case, it seems a long way from a tree with bitter fruit." C. Brockelmann vermutet jedoch, die von

[58] Der Koran. Aus dem Arabischen wortgetreu neu übersetzt, und mit erläuternden Anmerkungen versehen von *Dr. L. Ullmann* (Bielefeld ⁷1877) 234. Diese Ausgabe hat keine Verszählung. In der Ausgabe des Goldmann-Verlages von 1959 ist zwar eine Verszählung enthalten, sie folgt jedoch der Zählweise der Ahmadiyya. Der Verweis auf A. Geiger in der Anmerkung zu Q 17/60 (A 61) wurde gestrichen.

[59] Bei Geiger in arabischen Lettern.

[60] *Geiger*, Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen? 66. Das Zitat findet sich in Der Babylonische Talmud. Nach der ersten zensurfreien Ausgabe unter Berücksichtigung der neueren Ausgaben und handschriftlichen Materials ins Deutsche übersetzt von *Lazarus Goldschmidt* (Jüdischer Verlag im Suhrkamp Verlag. Lizenzausgabe für die Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt 2002) 3/345.

[61] The Qur'ān. Translated, with a critical re-arrangement of the Surahs by *Richard Bell* (Edinburgh ²1939) 556, Anm. 1. Unter dem Stichwort „hog bean" findet sich im Webster's lediglich der Verweis auf „henbane", das Schwarze Bilsenkraut (hyoscyamus niger), das zur Familie der Nachtschattengewächse gehört und aufgrund seiner Alkaloide als halluzinogene Droge und tödliches Gift Verwendung finden kann; s. Webster's Third New International Dictionary of the English Language Unabridged. Encyclopaedia Britannica (Inc. Chicago 1981) 2/1056. In der Tat würde eine solche Giftpflanze gut in den koranischen Kontext passen.

[62] *Bosworth*, Zaḳḳūm.

[63] *Payne Smith, Robert*, Thesaurus Syriacus, Bd. 1 (Oxford 1879) 1148. In Bosworths Artikel ist *kúsmoi* zu *kúamoi* zu korrigieren; die Übersetzung von *kúamoi* mit „lentils", die Bosworth bietet, ist ebenfalls falsch.

Payne Smith herangezogene Belegstelle aus der Geoponika enthalte eine Verschreibung: nicht *z q w m '*, sondern nur *q w m '* sei zu lesen; es handele sich an dieser Stelle um eine von mehreren möglichen syrischen Schreibweisen für *gummi arabicum*[64]. Dem Deutungsvorschlag Bells wird dadurch die Grundlage entzogen.

Für ein tiefergehendes Verständnis des Höllenbaum-Motivs in phänomenologischer Hinsicht aber sind zwei Beobachtungen von A. J. Wensinck in seinem 1921 veröffentlichen Essay zur Baum- und Sonnensymbolik entscheidend[65]. Zum einen besteht zwischen koranischem Paradies und koranischer Hölle ein komplementäres Verhältnis[66]. So wie das Paradies durch Wasser, angenehme Temperatur und Ruhe beschrieben ist, wird umgekehrt die Hölle durch Feuer, Hitze und lärmendes Tosen charakterisiert. Wenn man den Q 53/14 genannten „Lotosbaum der äußersten Grenze" (*sidrat al-muntahā*) kosmologisch als Himmelsbaum auffaßt[67], erscheint der *zaqqūm*-Baum als sein höllisches Pendant. Und da die Paradiesbäume köstliche Früchte spenden, wächst in der Hölle am *zaqqūm*-Baum bzw. an den *zaqqūm*-Bäumen tödliches Gift.

Zum anderen verweist Wensinck auf den biblischen Baum der Erkenntnis aus Genesis 2–3 als Inspiration für den koranischen Höllenbaum: „The tree of which the fruit was forbidden and which should cause the death of man, was possibly transformed in his [d. h., Muhammads; MR] brain into the tree of death which belongs to hell. As a matter of fact he says in the Kor'ān that the tree of Hell as it were is provided with devils' heads (serpents' heads according to an explanation mentioned by Ṭabarî), and its fruits serve to feed the damned."[68] Auch H. Hübsch sieht eine Beziehung zwischen dem *zaqqūm*-Baum und dem Baum der Erkenntnis: „Zugleich aber ist dieser Baum alles in allem der Baum des Unglaubens und damit auf gewisse Weise auch jener, von dem der Prophet Adam irrtümlich aß."[69] Der hier aufgezeigten Spur soll im folgenden nachgegangen werden.

[64] *Brockelmann, Carl.* Lexicon Syriacum (Halle, Sachsen ²1928) 203, 671.

[65] *Wensinck*, Tree and Bird 34f.

[66] Dazu allg. *Toelle*, Le Coran revisité 47ff.

[67] Daß es sich bei diesem Baum um einen paradiesischen Baum handelt, läßt sich aus dem Wortlaut des folgenden Verses Q 53/15 schließen: *ʿindahā ǧannatu l-maʾwā* – „bei dem der Garten der Heimstätte ist." Ähnlich lautende Ausdrücke bezeichnen in Q 32/19 und Q 79/41 das künftige Paradies. In der Exegese ist der „Lotosbaum der äussersten Grenze" insbesondere mit Muḥammads Himmelfahrt (*miʿrāǧ*) verknüpft. *Ṭabarî*, Ǧāmiʿ al-bayān, 27/31, Z. 12ff., führt Überlieferungen an, denenzufolge dieser Baum am Fuß des Thrones steht und Ausgangspunkt der vier Gruppen von Paradiesströmen ist. In diesen Überlieferungen wird der „Lotosbaum der äussersten Grenze" nicht mit dem aus dem *ḥadīṯ* bekannten Himmelsbaum *Ṭūbā* – Seligkeit – identifiziert. S. *Wensinck*, Tree and Bird 29ff.; *Waines*, Tree(s) 360f.; *Rippin*, Sidrat al-Muntahā.

[68] *Wensinck*, Tree and Bird 34.

[69] Paradies und Hölle 125. Indirekt behauptet auch *Waines*, Tree(s) 360, einen Zusammenhang, wenn er in Zusammenhang mit der Diskussion des *zaqqūm*-Baumes anmerkt: „In the post-biblical Book of Zohar, the fruit of the tree of knowledge is said to have brought death to the whole world.".

IV. Der *zaqqūm*-Baum und der Baum der Erkenntnis

Kombiniert mit weiteren Motiven wie dem Lebensbaum, der Erschaffung der Eva und der listigen Schlange steht der Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen im Zentrum der Erzählung vom Sündenfall in Genesis 2 und 3[70]. Aus der Komplexität der dabei miteinander verschränkten Motive resultieren Fragestellungen, die die Exegese bis in die Gegenwart hinein beschäftigen: Was etwa ist die Natur des Baumes der Erkenntnis? Welche Art Erkenntnis bietet er? Wie verhält er sich zum Baum des Lebens? Was bedeutet der Sündenfall? Und wie ist die Rolle der Schlange zu verstehen? Auch im Koran sind diese Probleme, wenn auch in indirekter Weise, reflektiert. Die koranischen Positionen werden erkennbar, wenn der Text vor den Hintergrund der Diskussionen um den Baum der Erkenntnis im frühen jüdischen und christlichen Schrifttum gestellt wird. Auf diese Weise kann man dann auch den Antworten auf die eingangs gestellten drei Leitfragen nach der Herkunft des Höllenbaum-Motivs, nach dem Verständnis des Vergleiches mit Satansköpfen und nach der Etymologie von *zaqqūm* näherkommen.

Der Begriff *zaqqūm* erscheint an drei Stellen im Koran, Q 37/62; 44/43 und 56/52, wobei jedesmal der erweiterte Kontext eine ausführliche Beschreibung der paradiesischen Freuden und der höllischen Qualen enthält[71]. Eine indirekte Verbindung zwischen dem *zaqqūm*-Baum und dem Baum der Erkenntnis ist jedoch in der Passage Q 17/60ff. enthalten. Q 17/60, der Vers, in dem von einer „Versuchung" und vom „verfluchten Baum" die Rede ist, wird durch den Bericht vom Sturz des Engels Iblîs fortgeführt. Dieser weigert sich, dem Befehl Gottes, sich vor Adam niederzuwerfen, nachzukommen, und kündigt an, Adams Nachkommenschaft nachzustellen, wenn ihm Aufschub bis zum Tag der Auferstehung gewährt werde. Gott verbannt ihn aus dem Paradies, gesteht ihm aber zu, den Menschen zuzusetzen und ihnen Versprechungen zu machen[72]. Da die erste geglückte Verführung des Widersachers die der Stammeltern war, kann man den Fall des Iblîs, wie hier in Sure 17 geschildert, als Vorgeschichte zu den Ereignissen am Baum der Erkenntnis lesen. In der Tat wird die Iblîs-Episode in Q 2/30ff., Q 7/11ff.[73] und Q 20/116ff. aufgegriffen und mit dem Sündenfall des ersten Menschenpaares verknüpft. Ausführlich ist dies in Q 7/19–25 geschildert:

19 „Und, o Adam, wohne du und dein Weib im Paradies und esset, wovon ihr wollt. Nähert euch jedoch nicht diesem Baume (*wa-lā taqrabā hāḏihi š-šaǧarata*), sonst seid ihr Ungerechte." 20 Und es flüsterte ihnen der Satan (*aš-šayṭān*) ein, daß er ihnen kundtun wolle, was

[70] *Wensinck*, Tree and Bird; *Ungnad*, Paradiesbäume; *Heiler*, Erscheinungsformen 67ff.; *Eliade*, Das Heilige und das Profane 87ff.; *Schaper*, Lebensbaum; *Frese*, *Gray*, Trees; *Wains*, Tree(s).

[71] Q 37/34–68; 44/43–57; 56/8–56.

[72] Q 17/61–5. Der Wortlaut dieser Passage ist im Detail dunkel; s. *Paret*, Übersetzung 233, Anm. 48, und *ders.*, Kommentar 303; vgl. *Beck*, 229.

[73] Q 7/12 nennt den Grund für die Hybris des Iblis: „Er sprach: „Was hinderte dich, dich niederzuwerfen, als ich es dich hieß?" Er sprach: „Ich bin besser als er. Du hast mich aus Feuer erschaffen, ihn aber erschufst du aus Ton."

ihnen verheimlicht war – ihre Scham. Und er sprach: „Euer Herr hat euch diesen Baum nur verboten, damit ihr nicht Engel würdet oder ewig lebtet (*illā an takūnā malakayni au takūnā mina l-ḫālidīna*)."[74] 21 Und er schwur ihnen: „Siehe, ich bin euch ein guter Berater." 22 Und er verführte sie durch List (*fa-dallāhumā bi-ġurūrin*), und als sie von dem Baume geschmeckt hatten (*fa-lammā ḏāqā š-šağarata*), ward ihnen offenbar ihre Scham (*badat la-humā saw'ātuhumā*), und sie hoben an, Blätter des Paradieses über sich zusammenzuheften. Und es rief sie ihr Herr: „Verbot ich euch nicht jenen Baum und sprach zu euch: ‚Siehe, der Satan ist euch ein offenkundiger Feind?'" 23 Sie sprachen: „Unser Herr, wir haben wider uns selber gesündigt, und so du uns nicht verzeihst, wahrlich, dann sind wir verloren." 24 Er sprach: „Hinab mit euch (*ahbiṭū*)! Einer sei des anderen Feind. Und es sei euch auf der Erde eine Stätte und ein Nießbrauch auf Zeit." Er sprach: „Auf ihr sollt ihr leben, und auf ihr sollt ihr sterben, und aus ihr sollt ihr hervorgeholt werden."

An dieser Version des Sündenfalls wie auch an den beiden Parallelberichten in Q 2/35–39 und 20/117–123 ist Folgendes festzuhalten. Im Vergleich mit dem biblischen Text fällt auf, daß – in klarer Kontrastierung zum Genesisbericht – die gesamte Handlung von Adam und seiner Frau gemeinsam getragen wird[75]. Zwar spricht Gott explizit nur Adam an, verbietet aber ausdrücklich beiden, ihm und seiner namentlich nicht genannten Frau, sich dem Baum zu nähern (Q 2/35; 7/19)[76]; beide werden vor dem Satan gewarnt (Q 20/117); beide werden vom Satan verführt (Q 2/36; 7/21)[77]; beide essen sie von den Früchten des Baumes (Q 7/22; 20/121); beide gestehen ihren Ungehorsam (Q 7/23). An all diesen Stellen verwendet der arabische Text Dualformen. Nur die Ausweisung aus dem Paradies in Q 2/36 und 7/24 erfolgt im Plural, vermutlich, weil der Verlust des Paradieses die ganze Menschheit betrifft[78]. Durch diese Gleichrangigkeit erscheinen beide, Adam und Eva, als in gleichem Maße verantwortlich für ihre Vertreibung aus dem Paradies. Die biblische Rolle der Eva als Verführerin tritt dadurch in den Hintergrund[79], und der Koran distanziert sich von der Interpretation, der Sündenfall habe im Geschlechtsakt bestanden. Im Koran ist die Sünde des ersten Menschenpaares der gemeinsame Ungehorsam gegenüber Gottes Gebot, ohne daß dies jedoch näher ausgeführt wird[80].

[74] Vgl. Q 20/120: „Und es flüsterte der Satan ihm zu und sprach: „O Adam, soll ich dich weisen zum Baume der Ewigkeit und des Reichs, das nicht vergeht (*'alā šağarati l-ḫuldi wa-mulkin lā yublā*)?""

[75] *Smith, Haddad*, Eve 136.

[76] Damit schließt der Koran die Deutung aus, Adam habe gesündigt, indem er dem Verbot Gottes, vom Baum der Erkenntnis zu essen (Gen. 2, 17), seiner Frau gegenüber eigenmächtig das Verbot hinzugefügt habe, diesen zu berühren (vgl. Gen. 3,3). Vgl. die Diskussion dieser Frage bei *Ambrosius* (*Saint Ambrose*, Hexameron, Paradise, and Cain and Abel. Translated by *John J. Savage* (New York 1961) 333–338).

[77] Die Ausnahme stellt Q 20/120 dar, wo der Satan Adam allein anspricht; s.o. Anm. 72.

[78] Auch hier weicht Q 20/123 ab; die Verstoßung ist im Dual formuliert; s. *Beck*, Iblis 242.

[79] *Flasch*, Eva und Adam 34f., 84; *Pagels*, Adam, Eva und die Schlange 83–90.

[80] Die frühchristliche „Schrift an Diognet" vertritt eine vergleichbare Position: „2. ... Aber nicht der Baum der Erkenntnis tötet, sondern der Ungehorsam tötet. 3. Das Geschriebene ist ja auch nicht unklar, wie Gott am Anfang den Baum der Erkenntnis und den Baum des Lebens inmitten des Paradieses gepflanzt hat, wobei er durch die Erkenntnis das Leben anzeigte. Weil die ersten Menschen sie nicht rein gebrauchten, sind sie durch die Täuschung der Schlange entblößt." (Schriften des Urchristentums 339) Eine Gleichrangigkeit von Adam

Es fällt auf, daß innerhalb der Berichte über die Huldigung Adams durch die Engel und über den Sündenfall auf die Hauptfigur mit zwei verschiedenen Bezeichnungen verwiesen wird. Der Engel, der sich weigert, vor Adam niederzufallen, trägt den Namen Iblîs; in seiner Funktion als Verführer wird er aber der Satan, *aš-šayṭān*, genannt[81]. Der Koran ist in seiner Darstellung vom Fall des Iblîs[82] stark geprägt von zwei Schriften, der „Schatzhöhle", einem syrischen Text des 6. Jahrhunderts aus der Schule des Ephraem Syrus, und dem „Leben Adams und Evas", einem um die Zeitenwende entstandenen frühjüdischen und vor 400 n.C. christlich überarbeiteten Buch, die beide selbst wiederum von der jüdischen Sage über den Sturz der Engel beeinflußt sein können[83]. In der „Schatzhöhle" wird der rebellische Engel das „Haupt der unteren Ordnung" genannt, also als Befehlshaber einer himmlischen Streitmacht vorgestellt[84]; nach seiner Verbannung aus dem Himmel wird von ihm als dem Satan gesprochen. Im „Leben Adams und Evas" hingegen ist von ihm als dem Teufel, *diábolos*, die Rede[85]. Trotz der Bedenken E. Becks besteht ein weitgehender Konsens darüber, daß das koranische Wort *iblîs* eine Ableitung aus dem griechischen *diábolos* ist[86]. *diábolos* bedeutet in seiner Grundbedeutung „Verleumder" und steht mit Artikel (*ho diábolos*) in der Septuaginta für das hebräische *ha-śāṭān*, „der Ankläger", etwa in Sacharja 3, 1 und in Hiob 1, 6–12; 2, 1–10. Gerade in den beiden Hiob-Berichten zeigt sich aber bereits, daß die Tätigkeit des „Anklägers" nicht auf Beobachten und Berichten beschränkt ist, sondern – mit Gottes Billigung – auch aktive Versuche, die Menschen von Gott abzubringen, beinhalten kann[87]. In der apokryphen Weisheit Salomos aus dem 1. vorchristlichen Jahrhundert erhält der Begriff eine weitere Verschärfung, wenn es in Kap. 2, 24 heißt: „Aber durch des Teufels Neid (*phthónô diabólou*) ist der Tod in die Welt gekommen." Er erscheint hier ohne Artikel, als Eigenname, und wird eindeutig negativ als Feind des Menschen charakterisiert. Hier-

und Eva findet sich auch in der Sündenfallvision der Apokalypse des Abraham, einer christlich überarbeiteten Schrift der jüdischen Apokalyptik: „Ich schaute wieder auf das Bild, und meine Augen liefen zu dem Garten Edens. 4 Ich sah dort einen Mann, sehr groß und furchtbar breit und unvergleichlich aussehend, wie er ein Weib umarmte, an Aussehen und Wuchs dem Manne gleich. 5 Sie standen beide unter einem Baume Edens, und dieses Baumes Frucht glich einer Weintraube, und hinterm Baum stand ein schlangengleiches Wesen, das Hände und Füße wie ein Mensch besaß und an den Schultern Flügel, an seiner Rechten sechs und sechs an seiner Linken. Die Trauben hielten sie in ihrer Hand und beide aßen sie, wobei sie sich umarmten, wie ich sah." (*Riessler*, Schrifttum 31f.) Der Frage, inwieweit sich der als Vision charakterisierte Text auf reale Bilder bezieht, kann hier nicht nachgegangen werden. Jedoch haben bildliche Darstellungen dieser Sündenfallinterpretation in der Regel symmetrischen Aufbau; s. *Esche*, Adam und Eva 10f.; *Schade*, Adam und Eva Sp. 56.

[81] Die Bezeichnungen wechseln unvermittelt innerhalb weniger Verse. Vgl. Q 2/34 mit 2/36; Q 7/11 mit 7/20 und Q 20/116 mit 20/120.

[82] Q 2/34; 7/10–8; 15/26–40; 17/61–4; 18/50; 20/116; 38/71–85.

[83] *Speyer*, Erzählungen 54–58.

[84] Vgl. mit Q 17/64.

[85] Zur „Schatzhöhle" s. *Riessler*, Schrifttum 945; zum „Leben Adams und Evas" s. ebd., 670–672.

[86] *Beck*, Iblis 217; *Wensinck* [*Gardet*], Iblîs; *Jeffery*, Foreign Vocabulary 47f.; *Rippin*, Devil.

[87] Vgl. 1 Chr. 21, 1.

von ausgehend bezeichnen *diábolos* und *ho satanās*, die griechische Wiedergabe des hebräischen *ha-śāṭān*, im Neuen Testament und im frühchristlichen Schrifttum den Teufel als den Widersacher schlechthin[88]. Der Vers aus der Weisheit Salomos ist aber auch deshalb von besonderem Interesse, weil dort der Teufel in Bezug zur Erzählung vom Sündenfall und somit zur Gestalt der Schlange gesetzt wird. Die hier angedeutete Verbindung von Teufel und Schlange wurzelt tief in der Vergangenheit. In den Mythen Mesopotamiens und Altsyriens steht das meist weiblich gedachte, schlangen- oder drachengestaltige „Chaosmonster" für den Ur-Ozean, den Zustand des Kosmos vor der Schöpfung. Sein Gegner ist der jugendliche, männliche Gott, der es tötet und aus seinem Körper die Welt formt: In Babylon erschlägt Marduk die Tiamat, in Ugarit Baal die Yamm[89]. Auch das Alte Testament erinnert an diesen Mythos, wenn es z.B. in Ps. 74, 13–4 heißt: „Du hast das Meer gespalten durch deine Kraft, zerschmettert die Köpfe der Drachen im Meer. Du hast dem Leviathan die Köpfe zerschlagen und ihn zum Fraß gegeben dem wilden Getier."[90] Auf diese urzeitliche Rivalität spielt Weisheit Salomos 2, 24 an, wenn dort der Widersacher mit der Schlange aus der Sündenfallerzählung[91] zusammengebracht wird. Die daraus resultierende enge Verbindung, teilweise auch Austauschbarkeit der Begriffe *diábolos*, *satanās*, Drache und Schlange zeigt sich deutlich in der Johannesoffenbarung 12, 9: „Und es ward gestürzt der große Drache (*ho drákôn ho mégas*), die alte Schlange (*ho óphis ho archaîos*), die da heißt Teufel (*diábolos*) und Satan (*ho satanās*), der die ganze Welt verführt."

Auch im arabischen Begriff (*aš-*)*šayṭān* sind die Sachfelder Teufel und Schlange eng miteinander verbunden. Offenbar über äthiopische Vermittlung läßt sich das arabische *aš-šayṭān* auf das hebräische *ha-śāṭān* zurückführen. G.-R. Puin hat gezeigt, daß das arabische Wort ursprünglich sogar *šāṭān* ausgesprochen wurde[92]. Insofern bezeichnet *aš-šayṭān* auch den Widersacher und Teufel und ist darin synonym zu Iblîs – wenngleich beide Begriffe im Koran in verschiedenen Erzählzusammenhängen vorkommen. Aufschlußreich für diesen Kontext ist, daß der Lisān al-ʿArab als erste Erklärung von *šayṭān* anführt: „eine Schlange mit *ʿurf*". Da *ʿurf* die Pferdemähne und den Hahnenkamm bezeichnen kann, ist bei dieser Erklärung offenbar an ein drachenähnliches Wesen gedacht. Hier scheint deutlich die johanneische Gleichsetzung des Satans und des Teufels mit dem „großen Drachen" und der „alten Schlange" durch. Von dieser, auch visuellen Vorstellung her läßt sich die Entwicklung des Begriffes *šayṭān* im Arabischen verstehen. Auf der einen Seite wird er entmystifiziert und als Begriff der Zoologie verwendet. So behauptet al-Ǧāḥiz, der berühmte Literat aus dem Irak des 3./9. Jh.s, in seinem Tierbuch: „Die Araber nennen jede (Art von) Schlange *šayṭān*."[93] Auf der anderen

[88] *Reeg*, Teufel; *Felber*, Teufel.
[89] Das Chaosmonster Yamm ist noch im Koran lebendig, wo *yamm* bei seinen acht Okkurenzen immer das Meer in seinen bedrohlichen Aspekten bezeichnet; z.B. Q 20/78; 51/40.
[90] Vgl. Ps. 89, 10–1; Jesaia 51, 9–10. Zur Sache s. *Martinek*, Schlange; *Rebiger*, Leviathan.
[91] Zur Schlange in der Sündenfallerzählung s. *Westermann*, Genesis 323–327.
[92] *Rippin*, Devil.
[93] *Lisān al-ʿArab*, s.v.; zur Nackenmähne s.o. Anm. 33. *Al-Ǧāḥiz*, Ḥayawān 1/300, Z. 3.

Seite hat *šayṭān* – wie von E. Beck dargelegt[94] – durch syrische Vermittlung die Bedeutungen „Irregehender"[95] und „Irreführender", also „Verführer", annehmen können. In diesem Sinn sind die Formen *šayṭān*, also der unbestimmte Singular, und *aš-šayāṭîn*, der determinierte Plural, auch im Koran benutzt[96]. Es ist naheliegend, daß damit die Heere Satans gemeint sind, die mit ihm gestürzten Engel, „Unterteufel" gewissermaßen, die wie ihr Herr und Meister den Menschen feind sind und sie ins Verderben locken wollen[97]. Auf sie ist in Q 17/63–4 angespielt, bei der Verfluchung des Iblîs: „Hinfort! Und wer dir von ihnen folgt, siehe, so soll Dschehannam euer Lohn sein, ein reicher Lohn. 64 Verführe nun von ihnen, wen du vermagst, mit deiner Stimme und bedränge sie mit deinen Reitern und Mannen und sei ihr Teilhaber an ihrem Gut und ihren Kindern und mach ihnen Versprechungen." Von dieser Bedeutung ausgehend konnte der Begriff auf Dämonen und böse Geister, sowie allgemein auf alle sich wild und rebellisch gebärdende Wesen angewandt werden[98]. In diesem Zusammenhang steht auch die Vorstellung, daß Dichter (*šuʿarāʾ*) durch *šayāṭîn* zu ihren Werken inspiriert werden. Ihr liegt letztlich eine religiöse Polemik zugrunde, die darauf ausgeht, Dichtung als durch niedere, unsaubere Geister inspiriert gegenüber der autoritativen Offenbarung des Propheten abzuqualifizieren[99]. Allerdings gehen die verschiedenen hier angeführten Bedeutungsbereiche von *šayṭān* – Teufel, Drache, Schlange, Verführer und Dämon – ineinander über. Denn es gibt Hinweise auf Formen magischer und religiöser Schlangenverehrung in Arabien. Mehrere Clans sollen sich nach Schlangen benannt haben: *banū šayṭān*, *banū afʿā*, *banū ḥayya* oder *banū ḥanaš*; Männern wird der apotropäisch zu verstehende Vornamen *aš-šayṭān* zugeschrieben[100]. Im Götzenbuch des Ibn al-Kalbî (st. 204/819 oder 206/821) schließlich heißt es in der Episode über die Zerstörung des Heiligtums der ʿUzzā durch Ḫālid b. al-Walîd[101]: „Al-ʿUzzā war eine *šayṭāna*[102], die in drei Samura-Bäumen im Talgrunde

[94] *Beck*, Iblis 216f.

[95] Vgl. Schatzhöhle, Kap. 3, 6: „Sein Name ward Satana genannt, weil er sich abgewandt hatte." (*Riessler*, Schrifttum 945)

[96] Zum Singular s. z. B. Q 22/3: „Unter den Menschen ist manch einer, der über Allah ohne Wissen streitet und jedem rebellischen Satan (*kulla šayṭānin marîd*) folgt." vgl. Q 4/117; 15/17; 37/7; 43/36; 81/85. Zur pluralischen Verwendung s. z. B. Q 6/71: „Sprich: Sollen wir anrufen außer Allah, was uns weder nützt noch schadet? Sollen wir auf unseren Fersen umkehren, nachdem uns Allah geleitet, gleich jenem, den die Satane verführten (*ka-lladî stahwathu š-šayāṭîn*), daß er ratlos ward im Lande, wie wohl seine Gefährten ihn zur rechten Leitung rufen: Komm zu uns!? ..." Vgl. Q 6/121; 7/27. 30; 19/83; etc.

[97] Vgl. die Abschnitte zum Sturz der Engel im „Leben Adams und Evas" (*Riessler*, Schrifttum 671f.) und in der „Schatzhöhle" (*Riessler*, Schrifttum 945). – Als eine besondere Gruppe fallen im Koran die Satane Salomos auf. Zwar waren sie durch Ketten gebändigt und mußten für Salomon arbeiten und nach Perlen tauchen (Q 38/37–8), trotzdem aber lehrten sie den Menschen verbotene Zauberei (Q 2/102).

[98] *Lisān al-ʿArab*: „*kullu ʿātin mutamarridin min al-ǧinni wal-insi wad-dawābbi šayṭānun.*" Vgl. *Tritton*, Shaiṭān; *Fahd*, Shayṭān.

[99] S. *Radscheit*, Herausforderung 48–56.

[100] *Jeffery*, Foreign Vocabulary 189.

[101] *Klinke-Rosenberger*, Götzenbuch 42f. (deutsche Übersetzung); 15f. (arab. Text); vgl. *Wellhausen*, Reste 36.

von Naḫla hauste." Als Ibn al-Walîd dann den letzten dieser drei Bäume abschlagen wollte, „sah er sich vor einer Abessinierin[103] mit gesträubten Haaren, die Hände auf den Nacken gelegt und mit knirschenden Zähnen. ... Dann schlug er auf sie ein und spaltete ihr Haupt. Und siehe! Sie ward zu einem Stück Asche (*ḫumama*)!" Wenn Ibn al-Kalbî hier den Begriff *šayṭāna* für die ʿUzzā verwendet, geschieht das sicherlich in polemischer Absicht, um das Wort „Göttin" zu vermeiden. Offenbar glaubte man, daß die ʿUzzā menschliche Gestalt annehmen konnte; ob der Begriff *šayṭāna* darüber hinaus hier ausdrücken soll, die ʿUzzā sei in ihrem Hain für gewöhnlich in Schlangengestalt verehrt worden, ist schwer zu entscheiden[104].

In den drei koranischen Passagen, die vom Sündenfall handeln, ist nur von einem einzigen Baum die Rede. Wenn Gott dem ersten Menschenpaar verbietet, sich dem Baum zu nähern, dann trägt dieser keinen Namen; es wird auf ihn nur als „dieser Baum" (Q 2/35; 7/19. 20) bzw. „jener Baum" (Q 7/22) verwiesen. Redet aber der Satan über den Baum, nennt er ihn „den Baum der Ewigkeit und eines Reiches, das nicht vergeht (*šaǧarati l-ḫuldi wa-mulkin lā yablā*)" (Q 20/120) und verspricht, der Baum mache engelsgleich und unsterblich (Q 7/20). Schon der Genesis-Bericht wirft in seinem Wortlaut Fragen auf. So besteht etwa eine Spannung zwischen Gen. 2, 16-7 – der Erlaubnis, von allen Bäumen des Gartens außer vom Baum der Erkenntnis zu essen – und Gen. 3, 22 – der Befürchtung Gottes, der Mensch könne nun, da er bereits vom Baum der Erkenntnis gegessen hat, noch vom Baum des Lebens kosten. Bezieht sich das Speiseverbot dann auch auf den Baum des Lebens? Irritierend ist auch das Verhältnis von Gen. 2, 9 zu Gen. 3, 3. Im ersten Vers ist von zwei Bäumen in der Mitte des Gartens die Rede, im zweiten Vers wird nur ein Baum erwähnt.

Wie also verhalten sich Lebensbaum und Erkenntnisbaum zueinander? Diese Fragen haben die Exegese seit jeher beschäftigt. Wie N. Séd gezeigt hat, stellte sich Ephraem Syrus etwa das Paradies analog seiner Konzeption des Jerusalemer Tempels vor. So wie dessen Innenmauer das Allerheiligste mit dem Sitz der göttlichen Präsenz umschloß, so habe auch der Baum der Erkenntnis den Garten und den in seiner Mitte befindlichen Lebensbaum eingefaßt[105]. Der Baum des Lebens, so die Konsequenz, war Adam und Eva vor dem Sündenfall nicht zugänglich, ja nicht einmal sichtbar. Häufiger jedoch findet sich in frühen jüdischen und christlichen Schriften die Identifizierung beider Bäume. Von nur einem Baum, dem Lebens-

[102] *Klinke-Rosenberg* übersetzt hier „Dämonin", *Wellhausen* „Teufelin".

[103] *ḥabašiyya; Klinke-Rosenberg* und *Wellhausen* übersetzen „Hexe".

[104] S. *Macdonald, Nehmé*, al-ʿUzzā, die darauf hinweisen, daß über die Natur der bei Mekka verehrten ʿUzzā so gut wie nichts bekannt ist.

[105] *Séd*, Hymnes 460–2, 479. Ephraem konnte sich bei dieser Auslegung auf die Wortstellung des hebräischen Bibeltextes berufen, in welcher der Ausdruck „in der Mitte des Gartens" unmittelbar auf den „Baum des Lebens" folgt. Gen. 2, 9 lautet in der Übersetzung von *L. Zunz*: „Und es ließ aufsprossen der Ewige, Gott, aus dem Erdboden alle Bäume, lieblich zum Ansehen und gut zum Essen; und den Baum des Lebens in der Mitte des Gartens und den Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen." (Die vierundzwanzig Bücher der Heiligen Schrift, nach dem masoretischen Text übersetzt von *Leopold Zunz* [Tel Aviv, Stuttgart 1997])

baum, sprechen z.B. die Schatzhöhle[106], die Apokalypse des Esdras[107] und die Apokalypse des Sedrach[108]. Diese Deutung war besonders im Christentum populär. Denn die paulinische Kontrastierung von Adam, durch dessen „Sünde die Verdammnis über alle Menschen gekommen ist", mit Christus, durch dessen „Gerechtigkeit die Rechtfertigung zum Leben für alle Menschen gekommen (ist)"[109], ließ sich so auf Paradiesbaum und Kreuz übertragen[110]. Sicherlich knüpft die koranische Sündenfallerzählung, insofern in ihr nur von dem einen Lebensbaum die Rede ist, an diese Tradition an. Allerdings läßt sich in der koranischen Episode eine weitere Nuance erkennen. Denn da es der Satan ist, der vom „Baum der Ewigkeit" spricht, nicht Gott, läßt sich diese Bezeichnung als Teil des satanischen Betruges begreifen. An sich, so die unausgesprochene Botschaft, ist der Baum nicht hervorgehoben, er diente lediglich zur Erprobung des Gehorsams von Adam und Eva. Auch dieser Gedanke hat Vorläufer im christlichen Schrifttum. Im „Hymnus auf die Zerknirschung von Adam und Eva" formuliert der syrische Dichter Romanos (*fl.* 535–555) das göttliche Verbot wie folgt: „Vernimm meine Worte, Adam, und achte genau auf dieses Gebot: Ich trage dir auf, dich von all diesen des einen zu enthalten! Es ist nicht schlecht von Natur, doch bewirkt es das Schlechte in dir, wenn du ungehorsam bist."[111] Aber am Baum der Erkenntnis ist der Tod durch die Sünde in die Welt gekommen, er war verborgen in den Früchten des Baumes, der Baum war voll des Todes[112]. Ein weiterer Schritt in der Assozia-

106 Kap. 4, V. 3. (*Riessler*, Schrifttum 947)

107 Kap. 2, V. 10–12: „Da fragte der Prophet: Wer schuf zuerst den Adam, den Ersterschaffenen? 11 Da sagte Gott: Dies taten meine reinen Hände; dann setzt ich ihn ins Paradies, den Ort des Lebensbaumes zu behüten. 12 Da aber überließ er sich dem Ungehorsam und aß davon in Sünde." (*Riessler*, Schrifttum 128)

108 Kap. 4, 5–6: „Von allen Früchten magst du essen, meid nur den Lebensbaum! Denn issest du davon, so wirst du sicher sterben. 6 Er aber überhörte dieses mein Verbot und, von dem Teufel hintergangen, aß er vom Baum." (*Riessler*, Schrifttum 158)

109 Römer 5,18; vgl. 1 Korinther 15, 21f.

110 S. z.B. Schatzhöhle, Kap. 4, V. 3: „Dieser Lebensbaum in der Mitte des Paradieses ist ein Vorbild des Erlösungskreuzes, des eigentlichen Lebensbaumes, und dies ward mitten auf der Erde aufgerichtet." (*Riessler*, Schrifttum 947). Vgl. *Heiler*, Erscheinungsformen 71f.; *Sieper*, Mysterium 73–76.

111 *Romanos Melodos*, Hymnen, 266. Auch Romanos spricht nur von einem Baum und kontrastiert ihn mit dem Kreuz, z.B. in der Hymne auf das heilige Kreuz 296–304. Vgl. *Jacques de Saroug*, Homélies 45.

112 S. *Jacques de Saroug*, Homélies 44, 96; vgl. Testament des Adam, Kap. 3, V. 4 (*Riessler*, Schrifttum 1087). Im Sohar, dem Hauptwerk der Kabbala aus dem 13. Jahrhundert, wird der Baum der Erkenntnis als Baum des Todes dem Baum des Lebens gegenübergestellt: „Da sprach der Allheilige: Adam, du hast das Leben verlassen und dich dem Tode verbunden. Das Leben, wie es heißt: „Und der Baum des Lebens in der Mitte des Gartens." Ein Baum also, der „Leben" genannt ist, weil derjenige, der an ihn sich hält, niemals den Geschmack des Todes verkostet. Der andere Baum aber, dem du dich verbunden, ist ihm gegenüber der Tod." (Der Sohar, übertragen von *E. Müller*, 149) S. auch *Ameisenowa*, Tree 337: „In another passage [d.i.; des Sohar; MR], however the Tree of Knowledge is identified with the Tree of Death. „And she took of its fruit, as it is said, and pressed the grape out and gave it to him, and thereby brought death to the whole world. For in this tree was dead and this is the tree

tionskette zum Baum der Erkenntnis wird bei Augustin (st. 430) greifbar. In seiner Diskussion des Sündenfalls im *Gottesstaat* überträgt er die im Neuen Testament von Jesus mehrfach verwendete Metapher von Bäumen und Früchten für Menschen und ihre Handlungen[113] auf den Baum der Erkenntnis. Augustin gibt dem Baum der Erkenntnis als bösem Baum die übertragene Bedeutung des bösen Willens, seine Früchte stehen für böse Handlungen: „Der böse Baum sozusagen, an dem diese Werke als böse Früchte wachsen, ist der Wille oder auch der Mensch selbst, sofern er bösen Willens ist."[114]

Auf dieser Metapher baut wiederum ein Sprachbild in den Thomasakten auf. Die Thomasakten – ursprünglich auf Syrisch verfaßt, dann aber auch ins Griechische übertragen – entspringen dem gnostischen Christentum Syriens des 3. Jahrhunderts, erfuhren aber eine orthodoxe Überarbeitung und wurden eine beliebte Unterhaltungsliteratur[115]. Zu den gnostischen Spuren des Textes gehört die Charakterisierung der Gegenmacht, des Widersachers, der als Drache oder in Dämonengestalt erscheint. In der dritten Tat des Apostels bekennt der Drache: „Ich bin eine Schlange, ein Sproß der Schlangennatur und ein Schädiger, der Sohn eines Schädigers; ... ich bin der Sohn dessen, der die (Welt-)Kugel umgürtet; ich bin ein Verwandter dessen, der außerhalb des Ozeans ist, dessen Schwanz in seinem Munde liegt; ich bin der, welcher durch den Zaun ins Paradies eingegangen und mit Eva alles geredet hat, was mir der Vater auftrug, zu ihr zu reden; ..."[116] In der Vorstellung vom Satan mischen sich hier Drache, Schlange, Ouroboros und Leviathan, Schädiger und Verführer im Paradies. Die Grenze zwischen dem bösen Prinzip und seinen verschiedenen Erscheinungsformen ist dabei nicht klar zu ziehen. Vor diesem Hintergrund ist folgende Passage zu verstehen. Eine Frau, die seit Jahren von einem Dämon heimgesucht wird, bittet den Apostel Thomas um Hilfe. Daraufhin sagt der Apostel:

O nicht zu bändigende Bosheit; o Unverschämtheit des Feindes; o Neidischer, der niemals ruhig ist; o Häßlicher, der die Schönen unterwirft; o Vielgestaltiger – wie er will, erscheint er,

which prevails in the night." Thus the Tree of Knowledge is here described as a vine, and as a Tree of Death."

[113] S. z. B. Lk 6, 43–5: „43 Denn es ist kein guter Baum, der faule Frucht trage, und kein fauler Baum, der gute Frucht trage. 44 Ein jeglicher Baum wird an seiner eignen Frucht erkannt. Denn man liest nicht Feigen von den Dornen, auch liest man nicht Trauben von den Hecken. 45 Ein guter Mensch bringt Gutes hervor aus dem guten Schatz seines Herzens; und ein böser Mensch bringt Böses hervor aus dem bösen Schatz seines Herzens." Vgl. Mt. 7, 15–20; 12, 33–5. Auch Johannes der Täufer greift auf diese Metapher zurück: Mt 3, 10; Lk 3, 9. Das Motiv findet sich bereits in Psalm 1, 3–4 und bei Jeremia 17, 5–8. Es ist auch im Koran enthalten: Q 14/24–6; vgl. Q 2/265.

[114] Gottesstaat, 2/179. Vgl. ebd., 2/184: „So wurde das böse Werk, jene Übertretung durch Genuß der verbotenen Speise, von solchen vollbracht, die bereits böse waren. Wo anders sollte die böse Frucht auch wachsen, wenn nicht an einem bösen Baum? Daß aber der Baum böse wurde, geschah wider die Natur, denn nur durch fehlsamen Willen, der widernatürlich ist, konnte es geschehen."

[115] S. *Hennecke*, Apokryphen 2/297–308; *Bartsch*, Thomasakten.

[116] *Hennecke*, Apokryphen 321. Zur Erläuterung des ganzen Abschnitts s. *Lipsius*, Apostelgeschichten 1/321 ff.; vgl. *Rudolph*, *Kurt*, Die Gnosis (Göttingen ^{3}1990) 77 ff.

sein Wesen kann aber nicht verändert werden –; o über den Verschlagenen und Treulosen; o bitterer Baum, dem auch seine Früchte gleichen (*ô to déndron tò pikrón, hôu hoi karpoì autôu eoíkasin*); o über den Verleumder, der um die Fremden kämpft; o über den Betrug, welcher Unverschämtheit anwendet; o über die Bosheit, die wie eine Schlange kriecht und ‚dieser verwandt ist'![117]

Satan ist vielgestaltig. Neu hier ist, daß Augustins Kombination der metaphorischen Bedeutung von Baum und Frucht mit dem Erkenntnisbaum durch die Gleichsetzung mit dem Satan weitere Komplexität erhält. Mit dem Baum der Erkenntnis werden seine Früchte verglichen, das *tertium comparationis* besteht in der Bitterkeit. Der Baum wiederum ist mit Satan gleichgesetzt, der Bitterkeit des Baumes entspricht die Bosheit des Satans.

Offen bleibt, wie die Früchte zu verstehen sind. Vor dem Hintergrund der von Augustin verwendeten Metapher ist ihre Deutung als Werke Satans naheliegend.

Ein ähnlich komplexer Vergleich findet sich in den Petrus-Akten, einer volkstümlichen, unterhaltenden Schrift aus dem späten 2. Jahrhundert. Insbesondere der Schlußteil, das Martyrium des Petrus, erfuhr Übersetzungen in viele orientalische Sprachen; der Abschnitt, um den es im folgenden geht, ist jedoch offenbar nur in einer lateinischen Übersetzung des 3. oder 4. Jahrhunderts erhalten[118]. Als Petrus in Rom erfährt, Senator Marcellus habe sich vom Christentum abgewendet, ruft er aus:

O mannigfaltige Künste und Versuchungen des Teufels! O Listen und Erfindungen von Bösem! ... Du hast den ersten Menschen in böse Lust verstrickt und hast ihn durch deine frühere Schlechtigkeit und ein körperliches (an dich) gefesselt. Du bist die Frucht des Baumes der Bitterkeit, die ganz bitter ist, der du mannigfaltige Lüste einflößest (*tu es fructus arboris amaritudinis totus amarissimus qui varias concupiscentias inmittis*). ... Gegen dich mögen sich kehren deine Schwärze und gegen deine Söhne, den schlechtesten Samen, gegen dich mögen sich kehren deine Schlechtigkeiten und gegen dich deine Drohungen und gegen dich deine Versuchungen und gegen deine Engel, du Anfang der Schlechtigkeit, Abgrund der Finsternis[119]!

Die Metapher der Petrusakten ist anders aufzulösen als die der Thomasakten. Wurde dort Satan mit dem Baum der Erkenntnis gleichgesetzt, so wird er hier als die Frucht dieses Baumes bezeichnet. Diese bittere Frucht gibt verbotene Lust ein; sie oder vielmehr Satan steht hier also nicht für die böse Tat, sondern für die Verführung zur bösen Tat. Dunkel am Vergleich erscheint jedoch das Verhältnis von Satan, der bitteren Frucht, zum Baum der Erkenntnis, dem Baum der Bitterkeit. Die Metapher ist nicht eindeutig; sie will ihren Leser oder Hörer zu weiterem Nachdenken einladen.

Trotz unterschiedlicher Akzentsetzung der Metaphern ist beiden die „Verpflanzung" Satans an den Baum der Erkenntnis gemeinsam. Dieses Detail ver-

[117] *Hennecke*, Apokryphen, 327. Griech. Text in Acta Philippi et Acta Thomae, acc. Acta Barnabae, hrsg. v. *Maximilian Bonnet* (Leipzig 1903) 161, Z. 12ff.; syr. Text in Apocryphal Acts of the Apostles, ed. by *W. Wright* (London [1]1871) r - y - g (213) Z. 8ff.

[118] *Hennecke*, Apokryphen 177ff.; *van Unnik*, Petrusakten.

[119] *Hennecke*, Apokryphen 199. Lat. Text in Acta apostolorum apocrypha. Teil 1. hrsg. v. *R. A. Lipsius* (Leipzig 1891) 55. Vgl. *Masson* 2/757, Anm. 1; *Sieper*, Mysterium 73ff.

dient Aufmerksamkeit. In der Genesiserzählung erfährt man nicht, wo das Gespräch zwischen Schlange und Eva stattgefunden hat; es wird in keiner Weise angedeutet, dies sei am Baum der Erkenntnis geschehen. Als in späterer Zeit die Schlange mit dem Widersacher und dem gestürzten Engel identifiziert wurde, erschien es sogar ausgeschlossen, daß der aus dem Himmel verbannte Satan ins Paradies hätte eindringen können. Der „Schatzhöhle" zufolge fuhr Satan deshalb in die Schlange hinein und flog mit ihr an die Grenze des Paradieses. Von dort aus rief er Eva und verleitete sie, vom Baum zu essen. „Als sie nun von ihm über den Baum gehört hatte, lief sie sogleich eilends hin und pflückte die Frucht des Ungehorsams von dem Baum der Gebotsübertretung und aß."[120] Satan, deutet die „Schatzhöhle" hier an, mußte an der Paradiesmauer zurückbleiben[121]. Das Bild der sich um den Baum der Erkenntnis windenden Schlange ist also nicht biblisch. Es hat sich dennoch in der Vorstellung vom Sündenfall weitgehend durchsetzen können, weil das frühe Christentum hier zum Ausdruck eigener Inhalte ein bekanntes Motiv der antiken Ikonographie übernehmen konnte. So finden sich die Bildelemente Baum, Schlange, Frau und Mann, auch die Darreichung von Früchten beispielsweise bereits in Darstellungen von Herkules und den Hesperiden sowie von Jason und dem Goldenen Vlies kombiniert[122]. Wie S. Esche gezeigt hat, wurde dieses Motiv ab dem frühen 3. Jahrhundert zur Darstellung des Sündenfalls vom Christentum übernommen und verbreitete sich rasch[123]. Von hier, also von der bildlichen Darstellung aus drang die Kombination von Schlange bzw. Satan und Baum der Erkenntnis in die Literatur ein. So steht das „Leben Adams und Evas" unter dem Einfluß dieser bildlichen Vorstellung, wenn umständlich erklärt wird, wie der Satan in Schlangengestalt von außerhalb des Paradieses in die Äste des Baumes der Erkenntnis gelangen und Eva die Frucht anbieten konnte[124]. Auch die Metaphern der Petrus- und der Thomasakten bedienen sich dieser Bildlichkeit, wenn sie die Vorstellungen von Schlange bzw. Satan und Frucht zusammenziehen und der Frucht des Erkenntnisbaumes satanische Züge geben.

Dieses Spiel mit bildlichen Assoziationen und sprachlichen Metaphern zum Sündenfall war mindestens ab dem 3. Jahrhundert bekannt[125] und verbreitete sich,

[120] Kap. 4, V. 5. 14. (*Riessler*, Schrittum 947)

[121] Eine Darstellung dieser Szene findet sich in einer armenischen Buchminiatur von 1604; s. Ikonen der orthodoxen Kirche. Digitale Bibliothek, The York Project (Berlin 2006) 311. Eine Szene, in der die über die Paradiesesmauer hängende Schlange offenbar Adam und Eva zusammen anspricht, entstammt einer Kapelle aus El Bagawat in der Libyschen Wüste vom Beginn des 4. Jahrhunderts; s. die Zeichnung bei *Esche*, 12.

[122] S. Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae. Redaktion *H. Chr. Ackermann* (Zürich, München 1990) Bd. V/1, 104f. (Herkules); 633 (Jason); V/2, 106 (Herkules); 429f. (Jason).

[123] *Wessel*, Adam und Eva Sp. 40ff.; *Esche*, 10f. Auch der Schlangenstab des Äskulap ließ sich als Heilszeichen gut in die christliche Erlösungssymbolik integrieren; *Esche*, ebd.

[124] *Fuchs*, Leben Adams und Evas, in *Kautzsch*, Apokryphen 2/520f.

[125] Zwar werden die Petrus-Akten auf das Ende des 2. Jahrhunderts datiert, die fragliche Passage aber ist nur in einer späteren lateinischen Übersetzung, den Actus Vercellenses, überliefert.

wie die verschiedenen Übersetzungen der Thomas- und Petrusakten bezeugen, über die Sprachgrenzen des Syrischen und Griechischen hinweg[126].

Vor diesem Hintergrund läßt sich auch die koranische Passage Q 37/62–6 deuten:

62 Ist dies eine bessere Bewirtung oder der Baum Zaqqum (*šağaratu z-zaqqūmi*)? 63 Siehe, wir machten ihn zu einer Versuchung (*fitnatan*) für die Ungerechten, 64 siehe, er ist ein Baum, der aus dem Grunde der Hölle herauskommt. 65 Seine Frucht gleicht Satansköpfen (*ṭalʿuhā ka-ʾannahu ruʾūsu š-šayāṭîni*). 66 Und siehe, wahrlich, sie essen von ihm und füllen sich die Bäuche mit ihm an.

Wie in den Thomas- und den Petrusakten sind hier die Motive des Satanischen, des Erkenntnisbaums – einer „Versuchung" (fitna) – und seiner Früchte miteinander kombiniert. Allerdings geht das koranische Bild in einigen Punkten über seine Vorläufer hinaus. So ist das Motiv des bösen Baumes in dieser Passage ins Eschatologische gewendet; der Baum der Erkenntnis ist zum Höllenbaum geworden. Wie in den Thomasakten wird hier ein Vergleich gezogen (*ka-ʾannahu/eoíkasin*); in beiden Fälle sind die Früchte des Baumes (*ṭalʿ*, ein Kollektivum/*karpoi*) Gegenstand des Vergleichs. Während aber die Thomasakten die Früchte hinsichtlich ihrer Bitterkeit mit dem Baum vergleichen, vergleicht sie der Koran mit „den Köpfen der Satane". Beide Bestandteile des Vergleichs sind im Plural. Nicht auf Satan, den Widersacher, also, sondern auf seine Werkzeuge, die Dämonen, ist abgezielt. Es ist naheliegend, Satan selbst – wie in den Thomasakten – mit dem Baum zu identifizieren. Ein weiteres neues Element in der koranischen Passage stellen die Köpfe der Dämonen dar. Der Vergleich der Früchte mit den Dämonenköpfen geht auf die äußere Gestalt; die Früchte haben dämonisches Aussehen. Das Bild, das der Koran hier entwirft, stellt eine Erweiterung der bekannten Ikonographie des Sündenfalls dar. Statt der Vorstellung von einer Schlange am Baum der verbotenen Früchte wird die Vorstellung eines Baumes mit einer Vielzahl an Früchten in Schlangen- oder Dämonengestalt erweckt. Ob der Koran dazu durch literarische Quellen oder durch konkrete Bilder aus seinem Entstehungsmilieu inspiriert wurde, ist schwer zu sagen[127].

126 Zur Überlieferungslage s. *Hennecke*, Apokryphen 183 f., 299.

127 Das Motiv von mehrköpfigen Schlangenungeheuern ist aus der mesopotamischen, biblischen und griechischen Tradition bekannt; es findet sich auf Rollsiegeln (*Lurker, Manfred*, „Snakes", in: The Encyclopedia of Religion, ed. Mircea Eliade (New York, London 1987) vol. 13, 372); der Leviathan hat mehrere Häupter (Ps. 74, 13–4; Apk. 12, 3); Medusa, die Hydra und die Erinnyen hatten Schlangenhaare (*Tripp, Edward*, Reclams Lexikon der antiken Mythologie (Stuttgart 1974) 333 f., 253, 181 f.). In der bildenden Kunst ist das Motiv des Erkenntnisbaumes mit den Schlangenfrüchten in einigen Beispielen belegt. So sind auf der Bernwardstür, Hildesheim, 1015, die Äste und Früchte des Baumes der Erkenntnis der Schlange mit dem Apfel angeglichen; s. *Esche*, Abb. 13. Auch in der Genesiskuppel von San Marco, Venedig, Anfang 13. Jahrhundert, gleichen die Früchte der Mandragora, die hier als Baum der Erkenntnis identifiziert ist, dem Kopf der aus dem Baum herauskriechenden Schlange. Die Mosaike der Genesis-Kuppel folgen den Illuminationen der Cotton-Bibel, einer Handschrift des 5. oder 6. Jahrhunderts, die alexandrinische Einflüsse aufweist. Es ist insofern möglich, daß es bildliche Darstellungen dieses Motivs bereits im Entstehungsumfeld des Korans gab; s. San Marco. Geschichte, Kunst und Kultur. hrsg. v. *Ettore Vio* (München

V. *šağarat az-zaqqūm*, der Feigenbaum

Wenn es aufgrund der hier festgestellten Nähe zur frühchristlichen Motivik vom Baum der Erkenntnis, wie sie insbesondere in den Thomas- und Petrusakten erscheint, wahrscheinlich ist, daß auch der koranische *zaqqūm*-Baum in dieser Tradition steht, stellt sich die Frage, ob sich darüber hinausgehend noch Weiteres zu dessen Identität ermitteln läßt. So war ein wichtiges Thema, das jüdische wie christliche Exegeten beschäftigt hat, die Spekulation über die Art des Baumes der Erkenntnis. Der Genesistext sagt zwar nichts zu dessen botanischer Bestimmung, verbindet aber den Sündenfall unmittelbar mit der Erwähnung der Feige: „Und sie nahm von der Frucht und aß und gab ihrem Mann, der bei ihr war, auch davon, und er aß. 7 Da wurden ihnen beiden die Augen aufgetan, und sie wurden gewahr, daß sie nackt waren, und flochten Feigenblätter (LXX: *phylla sykês*) zusammen und machten sich Schurze."[128]

Im Rabbinentum wurde aus diesen Versen abgeleitet, der Erkenntnisbaum sei die Feige gewesen. „R. Nechemja sagt: Es war ein Feigenbaum, denn mit der Sache, die sie ruinierte, wurden sie (wieder) restituiert, wie es heißt: *und sie nähten Feigenblätter zusammen* (Gen 3,7)."[129] Neben dieser Deutung gab es unter den Rabbinen aber auch die Lehrmeinungen, beim Baum der Erkenntnis habe es sich um einen Weinstock, um Weizen, um den Ethrog oder um einen in seiner Art nicht bestimmbaren Baum gehandelt[130]. Die Identifizierung des Erkenntnisbaumes mit der Feige findet sich auch in christlicher Literatur, deutlich beispielsweise im syrischen Testament des Adam: „Ich, Seth, fragte meinen Vater Adam: Wie heißt die Frucht, wovon du aßest? Er sagte: Es war ein Feigenbaum, mein Sohn."[131] Allerdings existierten auch Gegenmeinungen; in der „Schatzhöhle" etwa wird ausdrücklich bestritten, daß es die Feige gewesen sei[132]. Über die Apokalypsen des Abraham und des Baruch kam die Deutung des Baumes als Weinstock ins Christentum[133]. Die Identifizierung mit dem Apfelbaum hingegen, die auf einem Spiel mit den lateinischen Wörtern *malum* – Übel, Leid – und *mālum* – Apfel – basiert, ist in der östlichen Hälfte des Mittelmeeres unbekannt geblieben[134]. Auch die islamische Exegese bewegt sich innerhalb dieses Deutungsspek-

2001) 267; *Wessel*, Adam und Eva, Sp. 48f.; s. auch unten, Anm. 135. Schließlich läßt sich auch die Motivik auf dem Grabmal des Bischofs von Finstingen im Trierer Dom in diese Tradition stellen; dargestellt ist der Baum der Erkenntnis, von einer Schlange umwunden, mit Engels- und Totenköpfen als den Früchten des Guten und des Bösen; s. *Esche*, 33; *Irsch*, *Nikolaus*, Der Dom zu Trier (Düsseldorf 1931) 268ff., Abb. 177.

128 Gen. 3, 6–7.

129 *Rottzoll*, Rabbinischer Kommentar 104. Vgl. *Leder*, Arbor 162.

130 *Rottzoll*, Rabbinischer Kommentar 103f.; *Strack*, *Billerbeck*, Kommentar 4/1121–1132.

131 3. Kap., V. 13–4, in *Riessler*, Schrifttum 1087; vgl. Apokalypse des MosesV. 21, in *Riessler*, Schrifttum 145; Leben Adams und Evas, in *Kautzsch*, Apokryphen 2/521.

132 4. Kap., V. 16, in *Riessler*, Schrifttum 947.

133 Apokalypse des Abraham, 23. Kap., V. 5–6, in *Riessler*, Schrifttum 32; Apokalypse des Baruch (griechisch), 4. Kap., V. 8, in *Riessler*, Schrifttum 43.

134 Die Assoziation des Erkenntnisbaums mit der Mandragora, wie sie die Genesiskuppel

trums. Die häufigste Antwort auf die Frage nach dem Baum ist Weizen; Wein und Feige werden ebenfalls genannt. Ibn Kaṯîr kennt darüber hinaus die Deutung als Palme. Aber bereits Ṭabarî hat die Meinung vertreten, die Baumart sei nicht bekannt und für den Akt des Ungehorsam von Adam und Eva belanglos[135].

Ist der koranische *zaqqūm*-Baum eine Variante des Baumes der Erkenntnis, stellt sich die Frage, ob sich Bezüge zu dieser Diskussion um seine botanische Einordnung finden lassen. Der Koran gibt in dieser Hinsicht keine expliziten Informationen. Um einer Antwort auf diese Frage näher zu kommen, führt der Weg daher über die Etymologie des Wortes *zaqqūm*. Bezüglich der Herkunft dieses Wortes läßt sich aber sowohl in den islamischen Quellen als auch in der Sekundärliteratur eine gewisse Unschlüssigkeit feststellen. Zwar behaupten Exegeten wie Ṭūsî, die *zaqqūm* von einer Wurzel *z - q - m* ableiten, einen arabischen Ursprung des Wortes; es findet sich auch weder in Suyūṭîs *Itqān* noch in seinem *Muʿarrab* als Fremdwort aufgelistet[136]. Andererseits weisen Zamaḫšarî und Rāzî auf die jemenitische Herkunft des Wortes, und Muqātil bezeichnet es als Wort aus der „Berber"-Sprache, also als nichtarabisch[137]. Die Position, in *zaqqūm* den unableitbaren Eigennamen einer Baumart zu sehen, steht in der Mitte zwischen beiden, denn sie vermeidet eine Entscheidung in dieser Frage[138]. Letztendlich zeigt allein schon die Diskussion unter den arabisch-islamischen Korankommentatoren, daß diesen das Wort *zaqqūm* unklar war. Als arabisches Wort ist es kein Begriff aus der Botanik und macht zur Erklärung des koranischen Höllenbaumes, wie die Abū Ǧahl-Episode zeigt, wenig Sinn[139]; wenn *zaqqūm* aber eine botanische Bezeichnung ist, dann hat es offensichtlich nichtarabischen Ursprung.

von San Marco bietet, geht auf das Kapitel über den Elefanten im Physiologus zurück. Dort wird berichtet, die Mandragora, eine als Aphrodisiakum bekannte Pflanze, wachse im Osten, in der Nähe des Paradieses. Sie werde von Elefantenpaaren aufgesucht, das Weibchen esse zuerst davon, reiche die Frucht an das Männchen weiter, dann folge die Begattung. „Als Sinnbild nun von Adam und Eva werden der Elephant und sein Weibchen gedeutet. Solange sie im Paradies lebten vor dem Sündenfall, da wußten sie nichts von Begattung, ja hatten nicht einmal eine Vorstellung davon. Als aber die Frau vom Baume aß, das ist von der Mandragora im Geiste, und als sie davon auch ihrem Mann gab, da erkannte Adam das Weib." Physiologus, 83.

135 *Ṭabarî*, Ǧāmiʿ al-bayān 1/183, Z. 18ff.; Zamaḫšarî, al-Kaššāf 1/273, Z. 15f. des Kommentars; *Bayḍāwî*, Anwār it-tanzîl 1/54, Z. 12ff.; *Ibn Kaṯîr*, Tafsîr al-Qurʾān 1/68, Z. 36f.

136 Auch *A. Jeffery* hat *zaqqūm* nicht in sein Foreign Vocabulary aufgenommen. *A. Ambros*, Biosphäre 317, Anm. 29, hält *zaqqūm* nicht für ein Fremdwort, meint aber: „Welches botanische Substrat der Vorstellung dieses Höllenbaumes zugrundeliegt, läßt sich nicht ausmachen." *P. de Lagarde* betrachtet das Wort als arabisch, weil im Koran genannt, kann es aber in seiner Bedeutung nicht erklären; Übersicht über die im Aramäischen, Arabischen und Hebräischen übliche Bildung der Nomina (Neudruck der Ausgaben von 1889 und 1891, Osnabrück 1972) 110.

137 S. oben Anm. 16.

138 So ist *zaqqūm* in allen dem Verf. bekannten Koranübersetzungen unübersetzt geblieben. Nur *L. Goldschmidt* ersetzt *šaǧarat iz-zaqqūm* bzw. *šaǧar min zaqqūm* jeweils durch „Höllenbaum"; zu dessen Koranübersetzung s. *Radscheit*, Koranübersetzungen 128f.

139 S. oben S. 4.

Auf eine nichtarabische Herkunft weist auch der Morphemtyp von *zaqqūm*, *fa"ūl*. Diese Form ist im Klassischen Arabischen vor allem als intensivierendes Adjektiv belegt, allerdings ist sie verhältnismäßig selten[140]. Sîbawayh hält sie sogar für unarabisch; S. Fraenkel und A. Jeffery folgen ihm darin[141]. In den arabischen Dialekten, besonders im Syrisch-Arabischen, findet sich die *fa"ūl*-Form jedoch häufiger: zur Bildung von Diminutiven und für Kosenamen, aber auch auffallend oft für Wörter, die aus anderen Sprachen, vor allem aus dem Syrisch-Aramäischen, übernommen worden sind[142]. Dort, im Syrisch-Aramäischen, gehört der *fa"ūl*-Typus zu den wichtigsten Nominalformen[143]. Dieser Spur ist nachzugehen, denn es ist möglich, daß sich *zaqqūm* über syrische Vermittlung auf das griechische *(τό) σῦκον* – die Feige (als Frucht) –, genauer auf dessen Genitiv Plural *(τό) σύκων*, zurückführen läßt. Für eine solche Ableitung sprechen allgemein der inhaltliche Aspekt sowie die Tatsache, daß *zaqqūm* in jeder der drei koranischen Belegstellen in Genitivposition steht[144]. Darüber hinaus ist beiden Wörtern, *zaqqūm* und *σύκων*, die Konsonantenfolge von Spirant *(zāy/sigma)*, Explosivlaut *(qāf/kappa)* und Nasallaut *(mîm/ny)* gemeinsam. Bei Annahme dieser Etymologie sind allerdings mehrere Veränderungen zu erklären, die die griechischen Feigen auf ihrer Wanderung durch zwei Sprachen erfahren haben: *sigma* ist zu *zāy* geworden, *kappa* zu verdoppeltem *qāf*, *omikron* zu langem *ū* und *ny* zu *mîm*.

Das griechische *sigma* steht für das stimmlose [s]; ihm entspricht im Syrischen *semkath*[145] und im Arabischen *sîn* beziehungsweise *ṣād*, wenn das Wort ein *qāf* enthält, dem es emphatisch angeglichen wird[146]. Es gibt aber auch Abweichungen von diesem Muster. Folgt auf *sigma* ein stimmhafter Konsonant, wie *delta* oder *my*, kann es auch zum stimmhaften [z] werden. Und während *sigma* zwischen Vokalen und am Wortende bis heute stimmlos geblieben ist, erhielt es in den Dialekten stimmhafte Aussprache und verwandelte sich teils sogar zu *rhô*[147]. Entsprechend der griechischen Lautlehre wird *semkath* im Syrischen vor *mîm* durch *zayn* ersetzt, z.B. beim Eigennamen *qozmā* für *Κοσμᾶς* oder in *zmaragdā* für

[140] *Brockelmann*, Grundriß 1/363; *Wright*, Grammar 1/137.
[141] *Suyūṭî*, Muzhir 2/51, Z. 17: *lam ya'ti fî l-kalāmi ʿalā fa"ūlin ismun wa-lā ṣifatun. Fraenkel*, Fremdwörter 141; *Jeffery*, Foreign Vocabulary 93.
[142] Z.B. *zammūr*: kleines Horn; *ḫannūṣ:* Ferkel; *faṭṭūm:* Dim. zu Fāṭima; *ʿallūš:* Dim. zu ʿAli; *tammūz*: Juli; *qaddūm:* Beil; s. *ʿAbd ar-Raḥmān*, Mausūʿat al-ʿāmiyya, s.v.
[143] *Ungnad*, Syrische Grammatik 42.
[144] Q 56/52: *min šağarin min zaqqūmin;* Q 44/43: *šağarata z-zaqqūmi;* Q 37/62: *šağaratu z-zaqqūmi.* Die meisten griechischstämmigen Wörter sind aus dem Nominativ und Akkusativ ins Syrische übernommen worden, aber es gibt auch Belege für Übernahmen aus dem Genitiv und dem Vokativ. Im Syrischen sind sie entsprechend ihrem Ursprungskasus behandelt worden. „Gelehrte Syrer behandeln griechische Wörter in griechischer Weise." *Ungnad*, Syrische Grammatik 37; vgl. *Costaz*, Grammaire Syriaque 59, 221.
[145] S. die Wortlisten bei *Schall*, Studien und *Brock*, Greek Words.
[146] Z.B. arab. *qayṣar* < syr. *qaysar* < griech. *kaîsar* < lat. *caesar*; arab. *qaṣr* < syr. *qaṣṭrā* < griech. *kastron* < lat. *castrum*; s. *Fraenkel*, Fremdwörter 234f.; 278.
[147] *Allen*, Vox Graeca 43f.; *Schwyzer*, Griechische Grammatik 216ff.

σμάραγδος[148]. Auch das Arabische kennt das Phänomen des Lautwechsels zwischen ähnlich artikulierten Konsonanten (*ibdāl*). In seinem *Muzhir* führt Suyūṭî mehrere Beispiele für die Ersetzung von *sîn* durch *zāy* auf: *riġs* und *riġz*, „Strafe (*ʿaḏāb*)", *saʿal* und *zaʿal*, „Aktivität (*našāṭ*)", usw[149]. Dieser Wechsel tritt häufig dann ein, wenn ein emphatischer Konsonant im Wort enthalten ist. Dazu zitiert Suyūṭî den Philologen Abū ʿUbayd: „Das *zāy* ersetzt das *sîn*, und gelegentlich auch das *ṣād*, wenn im Nomen ein *ṭā'*, ein *ġayn* oder ein *qāf* vorkommt. Das geschieht bei keinen anderen als diesen drei Konsonanten, wie z.B. bei *aṣ-ṣundūq*, *as-sundūq* und *az-zundūq* und bei *al-miṣdaġa* und *al-misdaġa*."[150] Ein solcher Fall liegt etwa beim Wechsel von *saqab* zu *zaqab*, „nah gelegener Ort", vor. Und auch *zaqma*, „Pest", gehört zum Bedeutungsspektrum von *suqm*, „Seuche", und ist nicht von der Wurzel *z / q / m* abzuleiten[151]. Wenn also in σύκων die Aussprache des *sigma* nicht bereits im *koiné*-Griechischen, aus dem die Übernahme erfolgt sein muß, stimmhaft war, ist es, im Rahmen dieser Tendenz, gut möglich, daß der Wechsel zur Stimmhaftigkeit des s-Lautes in *zaqqūm* im Arabischen stattgefunden hat.

Daß das *kappa* aus σύκων in *zaqqūm* durch *qāf* ersetzt ist, entspricht einem gängigen Muster. Denn die Wiedergabe des griechischen *kappa* geschieht im Syrischen gewöhnlicherweise durch *qôf*[152], und in Wörtern, die aus dem Griechischen über das Syrische ins Arabische kommen, ersetzt arabisches *qāf* das syrische *qôf*[153]. Zu den Konsonanten, die miteinander vertauscht werden können, gehören auch die beiden Nasale *mîm* und *nūn*, z.B. in *madā* und *nadā*, Grenze, oder in *ġaym* und *ġayn*, Wolken[154]. Allerdings verläuft dieser Konsonantenwechsel insbesondere am Wortende nicht in beide Richtungen mit gleicher Häufigkeit. Nach Brockelmann besteht die allgemeine Tendenz, auslautendes *mîm* in *nūn* zu wandeln[155]. Dennoch existieren auch Beispiele für den in umgekehrter Richtung verlaufenen Prozeß, von *nūn* zu *mîm*[156]. Eine dem *ibdāl* vergleichbare Erscheinung

[148] *Brockelmann*, Grundriß 1/164; *Fraenkel*, Fremdwörter 61; *Schall*, Studien 37, 199f.; vgl. *Schwyzer*, Griechische Grammatik 159.

[149] *Muzhir*, 1/460ff.; 467; 472f.

[150] *Muzhir*, 1/474, Z. 1ff. Vgl. *Brockelmann*, Grundriß, 1/160; 167; zur emphatischen Aussprache des *qāf* s. *Fischer*, Grammatik 19, § 31, b.

[151] Vgl. auch *zakara* neben *sakara*, „er füllte"; s. *Lane*, An Arabic English Lexicon, s.v.

[152] *Schwyzer*, Griechische Grammatik 159; *Schall*, Studien 37; 110. Zur Aussprache des *kappa* s. *Allen*, Vox Graeca 15.

[153] S. *Fraenkel*, Fremdwörter 118 (*qufṣ*); 124 (*fisqiyya*); 273 (*yaqîn*); 278 (*qayṣar*); 279 (*qūmis*), etc. Eine Ausnahme bildet *ǧāṯulîq* für griechisch καθολικός, ebd. 275f.

[154] S. die Beispiele im *Muzhir*, 1/461; 468f.

[155] „Im Nordarabischen wurde jedes freilautende m (wenn es nicht durch Systemzwang gehalten ward wie in qum: qūmu) zu n: 'im > arab. 'in „wenn", die Nominalendungen um, im, am > un, in, an." Grundriß 136. In vergleichbarer Weise ist auch im Griechischen im Auslaut *my* zu *ny* geworden; Ars Graeca. Griechische Sprachlehre. hrsg. v. *Otto Leggewie*. neu bearbeitet von *R. Mehrlein*, *F. Richter*, *W. Seelbach* unter Mitarbeit von O. *Leggewie* (Paderborn 1981) 21, § 18, 2.

[156] So tritt neben *aǧana* (*l-mā'u*), (das Wasser) wurde brackig, die Nebenform *aǧama*. Daß hier der Wechsel von *nūn* zu *mîm* und nicht umgekehrt verlaufen ist, zeigt sich daran, daß

ist der *ikfā'* genannte Wechsel bei den Reimkonsonanten *(rawî)* in der Poesie[157]. Die häufigste Variante ist dabei die Verwechslung von *mîm* und *nūn*. Auch im Koran findet sich vielfach diese lose Form der Schlußassonanz, wenn etwa *-ūm* zu *-ūn* oder sogar zu *-în* tritt[158]. Das trifft ebenso für die koranischen *zaqqūm*-Verse zu. In seinen drei Okkurenzen steht *zaqqūm* stets am Versende, stellt also das Reimwort dar. Dabei alternieren im Reimschema der jeweils drei vorhergehenden und nachfolgenden Verse Endungen auf *mîm* und *nūn* in annähernd ausgeglichener Proportion[159]. Wenn die Vermutung zutrifft, daß *zaqqūm* von *σύκων* ableitbar ist, kann zwar ein grundsätzliches Muster für den Wechsel von *ny* zu *mîm* angeführt werden. Weil aber der koranische Kontext diesen Lautwechsel nicht erfordert, ist anzunehmen, daß dieser schon vor der Aufnahme des Wortes *zaqqūm* in den Koran stattgefunden hat.

Das griechische *omega* wird im Syrischen in der Regel durch *waw* als *mater lectionis* markiert[160]. Es ist naheliegend, daß diese Schreibweise beim Übergang ins Arabische als Langvokal [ū] verstanden wurde, so daß schließlich der ganze Begriff dem Morphemtyp *fa"ūl* angepaßt werden konnte. In vergleichbarer Weise etwa ist aus Ιώβ, dem griechischen Hiob, über syrische Vermittlung der arabische 'Ayyūb geworden[161]. Diese Form weisen schließlich im Arabischen auch andere Tier-, Pflanzen- und Fruchtbezeichnungen auf, die aus dem Syrischen übernommen worden sind, wie *šabbūṭ*, Karpfen, *ballūṭ*, Eiche, und *šammūṭ*, Frucht der Feige oder des Feigenkaktus[162].

Wenn die hier vorgeschlagene Etymologie stimmt, ist unter dem koranischen *šağarat az-zaqqūm* „der Baum der Feigen" zu verstehen, als Umschreibung für den Baum der Erkenntnis, den „bösen Baum". Nun lautet die gewöhnliche Be-

sich von der Grundbedeutung von *ağama* „nicht mögen" schwerlich die Nuance „brackig werden" ableiten läßt; s. *Fayrūz'ābādî*, al-Qāmūs al-muḥîṭ 4/73, 195. Ähnlich existiert zum Verb *ṭāna* im Ausdruck *ṭānahu llāhu ʿalā l-ḫayri*, Gott schuf ihm eine Veranlagung zum Guten, die isolierte Variante *ṭāma*; s. Lane, 5/191; *Qāmūs*, 4/145, 245. Vgl. auch *ḫazn* und *ḫazm*, steiniger Boden; *Lane*, An Arabic English Lexicon 2/197f.

157 Die Terminologie für diesen als Fehler angesehenen Wechsel schwankt in der Poetik; neben *ikfā'* werden auch die Bezeichnungen *iqwā'* oder allgemein *iğāza*, Lizenz, verwendet; s. *Wright*, Grammar 2/357; *Ibn Qutayba*, aš-Šiʿr wa-š-šuʿarā' 43.

158 S. die Übersicht über die koranischen Reime bei *Vollers*, Volkssprache und Schriftsprache 55–79. Suren mit Reim *-ūm*, alternierend mit *-ūn*, *-în* oder *-îm*, sind die Nummern 15; 26; 30; 37; 38; 44; 51; 52; 56; 68; 70; 77; 83. Zur Möglichkeit des Wechsels von ū und î vor dem *rawî* s. *Wagner*, Grundzüge 1/55; *Wright*, Grammar 2/356.

159 Q 56/49: *āḫarîn*; 50: *maʿlūm*; 51: *al-mukaddibūn*; 52: *zaqqūm*; 53: *al-buṭūn*; 54: *al-ḥamîm*; 55: *al-hîm*; Q 44/40: *ağma'în*; 41: *yunṣarūn*; 42: *ar-raḥîm*; 43: *az-zaqqūm*; 44: *al-aṯîm*; 45: *al-buṭūn*; 46: *al-ḥamîm*; Q 37/59: *bi-mu'addabîn*; 60: *al-ʿaẓîm*; 61: *al-ʿāmilūn*; 62: *az-zaqqūm*; 63: *aẓ-ẓālimîn*; 64: *al-ğaḥîm*; 65: *aš-šayāṭîn*. Es fällt auf, daß nur ein einziger Vers, Q 56/50, ebenfalls auf -ūm auslautet.

160 *Ungnad*, Syrische Grammatik 4ff.; *Costaz*, Grammaire Syriaque 8f.

161 *Jeffery*, Foreign Vocabulary 73f. Vgl. auch den Übergang vom syrischen šîfôr (aus hebräischem *šôfār*) zum arabischen *šabbūr* (Posaune); *Brockelmann*, Grundriß 167.

162 *ʿAbd ar-Raḥmān*, Mausūʿat al-ʿāmiyya, s.v.; *Wehr, Hans*, Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart unter Mitwirkung von Lorenz Kropfitsch (Wiesbaden ⁵1985) s.v.

zeichnung für die Feige als Baum und auch als Frucht aber im Syrischen *tînā* und im Arabischen *tîn*[163]. Dieser Begriff, *tîn*, kommt sogar einmal im Koran vor, zu Beginn der nach ihm benannten Sure 95, wo es heißt: „1 Bei der Feige *(wat-tîni)* und dem Ölbaum *(waz-zaytūni)* 2 und dem Berge Sinai *(wa-ṭūri sînîna)* 3 und diesem sicheren Land *(wa-hāḏā l-baladi l-amîni)*." Daß nun statt dieses Begriffs in der vermuteten syrischen Zwischenstufe und in den Höllenbaum-Versen des Korans ein griechisch stämmiges Fremdwort verwendet ist, läßt sich als ein bewußtes Stilmittel deuten, durch welches eine Verfremdung oder Überhöhung, in jedem Fall aber eine Abgrenzung zum Alltagsbegriff erzielt werden soll. A. Schall und S. Brock führen Beispiele eines solchen Gebrauchs bei griechischen Fremdwörtern im Syrischen auf[164]. So verwendet beispielsweise die „Schatzhöhle" statt des syrischen Begriffes *lbušin* das aus dem griechischen stammende *eṣṭla* (< στολή), um die Kleidung der Glorie des Adam vor dem Fall von der nach dem Fall zu differenzieren. In vergleichbarer Weise kann auch das Nebeneinander von *tîn* und *zaqqūm* im Koran erklärt werden. Denn wofür *tîn* in Sure 95 auch stehen mag – die Deutungen der Exegese gehen auseinander[165] –, deutlich ist, daß dem Begriff dort ein anderer Sinn zukommt als dem Wort *zaqqūm* in den koranischen Höllenschilderungen.

Die hier vorgeschlagene Erklärung des *zaqqūm*-Baumes als Feigenbaum ermöglicht, im Ausdruck *aš-šaǧara al-malʿūna*, der verfluchte Baum, aus Q 17/60 auch eine Anspielung auf die neutestamentliche Episode vom verfluchten Feigenbaum zu erkennen[166]. Da der Vergleich des Feigenbaums und seiner Früchte mit dem Volk Israel ein aus dem Alten Testament bekanntes Motiv ist, ist der Fluch Jesu' gegen den Feigenbaum immer auch als symbolische Handlung gegen Israel verstanden worden, als Ankündigung, daß es seine Rolle als erwähltes Volk Gottes verloren habe[167]. Als Feigenbaum ließ sich dieser von Jesus verfluchte Baum auch auf den Baum der Erkenntnis beziehen und seine Symbolik auf den Sünden-

[163] S. *Waines, David.* „Tîn", in EI² 10 (2000) 529; *Jeffery*, Foreign Vocabulary 96 f.; *Fraenkel*, Fremdwörter 148. Zu *balas* als arabischer Bezeichnung für die Frucht der Feige s. *de Lagarde*, Mitheilungen 59 f.; *Hehn*, Kulturpflanzen 102.

[164] *A. Schall*, Studien 57 ff., 108 f. (vgl. auch S. 11). S. *Brock*, Some Aspects 98–104 (*eṣṭla* < *stolé*); 104 ff. (*saqra* < *sákra* < *sacra*); 106 ff. (*leqṭiqin* < *lektíkion* < *lectica*).

[165] Den verbreitetsten Interpretationen zufolge bezeichnet *tîn* entweder die Feige als Frucht, weil diese besonders schmackhaft und gesund sei (*Bayḍāwî*, Anwār 2/607, 3 ff.), oder es ist eine Ortsangabe (z. B. die Moschee in Damaskus oder ein Berg im Heiligen Land; *Ṭabarî*, Ǧāmiʿ al-Bayān 30/153, 6 ff.). *Zamaḫšarî*, Kaššāf 4/269, 1–4, hingegen schreibt: „Der Sinn, bei solchen Dingen zu schwören, ist die Verdeutlichung des hohen Ranges der Heiligen Stätten (*al-biqāʿ al-mubāraka*) und dessen, was dort durch die Anwesenheit der Propheten und der Rechtschaffenen an Heil deutlich wurde. Denn der Ort, an dem Feigen und Oliven wachsen, ist der Zufluchtsort Abrahams und der Ort von Jesu' Geburt und seines Heranwachsens. Der Berg (*ṭūr*) ist der Ort, von dem aus Moses gerufen wurde, und Mekka ist der Ort des (heiligen) Hauses, das Rechtleitung für die Menschen insgesamt bedeutet und das der Geburtsort des Gesandten Gottes und Ort seiner Berufung ist." Vgl. *Horovitz*, Koranische Untersuchungen 123 f.

[166] Mt 21, 18–22; Mk 11, 12–14. 20–26.

[167] *Gnilka*, Evangelium nach Markus 122–126; *Bauer*, Verfluchung 16.

fall erweitern. Und so konnte die Kirche, *ecclesia*, als *arbor bona*, guter Baum, der *arbor mala*, dem bösen Baum, unter dem man die Synagoge verstand, gegenübergestellt werden, jener als Paradiesbaum, dieser als Höllenbaum[168]. Diese Deutungstradition ist noch im Korankommentar des Rāzî greifbar, wenn er als eine mögliche Deutung den „verfluchten Baum" aus Q 17/60 als Metapher für die Juden erklärt[169].

VI. Traditionslinien

Es ist Wensincks Hinweis auf den Baum der Erkenntnis[170], der zum Verständnis des zunächst bizarr und befremdlich erscheinenden Motivs vom koranischen Höllenbaum mit den Teufelsfrüchten führt. Letztendlich inspiriert durch ikonographische Topoi der orientalischen und griechischen Mythologie hat sich bereits in der frühchristlichen Literatur ein metaphorisches Spiel mit den Elementen Baum, Frucht, Teufel bzw. Schlange entwickelt. Der Koran steht in dieser Tradition und entwickelt sie fort: Die Feige als der böse Baum, *arbor mala*, steht nicht nur am Beginn der Menschheitsgeschichte, als Höllenbaum markiert sie auch deren Ende.

Dieses koranische Bild wiederum hat in späterer Zeit seinen Weg in den Westen gefunden. Wohl eine der frühesten Erwähnungen des Höllenbaums im Bereich des Dramas stammt von Chr. Marlowe (1564–93). In „Tamburlaine the Great" verleiht die Beschreibung des „Zoacum" dem Triumph des türkischen Königs Orcanes über den Tod seines Gegners Sigismund Lokalkolorit:

> Now scalds his soul in the Tatarian streams, and feeds upon the baneful tree of hell, that Zoacum, that fruit of bitterness, that in the midst of fire is ingraffed, yet flourisheth as Flora in her pride, with apples like the heads of damned fiends[171].

Ein knappes Jahrhundert später spielt auch der deutsche Barockdichter von Lohenstein (1635–83) im Schauspiel „Ibrahim Sultan" auf den *zaqqūm*-Baum an[172].

168 *Behling*, Ecclesia als arbor bona 147ff.; *O'Reilly*, Trees of Eden 188.

169 S.o. 104; die ebenfalls bei *Rāzî* verzeichnete Interpretation, der verfluchte Baum stehe für die Umayyaden, ist demnach als eine Weiterentwicklung der auf die Juden gehenden Deutung zu verstehen.

170 S.o. S. 107.

171 *Christopher Marlowe*. Tamburlaine the Great. Tamerlan der Große. Englisch/Deutsch. Übers., komm. und hrsg. v. *Fr. Lichius*, *H.-H. Pfingsten* und *P. Wenzel* (Stuttgart 1979) 206. Marlowe hatte seine Kenntnis des Höllenbaums offenbar nicht direkt aus dem Koran oder einer Koranübersetzung, sondern schreibt die wenige Jahre zuvor erschienene Chronicorum Turcicorum tomi duo des *Philippus Lonicerus* aus; s. *Seaton*, Ethel. Fresh Sources for Marlowe, in: The Review of English Studies 5/20 (1929) 385ff.

172 „Und also wird nach tausend Jahren auch Der Blutthund noch im Feuer-Pfule braten; Nimm hin indeß die Aepfel / die mehr Rauch Und Schwefel füllt / als Kerne die Granaten. Dort wird der Baum der Bitterkeit mit Früchten Die Kost nach Arth der Teufels-Köpf anrichten." *Daniel Caspar von Lohenstein*, Türkische Trauerspiele, hrsg. v. *K. G. Just* (Stuttgart 1953) 219, V. 891–896. Zu dem hier und auch bei Milton anklingenden Motiv der Äpfel von

Insbesondere im Bereich der Fantasy-Literatur ist das Motiv des Höllenbaums populär geworden; E. R. Eddison (1882–1945) etwa erwähnt das „Zoacum" im Roman *The Worm Ouroboros*[173]. Selbst eine Comic-Erzählung trägt den Titel „L'arbre de Zaqqoum"[174]. Diese Liste läßt sich noch beträchtlich erweitern. Die eindrucksvollste Rezeption des Motivs vom Schlangen-Teufel-Baum aber findet sich zweifellos in *Paradise Lost* von J. Milton (1608–74). Das Zehnte Buch schildert, wie Satan nach gelungener Verführung der Eva und des Adam in die Unterwelt zurückkehrt, um eine Triumphrede vor seinen Anhängern zu halten. Aber zu ihrem eigenen Entsetzen sehen diese, wie sie zur Strafe für Satans Tat Schlangengestalt annehmen müssen und statt zu applaudieren nur noch ein Zischen hervorbringen können. An dieser Stelle seiner Erzählung fügt Milton eine etwas längere Episode ein, die zwar deutliche Unterschiede zur Darstellung des Korans aufweist, aber ohne die koranische Inspiration kaum verständlich wäre[175]. Diese Episode soll hier abschließend wiedergegeben werden:

There stood
A grove hard by, sprung up with this their change,
His will who reigns above, to aggravate
Their penance, laden with fair fruit, like that
Which grew in Paradise, the bait of Eve
Used by the Tempter. On that prospect strange
Their earnest eyes they fixed, imagining
For one forbidden tree a multitude
Now risen, to work them further woe or shame;
Yet, parched with scalding thirst and hunger fierce,
Though to delude them sent, could not abstain,
But on they rolled in heaps, and, up the trees

Sodom schreibt *Augustin* im Gottesstaat, 2/684: „Im Land der Sodomer wachsen Äpfel und gelangen auch anscheinend zur Reife, aber beißt man hinein oder drückt sie, platzt die Haut und sie zergehen in Rauch und Asche."

[173] *E. R. Eddison*, Der Wurm Ouroboros. Fantasy-Roman. Ins Deutsche übertragen von *Helmut W. Pesch*, mit einem Vorwort von *Paul Edmund Thomas* (Bergisch-Gladbach 1993) 413.

[174] *Stéphane Dubois* und *Alain Riondet*. „L'arbre de Zaqqoum", in: Corto Maltese Numéro 19 (février 1989) 4–12.

[175] Milton schildert die Erniedrigung der Satane, nicht die Bestrafung der Verdammten; außerdem zieht er hier keinen ausdrücklichen Vergleich zwischen den Früchten und den Schlangenköpfen. Die Ähnlichkeit mit dem koranischen Bild besteht demgegenüber vor allem darin, daß sich das Geschehen in der Unterwelt abspielt und daß Hunger und Durst zum Essen der ekligen Speise nötigen. Die genaue Art des Bezugs von Milton auf das koranische Motiv ist unklar; ihre Analyse erfordert eine eigene Untersuchung, die hier nicht geleistet werden kann. S. insbesondere *Godshalk*, *William Leigh*, Marlowe, Milton, and the Apples of Hell, in: Milton Quarterly 5/2 (1971) 34f.; vgl. ferner *Parish*, *John E.*, Milton and God's Curse on the Serpent, in: Journal of English and Germanic Philology 58 (1959) 241–247; *Garvin*, *Katharine*, Snakes in the Grass, in: A Review of English Literature 2/2 (1961) 11–27; *Hughes*, *Merritt Y.*, Satan „Now Dragon Grown" (Paradise Lost, X, 529), in: Études Anglaises 20 (1967) 357–369; *Evans*, *J. M.* Paradise Lost and the Genesis Tradition. Oxford 1968; *Mollenkott*, *Virginia R.*, The Pervasive Influence of the Apocrypha in Milton's Thought and Art, in: Milton and the Art of Sacred Song, ed. by *J. Max Patrick* and *Roger H. Sundell*, Madison (Wisconsin 1979) 23–43.

Climbing, sat thicker than the snaky locks
That curled Megaera. Greedily they plucked
The fruitage fair to sight, like that which grew
Near that bituminous lake where Sodom flamed;
This, more delusive, not the touch, but taste
Deceived; they, fondly thinking to allay
Their appetite with gust, instead of fruit
Chewed bitter ashes, which th' offended taste
With spattering noise rejected: oft they assayed,
Hunger and thirst constraining; drugged as oft,
With hatefulest disrelish writhed their jaws
With soot and cinders filled; so oft they fell
Into the same illusion, not as Man
Whom they triumphed once lapsed. Thus were they plagued,
And, worn with famine, long and ceaseless hiss,
Till their lost shape, permitted, they resumed –
Yearly enjoined, some say, to undergo
This annual humbling certain numbered days,
To dash their pride, and joy for Man seduced[176]

Summary

In its depiction of hell the Qur'an threatens its audience three times with the tree of *az-zaqqūm* (Q 37/62; 44/43; 56/52). According to Q 37/65, its spathes are like the heads of satans, and disbelievers will have to eat from it as part of their otherworldly punishment. But although this bizarre motif seems to be rather enigmatic

[176] *John Milton*, The English Poems. Introduction and Notes by *Laurence Lerner*. (Hertfordshire: Wordsworth Editions Limited 2004) 358f., V. 547–577. Zum Vergleich sei die deutsche Übersetzung dieser Passage von *Hans Heinrich Meier* (John Milton. Das verlorene Paradies (Stuttgart 1986) 313f.) angeführt: „In der Nähe / Stand jetzt, bei diesem Wandel aufgeschossen, / Ein Hain von Bäumen, nach dem Willen dessen, / Der oben waltet, und zu größrer Pein, / Voll schönster Früchte hangend, gleich wie sie / Im Paradiese wuchsen und dem Feind / Als Evas Köder dienten: dorthin wandte / Sich nun ihr ernster Blick befremdet, denn / Sie wähnten, eine ganze Menge sei / Dort von verbotenen Bäumen aufgewachsen, / Um ihnen weiter Schimpf und Pein zu schaffen; / Jedoch sie konnten, von dem Durst geplagt / Und nacktem Hunger, ob als Täuschung gleich / Für sie verhängt, sich keineswegs enthalten, / Und rollten haufenweis heran und wanden / Sich an den Stämmen hoch und saßen dichter / Als der Megäre Schlangenlockenhaupt: / Sie pflückten gierig von dem schönen Obst, / So schön zu sehen, wie jenes, welches einst / Bei Sodom wuchs, an dem asphaltnen See; / Nur täuschte dieses noch verblendender, / Nicht das Getast, es täuschte den Geschmack; / Denn es bot ihnen, die den Hunger sich / Mit Lust zu stillen dachten, statt des Fleisches / Zu kauen bittre Asche, deren Graus / Sie spuckend weigerten; doch sie versuchten / Es öfter noch vor Hunger und vor Durst, / Und jedesmal, von Ekel übernommen, Verrenkten sie die Kiefer, die mit Ruß / Und Schlacken angefüllt; so viele Male / Gaben sie sich der gleichen Täuschung hin, / Nicht wie der Mensch, der einmal nur gefehlt / Und über den sie sich erhaben fühlten. / So wurden lange sie mit Hungersnot / Und langem Zischen ohne Unterlaß / Gepeinigt, bis sie ihr verloren Wesen / In alter Form zurückgewinnen durften, / Eine Demütigung, wie manche sagen, / Die ihnen künftig jährlich auferlegt / Geraume Zeit, um ihren Stolz zu kränken / Und Schadenfreude ob des Menschen Fall."

and unique, it has hardly attracted attention in non-Muslim secondary literature on the Qur'an. This paper intends to inquire into the origins of this image as the prerequisite for a forthcoming investigation into its meaning in the Qur'an. After a synopsis of the main exegetical topics concerning the tree of *az-zaqqūm* in Muslim and non-Muslim literature, the study takes its starting point from A. Wensinck's suggestion that there is a relationship between the Qur'anic tree of hell and the Biblical tree of knowledge.

In the Qur'anic narrative of the Fall of Man the central figure, the seducer, is referred to as *aš-šayṭān*. Like its Greek equivalent, *ho satanās*, this term ultimately goes back to the Hebrew *ha-śāṭān*, the accuser and adversary of man in the presence of God (Job 1, 6 ff.). But from Hellenistic times onwards its meaning enlarged to that of the antagonist of God Himself and was associated not only with the mythical monster of chaos, the Leviathan, but also with the serpent in the Biblical narrative of the Fall. In Arabic, too, the term *aš-šayṭān* links the conceptions of the devil to that of the dragon or serpent. It stands to reason, therefore, that this association also underlies the Qur'anic use of the plural form, *aš-šayāṭin*, when it denotes the devil's helpers, the evil spirits.

The Qur'an follows a Jewish-Christian tradition by mentioning only one tree in the narrative of the Fall. Although that tree is not evil in itself, it was used as a symbol of death, since by its means death came into the world. From this point onwards, the tree of death became a subject of complex metaphorical use, already in Early Christianity. Whilst St. Augustine compares the tree and its fruit with the evil will and the evil deeds of human beings, the apocryphal Acts of Thomas and the Acts of Peter enrich this picture by comparing Satan, who is conceived of as appearing in the shape of the serpent, with the tree of knowledge and with its fruit respectively. This transplantation of Satan, the serpent, to the tree of knowledge has no roots in the Biblical narrative itself. It is a Christian interpretation of the classical iconographical motif of the tree with the serpent known from representations of mythological scenes featuring, for example, Heracles and the Hesperides. In the end, the metaphor found in the Acts of Thomas and Peter, which is based on this iconographical motif, is the background of Q 37/65. However, the Qur'an broadens that metaphor even more by comparing the fruit of the tree not with the devil himself, but with its helpers, the evil spirits; it also locates the whole scene in hell.

While the tree of *az-zaqqūm* typologically can be traced back to the tree of knowledge, an inquiry into the etymology of the word *"az-zaqqūm"* leads to a hypothesis concerning the tree's botanic identity. It is argued that *"zaqqūm"*, via an intermediate stage of supposedly Syrian-Aramaic origin, ultimately goes back to the Greek *"sykon"* – fig(s). The identification of the tree of knowledge with the fig-tree is again in accordance with a popular position on this subject matter held by Rabbinic Judaism and early Eastern Christianity.

Bibliographie

I. Arabische Titel

ʿAbd ar-Raḥmān, Yāsîn, Mausūʿat al-ʿāmiyya as-sūriyya (Damaskus 2003).

al-Bayḍāwî, Abū Saʿîd ʿAbd Allāh b. ʿUmar, Anwār at-tanzîl wa-asrār at-taʾwîl (Beirut 1420/1999).

ad-Dînawarî, Abū Ḥanîfa, The Book of Plants of Abū Ḥanîfa ad-Dînawarî, hrsg. von *Bernhard Lewin* (Uppsala Universites Arsskrift, Uppsala 1953).

al-Fayrūzʾābādî, Muḥammad b. Yaʿqūb, al-Qāmūs al-Muḥîṭ, 4 Bde. (Muʾassasat an-Nūrî 1332/1913, ND Damaskus 1408/1987).

al-Ǧāḥiẓ, Abū ʿUṯmān ʿAmr b. Baḥr, K. al-Ḥayawān, hrsg. von *ʿAbd as-Salām Hārūn* (Kairo 1356–64/1938–45).

al-Ġazzālî, Abū Ḥāmid Muḥammad, Iḥyāʾ ʿulūm ad-dîn (Aleppo 1419/1998).

Ḥārūf, Muḥammad Fahd, at-Tashîl li-qirāʾāt at-tanzîl (Damaskus 1420/1999).

Ibn Kaṯîr, Abū l-Fidāʾ Ismāʿîl, Tafsîr al-Qurʾān al-ʿaẓîm, hrsg. von *Ḫālid Muḥammad Muḥarram* (Beirut 1425/2004).

Ibn Manẓūr, Muḥammad b. Mukarram, Lisān al-ʿArab (Beirut 1955–6).

Ibn Qutayba, ʿAbd Allāh b. Muslim, aš-Šiʿr wa-š-šuʿarāʾ, hrsg. von *M. Qamîḥa* und *Nuʿaym Zarzūr* (2. Aufl. Beirut 1405/1985).

Muǧāhid b. Ǧabr, Tafsîr Muǧāhid, hrsg. von *ʿAbd ar-Raḥmān aṭ-Ṭāhir as-Sūratî* (Islamabad o.J).

Muqātil b. Sulaymān, Tafsîr Muqātil, hrsg. von *ʿAbd Allāh Maḥmūd Šaḥāta* (Kairo 1979–1988).

al-Qurṭubî, Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. Aḥmad, al-Ǧāmiʿ li-aḥkām al-Qurʾān (Beirut o.D).

ar-Rāzî, Faḫr ad-Dîn Abū ʿAbd Allāh Muḥammad, Mafātîḥ al-ġayb (Kairo 1327/1909).

aš-Šinqîṭî, Muḥammad Ḥabîb Allāh, K. Îqāẓ al-aʿlām li-wuǧūb itbāʿ rasm al-muṣḥaf al-imām (Kairo 1345/1926, ND Beirut 1402/1982).

as-Suyūṭî, ʿAbd ar-Raḥmān Ǧalāl ad-Dîn, al-Muzhir fî ʿulūm al-luġa wa-anwāʿihā, hrsg. von *M. A. Ǧād al-Maulā, ʿA. M. al-Baǧāwî* und *M. Abū l-Faḍl Ibrāhîm* (Beirut o.D).

aṭ-Ṭabarî, Abū Ǧaʿfar Muḥammad b. Ǧarîr, Ǧāmiʿ al-bayān fî tafsîr al-Qurʾān (Beirut 1406/1986).

aṭ-Ṭūsî, Muḥammad b. al-Ḥasan, at-Tibyān fî tafsîr al-Qurʾān, Bd. 6 (Dār al-Andalus 1381/1961).

az-Zamaḫšarî, Abū l-Qāsim Maḥmūd b. ʿUmar, al-Kaššāf ʿan ḥaqāʾiq at-tanzîl wa-ʿuyūn al-aqāwîl fî wuǧūh at-taʾwîl (Dār al-Fikr 1397/1977).

II. Titel in anderen Sprachen

Allen, W. Sidney, Vox Graeca. A Guide to the Pronunciation of Classical Greek (2. Aufl. Cambridge 1974).

Ambros, Arne A., Gestaltung und Funktionen der Biosphäre im Koran, in: ZDMG 140 (1990) 290–325.

Ambros, Arne A., A Concise Dictionary of Koranic Arabic. Compiled by Arne A. Ambros with the collaboration of Stephan Procházka (Wiesbaden 2004).

Ambros, Arne A., The Nouns of Koranic Arabic Arranged by Topics. Compiled by Arne A. Ambros with the collaboration of Stephan Procházka (Wiesbaden 2006).

Ameisenowa, Zofja, The Tree of Life in Jewish Iconography, in: Journal of the Warburg Institute 2/1 (1938–9) 326–45.

Augustinus, Aurelius, Vom Gottesstaat. Vollständige Ausgabe der Bücher 11 bis 22. Aus dem

Lateinischen übertragen von Wilhelm Thimme. Eingeleitet und kommentiert von Carl Andresen. Oktober 1978 (3. Aufl. München 1991).
Bartsch, H.-W., Thomasakten, in: RGG^3 6 (1962) Sp. 865.
Bauer, Leonhard, Die Verfluchung des Feigenbaumes, in: Der Bote aus Zion 76 (1961) 15–6.
Beck, Edmund, Iblis und Mensch, Satan und Adam, in: Le Muséon 89 (1976) 195–244.
Behling, Lottlisa, Ecclesia als arbor bona. Zum Sinngehalt einiger Pflanzendarstellungen des 12. und frühen 13. Jahrhunderts, in: Zeitschrift für Kunstwissenschaft 13 (1959) 139–54.
Beltz, Walter, Die Mythen des Koran (Düsseldorf 1980).
Bernstein, Alan E., The Formation of Hell. Death and Retribution in the Ancient and Early Christian Worlds (Ithaca, London 1993).
Bosworth, C. E., Zakḳūm, in: EI^2 11 (2002) 425–6.
Brock, Sebastian P., Greek Words in the Syriac Gospels, in: Le Muséon 80 (1967) 389–426.
Brock, Sebastian, Some Aspects of Greek Words in Syriac, in: Synkretismus im syrisch-persischen Kulturgebiet. Bericht über ein Symposion in Reinhausen bei Göttingen in der Zeit vom 4. bis 8. Oktober 1971, hrsg. von *Albert Dietrich* (Göttingen 1975) 80–108.
Brockelmann, Carl, Grundriß der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen. I. Laut- und Formenlehre (Berlin 1908, ND Hildesheim 1966).
Carra de Vaux, Bernard, Djahannam, in: EI^1 1 (1913) 1040–1.
Costaz, L., Grammaire Syriaque (Beirut 1964).
Encyclopaedia of Islam, hrsg. von *Hamilton A. R. Gibb* u. a., 11 Bde. (Leiden, London 1960–2002) (= EI^2).
Encyclopaedia of the Qur'ān, hrsg. von *Jane Dammen McAuliffe*, 6 Bde. (Leiden 2001–6) (= EQ).
Encyclopedia of Religion, hrsg.von *Mircea Eliade*, 16 Bde. (New York 1987) (= ER).
Enzyklopaedie des Islam, hrsg. von *M. Th. Houtsma* u. a., 4 Bde. (Leiden, Leipzig 1913–36) (= EI^1).
El-Awa, Salwa M. S., Zaqqūm, in: EQ 5 (2006) 571–2.
Eliade, Mircea, Das Heilige und das Profane (Hamburg 1957).
Esche, Sigrid, Adam und Eva. Sündenfall und Erlösung (Düsseldorf 1957).
Fahd, T., Shayṭān. 1. In pre-Islamic Arabia, in: EI^2 9 (1997) 406–7.
Farooqi, M. I. H., Plants of the Quran (Deluxe edition, Lucknow 1992).
Felber, Anneliese, Teufel. I. Namen und Begriffe, in: RGG^4 8 (2005) Sp. 179–81.
Fischer, Wolfdietrich, Grammatik des Klassischen Arabisch (Wiesbaden 1972).
Flasch, Kurt, Eva und Adam. Wandlungen eines Mythos (München 2004).
Fraenkel, Siegmund, Die aramäischen Fremdwörter im Arabischen (Leiden 1886, 2. ND Hildesheim 1982).
Frese, Pamela R. / Gray, S. J. M., Trees, in: ER 15 (1987) 26–32.
Geiger, Abraham, Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen? Mit einem Vorwort hrsg. von *Friedrich Niewöhner* (Berlin 2005).
Gemoll, Wilhelm, Griechisch-deutsches Schul- und Handwörterbuch, 9. Aufl. durchgesehen und erweitert von K. Vretska, mit einer Einführung in die Sprachgeschichte von H. Kronasser (München 1991).
Gnilka, Joachim, Das Evangelium nach Markus, 2. Teilband (5. Aufl. Zürich 1999).
Gnilka, Joachim, Die Nazarener und der Koran. Eine Spurensuche (Freiburg, Basel, Wien 2007).
Godshalk, W. L., Marlowe, Milton, and the Apples of Sodom, in: Milton Quarterly 5/2 (1971) 34–5.
Graf zu Solms-Laubach, H., Die Herkunft, Domestication und Verbreitung des gewöhnlichen Feigenbaums (Ficus Carica L.), in: Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen 28 (1881) (Göttingen 1882).
Gwynne, Rosalind W., Hell and Hellfire, in: EQ 2 (2002) 414–20.
Hehn, Victor, Kulturpflanzen und Haustiere in ihrem Übergang aus Asien nach Griechenland und Italien sowie in das übrige Europa (9. unveränderte Aufl. Darmstadt 1963).

Heiler, Friedrich, Erscheinungsformen und Wesen der Religion (Stuttgart 1961).
Hennecke, Edgar, Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, 3., völlig neubearbeitete Aufl., hrsg. von *Wilhelm Schneemelcher*, Bd. 2 (Tübingen 1964).
Henning, Max, Der Koran. Aus dem Arabischen Übersetzung von Max Henning hrsg. von *Kurt Rudolph* und *Ernst Werner* (Leipzig 1979, 6. Aufl. Leipzig 1984).
Horovitz, Josef, Koranische Untersuchungen (Berlin, Leipzig 1926).
Hübsch, Hadayatullah, Paradies und Hölle. Jenseitsvorstellungen im Islam (Düsseldorf 2003).
Jacques de Saroug, Quatre homélies métriques sur la création, übersetzt von Khalil Alwan (Louvain 1989).
Jeffery, Arthur, The Foreign Vocabulary of the Qur'"n (Baroda 1938).
Kautzsch, E., Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments, in Verbindung mit Fachgenossen übersetzt und herausgegeben von *E. Kautzsch*, Zweiter Band: Die Pseudepigraphen des Alten Testaments (Tübingen 1900, ND Hildesheim 1961).
Kirkconnell, Watson, The Celestial Cycle. The Theme of Paradise Lost in World Literature (Toronto 1952).
Klinke-Rosenberger, Rosa, Das Götzenbuch. Kitāb al-Aṣnām des Ibn al-Kalbî (Winterthur 1942).
Krauss, Heinrich, Das Paradies. Eine kleine Kulturgeschichte (München 2004).
de Lagarde, Paul, Mittheilungen. I. Ueber die semitischen Namen des Feigenbaums und der Feige, in: Nachrichten von der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften und der Georg-August-Universität 15 (1881) 58–75.
Lane, Edward W., An Arabic English Lexicon. London 1863–93 (ND Beirut 1968).
Law, Bimala Charan, Heaven and Hell in Buddhist Perspective (ND Varanasi 1973).
Leder, H. G., Arbor scientiae, in: ZNW 52 (1961) 156–89.
Lipsius, Richard Adalbert, Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden, Bd. 1 (Braunschweig 1883).
Macdonald, M. C. A. / Nehmé, Laila, al-ʿUzzā, in: EI² 10 (2000) 967–8.
Martinek, Manuela, Wie die Schlange zum Teufel wurde. Die Symbolik in der Paradiesgeschichte von der hebräischen Bibel bis zum Koran (Wiesbaden 1996).
Masson, D., Le Coran et la révélation judéo-chrétienne, Bd. 2 (Paris 1958).
Meyer, Jonas, Die Hölle im Islam (Basel 1901).
Milton, John, Das verlorene Paradies. Aus dem Englischen übertragen und hrsg. von *Hans Heinrich Meier* (Stuttgart 1986).
Niero, Antonio, Die Genesiskuppel. Ein Beispiel ikonographischer Lesart, in: San Marco. Geschichte, Kunst und Kultur, hrsg. von *Ettore Vio*. Übersetzt aus dem Engl. und Ital. von Eva Dewes u. a. (München 2001) 248–78.
Nöldeke, Theodor, Geschichte des Qorāns. Zweite Aufl. bearbeitet von *Friedrich Schwally*. Erster Teil. Über den Ursprung des Qorāns (Leipzig 1909, ND Hildesheim 1981).
O'Reilly, Jennifer, The Trees of Eden in Medieval Iconography, in: A Walk in the Garden. Biblical, Iconographical and Literary Images of Eden, hrsg. von *Paul Morris* und *Deborah Sawyer*. Journal for the Study of the Old Testament; Supplement Series, 136 (Sheffield 1992) 167–204.
O'Shaughnessy, Thomas, Eschatological Themes in the Qur'ān (Manila 1986).
Pagels, Elaine, Adam, Eva und die Schlange. Die Geschichte der Sünde (Reinbek bei Hamburg 1994).
Paret, Rudi, Der Koran. Übersetzung von Rudi Paret (Stuttgart, Berlin, Köln 1962).
Paret, Rudi, Der Koran. Kommentar und Konkordanz (2. Aufl. Stuttgart, Berlin, Köln 1977).
Pedersen, J., Ādam, in: EI² 1 (1960) 176–8.
Physiologus. Griechisch / Deutsch. Übers. und hrsg. von *Otto Schönberger* (Stuttgart 2001).
Radscheit, Matthias, Die koranische Herausforderung (Berlin 1996).

Radscheit, Matthias, Aktuelle deutsche Koranübersetzungen im Überblick, in: CIBEDO 13 (1999) 124–35.
Radscheit, Matthias, The iconography of the Qur'an, in: crossings and passages in genre and culture, hrsg. von *Chr. Szyska* und *Fr. Pannewick* (Wiesbaden 2003) 167–83.
Radscheit, Matthias, Springs and Fountains, in: EQ 5 (2006) 121–8.
Raphael, Simcha Paul, Jewish Views of the Afterlife (London 1994).
Rebiger, Bill, Leviathan, in: RGG⁴ 5 (2002) Sp. 295–6.
Reeg, Gottfried, Teufel. IV. Antikes Judentum, in: TRE 33 (2002) 121–4.
Religion in Geschichte und Gegenwart. 3., völlig neu bearbeitete Aufl., hrsg. von *Kurt Galling*, 6 Bde. (Tübingen 1957–62) (= RGG³).
Religion in Geschichte und Gegenwart. 4. Aufl., hrsg. von *Hans Dieter Betz, Don S. Browning, Bernd Janowski* und *Eberhard Jüngel*, 9 Bde. (Tübingen 1998–2007) (= RGG⁴).
Riessler, Paul, Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel (Freiburg, Heidelberg 1928, 4. Aufl. 1979).
Rippin, Andrew, Sidrat al-Muntahā, in: EI² 9 (1997) 550.
Rippin, Andrew, Colors, in: EQ 1 (2001) 361–5.
Rippin, Andrew, Devil, in: EQ 1 (2001) 524–7.
Romanos Melodos, Die Hymnen. Übers. von J. Koder (Stuttgart 2005).
Rottzoll, Dirk U., Rabbinischer Kommentar zum Buch Genesis (Berlin 1994).
Schade, Herbert, Adam und Eva, in: Lexikon der christlichen Ikonographie, hrsg. von *Engelbert Kirschbaum SJ.*, Bd. 1 (Freiburg 1968) Sp. 41–70.
Schall, Anton, Studien über griechische Fremdwörter im Syrischen (Darmstadt 1960).
Schaper, Joachim, Lebensbaum, in: RGG⁴ 5 (2002) Sp. 149–50.
Schriften des Urchristentums. Didache (Apostellehre), Barnabasbrief, Zweiter Klemensbrief, Schrift an Diognet, eingeleitet, herausgegeben, übertragen und erläutert von *Klaus Wengst* (Darmstadt 1984).
Schwyzer, Eduard, Griechische Grammatik. Auf der Grundlage von Karl Brugmanns Griechischer Grammatik, 1. Teil (München 1939).
Séd, Nicolas, Les hymnes sur le paradis de Saint Ephrem et les traditions juives, in: Le Muséon 81 (1968) 455–501.
Sieper, Johanna, Das Mysterium des Kreuzes in der Typologie der alten Kirche, in: Kyrios 9 (1969) 1–30; 65–82.
Smith, Jane I. / Haddad, Yvonne Y., Eve. Islamic Image of Woman, in: Women's Studies International Forum 5 (1982) 135–44.
Speyer, Heinrich, Die biblischen Erzählungen im Qoran (Grafenheinichen 1931, ND Hildesheim 1988).
Der Sohar. Das heilige Buch der Kabbala. Aus dem Hebräischen übertragen und herausgegeben von *Ernst Müller*. Auf Grundlage der Ausgabe Wien 1932 neu ediert (München 2005).
Strack, Hermann L. / Billerbeck, Paul, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch.Vierter Band. Exkurse zu einzelnen Stellen des Neuen Testaments (München 2., unveränderte Aufl.1956).
Ström, Ake V., Hölle, in: TRE 15 (1986) 445–9.
Theologische Realenzyklopaedie, hrsg. von *Gerhard Krause* und *Gerhard Müller*, 33 Bde. (Berlin, New York 1978–2004) (= TRE).
Toëlle, Heidi, Le Coran revisité. Le feu, l'eau, l'air et la terre (Damaskus 1999).
Tritton, A. S., Shaiṭān, in: Shorter Encyclopaedia of Islam, hrsg. von *Hamilton A. R. Gibb* und *J. H. Kramers* (Leiden 1974) 523–4.
Ungnad, Arthur, Die Paradiesbäume, in: ZDMG 79 (NF 4) (1925) 111–8.
Ungnad, Arthur, Syrische Grammatik. Mit Übungsbuch (2. Aufl. München 1932, 2. ND Hildesheim 2001).
van Unnik, W. C., Petrusakten, in: RGG³ 5 (1961) Sp. 256.

Vollers, Karl, Volkssprache und Schriftsprache im alten Arabien (Strassburg 1906, ND Amsterdam 1981).
Vorgrimler, Herbert, Geschichte der Hölle (München 1993).
Wagner, Ewald, Grundzüge der klassischen arabischen Dichtung, 2 Bde. (Darmstadt 1987–8).
Waines, David, Tree(s), in: EQ 5 (2006) 358–62.
Wellhausen, Julius, Reste arabischen Heidentums (Berlin 1897).
Wensinck, Arent Jan, Tree and Bird as Cosmological Symbols in Western Asia. Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Westenschappen. 2. Serie. XXII, 1. 1921. ND in: Studies of A. J. Wensinck (New York 1978).
Wensinck, Arent Jan [Gardet, Louis], Iblîs, in: EI² 3 (1971) 668–9.
Wessel, Klaus, Adam und Eva, in: Reallexikon zur byzantinischen Kunst, hrsg. von *Klaus Wessel*, Bd. 1 (Stuttgart 1966) Sp. 40–54.
Westermann, Claus, Genesis. 1. Teilband. Genesis 1–11. Biblischer Kommentar Altes Testament; 1 (3. Aufl., Neukirchen-Vluyn 1983).
Wright, William, A Grammar of the Arabic Language, translated from the German of Caspari, and edited with numerous additions and corrections, 3. ed., revised by *W. Robertson Smith* and *M. J. de Goeje*, 2 Bde. (Cambridge 1896–8, ND 1951).

Johannes Koder

Möglichkeiten biblischer Glaubensvermittlung der Byzantiner im Umfeld der Entstehung des Islam am Beispiel der Hymnen des Romanos Melodos

Vorbemerkung

Im folgenden Beitrag sollen die Möglichkeiten der byzantinischen Machthaber in frühbyzantinischer Zeit und am Beginn des Mittelalters untersucht werden, ihre ideologischen – religiösen und politischen – Aussagen den Repräsentanten anderer Ideologien zu vermitteln, und zwar in der Form von Texten, die schriftlich oder mündlich verbreitet wurden. Abgesehen wird also von der Frage der Ideologievermittlung durch materielle – konkret-bildliche oder symbolische – Informationen, wie sie beispielsweise durch Architekturformen kirchlicher oder weltlicher Repräsentativbauten, durch Kunstwerke aller Art, aber auch durch Inhalte von Münzen, Siegeln u.a. erfolgen konnte. Daß die textlichen Möglichkeiten politisch-ideologischer Propaganda massiv eingesetzt wurden, steht insbesondere für die justinianische Gesetzgebung[1], aber auch für die Dichtung, die Epigrammatik, die Rhetorik und Prokops *De aedificiis* außer Zweifel[2], doch kann nicht bei allen Textgattungen sicher gesagt werden, in welchem Ausmaß dies bewußt und systematisch erfolgte.

[1] Beispielsweise läßt dies die kurze Novelle 132 des Kaisers Justinian I. (reg. 527–565) erkennen, in der er die Verpflichtung, den rechten Glauben der Christen zu *bekennen* und zu *verkünden* (τὴν ὀρθὴν τῶν Χριστιανῶν πίστιν ὁμολογεῖν τε καὶ κηρύττειν) in besonderer Weise hervorhebt.

[2] Hierzu schon *Bertold Rubin*, Das Zeitalter Iustinians (Berlin 1960) 139–226, und zusammenfassend *Herbert Hunger*, Reich der neuen Mitte. Der christliche Geist der byzantinischen Kultur (Graz, Wien, Köln 1965) 83f., 94; vgl. weiters (jeweils mit weiterer Lit.) *Michael Maas*, Roman History and Christian Ideology in Justinianic Reform Legislation, in: Dumbarton Oaks Papers 40 (1986) 17–31; *Otto Mazal*, Justinian I. und seine Zeit. Geschichte und Kultur des Byzantinischen Reiches im 6. Jahrhundert (Köln, Weimar, Wien 2001) 374ff.; *Charles Pazdernik*, Justinianic Ideology and the Power of the Past, in: *Michael Maas* (Hrsg.) The Cambridge Companion to the Age of Justinian (Cambridge 2005) 185–214; insbes. *Mischa Meier*, Das andere Zeitalter Justinians. Kontingenzerfahrung und Kontingenzbewältigung im 6. Jahrhundert n.Chr. (Hypomnemata 147, Göttingen 2003) 101ff. und passim; im folgenden zitiert: *Meier*, Zeitalter.

Prinzipiell kann man in Hinblick auf das byzantinische Verhalten gegenüber allen Andersdenkenden oder allen nicht mit der byzantinischen Reichsideologie konformen Gruppen und Völkern innerhalb und außerhalb der Reichsgrenzen Überlegungen der Art anstellen, welche Beeinflussungsmaßnahmen von den Machthabern getroffen wurden, beispielsweise – um im ungefähren zeitlichen Rahmen des Themas des Kolloquiums über das religiöse und kulturelle Umfeld des Korans zu verbleiben – in Bezug auf monophysitische und andere häretische Reichsangehörige, sowie auf Armenier, Perser, Avaren, Slawen und Bulgaren. Da hier die Situation im Umfeld der Entstehung des Islam zur Debatte steht, werde ich mich auf die Wirkmöglichkeiten im Bereich der (ehemaligen) Präfekturen *Oriens* und *Aegyptus* des frühbyzantinischen Staates beschränken.

Gründe für die Heranziehung der liturgischen Hymnographie

Als beispielhafte griechische Textgruppe wird die kirchliche – liturgische – Hymnographie herangezogen, und näherhin das Werk des Romanos Melodos. Dies geschieht aus den folgenden vier Gründen:

1. Kirchliche Hymnen, die in Gebetsgottesdiensten, während der Messliturgie oder auch bei Prozessionen vorgetragen wurden, erreichten regelmäßig ein zahlenmäßig großes Publikum. Sie waren dank der aktiven Beteiligung der Gläubigen, der Gesangsform und der starken Rhythmisierung besser merkbar als Prosapredigten, blieben also zumindest in Teilen im Gedächtnis haften, wobei dem Refrain eine besondere Rolle zukam. Dadurch ermöglichten die Hymnen, auch über den unmittelbaren Kreis der Teilnehmer an den Gottesdiensten hinaus, durch mündliche oder fallweise auch schriftliche Weitergabe eine weitere Verbreitung ihrer Aussagen. In der Bibel wurzelnde Inhalte des christlichen – und implizit des jüdischen – Glaubens, die in dieser Weise verstärkt verbreitet wurden, haben daher in besonderer Weise eine Aussicht, auch außerhalb ihrer politischen oder religiösen Gruppierung bekannt zu werden. An anderer Stelle habe ich darzulegen versucht, in welchem Ausmaß Kaiser Justinian sich fallweise kirchlicher Hymnen bediente, um – über religiöse Aussagen hinaus – auch seine politischen Überzeugungen zu propagieren[3].

2. Das Oeuvre des Romanos Melodos umfaßt nach der Synaxartradition tausend Hymnen, wovon etwa sechzig Hymnen mit einem Umfang von insgesamt etwa 13 000 Verszeilen von der Textkritik als echt angesehen werden. Es ist jedenfalls selbst in seinem erhaltenen Umfang für eine Bewertung aus der Sicht der Literatur- und der Wirkungsgeschichte ausreichend.

[3] *Johannes Koder*, Justinians Sieg über Salomon, in: Θυμίαμα στη μνήμη της Λασκαρίνας Μπούρα. (Athen 1994) 135–142, und *ders.*, Imperial Propaganda in the Kontakia of Romanos the Melode, in: Dumbarton Oaks Papers 62 (2009) 275–291.

3. Romanos' Hymnen waren bereits zu seinen Lebzeiten bzw. nur wenig später weit verbreitet. Hierfür sprechen die (bislang) vier bekannten frühen Fragmente – drei auf Papyrus und eines auf Pergament – mit kurzen Teilen von vier Hymnen, die noch in der Schaffenszeit des Dichters oder nur wenig später geschrieben wurden[4]. Sie sind auch für die Textgeschichte der Hymnen insgesamt bedeutsam, worauf hier nicht einzugehen ist. Jedenfalls bezeugen sie die frühe Verbreitung seiner Werke in Ägypten, also bis weit außerhalb des Gebietes der Konstantinopler Kirche. Es ist denkbar, daß die Verbreitung unter anderen durch diejenigen monophysitischen Mönche erfolgte, die seit dem späten 5. Jahrhundert nach Konstantinopel kamen und von dort dann als Unruhestifter durch Kaiser Justinian, zur Lebenszeit des Romanos, vertrieben wurden. Manche kehrten in ihre Heimat zurück, also nach Syrien, aber auch nach Palästina, oder ließen sich in ägyptischen Mönchssiedlungen nieder.

4. Manche Hymnen des Romanos stehen inhaltlich Ephraim dem Syrer (ca. 300–373) nahe, dessen syrisch-sprachige hymnische Predigten im Osten weit verbreitet waren und an denen Romanos sich auch inhaltlich orientierte. Die starke Koinzidenz mancher griechischer und syrischer Hymneninhalte rechtfertigt die Annahme, daß die Hymnen des Romanos inhaltlich auch für die Hymnik der syrischen und anderer Kirchen repräsentativ sein kann.

Potentielle Informanten

Als unmittelbar religiös aktive Informanten über christliche Glaubensinhalte kommen in erster Linie diejenigen Religionsangehörigen in Betracht, die neben den Laien im Rahmen von Gottesdiensten, durch Riten, Gebete, Rezitationen und Gesänge besonders hervortraten bzw. überhaupt durch ihre Lebensführung eine glaubenspropagandistische Außenwirkung zu erzielen vermochten, also Kleriker

[4] *P. Vindob. G 26216* (veröffentlicht als *P. Amst. I 24*): „Auf die Geburt Christi" (Hymnus 11), Teile der Oikoi 6 und 8, gesungen am 26. Dezember (ed. *Theodore F. Brunner*, P. Amst. I 24: A Romanus Melodus Papyrus, in: Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik 96 [1993] 185–189); *P. Vindob. G 26225*: „Auf den Einzug in Jerusalem" (Hymnus 32) Teile der Oikoi 6–10, gesungen am Palmsonntag (ebd. *Stanley Porter, Wendy Porter*, P. Vindob. G 26225: A new Romanos Melodus Papyrus in the Vienna Collection, in: Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik 52 [2002] 135–148; hierzu *Johannes Koder*, Anmerkungen zu dem Romanos-Papyrus Vindob. G 26225, in: Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik 53 [2003] 23–26); *P. Vindob. G 26068* (Pergament): „Auf die Auferweckung des Lazarus" (Hymnus 26), Prooimion und Teil des Oikos 1, gesungen am Samstag der 6. Fastenwoche (ed. *Cornelia E. Römer*, Romanus Melodus auf einem Wiener Pergament, in: Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik 109 [1995] 298–300); *P. Vindob. G 29430*: „Auf die drei Jünglinge im Feuerofen" (Hymnus 8), 2. Hälfte des Oikos 6, gesungen am 17. Dezember (ed. *Paul Maas*, Romanos auf Papyrus, in: Byzantion 14 [1939] 381). – Vgl. hierzu *Johannes Koder*, Romanos der Melode. Der Dichter hymnischer Bibelpredigten in Dokumenten seiner Zeit, in: Ein Buch verändert die Welt. Älteste Zeugnisse der Heiligen Schrift aus der Zeit des frühen Christentums in Ägypten [Nilus 7], hrsg. v. *Harald Froschauer* u. a. (Wien 2003) 59–71.

und Mönche. Als Vermittler byzantinischer Endzeiterwartungen waren letztere im ausgehenden 5. und im 6. Jahrhundert in den Regionen *Oriens* und *Aegyptus* besonders aktiv. Außerhalb sakraler Räume oder ihrer Klöster traten sie anläßlich von Prozessionen hervor, wie sie schon um 400 für die heiligen Stätten in und um Jerusalem anläßlich hoher Feste mehrmals im Kirchenjahr durch die Pilgerin Aetheria bezeugt sind, die in diesem Zusammenhang über singende *monazontes* (Einsiedler) und *parthenae* (Jungfrauen) berichtet[5]. Die Zahl christlicher Prozessionen vermehrte sich im ausgehenden 5. und im 6. Jahrhundert deutlich[6], nicht nur in Konstantinopel, sondern im gesamten Byzantinischen Reich (also auch im Heiligen Land), wodurch sich die Vielfalt der nach außen getragenen religiösen Informationen noch vermehrte.

Hinweise im Koran legen den Personenkreis christlicher Kleriker und Mönche als Informationsträger nahe; in Sure 5.82f.[7] spricht Mohammed über die Priester und Mönche der Christen: *Wenn sie hören, was zu dem Gesandten herabgekommen ist, siehst du, wie ihre Augen aufgrund der Kenntnis, die sie von der Wahrheit haben, von Tränen überfließen.* In Sure 9.31 warnt er vor den Christen u.a. mit den Worten: *Sie haben sich ihre Gelehrten und Mönche sowie Christus, den Sohn der Maria, an Gottes statt zu Herren genommen.* Und in Sure 57.27, läßt er Gott sprechen: *Und wir setzten in das Herz derer, die sich ihm (scil. Jesus) anschlossen, Milde, Barmherzigkeit und Mönchtum. Sie brachten es auf, wir haben es ihnen nicht vorgeschrieben, (es geschah) vielmehr im Streben nach Gottes Wohlgefallen.*

Empfänger und zugleich auch Vermittler religiöser Informationen waren zunächst die Reisenden, die – oft als Händler oder Transporteure von Waren – aus dem südarabischen Raum an die Küste und das Hinterland der seit dem ausgehenden 5. Jahrhundert schon deutlich christlich geprägte Mittelmeerzone kamen, wobei ihr Aktionsradius vom ägyptischen Alexandreia bis in das kleinasiatische Kilikien reichte. Religiöse Berührungen bestätigt der byzantinische Kirchenhistoriker Sozomenos, der für seine Zeit, also für das dritte Viertel des 5. Jahrhunderts, mitteilt, daß bei der Eiche Mamre, nahe Hebron, „jährlich zur Sommerszeit die Bewohner der Umgebung sowie Palästinenser, Phönizier und Araber aus den näher liegenden Gegenden ein prächtiges Fest feiern; sie kommen in großer Zahl des Handels wegen, um zu verkaufen und zu kaufen"[8]. Anschließend beschreibt

[5] Aetheria, im zweiten Teil ihres *Itinerarium*, passim, vgl. Égérie, Journal de Voyage, ed. *Pierre Maraval* (Sources Chrétiennes 296, Paris 2002) im folgenden zitiert: Aetheria.

[6] Vgl. allgemein *John Francis Baldovin*, The Urban Character of Christian Worship (Rom 1987) 45ff.; *An(dreas) M(erkt)*, Prozession, in: Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike 10 (2001) 477–481 und *Meier*, Zeitalter 489–502.

[7] Der Koran wird im folgenden nach der Übersetzung von *Rudi Paret*, Der Koran (Stuttgart 1979) zitiert.

[8] ... ἐνταῦθα δὲ λαμπρὰν εἰσέτι νῦν ἐτήσιον πανήγυριν ἄγουσιν ὥρα θέρους οἱ ἐπιχώριοι καὶ οἱ προσωτέρω Παλαιστῖνοι καὶ Φοίνικες καὶ Ἀράβιοι· συνίασι δὲ πλεῖστοι καὶ ἐμπορείας ἕνεκα πωλήσοντες καὶ ἀγοράσοντες, *Sozomenos* 2.4.2–3.

Sozomenos religiöse Volksbräuche der dort versammelten Juden, Christen und Heiden[9].

Auch im engeren Kulturraum des entstehenden Islam gab es seit langem christliche Wissensverbreitung: Spätestens seit Kaiser Konstantios II. (337–361) fanden christliche Missionierungsunternehmungen bei den *Homeritai* (Himyariten) und *Axumitai* statt. Seit den letzten Jahren des 5. Jahrhunderts und zur Zeit Kaiser Justinians I. entwickelten sich die politischen Kontakte und die Handelsbeziehungen der Byzantiner zu den *Aithiopes* bzw. *Auxomitai* und *Homeritai* in dem Maß intensiver, in dem das Verhältnis zum Sasanidenreich schwieriger wurde. Theophanes und Prokop behaupten, die zuvor unabhängigen jüdischen Herrscher auf der Insel Iotabe (wohl Tirān) seien damals byzantinische Untertanen geworden[10]; die gemeinsamen Aktionen der Äthiopier und der Byzantiner gegen den jüdischen Herrscher Dhu Nuwas sollten den Handelsweg nach „Indien"[11] sichern – dies ohne durchschlagenden Erfolg[12]. Details dieser politischen Entwicklung im 6. und frühen 7. Jahrhundert müssen in unserem Zusammenhang nicht behandelt werden[13], doch sei auf eine Detailinformation bei dem Chronisten Theophanes hingewiesen, einem Garanten für zu seiner Zeit standardisiertes Populärwissen; anläßlich seiner Erzählung vom Tod Mohammeds berichtet er über die arabischen Juden, daß diese zeitweise „zu Beginn seines Auftretens glaubten, daß dieser der von ihnen erwartete Christus sei, so daß auch einige ihrer Führer sich ihm zuwandten, seine Religion annahmen und die des Moses, der Gott geschaut hatte, verließen"[14]. Wesentlich ist die um das Jahr 600 unbezweifelbare Präsenz jüdischer und christlicher Gemeinden im äthiopischen und südarabischen Raum[15];

[9] Auf diese Textstelle wird weiter unten noch Bezug genommen.

[10] *Prokop*, Bella 1.19.1–26, 1.20, vgl. auch 2.16.18f. und 2.28.12–15, und *Theophanes* ad a. m. 5990, sowie *Johannes Malalas*, 433–435. Vgl. *Geoffrey Greatrex*, Byzantium and the East in the Sixth Century, in: The Cambridge Companion to the Age of Justinian (Cambridge 2005) 501–503.

[11] „Indien" bzw. „Inder" steht in den genannten und in anderen Quellen als kollektiver Name für die Herkunftsgebiete von Seiden, Gewürzen, pflanzlichen Duftstoffen und Moschus.

[12] Überblick bei *Demetrios G. Letsios*, Βυζάντιο καὶ Ερυθρά Θάλασσα. Σχέσεις με τη Νουβία, Αιθιοπία καὶ Νοτία Αραβία ως την Αραβική κατάκτηση (Ιστορικές Μονογραφίες 3, Athen 1988), 156ff.; im folgenden zitiert: *Letsios*, Erythra Thalassa; vgl. auch *Nina S. Pigulevskaja*, Byzanz auf den Wegen nach Indien, dt. von *Hans Ditten* (Berlin 1969). – Speziell zum „Indien"-Handel und den Handelswaren vgl. Buch 2.51f. und 11.13–24 des Kosmas Indikopleustes (ed. *Wanda Wolska-Conus* [Sources Chrétiennnes 141, 169, 197, Paris 1968–1973] I 360–363, III 342–357).

[13] Ausführlich hierzu *Letsios*, Erythra Thalassa 239ff.; vgl. die Zusammenfassung bei *Donner*, Background. – Allgemein auch *Teuvo Laitila*, Orthodoxy and Islam, 632/11–1071/463. Prolegomena to Byzantino-Arabic Encounters in Regard to Religion, in: Byzantium and the North. Acta Byzantina Fennica 2 (1986) 51–74.

[14] *Theophanes*, Chronik, zum Jahr 6139, im 10. Jahrhundert zitiert von *Konstantinos Porphyrogennetos*, De Administrando Imperio, c. 17.

[15] Zum Ausmaß der Christianisierung der arabischen Halbinsel bei der Entstehung des Islam und zur Vielfalt, in der sich das Christentum in den Ländern der Entstehung und Verbreitung des Islam präsentierte, s. u. a. *Irfan Shahid*, Pre-Islamic Arabia, in: The Cambridge

auch dessen Bewohner müssen daher von den Riten und dem religiösen Alltag des Judentums und des Christentums Kenntnis gehabt haben.

Biographisches zu Romanos Melodos

Romanos Melodos wurde im letzten Viertel des 5. Jahrhunderts, wahrscheinlich um 485, in Emesa (heute Homs) als Kind christlicher Eltern geboren. Zu Recht wird in der jüngeren Forschung die besondere, zweisprachige Situation Syriens mit der unteilbaren, wenngleich nicht spannungsfreien Syrogräzität seiner christlichen Kultur hervorgehoben[16]. Insbesondere in den städtischen Zentren, aber auch in vielen Klöstern waren beide Sprachen geläufig. So darf man annehmen, daß Romanos – wie z. B. Johannes Chrysostomos und Theodoret von Kyrros vor ihm – zweisprachig aufgewachsen ist und ausgebildet wurde, was seiner Kenntnis der syrischen und der griechischen Patristik förderlich war und seine theologische Bildung mitformte. Wenn er jüdischer Herkunft war[17], so läßt dies zusätzlich Kenntnisse des Bibelhebräischen (und des Aramäischen) als denkbar erscheinen.

Romanos kam als junger Mann zum Studium nach Berytos, wo er auch zum Diakon geweiht wurde. Der Studienort und der Weihegrad lassen an eine (zusätzliche) juristische Ausbildung denken. Wahrscheinlich bereiste er von hier aus Je-

History of Islam (Cambridge 1970); *ders.*, Byzantium in South Arabia, in: Dumbarton Oaks Papers 33 (1979) 23–94; *John Spencer Trimingham*, Christianity among the Arabs in pre-Islamic times (London 1979); *Irfan Shahid*, Byzantium and the Arabs in the Fifth Century (Washington, DC 1989); *Barbara Finster*, Arabien in der Spätantike, in: Archäologischer Anzeiger (1996) 287–319, und *Wolfgang Hage*, Das Christentum im vorislamischen Orient in seiner kirchlichen Vielfalt, in: *Detlev Kreikenbom*, *Franz-Christoph Muth*, *Jörn Thielmann* (Hrsg.), Arabische Christen – Christen in Arabien (Nordostafrikanische/Westasiatische Studien 6, Frankfurt a. M. 2007) 1–10, jeweils mit weiterer Lit.

[16] Vgl. hierzu die Überlegungen von *André De Halleux*, Hellénisme et syrianité de Romanos le Mélode. A propos d'un ouvrage récent, in: Revue d'histoire ecclésiastique 73 (1978) 639–641, und *Lucas Van Rompay*, Romanos le Mélode. Un poète syrien à Constantinople, in: *Jan den Boeft*, *Anton Hilhorst* (Hrsg.), Early Christian Poetry. A Collection of Essays (Vigiliae Christianae, Supplementa 22, Leiden 1993) bes. 292–296, gegenüber den Positionen der früheren Forschung, welche das griechische (vgl. etwa *José Grosdidier de Matons*, Romanos le Mélode et les origines de la poésie réligieuse à Byzance [Paris 1977] 17, 181 ff., 278, 323 ff. et passim; im folgenden zitiert: *Grosdidier de Matons*, Romanos) oder das syrische (so bes. *William L. Petersen*, zuletzt in: The Dependence of Romanos the Melodist upon the Syriac Ephrem, in: Studia Patristica 18/4 (1990) 274–281) Element in den Vordergrund stellen.

[17] Ein vorikonoklastischer Hymnus auf Romanos sagt über ihn:
... Vom Stamm der Hebräer, war er doch festen Sinnes,
und wurde nicht zum Pharisäer, sondern zum ganz lauteren Gerät
im geheimen Schatz, von den Herzen der Gläubigen
voll des Verstehens gelesen und wahrgenommen.
Nicht als Saulus erwies er sich, der die Verwirrung stiftet,
sondern als Paulus, als Wegweiser friedvoller Stille,
der ihn in all seinen Belehrungen stärkte. ...
Vgl. hierzu *Grosdidier de Matons*, Romanos 167–170, Diskussion ebd. 170–173.

rusalem und die anderen Gedächtnisstätten im Heiligen Land, die ja von Beirut nur wenige Tagereisen entfernt waren[18]. Rainer Stichel[19] bringt Gründe dafür vor, daß Romanos die Stichera auf die Geburt Christi (inc. „Ihr Engelsmächte, schreitet voran!", H. 13)[20] für die Rezitation im Verlauf der langen Weihnachtsprozession, die von Jerusalem über das sogenannte *Kathisma* Marias[21] nach Bethlehem führte, geschaffen haben könnte, und den ersten Weihnachtshymnus (inc. „Die Jungfrau gebiert heute den über dem Sein Seienden", H. 10) für die Rezitation in der Basilika der Geburt Christi bei der bethlehemitischen Geburtsgrotte. Falls Stichels Annahmen zutreffen[22], bedeutet dies, daß der Beginn der schöpferischen Phase des Romanos bereits vor seinem Eintreffen in der Kaiserstadt zu datieren ist.

In der Zeit des monophysitenfreundlichen Kaisers Anastasios I. (reg. 491–518) kam Romanos nach Konstantinopel. Ein denkbarer Anknüpfungspunkt bzw. *terminus post quem* ist der Konstantinopel-Besuch des (ebenfalls in Berytos geschulten) Seueros im Jahr 508/9, der für drei Jahre in der Kaiserstadt weilte und später Patriarch von Antiocheia (512–518) wurde. Viele seiner monophysitischen Anhänger, vor allem Mönche aus Syrien und Palästina, folgten ihm und bewirkten durch ihre Polemik gegen den *Tomus Leonis* von 449, gegen die Konzilsbeschlüsse von Chalkedon und gegen das 482 ergangene *Henotikon* des Kaisers Zenon eine Eskalation und Polarisierung des Kirchenstreits[23]. Es erscheint denkbar, daß auch Romanos damals, zwischen 508 und 512, im Rahmen dieses verstärkten Zuzugs von Syrern nach Konstantinopel kam, und dies unabhängig von der Frage, ob und inwieweit er zu diesem Zeitpunkt den Monophysiten nahestand. Jedenfalls verbrachte er sein weiteres Leben als Diakon in Konstantinopel. Er war nicht

[18] Die Entfernung von Beirut nach Jerusalem beträgt etwa 250 km.

[19] *Rainer Stichel*, Die musizierenden Hirten von Bethlehem. Die Bedeutung der mittelalterlichen slavischen Übersetzungsliteratur für die byzantinische Lexikographie, in: *Wolfram Hörandner, Erich Trapp*, Lexicographica Byzantina (Byzantina Vindobonensia 20, Wien 1991) 250ff., bes. 263–267; im folgenden zitiert: *Stichel*, Hirten.

[20] Die Hymnen werden zitiert nach: *José Grosdidier de Matons*, Romanos le Mélode, Hymnes (Sources Chrétiennes 99, 110, 114, 128, 283 [Paris I 1964, II 1965, III 1965, IV 1967, V 1981]). In dieser Edition nicht erschienene Hymnen werden zitiert nach: *Paul Maas, Constantine A. Trypanis*, Sancti Romani Melodi Cantica. Cantica Genuina (Oxford 1963), Cantica Dubia (Berlin 1970), worauf jeweils hingewiesen wird. Die im folgenden zitierten deutschen Übersetzungen beruhen auf: *Johannes Koder*, Romanos Melodos, Die Hymnen, I–II (Stuttgart 2005/6).

[21] Hierzu s. unten, S. 153.

[22] Man kann dagegen einwenden, daß Romanos – mit der Jerusalemer Liturgie vertraut – die beiden Hymnen auch erst in Konstantinopel für eine Verwendung im Heiligen Land schuf; eine sichere Aussage ist nicht möglich.

[23] *Alois Grillmeier*, unter Mitarbeit von *Theresia Hainthaler*, Jesus der Christus im Glauben der Kirche, 2/2: Die Kirchen von Konstantinopel im 6. Jahrhundert (Freiburg, Basel, Wien 1989) 20ff.; *Friedhelm Winkelmann*, Die östlichen Kirchen in der Epoche der christologischen Auseinandersetzungen (5. bis 7. Jahrhundert) (Berlin 1988) 100; *Hans-Georg Beck*, Geschichte der orthodoxen Kirche im byzantinischen Reich (Die Kirche in ihrer Geschichte, 1D1, Göttingen 1980) 13f.

Mönch[24], lebte aber in der Stiftung *ta Kyru*[25], die einer Muttergottes-Kirche zugeordnet war. Man kann ihn als berufsmäßigen *Melodos*, also Dichter, Vertoner und Rezitator liturgischer Hymnen bezeichnen. Als Melode zählte er auch Kaiser Justinian I. (reg. 527–565) zu seinen Auftraggebern, was konkret anläßlich des Hymnus „Auf jegliches Erdbeben und Feuer" (H. 54) deutlich wird, den Romanos anläßlich des Neubaues der Sophien-Kirche in Konstantinopel (537) schuf. Romanos starb wahrscheinlich vor Ende 562[26].

Die Hymnen des Romanos Melodos

Wie bereits oben festgestellt, gilt Romanos für etwa sechzig der unter seinem Namen erhaltenen Hymnen als tatsächlicher Autor. Der *Akathistos Hymnos* stammt nicht von ihm[27], doch kannte er ihn jedenfalls und wurde durch ihn vielleicht inspiriert. Hymnen nach der Art des Romanos wurden später von den Byzantinern als Kontakia bezeichnet. Man kann sie als gesungene, metrische Predigten charakterisieren, die oft in Dialogform gehalten sind. Die Kontakia wurden im 6. Jahrhundert zur Gänze gesungen, und zwar in der Vigil (griech. *agrypnía*[28], dem „Wachen", scil. in der Nacht vor einem Fest), bzw. dem *Orthros*, der im klösterlichen Gottesdienst der Agrypnie entsprach, weiters sonntags und mittwochs während der großen Fastenzeit und der österlichen Zeit, und zwar wahrscheinlich am Ende der *Pannychís* (wörtlich: „der Ganznächtigen"), des nächtlichen Gebetsgottesdienstes, als gesungenes Morgenoffizium (*Asmatikos*)[29].

Die ersten Kontakiendichter scheinen sich an griechischen und syrischen Vorbildern orientiert zu haben, an einer Verbindung von Psalmen, Hymnen und Predigten in einem Übergangsbereich zwischen rhythmischer Prosa und stichischer

[24] Hierzu vgl. *Johannes Koder*, Romanos Melodos über das Mönchtum, in: Porphyrogenita. Essays on the History and Literature of Byzantium and the Latin East in Honour of Julian Chrysostomides (Aldershot 2003) 187–197.

[25] Stiftung eines sonst nicht bekannten Patriziers Kyros; sie ist vielleicht mit dem späteren Kyriotissa-Kloster zu identifizieren, an dessen Stelle in Istanbul heute die Kalenderhane-Moschee steht, vgl. *Rodolphe Janin*, La géographie ecclésiastique de l'empire byzantin (Paris ²1969) 193–195; *Albrecht Berger*, Untersuchungen zu den Patria Konstantinupoleos (Poikila Byzantina 8, Bonn 1988) 477–482, und *Marcell Restle*, Art. Konstantinopel. Reallexikon zur byzantinischen Kunst 4 (1990) 366ff., hier 551–558.

[26] Diese Annahme stützt sich darauf, daß der Hymnus „Auf die zweite Einweihung der Sophien-Kirche" (ed. *Constantine A. Trypanis*, Fourteen Early Byzantine Cantica [Wiener Byzantinistische Studien 5, Wien 1968] H. 12, S. 139–147) von einem anderen Meloden verfaßt wurde. – Nach einem teilweisen Kuppeleinsturz der Hagia Sophia im Jahr 558 war eine Erneuerung notwendig geworden; die erneute Einweihung erfolgte am 24. Dezember 562.

[27] Vgl. hierzu *Leena Mari Peltomaa*, The Image of the Virgin Mary in the Akathistos Hymn (The Medieval Mediterranean 35, Leiden, Boston, Köln 2001) 219–230.

[28] Romanos weist selbst in H. 54.1 auf die Agrypnien hin; zu dieser Stelle und zu einem weiteren Beleg in den Miracula S. Artemii vgl. *Grosdidier de Matons*, Romanos 103f.

[29] Griech. *asmatikós*, *pannychís*: vgl. *Geoffrey William Hugo Lampe*, A Patristic Greek Lexicon (Oxford 1961) 245b, s.v. und 1003a, s.v.

Dichtung. Formal besteht das Kontakion aus metrisch gleich gebauten Strophen, die in ihrer Zahl unterschiedlich sein können, bei Romanos oft 18 und meist nicht über 24. Sie werden als *oíkoi*, wörtlich „Häuser" bezeichnet, was eine terminologische Parallele zu syrisch *baithō* darstellt. Die letzte Strophe hat fast immer die Funktion eines Schlußgebetes. Die Strophen sind durch eine Akrostichis verbunden, die sich aus der Aneinanderreihung ihrer ersten Buchstaben ergibt und aus einem oder mehreren Wörtern besteht; sie enthält oft einen Hinweis auf den Autor, sei es direkt (z.B. „Ode des Romanos") oder indirekt (z.B. „Hymnos des Sünders"). Am Beginn des Kontakion steht, gewissermaßen als Einleitung, ein meist kurzes Prooimion, das in einem anderen Metrum verfaßt ist als die Strophen, mit ihnen aber formal durch den beiden gemeinsamen Refrain verbunden ist. Man nimmt an, daß ursprünglich vor dem Gesang des Hymnus der Refrain rezitiert wurde, um ihn mit der Gemeinde einzuüben, und daß sich u.a. daraus das Prooimion entwickelte[30]. Die Metren der Kontakia sind rein akzentuierend, sie beruhen also auf der weitgehenden Harmonisierung von Vers- und Wortakzent. Ihre Metrik unterscheidet sich somit grundlegend von der quantitierenden Metrik der antiken griechischen Dichtung. Daß ihre Herausbildung im Zusammenwirken des Prosarhythmus in der griechischen Literatur des 4. bis 6. Jahrhunderts und der Rhythmik und Metrik der gleichzeitigen syrischen Kirchenhymnen erfolgte, wird von der Forschung allgemein angenommen, ist aber im Detail ungeklärt.

Integrierender Bestandteil des Kontakion ist jedenfalls der gesangliche Vortrag. Leider wissen wir darüber zur Zeit seiner Blüte im 6. und 7. Jahrhundert sehr wenig, weil man erst ab dem 9. Jahrhundert in die Entwicklung der byzantinischen Musik dank erhaltener neumierter Musikhandschriften Einblick hat, also zu einer Zeit, da die Musiknotation bereits durch Johannes von Damaskus († um 750) reformiert worden war[31]. Grundsätzlich ist davon auszugehen, daß die Darbietung in Form des Gesanges bzw. der Rezitation eines stark rhythmisierten Textes die Nachhaltigkeit der Wirkung auf ein Publikum erhöhte, das allgemein stärker auf Gehörwahrnehmung ausgerichtet war, als man dies von Menschen unserer Zeit erwarten kann, ein Publikum, das zudem weniger reizüberflutet war und daher gehörte (oder gelesene) Informationen besser im Gedächtnis bewahrte[32] (Noch weniger als andere antike und byzantinische Autoren wandte sich Romanos an ein Lesepublikum). Die Sprache des Romanos ist bibelnah, aber auch zeitnah: Sie ist

[30] Bei manchen Hymnen sind zwei oder mehr Prooimia erhalten.

[31] Melodieführung und Metrum bei der Rezitation bzw. beim Gesang des Kontakion wurden durch Angabe des *heirmós* (der Musterstrophe, eigentlich „Reihe", „Kette") bezeichnet. Es gab vier „Tonarten" (griech. *échos)* mit jeweils einer abgeleiteten (griech. *plágios*) Tonart, also insgesamt acht, deren Höhenlage, Schritte und festgelegte Formeln den Kantoren vertraut waren, so daß ihnen ein kurzer Hinweis am Beginn des Hymnentextes als orientierende Grundlage für die Rezitation genügte; vgl. *Christian Hannick*, Orthodoxe Kirchenmusik, in: Die Musik in Geschichte und Gegenwart. Allgemeine Encyklopädie der Musik, Sachteil 7 (Kassel, Stuttgart 1997) 1108–1112.

[32] Vgl. *Johannes Koder*, Romanos Melodos und sein Publikum. Zur Einbeziehung und Beeinflussung der Zuhörer durch das Kontakion, in: Anzeiger der philosophisch-historischen Klasse der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 134/1 (Wien 1999) 63–94.

zwar (wahrscheinlich) anspruchsvoller als das gesprochene Griechisch des 6. Jahrhunderts, bleibt aber im Grunde schlicht. Die Perioden sind dank der starken Verszeilenbindung und dem weitgehenden Verzicht auf Enjambement in der Regel kurz, der Text somit insgesamt eingängig. Das Kunstmittel des Dialoges ist im Kontakion vielfach so dominant, daß man an ein Drama mit verteilten Rollen erinnert wird[33]. Dieser Eindruck vertieft sich beim Meloden noch dadurch, daß er es durch Psychologisierung der handelnden Personen versteht, diesen in ihren direkten Reden (auch inneren Monologen) besondere Lebendigkeit und Ausdruckskraft zu verleihen. So darf man annehmen, daß die Gläubigen nicht nur den Refrain, sondern auch weitere rhythmisierte Textpartien der Hymnen im Gedächtnis behielten; hierzu trug auch der in den Grundzügen vertraute, auf regelmäßig wiederholten Bibelstellen beruhende Inhalt bei.

Weiters stellt die direkte Rede, in der sich insbesondere Gott selbst an den Zuhörer bzw. Leser wendet, ein Stilmittel dar, dessen sich auch der Koran bedient. Zu beachten ist, daß Romanos in erster Linie Jesus Christus als zweite göttliche Person sprechen läßt, in alttestamentlichem Zusammenhang allerdings auch Gott Vater als erste göttliche Person[34], nicht hingegen die dritte göttliche Person, den Heiligen Geist; der Heilige Geist wird im Koran zwar an einigen Stellen genannt[35], jedoch als ein Gott untergeordnetes Wesen, das zu Jesus entsandt wurde, um ihn zu stärken.

Themen des Alten Testaments bei Romanos Melodos

Der Inhalt der Hymnen des Romanos steht dank der predigtähnlichen Funktion des Kontakions im 6. Jahrhundert in engem Zusammenhang mit der Ordnung des Kalenders der kirchlichen Feste im Jahreskreis. Man kann davon ausgehen, daß die eindringliche Erklärung des jeweiligen Festanlasses und der jeweils im Verlauf des Gottesdienstes vorgetragenen Bibellesungen und deren authentische Interpretation als ein originäres Ziel der meisten Kontakia des Romanos zu betrachten ist. Er paraphrasiert und kommentiert, um sie solchermaßen seinen Zuhörern näherzubringen, wobei er oft in phantasievoller Weise ausschmückt und dennoch der theologischen Aussage des Bibeltextes treu bleibt[36]. Die Kontakia des Romanos

[33] Dies gilt beispielsweise für die „alttestamentlichen" Hymnen „Auf das Opfer Abrahams" (H. 3), „Auf Joseph" (I, H. 5) und besonders „Auf die drei Jünglinge im Feuerofen" (H. 8).

[34] Jesus Christus H. 10.8–9, 11.13–18, 14.17, 16.4ff., 18.10–17, 19.8–11,18f., 20.13–15, 21.13–18, 22.11–14,21, 23.13–15,19f., 24.11–20, 27.4–8, 31.17–26, 32.11–15, 33.11, 34.3–7,20f., 35.4–6,9–14, 36.8–12, 38.9, 39.3–5, 40.10–12, 43.25–28, 45.11–16, 46.10–12,15,17, 47.3ff., 48.2f., 7–10. – Gott Vater H. 1.6–8, 2.2f.,18, 3.20–23, 7.10f.,24–28,31f., 8A.16.

[35] Suren 2.87,253, 5.110, 16102 (*rūḥ al-qudus* bzw. *rūḥ ul-llāh*). Den Hinweis auf diese Textstellen verdanke ich Angeliki Ziaka, Thessalonike.

[36] Besonders charakteristisch für die einfühlsame Ausgestaltung und Dramatisierung, die Romanos biblischen Berichten angedeihen läßt, ist sein Hymnus auf die Blutflüssige: Man vgl. den inneren Monolog (das „Enthymem", nach *Herbert Hunger*, Das „Enthymem" in der liturgischen Dichtung des frühen Byzanz, in: *Th. Schirren, G. Ueding* [Hrsg.], Topik und

begleiteten die Gläubigen gewissermaßen durch das Kirchenjahr; zu jedem liturgischen Anlaß, der damals in Konstantinopel bereits offiziell als Hochfest gefeiert wurde, ist mindestens ein Hymnus von ihm erhalten[37].

Über vierzig der als authentisch betrachteten Hymnen des Romanos sind Themen des Neuen Testaments zuzuordnen, indem sie konkrete Ereignisse oder religiöse und ethische Postulate der Evangelien zum Ausgangspunkt nehmen[38]. Man hat bei diesen Hymnen kein Problem, jeweils die Evangelienperikopen festzustellen, auf die sie sich beziehen. Wie in ihren homiletischen patristischen Vorbildern oder Vorlagen, so wird auch in den Hymnen oftmals auf das Alte Testament rekurriert, um typologische Bezüge herzustellen und so die Einbindung des Alten Bundes in den Neuen argumentativ zu untermauern.

Weitere neun Hymnen sind thematisch unmittelbar dem Alten Testament zuzuordnen. In ihnen werden Personen und Ereignisse behandelt, die in der christlichen patristischen Tradition als Vorbilder und Archetypen der im Neuen Testament erfüllten Heilsgeschichte gelten[39]. Folgende Themen stehen im Mittelpunkt: die Reue Ninives (verbunden mit einem Bericht über Jonas), der Sündenfall Adams und Evas, Noah und die Sintflut, das Opfer Abrahams, die Segnung Jakobs durch Isaak, Joseph und seine Brüder, Josephs Versuchung, der Prophet Elias, schließlich der Prophet Daniel und die drei Jünglinge im Feuerofen[40].

Rhetorik [Tübingen 2000] 93–101) der Blutflüssigen (H. 23.5–11), in dem sie sich ihr Streitgespräch mit den Christus umgehenden Männern ausmalt, mit den Evangelienberichten bei Matthäus 9.20–26, Markus 5.25–34 und Lukas 8.43–48.

[37] Daher ist für das Fest Maria Himmelfahrt (15. August) kein Hymnus von Romanos erhalten.

[38] Es handelt sich um die Hymnen 9–51 (*Grosdidier de Matons*) und 57 und 59 (*Maas, Trypanis*).

[39] Hierzu ist allgemein anzumerken, daß im Kontakarion von Patmos und in den Kontakarien der sinaitischen Tradition Reste einer altchristlichen Tradition festzustellen sind, am Sonntag *Tyrophágu* (an dem die Vorfastenzeit endet) und an den Sonntagen der Fastenzeit das Gedächtnis der alttestamentlichen Vorfahren Christi (beginnend mit Adam und Eva) zu feiern; vgl. auch *Johannes Koder*, Das Alte Testament in den Hymnen des Romanos Melodos, in: Kalathos – Studies in Honour of Prof. Asher Ovadiah, hrsg. v. *Sonia Mucznik, Yehudit Turnheim, Talila Michaeli* (Tel Aviv 2006) 25–42.

[40] Die neun erhaltenen Hymnen des Romanos Melodos, bei denen Themen bzw. Personen des Alten Testaments im Mittelpunkt stehen (Hymnenzählung nach der Edition von *Grosdidier de Matons*):

Hymnus	Liturgisches Datum	biblischer Bezugstext
(8a) Auf Ninives Reue	Mittwoch der 1. Fastenwoche	Jonas 3–4
(1) Auf Adam und Eva	Mittwoch der 2. Fastenwoche	Genesis 3
(2) Auf Noah	Sonntag der 3. Fastenwoche	Genesis 6–9
(3) Auf das Opfer Abrahams	Sonntag der 4. Fastenwoche	Genesis 22
(4) Auf Isaak, als er Jakob segnete	Sonntag der 5. Fastenwoche	Genesis 27
(5) Auf Joseph	Sonntag der Karwoche	Genesis 37–46
(6) Auf die Versuchung des Joseph	Montag der Karwoche	Genesis 37–39
(7) Auf den Propheten Elias	Prophet Elias (20. Juli)	Könige 17–18, 4Könige 2
(8) Auf die heiligen drei Knaben und den Propheten Daniel	Prophet Daniel (17. Dezember) oder ein Sonntag vor Weihnachten	Daniel 3

Auch diese Hymnen wurden – so wie diejenigen auf Themen des Neuen Testaments – spätestens in der Kontakartradition bestimmten Tagen des Kirchenjahres zugeordnet. Die erstgenannten sieben Hymnen bilden innerhalb des liturgischen Kalenders insofern eine weitgehend geschlossene Gruppe, als sie in der vierzigtägigen, der „großen" vorösterlichen Fastenzeit rezitiert wurden, wobei für jede Woche ein solcher Hymnus „der Zerknirschung" (griech. *katanyxis*) vorgesehen ist.

Die Hymneninhalte des Romanos, die Personen oder Ereignisse des Alten Testaments thematisieren, bieten die wesentlichen Anhaltspunkte für einen Vergleich von Motiven und Inhalten. Dies deswegen, weil die Aussagen des Koran über Gegenstände des Christentums und des Neuen Testaments aus der inneren Logik des Islam als neuer, Erfüllung versprechender Religion nur die „Vorgeschichte" einbeziehen, also die eigentliche Erlösungslehre ausklammern; wenngleich vom Text her neutestamentlich, so sind sie doch aus religionsgeschichtlicher Sicht dem Alten Bund zuzurechnen. Daher reduziert sich der Kreis der im Koran genannten Personen des *Neuen* Testaments auf Zacharias (Sure 6.85, 21.89–90), seinen Sohn Johannes den Täufer (Sure 6.85, 21.89–90), Maria (Sure 21.91 f., 66.12) und Jesus als Propheten und Sohn Marias (passim).

Hingegen werden alttestamentliche Personen und Begebenheiten im Koran detailreicher behandelt. Betrachtet man die in Frage kommenden alttestamentlichen Ereignisse unter dem Aspekt der Ergiebigkeit im Sinne koranisch-biblischer Verknüpfungen, so ist die Zeit vor der Sintflut im Koran kaum präsent, und auch noch Noah wirkt gewissermaßen „farblos". Die nach ihm benannte Sure 71 handelt zwar von der Bestrafung des sündigen Teiles der Menschheit, wobei Gott den Noah in das Geschehen einbindet, doch wird die Hinrichtung der Sünder durch Ertränken nur kurz (Sure 71.25) erwähnt. Im Mittelpunkt des koranischen Geschehens steht Abraham; weitere zentrale Personen sind Ismael, Isaak und Jakob, Moses, die Könige David und Salomon sowie Jonas[41].

Im folgenden soll auf diejenigen alttestamentlichen Themen in den Hymnen des Romanos eingegangen werden, bei denen sich Berührungspunkte mit Aussagen des Korans ergeben. Dies soll nicht als Versuch eines Nachweises verstanden werden, daß Hymnen des Romanos Aussagen des Koran direkt beeinflußt hätten; dieser Nachweis wäre schon deswegen nicht zu erbringen, da die Bibelinterpretationen des Romanos deutliche Parallelen zu Predigten der griechischen Patristik und Ephraims des Syrers aufweisen. Freilich blieben seine rhythmisierten Texte – hier stellvertretend für die liturgische Hymnik im allgemeinen – besser im Gedächtnis haften als Prosatexte und durften somit stärkere Verbreitung für sich beanspruchen.

[41] Vgl. etwa Sure 4.163 f.; eine reichhaltige Liste biblischer Namen bei *Haim Schwarzbaum*, Biblical and extra-biblical legends in Islamic folk-literature (Beiträge zur Sprach- und Kulturgeschichte des Orients 30, Walldorf [Hessen] 1982) 13 f.; im folgenden zitiert: *Schwarzbaum*, Legends. Bei Schwarzbaum Verweise auf *Josef Horovitz*, Koranische Untersuchungen (Berlin, Leipzig 1926) 149 ff. – *Heinrich Speyer*, Die biblischen Erzählungen im Qoran (Hildesheim ²1961) behandelt bes. Adam, Noah, Abraham, Josef, Moses, Talut/Saul, Elias, Jonas, Hiob, Ezra, und Daniel in der Feuergrube.

Berichte über Abraham und Lot

Eine bedeutsame Patriarchengestalt der beiden heiligen Bücher, des Alten Testaments und des Koran, ist Abraham. Bei Romanos steht er im Hymnus auf das Opfer Abrahams (H. 3) im Mittelpunkt. Hier begleiten der Dichter, und mit ihm die Zuhörer, Abraham auf dem Weg zum Opferberg (H. 3.1–2). Das Opfer Abrahams wird in enger Anlehnung an den Bericht des Alten Testaments (Genesis 22) mit großer Anteilnahme dargestellt, wobei der Dichter das Geschehen durch direkte Reden verlebendigt: Auf innere Monologe Abrahams (H. 3.2–7) folgen Streitgespräche zwischen Abraham und Sarah (H. 3.7–13), bis Sarah dem Opfergang im Vertrauen darauf zustimmt, daß Gott ihr den Sohn zurückgeben werde, worauf Vater und Sohn sich auf den Weg machen (H. 3.14–16). Isaaks Frage nach dem Opfertier und seine Erkenntnis, daß er selbst das Opfer sein solle, beantwortet Abraham mit dem Hinweis auf Gottes Willen und bindet den Sohn, um ihn zu töten. Nun gebietet Gott ihm Einhalt[42]:

Von oben blickte Gott herab, der die Abgründe überblickt
und sandte dem Gerechten seinen Ruf:
Abraham, Abraham, du Glaubenstreuer, halte deine Hand zurück!
Ich wollte dich erkennen, ich, der dich schon
vor der Erschaffung nicht verkannte. Nun habe ich deinen Glauben ergründet,
auf welchen meine glühendsten Wahrheitssucher schauen sollen
in alle Ewigkeit, weil mein Sohn
in meinem Namen gerühmt werden soll,
der Geber des Guten und Retter unserer Seelen. [R e f r a i n]
... Nun halte deine Hand zurück! Deinen Glauben fand ich so rein, wie ich ihn will.
Darum will ich auch in dir mein Werk vorzeichnen.
Ja, Gerechter, du bist mein Ebenbild.
Willst du aus deinem Schicksal das deiner Nachkommen erfahren?
Um dir dies zu zeigen, habe ich dich hier heraufgeführt.
Wie du jetzt um meinetwillen deinen Sohn nicht schonen wolltest,
so will auch ich um aller willen meinen Sohn nicht schonen,
für die Welt will ich ihn hinopfern, ich,
der Geber des Guten und Retter unserer Seelen. [Refrain]

Zwei Aussagen bestimmen den Text des Romanos: Er stellt allen künftigen Wahrheitssuchern Abrahams Glaubensstärke als Vorbild dar und erweist das Opfer als Ankündigung des Opfertodes des Gottessohnes, der den Menschen die Erlösung bringt, die im Hymnus durch Gott Vater (in direkter Rede) angekündigt wird (H. 3.17–23).

Mohammed spricht vom Opfer Abrahams in Sure 37.102–107, wobei die typologische Deutung (erwartungsgemäß) nicht berührt wird, sondern lediglich die Absolutheit der Frömmigkeit und Ergebung Abrahams im Mittelpunkt steht, die im vermeintlichen Kindesopfer ihren Höhepunkt findet: *Als nun die beiden sich ergeben hatten, und er ihn auf die Stirn niedergeworfen hatte, riefen wir ihn an: Abraham, du hast den Traum wahr gemacht. So vergelten wir denen, die fromm*

[42] H. 3.20 und 22 (*Grosdidier de Matons*).

sind, das ist die offensichtliche Prüfung. Und wir lösten ihn mit einem gewaltigen Schlachtopfer aus ...

Ein weiteres Element des Wirkens des koranischen Abraham ist die Zerschlagung der heidnischen Götterstelen[43]. Als Abraham dafür ins Feuer geworfen werden soll, befiehlt Gott (Sure 21.69): *Feuer, sei für Abraham kühl und unschädlich!* Dies findet eine Parallele im alttestamentlichen Bericht über die drei Knaben, die Nebukadnezar ins Feuer werfen läßt, als sie sich weigern, das von ihm errichtete Götterbild zu verehren. Das Feuer aber wandelt sich in ein *pneuma drosu*, eine *taufrische Brise*, die sie kühlt. Der biblische Bericht (Daniel 3.50) findet in zahlreichen patristischen Predigten seinen Niederschlag und wird ausführlich in Romanos' Hymnus „Auf die drei Knaben und den Propheten Daniel" behandelt, der ausschließlich dem Thema gewidmet ist[44]; die entsprechende Stelle lautet (H. 8.21):

Da packten die, denen es befohlen war, die Knaben,
sie fesselten sie an Händen und Füßen und ließen sie in den Ofen fallen.
Der nahm sie auf, die Wurzel mit den drei Stämmchen,
er verbrannte sie nicht, sondern behütete sie, aus Scheu vor dem, der sie gepflanzt.
In frischen Hauch vielmehr wandelte sich die Flamme,
in göttlichen, der so die heiligen Schösslinge kühlte.
Seltsames war zu sehen: Das Feuer nämlich vergaß,
was ihm eignete, und ward zur Quelle,
die mehr bewässerte denn verbrannte, was sie aufgenommen, ...

Zu den Gerechten im Umfeld Abrahams zählt für Mohammed, in Anlehnung an das Alte Testament (Genesis 19.12–26), auch Lot (Sure 6.86), über dessen Errettung aus Sodoma im Koran in inhaltlichem Zusammenhang mit Noah und der Sintflut berichtet wird (Sure 21.71–77, Sure 66.10); auf diesen Zusammenhang weist auch Romanos im Hymnus auf Noah (H. 2.8) hin:

Erst gingen die Riesen zugrunde in der Sintflut,
dann ebenso die Ägypter mit Pharao im Meer,
und wieder zu anderer Zeit das gottlose Volk. das in Sodom wohnte,
von wo Gott den Lot rettete, der da rief:
In Deiner Liebe zu uns rette alle vor dem Zorn, Erlöser des Alls! [Refrain]

Die typologische Deutung Abrahams als alttestamentliches Vorbild des nunmehr erlösten Menschen wird in einem Hymnus des Romanos deutlich, der anläßlich des Nachfestes der Epiphanie rezitiert wurde, eines Festes, das zu den frühesten Hochfesten der Christen zählt (H. 17). In Jerusalem und in Bethlehem sind bereits vor 400 durch Aetheria[45] mehrtägige Feiern bezeugt, die an das Weihnachtsfest anschlossen. Sie fanden an wechselnden Andachtsstätten in und um Jerusalem statt und endeten mit der Oktav vor dem Kreuz, wobei, wie schon erwähnt, auch

[43] Vgl. hierzu *Haim Schwarzbaum*, Legends 11.
[44] Zum Hymnus vgl. *Jan H. Barkhuizen*, Romanos Melodos, Kontakion 8 ‚On the Three Children', in: Acta Patristica et Byzantina 16 (2005) 1–28.
[45] Aetheria, c. 25.11–12 (254f.).

Prozessionen zwischen den beiden Städten vorgesehen waren[46]. In seinem Hymnus stellt Romanos die Erlösung Adams und der Menschheit durch die Erscheinung des Herrn in den Mittelpunkt. Hier steht Abraham an erster Stelle der Gerechten des Alten Bundes, denn Gott erschien ihm einst als Rätsel, Schattenbild und Gleichnis (H. 17.4):

Als Gott dem Abraham erschien, der bei der Eiche Mambre saß,
da zeigte er sich als Mensch, um ihm nicht kundzutun, wer er sei;
denn der hätte es nicht ertragen.
Uns aber zeigt er sich nun nicht so, sondern in eigener Gestalt,
denn das Wort ist Fleisch geworden:
dort das Rätsel, hier aber Klarheit;
den Vätern Schattenbilder, den Patriarchen Gleichnisse,
den Kindern aber die Wahrheit selbst.
Einst zeigte Gott sich Abraham, doch der sah nicht Gott.
Wir aber schauen ihn, weil er es will, und halten ihn fest,
der erschien und alles erleuchtete. [Refrain]

In der zitierten Textpassage wird auf das biblische Ereignis, die Erscheinung der drei Männergestalten (Genesis 18.1 ff.), seiner Bekanntheit wegen nur angespielt – die Aussage zielt ja eigentlich in eine andere Richtung –, doch wird der Baum Mamre ausdrücklich genannt. Nach Abraham werden in diesem Hymnus Jakob, Moses, Isaias, Daniel und David als weitere Gerechte angeführt, die Gott nur gleichnishaft sehen durften (H. 17.4–8), während er nun durch die Geburt aus Maria unmittelbar zu den Menschen kam (H. 17.9–11). Johannes der Täufer weiß um diese besondere Gnade, was bereits im Prolog des Hymnus zum Ausdruck kommt (H. 17, Prooimion):

Dein leibliches Kommen fürchtete der Jordan und wandte sich voll Furcht rückwärts.
Sein Prophetenamt erfüllte Johannes, doch dann wich er zitternd zurück.
Der Engel Heerscharen erstarrten,
als sie Dich im Fleische sahen, wie Du in den Fluten getauft wurdest,
und alle, die im Dunkel waren, erstrahlten und jubelten Dir zu,
der erschien und alles erleuchtete. [Refrain]

Die Taufe im Jordan tilgt die Urschuld aller, die ihre Sünden bekennen, so daß es des Sündenbockes nicht mehr bedarf (H. 17.12–14). Sie ordnet sich mithin in die Erlösungstaten ein, die nicht von Propheten kommen. Daher hat dieser Vorgang auch keinen Widerhall im Koran gefunden, der Johannes zwar nennt, aber nicht als Vorläufer (griech. *prodromos*) oder Täufer (griech. *baptistes*) Christi, sondern lediglich als einen der Gesandten[47].

Bezüglich der bereits oben genannten alttestamentlichen „Rechtgeleiteten" Jakob, Isaak, Joseph und Elias[48], sowie weiterer alttestamentlicher Gerechter sind detailliertere Betrachtungen mangels Vergleichsmaterial nicht ergiebig oder er-

[46] In Konstantinopel hingegen wurde das Nachfest von Anfang an am 7. Jänner gefeiert.
[47] Vgl. Sure 6.85 und 21.89–90.
[48] Vgl. die Suren 2.125 f. 135 f., 3.84, 4.163, 6.84–86, 21.68 f. und 38.45–48.

bringen allenfalls Ergebnisse, die unsere Beobachtungen inhaltlich bestätigen, aber nicht mehr erweitern.

Der Bericht über Jonas

Weiterführend erscheint hingegen ein Detail, nämlich die Jonas-Reminiszenz in zwei Koranstellen, in denen die Unterschiedlichkeit der Aussagen in Verbindung mit der Vielzahl der geschilderten Einzelheiten an eine Vermittlung der Informationen in einer zugleich detailmalerischen und unpräzisen Textform denken läßt, wofür in erster Linie eine mündliche Weitergabe in Betracht zu ziehen ist. In Sure 68.48 f. bewahrt Gott den Gerechten Jonas anläßlich der Errettung aus dem Bauch des Fisches davor, an einer bewuchslosen Stelle an Land geworfen zu werden und dadurch umzukommen. Doch just dies geschieht in Sure 37.145–148, wobei die Errettung hier dadurch erfolgt, daß Gott eine *Kürbisstaude* über Jonas wachsen läßt, so daß Gott ihn dann entsenden kann, um „Hunderttausend oder mehr" zu bekehren.

Biblische Grundlage ist das Buch Jona, eine späte Erzählung, die auf eine Erwähnung des Propheten Jonas in 2Könige 14.25 Bezug nimmt und die Rettung der Einwohner von Ninive vor der Strafe Gottes zum Inhalt hat. In Jonas 4.6ff. läßt Gott freilich einen *Rizinusstrauch* emporsprießen; lediglich in der griechischen Septuaginta ist es eine *kolokynt(h)e*, also eine *Kürbisstaude*, die Gott für Jonas binnen einer Nacht wachsen und am Morgen verdorren läßt. Hinter dem Wunder steht im Alten Testament im übrigen ebenfalls eine andere Motivation als im Koran, nämlich daß Gott seinen allzu strengen Propheten *nach* der Reue der Einwohner von Ninive überzeugen will, daß die Verzeihung gerechtfertigt sei. Exakt dies berichtet auch Romanos, in Übereinstimmung mit zahlreichen patristischen Texten[49], in seinem „Hymnus auf Ninives Reue" (H. 8A.16):

Jonas, der Künder, freute sich einst beim Anblick der Kürbisstaude,
und er verlor den Mut, als er sie so schnell vertrocknen sah.
Der Schöpfer aber sprach zu dem Heiligen:
Wenn du so schwer trauerst um etwas, wofür du dich nicht mühen musstest,
wenn schon die Blume dich betrübte, um wieviel mehr dann der Mensch?
Wenn du bei einer vertrockneten Pflanze verzweifeltest,
soll ich nicht Mitleid haben mit einer solchen Stadt,
die voll von Menschen ist, einhundertzwanzigtausend an der Zahl?[50]
So sei großmütig und liebe mit uns die Reue!

Bemerkenswert ist aber unter anderem, daß auch Mohammed (wahrscheinlich) eine *Kürbisstaude* (*yaqtin*), entsprechend der Septuaginta-Version, als Wunder-

[49] Homilien von Basileios von Kaisareia, Johannes Chrysostomos, Theodoretos v. Kyrros, Kyrillos v. Alexandreia, Ephraim Syros, Basileios v. Seleukia, Maximos Homologetes, u.a.
[50] Die im Alten Testament (Jonas 4.11) genannte, überaus hohe Zahl wiederholt Romanos vermutlich, um die Einwohner der Großstadt Konstantinopel, an die sein Hymnus ja gerichtet ist, zu einmütiger Reue anzuspornen.

pflanze benennt, und nicht einen *Rizinusstrauch* (*hirwa'*)[51]. Dies spricht für eine Übernahme aus dem Umfeld von Christen oder von Juden, denen die Texttradition der Septuaginta vertraut war. Letztere Möglichkeit ist auch für das 7. Jahrhundert noch als realistisch anzusehen, wenngleich Kurt Treu seine Feststellung „Die Juden in der griechisch-römischen Antike sprachen griechisch. Griechisch war auch die Sprache ihrer Bibel" spätestens ab dem 4. Jahrhundert selbst relativiert und zeigt, daß die jüdischen *Religionsgelehrten* seit damals vermehrt bestrebt sind, zum Hebräischen als der Sprache ihrer heiligen Schrift zurückzukehren[52]; die von uns in Betracht zu ziehenden Vermittler religiösen Wissens sind aber wohl kaum unter jüdischen *Theologen* zu suchen. Ob überhaupt und – im positiven Fall – in welcher Richtung die 553 ergangene Verfügung des Kaisers Justinian, die Juden hätten bei ihren Gebetsversammlungen die Lesungen aus der Heiligen Schrift auch in lateinischer bzw. griechischer Sprache vorzutragen[53] (wobei im Griechischen ausdrücklich die Septuaginta als Textgrundlage gefordert wird), auf diese Entwicklung Einfluß nahm, ist schwer zu entscheiden.

Die (vereinfachende) Veränderung der Begründung für das Wunder im Koran ist auch hier nicht als Folge der mündlichen Rezeption anzusehen; sie entspricht vielmehr der Zielsetzung des Religionsgründers, der christliche soteriologische Deutungen konsequenterweise ablehnt.

Potentielle Orte der Weitergabe religiöser Inhalte

Als Begegnungsorte der Weitergabe religiöser Inhalte sind im byzantinischen Reichsgebiet im Prinzip alle Städte (bes. Bischofssitze), Pilgerstätten (bes. Martyrien) und monastischen Zentren in Betracht zu ziehen[54]. Eine besondere Rolle kommt hierbei natürlich Jerusalem und den weiteren heiligen Stätten Palästinas zu, doch boten sich auch andere religiöse Heilsstätten im gesamten syrisch-palästinensischen Raum, sowie auf der Sinai-Halbinsel und in Ägypten für eine Konkretisierung solcher Kontakte an, wo vorchristliche Kulte (heidnischer Religionen und des Judentums) zwar unter Konstantin dem Großen und seinen Nachfolgern im 4. Jahrhundert zumindest formal verchristlicht wurden, tatsächlich aber auch

[51] Für arabistische Beratung danke ich Stephan Prochazka, Wien.

[52] Vgl. hierzu *Kurt Treu*, Die Bedeutung des Griechischen für die Juden im Römischen Reich, in: Kairos, Neue Folge 15 (1973) 123–144, das Zitat S. 138; im folgenden zitiert: *Treu*, Bedeutung des Griechischen. – Für den Hinweis auf diese Untersuchung und für weitere Erläuterungen danke ich Günter Stemberger, Wien (mündliche Auskunft, 14. Juli 2006).

[53] Iustiniani imp. nov. 146 (a. 553) Περὶ Ἑβραίων. Vgl. *Treu*, Bedeutung des Griechischen 135 f.

[54] Zu hierfür in Frage kommenden verehrungswürdigen Stätten der Christen s. jetzt *Thomas M. Weber*, Sichtbarmachung und Zugänglichkeit heiliger Orte an den Pilgerstätten des frühchristlichen Orients, in: *Detlev Kreikenbom*, *Franz-Christoph Muth*, *Jörn Thielmann* (Hrsg.), Arabische Christen – Christen in Arabien (Nordostafrikanische / Westasiatische Studien 6, Frankfurt a. M. 2007) 11–34.

weiterhin von Nichtchristen kultische Verehrung genossen. Solche gemeinsame Kultstätten jüdischer, christlicher, islamischer und anderer volkstümlicher Religiosität gibt es bis in die Gegenwart; sie wurden etwa für Syrien von Gebhard Fartacek dokumentiert[55]. Im folgenden seien einige gemeinsame Kultorte der frühchristlichen bzw. vorislamischen Zeit angeführt, die auch noch in frühislamischer Zeit als solche belegt sind und deren geographische Lage die weite Erstreckung des potentiellen Vermittlungsgebietes von Informationen verdeutlicht.

Als nördlichstes Beispiel einer Christen und Heiden gemeinsamen Kultstätte für Abraham und Isaak ist das biblische *Harran* in Betracht zu ziehen, der Ort, von dem Abraham auszog, wo Abrahams Diener Eleazar die Frau Isaaks, Rebekka, erwählte und wohin Jakob vor Esau flüchtete[56]. Im heutigen Eski Harran besteht nach wie vor ein Abraham-Kult. Es liegt südlich der Stadt Edessa, heute Urfa, die ebenfalls bis in die Gegenwart die Tradition Abrahams pflegt[57]. Eusebios erwähnt im 4. Jahrhundert Harran lediglich als *polis* in der römischen Provinz *Mesopotamia*, die zu seiner Zeit *Karra* hieß[58]. Doch Aetheria, die den Ort um 400 besuchte, sah vor der Stadt *Charrae* den Brunnen, „wo die heilige Rebekka die Kamele des Dieners des heiligen Abraham, nämlich Eleazars, tränkte" (*unde potauit sancta Rebecca camelos pueri sancti Abrahae, id est Eleazari*). Nahe dem Brunnen Rebekkas sah sie eine Kirche, die über dem Haus Abrahams erbaut worden war, und zwar „auf den selben Fundamenten und aus dem selben Stein" (*in ipsis fundamentis et de ipso lapide*); es war dies die Gedächtniskirche eines sonst nicht mehr nachweisbaren hl. Elpidius (*martyrium ... sancti ... monachi nomine Helpidii*), dessen Gedächtnis am 23. April gefeiert wurde[59]. In der Stadt Karra lebten damals, so berichtet Aetheria, kaum Christen, sondern fast ausschließlich Heiden, die jedoch die Stätte Abrahams ebenfalls verehrten (*sed totum gentes sunt. Nam sicut nos ... cum grandi reverentia adtendunt locum*)[60].

Es erübrigt sich, hier auf Jerusalem einzugehen, das selbstverständlich auch nach der Zerstörung des Tempels (70 n. Chr.) weiterhin als Mittelpunkt des Juden-

[55] *Gebhard Fartacek*, Pilgerstätten in der syrischen Provinz. Eine ethnologische Studie zur kognitiven Konstruktion sakraler Plätze und deren Praxisrelevanz (Wien 2003).

[56] Vgl. Genesis 12.4f., 24.10ff. und 27.410ff.

[57] Die Verehrung ist in Edessa / Urfa mit einem kultischen Fischbecken verknüpft, dessen Fische als die verwandelten Flammen betrachtet werden, aus denen Abraham durch ein Wunder Gottes errettet wurde (Sure 21.69).

[58] Vgl. *Eusebios*, Onomastikon 170.23 zu Genesis 11.31 Χαρράν· ... νῦν ἐπὶ τῆς Μεσοποταμίας Καρρά.

[59] Aetheria 20.1–5 (212–216). Elpidius ist wohl nicht mit dem in BHG Nr. 265z, 266, 267 belegten Heiligen zu identifizieren; ich konnte auch sonst keine Belege finden (Klaus-Peter Todt, Wiesbaden, danke ich für bibliographische Hilfe).

[60] Aetheria 20.8 (216–218): *In ipsa autem ciuitate extra paucos clericos et sanctos monachos, si qui tamen in ciuitate commorantur, penitus nullum Christianum inveni, sed totum gentes sunt. Nam sicut nos cum grandi reverentia attendimus locum illum ubi primitus domus sancti Abrahae fuit, pro memoria illius, ita et illae gentes fort ad mille passus de ciuitate cum grande reverentia adtendunt locum, ubi sunt memoriae Naor et Bathuhelis* (Nachor ist ein Bruder, Bathuel ein Neffe Abrahams, vgl. Genesis 22ff.). – Der Herausgeber *Maraval* verweist in seinem Kommentar zur Stelle auf *Prokop*, Bella 2.13.

tums betrachtet wurde, dessen Rolle als christlicher Heilsort seit Konstantin und Helena nachdrücklich bestärkt wurde, und das seit dem 7. Jahrhundert auch muslimische Heilsstätte ist. Als weiteres Beispiel sei jedoch das zwischen Jerusalem und Bethlehem bei einer Zisterne gelegene *Kathisma* Marias genannt, dessen Namen sich noch heute in dem Toponym *Bir Qadismu* widerspiegelt. Hier soll sich, nach apokrypher Überlieferung[61], Maria auf einem Felsen niedergelassen haben, als sie von Geburtswehen überrascht wurde. Das *Kathisma* stellte eine Station auf halbem Weg der über etwa sieben Meilen (etwa 10 km) gehenden Weihnachtsprozession von Jerusalem zur Geburtsgrotte bei Bethlehem dar, in deren Verlauf Hymnen gesungen wurden; die Prozession wird bereits in einer dem Johannes Chrysostomos zugeschriebenen Predigt erwähnt[62]. Daß der Ort zeitweise auch für die Muslime religiöse Bedeutung hatte, erhellt aus der Tatsache, daß die dort ergrabene, unmittelbar nach dem Konzil von Chalkedon (451) zu datierende Marienkirche, ein Oktogonalbau[63], als architektonisches Vorbild für den (691 datierten) Felsendom in Jerusalem gilt. Auch die bekannte Inschrift im Felsendom „O ihr Völker des Buches!" macht das *Kathisma* als vor- und frühislamischen Kultort wahrscheinlich, da die Koranzitate dieser Inschrift und die in diese eingebettete Gebetsaufforderung für den Propheten und für Jesus, den Sohn Marias, eine Warnung vor christlicher Irrlehre enthalten[64].

Anknüpfend an die Untersuchung von Tilman Nagel über den koranischen Abraham[65], weise ich weiters auf die Eiche Mamre (griech. *Mambre*) bei Hebron hin. In seinem *Onomastikon* beschreibt Eusebios kurz den Ort, wo „noch jetzt die Terebinthe gezeigt wird, bei der Abraham lagerte und die auch von den Heiden religiös verehrt wird"[66]. Ausführlicher berichtet Eusebios in der *Vita Constantini*, daß Konstantin der Große dort die Reinigung von allen heidnischen Kulten und den Bau einer christlichen Kirche veranlaßt habe, wobei er auch das diesbezügliche kaiserliche Schreiben an die Bischöfe Palästinas ausführlich zitiert[67].

[61] Protoevangelium Jacobi, c. 17–20 (144ff., *de Strycker*) Evangelium Ps.-Matthaei, c. 13 (76ff., *de Tischendorf*).

[62] Ps.-Johannes Chrysostomos, De cognitione dei et in sancta theophania, PG 64.44D, vgl. *Stichel*, Hirten 263f.

[63] Vgl. *Rina Avner*, The Recovery of the Kathisma Church and Its Influence on Octagonal Buildings, in: One land – many cultures. Archaeological studies in honour of Stanislao Loffreda OFM (Studium Biblicum Franciscanum, Collectio Maior, 41, Jerusalem 2003) 173–186, und *George P. Lavas*, The Kathisma of the Holy Virgin: A Major New Shrine. Deltion Europaiko Kentro Byzantinon kai Metabyzantinon Mnemeion 2 (2001) 60–103.

[64] Sure 4.171f., 19.33–36, 3.18f.; zum Felsendom vgl. *Oleg Grabar*, The Formation of Islamic Art (New Haven, London 1973) 48ff., zu den Inschriften 61–67.

[65] *Tilman Nagel*, ‚Der erste Muslim' Abraham in Mekka, in: Abraham unser Vater. Die gemeinsamen Wurzeln von Judentum, Christentum und Islam (Göttingen 2003) 133–149, und *ders.*, Theology and the Qur'ān, in: Encyclopaedia of the Qur'an, V (Leiden 2006). – Zur islamischen Abraham-Tradition, besonders in Bezug auf die Kaaba, vgl. *Angeliki Gr. Ziaka*, Ο Αβραάμ στο κοράνιο και την μουσουλμανική παράδοση. Επιστημονική Επετηρίδα της Θεολογικής Σχολής του Αριστοτέλειου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης 12 (2002) 103–119.

[66] *Eusebios*, Onomastikon 76.

[67] *Eusebios*, Vita Constantini 3.51–53.

Die Kultstätte wird in der christlichen Kirchengeschichtsschreibung des 4. und 5. Jahrhunderts mehrfach erwähnt, wobei die späteren Kirchenhistoriker der Berichterstattung des Eusebios folgen[68]; einer von ihnen, Sozomenos, hebt, über Eusebios hinausgehend, die zu seiner Zeit nach wie vor aktuelle Verehrung durch ein jährlich stattfindendes Fest, bei dem Christen, Juden und andere Nichtchristen (Palästinenser, Phönizier und Araber) anwesend sind, ausdrücklich hervor[69]; sie ehrten den Ort durch Opfer von Wein, Weihrauch und Tieren[70].

Eine weitere heilige Stätte, in der es zu Begegnungen von Christen und Muslimen gekommen sein muß, ist das – auch auf der Madaba-Karte verzeichnete – *Kloster des frommen Lot namens Deir Ain Abata*, in Jordanien, oberhalb des südöstlichen Endes des Toten Meeres[71]. Es ist an die Höhle angebaut, in der, der Tradition nach, Lot mit seinen Töchtern nach der Zerstörung Sodomas und dem Tod seiner Frau Wohnung nahm. Die durch datierte Fußbodenmosaiken[72] chronologisch annähernd einzuordnende Anlage hat mit großer Wahrscheinlichkeit wenigstens bis um die Wende vom 8. zum 9. Jahrhundert als gemeinsame Kultstätte von Christen und Muslimen bestanden[73].

Noch etwas weiter südlich schließlich liegt, oberhalb von *Petra*, der *Gebel Harun*, der mit dem biblischen Berg Hor[74] identifiziert wurde. Auch hier befindet sich am Gipfel eine bereits früh bezeugte islamische Kultstätte und etwa hundert Höhenmeter tiefer ein byzantinisches Kloster, das aufgrund des Grabungsbefundes und der schriftlichen Quellen wenigstens bis in das 8. Jahrhundert belegt ist[75].

Zusammenfassung

Die byzantinischen liturgischen Hymnen waren in ihrer seit dem späten 5. Jahrhundert verbreiteten Form des *Kontakion* ein geeignetes Instrument breitenwirk-

[68] *Sokrates* 1.18, *Sozomenos* 2.4, *Gelasios* 3.10.22f.

[69] *Sozomenos* 2.4.2–3, vgl. das Zitat oben, S. 138, Anm. 8.

[70] ... οἶνον σπένδοντες καὶ λίβανον θύοντες ἢ βοῦν ἢ τράγον ἢ πρόβατον ἢ ἀλεκτρυόνα, Sozomenos 2.4.3–4.

[71] Vgl. *Stephania N. Chlouveraki, Konstantinos D. Politis*, The Monastery of Agios Lot, Deir Ain Abata, Jordan. Δελτίον του Ευρωπαϊκού Κέντρου Βυζαντινών και Μεταβυζαντινών Μνημείων 2 (2001) 48–59.

[72] Inschriften der Jahre 605 und 691 n. Chr.

[73] Vgl. *Konstantinos D. Politis*, Understanding the Story of Lot, Inter-Faith Quarterly 2/3 (Amman 1996) 17–20. – Der Ort wurde 1995 von König Hussein von Jordanien offiziell zur heiligen Stätte erklärt.

[74] Vgl. Numeri 20.22–29.

[75] Vgl. *Z(bigniew) T. Fiema*, The Byzantine Monastic Pilgrimage Center of St. Aaron near Petra, Jordan, in: One land – many cultures. Archaeological studies in honour of Stanislao Loffreda OFM (Studium Biblicum Franciscanum, Collectio Maior, 41, Jerusalem 2003) 344–359; vgl. *dens.*, Observations on the Byzantine church at Jabal Haroun near Petra, Jordan. Arctos 37 (2003) 53–68, und kurz *Michele Piccirillo*, L'Arabia cristiana dalla provincia imperiale al primo periodo islamico (Milano 2002) 109.

samer Propaganda. Sie wurden hierzu speziell von Kaiser Justinian I., der sich hierfür des Meloden Romanos bediente, auch über ihre engere religiöse Zweckbestimmung hinaus zu Propagandazwecken genutzt.

Am Beispiel der Hymnen des Romanos wurde daher versucht, zu verdeutlichen, daß durch Hymnen und durch verwandte Medien die mündliche Vermittlung von Glaubensinhalten in Kontaktzonen zwischen Christen bzw. Juden einerseits und Angehörigen anderer Religionen andererseits naheliegend war. Hierbei dürfte auch die Vielfalt nach außen wirksamer liturgischer Formen (Gesang bei Gottesdiensten, speziell in Form von Prozessionen und Vigilien) förderlich gewesen sein. Neben dem Griechischen sind natürlich auch alle anderen in der Levante und in Ägypten verbreiteten Kultsprachen des Judentums und des Christentums als Vermittler in Betracht zu ziehen.

Konkrete inhaltliche Beispiele (Abraham, Lot, die Jünglinge im Feuerofen, Jonas) finden sich im Alten Testament, dessen messianische Erwartungen für Mohammed mehr Anknüpfungsmöglichkeiten bot, als das Neue Testament, das ja die Erfüllung der messianischen Prophezeiung zum Inhalt hat. Auf die häufigen Divergenzen zwischen den drei heiligen Büchern hinsichtlich der Inhalte und der Bewertungen der genannten heilsgeschichtlichen Ereignisse wird in diesem Beitrag hingewiesen, sie standen aber nicht in seinem Mittelpunkt.

Schließlich werden kurz und beispielhaft einige gemeinsame Kultorte von Juden, Christen und Muslimen hervorgehoben, an denen die Vermittlung christlicher bzw. jüdischer Glaubensinhalte in besonderer Weise naheliegend erscheint. Es sind dies – neben Jerusalem – Harran, die Marienkultstätte Bir Qadismu bei Jerusalem, der Platz der Eiche Mamre bei Hebron, das Lot-Kloster Deir Ain Abata oberhalb des Toten Meeres und der Gebel Harun oberhalb von Petra.

Ich bin mir dessen bewußt, daß die Informationswege, auf denen alttestamentliches, rabbinisches und fallweise auch neutestamentliches Glaubensgut nach Arabien gelangte, im Detail wohl unbekannt bleiben werden[76]. Dabei ist auch zu bedenken, daß eine Überbewertung des Einflusses von Christentum und Judentum auf den entstehenden Islam vermieden werden sollte[77]. In diesem Sinn soll dieser Beitrag lediglich *Möglichkeiten* aufzeigen, in welcher Weise und wo eine Informationsvermittlung stattfinden konnte[78].

[76] Vgl. hierzu etwa *Schwarzbaum*, Legends 12 f., mit weiterer Lit.

[77] So *Donner*, Background 511 f.

[78] Auf folgende Publikationen, die mir bei Abschluß des Manuskripts (2006) noch nicht zugänglich waren, sei hingewiesen: *Pieter W. Van der Horst*, Jews and Christians in their Graeco-Roman Context. Selected Essays on Early Judaism, Samaritanism, Hellenism, and Christianity (Tübingen 2006); *Carsten Colpe*, Griechen – Byzantiner – Semiten – Muslime. Hellenistische Religionen und die west-östliche Enthellenisierung (Tübingen 2006); *Asterios Argyriou*, Perception de l'Islam et traductions du Coran dans le monde byzantin grec. Byzantion 75 (2005) 25–69; *Elia Ribak*, Religious communities in Byzantine Palestine. The relationship between Judaism, Christianity and Islam, AD 400–700. BAR International Series, 1646 (Oxford 2007).

Summary

In the form of the *Kontakion*, which was prevalent after the fifth century, Byzantine liturgical hymns were a practical instrument of broad propaganda. Beyond their narrower religious purpose, they were used as tools of propaganda especially by emperor Justinian I who, to this end, availed himself of Romanos Melodos.

By using the example of the hymns of Romanos, I believe it can thus be shown that religious concepts were transferred orally through liturgical hymns and related media in areas where Christians and/or Jews interacted with adherents of other religions. In this context, the diversity of exoteric liturgical forms (singing at religious services, especially during processions and vigils) was probably conducive to this process. In addition to Greek, all languages of Christian and Jewish worship that were common in the Levant and in Egypt are of course to be considered as agents of this transfer.

For Mohammed, there were greater possibilities of establishing links to the Old Testament, with its symbols of messianic expectation (e.g. Abraham, Lot, the youths in the fiery furnace, Jonas), than with the New Testament, which of course already offers the fulfillment of the messianic prophecies. In this paper, attention is called to frequent discrepancies among the three holy books regarding their content and their assessment of certain salvational events; however, these aspects are not of central importance to the topic.

Finally, in brief and using examples, the paper emphasizes several sites sacred to Jews, Christians and Muslims at which the transfer of Christian and/or Jewish religious content seems especially evident. In addition to Jerusalem, these include Harran, the Marian cult site Bir Qadismu near Jerusalem, the site of the oak of Mamre near Hebron, the Lot monastery at Deir Ain Abata overlooking the Dead Sea, and the Jebel Harun overlooking Petra.

I am aware that the routes of transfer of Old Testament, Rabbinic and occasionally New Testament beliefs to Arabia will probably remain unknown in detail. At the same time, an overestimation of the influence of Christianity and Judaism on emerging Islam should also be avoided. With this in mind, this contribution aims simply to point out *possible avenues* by which a transfer of information could have taken place.

Harald Suermann

Die syrische Liturgie im syrisch-palästinensischen Raum in vor- und frühislamischer Zeit

Einleitung

Die Frage nach den christlichen Wurzeln des Koran wird seit einiger Zeit in einer breiteren Öffentlichkeit erneut diskutiert. Ausgelöst wurde die Diskussion durch die Veröffentlichung „Die Syro-aramäische Lesart des Koran" von Christoph Luxenberg[1]. Wenn ein syro-aramäischer Text dem Koran zugrunde läge, dann wäre dieser wahrscheinlich christlichen Ursprungs.

Einige Jahre früher hatte Günter Lüling die These vertreten, daß der Koran zumindest teilweise christliche Hymnen zur Grundlage hatte. Einige Suren seien Bearbeitungen christlicher Hymnen. Er sprach von einem „christlichen Urqur'ān", der „schon längere Zeit vor dem Propheten Muhammad" überarbeitet worden sei[2].

Beide Thesen sind umstritten. Nicht umstritten ist die Feststellung, daß im Koran viel biblischer Stoff wiederzufinden ist. Es sind allerdings nicht die biblischen Erzählungen, wohl aber Nacherzählungen oder auch nur Anspielungen auf solche Erzählungen. Manche Erzählung oder auch Erläuterung setzt eine Kenntnis der biblischen Erzählungen voraus[3].

Nicht erst in den letzten Jahren haben Wissenschaftler das erkannt. Schon die ersten Christen, die den Koran kennen lernten, haben nach seinen Quellen gefragt. So auch die Bahira-Überlieferung, die davon ausgeht, daß ein häretischer Mönch Muhammad in die christliche Überlieferung eingeführt habe[4].

[1] *Christoph Luxenberg*, Die Syro-Aramäische Lesart des Koran. Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache (Berlin ²2004).

[2] *Günter Lüling*, Über den Urkoran. Ansätze zur Rekonstruktion der vorislamisch-christlichen Strophenlieder im Koran (Erlangen ³2004) 10.

[3] vgl. z.B. *Heribert Busse*, Die theologischen Beziehungen des Islams zu Judentum und Christentum. Grundlagen des Dialogs im Koran und die gegenwärtige Situation, Grundzüge 72 (Darmstadt 1988).

[4] Schon der älteste christliche Text zum Islam, Doctrina Jacobi, stellt fest, daß Muhammad mit der Geschichte Moses sehr vertraut war: *Gilbert Dagron*, *Vincent Déroche*, Juifs et chrétiens dans l'Orient du VIIe siècle (Travaux et Mémoires 11, 1991) 17–273, hier 209; *Sidney H. Griffith*, Muhammad and the Monk Baḥîrâ. Reflections on a Syriac and Arabic Text from

Woher der biblische Stoff im Koran kommt, ist eine weiterhin offene Frage. Mögliche Informanten waren die Koptin Maria[5], eine von Muhammads Frauen, und der Christ *Waraḳa ibn Nawfal*[6], der Cousin seiner ersten Frau Khadīdja. Im Süden und im Osten der arabischen Halbinsel gab es zu Muhammads Zeiten christliche Gemeinden nestorianischer und äthiopischer-miaphysitischer Herkunft. Im Norden waren die Ghassaniden miaphysitisch und die Lakhmiden nestorianischen Glaubens[7]. Von ihnen oder in ihren Gottesdiensten[8] mag Muhammad über die biblische Überlieferung erfahren haben. Hymnen und Lieder wären eine mögliche Quelle.

Wenn Muhammad bei Handelsreisen in den byzantinischen syro-palästinensischen Raum gekommen ist[9], dann mögen christliche Gottesdienste für Muhammad Orte gewesen sein, an denen er der christlichen Überlieferung in der nicht streng biblischen Form begegnet ist. In solchen Gottesdiensten wurde nicht nur aus den Heiligen Schriften vorgelesen, in einem viel größeren Maße wurden Hymnen gesungen und Gebete gesprochen, die biblische Erzählungen und Begebenheiten aufgriffen, oft auch nur auf sie anspielten und sie weiterentwickelten. Hinzu kamen auch nicht-biblische, aber christliche Überlieferungen.

In meinem Beitrag werde ich den Gottesdienst, wie er zur Zeit Muhammads im syro-palästinensischen Raum stattfand, beschreiben. Für die jakobitische Liturgie müssen wir auch die Zeit vor und nach Muhammad in Betracht ziehen. Ich werde mich dabei auf den Ablauf der Gemeindegottesdienste beschränken und den

Early Abbasid Times, in: Oriens Christianus 79 (1995) 146–174; *Barbara Roggema*, The legend of Sergius-Baḥīrā. Some remarks on its origin in the East and its traces in the West, in: East and west in the Crusader States. Context – contacts – confrontations; acta of the congress held at Hernen Castle in May 1997, hrsg. von *Krijna Nelly Ciggaar* (Orientalia Lovaniensia analecta 92, Leuven 1999) 107–123; *Barbara Roggema*, A Christian Reading of the Qur'an. The Arabic Version of the Legend of Sergius- Baḥīrā and its Use of Qur'an and Sīra, in: Syrian Christians under Islam. The first thousand years, hrsg. von *David Thomas* (Leiden, Boston, Köln 2001) 57–73; *A. Abel*, „Baḥīrā", EI² I (Leiden 1986) 922–923.

[5] *F. Buhl*, „Māriya", EI² VI (Leiden 1991) 575.

[6] *C. F. Robinson*, „Waraḳa B. Nawfal", EI² XI (Leiden 2002) 142–143.

[7] Z. B. *Walter W. Müller*, „Himyar", Reallexikon für Antike und Christentum, hrsg. von *Ernst Dassmann* u. a., XV (Stuttgart 1991) 303–331; *René Tardy*, Najrân. Chrétiens d'Arabie avant l'islam, Recherches 8 B. Orient Chrétien (Beyrouth 1999); *John F. Healey*, The Christians of Qatar in the 7th century, in: Studies in Honour of Clifford Edmund Bosworth I, Hunter of the East: Arabic and Semitic Studies, hrsg. von *Ian Richard Netton* (Leiden 2000) 222–237; *Günter Rißе*, „Gott ist Christus, der Sohn der Maria". Eine Studie zum Christusbild im Koran (Begegnung. Kontextuell-dialogische Studien zur Theologie der Kulturen und Religionen 2, Bonn 1989); *Theresia Hainthaler*, Zum vorislamischen Christentum bei den Arabern im Einflußbereich des Patriarchats Antiochien, in: *Alois Grillmeier*, Jesus Christus im Glauben der Kirche 2/3, hrsg. von *Theresia Hainthaler* (Freiburg 2002) 204–226; *Irfan Shahîd*, Byzantium and the Arabs in the sixth century 1.2. Ecclesiastical History (Washington, D.C. 1995).

[8] Auf den äthiopischen und den nestorianischen Gottesdienst zur Zeit Muhammads gehe ich hier nicht ein.

[9] S. hierzu auch: *F. Buhl*, [*A.T. Welch*], „Muḥammad", EI² VII (Leiden 1993) 360–376, hier 362.

Schwerpunkt meiner Darstellung auf die eucharistische Liturgie legen. Es ist nicht möglich, umfassend die Hymnen, Gebete und ähnliches vorzustellen. Ich werde nur exemplarisch einige dieser Gebete zitieren.

Grundlinien der Entwicklung der Liturgie bis ins 10. Jahrhundert

Aus recht unterschiedlichen Liturgien, deren Anfänge wir kaum kennen, haben sich im Laufe der Zeit mit der strukturellen Organisation der Kirche auch einheitliche Liturgien entwickelt: zunächst um die Metropolitansitze und in einem weiteren Schritt um die fünf Patriarchate innerhalb des Römischen Reiches (Alexandrien, Antiochien, Konstantinopel, Rom und Jerusalem) und um die Katholikosate außerhalb des Römischen Reiches (Seleukia-Ctesiphon, Armenien, Georgien)[10]. In die Machtbefugnisse der Patriarchate fiel auch die Festlegung der Liturgie, und dies betraf u.a. die Einführung von Formeln und Festen, die Festlegung der Daten und Gebräuche, die Regeln für das Fasten[11].

Allerdings verlief die Entwicklung nicht überall gleich. Jerusalem selbst ist erst nach dem Konzil von Chalzedon (451) zum Patriarchat erhoben und nur von den Anhängern dieses Konzils als solches anerkannt worden, aber seine lokale Liturgie hat die Traditionen anderer Kirchen beeinflußt.

Die orientalischen Liturgien wie auch die Liturgie des byzantinischen Ritus bilden im Zeitraum vom 5. bis 10. Jahrhundert ihre definitive Struktur aus. Spätere Entwicklungen ändern nichts wesentliches.

Liturgische Familien

In der Folge des Konzils von Chalzedon (451) teilte sich die Kirche in einen Zweig, der die Dekrete des Konzils nicht akzeptierte und sich zum Miaphysitismus bekannte, und einen Zweig, der die Dekrete annahm und als loyaler Untertan des Kaisers angesehen wurde. Anhänger des Konzils wurden Melkiten genannt. Unter dem Einfluß von Konstantinopel wurde ihre Liturgie im syro-palästinensischen Raum immer mehr der der Hauptstadt angepaßt, so daß die Melkiten am Ende des 13. Jahrhunderts die byzantinische Liturgie übernahmen[12].

[10] Siehe hierzu: *Jürgen Roloff*, Der Gottesdienst im Urchristentum, in: Handbuch der Liturgik. Liturgiewissenschaft in Theologie und Praxis der Kirche, hrsg. von *Hans-Christoph Schmidt-Lauber, Michael Meyer-Blanck, Karl-Heinrich Bieritz* (Göttingen 2003) 45–71.

[11] Orientales (Liturgies-), in: The new dictionary of sacramental worship, hrsg. von *Peter E. Fink* (Collegeville, Min. 1990) 138–139, im folgenden zitiert: new dictionary.

[12] *Hans-Joachim Schulz*, Die ältesten liturgischen Überlieferungen des Ostens, in: Handbuch der Ostkirchenkunde II, hrsg. von *Wilhelm Nyssen* u.a. (Düsseldorf 1989) 3–29, hier 10–11.

Die miaphysitische Kirche wurde von Jakob Baradai († 578) organisiert und erhielt den Namen jakobitische Kirche. Diese Kirche hat den alten Ritus beibehalten, dieser wurde aber im Laufe der Jahrhunderte reformiert.

Schon früh übersetzten die miaphysitischen Gemeinden die aus Jerusalem stammende Jakobsliturgie ins Syrische[13]. Es gilt als sicher, daß die älteste syrische Rezension der Jakobusanaphora im 6. Jahrhundert auf der Grundlage des griechischen Textes in der miaphysitischen Gemeinde angefertigt wurde[14]. Das älteste überlieferte Manuskript, leider nur ein Fragment, stammt aus dem 8. Jahrhundert (BL 824. add. 14615)[15]. Mit der Ausbreitung des Miaphysitismus fand auch die syrische Jakobusliturgie ihre Verbreitung[16].

Quellen für die antiochenische Liturgie im 6. und 7. Jahrhundert

Henri Dalmais stellte 1989 fest, daß der Stand der historischen Forschung zu ungenügend sei, als daß man die Entwicklung der einzelnen Liturgien nachzeichnen könne. Daran hat sich bis heute nur wenig geändert. Für die Entwicklung der westsyrischen Liturgie ist die Quellenlage noch vergleichsweise gut. „Selbst im günstigeren Fall, dem des antiochenischen und des byzantinischen Ritus, besitzen wir für eine umfassende Darstellung der historischen Entwicklung bislang noch keine ausreichende Basis kritischer Quelleneditionen."[17] Auskünfte bei Geschichtsschreibern und Hagiographen, wie auch bei anderen Schriftstellern, sind bis heute nicht ausreichend gesammelt und ausgewertet worden. Dies gilt auch für eine gesicherte Darstellung der Liturgie im 6. Jahrhundert in Syrien und Palästina.

Die ältesten patristischen Zeugnisse der syro-antiochenischen Gruppe der Liturgien finden sich in den Taufkatechesen und anderen Werken des Johannes Chrysostomos († 407), den katechetischen Homelien des Theodor von Mopsuestia († 428/429), in dem Itinerarium der Egeria (~ 380) und in den Tauf- und mystagogischen Katechesen des Kyrill von Jerusalem († 386). Diese Quellen sind für den hier zu betrachtenden Zeitraum zu früh.

Über die Liturgie Jerusalems in der Zeit vom 5. bis 8. Jahrhundert sind wir recht gut unterrichtet. Die alten liturgischen Monumente der georgischen Kirche spiegeln den liturgischen Brauch in Palästina vor dem Einfluß der byzantinischen

[13] *Irenée-Henri Dalmais*, Die nichtbyzantinischen orientalischen Liturgien, in: Handbuch der Ostkirchenkunde II, hrsg. von *Wilhelm Nyssen* (Düsseldorf 1989) 101–140, im folgenden zitiert: *Dalmais*, Liturgien.

[14] *André Tarby*, La prière eucharistique de l'église de Jérusalem (Théologie historique 17, Paris 1972) 33–34, im folgenden zitiert: *Tarby*, prière eucharistique.

[15] *Tarby*, prière eucharistique 35.

[16] *Anton Baumstark*, Die Messe im Morgenland (Kempten, München 1906) 40–42, im folgenden zitiert: *Baumstark*, Messe.

[17] *Dalmais*, Liturgien 101.

Liturgie im 10. Jahrhundert wider[18]. Georgische Übersetzungen der Gesänge von Jerusalem sind uns überliefert. Die ältesten stammen aus dem 5. Jahrhundert, die jüngsten aus dem 8. Jahrhundert. Die Übersetzungen wurden zu verschiedenen Zeiten angefertigt. Ihnen lag mit Sicherheit der griechische Text zugrunde, der uns aber nicht überliefert ist. Die recht umfangreichen Dokumente beinhalten Gesänge aus dem eucharistischen Gottesdienst wie auch aus den Offizien. Es sind vor allem Gesänge zu den einzelnen Festtagen des Jahres[19].

Weiterhin finden wir Informationen zur Entwicklung der griechischen Jakobusliturgie von Jerusalem im 7. Jahrhundert in den Heiligenbiographien des Kyrill von Skytopolis, in den Anekdotensammlungen aus dem Mönchsleben, wie sie Anastasios von Sinai (~ 640–~ 700) und Johannes Moschus (~ 550–634 (?)) verfaßten und in den echten Schriften des Johannes von Damaskus (~ 650– ~ 750)[20]. Aus der Zeit zwischen 670 und 787 liegt die aus Damaskus stammende griechische Jakobusliturgie mit arabischen Rubriken in einer Pergamentrolle in der Vatikanischen Bibliothek vor[21].

Von der Liturgie in Jerusalem hat die Liturgie der Jakobiten nur an einer Anaphora, nämlich der Jakobusanaphora, festgehalten. Der Meßordo wurde selbständig und in Formen ausgebildet, die von der griechischen Jakobusliturgie abweichen[22]. Die allmählich tiefgreifende Umbildung des voranaphorischen Meßteils läßt sich anhand von Quellen nachweisen[23].

Wichtige Quellen für den Ablauf der Liturgie sind auch die Erläuterungen der Mysterien der Kirche des Georgs, Bischofs der Araber († 724), die Kommentare zu den Hauptmysterien des Moses bar Kepha (815–903) und der Kommentar zur Liturgie des Dionysius bar Salibi († 1171); das Buch der Schätze Jakob bar Shokko († 1241) und der Kandelaber des Heiligtums von Barhebräus (1226–1286)[24]. Für unser Thema sind die beiden ersten Kommentare von Interesse. Georg, der Bischof der Araber erklärt neben der Taufe und der Myronweihe auch die Liturgie. Er hat vor allem die Zeichenhandlungen im Blick. Moses bar Kepha basiert auf ihm, nennt aber auch weitere Quellen und geht vor allem auf den Sinn der verbalen und non-verbalen Elemente der Eucharistie ein.

[18] *Charles Renoux*, Les Hymnes de la résurrection I. Hymnographie liturgique géorgienne. Texte du Sinaï 18 (Sources liturgiques, Paris 2000) 1; vgl. *Gregor Péradzé*, Les monuments liturgiques prébyzantins en langue géorgienne, in: Le Muséon 45 (1932) 255–272; *H. Met'reveli*, Les manuscrits liturgiques géorgiens des IX^e^ au X^e^ siècles et leur importance pour l'étude de l'hymnographie byzantine, in: Bedi kartlisa 36 (1978) 43–55; *Bernard Outtier*, Langue et littérature géorgiennes, in: *Micheline Albert* u. a., Christianismes orientaux. Introduction à l'étude des langues et des littératures (Initiation au Christianisme Ancien, Paris 1993) 280–281.

[19] *Helmut Leeb*, Die Gesänge im Gemeindegottesdienst von Jerusalem (vom 5. bis 8. Jahrhundert) (Wiener Beiträge zur Theologie 28, Wien 1970).

[20] *Baumstark*, Messe 39.

[21] *Baumstark*, Messe 39.

[22] *Baumstark*, Messe 42.

[23] *Baumstark*, Messe 43.

[24] Deutsche Übersetzung veröffentlicht in *Andreas Heinz*, Die Eucharistiefeier in der Deutung syrischer Liturgieerklärer (Sophia 33, Trier 2000).

Ablauf der eucharistischen Liturgie

Im folgenden werde ich zunächst den Ablauf der Liturgie im 6./7. Jahrhundert gemäß zeitgenössischer Quellen darstellen. In einem folgenden Teil werde ich auf die Hymnen eingehen.

Die Eucharistiefeier setzt sich aus zwei Hauptteilen zusammen, nämlich dem Wortgottesdienst und der Eucharistiefeier im engeren Sinne, im Syrischen mit *Qurbono* bezeichnet.

Vorbereitungsriten

Dem ersten Hauptteil gingen Vorbereitungsriten voraus[25]. Diese wurden von dem Volk kaum wahrgenommen und nur vom Priester und denen, die einen besonderen Dienst versahen, vollzogen. Die Vorbereitungsriten bestanden aus dem „Dienst des Melchisedek", der Bereitung der Opfergaben und dem „Dienst Aarons", dem Anlegen der liturgischen Gewänder. Letzteres wurde begleitet durch ein Gebet zum Gedenken an alle Mitglieder der Kirche und von Fürbitten. Es folgte die Darbringung des Weihrauchs und die Inzens des Altars und der Gaben. Diese beiden Vorbereitungsriten stammten wohl aus dem 8./9. Jahrhundert[26].

Die ältesten Darstellungen der eucharistischen Liturgie ließen den Gottesdienst mit dem Einzug der Zelebranten beginnen, gefolgt von Lesungen, die von Psalmen und Gebeten begleitet werden[27]. Der Einzug wurde später feierlich ausgestaltet. Seit dem 5. Jahrhundert wurde zumindest in Konstantinopel und in Kleinasien beim Einzug das Trishagion gesungen. Nach dem Konzil von Chalzedon (451) wurde im Patriarchat von Antiochien der Zusatz „der für uns gekreuzigt worden ist" eingefügt. Die Chalzedonenser verstanden diesen Zusatz als miaphysitisch und richteten von da an das Trishagion an die Dreifaltigkeit[28].

[25] Das Folgende entstammt *Andreas Heinz*, Feste und Feiern im Kirchenjahr nach dem Ritus der Syrisch-Orthodoxen Kirche von Antiochien (Sophia, Quellen östlicher Theologie 31, Trier 1998) 45–49. Es handelt sich um den aktuellen Ritus. New dictionary 1260–1262; *Irénée-Henri Dalmais*, Die Liturgie der Ostkirchen (Aschaffenburg 1963) 65–83, im folgenden zitiert: *Dalmais*, Die Liturgie.

[26] *Gabriel Khouri-Sarkis*, Réception d'un évêque syrien au VI[e] siècle, in: L'Orient Syrien 2 (1957) 137–184, hier 172, im folgenden zitiert: *Khouri-Sarkis*, Réception; *Dalmais*, Die Liturgie 67.

[27] Die Vorbereitung der Versammlung enthält immer zwei Elemente: Gebete und Gesänge und Beweihräucherung der Kirche. Die archaische Schlichtheit hat der chaldäische Ritus bewahrt. Er beginnt mit dem Vaterunser. Es schließen sich die Psalmen 14, 150 und 116 sowie die Antiphon des Heiligtums an. Es folgt die Beweihräucherung, eingeleitet durch ein kurzes Dankgebet und begleitet von einem Hymnus

[28] *Dalmais*, Die Liturgie 70.

Liturgie des Wortes

Dieser Teil der Liturgie wurde Liturgie der Katechumenen genannt. Drei Lesungen wurden aus der Apostelgeschichte oder aus den katholischen Briefen, aus den Episteln des Paulus und schließlich aus den Evangelien genommen. Ursprünglich gab es auch drei Lesungen aus dem Alten Testament, die aber schon im 6. Jahrhundert entfallen zu sein schienen. Es folgte die Predigt sowie die Entlassung der Katechumenen und der temporär ausgeschlossenen Büßer.

Uns ist ein Formular aus dem 6. Jahrhundert für den Empfang eines Bischof überliefert[29]. Es beschreibt im Detail den Ablauf der Liturgie. Der liturgische Ablauf unterschied sich wohl kaum durch die Anwesenheit des Bischofs, vom Einzug abgesehen. Das Formular ist somit ein wertvoller Zeuge für den Ablauf des Wortgottesdienstes in der hier zu behandelnden Zeit: Nach dem Trishagion rezitierte der Bischof die Oratio der Perikopen, anschließend setzten sich er wie auch die Priester an ihre Plätze. Sogleich rief der Archidiakon: „Pausasté (Seid stille)". Der Lektor ging zum Ambo und verkündete den Namen des Buches, worauf der Archidiakon die Gläubigen zur Aufmerksamkeit mahnte „Proskumén (Seid aufmerksam)". Nach der Lesung gab der Archidiakon dem Bischof ein Zeichen zum Friedensgruß. Nach dem Formular erfolgte die Lesung auf Griechisch und Syrisch. Es folgte ein Psalm mit Antiphon. Für den Vortrag gab der Archidiakon die Anweisungen. Es folgte eine Lesung aus den Paulusbriefen, gefolgt vom Halleluja mit Antiphon. Hiernach wurde das Evangelium verlesen, an dessen Anschluß eine Oratio[30] rezitiert wurde. Der Oratio folgte das Credo, das Patriarch Peter von Antiochien Ende des 5. Jahrhunderts in die Liturgie eingeführt haben soll. Es verbreitete sich schnell in allen Ostkirchen[31]. Nach einem Gebet des Bischofs trug der Archidiakon das Evangeliar zum Altar. Es folgt die Entlassung der Katechumenen in Griechisch und Syrisch. Die Türen und Vorhänge wurden daraufhin geschlossen.

Um 500 spricht Pseudo-Dionysios noch von einer realen Entlassung der Katechumenen.

Um 700 schreibt jedoch Jakob von Edessa in seinem Brief an den Priester Thomas: „Nach der Lesung der Heiligen Bücher des Alten und Neuen Testaments soll man drei Gebete verrichten; das erste Gebet über die *šômû'é* (Hörer, d.h. Katechumenen); wenn der Diakon verkündet: „Gehet, Hörer", gehen sie unter der Hand des Bischofs oder des Priesters und nachdem sie die Handauflegung erhalten haben, gehen sie hinaus. Dann erfolgt das Gebet über die *energumenen* (die Besessenen) ... Das dritte Gebet erfolgt über den Büßer. In der Realität ist dies alles in der Kirche verschwunden, obwohl die Diakone dies erwähnen, indem sie

[29] *Khouri-Sarkis*, Réception 161.
[30] *Dalmais*, Die Liturgie 72.
[31] *Dalmais*, Die Liturgie 75.

dieselben Ermahnungen ausrufen wie in der Vergangenheit. Danach ruft der Diakon: „Man schließe die Türen der Kirche!“[32]

Von den ältesten Zeiten an endete die Liturgie des Wortes mit dem „katholischen Gebet“ für alle Nöte der Welt. Dieses Gebet ist bei den Syrern später in das *sedro* des Offertorium aufgegangen.

Die eucharistische Feier

Zu Beginn der eucharistischen Feier wurde ein Hymnus gesungen, der ein Bindeglied zwischen der Liturgie des Wortes und der eucharistischen Liturgie darstellte. Es folgte das „Einzugssedro“, welches zugleich die Katholischen Gebete und die Darbringung des Weihrauchs vertrat[33].

Gemäß dem oben erwähnten Formular für den Empfang eines Bischofs wurde nach der Entlassung der Katechumenen dem Bischof und allen Priestern Wasser zur Waschung gebracht. Es folgte die Prozession des Bischofs zum Altar, die mit Hallelujagesängen begleitet wurde. Und sobald sie vor der Tür des Altars ankamen, öffneten sich die Vorhänge. Sobald die Mysterien auf den Altar gestellt waren, legte der Bischof den Weihrauch auf, und man rezitierte das Glaubensbekenntnis.

Das Herzstück der eucharistischen Feier ist die Anaphora. Es gibt in der syrischen Kirche eine große Anzahl von Anaphoren, Angaben reichen von 40 bis über 100. Die älteste und Vorbild aller späteren ist die „des heiligen Jakobus, des Herrenbruders und ersten Bischofs von Jerusalem“[34]. Sie ist in mehreren Sprachen überliefert, wobei die syrische und griechische die ursprünglicheren sind. Das Verhältnis der beiden Überlieferungen ist nicht leicht zu bestimmen[35]. Während die syrische Überlieferung deutliche Hinweise auf eine Übersetzung aus dem Griechischen hat, so zeigen die überlieferten griechischen Texte ein späteres Stadium der Entwicklung der Anaphora.

Die Redaktion der syrischen Jakobus-Anaphora, wie sie uns heute in den älteren Bestandteilen überliefert ist, stammt wohl aus der Zeit zwischen 520 und 630[36].

Alle Anaphoren zeigen den gleichen Aufbau. Nach dem Friedenskuß lädt der Priester die Gemeinde ein, die Herzen zu erheben und Dank zu sagen. Das große Gebet beginnt mit dem Lobpreis des dreifaltigen Gottes und dem Sanctus der Ge-

[32] *H. Labourt*, Expositio Liturgiae PP. 6–7–(36–37); *I.E. Rahmani*, I fasti della chiesa patriarcale Antiochena (Rome 1920) xix–xxv.

[33] *Dalmais*, Die Liturgie 74.

[34] *Hans-Jürgen Feulner*, Zu den Editionen orientalischer Anaphoren, in: Crossroad of Cultures. Studies in Liturgy in Honor of Gabriele Winkler, hrsg. von *Hans-Jürgen Feulner* (Orientalia Christiana Analecta 260, Rome 2000) 251–282, hier 262–264.

[35] *Gabriel Khouri-Sarkis*, L'Anaphore syriaque de Saint Jacques, in: L'Orient Syrien 4 (1959) 385–424, hier 406–415, im folgenden zitiert: *Khouri-Sarkis*, L'Anaphore syriaque.

[36] *Khouri-Sarkis*, L'Anaphore syriaque 392.

meinde. Der Priester fährt mit dem Gebet fort, in dem er Gott Vater für das Erlösungswerk dankt, das sein Sohn vollbracht hat. Es wird dabei insbesondere an das Abendmahl vor dem Leiden des Herrn gedacht. Die Gemeinde proklamiert in einer Akklamation den heilbringenden Tod, die Auferstehung und die erwartete Wiederkunft des Herrn. Der Priester empfiehlt die Kirche und ihre Kinder dem Erbarmen des dreifaltigen Gottes.

Die Jakobus-Anaphora hat die gleichen Elemente: Lobgebet, Einführung des Sanktus, Embolismus, Gedenken der Heilsgeschichte (Danksagung), Einsetzungsbericht, Anamnese, Epiklese, Fürbittgebet, Doxologie.

Die eigentliche Anaphora[37] begann im 6. Jahrhundert mit dem Aufruf des Diakons „Stomenqâlos" (Steht geziehmend), den die Gläubigen mit „Kyrie eleison" beantworten.

Es folgten die voreucharistischen Gebete, die mit dem Gebet vor dem Frieden begannen[38]. Den Friedensgruß „Der Friede sei mit euch" beantworteten die Gläubigen mit „und mit deinem Geiste". Der Diakon forderte nun die Gläubigen auf: „Geben wir uns einander den Frieden, jeder seinem Nachbarn, durch einen heiligen und göttlichen Kuß in der Liebe unseres Herrn und unseres Gottes." Die Gläubigen antworteten mit „Mach uns würdig, Herr unser Gott". Im 5./6. Jahrhundert wurde während der Weitergabe des Friedenskusses an die Gläubigen eine Art Diptychon vorgelesen, das den Namen *sfar ḥâyé* (Buch des Lebens) hatte. Dieses war eine Liste der Verstorbenen[39].

Es folgte das Gebet der Handauflegung, das der Diakon mit der Aufforderung einleitete: „Nachdem der heilige Friede gegeben wurde, neigen wir unser Haupt vor dem barmherzigen Gott." Die Gläubigen antworteten mit „Vor dir, Herr unser Gott" und empfingen den Segen aus der Hand des Priesters. Es schloß sich das Gebet über das Velum an. Dem Amen der Gläubigen folgte eine längere Admonition des Diakons: „Stehen wir geziemend, stehen wir mit Furcht, stehen wir mit Würde, stehen wir mit Reinheit, stehen wir mit Heiligkeit. Stehen wir alle, meine Brüder, in der Liebe und im wahren Glauben. In der Furcht Gottes sehen wir im Geiste dieses furchterregende und heilige Opfer vor uns gestellt, lebendiges Opfer, das der verehrte Priester für uns alle darbringt, in dem Frieden und der Eintracht, Gott, dem Vater, Herrn aller Dinge."

Nun begann der eucharistische Dialog mit der ersten Segnung. Es folgte das eucharistische Gebet mit dem Einschub des Sanctus. Dem schloß sich die Konsekration von Brot und Wein an, gefolgt von der Anamnese. Die anschließende Epiklese wandelte nach dem orientalischen Verständnis die Gaben. Sie wurde mit einem Gebet abgeschlossen.

[37] Der Aufbau der Anaphora wird gemäß der Übersetzung durch *Khouri-Sarkis*, Anaphore syriaque 425–448, dargestellt.

[38] Die drei Gebete gab es schon zur Zeit des Patriarchen Severus: *Gabriel Khouri-Sarkis*, Notes sur l'anaphore syriaque de saint Jacques [notes 1–9], in: L'Orient Syrien 5 (1960) 3–32, hier: 10.

[39] *Gabriel Khouri-Sarkis*, Notes sur l'anaphore syriaque de saint Jacques [notes 10–13], in: L'Orient Syrien 5 (1960) 129–158 hier: 139–142.

Es folgte die große Fürbitte, die mit dem Kanon/Diptychon der lebenden Väter begann. Der Priester begann zuerst mit leiser Stimme zu beten, während er vorgebeugt war und die Arme vor der Brust gekreuzt hatte. Den zweiten Teil sprach er aufrecht und mit lauter Stimme und ausgebreiteten Händen[40]. Hierauf antworteten die Gläubigen mit „Amen". Während des stillen Gebets forderte der Diakon die Gläubigen auf ebenso für die von ihm aufgezählten lebenden Väter zu beten. Die Gläubigen antworteten mit „Erbarmen, Herr". Dem schlossen sich die Kanones der Brüder, der Könige, der Heiligen, der Väter und Lehrer und schließlich der Toten an. Es folgte der Schluß der großen Fürbitte.

Hiernach folgte die Brechung. Die Gläubigen und der Diakon rezitierten das qatûlîqi (die katholischen Gebete), während der Priester leise einige Gebete sprach. Die katholischen Gebete waren eine bemerkenswerte Sonderform der litaneihaften Gebete bei Syrern[41]. Es folgten das Herrengebet und das zweite Gebet der Handauflegung.

Dem schloß sich das „sancta sanctis" (das Heilige den Heiligen) an. Hierbei wurde der Kelch gehoben. Die Kommunion des Zelebranten folgte. Während der Kommunion des Priesters beteten die Gläubigen das Qatisma[42] des Tages. Die heiligen Gestalten wurden präsentiert gefolgt von der Kommunion der Gläubigen.

Den Abschluß bildeten das Gebet der Danksagung und das dritte der Handauflegung. Mit der Entlassung endete die Eucharistiefeier.

Das Offizium

Neben der Eucharistie gab es auch das Offizium. Es waren Gottesdienste zu bestimmten Stunden, das sogenannte Stundengebet. Diese Gottesdienste wurden nicht nur von den Mönchen gehalten, sondern waren auch in den Kathedralen beheimatet, wo sie sich im Osten länger als im Westen gehalten haben. Das sogenannte Kathedraloffizium war ein Gemeindegottesdienst. Es unterschied sich vom monastischen Offizium dadurch, daß Gesänge verwendet wurden, bei denen eine Beteiligung des Volkes möglich war, z.B. responsorische und antiphonale Psalmodie. Auswahl der Lesetexte und Psalmen, abwechslungsreiche Zeremonien, Kürze und Übersichtlichkeit sollten die Teilnahme des Volkes erleichtern. Im Unterschied zum monastischen Stundengebet beschränkte sich das Kathedraloffizium auf das Morgen- und Abendgebet, an kirchlichen Hochzeiten kam die nächtliche Vigil hinzu. Hymnen, Psalmen und Fürbitten bildeten den Kern des Morgen- und Abendgebetes. In den Vigilen waren Lesungen Bestandteil der Li-

[40] *Khouri-Sarkis*, Anaphore syriaque 431–432.
[41] *Dalmais*, Die Liturgie 82.
[42] Vom griechischen Kathisma abgeleitet. Im westsyrischen Ritus Bezeichnung für unterschiedliche liturgische poetische Texte in der Tagzeitenliturgie und in der Eucharistiefeier; Gesang, Lied.

turgie. Das umfangreichere monastische Offizium hatte Einfluß auf das Kathedraloffizium, bei dem von Pilgern und besonders eifrigen Christen weitere Stundengebete eingefügt wurden. Sehr früh hatten sich die Gesten herausgebildet, daß man beim Hören sitzt, beim Beten kniet und beim Singen steht. Jedem Psalm folgte ein Stillgebet, das mit der kleinen Doxologie, dem Gloria Patri, endete. Ursprünglich kniete man zum Stillgebet, seit seinem Wegfall, senkte man bei der kleinen Doxologie nur noch das Haupt[43].

Der syro-jakobitische Gottesdienst

Das westsyrische Psalterium im 6. Jahrhundert bestand aus den biblischen Psalmen und drei biblischen Liedern, näherhin Exodus 15,1–21 („Singen will ich Jahwe, denn er ist hoch erhaben, Roß und Reiter warf er ins Meer ..."); Isaja 42,10–13 („Singet Jahwe ein neues Lied, sein Lob bis zu den Grenzen der Erde ...") und Deuteronomium 32,1–43 („Horcht her ihr Himmel, nun will ich reden ...")[44]. Neben den Psalmen und den biblischen Liedern wurden mit der Zeit auch biblische Lesungen vorgetragen. In der Vigil waren es oft recht lange Passagen. Die Lesungen konnten dabei auch aus den Evangelien stammen. Diese wurden bei den Syrern in den Vespern, dem Morgengebet und selten in dem Nachtgebet gelesen[45].

Es gibt Indizien, daß in Antiochien gewohnheitsmäßig das Auferstehungsevangelium in jeder Sonntagsnacht gelesen wurde. Diese Sitte hatte Severus selbst eingeführt. Wahrscheinlich hatte er sie aus Jerusalem übernommen[46]. Um die Lektüre des Evangeliums hatten sich Strophen vor und nach dem Evangelium herausgebildet. In den Hymnen der Auferstehung des Severus sind hierfür zwei Strophen vor und zwei nach dem Evangelium überliefert[47]. Die Vigil schien völlig auf das Auferstehungsevangelium ausgerichtet zu sein.

1. Strophe

„Ihr, die ihr die erleuchtete und heilige Nacht der Auferstehung ehrt durch Wache und Durchhalten, im Wachen und mit wachem Geist, ihr seid die Söhne des Lichtes und die Söhne des großen und herrlichen Tages, kommt, hört und vernehmt die Stimme der Trompete des Evangeliums, die erschallt und die Quelle des

[43] *Ingrid Vogel*, „Die Tagzeitenliturgie", in: Handbuch der Liturgik. Liturgiewissenschaft in Theologie und Praxis der Kirche, hrsg. von *Hans-Chritoph Schmidt-Lauber, Michael Meyer-Blanck, Karl-Heinrich Bieritz* (Göttingen 2003) 268–284, hier 270–271.

[44] *Alphonse Raes*, Les deux composantes de l'office divin syrien, in: L'Orient Syrien 1 (1956) 66–75, hier 67, im folgenden zitiert: *Raes*, composantes.

[45] *Raes*, composantes 67.

[46] *Jean Tabet*, Le témoignage de Sévère d'Antioche († 538) sur la vigile cathédrale, in: Melto 4 (1968) 5–12.

[47] *E.W. Brooks*, The Hymns of Severus and others in the Syriac Version of Paul of Edessa as revised by James of Edessa (Patrologia Orientalis 6,1, Turnhout 1971) und (Patrologia Orientalis 8,2 Turnhout 1991), im folgenden zitiert: Hymns of Severus.

Lebens und der Hoffnung unserer Erhebung und unserer Auferstehung von den Toten verkündet, die Christus ist, unser wahres Leben, unsere Erhebung und unsere Auferstehung."[48]

2. Strophe:

„*In der mit Licht bekleideten und belebenden Nacht des heiligen Sonntags der Auferstehung erwache ich vom Schlaf, zittere vor Angst und marschiere auf dem erhabenen Weg des Evangeliums*"[49]

Diese beiden zitierten Strophen bereiteten die Lektüre vor, während die beiden anderen die Früchte in den Vordergrund stellten[50]:

1. Strophe

„*Unsere Ohren sind mit Freude gefüllt, wir unterliegen einem göttlichen Wandel, unsere Geister sind vom Glanz erhellt, der von den Engeln erstrahlte, die beim Grab saßen, an dem Grabe selbst haben wir die Unversehrbarkeit geschöpft, die Türe der Hölle geschlossen, Auferstehung und Leben ...*"[51]

Danach konzentrierte sich das Offizium auf die Psalmen. Aus älteren Quellen wissen wir, daß es drei Psalmen waren. Seit dem 4. Jahrhundert gab es poetische Kompositionen, die in der Liturgie gesungen wurden.

Hymnen und Lieder

Severus von Antiochien hatte während seines antiochenischen Patriarchats (512–518) sicherlich einige liturgische Praktiken kodifiziert und eine hohe Aufmerksamkeit der liturgischen Poesie gewidmet[52]. Er selbst hatte gemäß der Neigung der antiochenischen Bevölkerung Hymnen komponiert. Sie sind im syrischen Oktoechos überliefert. Er ist das älteste uns bekannte offizielle Kirchengesangbuch nicht biblischen Inhalts. Es handelt sich hierbei um eine Sammlung einstrophiger Lieder, die wie eine Antiphon zwischen den Psalmversen gesungen wurden. Sie beziehen sich immer auf das Tagesfest[53].

[48] Hymns of Severus 126–127.

[49] Hymns of Severus 127–128.

[50] Hr. Matthias Radscheit machte mich auf inhaltliche Parallelen in den Suren 73 und 74 aufmerksam. In beiden Texten werde eine Person aufgefordert, Vigilien zu halten. Er fragt sich, ob in 73/1 eine Anspielung auf das österliche (Licht)kleid vorliegt. 73/4 bedeutet qur'an ein (vorislamischer) Rezitationstext. In 74/8–9 sieht er in Parallele zu der Trompete der Auferstehung.

[51] Hymns of Severus 128–129.

[52] *Geoffrey J. Cuming*, The liturgy of Antioch in the time of Severus (513–518) in: Time and community. In honor of Thomas Julian Talley, hrsg. von *J. Neil Alexander* (NPM studies in church music and liturgy, Washington 1990) 83–103.

[53] *Anton Baumstark*, Festbrevier und Kirchenjahr der syrischen Jakobiten. Eine liturgiegeschichtliche Vorarbeit (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums 3, 3–5, Paderborn 1910) 45, im folgenden zitiert: *Baumstark*, Festbrevier.

Die erweiterte Sammlung des Severus wurde ins Syrische[54] übersetzt, die Übersetzung wurde von Jakob von Edessa[55] um 674/5 revidiert[56]. Zur Zeit des Severus waren die Lieder noch nach den Tagesfesten geordnet. Der Oktoechos enthielt zur damaligen Zeit 366 Lieder[57].

Das erweiterte severianische Gesangbuch, in der Redaktion des Jakob von Edessa, ist wie folgt aufgebaut: Lieder auf die Feste des Herrn von Weihnachten bis Pfingsten mit Einschluß der Quadragesima und der Karwoche. Hierzu gehören Lieder über die Geburt des Herrn, über die Epiphanie, über das Fasten, über die Wunder, für den Palmsonntag, über Judas, den Verräter, über das heilige Myron, über die Fußwaschung, über die Frau des Pilatus, über die Passion, über die Auferstehung, über die getauften Personen. Es folgen die Gesänge zum Lobe der Heiligen: die Lobgesänge der unschuldigen Kinder, der Gottesmutter, des Täufers und des Protomärtyrers Stephanus eröffnen die Reihe. Ihnen folgen die der Apostel, Propheten, Märtyrer, Bischöfe und gottesfürchtigen Kaiser. Am Ende stehen die Allerseelenlieder. Der dritte Teil besteht aus Kommunionliedern, aus Gelegenheitsdichtungen des Severus und aus einer doppelten Serie von Morgen- und Abendgesängen[58].

Beispielhaft seien hier weitere zwei Hymnen zitiert:

Über Pilatus' Frau[59]: Weil der Mund der Lügner gestoppt wird. – Durch alle Sachen Christus, Gott, selbst in Dingen, die verachtenswert erscheinen, platzierst du es ein bischen in den schamlosen Mund der Juden. Demgemäß schickte die Frau des Pilatus, die selbst durch Mittel der Vision und Träume bestätigt und zum Glauben gebracht wurde, offen eine Botschaft an ihren Ehemann: „Hast du nichts mit dem gerechten Mann zu tun, denn ich habe viele Dinge durch einen Traum heute seinetwegen erlitten"; so dass er auch seine Hände in Wasser wusch im Angesichte von jedem und sagte: Ich bin unschuldig am Blut dieses gerechten Mannes." Dann zogen die blutrünstigen Männer Zerstörung auf sich und sagten: „Dieses Mannes Blut sei über uns allen und unseren Kindern", aber dir zeigten sie Kraft wie Gott, der nicht die Ursache böser Dinge ist, und der Leben unserer Rasse geben möchte und nicht es zerstören möchte, weil er barmherzig ist"

„Über den Centurion:[60] Weil er die Gedanken des Herzens kennt. – Er, der unsere Herzen als Schöpfer geschaffen hat, Jesus, der Gott ist, weil er den Schatz des Glaubens kennt, der in der glaubenden Seele des Centurion gelagert wurde, ließ sich aus eigenem Willen herab, um sich zu erniedrigen und sagte zu ihm. „Ich

[54] Die Autorenschaft der ersten Übersetzung ist weiterhin umstritten. Siehe: *Baumstark*, Festbrevier 45.

[55] *Michael Tilly*, JAKOB von Edessa, http://www.bautz.de/bbkl/j/Jakob_v_e.shtml (23. 03. 2006); *Dirk Kruisheer, Lucas van Rompay*, A Bibliographical Clavis to the Works of Jacob of Edessa, in: *Hugoye*, Journal of Syriac Studies 1,1 (1998). http://syrcom.cua.edu/hugoye/Vol1No1/Clavis.html#III (24. 03. 2006).

[56] The Hymns of Severus, passim.

[57] *Raes*, composantes 68, 70; The Hymns of Severus 9–42.

[58] *Baumstark*, Festbrevier 45–46.

[59] The Hymns of Severus 107.

[60] The Hymns of Severus 80–81.

werde in dein Haus kommen und deinen leibeigenen Diener von der Krankheit heilen." Und diese Worte hoben sein ganzes Herz heraus und machten es stark und zeigten es jedem; denn er glaubte ihm, dass er selbst der wahre Gott sei, und er rief zu ihm. „Sprich das Wort nur und ich weiß, dass mein leibeigener Knecht geheilt sein wird. Wenn ich, der ich ein Soldat bin und unter die Autorität eines irdischen Königs gebunden bin, den Soldaten unter meiner Macht befehle, wie viel mehr sagst du, mein Herr, der du der Schöpfer von allen Heerscharen der Engel bist, alles, was du wünschst und es wird vollbracht? Deshalb, Herr, bitten wir, bekräftige uns auch in deinen Befehlen und in dem rechten Glauben, wie auch im gut und barmherzig sein."

Neben Severus von Antiochien gab es weitere bedeutende zeitgenössische Verfasser von Hymnen. So hatte Jakob von Sarug (451–521) ebenfalls Hymnen und auch Predigten verfaßt, die nicht nur bei den Jakobiten, sondern auch bei den Chaldäern, den Maroniten und Melkiten benutzt wurden[61]. Leider haben bisher seine Hymnen in der Wissenschaft noch nicht hinreichend Beachtung gefunden.

Im 6. Jahrhundert kreierte Simeon von Gêšîr, der Töpfer, das Genre *qûqàjàt(h)ā* (Töpferlieder), welches vielen später als Vorbild diente. Simeon war nach dem von ihm ausgeübten Handwerk Qûqàjā (Töpfer) benannt und Diakon in Gêšîr, nahe dem Kloster Mar Bessus. Jakob von Sarug hat ihn wohl auch besucht und seine dichterischen Fähigkeiten bewundert. Seine zur Gattung „Antiphone" gerechneten Schöpfungen wurden unterschiedlichen Leuten zugeschrieben. Ausdrücklich sind neun Weihnachtslieder bezeugt und überliefert[62]. Seine Hymnen haben in der syrischen Liturgie die aus dem Oktoechos verdrängt.

Hier zwei Beispiele.

„Es flog Gabriel mit Windesflügeln von der Höhe. Und brachte einen Brief von seinem Herrn, um Maria den Gruß zu bringen. Er öffnete ihn und las ihn und sagte zu ihr: „Mein Herr ist mit dir und aus dir geht er auf; droben habe ich ihn auf dem Thron zurückgelassen und hier bei dir finde ich ihn" Gepriesen sei der, vor dem in der Höhe und in der Tiefe die Engel lobsingen. – „Friede, Friede den Fernen und Nahen!" rief der Prophet im hl. Geiste dem ganzen Geschlechte des Hauses Adams zu. Der Friede ist Gott, der zu uns kam und Fleisch wurde. Preis ihm, der so sehr erniedrigt hat Seine Hoheit unsertwegen. Und er ward aus uns nach

[61] *Anton Baumstark*, Geschichte der Syrischen Literatur (Bonn 1922) 148–158; *Sebastian P. Brock*, The Published Verse Homilies of Isaac of Antioch, Jacob of Serugh and Narsaï: index of incipits, in: Journal of semitic studies 32 (1987) 279–313; *Khalil Alwan*, Bibliographie générale raisonnée de Jacques de sarough († 521), in: Parole de l'Orient 13 (1986) 313–384.

[62] *Sebastian Euringer*, Die neun „Töpferlieder" (i.e. Kukayatha) des Simeon von Gesir, Nach Cod. Syr. Add. 14520 des britischen Museums ediert und übersetzt, in: OC 2 (1913) 221–235, im folgenden zitiert: *Euringer*, Töpferlieder; Quellen- und Handschriftenhinweise bei *Anton Baumstark*, Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluß der christlich-palästinensischen Texte (Bonn 1922) § 24 d, 158–159; *Sebastian Brock*, A Brief Outline of Syriac Literature (Moran 'Etho' 9, Kottayam 1997) § 21, 38; Die Lieder zur Geburt Christi bei *Sebastian P. Brock*, A Garland of Hymns from the Early Church (Virginia 1989) 94–102; *Martin Tamcke*, SIMEON der Töpfer, http://www.bautz.de/bbkl/s/simeon_d_toe.shtml (23. 03. 2006).

unserer Ähnlichkeit und (doch) wich er nicht von der Seite seines Vaters – Verleihe, o unser Herr, Frieden deiner Kirche in den vier Weltgegenden und entferne von ihr die Streitigkeiten und die Spaltungen und die schlimmen Schismen und sammle ihre Kinder in ihrem Schoß im wahren Glauben und bestelle über sie Hirten, die sie weiden nach deinem Willen. Und sie möge sich mit dir freuen im Reiche zur Rechten deines Senders"[63]

„Die Botschaft, die Gabriel brachte, säte Frieden in die Schöpfung, Frieden in der Höhe und in der Tiefe; durch sie ging Leben auf (dem Volke) und die Völker wandten sich durch sie vom Irrtum ab und durch sie wurde Gott versöhnt. Gepriesen sei deine Geburt, o unser Heiland, Herr aller Geschöpfe, dessen Glanz die Kerube tragen, dessen Herrlichkeit die Serafe heiligen und dem die Oberen mit den Unteren: Heilig, heilig zurufen. Im Nisan verkündete Gabriel, im Kanun sahen wir deine Geburt, gebenedeiter Sohn, aus Maria, begehrenswerte Frucht aus der Höhe, von der die Sterblichen essen und sogleich und für immer leben."

Homilien

Ein weiteres Element des damaligen Festtagsoffiziums waren die patristischen Homilien, auf die hier nicht näher eingegangen werden kann. Sie bieten eine Abwechslung vom Gesang der Psalmen und Hymnen. Diese Homilien werden *mēmrā* genannt. Sie sind narrativ und informativ, häufig in metrischer Form komponiert, gelegentlich sogar in Versen. Die bekanntesten Verfasser sind Ephrem der Syrer, Balai, Cyrillonas und verschiedene Isaaks. Aus dem 6. Jahrhundert wissen wir von Jakob von Sarug, daß er 760 Homilien geschrieben haben soll, einige mit mehr als 1000 Versen[64]. Übersetzungen der Homilien des Johannes von Chrysostomos, des Basilius und des Gregor von Nyssa waren ebenso im Gebrauch[65]. Natürlich wurden auch die Ansprachen des Kyrill von Alexandrien und die Homilien des Severus von Antiochien übersetzt.

Summary

The thesis of Christoph Luxenberg as well as that of Günter Lüling and others suppose that the Quran is based (partially) on a Christian book. Undoubtedly the Qoran contains Christian material. A possible source is the Christian liturgy. We do not possess Greek manuscripts of the liturgy in Palestine and Jerusalem of that time, but fortunately Georgian manuscripts handed down give us a good insight of the liturgy of the time of Muhammad, divided in two parts: the liturgy of the

[63] *Euringer*, 225.
[64] *Raes*, composantes 69.
[65] *Raes*, composantes 69.

word and the Qurbana or Eucharist. Beside the Eucharist there was also the Office which not only monks performed; it was held also in cathedrals with the congregation. Songs and antiphones allowed a good participation of the folk. Especially songs were very popular in the 6th and 7th century. Severos of Antioche, for example, composed a song book. A major part of the songs pick up biblical themes and some resemblance with Qoranic suras can be found. Other song writers were also very popular at this time, but most of their songs have been lost. Homilies of this time are also a possible source of the Christian traditions in the Qoran. They were often written in verses and metric forms.

Martin Tamcke

Die Hymnen Ephraems des Syrers und ihre Verwendung im christlichen Gottesdienst unter besonderer Berücksichtigung der Josephtexte

1. Einleitung

Ephraem ist ein Heiliger aller Kirchen syrischer Tradition, aber auch ein Heiliger der griechischen und slawischen, der lateinischen und armenischen Tradition[1]. Wie ein Magnet zog sein Name im Laufe der Geschichte Texte anderer Autoren an. Manche blieben in älteren Handschriften auch für ihre ursprünglichen Autoren bezeugt, andere verloren jeden Hinweis auf ihre ursprünglichen Autoren. Es dauerte Jahrhunderte, ehe die historisch-kritische Forschung wenigstens einigermaßen die Texte herauszufinden in der Lage war, die den Kern des Schaffens dieses Hünen der altsyrischen Literatur bezeichnen und von dem her es möglich wurde, sowohl die Grauzone der in ihrer Zuschreibung umstrittenen Schriften zu definieren, als auch die eindeutig nicht Ephraem zuzuordnenden Schriften herauszufiltern. Während sich griechische, arabische, lateinische und slawische Tradition als sekundär erwiesen, wurde deutlich, daß in der armenischen Tradition auch originales Gedankengut Ephraems aufbewahrt wurde, wie es so in seiner Vollständigkeit in der syrischen nicht mehr aufzufinden war[2]. Der Prozeß der Verifikation

[1] *Andrew Palmer*, The Influence of Ephraim the Syrian, in: Hugoye: Journal of Syriac Studies 2,1 (January 1999 [http://syrcom.cua.edu/Hugoye/Vol2No1/HV2N1Palmer.html]). Knapp und präzise informieren zu Ephraem: *Robert Murray*, Ephraem Syrus, in: TRE 9 (1982) 755–762 und Mathews in seiner Einführung zu: *Edward G. Mathews, Joseph P. Amar, Kathleen McVey*, St. Ephrem the Syrian (Fathers of the Church 91, Washington 1994) 3–56. Beste Einführung nach wie vor: *Sebastian P. Brock*, The Luminous Eye: The Spiritual World Vision of St. Ephrem (Kalamazoo 1992). Leider ist die ansonsten unentbehrliche Bibliographie zu Ephraem besonders im Blick auf die deutsche Forschungsliteratur verhältnismäßig lückenhaft: *Kees den Biesen*, Bibliography of Ephraem the Syrian (Giove in Umbria 2002). Wie entscheidend auch der Standort der Forscher das Bild Ephraems beeinflußte, habe ich in meinem Beitrag „Forschung und zu Erforschendes. Zwei Beispiele zur Erforschung von Ephraems Regenbittgebeten aus der deutschen Forschungsgeschichte und was sie lehren können" zum Ephraem-Symposium in Aleppo 2006 anhand der Beiträge von Brockelmann und Rücker darzustellen versucht (erscheint in dem vom CERO Beirut herausgegebenen Sammelband des Symposiums in englischer Übersetzung).

[2] *Mathews, Amar, McVey*, St. Ephrem 39f.

und Falsifizierung von Thesen zur Zugehörigkeit zum Corpus der Schriften Ephraems ist möglicherweise nie abzuschließen, wie sich auch im folgenden zeigen wird, aber er hat doch eine klare Mitte in den als echt erwiesenen Schriften, um die sich alle Diskussionen zu den in ihrer Echtheit strittigen Schriften gruppieren.

2. Ephraem als Schöpfer der Frauenchöre

Die meisten seiner theologischen Schriften entstanden aufgrund von Herausforderungen durch Häretiker[3]. Um Theologie nicht zu einer Sache weniger Spezialisten verkommen zu lassen, sorgte er selbst mit einer schlichten pädagogischen Methode dafür, daß sich seine Ausführungen und Anschauungen tief in das Bewußtsein des Kirchenvolkes eingruben und erlernt wurden: Er ließ die von ihm verfaßten Hymnen in Edessa durch Männer und Frauen nach bekannten Melodien singen und machte sie dadurch volkstümlich. An den Herrenfesten und besonderen Festtagen sangen die gottgeweihten Jungfrauen („Bundestöchter") der Stadt seine Hymnen. Damit konnte er den Häresien wirkungsvoll entgegenarbeiten. Ephraem wirkte so bewußt öffentlich, und sein bevorzugtes Medium dabei war die Poesie. Die aber war nicht nur Liebhabern zugänglich, sondern etablierte sich eben mitten in der Menschenmenge und brachte sich als liturgischer Gesang einer stets großen Zahl von Menschen zu Gehör. Liturgische Gesänge wurden Mittel einer theologischen Agitation, der sich kaum ein syrischsprachiger Christ der Kirche Ephraems entziehen konnte.

Anders als im fernen Westen, wo Frauenstimmen an der Partizipation am liturgischen Leben ausgeschlossen waren, war der chorische Gesang in der syrischen Liturgie seiner Zeit weithin das Feld von Frauen, etwa der Psalmgesang[4]. Ephraem nun läßt dabei die Frauen ihren Dienst mit selbstreflexiver Haltung verrichten, wenn er sie singen läßt, daß der Gesang der keuschen Frauen Gott gefallen und ihre Körper in Keuschheit erhalten möge[5]. Das Singen selbst ist hier schon didaktisches Mittel für die Lebensführung der Singenden. Jakob von Sarugh wird diesen Gesang der Frauen dann in der besonders für Ephraem typischen Weise in einem zweiten Schritt theologisch vertiefen. Die Stimmen der jungen Frauen möchten sich erheben, weil eine von ihnen, gemeint ist natürlich Maria, die Hoffnung zur Welt gebracht habe[6]. Wegen des Kindes der Maria, ihrer Schwester, seien die Frauen dazu freigesetzt worden[7]. Harvey meint dazu: „Ephrem had founded

[3] Vgl. z. B. *Paul S. Russel*, St. Ephraem the Syrian and St. Gregory the Theologian confront the Arians (Moran Etho Series 5, Kottayam 1994).

[4] *Susan Ashbrook Harvey*, Revisiting the Daughters of the Covenant: Women's Choirs and Sacred Song in Ancient Syriac Christianity, in: Hugoye: Journal of Syriac Studies 8,2 (July 2005 [http://syrcom.cua.edu/Hugoye/Vol8No2/HV8N2Harvey.html]) 3.

[5] *Kathleen McVey*, Ephrem the Syrian: Hymns (New York 1989) 93.

[6] *Mary Hansbury*, Jacob of Serug: On the Mother of God (Crestwood, NY 1998) Homily 3, 83.

[7] *Harvey*, Revisiting 19.

these choirs explicitly to instruct the congregation of Edessa in right doctrine."[8] Tatsächlich behauptet Jakob von Sarugh dies. Er meint, Ephraem habe diese Frauenchöre geschaffen, weil er während seines Schaffens von theologischen Lehrhymnen zu der Auffassung gelangte, Frauenstimmen seien der eschatologischen Signifikanz wegen notwendig[9]. Die Frauen seien von Ephraem dazu ermuntert worden, weil es ihnen nicht erlaubt war, in der Kirche zu sprechen. Er habe somit den geschlossenen Mund der Frauen geöffnet durch seine Lehren und Instruktionen, und die Zusammenkünfte der Kirche hätten nun von deren Gesang widergehallt. Dies habe eine neue Sicht der Frauen ermöglicht, woraufhin die Frauen in den syrischen Gemeinden Lehrerinnen genannt worden seien. So habe Ephraems Lehre eine vollkommen neue Welt gezeigt, wie ja auch im Himmel Männer und Frauen gleich seien. Er habe zwei Harfen ersonnen für zwei Gruppen und habe Männer und Frauen gleich behandelt im Blick auf den Lobgesang. Im 6. Jahrhundert jedenfalls identifiziert die syrische Vita Ephraems diese Frauenchöre mit spezifisch aus den Bundestöchtern zusammengesetzten Gruppen, die Ephraem zu Mette und Vesper in der Kirche von Edessa, aber auch zu den liturgischen Feiern für Heilige und Märtyrer versammelt habe[10]. Damit wird betont, daß es hier nicht einfach um religiöse oder musisch-ästhetische Schnörkel ging, sondern fundamentale und richtungweisende, aber auch Achtung erheischende Aussagen zur rechten Lehre präsent gemacht wurden. Dieser Umstand dürfte es sein, der den ansonsten auch der syrischen Überlieferung außerordentlichen Umstand rechtfertigt, daß Ephraem, „der Athlet Christi", Hymnen singend mitten in den Reihen der Bundestöchter stand[11]. Das Erstaunen darüber blieb in der späteren syrischen Überlieferung erhalten. Es wurde kombiniert mit dem vermeintlichen von Inbrunst Erfülltsein der darob Staunenden. Die Rolle der Liturgie für die theologische Instruktion im Bereich der syrischen Kirchen der Spätantike fand ihren besonderen Ausdruck in zwei Textgattungen: den Homilien, Memre, und den Hymnen, Madrasche[12]. Ob Ephraem auch als männlicher Leiter der Chöre die Stanzas gesungen hat und der Chor der Frauen den Refrain, ist ebenso nur hypothetisch zu erwägen wie die Möglichkeit, daß der Chor die Stanzas sang und

[8] *Harvey*, Revisiting 10, vgl. 11.

[9] *Harvey*, Revisiting 17 (dort auch die englische Übersetzung zu Jakob von Sarughs Strophen 40–44).

[10] *Joseph P. Amar*, The Syriac „Vita" Tradition of Ephrem the Syrian (Ann Arbor 1988) 158f. (Text)/298f. (Übersetzung). Die Bezeichnung „Lehrerinnen" für die Sängerinnen besonders bei: *Joseph P. Amar*, A Metrical Homily on Holy Mar Ephrem by Mar Jacob of Serug, in: Patrologia Orientalis 47 (1995) 34–35; vgl. *Harvey*, Revisiting 10.

[11] *Amar*, „Vita" Tradition 158f. (Text)/298f. (Übersetzung).

[12] *Susan Ashbrook Harvey*, Spoken Words, Voiced Silence: Biblical Women in Syriac Tradition, in: Journal of Early Christian Studies 9 (2001) 105–131. *Kathleen McVey*, Were the Earliest Madrase Songs or Recitations? In: After Bardaisan: Studies on Continuity and Change in Syriac Christianity in Honor of Professor Han J.W. Drijvers, hrsg. v. *Gerrit J. Reinink*, *Alex C. Klugkist* (Orientalia Lovaniensia Analecta 89, Leuven 1999) 185–199. Für den griechischen Raum vgl. *Mary Cunningham*, *Pauline Allen*, Preacher and Audience: Studies in Early Christian and Byzantine Homiletics (Leiden 1998).

die Gemeinschaft der versammelten Gläubigen den Refrain[13]. In jedem Fall wurden die Frauen ermutigt, laut zu singen. Zu gegebener Zeit mußten sie sich die Ermahnung gefallen lassen, ob sie denn nicht gelernt hätten, aus vollem Hals den Lobgesang anzustimmen[14]. Ob für Ephraem etwa die männlichen und weiblichen Chöre der Therapeutae des Philo ein Modell für seine Neuerung gewesen sein könnten, dessen Bericht verkürzt auch bei Eusebius von Caesarea aufgenommen worden war und Jakob von Sarugh dann seine Verteidigung dieser Einrichtung im Wissen darum schrieb, bleibt fraglich[15]. Fraglos aber ist nach einer Auskunft in Ephraems Osterhymnen, daß die liturgische Feier erst vollendet sei, wenn da auch die Jungfrauen ihre Madrasche singen würden[16]. Wenn auch Jakob von Sarughs Darstellung der Frauenchöre idealisiert erscheint, so steht doch außer Frage und wird zahlreich in den Quellen belegt, daß Ephraem sich mit diesen Chören nicht nur ein außerordentliches Instrument zur Verbreitung der von ihm geförderten Orthodoxie im Kampf gegen die Häresie geschaffen hatte, sondern sein Modell in Edessa darüber hinaus im gesamten syrischen Raum nachgeahmt wurde. „The practice", so meint Harvey etwas übertrieben, „was to be found in every Syriac-speaking village, town, and city of the late antiquity, enacted in the civic churches of the collected populus."[17] Im arabischen Raum wissen wir von der herausragenden Bedeutung der einst von Ephraem geschaffenen Frauenchöre etwa durch die Synode des Katholikos-Patriarchen Giwargis im Jahr 676 auf der Insel Dirin bei Bahrain vor Qatar[18]. Nach wie vor sollten sie Psalmen rezitieren und den Kirchendienst besorgen, besonders aber die Zeit der Madrasche beachten[19]. Auch bei Begräbnissen sollten sie der Bahre im öffentlichen Trauerzug folgen und später bei den Gedenktagen der Verstorbenen Madrasche singen. Da die Fülle der Madrasche Ephraems durch Hinzufügung nicht zu ihm gehöriger Texte wuchs und seine Hymnen nach wie vor ein zentrales Element der syrischen liturgischen Feiern waren, ist davon auszugehen, daß seine Hymnen und die auf ihn sich berufenden überall dort auf der Arabischen Halbinsel erklangen, wo sich syrischsprachige Gemeinden sammelten. Ob in der auf der Synode beschlossenen Konzentration der Bundestöchter in je ein oder zwei Klöstern in den arabischen Städten auch eine Reaktion auf den mittlerweile dort etablierten Islam zu erkennen ist, muß der

[13] *Harvey*, Revisiting 14.
[14] *Harvey*, Revisiting 19.
[15] *Harvey*, Revisiting 22 und 23. Vgl. *David Winston*, Philo of Alexandria: The Contemplative Life, The Giants, and Selections (New York 1981) 41–57 und 56–57; *Francis H. Colson, George H. Whitaker*, Philo: Works 9 (Loeb Classical Library, Cambridge MA 1941) 112–169. Zum syrischen Euseb vgl. den Text bei *Norman McLean*, The Ecclesiastical History of Eusebius in Syriac (Cambridge 1898).
[16] *Harvey*, Revisiting 26.
[17] *Harvey*, Revisiting 23.
[18] *Oscar Braun*, Das Buch der Synhados oder Synodicon Orientale. Die Sammlung der nestorianischen Konzilien, zusammengestellt im neunten Jahrhundert (Stuttgart/Wien 1900 [Neudruck: Amsterdam 1975]) 331–348.
[19] Kanon IX („Ueber den Kirchendienst der Bundestöchter, welche Jungfrauen genannt werden, und die Forderungen ihres Schemas"); *Braun*, Buch der Synhados 341–342.

weiteren Forschung überlassen werden[20]. Eine Greisin mit lauterem Lebenswandel sollte nun jeweils an die Spitze einer solchen Gruppe gestellt werden, die über Aufnahme und Entlassung der Frauen in die Chorgruppen entschied. Dieser Greisin oblag auch die Aufstellung von Regeln, die vor dem Geschwätz innen und außen schützen sollten[21]. Das Amt der singenden Bundestöchter im arabischen Raum des ausgehenden 7. Jahrhunderts änderte sich also grundlegend. Kein Ephraem stand mehr unter den Frauen und leitete den Gesang und formierte die Gruppen, sondern eine Greisin, die einer nunmehr klösterlichen Gruppe vorstand anstelle der zuvor in allen Ecken einer solchen Stadt lebenden jungfräulichen Chormitglieder. Freilich ist diese Umwandlung des von Ephraem begründeten Instituts auf der Synode des Giwargis zunächst mit Blick auf die Arabische Halbinsel beschlossen worden und mag anderenorts – besonders im Blick auf das nunmehr mit den Bundestöchtern sich verbindende Amt der Diakonisse – andere Umwandlungsprozesse erfahren haben[22].

3. Vom authentischen Ephraem zum Ephraem der Tradition

Der Mann aber, der in so effektiver Weise den liturgischen Rahmen zur Proklamation seiner Lehraussagen zu nutzen wusste, wurde selbst schließlich zum Opfer der liturgischen Tradition, die ihre eigenen Wege mit der Überlieferung seiner Biographie ging. In der liturgischen Tradition nämlich wuchs das biographische Material zu Ephraem beständig an. Was bis zur modernen Forschung noch ein Vorzug zu sein schien, selbst wenn in augenfälligen Unstimmigkeiten Zweifel an der Authentizität geäußert wurden, wurde systematisch als spätere Zutat entlarvt, der Zuwachs an Material entfernt und wesentlich Ephraems Biographie auf die gesicherten Selbstaussagen des Autors zurückgeführt[23]. Vööbus, der als letzter an Ephraems Stellung als Mönch festgehalten hatte, bemerkte in der zentralen syrischen Vita, daß darin der Daisan nicht durch Edessa floß, sondern um Edessa herum, was aber erst infolge der Flut von 525 so eingerichtet worden war[24]. Outtier arbeitete ausgerechnet zum 16hundertjährigen Jubiläum Ephraems die Quel-

[20] *Braun*, Buch der Synhados 341. Interessanterweise waren die Bundestöchter zum Gesang beim Begräbnis hinter der Bahre des Verstorbenen verpflichtet, aber ins Trauerhaus zu gehen wurde ihnen ausdrücklich untersagt. Dort durften sie keine Madrasche singen.

[21] *Braun*, Buch der Synhados 341.

[22] Auf der Synode des Giwargis wird lediglich eine der Frauen der jeweiligen Gruppe von Bundestöchtern als Diakonisse ausgesondert, vgl. *Braun*, Buch der Synhados 342.

[23] Zur älteren Diskussion vgl. *Stephan Schiwietz*, Das morgenländische Mönchtum, Bd. 3: Das Mönchtum in Syrien und Mesopotamien und das Aszetentum in Persien (Mainz 1938).

[24] *Arthur Vööbus*, Literary Critical and Historical Studies in Ephrem the Syrian (Papers of the Estonian Theological Society in Exile 10, Stockholm 1958) 22–32; *Arthur Vööbus*, History of Asceticism in the Syrian Orient II (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 197/Subs. 17, Louvain 1960) 77–80.

len heraus, aus denen die Vita sich zusammensetzte und ihre Informationen bezog[25]. Griffith und Amar konnten nachweisen, wie sehr das Bild der syrischen Vita von griechischen Quellen abhing, die den syrischen Ephraem durch einen griechischen ersetzten[26]. Brock nannte den Prozeß, der zu dem veränderten und verzerrten Ephraem-Bild der mittelalterlichen syrischen Quellen, besonders der liturgischen Texte, geführt hatte, eine Aktualisierung. „Basically, what the Life (along with other similar sources) has done is to ‚update' the portrait of the saint to meet sixth-century expectations."[27] Aus dem Diakon und *ihidaya,* der primär als Lehrer inmitten einer urbanen christlichen Gemeinschaft zunächst in Nisibis, dann in Edessa arbeitete, wurde ein asketischer Mönch, der vorwiegend abgesondert in seiner Zelle in den Bergen bei Edessa lebte. Der kaum mit der griechischen Kultur in Kontakt stehende Syrer wurde darüber hinaus nun zum Rivalen griechischer Rhetoren stilisiert und wurde geradezu zum international Reisenden, wenn er etwa Basilius in Kappadokien trifft oder Bishoi in Ägypten, nur um ihn mit der weiteren christlichen Welt in Beziehung zu setzen. Und zuletzt wurde aus dem Mann, der speziell für Frauenchöre schrieb und ein exzeptionell freundliches Bild biblischer Frauen vermittelte, „an unsmiling misogynist". Brock kann dafür zum Beispiel Palladius verantwortlich machen, der schon um 420 Ephraem zu jemandem stilisiert, der erfolgreich die drei Stufen des evagrianischen Entwurfs spirituellen Lebens hinter sich gebracht habe[28]. Sozomenos schließlich macht ihn zwanzig Jahre später zum Mönch und ist der erste, der ihn als Misogynisten zeigt. Wenig später zeigt auch schon die syrische Tradition ihn als göttlichen Philosophen, als beeindruckenden Rhetor, der selbst die Griechen mit seiner Redekunst besiegte[29]. Doch weiß der so bereits griechisch beeinflußte Jakob von Sarugh noch um Ephraems Gründung von Frauenchören. Und weil Ephraem bedauerte, daß seine Bischöfe keine Testamente hinterlassen hatten, wuchs ihm als lokales Produkt in Edessa auch ein Testament zu als bekanntestes der Dokumente, die ausgeben, von Ephraem selbst verfaßt worden zu sein und ihn in erster Person Singular zu Wort kommen lassen[30]. Diese Flut biographischen „Wissens" fand nun ihren Niederschlag in der Liturgie, und Brock konnte unschwer herausarbeiten, wie selbst die Jakob von Sarugh zugeschriebene Memra auf Ephraem bereits in verschiedenen Passagen den Text der syrischen Vita aufnahm[31]. Ähnlich fiel der Befund zu anderen Texten der späteren syrischen liturgischen Tradition aus. „Per-

[25] *Bernard Outtier*, S. Ephrem d'après ses biographies et ses oeuvres, in: Parole de l'Orient 4 (1973) 11–33.
[26] *Sidney H. Griffith*, Images of Ephrem: the Syrian Holy Man and his Church, in: Traditio 45 (1989/90) 7–33; *Joseph P. Amar*, Byzantine Ascetic Monarchism and Greek Bias in the Vita Tradition of Ephrem the Syrian, in: Orientalia Christiana Periodica 58 (1992) 123–156.
[27] *Sebastian P. Brock*, St. Ephrem in the Eyes of Later Syriac Liturgical Tradition, in: Hugoye: Journal of Syriac Studies 2,1 (January 1999 [http://syrcom.cua.edu/Hugoye/Vol2No1/HV2N1Brock.html]) 3; dort auch das Folgende.
[28] *Brock*, St. Ephrem 4; dort auch das Folgende.
[29] *Brock*, St. Ephrem 6.
[30] *Outtier*, S. Ephrem 24; *Brock*, St. Ephrem 7.
[31] *Brock*, St. Ephrem 12/13.

haps all that the fifth- and sixth-century biographers wanted to do was to present the saint in a modern guise, to make him relevant to their own context", meinte Brock beinahe nachsichtig, um sodann doch festzuhalten: „they have perverted the truth"[32].

Was übrig bliebe, wäre zu den genuinen Texten Ephraems zurückzugehen. Das wäre zwar auch den Autoren des 6. Jahrhunderts möglich gewesen, wo eine Auswahl von Ephraems Madrasche weiterhin kopiert wurde, zirkulierte und so Eingang bis in die modernen liturgischen Bücher der syrischen Kirchen fand, aber gleichzeitig fand der Prozeß verzerrenden Materialzuwachses statt: „an ever increasing amount of anonymous material came to claim his authorship, thus conveying a very different impression about him"; bei der Einfügung von Partikeln von Hymnen Ephraems in andere Rahmentexte erhielt er sodann einen essentiell moralisierenden Charakter[33]. Beck legte seinen Editionen der Werke Ephraems demgegenüber weithin Manuskripte aus dem 6. Jahrhundert zugrunde und ermöglichte nunmehr den Rückgriff auf Ephraems Selbstaussagen.

4. Selbstaussagen Ephraems zu seinem Leben und seinen Methoden

Ein paar Selbstaussagen Ephraems zu seinem Lebensweg mögen illustrieren, von wo aus die Rekonstruktion der Vita des Kirchenvaters zu beginnen hätte. Der vermutlich um 309 in Nisibis geborene Mann war der Sohn eines christlichen Ehepaares[34]. „Auf dem Wege der Wahrheit wurde ich geboren, auch wenn ich (ihn) als Kind (noch) nicht wahrnahm. Prüfend erwarb ich ihn mir, als ich ihn wahrnahm."[35] Schon früh zog es ihn in die Position der Verteidigung der orthodoxen Lehre in Abwehr der konkurrierenden Lehren in Nisibis. Sein Glaube habe die verworrenen Wege verachtet, da deren Ende auf der Linken sei. Das offensive Eintreten für die orthodoxe Lehre gehörte zu den Kontinuitäten in Ephraems Leben. Die Wahrheit Gottes habe ihn schon in seiner Jugend geleitet, sie leite ihn aber auch noch in seinem Greisenalter. Erst in den späteren Viten finden sich Auskünfte zu Vater und Mutter als der paganen Religiosität zugehörig.

Ephraem hat Nisibis erst im Jahre 363 verlassen infolge seiner erzwungenen Übersiedlung nach Edessa ins Exil. Danach verblieben ihm nur noch 10 Jahre.

[32] *Brock*, St. Ephrem 24.
[33] Ebd.
[34] Die folgenden Zitate wurden in der gesamten neueren Forschungsliteratur zur Korrektur des überlieferten Ephraembildes herangezogen. Die Ausführungen von Friedl in seinem Beitrag zu Ephraem lassen zwar erkennen, daß er darum weiß, entbehren aber weithin der konkreten Verweise auf die authentischen Texte. Vgl. *Alfred Friedl*, Ephräm der Syrer, †373, in: Syrische Kirchenväter, hrsg. v. *Wassilios Klein* (Stuttgart 2004) 36–56, speziell zur Vita 37–39.
[35] *Edmund Beck*, Des Heiligen Ephraem des Syrers Hymnen contra Haereses (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 170/Scriptores Syri 77) 98. Vgl. zur christlichen Herkunft auch die Hymnen über die Jungfräulichkeit, bes. 37,10.

In Nisibis wurde er als Kind von dem Bischof Jakob von Nisibis erzogen, in den folgenden Jugendjahren dann waren dessen Nachfolger Babu und Vologeses seine Lehrer[36]. Die Zeitgenossen Ephraems in Nisibis mißbrauchten nach der strengen Leitung der beiden ersten die Milde des dritten Bischofs. Für Ephraem hingegen bedeutete der Wechsel von Lehrer zu Lehrer eine deutliche Steigerung: „In der Ausgelassenheit der Stufe der Kindheit, hatte ich einen gefürchteten Erzieher. Seine Rute hielt mich zurück vom Spiel, und sein Schrecken von der Sünde, und sein Drohen von der Weichlichkeit. Einen zweiten Vater gab er [sc. Gott] meiner Jugend. Weil in mir noch etwas von der Kindheit war, fand ich in ihm (auch noch) Härte. Weil (aber auch schon) etwas vom Alter in mir war, fand ich in ihm (auch) Milde. Als ich mich erhoben hatte über die Stufen der Kindheit und der Jugend, war (auch) vorbei das Erschrecken des ersten und das Drohen des zweiten. (Gott) gab mir den milden Hirten."[37] Ephraem rühmt Jakob wegen seines Mutes, mit dem er während der ersten Belagerung 338 die Stadt verteidigte, Babu – der die zweite Belagerung 346 mit durchmachte – lobt er wegen seiner Hilfsbereitschaft, die er besonders durch den Loskauf von Gefangenen zeigte. Vologeses nun stand der Stadt als Bischof bei der dritten Belagerung vor. Die drei stehen bei Ephraem (wie für ihn, so auch in der Wirksamkeit für Nisibis) deutlich in einer Rangfolge: „Der erste hat sie [die Gemeinde] als (kleines) Kind liebkost und erschreckt. Der mittlere hat sie als Mädchen getadelt und erfreut. Der letzte ist ihr als einer (bereits) Unterrichteten gegenüber milde und freundlich gewesen."[38] Trotz dieser Rangfolge bleiben das Werk und die Eigenart eines jeden gültig und haben ihre je besondere, eigene Bedeutung für das Glaubensleben der Gemeinde. Jeder der drei habe mit seinem Schlüssel zu seiner Zeit das Tor geöffnet, das ihm den Gläubigen zu öffnen bestimmt war. Im Blick auf diese drei Bischöfe sah sich Ephraem grundsätzlich in der Position des Schülers.

Anders verhält er sich dem 361 (nach dem Tode des Vologeses) geweihten – noch ziemlich jungen – Bischof Abraham gegenüber, der Schüler seines Vorgängers war[39]. Dem riet er: „Abgebildet sei dein Meister in deiner Person."[40] Ja, er hofft, in ihm die drei Wege seiner Vorgänger vereinigt zu sehen (und damit wohl auch die Anhänger der drei): „In dir mögen wir alle drei schauen."[41] Abraham gegenüber tritt Ephraem partnerschaftlich auf, mehr als Freund, Ratgeber und Helfer. So rät er ihm etwa, die weltlichen Angelegenheiten anderen Helfern zu überlassen. Ephraem lobte Abraham ausdrücklich dafür, daß er den Bestrebungen

[36] Zu Jakob und Babu bes.: *Edmund Beck*, Des heiligen Ephraem des Syrers Carmina Nisibena, 1. Teil (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 219/Scriptores Syri 93, Louvain 1961) 39–47 und 50–53.
[37] *Beck*, Carmina Nisibena 53 (zu Bischof Vologeses). (Eckige Klammern kennzeichnen Eingriffe von mir, M.T.)
[38] Ebd. 46.
[39] Zu Abraham: ebd. 53–73.
[40] Ebd. 56.
[41] Ebd.

des Kaisers Julian so entschieden entgegengetreten sei, der das Heidentum in Nisibis wiederherzustellen sich anschickte.

Die ersten schriftlichen Zeugnisse Ephraems sind in Nisibis in den Jahren 350–363 entstanden. Darin erzählt Ephraem von den Kriegen des Perserkönigs Schapur II. gegen die Römer bzw. von dem, was seine Vaterstadt und die Umgebung davon mitbekamen. Das erste dieser Lieder schrieb er während der dritten Belagerung der Stadt Nisibis durch Schapur. Aus strategischen Gründen hatte Schapur die Umgebung der Stadt fluten lassen. Die Wasser umgaben bereits die Stadt. Noch war aber keine Bresche in die Stadtmauern geschlagen. Wegen der sintflutartigen Wasser um die Stadt herum vergleicht Ephraem sie mit der Arche Noahs und fleht zu Gott um Hilfe. Das tut er aus einer vollkommen unverstellten Haltung heraus: „Offen, mein Herr, will ich murren."[42] Die biblischen Berichte findet er von der Gegenwart gar überboten: „Siehe alle die (anbrandenden) Wogen haben mich verwirrt, und ich pries die Arche selig. Denn sie umringten nur die Wellen; mich (aber) haben Wälle, Pfeile und Wellen umringt. [...] Jene schritt stolz über die Wellen in deiner Liebe, ich aber (taste) in deinem Zorn blind inmitten der Pfeile."[43] Ihn leitete eine kühne Hoffnung auf die Macht des Glaubens. „Es eilte die Flut heran und stürmte gegen unsre Mauer. Die Macht, die alles stützt, halte sie! [...] Das unsichtbare Fundament meines Vertrauens trage meine Mauern!"[44] Im Nu war er von der äußeren Situation zur inneren vorgedrungen, vom politischen Geschehen zur Glaubensfrage gelangt, die unsichtbar sich für ihn hinter dem äußeren Ablauf der Geschehnisse verbarg. Diese Methode wird Ephraem auch in seinen exegetischen Werken beibehalten. Er ging nun zu einer Anwendung der äußeren Geschehnisse auf deren Zweck für den Glaubensvollzug über. „Du sammeltest die Wasser durch den unreinen (Perser), um mir Reinigung von den Sünden zu verschaffen. Nicht, um mich darin zu taufen (und so) zu reinigen, sondern um mich dadurch zu erschrecken, zu züchtigen; die Wogen sollten zum Gebet aufrütteln, damit (das Gebet) meine Sünden abwasche. Der (Wellen) Anblick, voll von Buße, wurde für mich zu einer Taufe. In dem Meer, mein Herr, das entstand, um mich zu ertränken, ertränke das Erbarmen die Sünden!"[45]

Solche Schau des Glaubens auf den Gang der Geschichte ist typisch für Ephraems Versuch, in Geschichte und Natur die Symbole aufzufinden, die die tiefere Dimension auf Gott und den Glauben freigeben. Nach dem letztlich gescheiterten Persienfeldzug Julians und seiner tragischen Tötung (am 26. Juni 363 war er bei Samarra morgens von einem feindlichen Geschoß getroffen worden und starb in der folgenden Nacht) fühlte sich Ephraem bestätigt. Obwohl die anschließende Schlacht die Römer als Sieger sah, mußte der zum Kaiser ausgerufene Oberst Flavius Claudius Jovianus mit Schapur am 12. Juli 363 einen unehrenvollen Frieden schließen. Zehn Festungen, darunter Nisibis und Singara, wurden den Persern

[42] *Beck*, Carmina Nisibena 2.
[43] Ebd.
[44] Ebd. 4.
[45] Ebd. 3.

ausgeliefert gegen die Zusicherung von freiem Abzug und Proviant. In Gegenwart des neuen Kaisers forderte der persische Satrap die Übergabe der Stadt Nisibis. Und während die römischen Quellen von einer unverzüglichen Ausweisung der römischen Bevölkerung sprechen, feiert Ephraem als glaubwürdigerer Augenzeuge den König der Perser, weil der die von Julian unterstützten heidnischen Tempel zerstörte, aber die christliche Kirche ehrte und die Bevölkerung nicht in die Verbannung trieb. Mit dem neuen Kaiser war auch der Leichnam des alten vor die Tore der Stadt gelangt, um anschließend nach Tarsus verbracht zu werden. Ephraem, der nun Lieder gegen den abtrünnigen Kaiser dichtete, ließ es sich nicht nehmen, diesen Triumph der Wahrheit auszukosten. Ob das nun tatsächlich geschah, ist nebensächlich. Wichtig ist nur die propagandistische Ausbeute für den orthodoxen Glauben: „Dreißig Jahre lang hatte Persien auf jede Weise gekämpft und die Grenz(mauer) jener Stadt nicht zu überschreiten vermocht. Selbst da sie durchbrochen und eingestürzt war, stieg das Kreuz herab und rettete sie. Dort sah ich (nun) ein Schauspiel, ein häßliches: das Banner des Eroberers auf dem Turm aufgerichtet, die Leiche des Verfolgers im Sarg ausgestreckt! Glaubet auf Ja und Nein dem Wort eines Wahrhaften: Ich ging, meine Brüder, und trat hinzu zu dem Sarg des Unreinen, stand über ihm und verspottete sein Heidentum und sprach: Ist dies, der sich erhob gegen den lebendigen Namen, und der vergaß, daß er Staub ist? (Gott) hat ihn zum Staub zurückkehren lassen, damit er erkenne, daß er Staub ist. Ich stand und staunte über ihn, dessen Erniedrigung ich so eindringlich sah. Das ist (also) seine Majestät und Pracht, das sein Königtum und (Königs)wagen: Erde, die zerfiel. Und ich rechtete mit mir selber, warum ich zur (Zeit) seiner Macht nicht vorausgesehen hatte sein Ende, das auf diese Weise sich vollzog. Ich wunderte mich über die vielen, die, um zu schmeicheln der Krone eines Sterblichen, den Allbeleber verleugneten. Ich blickte empor und hinab und staunte, meine Brüder: Unser Herr in jener Höhe, der preiswürdigen, – und der Verfluchte in der Erniedrigung, und ich sprach: Wer wird sich fürchten vor jenem Leichnam und den wahren (Gott) verleugnen!“[46] Der Verlauf der Geschichte im Fall Julians reizte Ephraem zur Agitation und Polemik gegen Julians Stellung gegenüber nichtchristlichen religiösen Praktiken. Julian wird zum Exempel des Scheiterns widerchristlicher Ansätze. „Wer wird noch einmal Glauben schenken dem Schicksal und dem Horoskop! Wer wird noch einmal vertrauen den Weissagern und Beschwörern! Wer wird noch einmal irren wegen Zauberei und Tierkreisbilder! Denn siehe, sie alle haben gelogen, in allem! Und um nicht die Irrenden einzeln belehren (zu müssen), hat der Gerechte jenen Irrenden zerschmettert, damit an ihm, die (mit ihm) irrten, lernen möchten.“[47]

Wohl noch 363 mußte dann auch Ephraem aus Nisibis fortziehen. Über Zwischenstationen zog er schließlich nach Edessa, wo er sich ansiedelte. Dort traf er

[46] *Edmund Beck*, Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Paradiso und contra Julianum (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 775/Scriptores Syri 79, Louvain 1957) 77.

[47] Ebd. 85f.

auf Bischof Barses, mit dem er wiederum gegen die Arianer focht[48]. Barses hatte zunächst als Mönch auf den Bergen bei Edessa gelebt, war dann Bischof von Haran und 360/61 Bischof von Edessa geworden, wo ihn Ephraem erlebte. Die Arianer hatten, von Kaiser Valens begünstigt, in der Stadt unter den Christen eine Spaltung verursacht. Ephraem trat wieder (um 370) als Verteidiger des rechten Glaubens auf und setzte sich zugleich für die Unschuld des asketisch lebenden und hoch betagten Bischofs Barses ein, der von den Arianern angefeindet und der Unmoral bezichtigt wurde. Ephraem identifizierte sich mit der sich gegen die Arianer aufstellenden Kirche und dem Schicksal des Bischofs. Schließlich wurde Barses durch Valens im Jahr 372 in die Verbannung geschickt und starb im Exil noch vor dem Ende der Verfolgungen mit dem Tod des Kaiser Valens 378. Ephraem beriet auch den Bischof von Haran, der in Konflikt zu Barses geriet, der dort zuvor Bischof gewesen war. Dabei stellte Ephraem Edessa als Vorbild hin: „O Tochter, werde deiner Mutter ähnlich! [...] Würze mit ihrer Lehre deinen Geist!"[49] Edessa könne der Spiegel für Haran sein: „Blicke hinein und werde schön darin".[50]

Grundaxiom von Ephraems Theologie war die Unzulänglichkeit menschlicher Erkenntnis im Blick auf Gott. Unfähig sei das Geschöpf, mit seiner Erkenntnis etwas von seinem Schöpfer auszusagen. Der Schöpfer sei unerschaffen, weshalb der Geschaffene vor dem Unerschaffenen versagen müsse. Die Vernunft könne nicht zur gewaltigen Höhe ihres Schöpfers gelangen. Der Bereich des Forschens der Forscher sei abseits der göttlichen Höhe und Wirklichkeit. Das Mysterium wollte Ephraem gewahrt wissen mittels einer staunenden Betrachtung der Symbole, die uns Gott als Hinweise auf seine unerkennbare Natur böte. Gott lehre durch das Buch der Schrift und das der Natur. Beide deuteten auf Christus hin. Wohin auch immer der Mensch schaue, da finde er die Symbole Gottes. Wo immer in der Schrift gelesen werde, da seien Gottes Typen zu finden. Denn als Gott die Geschöpfe erschuf, zeichnete er seine Symbole auf seinen Besitz. Während des Aktes des Schaffens habe er das Geschaffene angeschaut und es dadurch mit seinen Bildern geschmückt. Die Quellen seiner Symbole hätten sich dabei aufgetan und so flossen seine Symbole in die Glieder der Schöpfung. Mit der menschlichen Natur und ihrer Stellung zu Gott stimme daher nur der Weg über die Symbole überein. Dabei geht Ephraem methodisch jeweils von einer nüchternen Darstellung der Geschichte aus und stellt sie in Bezug auf die tatsächlichen Handlungen vor. Zugleich bekommen die darin erfaßten Ereignisse und Personen eine Funktion als symbolische Realitäten. Jedem Ding sei der Stempel Christi aufgedrückt. Das sichtbare Symbol weise jeweils auf eine verborgene Wirklichkeit hin, die das Sichtbare trägt.

Trotz seiner Bedeutung in der syrischen Tradition ist für Ephraem nur der Stand des Diakons zu belegen. Am Ende seines Lebens soll Ephraem eigenhändig

[48] Vgl. *Russel*, St. Ephraem (s.o. Anm. 3).
[49] *Beck*, Carmina Nisibena 101.
[50] Ebd.

bei der Bekämpfung der Folgen einer Hungersnot bei der Versorgung der Schwerkranken mitgewirkt haben. Am 9. Juni 373 starb er.

Schon wenige Jahre später berichten Reisende im Orient über die breite Verwendung der Hymnen Ephraems in den liturgischen Feiern selbst in Palästina. In Bethlehem hörte Hieronymus 392, daß in einigen Kirchen nach der Schriftlesung Ephraems Schriften vorgetragen wurden. Zwischen dem 4. und 7. Jahrhundert dürften auch in so manchen Kirchen der Arabischen Halbinsel seine Hymnen zum Grundbestand des gesungenen Liedgutes gehört haben.

5. Zum Schrifttum Ephraems

Die ersten erhaltenen Handschriften zu Ephraems Madrasche datieren ins 5. und 6. Jahrhundert[51]. Schon das Florilegium des Philoxenus gibt 105 Exzerpte aus den Schriften Ephraems[52]. Das auf 482/84 zu datierende Werk, das insgesamt 227 Exzerpte enthält, wird also von den Zitaten aus Werken Ephraems geradezu dominiert. Aufgrund des Florilegiums und verwandter dogmatischer Florilegia läßt sich feststellen, daß zum Beispiel zwei Zyklen der Madrasche Ephraems unter dem Titel „Über die Kirche" im 5. und 6. Jahrhundert zirkulierten[53]. Freilich wird ebenso deutlich, daß eine bemerkenswerte Fülle von Madrasche aus verlorengegangenen Zyklen stammt[54]. In der Handschrift Sinai Syr. 10 ist darüber hinaus ein Index der Melodien der Madrasche Ephraems enthalten, der einige Auskünfte gibt über den Weg, auf dem die Madrasche überliefert wurden[55]. Dieser Text geht vermutlich auf das 6. Jahrhundert zurück[56]. Die diesem Index zugrunde liegenden neun Bände der Madrasche Ephraems enthalten 618 Madrasche[57]. Es ergibt sich in der Zusammenschau dieser ältesten Schlüssel zum Werk Ephraems der Befund, daß im 5. und 6. Jahrhundert zahlreiche Zyklen der Madrasche Ephraems im Umlauf waren. Doch der Beleg führt zugleich zu der schmerzlichen Feststellung von Brock: „The evidence of both Philoxenus's Florilegium and the Sinai Index indicates that certain cycles current in the fifth and sixth century are either lost, or

51 Eine knappe Liste gibt *Sebastian P. Brock*, The Transmission of Ephrem's Madrashe in the Syriac Liturgical Tradition, in: Studia Patristica 23 (1997) 490–505, hier 490f.

52 Edition: *Francois Graffin*, Sancti Philoxeni Episcopi Mabbugensis Dissertationes decem de uno e sancta Trinitate incorporato et passo, in: Patrologia Orientalis 41,1 (1982). Studien: *Francois Graffin*, Le florilège patristique de Philoxène de Mabboug, in: Symposium Syriacum, Orientalia Christiana Analecta 197 (1974) 267–290; *Brock*, Transmission 491–492.

53 *Brock*, Transmission 492.

54 Ebd.

55 *André de Halleux*, Une clé pour les hymnes d'Ephrem dans le ms. Sinai syr. 10, in: Le Muséon 85 (1972) 171–199. Studien: *André de Halleux*, La transmission des hymnes d'Ephrem d'après les ms. Sinai syr. 10, f. 165v–178r, in: Symposium Syriacum, Orientalia Christiana Analecta 197 (1974) 21–63; *Brock*, Transmission 492–494.

56 Das Manuskript selber ist einige Jahrhunderte jünger, vgl. *Brock*, Transmission 492.

57 *Brock* (Transmission, 493) setzt in Klammern hinzu: „in fact 598".

only come down to us in a very depleted form."[58] Und selbst die durch die frühen Zeugen belegten Madrasche sind oft nur sehr bruchstückhaft überliefert. Früh setzte daher schon der Versuch an, aus den liturgischen Texten etwa der syrisch-orthodoxen Tradition des 8.–13. Jahrhunderts die verlorenen Texte zu rekonstruieren[59]. Brock konnte aber aufzeigen, welch starkem Veränderungsprozeß die Madrasche schon zu diesem Zeitpunkt ausgesetzt waren. An einem Beispiel, das im Kern auf eine Madrascha aus dem Zyklus „De Paradiso" zurückweist, konnte er durch die einfache Übersetzung des Textes und seiner Rahmenstrophen durch einen unbekannten Autoren vorführen, wie sich die Dinge änderten: „By being placed in a new moralizing context, with its warnings about the Last Judgement, the genuine stanzas of Ephrem are given quite different associations from those of their original context."[60] Noch schwieriger gestaltete sich der Rückgriff auf die gedruckten Festhymnarien der syrischen Kirchen. Noch Slim 1967 und Gribomont 1973 hatten sich ganz der Rekonstruktion anhand der gedruckten Vorlagen der Festhymnarien gewidmet[61]. Gribomont war gar der Meinung, daß verschiedene Madrasche, die als verloren galten, auf diese Weise wieder gefunden werden könnten und legte dazu auch einen Versuch zu den Pascha-Hymnen Ephraems vor. Doch Brock wies eindringlich darauf hin, daß zuerst zu eruieren sei, was mit den erhaltenen Madrasche Ephraems bei ihrer Aufnahme in die gedruckten Hymnarien geschehen sei. Insgesamt war das Ergebnis seiner Untersuchungen niederschmetternd. Es sei unmöglich, darauf zu hoffen, komplett erhaltene Madrasche Ephraems in den Hymnarien zu finden, selbst wenn sie anhand der Texte des Philoxenos und des Indexes vom Sinai zu identifizieren seien. Die Hymnarien seien darüber hinaus „totally unreliable", weil nicht nur Ephraem Texte zugeschrieben würden, die keinesfalls ihm zugehören könnten, sondern auch Texte nicht für ihn ausgewiesen werden, die ganz sicher ihm zuzuschreiben seien. Keine der Stanzas in den liturgischen Büchern beginne mit den genuinen Madrasche Ephraems, und schließlich werde der Text Ephraems oftmals „drastically recordered and/or interspersed with stanzas of a very different origin"[62]. Brocks Ergebnis: nur die Madrasche Ephraems könnten als echt erwiesen werden, zu denen sich teilweise Textgut in den ersten Manuskripten erhalten habe[63]. Für alle anderen könnten allein stilistische Kriterien bemüht werden und daher sei deren Zuweisung an

[58] *Brock*, Transmission 494.

[59] So schon *Beck* in seinen Editionen, der aber äußerst zurückhaltend blieb, vgl. *Brock*, Transmission 494–495. *Brock* (ebd., 494) selbst hatte programmatisch die Frage formuliert: „Can any of these losses be remedied from the mediaeval liturgical manuscripts?"

[60] *Brock*, Transmission 497.

[61] Ausdrücklich geht *Brock* besonders auf *Jean Slim*, Hymne I de s. Ephrem sur la Resurrection, in: L'Orient Syrien 12 (1967) 505–514 und *Jean Gribomont*, La tradition liturgique des hymnes pascales des s. Ephrem, in: Parole de l'Orient 4 (1973) 191–246 ein. Im Prinzip nimmt er die beiden vorangehenden Arbeiten trotz aller Bedenken positiv auf (Transmission 500), nachdem er zunächst nur auf sie zurückgegriffen hatte, um daraufhin auf die Problematik der Rekonstruktion hinzuweisen (ebd. 497–498).

[62] *Brock*, Transmission 499.

[63] Ebd. 501.

Ephraem „necessarily of a much more subjective character"; die Kenntnis der späteren Tradition sei also wichtig, aber zugleich von begrenztem Charakter[64]. Ohne die frühen Handschriften des 5. und 6. Jahrhunderts gilt: „we would not be able to read any of Ephrem's wonderfull poems in their complete form, for all that we would have would be excerpts which often give the stanzas in the wrong sequence, and intermingled with stanzas by later authors". Den Umstand schließlich, daß die frühen Manuskripte überlebten, verdanken wir nicht den Schreibertraditionen in Ephraems syrischer Heimat, sondern dem trockenen Klima der nitrischen Wüste Ägyptens, das diese Texte in der Bibliothek des Klosters der Syrer über die Jahrhunderte bewahren half, nachdem sie der Abt Mose 932 auf seiner Rückkehr von Zollgeschäften in Bagdad von dort nach Ägypten verbracht hatte[65].

6. Memre über Joseph

Dem Ephraem zugeschriebenen Liedgut gehören auch eine Reihe von Memre über Joseph an. Die Zuordnung dieser Memre unter dem Namen Ephraems stellte seit der Zeit ihrer ersten wissenschaftlichen Wahrnehmung ein Problem dar. Overbeck, der sie 1865 einer Londoner Handschrift aus dem 6. Jahrhundert wegen Baläus zuordnete, blieb nicht unwidersprochen, da die Mehrheit der Textzeugen sie Ephraem zuschreiben[66]. Die beiden Editoren Lamy 1889 und Bedjan 1891 plädierten aufgrund innerer Indizien wie des Metrums für die Autorschaft Eph-

[64] Ebd. 502.

[65] Ebd. 503. Zum Abt Mose vgl. *Jules Leroy*, Moise de Nisibe, in: Symposium Syriacum, Orientalia Christiana Analecta 197 (1974) 457–470; *Monica Blanchard*, Moses of Nisibis (fl. 906–943) and the Library of Deir Suriani, in: Studies in the Christian East in Memory of Mirrit Boulos Ghali, hrsg. v. *Leslie S. B. MacCoull* (Publications of the Society for Coptic Archaeology/North America 1, Washington 1995) 13–24.

[66] *J. Joseph Overbeck*, S. Ephraemi Syri opera selecta (Oxford 1865); die umfangreiche Ephraem-Bibliographie von den Biesen führt diese Edition nicht auf. Dies dürfte auf die Zuschreibung der Texte an Baläus zurückzuführen sein. Das Problem der ungesicherten Autorschaft als solches war den Biesen hingegen bekannt, vgl. *den Biesen*, Bibliography, Nr. 1423 und § 75. Bereits vor Overbeck hatte Assemani den Text publiziert. Mit einem Vorwort von *Eugène Tisserand* (1–19) und einer arabischen Übersetzung erschien das Werk dann während des Zweiten Weltkrieges im heutigen Libanon: *P. Joseph S. Assemani*, Memre tresar da-bidin l-tubana Mar Afrem al Yawsef kina (Jounieh 1941); vgl. *den Biesen*, Bibliography, Nr. 11 und § 75. Die älteste Handschrift enthält nur Memra 1 und 8, die zweitälteste nur Memra 2, vgl. *Heinrich Näf*, Syrische Josef-Gedichte. Mit Uebersetzung des Gedichts von Narsai und Proben aus Balai und Jaqob von Sarug (Zürich 1923) 32. Salomon von Basra im 13. Jahrhundert aber weiß bereits von den zwölf von Ephraem verfaßten Memre und der über die Bestattung der Gebeine des Joseph, vgl. *Ernest A. T. W. Budge*, The book of the Bee (Oxford 1866) 47, und ihn aufnehmend *Näf*, Josef-Gedichte 30. Den Text zu der bei Salomon ebenfalls Ephraem zugewiesenen Memra bot erstmals *Paul Bedjan*, Histoire complète de Joseph par saint Éphrem. Poème en douze livres. Nouvelles édition, revue, corrigée, enrichie de variantes et d'un discours sur la translation du corps de Joseph par un auteur anonyme qui a abrégé celui de Banni (Paris 1891) 345–366.

raems[67]. Näf meinte in seiner Untersuchung von 1923, daß die Frage nach dem ursprünglichen Autor „mit absoluter Sicherheit wohl nie wird gelöst werden können"[68]. Baumstark, der diese Memre zum Besten zählte, was syrische Poesie zu bieten habe, hatte sie 1922 Baläus zugewiesen[69]. Palmer, der sich 1999 nochmals zu der Frage äußerte, bleibt im Ergebnis offener: „It may have been written while Ephraim was still developing his skills, or else by Balai after all."[70] Palmer versucht, einige neue Argumente für die Autorschaft Ephraems beizubringen. Wenn Baläus denn solch ein hervorragender Dichter gewesen sei, dann verwundere doch, daß so wenig von seinem Werk überliefert worden sei[71]. Zudem nutze Baläus doch das pentasyllabische Metrum als Kennzeichen seiner Dichtung. Bliebe also nur, daß er hier ein einziges Mal Ephraem zu imitieren versucht haben könnte. Stil und Inhalt hätten aber eine größere Affinität zu Ephraem. Schließlich bezeuge Ephraem selbst in seinem Vorwort zu seinem Kommentar zur Genesis, daß er ausführlicher zu diesem biblischen Buch in seinen Memre (Palmer übersetzt den Genrebegriff mit „ballads") und seinen Madrasche („teaching-songs") gehandelt habe. Die Madrasche über das Paradies antworteten einerseits diesem Buch, doch nicht der Josephsnovelle. Zumal angesichts des Nichtvorhandenseins anderweitiger entsprechender Texte Ephraems kommt er zu dem Schluß: „if he did not write at length in the ballad-form on Joseph, it is difficult to see why Ephraem's preface mentions ballads, or where else he might have treated of the last part of Genesis ‚at greater length' than in his prose commentary"[72].

Die unterschiedliche Zuschreibung bedingt auch eine unterschiedliche zeitliche Ansetzung ihrer Entstehung. Baläus lebte ein knappes Jahrhundert nach Ephraem in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts[73]. Das sicherste Datum für seine Lebenszeit ist der Tod des Bischofs Akakios von Aleppo im Jahr 432, auf den Baläus fünf Madrasche verfaßte[74]. Dieses Datum liegt 59 Jahre nach dem Tod Ephraems. Für die möglichen Verbindungen zur koranischen Josephsnovelle indes dürfte die Autorenfrage sekundär sein. Alle Bearbeiter gehen mit guten Argumenten von einer Rezitation dieses Textes vor größerer Zuhörerschaft aus. Sollte Ephraem der Autor dieser Memre sein, dann (so meint Palmer) hätte er es für eine Zuhörerschaft von einfachen Menschen geschrieben[75].

[67] *Thomas J. Lamy*, Sancti Ephraem Syri Hymni et Sermones, 4 Bde. (Malines 1882–1902); *Bedjan*, Histoire 1–344.
[68] *Näf*, Josef-Gedichte 13. Ein wenig großzügig weist *den Biesen*, Bibliography, § 275, die wenigen Stücke, die Näf aus den Joseph-Memre übersetzt, als deutsche Ephraem-Übersetzung aus.
[69] *Baumstark*, Geschichte 62 f.
[70] *Palmer*, Influence 4 (s.o. Anm. 1). Palmer bietet das Vorwort der Joseph-Memre nach der ältesten bekannten Handschrift (6. Jahrhundert), Add. 12, 166, fol. 103r und v (also die Handschrift, die diese Memre Baläus zuweist).
[71] *Palmer*, Influence, Anmerkung 3.
[72] Ebd.
[73] *Näf*, Josef-Gedichte 9; *Baumstark*, Geschichte 35–36.
[74] *Baumstark*, Geschichte 35.
[75] *Palmer*, Influence 4.

Aufgrund des geringen Umfanges der überlieferten Schriften, die für Baläus als gesichert gelten können, ist eine Überprüfung der Zuordnung anhand der Schriften des Baläus nahezu unmöglich, zumal die erhaltenen Schriften zu wenig Spezifisches aufweisen[76]. Andererseits wachsen aber ganz grundsätzlich die Vorbehalte gegenüber einer undifferenzierten Zuschreibung der Memre an Ephraem, seit selbst Beck, der immerhin sechs Bände Memre Ephraems edierte, grundsätzliche Zweifel anmeldete und Brock diese verstärkte[77]. Mathews, Amar und McVey meinen für die Memre überhaupt feststellen zu können: „very few can be held to be undoubtedly authentic"[78].

Die heute vorliegende Form weist zwölf Memre auf, die ursprüngliche Fassung, so geben Epiloge und Prologe zu erkennen, bestand lediglich aus vier größeren Abschnitten[79]. Im Prolog wird bereits eine Nutzanwendung der Josephsgeschichte den Hörern nahegebracht: „Neid schadet dem Neider, / der Beneidete bleibt unversehrt, / wer neidet, wird erniedrigt, / wer es erduldet, wird gekrönt. / [...] So haben die Bösen den Schaden / und die guten den Gewinn; / denn Gott steht für sie ein / und hält den Schild vor sie."[80] Prologe und Epiloge sind moralische Nutzanwendungen aus dem Erzählten[81].

Der erste Abschnitt umfasst die Memre 1 und 2. Die erste enthält den Prolog über den Fluch des Neides, das im Feuer bewährte Gold, Josephs äußere und innere Schönheit, um derentwillen ihn der Vater mehr liebte als seine Brüder, sowie Träume und die Szene auf dem Feld, also den biblischen Komplex Genesis 37,1–28. Die zweite Memra berichtet über Josephs Brüder mit dem blutigen Rock vor Jakob, dessen Klagen und Zweifel. Es handelt sich also um die direkte Fortsetzung des biblischen Erzählstoffes in Genesis 37,29–35. Der diesen ersten Abschnitt abschließende Teil der zweiten Memra bildet einen Epilog. Der Gerechte, der gedul-

[76] Näf erwägt, ob es besondere Gründe für Baläus gegeben haben könnte, in diesem einen Fall einmal das Metrum zu wechseln. Freilich bleibt er rein hypothetisch und zerstört mit diesem Einfall zudem eines der wenigen sicheren Kriterien der Unterscheidung, da beide Dichter gerade ein für sie jeweils typisches und von dem des anderen verschiedenes Metrum aufweisen. Auch Näf wies auf die Unmöglichkeit eines inhaltlichen Vergleichs mit Baläus hin wegen des geringen Umfanges der Schriften und der Tatsache, daß es inhaltlich „so ungeeignet" sei, „daß sich daraus keinerlei Schlüsse, weder zu Gunsten noch zu Ungunsten seiner Autorschaft am Josefs-Epos ziehen lassen" (Josef-Gedichte 34).

[77] Hinweis auf Becks Beobachtungen bei *Mathews, Amar, McVey*, St. Ephrem 41 f. Anmerkungen 158 und 159 (s. o. Anm. 1).

[78] *Mathews, Amar, McVey*, St. Ephrem 42.

[79] Vgl. *Näf*, Josef-Gedichte 15 (Näf nimmt damit die Hinweise von Lamy auf und beruft sich ausdrücklich auf ihn).

[80] *Näf*, Josef-Gedichte 18 (Dort auch in Umschrift der syrische Text, die zweite bis vierte Strophe gibt die Konkretionen: „Denn der Neid ist ein spitz Geschoss, / das den tötet, der es erzeugt / und sich in seine eigene Hand bohrt / und ihn verdirbt in seiner Bosheit. // Auch der Sämann: wie sein Same, / so die Ernte von seinen Feldern; / ist der Same schlecht, wird er sich ärgern / über schlechten Ertrag. // Übergibt er Unkraut dem Boden, muss Dornen sammeln der Landmann; / ist aber sauber sein Weizen, / so sind auch schön die Ähren, die er einbringt.").

[81] Vgl. *Näf*, Josef-Gedichte 19.

dig leidet, wird gekrönt, vor Neid wird gewarnt, und eine Doxologie schließt diesen Teil dann endgültig ab[82].

Der zweite Abschnitt beginnt in Memra 3 mit einem Prolog über die Unerschöpflichkeit der Geschichte Josephs und dem Gebet des Dichters um göttlichen Beistand. Die Perle behalte überall ihre Schönheit und so auch Joseph in seinem Stand als Sklave. Berichtet wird sodann der Abschied Josephs von den Kaufleuten, der Kauf Josephs durch Potifar und die Einsetzung zum Hausverwalter, also der biblische Stoff Genesis 37,36 und Genesis 39,1–6. Die Memra 4 berichtet über Joseph im Gemach parallel zu Genesis 39,7–20, Memra 5 über Joseph im Gefängnis und die Deutung der Träume der Hofbeamten, des Pharaos Träume sowie Aufregung und Versagen der Traumdeuter und Josephs Deutung und Rat parallel zu Genesis 39,21–41,36. Josephs Erhöhung, seine Fürsorge und Beliebtheit, sein Verlangen nach dem Vater und den Brüdern finden sich parallel zu Genesis 41,37–57 in Memra 6, der mit einem Epilog, einer Bitte des Dichters für sich, abschließt[83].

Der dritte Hauptteil beginnt mit Memra 7, der ersten Reise der zehn Brüder, also dem Stoff aus Genesis 42, der folgenden zweiten Reise nach Genesis 43/44 in Memra 8, der Erkennungsszene in Memra 9 nach Genesis 45,1–24 und der Heimkehr der Elf und der Reise von Jakobs Familie nach Genesis 45,25–46,7 und 46,28–47,12. Dieser Teil schließt mit einem Rückblick auf Josephs Lebensweg, der Bitte des Dichters und einer Doxologie[84].

Der letzte Teil wird wieder mit einem Prolog in der 11. Memra, einem Gebet des Dichters um Erleuchtung, eröffnet und berichtet in Parallele zu Genesis 47,28–48 und 50,1–14 von Jakobs Tod, dem dann in der abschließenden 12. Memra der Bericht über Josephs Tod in Parallele zu Genesis 50,15–25 folgt[85].

Der biblische Erzählgang wird reichlich ausgeschmückt mit neuen Details und Deutungen. Besonders charakteristisch ist, daß die Personen in Monologen und Dialogen ausführlich selbst zu Wort kommen. Näf spricht dabei von „Ausspinnung" der schon in der Bibel gegebenen direkten Rede und demgegenüber noch öfter vom Dichter frei erfundener Rede. „Er hat damit wohl etwa drei Viertel des ganzen Gedichtes gefüllt und es auf mehr als das Siebenfache des biblischen Um-

[82] Memra 1: *Bedjan*, Histoire 1–48; *Lamy*, Hymni et Sermones, Bd. 3, 251–308; *Näf*, Josef-Gedichte 14 (Die nachfolgenden Angaben beziehen sich auf diese Werke).
Memra 2: *Bedjan*, 49–70; *Lamy*, 310–338; *Näf*, 14. (Die ersten 40 Zeilen des „Vorwortes", also des Prologes, übersetzte Palmer neu ins Englische im Anschluß an seine knappen Hinweise zur Einleitung zum Text, den er seiner kleinen Ephraem-Anthologie im Anhang beigab. Eine ältere Übersetzung der ersten Strophen ins Deutsche bei *Näf*, 18.)
[83] Memra 3: *Bedjan*, 71–82; *Lamy*, 339–353; *Näf*, 14.
Memra 4: *Bedjan*, 83–95; *Lamy*, 354–370; *Näf*, 14.
Memra 5: *Bedjan*, 96–127; *Lamy*, 371–412; *Näf*, 14.
Memra 6: *Bedjan*, 128–148; *Lamy*, 413–439; *Näf*, 14.
[84] Memra 7: *Bedjan*, 149–191; *Lamy*, 440–497; *Näf*, 14.
Memra 8: *Bedjan*, 192–261; *Lamy*, 498–580; *Näf*, 14.
Memra 9: *Bedjan*, 262–279; *Lamy*, 581–605; *Näf*, 14.
Memra 10: *Bedjan*, 280–318; *Lamy*, 606–640; *Näf*, 14.
[85] Memra 11: *Bedjan*, 318–332; *Lamy*, 810–828; *Näf*, 14.
Memra 12: *Bedjan*, 332–344; *Lamy*, 829–844; *Näf*, 14.

fanges anschwellen lassen."[86] Das Textvolumen wurde in großer dichterischer Freiheit behandelt[87]. Wörtliche Zitate sind selten. Wo wörtlich zitiert wird, da liegt biblisch eine besonders eigentümliche Wendung vor, die kaum frei wiederzugeben ist[88]. Demgegenüber zeigt sich geradezu eine Ignoranz biblischer Stoffe, wenn dazu keine eigene Fortbildung geboten werden kann und also der biblische Text referiert wird[89]. Da kann schon einmal etwa der Traum des königlichen Bäkkers einfach übergangen werden neben denen des Joseph, der Beamten und des Pharaos[90]. Andere Textpassagen aus der Bibel werden in ihrem ursprünglichen Kontext zunächst ausgelassen, erscheinen dann aber an anderer Stelle. So berichten die Brüder Josephs über ihre dreitägige Gefangenschaft bei der ersten Reise erst gegenüber Jakob.

7. Joseph im Genesiskommentar Ephraems

Im Gegensatz zu den Memre besteht an der Autorschaft Ephraems hinsichtlich des unter seinem Namen überlieferten Kommentars zur Genesis kein Zweifel. Es ist der einzige Kommentar aus der Feder Ephraems, dessen syrischer Text vollständig erhalten ist.

Grundsätzlich kennzeichnet die Auslegungsmethode Ephraems, die nach einhelliger Meinung der Wissenschaft in ihrer typologischen Exegese in Stil und Einzelheiten Ephraem als Erben jüdischer und judenchristlicher Traditionen erweist, auch hier der schon erwähnte Zweischritt. Zunächst beschreibt Ephraem die Vorgänge in Bezug auf den Ablauf der Handlung. In einem zweiten Schritt werden

[86] *Näf*, Josef-Gedichte 19. Doch der Zustrom aus der dichterischen Phantasie schadete dem Endprodukt nach Meinung Näfs nicht. „Die reichliche Verwendung der Gesprächsform ermöglichte es dem Dichter, die Fülle dessen, was er aus eigenem Geist und Gemüt hinzu tat, mit der biblischen Vorlage so innig zu verschmelzen, daß wieder ein Werk aus einem Guss zustande kam." Die neu entstandene Komposition nannte Näf ein „Epos", weil in ihr „ein ästhetisches Streben" offenbar sei. Obwohl Baumstark die Joseph-Dichtung für „eines der besten Werke altsyrischer Poesie" und Näf es für das „erfreulichste Literaturdenkmal der Syrer" hielt, wurden doch zugleich von ihnen die Maßstäbe und Erwartungshaltungen des 19. Jahrhunderts an den Text herangetragen (29). So konnte Näf ganz unumwunden in seiner Untersuchung erklären: „Und auch sachlich, in der Auffassung, wünschten wir manches anders; z. B. will es uns nicht gefallen, daß der Knabe J. sich für seine Träume vor den Brüdern zu entschuldigen sucht und damit aus der, in der Bibel gewahrten, kindlichen Naivität heraustritt, und daß er so schnell bereit ist, sich vor den Kaufleuten als gebornen Sklaven auszugeben." Besonders mißlich wirkt an dieser Stelle Näfs Rückgriff auf ein vermeintlich allgemeines arabisches Negativbild von den Syrern: „Es erinnert uns dies daran, daß die christlichen Aramäer, zu denen der Dichter gehörte, ihren Nachbarn, den Arabern, immer als ein feiges Sklavenvolk gegolten haben." (29 Anmerkung 1).

[87] Vgl. ebd. 19 und 29.

[88] *Näf* (18) spricht von „Dicta eigentümlichen Gepräges, die sich nicht leicht umschreiben ließen" und nennt als Beispiel „Seht, da kommt der Träumer her!"

[89] Ebd.

[90] Ebd.

sodann diese Vorgänge auf einer tieferen Ebene geistig von ihm betrachtet. Es geht bei diesem Schritt um die Ereignisse und Personen der Handlung in ihrer Funktion als symbolische Realität. In der Josephsnovelle führt Ephraem diesen Übergang vom Ablauf der Handlung zu der tieferen Deutung der Ereignisse und Personen als Geheimnisse *(raze)* oder Typen, beispielsweise argumentativ gesondert in einem Absatz, ein zu Beginn von Kapitel 43 des Kommentars[91]. Nachdem er bisher über die wörtliche Bedeutung des Segens Jakobs gesprochen habe, spreche er nun ebenso von der spirituellen Bedeutung. Weder habe er erschöpfend über die wörtliche Bedeutung gesprochen, noch werde er in ausreichender Weise über die spirituelle Bedeutung sprechen, denn wie er zu sparsam gewesen sei in seiner Darstellung der wörtlichen Bedeutung, so werde er nunmehr auch zu kurz sein in seiner spirituellen Deutung der Vorgänge. Dieser zweite Schritt sieht dann wie folgt aus. Ephraem zitiert etwa nach der Peschitta Genesis 49,22, daß Joseph ein Sohn des Wachstums sei[92]. Wie Joseph zu Jakob gehöre anstelle Rubens, des Erstgeborenen, so habe die Welt an der Stelle Adams, des Erstgeborenen und Rebellen, einen Sohn von alters her in den letzten Tagen der Welt, so daß die Welt auf ihm stehen möge und an ihn sich anlehnen möge wie an einen bzw. auf einem Pfeiler. Durch die Macht des Herrn der Welt werde die Welt erhalten durch die Propheten und Apostel. Joseph wurde zur Mauer der Fülle seiner Brüder in der Zeit der Hungersnot, und der Herr wurde zur Mauer des Wissens für die Welt in der Zeit des Irrtums. Deutlich ist hier der spirituelle Sinn kürzer ausgeführt als der literale.

Eine wahre Flut von Sekundärliteratur befaßt sich mit dem Verhältnis von Ephraems Auslegung biblischer Texte zur Haggada. Hatte Bardenhewer in seiner Geschichte der altkirchlichen Literatur 1924 noch davon gesprochen, daß Ephraem „unter dem Einfluß gelehrter Juden gestanden" habe, so differenzierte sich das Bild in den folgenden Jahrzehnten erheblich und nahm von solch direkter Abhängigkeit deutlich Abstand[93]. Dennoch wurde immer wieder an Einzeltexten Ephraems dessen Bezug zur Haggada gesichert. So hat Hidal zwar die weitreichenden Schlußfolgerungen aus dem „Vorkommen zahlreicher haggadischer Traditionen" im Werk Ephraems entschieden zurückgewiesen, zugleich aber doch im Detail diese Kenntnis Ephraems von der haggadischen Tradition bestätigt[94]. Hinsichtlich der Josephsnovelle legte Hidal nur für ein kurzes Zitat einen solchen Beleg vor, der die vermeintliche Härte des Simon gegen Joseph zum Gegenstand hatte. „Vielleicht war gerade dieser [Simeon] hart zu Joseph gewesen, als sie ihn gebunden und verkauft hatten". Das „Vielleicht" am Satzanfang dokumentiert dabei ein Doppeltes: Ephraem weiß hier um eine Überlieferung und zugleich bleibt bei ihm

[91] *Mathews, Amar, McVey*, St. Ephrem 209.
[92] Ebd. 211.
[93] *Otto Bardenhewer*, Geschichte der altkirchlichen Literatur, Bd. 4: Das fünfte Jahrhundert mit Einschluß der syrischen Literatur des vierten Jahrhunderts (Freiburg 1924) 358.
[94] *Sten Hidal*, Interpretatio Syriaca: Die Kommentare des Heiligen Ephräm des Syrers zu Genesis und Exodus mit besonderer Berücksichtigung ihrer auslegungsgeschichtlichen Stellung (Coniectana Biblica: Old Testament Series 6, Lund 1974) 140.

eine gewisse Reserve gegenüber dieser Überlieferung. Hidal wies auf die dieser Überlieferung entsprechende haggadische Tradition hin, in der aus dem defektiv geschriebenen „und sie nahmen ihn" in Genesis 37,24, das dadurch ebenso als „und er nahm ihn" gelesen werden konnte, mit Rückgriff auf Genesis 42,24 (wo der sich seinen Brüdern wieder zuwendende Joseph Simeon aus ihrer Mitte nahm und ihn vor den Augen seiner Brüder binden ließ) Simeon haftbar gemacht wurde für diese Härte. Genesis 42,24 sah Hidal als parallel gestaltete Bindehaltung an Simeon zu der des Joseph[95]. Hidal verknüpfte diesen Nachweis haggadischer Tradition aber sogleich mit einem Hinweis auf die Frage, ob Ephraem Hebräisch gekonnt habe, was er selbst verneint[96]. Er schloß sich in seinen Untersuchungen vielmehr tendenziell Gerson an, der bereits die Meinung vertreten hatte, Ephraem habe den hebräischen Text nur nach mündlicher Überlieferung zitiert[97]. Grundsätzlich ist Ephraem in seinem Kommentar nur selektiv tätig geworden im Aufgreifen des biblischen Erzählstoffes. Nie kommentiert er einen längeren Abschnitt. Kommentiert wird nur, was Ephraem „als wesentlich betrachtet – für den Zusammenhang oder aus theologischen Gründen. In einer kürzeren Perikope kann ein einziger Vers oder der Teil eines Verses ausgewählt und zitiert werden. Von ihm ausgehend wird dann der Zusammenhang rekapituliert – der also in gewissem Sinne als bekannt vorausgesetzt wird – und der Text kommentiert."[98] Allerdings gibt bereits das Proömium einen Gesamtüberblick über die Josephsnovelle[99]. Darin wird immer wieder mit der Einleitung „darauf sprach er von" begonnen. Das „er" erweist sich dann am Ende als Mose, der vermeintliche Schreiber der Genesis. Anders als in der Memra auf Joseph ist im Kommentar zur Josephsnovelle deutlich der Kommentator an den Text gebunden, selbst wenn er im eigentlich kommentierenden Teil sich nur selektiv darauf bezieht. Dies könnte darin begründet sein, daß Ephraem in einem bestimmten Kontext diese Kommentierung vortrug. Im Proömium wendet sich Ephraem ganz allgemein an seine „Freunde", was immerhin ein mentales Zugehörigkeitsgefühl der Gemeinten voraussetzt. Im Kommentar selbst spricht er von „Hörern", die er auch direkt so anredet. Der Kommentar hat also seinen Sitz im Leben im mündlichen Vortrag, nicht in der schriftlichen Erarbeitung. Alle weiteren Schlußfolgerungen der Sekundärliteratur sind Hypothesen: Der Kommentar könnte in der zweiten Periode Ephraems entstanden sein, also in Edessa. Er könnte da aus dem theologischen Unterricht erwachsen sein, in den Ephraem dort an der womöglich sogar auf ihn zurückzuführenden Schule von Edessa einbezogen gewesen sei, woraus Hidal

[95] *Hidal*, Interpretatio Syriaca 124–125. Hidal spricht bei der Bindung Simeons durch Joseph als der „Rache" des letzteren.
[96] Ebd. 18.
[97] *D.*[?] *Gerson*, Die Commentarien des Ephraem Syrus im Verhältniss zur jüdischen Exegese, in: Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums 17 (1868) 15–33, 64–72, 98–109, 141–149, hier: 144 (Der Text ist unter http://www.compactmemory.de verfügbar).
[98] *Hidal*, Interpretatio Syriaca 11–12.
[99] *Mathews, Amar, McVey*, St. Ephrem 73.

dann den Schluß zog, die im Proömium genannten Freunde könnten „dann Schüler oder eher noch Kollegen" Ephraems gewesen sein. Er versteigt sich gar zu der Überlegung, es sei „nicht ausgeschlossen, daß die Kommentare ursprünglich als stenographierte Aufzeichnungen von Vorlesungen vorgelegen" hätten[100]. Aufgrund von Ephraems Methode, überall Symbole und Typen zu sehen, hat zwar auch der Kommentar gewisse Freiheiten gegenüber der biblischen Überlieferung, aber er bleibt doch dem Text deutlich verhaftet und an den im Proömium gebotenen inhaltlichen Rahmen gewiesen[101]. Seiner theologischen Prämisse gemäß, durch die Augen des Verstandes und der Liebe sollten alle Christus durch seine Geheimnisse und Typen sehen, die Christus uns übergeben habe, ist der stete Bezug zur Christusbotschaft auch in der Kommentierung der Josephsnovelle gegenwärtig[102]. Die Knappheit des Kommentars ist jedoch gerade nicht als Erkennungszeichen Ephraems zu verstehen. Im Proömium beteuert er, daß er nicht vorgehabt habe, einen Kommentar zur Genesis zu schreiben. Er habe nicht zu wiederholen, was er schon in Madrasche und Memre zuvor formulierte. Dennoch, genötigt durch seine Freunde, hätte er hier in Kürze über die Dinge geschrieben, die er des Längeren in seinen Madrasche und Memre behandelt habe[103]. Während im Kommentar dabei Verstehensfragen im Sinne der Schriftauslegung vorherrschen, sind die Hymnen (auch die fragliche zu Joseph) von der Schriftanwendung bestimmt im Blick auf die Lebenssituationen der Gläubigen und somit deutlicher bezogen auf konkrete historische Gegebenheiten[104].

8. Schluß

Den Weg von Ephraems Hymnen und denen des Baläus auf die Arabische Halbinsel können wir heute noch kaum erfassen. Die Synode im Jahr 676 versammelte die ostsyrisch-nestorianischen Bischöfe des Teiles der Halbinsel, die an den Persischen Golf grenzte, also die Bischöfe des heutigen Oman, Bahrains, Qatars (damals Bezeichnung auch eines Teiles des heutigen Saudi-Arabiens), der Region der heutigen Arabischen Emirate und des Nordostens Saudi-Arabiens. Die kirchliche Hierarchie aus dem Yemen und Hadramaut oder von der Insel Sokotra und dem Süden des heutigen Saudi-Arabiens war nicht anwesend. Was die Synode dabei als liturgische Praxis voraussetzte, läßt aufhorchen. Offenbar wurden in aller Öffentlichkeit, also auch außerhalb der Kirchenmauern, etwa bei Zug durch die Stadt zum Begräbnis, die überlieferten Hymnen gesungen. Da dies der Praxis in der

100 *Hidal*, Interpretatio Syriaca 11; vgl. *Raymond M. Tonneau*, Sancti Ephraemi Syri in Genesim et in Exodum commentarii (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 152/ Scriptores Syri 71, Louvain 1955) I.
101 Zu Symbolen und Typen vgl. *Hidal*, Interpretatio Syriaca 42–44.
102 Ebd. 44.
103 *Mathews, Amar, McVey*, St. Ephrem 59.
104 *Hidal*, Interpretatio Syriaca 22.

gesamten Kirche des Ostens entsprach, ist auch für die übrigen Diözesen der Kirche des Ostens auf der Arabischen Halbinsel davon auszugehen, daß auch dort überall öffentlich die Hymnen der syrischen Christenheit erklangen. Selbst nach der muslimischen Eroberung der Halbinsel, so belegt die Synode aus dem Jahr 676, war das noch so, und die Jahrhunderte der weiteren Existenz der ostsyrischen Christen auf der Halbinsel dürften sogar noch lange über die Zeiten Mohammeds hinaus das christliche Liedgut haben präsent sein lassen. So konnten unschwer auch nichtchristliche Araber den Hymnen lauschen und – wenn sie etwas Syrisch konnten – sie verstehen. Daß dies ein Weg war, das Gedankengut Ephraems unter die Araber zu tragen, liegt auf der Hand. Nur: wo, wie, wann, über wen zu wem? Solange uns dazu keine Texte oder Überreste konkret Auskunft geben können, besteht nur die vage Annahme des Möglichen. Was genau Mohammed aufnahm davon und wie es – wohl mündlich tradiert – auf ihn kam, bleibt einstweilen im Dunkel der Geschichte[105].

[105] Wichtig wäre etwa, inwieweit die großen Denker des ostsyrischen Christentums in Qatar das Gedankengut Ephraems aufnahmen. Eine Übersicht über die wichtigsten Schriftsteller aus Qatar gibt: *Sebastian P. Brock*, Syriac writers from Beth Qatraye, in: Aram 11–12 (1999–2000) 85–96. Schon die Liste der Autoren ist beeindruckend: Isaak von Ninive, der bis 676 dort lehrte und dort geboren wurde, aber nach seinem Fortgang 676 mit dem Katholikos Giwargis gen Mesopotamien nie mehr in seine Heimat zurückkehrte [eine erste Orientierung zu ihm bietet: *Hilarion Alfeev*, Isaak der Syrer von Ninive, 7. Jh., in: Syrische Kirchenväter, hrsg. v. *Wassilios Klein* (Stuttgart 2004) 133–138; wichtige Editionen: *Arent J. Wensinck*, Mystic Treaties by Isaac of Niniveh (Amsterdam 1923); *Sebastian P. Brock*, Isaak of Niniveh. The Second Part, chapters IV–XLI (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 555/Scriptores Syri 225, Louvain 1995); eine Edition des ersten Teiles durch Paolo Bettiolo ist in Vorbereitung; Übersicht zur Verbreitung: *Sebastian P. Brock*, From Qatar to Tokyo, by way of Mar Saba: the translations of Isaac of Beth Qatraye (Isaac the Syrian), in: Aram 11–12 (1999–2000) 475–484]; der Kommentator Gabriel (Qatraya) Arya, ein Verwandter Isaaks (identisch mit dem für 614/615 in Nisibis belegten Exegeten Gabriel Qatraya); der gleichnamige Hochschullehrer an der Schule von Seleucia-Ctesiphon, der dort Ende des 7. und Anfang des 8. Jahrhunderts lehrte; Gabriel Qatraya bar Lipah, der in die erste Hälfte des 7. Jahrhunderts gehört [*Sarhad Y. H. Jammo*, Gabriel Qatraya et son commentaire sur la liturgie chaldéenne, in: Orientalia Christiana Periodica 32 (1966) 39–52; *Sebastian P. Brock*, The Origins of the Qanona „Holy God, Holy Mighty, Holy Immortal" according to Gabriel of Qatar (early 7th century), in: The Harp XXI (2006) 173–185]; ein ebenfalls Gabriel Qatraya heißender Dogmatiker, der von Babai dem Großen seiner Anschauungen wegen bekämpft wurde (also vor 628). Die geistigen Traditionen der Ostsyrer reichen noch über die Jahrhunderte hin: Abraham Qatraya bar Lipeh, ein Liturgiekommentator [Edition seines Kommentars: *Richard H. Conolly*, Anonymi auctoris expositio officiorum ecclesiae Georgio Arbelensi vulgo adscripta, II. Accedit Abrahae bar Lipeh interpretatio officiorum (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 72–76/Scriptores Syri 29–32, Louvain 1913–1915) Ahob, ein Bibelkommentator [*Jean B. Chabot*, Ahob de Qatar, in: Journal Asiatique 10:8 (1906) 273–274; *Roger W. Cowley*, Scholia of Ahob of Qatar on St. John's Gospel and the Pauline Epistles, in: Le Muséon 93 (1980), 329–343]; Ischopanah, ein spiritueller Denker; Jakob Qatraya, der erst verhältnismäßig spät bezeugt ist (15. Jahrhundert), aber in die frühere Periode gehört; Jakob, Bischof von Dirin, also zuständig für eine Diözese der Golfregion, dem der Katholikos Ischojahb 585 mit 20 Kanones seine Fragen beantwortet; Rabban Bar Sahde, der auf seinem Weg von seiner Insel im Golf nach Indien den Piraten entkam, Mönch wurde und schließlich in Hira sich niederließ und in die Mitte des 7. Jahrhunderts gehört und schließlich

Summary

Tradition keeps under the name of Ephrem a large material widening the text corpus which was initially attributed to him. Due to the undoubtedly authentic Ephrem's writings, this excessive material must be removed today in order to ensure a good view of the original Ephrem. The alleged monk becomes therefore a deacon living in the world, and the misogynist turns out to be the founder of the women choirs in his culture. In order to estimate the possible influence which Ephrem had upon the environment of the Prophet Muhammad, one must consider that Ephrem's hymns were performed everywhere in the Syriac-speaking communities of various Syriac confessions on the Arabian Peninsula. They must have been interpreted during the public processions, which only became subject to limitations regarding the Muslims – e.g. in Qatar area – during the synod organized by the Catholicos-Patriarch Giwargis I.

der dem späten 7. Jahrhundert angehörende Dadischo Qatraya, der zu den bedeutendsten spirituellen Denkern der Ostsyrer gehört [*Addai Scher*, Notice sur la vie et les oeuvres de Dadisho Qatraya, in: Journal asiatiqie 10:7 (1906) 103–118; wichtigste Editionen: sein Kommentar über das Asketikon des Abba Isaiah durch *René Draguet* (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 326–327/Scriptores Syri 144–145, Louvain 1972); *Nicholas Sims-Williams*, A Sogdian fragment of a work by Dadisho Qatraya, in: Asia Major 18 (1973) 88–105, vgl. *Nicholas Sims-Williams*, The Christian Sogdian Manuscript C2, in: Berliner Turfantexte 12 (1985) 78–86; sein Kommentar über das Paradies der Väter: *Nicholas Sims-Williams*, Dadisho Qatraya's Commentary on the Paradise of the Fathers, in: Analecta Bollandiana 112 (1994) 33–64; seine Abhandlung über die Ruhe: Alphonse Mingana, Early Christian Mystics (Cambridge 1933) 201–247 und 70–143; sein Brief nach Alqosch: *Antoine Guillaumont, Micheline Albert*, Lettre de Dadisho Qatraya à Alkosh sur l'Hesychia, in: Mémorial A.-J. Festugière, hrsg. v. *Enzo Lucchesi, Henri D. Saffrey* (Geneva 1984) 235–245]. Isaak ist der beste Beweis dafür, wie schnell Übersetzungen der ostsyrischen Autoren von Qatar sich über die ganze Welt verbreiteten. Im 8./9. Jahrhundert wurde er ins Griechische, im 9. Jahrhundert ins Arabische übersetzt, vgl. das Stemma bei *Brock*, From Qatar to Tokyo, 484. In der Mitte des 7. Jahrhunderts waren die ostsyrischen Niederlassungen in Palästina ein literarischer Umschlagplatz, und selbst der Katholikos Ischojahb III. unterhielt zu Mönchen von dort freundliche Beziehungen, vgl. *Jean M. Fiey*, Rabban Buya de Shaqlawa et de Jericho, in: Proche Orient Chrétien 33 (1983) 34–38; *Dimitri C. Baramki, Stephan H. Stephan*, A Nestorian hermitage between Jericho and the Jordan, in: Quarterly of the Department of Antiquities in Palestine 4 (1934) 81–86; *Brock*, From Qatar to Tokyo 476–477. Es gehört zu den schmerzlichen Desideraten der Koranforschungen, daß sie die konkrete christliche Literatur auf der Arabischen Halbinsel nicht einbeziehen. Gerade die Blüte der ostsyrischen Literatur in Qatar im 7. Jahrhundert wäre doch in Beziehung zu setzen zu den Entstehungsbedingungen des Koran, selbst wenn die literarische Produktivität die Region um Mekka weniger erreicht haben sollte (angesichts der ansonsten weiten geographischen Verbreitung dieser Literatur im Vorderen Orient sind zumindest orale Einflüsse daraus bis nach Mekka hin doch sehr wahrscheinlich).

Dieter Ferchl

Die „rätselhaften Buchstaben" am Beginn einiger Suren – Bemerkungen zu ihrer Entschlüsselung, Beobachtungen zu ihrer vermutlichen Funktion*

Das wohl merkwürdigste Problem der Koranforschung sind die „fawatiḥ" oder „rätselhaften Buchstaben", Buchstaben, die am Anfang von 29 Suren stehen und unverständlich erscheinen. Sehr viele Erklärungen und Deutungsvorschläge wurden zu ihnen erdacht[1], wenige fanden eine gewisse Anerkennung, Zweifel an der Richtigkeit aller vorgeschlagenen Erklärungen blieben.

Ich habe vor einiger Zeit neue Deutungsvorschläge zu diesen Buchstaben erarbeitet und eine Buchpublikation dazu vorgelegt[2]. In diesem Artikel werde ich zunächst – kurz und ohne ausführliche Begründungen – meine Vorgehensweisen und Deutungsvorschläge darstellen und anschließend, darauf aufbauend, einige Beobachtungen zur vermutlichen Funktion der Buchstaben anführen; die Buchstaben sind, so glaube ich erkennen zu können, „Überschriften" oder „Überschreibungen", die zentrale Themen der folgenden Texte, der jeweiligen Suren also, bezeichnen.

Meine Vorgehensweisen und Deutungsvorschläge zu den Buchstaben

Am Anfang meiner Überlegungen zu den Buchstaben stand die Suche nach dem „Schlüssel" für ihre Dechiffrierung. Schaut man die vielen Arbeiten zu den Buchstaben durch, so fällt dabei ein Deutungsvorschlag, die Zuordnung eines Buchstabens zu einem Begriff, besonders auf; schon Tabari führte ihn in seinem Korankommentar an, viele Gelehrte und Forscher der alten und neuen Zeit wiederholten ihn, bezeichneten ihn als plausibel, begründet oder einleuchtend.

* Aus technischen Gründen erfolgen die Transkriptionen aus dem Arabischen mit lateinischen Buchstaben und nicht mit Sonderzeichen.

1 Einen guten Überblick dazu gibt *Alford T. Welch*, al-Kur'an, in: EI², V: 412ff.

2 Die Deutung der „rätselhaften Buchstaben" des Korans (Steyerberg 2003).

Dieser Deutungsvorschlag ist: Der Buchstabe n von Sure 68 steht für „nun" – „Fisch"[3]; „nun" ist im Koran der Fisch, der den Propheten Yunus (Jonas) verschlang[4]. Der Deutungsvorschlag erscheint einleuchtend und begründbar, da in Sure 68 – mit dem Buchstaben n – von „Fisch" und „Yunus" die Rede ist[5], auch, da die Erzählung von Yunus und dem Fisch darüber hinaus im Koran selten erwähnt ist[6].

Diesen Deutungsvorschlag habe ich benutzt, um nach dem „Schlüssel" – oder nach den Regeln – für die Dechiffrierung der Buchstaben zu suchen. Geht man davon aus, daß dieser Deutungsvorschlag vielleicht richtig ist, und geht man ferner davon aus, daß die anderen Buchstaben des Korans in ähnlicher Weise für bestimmte Begriffe stehen, so können aus dem Deutungsvorschlag hypothetische Annahmen zum Verhältnis zwischen Buchstaben und bezeichneten Begriffen abgeleitet werden, werden Rückschlüsse auf die Zuordnung von Begriffen zu Buchstaben möglich.

Das Verhältnis des Buchstabens n zu „nun" – „Fisch" – ist sehr einfach:

– „nun" ist der Name des Buchstabens n, und „nun" bedeutet im Koran „Fisch". Als erste Regel zur Dechiffrierung ergibt sich: Die Namen der Buchstaben können vielleicht die Verbindung zwischen Buchstaben und gesuchten Begriffen bilden oder herstellen.

– Und beachtenswert erscheint, daß von „Fisch" und „Yunus" in Sure 68 die Rede ist. Als zweite hypothetische Regel ergibt sich: Die gesuchten Begriffe können vielleicht mit den Inhalten der jeweiligen Suren in Verbindung stehen.

Am Anfang der Suren 40 bis 46 steht die Buchstabenkombination hm, die Buchstaben „ha'" und „mim". Gemäß der Überlegung, daß die Buchstabennamen vielleicht die Verbindung zu den gesuchten Begriffen bilden, kann hm für „hamim" stehen; „hamim" ist im Koran ein häufiges und in zweierlei Bedeutung verwendetes Wort, es bezeichnet einen „Freund", der hilft und Fürbitte einlegt, und „heißes Wasser", ein Strafmittel oder Teil der Hölle.

Dieser Deutungsvorschlag ist nicht neu. In den 1920er Jahren kam Eduard Goossens zu der Meinung, daß hm für „hamim" – „heißes Wasser" – steht; er begründete dies mit dem Verweis auf die zahlreichen Höllenbeschreibungen in den Suren 40 bis 46[7].

Am Anfang von Sure 42 folgen auf die Buchstaben hm die Buchstaben ʿsq, „ʿain sin qaf". Hier helfen die Buchstabennamen allein nicht mehr weiter. Nimmt man

[3] Für diesen Deutungsvorschlag sprachen sich z. B. aus: *Theodor Nöldeke*, Die Geschichte des Qorans. Zweiter Teil: Die Sammlung des Qorans, von Friedrich Schwally (Leipzig 1919) 70; *Eduard Goossens*, Ursprung und Bedeutung der koranischen Siglen, in: Der Islam 13 (1923) 202f.; *Morris S. Seale*, Qur'an and Bible (London 1978) 32; *Keith Massey*, A New Investigation into the „Mystery Letters" of the Quran, in: Arabica 43 (1996) 500.

[4] 21/87.

[5] 68/48–50.

[6] Neben 21/87f. und 68/48ff. nur 37/139–48.

[7] Ursprung und Bedeutung der koranischen Siglen 214f.

an, daß hm vielleicht für „hamim" steht, so liegt die Vermutung nahe, daß ʿsq für ein zweites Wort steht, das eine gewisse inhaltliche Nähe zu „hamim" hat, das im Koran im Zusammenhang mit „hamim" genannt ist. Dieser Gedanke und ein Blick in eine Korankonkordanz führen zu einem Deutungsvorschlag: hmʿsq steht offenbar für „hamim (wa-)gassaq", im Koran zweimal in dieser Form erwähnt[8], Paret übersetzt „heißes Wasser (und) Eiter"[9]; „gassaq" ist wie „hamim" – „heißes Wasser" – ein Teil oder Strafmittel der Hölle, ein Getränk für die Hölleninsassen.

Die Verbindung zwischen den Buchstaben ʿsq und dem Deutungsvorschlag „gassaq" bildet die einfache Vokalisierung, das simple Lesen der Buchstaben; nur die orthographischen Besonderheiten der alten Koranhandschriften sind dabei zu berücksichtigen – die Buchstabenfolge ʿsq ist gemäß dieser Schreibweisen direkt „gassaq" lesbar. Neben den Buchstabennamen kann demzufolge – und das ergibt sich als dritte hypothetische Regel zur Dechiffrierung – das simple Lesen der Buchstaben unter Berücksichtigung der alten Orthographie zu einem Deutungsvorschlag führen.

Als etwas ausführlicheres Beispiel meiner Vorgehensweise einige Bemerkungen zu der Buchstabenkombination khyʿs von Sure 19:

Der einzige koranische Ausdruck, der der Folge der ersten Buchstaben entspricht, ist „kahai'at al-tair" – „wie in Form von Vögeln". Der Prophet ʿIsa (Jesus), so berichten die Suren 3 und 5[10], formte aus Lehm etwas wie in Form von Vögeln; anschließend blies er hinein, und es waren wirkliche Vögel. Die ersten drei Buchstaben der Buchstabenkombination khyʿs könnten „kahai'at" entsprechen, die weiteren Buchstaben ʿ und s bleiben dabei zunächst unklar.

Im Zusammenhang mit Wundern von Jesus liegt es nahe, in den verschiedenen Evangelien nach weiteren Einzelheiten zu suchen. Die Geschichte von Jesu Vogelschöpfung findet sich in Thomas' Kindheitsevangelium, im arabischen und im armenischen Kindheitsevangelium. Thomas' Evangelium, offenbar das älteste der drei Evangelien, berichtet in Kapitel 2 recht ausführlich von der Vögelschöpfung und gibt interessante Details; Jesus schuf demzufolge im Alter von fünf Jahren zwölf Sperlinge. „Sperlinge" werden im Arabischen in der Regel mit dem Wort „ʿasafir" bezeichnet; das Wort beginnt mit den Buchstaben ʿ und s, den beiden verbliebenen Buchstaben von khyʿs.

Wiederholt wurde in der westlichen Koranforschung die Ansicht geäußert, daß das arabische Kindheitsevangelium den koranischen Ausführungen zum Propheten ʿIsa besonders nahe steht; Sprache, Verbreitungsgebiet, Entstehungszeit und einige Inhalte können dafür sprechen. Das arabische Evangelium berichtet in Kapitel 36, daß Jesus im Alter von sieben Jahren Figuren sowohl von Vögeln als auch von Sperlingen formte und anschließend belebte. Der arabische Text verwendet

[8] 38/57, 78/25.
[9] *Rudi Paret*, Der Koran (Stuttgart ⁴1985).
[10] 3/49, 5/110.

dabei fast dieselben Wörter wie der Koran in 3/49 und 5/110: „hai'at" – „Form", „tuyur" – „Vögel", und ferner „'asafir" – „Sperlinge"[11].

Die Buchstabenkombination khy's von Sure 19 steht offenbar für „kahai'at 'asafir" – „wie in Form von Sperlingen". Die Verbindung zwischen Buchstaben und Deutungsvorschlag bildet auch bei diesem Beispiel die einfache Vokalisierung, das Lesen; khy's erscheint dabei als verkürzte Anordnung, Buchstaben am Wortende entfielen. Auch Verbindungen zwischen dem Deutungsvorschlag und Inhalten von Sure 19 sind deutlich; die Sure erwähnt die Vogelschöpfung nicht, berichtet aber ausführlich vom Propheten 'Isa und seiner Wundertätigkeit[12], und diese Ausführungen wiederum entsprechen Kindheitswundern, die in apokryphen Kindheitsevangelien angeführt sind.

In der dargestellten Weise liefert die Vorgehensweise zu allen Buchstaben und Buchstabenkombinationen des Korans interessante Deutungsvorschläge. Folgende Begriffe, Ausdrücke oder – in Fällen, da eine Festlegung auf ein bestimmtes Wort vielleicht willkürlich erscheint – Wortwurzeln ergaben sich:

n	nun
hm	hamim
hm'sq	hamim (wa-)gassaq
khy's	kahai'at 'asafir
tsm, ts, th	tayy al-sama'
ys	ya's, Wortwurzel y-'-s
s	sadd, Wortwurzel s-d-d
q	qaffaina, Wortwurzel q-f-w
alr	al-ra'y, Wortwurzel r-'-y
almr	al-mira', al-mirya, Wortwurzel m-r-y
alm	al-ma'
alms	al-masir

Die Übersicht verdeutlicht zunächst nochmals die Vorgehensweise: Sie war sehr einfach. Bei allen Einzelbuchstaben – bei n, s, q – und bei der Buchstabenkombination hm erfolgten die Zuordnungen über die Buchstabennamen, bei allen anderen Buchstaben über die übliche Vokalisierung, das einfache Lesen. Bei der Betrachtung der Buchstabenkombination hm'sq ergab sich die Überlegung, daß die orthographischen Besonderheiten der alten Handschriften zu beachten sind[13], bei der Betrachtung der Buchstabenkombination khy's kam der Gedanke dazu, daß die Buch-

[11] *Heinrich Sike*, Evangelium Infantiae vel liber apocryphus de Infantia Servatoris (Utrecht 1697) 112; *Johann Carl Thilo*, Codex apocryphus Novi Testamenti (Leipzig 1832) 110.

[12] 19/22ff.

[13] Diese Überlegung wurde schon sehr oft geäußert. *Theodor Nöldeke* z.B. schrieb bereits 1860: „Jedenfalls darf man sich nicht scheuen, die diakritischen Punkte zu ändern, die erst zu einer Zeit hinzugesetzt wurden, wo die Bedeutung dieser Buchstaben längst vergessen war." Geschichte des Qorans (Göttingen 1860) 216 Anm. 2.

staben in bestimmter Weise verkürzte Anordnungen sein können; eine Verkürzung erfolgte durch das Weglassen von – wenigen – Buchstaben am Wortende.

Einige der Deutungsvorschläge sind, so meine ich, einleuchtend. Das gilt insbesondere für die Vorschläge zu den umfangreicheren Buchstabenkombinationen. Buchstabenfolgen wie hm'sq, khy's oder tsm sind im Arabischen sehr selten, sehr ungewöhnlich. Dennoch war kaum mehr als die einfache Vokalisierung erforderlich, um sie als verständliche Ausdrücke zu erkennen und zu lesen. Daß diese Ausdrücke auch Teil des nicht allzu umfangreichen koranischen Wortschatzes sind und daß sie sich in den Inhalten der jeweiligen Suren widerspiegeln, spricht ferner für die Richtigkeit der Zuordnungen.

Einige andere Deutungsvorschläge sind problematisch. Bei Buchstabenkombinationen wie ys, alr oder alm erlaubte die Vorgehensweise mehrere oder auch viele Deutungsvorschläge. In diesen Fällen habe ich die jeweils „nächstliegende" Möglichkeit ausgewählt – „nächstliegend" hinsichtlich der „Nähe" zwischen Buchstabenkombinationen und im Koran gebrauchten Ausdrücken, der Buchstabenkombination alm z. B. habe ich „al-ma'", „das Wasser", zugeordnet; die Übersicht verdeutlicht die besondere „Nähe" zwischen Buchstaben und Deutungsvorschlägen. Mit dieser Vorgehensweise konnte Willkür bei den Zuordnungen ausgeschlossen werden; willkürlich sind diese Deutungsvorschläge nicht, einleuchtend allerdings sind sie zunächst auch nicht.

Die inhaltliche Betrachtung der Deutungsvorschläge führt weiter. Eindeutig ist: „nun" ist im Koran nur der Fisch, der den Propheten Yunus verschlang, „heißes Wasser und Eiter" sind ausschließlich Strafmittel oder Teile der Hölle, die „Vogelschöpfung" ist ausschließlich mit dem Propheten 'Isa oder das „Zusammenfalten des Himmels" nur mit dem Diesseitsende verbunden. In ähnlicher Weise stehen alle Ausdrücke, die sich als Deutungsvorschläge ergaben, im Koran in bestimmten, klar abgrenzbaren Kontexten. Dazu eine Übersicht:

n	Fisch – Yunus, das Wirken von Propheten
hm	heißes Wasser – die Hölle
hm'sq	heißes Wasser und Eiter – die Hölle
khy's	in Form von Sperlingen – 'Isa, das Wirken von Propheten
tsm, ts, th	das Zusammenfalten des Himmels – Diesseitsende, die Auferstehung naht
ys	Verzweiflung – Ungläubige, am Auferstehungstag
s	Abhalten – Abhalten von der Religion
q	Entsenden von Propheten – Gottes fortgesetztes Wirken

alr	das Sehen, das Erkennen –
	Sehen, Erkennen der Religion
almr	das Bezweifeln, das Bestreiten –
	Bezweifeln, Bestreiten der Religion
alm	das Wasser –
	die Schöpfung Gottes
alms	das Ende, der letzte Ort –
	das Jenseits, Paradies, Hölle

In meiner erwähnten Arbeit habe ich diese Zuordnungen von Deutungsvorschlägen zu Themenkomplexen des Korans mit der detaillierten inhaltlichen Betrachtung der Deutungsvorschläge in ihrer Verwendung im Koran ausführlich belegt und begründet[14]. Die Deutungsvorschläge, so wird dabei unter anderem deutlich, stehen für Inhalte oder Themen, die im Koran sehr oft erwähnt und ausgeführt sind, die damit als zentrale Inhalte oder Kernthemen des Korans gelten können. Dies ist sehr bemerkenswert angesichts der Vorgehensweise, die zu den Deutungsvorschlägen führte, auch angesichts der Wahl des jeweils „nächstliegenden" Deutungsvorschlages in Zweifelsfällen.

Und die detaillierte inhaltliche Betrachtung der Deutungsvorschläge belegt und begründet auch die folgende Übersicht; die von den Deutungsvorschlägen bezeichneten Inhalte sind dabei in einer „chronologischen" Folge, wie der Koran sie vorsieht oder beschreibt, angeordnet:

	die Schöpfung (alm)
	Gottes fortgesetztes Wirken (q)
	das Wirken von Propheten (n, khy's)
das Sehen, Erkennen der Religion (alr)	
	das Bezweifeln, Bestreiten der Religion (almr)
	Abhalten von der Religion (s)
	Diesseitsende, die Auferstehung naht (tsm, ts, th)
	verzweifelte Lage, am Auferstehungstag (ys)
Paradies	Hölle (alms)
	Hölle (hm, hm'sq)

Die Deutungsvorschläge, so zeigt diese Übersicht, können die gesamte koranische Weltgeschichte von der Erschaffung der Welt und der Menschen bis zum Auferstehungstag und darüber hinaus das Jenseits, Hölle und Paradies repräsentieren, sie bilden einen fortlaufenden, an der Geschichte der Welt oder der Schöpfung orientierten Aufbau. Die Buchstaben, verstanden gemäß der Deutungsvorschläge, erscheinen hier als geschlossene und durchdachte Komposition, sie basieren offenbar auf einem grundlegenden, gemeinsamen und verbindenden Gedanken.

[14] Die Deutung der „rätselhaften Buchstaben" des Korans 114ff.

Und eine letzte Beobachtung zu diesen Zusammenhängen: In unseren Koranausgaben stehen Buchstaben am Anfang von 29 Suren. Einer überlieferten Variante zufolge standen Buchstaben auch am Anfang einer 30. Sure[15]. Die Anzahl der – 29 oder 30 – Buchstaben und Buchstabenkombinationen läßt an die Zeiteinheit Monat, an die 29 oder 30 Tage, die der Mond für seinen Umlauf benötigt, denken. Der Mond dient im Koran neben der Sonne zur Bestimmung der Zeit, er bestimmt die Nachtzeit und die Zeiteinheit Monat im Sinne des Mondzyklus, schließlich auch das Jahr. Der „Monat" – „sahr"– wird im Koran recht oft erwähnt, ist offenbar eine wichtige Zeiteinheit. Er beginnt und endet mit dem Neumond; unterteilt ist er in Hälften – zunehmender/abnehmender Mond, Neumond/Vollmond – und in Viertel, Wochen.

Dazu eine weitere Übersicht, die auf obiger „chronologischer" Darstellung basiert; alle – 29 oder 30 – Buchstaben und Buchstabenkombinationen des Korans, verstanden gemäß der Deutungsvorschläge, sind dabei den Tagen des Monats, dem Mondzyklus zugeordnet:

		Neumond
1–6	die Schöpfung (6 x alm)	
7	Gottes fortgesetztes Wirken (q)	
		Halbmond
8, 9	das Wirken von Propheten (n, khy's)	
10–14	das Sehen, Erkennen der Religion (5 x alr)	
		Vollmond
15	das Bezweifeln, Bestreiten der Religion (almr)	
16	Abhalten von der Religion (s)	
17–20	das Diesseitsende (th, ts, 2 x tsm)	
21	verzweifelte Lage am Auferstehungstag (ys)	
		Halbmond
22	Jenseits; Hölle, Paradies (alms)	
23–29 / 30	Hölle (6 oder 7 x hm, hm'sq)	

Die Übersicht enthüllt meiner Ansicht nach wiederum eine sehr durchdachte Anordnung:

– Gott, so heißt es wiederholt im Koran, erschuf die Welt in sechs Tagen[16].

– Am siebten Tag ruhte er nicht; vielmehr setzte er seine Schöpfungstätigkeit ununterbrochen fort[17].

– Im ersten Viertel des Monats – oder in der ersten Woche – agiert ausschließlich Gott, dann, im zweiten Viertel, agieren auch die Menschen.

[15] Der Prophetengefährte Ubayy b. Ka'b und andere sollen die Buchstabenkombination hm auch zu Beginn von Sure 39 gelesen haben; *Arthur Jeffery*, Materials for the History of the Text of the Qur'an. The Old Codices (Leiden 1937) 160 u.a.

[16] 7/54, 10/3, 11/7, 25/59, 32/4, 50/38, 57/4.

[17] Vgl. z.B. 2/255, 46/33, 50/15, 50/38.

– Die „Tage" 8 und 9 bezeichnen das Wirken von Propheten, die „Tage" 10 bis 14 die Wahrnehmung, das Erkennen dieses Wirkens und des Wirkens Gottes durch die Menschen.

– Die Zeit des zunehmenden Mondes bezeichnet eine konstruktive, im koranischen Sinne positive Entwicklung[18].

– Der Termin des Vollmondes markiert den Endpunkt dieser Entwicklungen

– und zugleich den Beginn einer neuen, im koranischen Sinne negativen Entwicklung; am 15. „Tag" treten erstmals Zweifel und Widerspruch auf.

– Die Zeit des abnehmenden Mondes bringt vor allem Zukünftiges; die Entwicklung, die mit dem Bezweifeln und Bestreiten der Religion beginnt, endet, wie im Koran oft angekündigt, in der Hölle[19].

Die Anzahl der – 29 oder 30 – Buchstaben und Buchstabenkombinationen hat, so meine ich, in den Tagen des Monats oder Mondzyklus eine deutliche Entsprechung; die Deutungsvorschläge, in „koranisch-chronologischer" Folge gelesen, harmonieren in mehrfacher Hinsicht mit der Unterteilung des Monats in Hälften und Wochen, sie geben entsprechende Phasen oder Entwicklungsreihen wieder. Die Anzahl mehrfach angeführter Buchstabenkombinationen – wie alm in 6 Suren oder alr in 5 Suren – findet darin offenbar ihre Erklärung.

Beobachtungen zur vermutlichen Funktion der Buchstaben

Auf den vergleichsweise regelmäßigen Aufbau der Suren mit Buchstaben wurde schon häufig hingewiesen. Fast alle dieser Suren beginnen – unmittelbar nach den Buchstaben – mit dem Verweis auf die Offenbarungen Gottes, auf den Koran oder die Schrift, auf die Herabsendung der Schrift. Die meisten Suren bestehen zu bedeutenden Teilen aus erzählenden Passagen, zumeist Erzählungen von Gesandten und Propheten der Vergangenheit. Und Weiteres wurde festgestellt. Offenbar stehen die Suren mit Buchstaben in einer gewissen, näheren Beziehung zueinander[20].

Bei meiner Beschäftigung mit den Buchstaben und ihren Bedeutungen kam ich zu dem Eindruck, daß die Buchstaben, verstanden gemäß meiner Deutungsvorschläge, wichtige Inhalte der jeweiligen Suren bezeichnen; die Buchstaben, so er-

[18] Vgl. dazu Aussagen wie „Gott und seine Propheten leiten aus der Finsternis ins Licht" – 2/257, 5/16, 14/1, 14/5, 33/43, 57/9, 65/11.

[19] Vgl. z.B. 2/257: „Die Ungläubigen aber haben die Götzen zu Freunden. Die bringen sie aus dem Licht hinaus in die Finsternis. Sie (d.h. die Ungläubigen) werden Insassen des Höllenfeuers sein und (ewig) darin weilen."

[20] *Angelika Neuwirth* z.B. schreibt: „[...] es läßt sich feststellen, daß die chiffrierten Suren eine typologisch relativ homogene Sondergruppe darstellen, die mit einiger Wahrscheinlichkeit vom Propheten selbst zusammengestellt worden ist. Die Zeichen [Buchstaben] wären dann als Ordnungsvermerke des Propheten zu deuten [...]" Studien zur Komposition der mekkanischen Suren (Berlin 1981) 22.

gab sich als Arbeitsthese, sind thematische Überschriften oder Überschreibungen der Suren, sie bezeichnen das oder ein Hauptthema des folgenden Textes[21].

Zu dieser These werde ich im folgenden einige Beobachtungen anführen. Ausgewählt dafür habe ich zwei Suren von mittlerer Länge, die den vorliegenden Datierungen zufolge unterschiedlichen Zeiten angehören, Sure 38, die der mittelmekkanischen Zeit zugeschrieben wird, und Sure 13, die als spätmekkanisch oder frühmedinensisch gilt.

Einige Beobachtungen zu Sure 38:

Am Anfang der Sure steht der Buchstabe „sad"; er steht meiner Ansicht nach für „sadd", Paret übersetzt „Abhalten", diesen Ausdruck verwende ich im folgenden. Von „Abhalten" ist im Koran oft die Rede. Es ist, um kurz zusammenzufassen, ein „Abhalten" von „Gottes Weg", von der offenbarten und vorgetragenen Religion und von der Ausübung dieser Religion. „Abhalten" ist entsprechend ein Vorgehen von Religionsgegnern, von Ungläubigen, Andersgläubigen oder dem Teufel, gegen Gläubige oder Menschen, die der Religion zugeneigt sind, gerichtet. „Abhaltende Wirkung" können auch die Leidenschaften und Schwächen von Menschen haben. Das „Abhalten" ist ein sehr schweres Vergehen, und ein sehr schweres Vergehen ist es auch, sich „abhalten" zu lassen[22].

Dem Buchstaben „sad" am Anfang der Sure folgt ein Schwur – „beim Koran mit der Mahnung" – und anschließend[23]: „Diejenigen, die ungläubig sind, fühlen sich stark und machen Opposition." (38/2) „Und die Ungläubigen sagten: ‚Dies ist ein verlogener Zauberer. Will er denn aus den (verschiedenen) Göttern einen einzigen Gott machen? Das ist doch merkwürdig.' Und die Vornehmen von ihnen entfernten sich (mit den Worten): ‚Geht hin und haltet euren Göttern die Treue(?)! Das ist, was man (von euch) haben möchte. Wir haben nicht gehört, daß es dies in der letzten Religion gegeben hätte. Das ist eine reine Erfindung.'" (38/ 4–7)

Die Anfangsverse von Sure 38 enthalten erste deutliche Ausführungen zum Widerstand gegen die offenbarte Religion, zum „Abhalten". Diese oder ähnliche Aussagen sind im Koran recht häufig, ungewöhnlich allerdings ist ihre Konzentration auf engem Raum in den Versen 2 bis 7, und ungewöhnlich ist auch ihre Plazierung unmittelbar am Surenanfang – keine andere Sure beginnt in vergleichbarer Weise. Den Ausführungen zum „Abhalten" zugeordnet und jeweils nachgestellt sind Verweise auf Gottes Strafen, die über die Ungläubigen in der Vergangenheit

[21] Die Überlegung, daß Suren insbesondere bestimmte Themen behandeln, wurde in der westlichen Forschung, soweit mir bekannt, bisher nicht systematisch verfolgt, in der muslimischen Koranforschung dagegen wurde mehrfach dazu gearbeitet; einen Überblick zu entsprechenden Arbeiten muslimischer Korangelehrter gibt *Mustansir Mir*, The Sura as a Unity: A Twentieth Century Development in Qur'an Exegesis. In: Approaches to the Qur'an (G. R. Hawting, London 1993) 211 ff.

[22] Detaillierte Ausführungen und Belege dazu in: Die Deutung der „rätselhaften Buchstaben" des Korans 180 ff.

[23] Ich zitiere hier und im folgenden aus der erwähnten Übersetzung von Rudi Paret.

kamen, die in Zukunft und im Jenseits über die Ungläubigen kommen werden – die Verse 3, 8 und weiter bis 15.

Es folgen ab Vers 17 drei Erzählungen zu Propheten oder Gesandten der Vergangenheit, zunächst eine Erzählung zu Dawud (David) (38/17ff.), dann zu Sulaiman (Salomo) (38/30ff.) und zu Ayyub (Hiob) (38/41ff.), anschließend kurze Erwähnungen weiterer Persönlichkeiten der Vergangenheit (38/45ff.). Diese Abschnitte haben einige Gemeinsamkeiten. Eingeleitet sind sie zumeist mit dem Imperativ „wa-dkur" – „und gedenke" (38/17, 41, 45, 48), weiteres erscheint formelhaft. Und eine inhaltliche Gemeinsamkeit der Erzählungen ist offensichtlich: Es werden insbesondere Tugenden und Verfehlungen der Hauptpersonen herausgestellt.

Die erste Erzählung betrifft wie erwähnt Dawud. Von Dawud ist im Koran häufig die Rede; er hat, um dies kurz zusammenzufassen, „Wissen", „Weisheit" und weitere Fähigkeiten, Gott hat ihm die „Königsherrschaft", den „zabur" – „Psalter", eine besondere Urteilsfähigkeit und anderes gegeben[24].

In der Erzählung von Sure 38 wird zunächst insbesondere auf seine Urteilsfähigkeit Bezug genommen. Zwei Personen, die miteinander im Streit liegen, fordern ihn auf: „Entscheide zwischen uns nach der Wahrheit, laß dir keine Abweichung zuschulden kommen und führe uns auf den rechten Weg!" (38/22) Ungewöhnlich erscheint die Ermahnung gegenüber dem König, wahrheitsgemäß zu entscheiden und sich keiner Abweichung schuldig zu machen; die Möglichkeit einer Fehlentscheidung, einer Abweichung Dawuds wird hier angedeutet.

Dawud trifft anschließend eine Entscheidung (38/24) – es geht um die 99 Schafe des einen und das eine Schaf des anderen Mannes, und diese Entscheidung ist offenbar falsch. Genaues dazu wird nicht gesagt, den Versen 24 und 25 zufolge aber machte er sich – wohl mit dieser Entscheidung, anderes ist nicht erwähnt – in irgendeiner Weise schuldig; er bittet Gott um Vergebung und tut Buße, Gott vergibt ihm.

Der folgende Vers 26 bestätigt die Interpretation einer falschen Entscheidung Dawuds; erläutert wird, wie falsche Entscheidungen zustande kommen können: „David! Wir haben dich als Nachfolger auf der Erde eingesetzt. Entscheide zwischen den Menschen nach der Wahrheit und folge nicht der (persönlichen) Neigung (von dir), damit sie dich nicht vom Weg Gottes ab in die Irre führt!" (38/26) Dawuds Fehlentscheidung, so ist dem wohl zu entnehmen, erfolgte, weil er „der Neigung" – „al-hawa" – folgte; die „Neigung" führte ihn offenbar in die Irre. Häufig ist im Koran erwähnt, daß die „Neigung" in die Irre führt, die Menschen von „Gottes Weg" „abhält"[25].

Diese Erzählung zu Dawud gibt der Koran nur in Sure 38. In Sure 21/78 ist ein weiteres Mal von einer Entscheidung Dawuds – dort gemeinsam mit Sulaiman – zu Schafen die Rede; eine Fehlentscheidung ist dabei nicht erkennbar, und es

[24] 2/251, 4/163, 17/55, 21/78, 27/15, 34/10f., 38/20.
[25] Vgl. z.B. 18/28, 20/16, 25/43f., 28/50, 45/23.

erfolgt auch keine Ermahnung Gottes, keine Reue, keine Buße oder Bitte um Vergebung.

Es folgt die Erzählung zu Sulaiman. Sulaiman wird ebenfalls häufig im Koran erwähnt. Er ist, kurz zusammengefaßt, von Gott mit unvergleichlichen Möglichkeiten ausgestattet; wie Dawud hat er bedeutendes Wissen, darüber hinaus weitere Kenntnisse und Fähigkeiten, er verfügt über eine unbezwingbare Streitmacht, über gewaltige Reichtümer, Paläste, Bildwerke und anderes[26].

Die Erzählung in Sure 38 beginnt mit dem Verweis auf Sulaimans Bußfertigkeit. Dann ist von seinen Pferden die Rede. Diese „leichtfüßigen, schnell laufenden" Pferde – so übersetzt Paret „as-safinat" – werden ihm eines Abends vorgeführt. Anschließend erkennt Sulaiman: „Ich habe mich der Liebe zu den Gütern (dieser Welt) ergeben und darüber versäumt, meines Herrn zu gedenken bis zu dem Zeitpunkt, da die Sonne sich hinter dem Vorhang (der Nacht) verbarg." (38/32)

Sulaiman, so ist hier deutlich dargestellt, hielten „die Güter (dieser Welt)" oder die Pferde davon ab, Gottes zu gedenken; er erkannte dies und bereute. Diese Erzählung steht im Koran nur in Sure 38.

Und es folgt die Erzählung zu Ayyub. Von Ayyub ist im Koran selten die Rede, Sure 38/41 bis 44 ist die längste Erwähnung, eine zweite, kürzere Version der Erzählung enthält 21/83 f.

Ayyub, so beginnt die Erzählung in Sure 38, ruft Gott an: „Der Satan hat Mühsal und Pein über mich kommen lassen!" (38/41) Gott erhört ihn, gibt ihm Linderung, ein kühles Bad, einen Trunk, seine Familie und weiteres; Ayyub, so endet die Geschichte, war geduldig, ein trefflicher Diener, er war bußfertig (38/42–44).

Ayyubs Gottesanrufung – „Der Satan hat Mühsal und Pein über mich kommen lassen" – ist im Koran ohne Parallelen; Folgendes ist meiner Ansicht nach dazu anzumerken:

Das Verb „massa" wird im Koran oft gebraucht, es sind Aussagen wie „Not kommt über die Menschen", „Strafe erfaßt sie", oder „Gott läßt Not über Menschen kommen"; daß der Teufel Not über Menschen kommen läßt, steht nur in diesem Vers von Sure 38 zu Ayyub.

Der Teufel, so ist im Koran oft erwähnt, lauert den Menschen auf, er betört sie, versucht, sie irrezuführen. Sein Ziel, irrezuführen oder abzuhalten, kann er allerdings nur dann erreichen, wenn die Menschen Inhalte der offenbarten Religion vernachlässigen oder mißachten – ein Fehlverhalten ist Voraussetzung für die erfolgreiche Einflußnahme des Teufels; auch das ist häufig im Koran erwähnt[27]. Der Teufel kann demzufolge nicht direkt Not über Ayyub kommen lassen, wie dieser scheinbar gegenüber Gott erklärt; vielmehr muß zunächst ein Fehlverhalten Ayyubs erfolgt sein, das eine Einflußnahme des Teufels auf ihn ermöglichte, erst anschließend konnte der Teufel Ayyub schaden. Daß Ayyub sich eines Fehlverhaltens schuldig machte, verdeutlicht der Schluß der Erzählung; Ayyub erkannte ein Fehlverhalten, er war bußfertig.

[26] 21/79, 27/15 ff., 34/13.
[27] Vgl. z. B. 7/201, 16/99 f.

In der zweiten koranischen Version der Erzählung – in 21/83 f. – ruft Ayyub zu Gott: „Not ist über mich gekommen"; der Teufel ist dabei nicht erwähnt, kein Fehlverhalten Ayyubs ist dort erkennbar, und es erfolgt keine Buße.

Betrachtet man die drei Erzählungen zu Dawud, Sulaiman und Ayyub zusammengenommen, so fällt Folgendes auf: Hervorgehoben ist in allen drei Erzählungen die Bußfertigkeit der Hauptpersonen. Jeweils im ersten Vers der Ausführungen zu Dawud und Sulaiman und im letzten Vers zu Ayyub heißt es: „innahu awwab" – „er war (wahrhaft) bußfertig" (38/17, 30, 44). Zu Dawud und Sulaiman ist weitere Male gesagt, daß sie bereuten, Gott um Vergebung baten (38/24, 34 f.). Bußfertigkeit und Reue stehen jeweils in Verbindung mit Verfehlungen. Dawud wurde offenbar durch „die Neigung" in die Irre geführt, zu einer falschen Entscheidung gebracht, Sulaiman hielten die Pferde davon ab, Gottes zu gedenken, und Ayyub ließ sich in irgendeiner Weise vom Teufel betören und fehlleiten. Alle drei waren von „Gottes Weg" abgekommen, waren „abgehalten", machten sich damit eines schweren Vergehens schuldig.

Mit dieser Thematik sind die drei Erzählungen ohne Parallelen im Koran. Und die Zusammenstellung der drei Erzählungen im Mittelteil von Sure 38 erscheint sehr beachtenswert oder auffällig: Verdeutlicht wird das „Abhalten" durch menschliche Schwächen, Leidenschaften und den Teufel oder die Gefahr, daß Menschen durch Schwächen oder den Teufel „abgehalten" werden können; und verdeutlicht wird auch die Möglichkeit des aufrichtigen Bedauerns und der Rückkehr auf „Gottes Weg".

Den Erzählungen folgt eine Paradies- und eine Höllenbeschreibung (38/49–54, 55–58) sowie eine Passage zu den Gesprächen und Gedanken der Verdammten in der Hölle (38/59–64). In dieser Passage wird erzählt, daß Hölleninsassen anderen Hölleninsassen vorwerfen, sie im Diesseits vom Glauben abgehalten und zum Unglauben verführt zu haben, damit schuldig an ihrem jenseitigen Schicksal zu sein. Von Gott fordern sie die Verdoppelung der Höllenstrafe für die Verführer[28].

Der Abschnitt gibt wiederum Ausführungen zum „Abhalten". Verdeutlicht ist unter anderem:

– Menschen halten andere vom Glauben oder von „Gottes Weg" ab. Sie machen sich damit eines sehr schweren Vergehens schuldig, sie kommen in die Hölle.

– Und Menschen lassen sich abhalten. Dieses Vergehen ist ähnlich oder ebenso schwerwiegend; auch wer sich abhalten läßt, kommt in die Hölle.

Bis Vers 66 reimt Sure 38 konstant, mit Vers 67 setzt ein anderer Reim ein, der bis zum Schlußvers 88 beibehalten ist. Dieser Schlußteil, so wurde wiederholt vermutet, war ursprünglich vielleicht nicht Teil der Sure, sondern wurde später ergänzt – neben dem Reim wurden auch weitere Gründe dafür angeführt[29].

[28] Über gegenseitige Schuldvorwürfe der Hölleninsassen berichtet der Koran mehrfach; den neben dieser Passage ausführlichsten Bericht gibt 7/38.

[29] Beachtenswert erscheint mir insbesondere *Neuwirths* Verweis auf den „Schlußcharakter" der voranstehenden Verse 65 und 66; Studien zur Komposition der mekkanischen Suren 104.

Der Schlußteil gibt die „Iblis-Episode" in einer langen Version[30]. Beschrieben ist der Anfang oder Ursprung des „Abhaltens": Iblis verweigert die Niederwerfung vor dem soeben geschaffenen Menschen, Gott verflucht ihn, gewährt ihm dann Aufschub bis zum Gerichtstag. Iblis erklärt, daß er fortan die Menschen in die Irre führen und von der Religion abhalten wird. Gott kündigt die Höllenstrafe für ihn und die, die sich ihm anschließen, an.

„Iblis sagte: ‚Bei deiner (All)macht! Ich werde sie allesamt abirren lassen mit Ausnahme deiner auserlesenen Diener unter ihnen.' Gott sagte: ‚Nun die Wahrheit – was ich sage, ist wahr –: Die Hölle werde ich mit dir und allen denen von ihnen, die dir folgen, anfüllen.'" (38/82–85)

Einige Beobachtungen zu Sure 13:

Wie bei Sure 38 fällt auch bei dieser Sure eine Unregelmäßigkeit des Reims auf. Einheitlich reimen die Verse 6 bis zum Schlußvers 43, einen anderen Reim haben die Anfangsverse 1 bis 5.

Die Sure beginnt mit den Buchstaben almr. Diese Buchstaben stehen meiner Ansicht nach für „al-mirya" – der Zweifel, für „al-mira'" – der Streit. Von Zweifeln und Streit ist im Koran sehr oft die Rede; Subjekte sind dabei in der Regel die Ungläubigen oder Andersgläubigen, bezweifelt und bestritten werden Gottes Wirken, Gottes Zeichen und Offenbarungen, die Prophetie Muhammads und anderer, auch die Wiederbelebung, das jenseitige Gericht, das Jenseits allgemein[31].

In den Anfangsversen von Sure 13 werden Beispiele oder Zeichen für Gottes Schöpfen und Wirken angeführt. Erwähnt wird unter anderem: Gott hat die Himmel emporgehoben und die Erde ausgebreitet, die Erde mit feststehenden (Bergen) und Flüssen versehen, er stellte Sonne und Mond in Dienst, läßt die Nacht über den Tag kommen, er schuf von allen Früchten ein Paar; und Gott setzte sich auf seinen Thron, er dirigiert, setzt die Zeichen auseinander (13/2f.).

Richard Bell meint, in den Anfangsversen, die, wie erwähnt, einen von den folgenden Versen abweichenden Reim haben, einen älteren, zugrundeliegenden Reim erkennen zu können, der dem Reim der folgenden Verse 6 bis Surenende entspricht; bei einer Überarbeitung, so nimmt Bell entsprechend an, wurden einige Ergänzungen vorgenommen[32].

Diese eventuellen Ergänzungen sind:

– Der Anfangsvers:

„almr. Dies sind die Zeichen der Schrift. Und was (als Offenbarung) von dei-

[30] Es ist zusammen mit 7/11ff. und 15/26ff. die umfangreichste Version der Erzählung.

[31] Detaillierte Ausführungen und Belege dazu in: Die Deutung der „rätselhaften Buchstaben" des Korans 171ff.

[32] *Richard Bell*, The Qur'an. Translated, with a Critical Rearrangement of the Surahs (Edinburgh 1937–39) I: 228f; *Richard Bell*, A Commentary on the Qur'an (Manchester 1991) I: 393f. Ferner glaubt Bell, daß innerhalb der Anfangspassage einige Umstellungen vorgenommen wurden; diese Überlegungen erscheinen für die zusammenfassende inhaltliche Betrachtung der Passage ohne Bedeutung.

nem Herrn zu dir herabgesandt ist, ist die Wahrheit. Aber die meisten Menschen glauben nicht." (13/1)

– Die Reimphrasen der Verse 2 bis 4:

„[...] Vielleicht würdet ihr euch davon überzeugen lassen, daß ihr (dereinst) eurem Herrn begegnen werdet." (13/2)

„[...] Darin liegen Zeichen für Leute, die nachdenken." (13/3)

„[...] Darin liegen Zeichen für Leute, die Verstand haben." (13/4)

– Und Vers 5:

„Wenn du dich (schon über die Ungläubigen) wunderst, so hat man (in der Tat) Grund, sich darüber zu wundern, daß sie sagen: ‚Sollen wir etwa, wenn wir (erst einmal gestorben und zu) Erde (geworden) sind, in einer neuen Schöpfung (wieder am Leben) sein?' Das sind diejenigen, die an ihren Herrn nicht glauben. Die haben Fesseln an ihrem Hals. Und sie werden Insassen des Höllenfeuers sein und (ewig) darin weilen." (13/5)

In Vers 5 wird ein Bestreiten der vorgetragenen Lehren, konkret der Wiederbelebung am Auferstehungstag, vorgetragen; es sind die Ungläubigen, die den Einwand vorbringen; ihre Argumentation wird als verwunderlich, unverständlich bezeichnet.

Betrachtet man die Verse 1 bis 5 mit abweichendem Reim zusammengenommen und mit besonderer Berücksichtigung der Reimphrasen, denen, unabhängig davon, ob sie später ergänzt wurden oder nicht, bei der Zusammenstellung des Textes eine besondere Sorgfalt zugekommen sein dürfte und die im Vortrag hervorgehoben sind, so fällt Folgendes auf:

– In der Reimphrase des Anfangsverses ist herausgestellt, daß die meisten Menschen nicht glauben. Diese Aussage ist in dieser oder einer ähnlichen Form im Koran ziemlich oft angeführt, nur in Sure 13 aber steht sie in der Anfangspassage, im Anfangsvers. Ihr voran steht die Erklärung, daß das, was von Gott zu Muhammad herabgesandt ist, die Wahrheit – „al-haqq", die absolute, unzweifelhafte Wahrheit – ist. Dennoch bleiben die meisten Menschen ungläubig, sie bezweifeln oder bestreiten das Offenbarte.

– Es folgen in den Versen 2 bis 4 Beispiele für Gottes Schöpfen und Wirken. Diese können, so die Reimphrase von Vers 2, Menschen vielleicht davon überzeugen, daß sie Gott im Jenseits begegnen werden. Die Ungläubigen, so verdeutlicht der Einwand in Vers 5, werden sich nicht überzeugen lassen; sie bezweifeln oder bestreiten bereits die Wiederbelebung.

– Und die Beispiele für Gottes Wirken, so die Reimphrasen der Verse 3 und 4, enthalten Zeichen für Leute, „die nachdenken", „die Verstand haben". Ungläubige werden die Zeichen nicht verstehen, sie sind, wie im Koran allgemein und auch in Sure 13 im folgenden oft und vielfältig ausgeführt, unverständig, in ihren Wahrnehmungs- und Erkenntnisfähigkeiten beschränkt.

Die ersten fünf Verse der Sure zusammengenommen stellen demzufolge heraus:

Nur wenige Menschen sind oder werden durch die Offenbarungen und die Wahrnehmung von Gottes Zeichen gläubig. Die meisten Menschen sind und bleiben ungläubig, trotz der unzweifelhaften Wahrheit der Offenbarungen, trotz der

gewaltigen Zeichen für Gottes Wirken. Sie erkennen die Wahrheit der Offenbarungen nicht, sie erkennen die Wahrheit von Gottes Schöpfen, Wirken, der Wiederbelebung und des Jenseits nicht, sondern bezweifeln oder bestreiten sie; und ihr künftiges Los, so die Reimphrase von Vers 5, wird die Hölle sein.

Oben habe ich auf Bells Überlegungen zu Ergänzungen dieser Anfangspassage verwiesen. Stimmt man diesen Überlegungen zu, so ergibt sich: Der Anfangsteil der Sure wurde inhaltlich entscheidend umgearbeitet. Aus Ausführungen zum Wirken, zu den Zeichen Gottes wurden Ausführungen, die die Verstocktheit der Ungläubigen, ihre Nichtzustimmung zu den Offenbarungen hervorheben.

Vers 5 gibt wie erwähnt eine Widerrede der Ungläubigen, bestritten wird die Wiederbelebung; die folgenden Verse geben weitere Widerreden, zunächst Vers 6 Polemik hinsichtlich der angedrohten Strafe, dann Vers 7 die Forderung nach einem Zeichen für Muhammads Prophetie:

„Sie wollen das Schlechte vor dem Guten eilends von dir haben (indem sie von dir verlangen, du solltest deine Drohung mit dem Gericht wahr machen) [...]." (13/6) „Und diejenigen, die ungläubig sind, sagen: ‚Warum ist (denn) auf ihn (zur Bestätigung seiner Sendung) kein Zeichen von seinem Herrn herabgesandt worden?' [...]" (13/7) Diese beiden Einwände werden, wie auch der Einwand in Vers 5, im Koran recht häufig angeführt, ungewöhnlich aber ist die Zusammenstellung der drei Widerreden auf engem Raum in den Versen 5 bis 7 und im Anfangsteil der Sure; die Konzentration am Surenanfang erscheint bemerkenswert.

Die Verstocktheit der Ungläubigen, ihr Bezweifeln oder Bestreiten ist auch das Thema der folgenden Verse. Beispiele dazu:

Gott schickt, so Vers 12, Blitz und Wolken; die Menschen sind in Angst – offenbar vor dem Gewitter – und Verlangen – wohl nach dem belebenden Regen. Und in Vers 13 heißt es weiter: „Und der Donner lobpreist ihn [Gott], und (desgleichen) die Engel, aus Furcht vor ihm. Er [Gott] schickt die Donnerschläge und trifft damit, wen er will. Dabei streiten sie (d. h. die Ungläubigen) über Gott, wo er (sich doch so gewaltig zeigt und) voller Tücke ist."

Einzig im Koran ist der Schluß von Vers 13. Von Unwettern ist im Koran häufig die Rede, die Menschen, Gläubige und Ungläubige, geraten, so ist regelmäßig – wie in Vers 12 – geschildert, durch die Unwetter in Angst und Schrecken. Vers 13 berichtet anderes: Die Ungläubigen streiten während des Gewitters über Gott; auch dieses – gewaltige, tückische – Wirken Gottes bringt sie nicht zur richtigen Erkenntnis. In diesem Sinne erscheint Vers 13 als besondere Darstellung der Verstocktheit oder Ignoranz der Ungläubigen.

Es folgen drei weitere, im Text besonders herausgehobene Darstellungen zur Verstocktheit der Ungläubigen und zum Irrtum des Unglaubens, das Gleichnis vom Durstenden (13/14 f.), eine lange qul-Passage (13/16) und das Gleichnis vom Schaum (13/17). Herausgestellt ist darin: Nichtig, nutzlos und vergänglich sind falsche Götter, der Glaube an sie und ihre Anrufung, wahr, von Nutzen und bleibendem Wert dagegen ist Gott, der Glaube an ihn, seine Anrufung.

In den folgenden Versen 18 bis 26 wird dazu weiter und insbesondere in Hinblick auf das jenseitige Leben ausgeführt.

Vers 27 bringt wieder eine Widerrede der Ungläubigen; wiederholt wird die Widerrede aus Vers 7: „Und diejenigen, die ungläubig sind, sagen: ‚Warum ist (denn) auf ihn (zur Bestätigung seiner Sendung) kein Zeichen von seinem Herrn herabgesandt worden?'"

Auf diese Widerrede wird im folgenden in ungewöhnlicher Weise eingegangen. Beispiele dazu: In Vers 38 ist erklärt, daß kein Gesandter ein Zeichen bringen darf, außer mit Gottes Erlaubnis. In Vers 31 ist ausgeführt, daß Gott durch geeignete Maßnahmen alle Menschen zum Glauben führen könnte; er will das aber nicht, er will vielmehr bei seiner Ankündigung, seinem Versprechen bleiben, die Ungläubigen sollen bestraft werden. Und als direkte Kommentierung der Widerrede heißt es: „Sag: Gott führt irre, wen er will! Aber wenn einer sich (ihm bußfertig) zuwendet, führt er ihn zu sich (auf den rechten Weg)." (13/27)

Und ein kurzer Blick auf die abschließenden Versgruppen 36 bis 43:

Vers 36 beginnt wie folgt: „Diejenigen, denen wir die Schrift [al-kitab] gegeben haben, freuen sich über das, was zu dir (als Offenbarung) herabgesandt worden ist. Aber von den Gruppen gibt es welche, die einen Teil davon nicht anerkennen." (13/36) Juden und Christen und vielleicht weitere sind die, denen die Schrift gegeben wurde. Unklar ist, wer die „Gruppen" sind; die Kommentatoren denken an bestimmte Parteien der Schriftbesitzer[33]. Manche von den Schriftbesitzern, so ist hier offensichtlich gesagt, lehnen Teile der Offenbarungen an Muhammad ab, sie bestreiten das Vorgetragene, sehen wichtige Widersprüche gegenüber ihren Schriften.

Auf diese Kritik wird im folgenden eingegangen. Beispiele:

Muhammad, so heißt es zunächst in Vers 36 weiter, soll sich darum nicht kümmern, er soll Gott dienen und zu Gott rufen. Und er soll, so Vers 37, nicht den Mutmaßungen dieser Kritiker folgen. Die Kritiker verweisen auf Unterschiede zwischen ihren Schriften und dem Koran. Solche Unterschiede werden eingeräumt, erklärt und als von Gott gewollt dargestellt, sie werden nicht wie in vielen anderen Suren als Folgen von Fehlinterpretation oder Fälschung erklärt. In Vers 36 ist herausgestellt: Die Schrift, die die Schriftbesitzer haben, erhielten sie von Gott. Und in Vers 37 ist zum Koran gesagt: „So (wie er dir vorliegt) haben wir ihn (d.h. den Koran) als eine arabische Entscheidung [„hukm ʿarabi"] herabgesandt." Der Ausdruck „hukm ʿarabi" – Paret übersetzt „arabische Entscheidung" – ist im Koran nur an dieser Stelle gebraucht; „hukm" ist Gottes „Entscheidung", „arabi" kann „arabisch" oder auch „eindeutig", „unmißverständlich" bedeuten.

Gott, so stellen die Verse 36 und 37 offensichtlich heraus, gab verschiedenen Völkern unterschiedliche Schriften, und der Koran ist eine arabische oder unmißverständliche Version der Schrift für Muhammad und die Gegenwart, für die Araber oder auch für andere Völker.

Und versteht man das Wort „kitab" auch in den beiden folgenden Versen 38

[33] Ausführungen dazu z.B.: *Rudi Paret*, Der Koran. Kommentar und Konkordanz (Stuttgart ²1977) 233, 325.

und 39 als „göttliche Offenbarungsschrift"[34], so geben diese Verse weitere Ausführungen zu den Unterschieden zwischen den Schriften: In Vers 38 ist dann – nach der Erwähnung von Gesandten der Vergangenheit – darauf verwiesen, daß jeder Zeitperiode eine Schrift gegeben ist – „li-kulli agalin kitab". Und in Vers 39 ist dann wohl ergänzt, daß Gott die Schrift von Zeit zu Zeit verändert, wie er es will, und daß bei Gott die „Urschrift", die „umm al-kitab" im Sinne von Urschrift oder Basis aller Offenbarungsschriften, ist.

Die weiteren Verse enthalten Wiederholungen, Bestätigungen und Verweise auf künftige Strafen für die Ungläubigen, und der Schlußvers 43 schließlich gibt ein weiteres Mal eine Widerrede der Ungläubigen: „Und diejenigen, die ungläubig sind, sagen: ‚Du bist nicht gesandt!'" (13/43)

Kurz und entschieden – und einzig im Koran – ist diese Widerrede. Kein Zeichen, kein Beweis für Muhammads Prophetie ist hier gefordert, die Entscheidung der Ungläubigen steht fest – sie sind und bleiben, wie schon im Anfangsvers der Sure herausgestellt, ungläubig.

* * *

Vor etwa 150 Jahren äußerte Theodor Nöldeke sein Bedauern darüber, daß es noch nicht gelungen sei, etwas Sicheres über die Bedeutung der Buchstaben zu sagen, denn dies, so vermutete er, würde wichtige Rückschlüsse auf die Zusammensetzung des Korans zulassen[35].

Über einige einfache und naheliegende Überlegungen habe ich neue Deutungsvorschläge zu den „rätselhaften Buchstaben" des Korans erarbeitet. Viel spricht meiner Ansicht nach für diese Deutungsvorschläge, einige Gründe habe ich im ersten Teil dieses Artikels angeführt.

Im zweiten Teil habe ich versucht, einige ergänzende und, wie ich meine, weiterführende Beobachtungen zur Problematik der koranischen Buchstaben darzustellen. Meine Ausführungen dazu sind kurz, wenig detailliert, auf die Beschreibung einiger Punkte am Beispiel zweier Suren begrenzt; einer detaillierten Studie bleibt es vorbehalten, sie zu ergänzen, zu vertiefen, zu überprüfen.

Bei der kurzen Durchsicht der Suren 13 und 38 unter der Perspektive dessen, was sich als Deutungsvorschläge zu ihren Buchstaben ergab, erwiesen sich viele Abschnitte oder Versgruppen als besonders auffällig. Festgestellt habe ich unter anderem:

– Zu den Themen „Bezweifeln/Bestreiten" und „Abhalten" ist in den beiden Suren oft, sehr vielfältig und umfangreich ausgeführt, und viele dieser Abschnitte oder Ausführungen sind im Koran ohne Parallelen, stehen nur in diesen beiden Suren.

– Schon in den Anfangsteilen der beiden Suren, an exponierter Stelle also, werden die beiden Themen angesprochen, und dies in ungewöhnlich konzentrierter Form.

[34] Zur Problematik z. B.: *Rudi Paret*, Der Koran. Kommentar und Konkordanz 264 f.
[35] Die Geschichte des Qorans (Göttingen 1860) 215.

– Sure 38 gibt anschließend Erzählungen, zunächst drei Erzählungen zu Propheten oder Persönlichkeiten der Vergangenheit, die jeweils das „Abhalten" behandeln – die drei Erzählungen sind mit dieser Thematik im Koran ohne Parallelen, anschließend zwei weitere Erzählungen, die das „Abhalten" weiter beleuchten.

– Sure 13 berichtet, über den gesamten Text verteilt, von den Zweifeln und Widerreden der Ungläubigen oder Andersgläubigen; den Widerreden folgen Ausführungen zum Denken der Ungläubigen, zu ihrer Verstocktheit, zum Irrtum des Unglaubens, und wiederholt werden die Widerreden in ungewöhnlicher Weise kommentiert; eine Widerrede schließlich steht auch im Schlußvers der Sure.

Das „Abhalten" und das „Bezweifeln/Bestreiten" sind, so glaube ich damit sagen zu können, Hauptthemen der Suren 38 bzw. 13, sie erscheinen als die herausragenden Themen der Texte[36], sie bilden auch Verbindungen zwischen den einzelnen Teilen der Suren.

Die Buchstaben am Anfang der beiden Suren, verstanden gemäß der Deutungsvorschläge, bezeichnen demzufolge die wichtigen Themen der folgenden Texte. Die Vermutung liegt nahe, daß die Buchstaben bei der Formulierung und Zusammenstellung der Texte eine wichtige – ordnende oder gliedernde – Funktion hatten.

In meinen Ausführungen zu den beiden Suren habe ich auf zwei Abschnitte mit abweichenden Reimen hingewiesen; solche Abweichungen gelten unter anderem als Hinweise darauf, daß diese Abschnitte eventuell bearbeitet oder ergänzt wurden. Die beiden Abschnitte der Suren 13 und 38 stehen jeweils in einem sehr direkten Zusammenhang mit den Hauptthemen der Suren – die Anfangspassage von Sure 13 führt es mit einiger Deutlichkeit ein, die abschließende Erzählung von Sure 38 ergänzt zum Ursprung der Thematik.

Wurden diese Abschnitte ergänzt, so liegt der Gedanke nahe, daß die Themen der Suren der Anlaß für diese Ergänzungen waren. Die Buchstaben, so wäre demzufolge zu vermuten, hatten auch im Zusammenhang mit der Bearbeitung älterer, bereits vorliegender Versgruppen oder Texte und ihrer Zusammenstellung zu Suren eine wichtige Funktion.

[36] In beiden Suren sind weitere Themen in besonderer Weise angesprochen – in Sure 13 etwa Gottes Allmacht, Allwissen, Gottes Wille sowie die Strafen für die Ungläubigen, in Sure 38 ebenfalls die Strafen für die Ungläubigen sowie die Möglichkeit aufrichtiger Reue und Buße im Diesseits und jenseitiger Lohn für diejenigen, die ihre Verfehlungen erkennen und bereuen. Diese Themen aber sind seltener erwähnt und weniger ausführlich dargestellt, sie sind den Hauptthemen im Text in der Regel nachgestellt, erscheinen ihnen untergeordnet.

Summary

At the beginning of 29 suras of the Koran stands a letter or group of letters, commonly called the "fawatiḥ" or "mysterious letters". Throughout the ages many scholars, both Muslim and Western, tried to explain their meaning, many solutions have been presented, none has found general acceptance. Some years ago I proposed another solution on the letters (Die Deutung der "rätselhaften Buchstaben" des Korans, 2003).

In this article I give a short compilation of my considerations and explanations. In my opinion the letters stand for special words or expressions used in the Koran; the letters hm, "ha' mim", of the suras 40 – 46, for example, mean "hamim", the boiling water in hell, hm'sq of 42 mean "hamim (wa-)gassaq", boiling water and pus in hell, and tsm of the suras 26 and 28 "tayy as-sama'", the rolling up of the heaven by God at the day of resurrection. All letters, put together, represent the Koranic history of the world from Gods creation to judgment in the hereafter, paradise and hell, and I give answers to the questions, why 29 suras carry letters and why the same groups of letters occur at the beginning of more than one sura.

In the second part of this article I present several new observations concerning the use of the letters. It seems to me that they served as headings or superscriptions that characterize the central or striking themes of the following texts or suras. Considerations on two suras, the suras 13 and 38, are given as an illustration, a detailed study will follow.

Bertram Schmitz

Das Spannungsverhältnis zwischen Judentum und Christentum als Grundlage des Entstehungsprozesses des Islams in der Interpretation von Vers 124 bis 141 der zweiten Sure

In dieser folgenden Untersuchung wird ein für das religionsgeschichtliche Verständnis der Entstehung des Islams zentraler Abschnitt des Qurans, 2. Sure (Baqara), Verse 124–141, analysiert und aus dem Kontext der Spannung des damaligen Judentums und Christentums nachvollzogen. Religionsgeschichtlich wird der Kontext des entstehenden Islams insbesondere von den beiden biblischen Religionen gebildet, die direkt im Quran erwähnt werden, dem Judentum und dem Christentum. Beide Religionen werden nicht nur beständig explizit im Quran genannt, sondern es wird auch inhaltlich spezifisch auf diese beiden Religionen Bezug genommen; Christentum und besonders Judentum und ihre Glaubensanhänger werden in die Auseinandersetzungen des Quran durchgehend mit einbezogen und verhandelt. Vielmehr noch, das gesamte ‚Inventar' an Bildern, Themen und Geschichten des Qurans befindet sich *innerhalb* des Kontextes dieser beiden Religionen und überschreitet ihn höchstens an einigen Grenzgebieten bzw. historisch spezifischen Gegebenheiten; selbstverständlich ist es dabei Voraussetzung, das vollständige Inventar beider Religionen bis einschließlich des siebten Jahrhunderts als potentiellen Fundus zu berücksichtigen! Entscheidender als z.B. die biblischen Geschichten selbst ist in diesem Zusammenhang die Frage, wie diese Geschichten im östlichen Judentum bzw. im Christentum des siebten Jahrhunderts gelesen und verstanden wurden. Darüber hinaus wird die Spannung entscheidend, die sich aus dieser lectio christina einerseits und der lectio judaica anderseits entwickelte und – mitunter – im Quran in einer lectio islamica aufgelöst bzw. nach den Selbstverständnis überboten bzw. korrigiert wird. Im Zusammenhang mit einer überwiegend zu rekonstruierenden ‚einheimischen' Religion bildet dieses Dreieck den Kontext, in dem der Quran entstanden bzw. nach muslimischem Verständnis hineinoffenbart wurde.

Der am weitesten gehende Versuch einer religionsgeschichtlich kontextuellen Analyse quranischer Texte von H. Speyer, Die biblischen Erzählungen im Qoran

von 1931[1], liegt über 70 Jahre zurück und ist in seiner Anlage noch nicht übertroffen. Doch auch Speyer bezieht sich, wie weitere entsprechende Werke von z.B. Beltz[2] und Thyen[3] (s.u.), fast nur auf die ‚Erzählungen' des Qurans und berücksichtigt dabei vor allem die offensichtlichen Parallelen zur biblischen Tradition. Eine religionsgeschichtliche Einordnung der theologischen Teile oder der theologischen Perspektive des Qurans gegenüber den beiden biblischen Religionen ist in der Religionswissenschaft – von Einzelthemen wie der Christologie (vgl. G. Rißе[4]) abgesehen – noch nicht geschehen. Hervorzuheben ist bei Speyer besonders, daß er die äußerst umfangreiche außerbiblische Literatur des Judentums und des Christentums mit berücksichtigt und dabei auch einbezieht, daß die entsprechenden biblischen Überlieferungen ein literarisches Eigenleben erhielten und bereits innerhalb der biblischen Religionen vertieft, neu gestaltet, interpretiert und ausdifferenziert wurden. Dennoch geht es ihm wie seinen Vorgängern vielfach darum zu zeigen, inwiefern ‚Muhammad geirrt' habe; der Quran als eigenständige Prophetenaussage/Offenbarung bzw. als produktive Theologie kommt Speyer ebensowenig in den Blick, wie die Dynamik und Flexibilität religiöser Auslegung und Verwendung von Zeichen, Chiffren und Symbolen im Sinn einer situationsbezogenen Aktualisierung und Aneignung, wie sie sowohl dem damaligen Judentum als auch dem Christentum selbstverständlich erschien, beinahe als würde er den Prozeß, den er den biblischen Religionen gegenüber den Texten zubilligt und ihn z.T. in seiner Untersuchung sogar voraussetzt, gerade dem entstehenden Islam verbieten wollen.

Insgesamt fehlt also trotz der genannten Schriften eine Untersuchung, die die Gesamtargumentation des Quran – bis hinab zu seinen einzelnen Versen – in diesen Kontext der biblischen Religionen setzt und aus diesem Kontext heraus interpretiert. Bei diesem Vorgehen soll nicht behauptet werden, daß der Quran von diesem Kontext im Sinn einer Kausalität oder gar im religiös-theologischen Sinn abhängig sei; doch stellt dieser Kontext einen sinnvollen und adäquaten Verstehenshintergrund der Hörer dar, die in Kategorien und Bildern der biblischen Religionen dachten und in diesen vom Quran angesprochen werden, ohne daß dieser Hintergrund grundsätzlich überschritten würde; vielmehr noch zeigt die eingehende Analyse von Suren, daß die Kenntnis der jeweiligen biblischen Geschichte (wie z.B. bei Josef oder Abraham) bzw. des biblischen Themas (wie z.B. dem Endgericht) implizit bei der Hörerschaft vorausgesetzt werden. Die Darstellungen innerhalb Qurans wären ohne diese Vorkenntnis nicht nur lückenhaft bzw. unverständlich, da sich der Quran vielfach mit – mitunter diffizilen – Andeutungen begnügt. Auch Formulierungen im Quran mahnen die Hörer, sich doch an die im Kommenden dargelegte Geschichte zu ‚erinnern'. So verweist N. Kermani mit

[1] *Heinrich Speyer*, Die biblischen Erzählungen im Qoran (Hildesheim [3]1988).
[2] *Walter Beltz*, Sehnsucht nach dem Paradies – Mythologie des Koran (Berlin 1979).
[3] *Johann-Dietrich Thyen*, Bibel und Koran. Eine Synopse gemeinsamer Überlieferungen (Köln etc. [3]2000).
[4] *Günter Rißе*, Gott ist Christus, der Sohn der Maria. Eine Studie zum Christusbild im Koran (Bonn 1989).

einer Selbstverständlichkeit darauf hin, daß auch den frühen Muslimen dieser Umstand bewußt war[5]. Dennoch bezogen diese frühen bzw. vom Quran aus gesehen Jahrzehnte und Jahrhunderte späteren Muslime vor allem ‚Informationen' zu Prophetengeschichten mit ein, weniger das gesamte Feld des religiösen Inventars, einschließlich der Argumentationsweise und Gedankenführung, wie sie bis hin zum 7. Jahrhundert in den biblischen Religionen vorherrschten. Diese allgemein vorausgesetzte Kenntnis von Geschichten, die zur Offenbarungszeit des Qurans zum ‚Grundwissen' der Hörer gehört haben muß, erlaubt dem Quran, sich häufig mit Anspielungen, Hinweisen und Stichworten zu begnügen, die bei den Hörern den jeweiligen Sachverhalt ins Gedächtnis rufen. Diese als selbstverständlich vorausgesetzte Kenntnis erlaubt es, mit den Motiven der biblischen Religionen gewissermaßen ‚zu spielen', sie neu zu deuten, Wortspiele und Anklänge zu verwenden, gar sie ‚persiflieren', was offensichtlich weniger – wie häufig z.B. in der Sekundärliteratur angemerkt wird – auf einer ‚Unkenntnis Muhammads' (s. Speyer u.a.) beruhen muß, – dazu wären die genannten Einzelheiten zu spezifisch –, als vielmehr für einen pointierten Umgang mit ‚Altbekanntem' sprechen kann. Gerade dieser letzte Punkt setzt jedoch eine möglichst weitgehende Kenntnis der jüdischen und christlichen biblischen Literatur voraus wie auch der außerkanonischen und der theologischen Literatur beider Religionen (also auch Kirchenväter und christliche Auslegungswerke einerseits, Talmud und Midraschim für das Judentum andererseits) bis zum 7. Jahrhundert, *sowie die Bereitschaft, sich auf Form, Stil und Denken des Qurans einzulassen*, wobei die religionsgeschichtliche Gattungseinordnung als ‚Prophetenoffenbarung' gewiß hilfreich ist.

Trotz dieser beständigen Relationen zu den biblischen Religionen ist der Quran dennoch als ‚eigenständiges Werk' zu betrachten, denn in ihm gewinnen die biblischen Inhalte eine neue und eigenständige Bedeutung, die hindern, ihn zu ‚verchristlichen' oder ‚jüdisch' zu machen.

Unter den Suren des Qurans zeichnet sich die zweite Sure (Baqara) nicht nur durch ihren Umfang und durch ihre Fülle von Themen aus – sie bildet gewissermaßen einen Quran im Kleinen –, sondern auch durch ihre dynamische Darstellung von ‚Geschichte'. Sie kann als Spiegel des damals stattfindenden Prozesses der Entstehung des Islams und seiner Abgrenzung von anderen Religionen interpretiert werden.

Die folgende Darstellung führt in den gleichzeitig fortlaufenden Entstehungs- und Trennungsprozeß hinein, in dem sich der Islam auf die Religion Israels beruft, wie sie eigentlich in Christentum und Judentum hätte verwirklicht werden sollen. Zugleich jedoch wird die gegenseitige Verwerfung von Judentum und Christentum verwendet (vgl. explizit die diesem Abschnitt vorangegangene Auseinandersetzung, insbesondere Baqara 113), um den Absolutheitsanspruch des Islams zu begründen. In diesem Sinn erweisen sich Suren wie Baqara als quasi ‚überhistorisches' religionsgeschichtliches Zeugnis, die ihre Geschichte und Gegenwart antwortend deuten und aufgrund dieser Deutung auf eine neue Zukunft zielen.

[5] *Navid Kermani*, Der Schrecken Gottes (München 2005) 245.

Durch die religionswissenschaftliche Interpretation entsprechender Verse der Baqara wird dieser Prozeß aufgezeigt.

Inhaltlich bildet dieser Teil das Ende einer ‚klassischen' Argumentationskette, die als heilsgeschichtliche Erzählung in Vers 30 mit der Erschaffung des Menschen begonnen hat und eine Linie bis zum Auseinanderbrechen der Religionen zeigt. Eine solche Rede findet sich von der Struktur her auch in den biblischen Religionen und legt die Auseinandersetzung mit dem religiösen Gegenüber dar. Von der Funktion her bereitet der vorliegende Abschnitt in chiffrierter Form die unwiderrufliche Trennung des entstehenden Islams von Judentum und Christentum sowie die Einsetzung der Kaaba als Zentralheiligtum vor; beides erfolgt in Vers 142ff. Erst im gesamten Kommentar zu Baqara kann deutlich werden, inwiefern es sich trotz aller ‚Nebenthemen' und ‚Einschübe' letztlich bei der ganzen Sure um eine in sich geschlossene Sinneinheit handelt.

An einem solchen komplexen Textabschnitt kann – methodisch über die Analysen z.B. von Speyer hinausgehend – gezeigt werden, inwiefern die Voraussetzung der geistig-religiösen Welt der damaligen biblischen Religionen einerseits, die Anwendung des religionswissenschaftlichen Inventars andererseits der Koraninterpretation dienen kann. Allein die Feststellung, daß es sich aus dieser Perspektive in Baqara um einen für jene Zeit durchaus verständlichen durchgehenden Argumentationsgang handelt, findet in der bisherigen Koraninterpretation keine Erwähnung. Die auch im Islam übliche ‚Zerstückelung' der Suren bei der Interpretation des Korans läßt den Zusammenhang nicht mehr erkennen, der auf der Basis der biblischen Religionen deutlich werden kann: Es wird mit innerreligiösen Mitteln aufgezeigt, daß das ‚Volk Israel' seit der Schöpfung immer wieder von Gott abgefallen sei und in seiner Gespaltenheit in Judentum und Christentum keinen Anspruch auf die alleinige Wahrheit und auf Muhammad als Glaubenden erheben könne, da es nicht (mehr) die Religion Abrahams und der Propheten in reiner Form vertrete.

Muhammad selbst wird diesen Argumentationsgang gesehen haben, da der Koran innerhalb dieser religiösen Denkstrukturen argumentiert und mit seinem Gegenüber, das diesen Religionen angehört, diskutiert. Dieser Argumentationsgang, der hier in der gebotenen Kürze nicht weiter ausgeführt werden soll, endet mit dem oben erwähnten Aufbrechen der Religionen und dem Absolutheitsanspruch des Islams.

Auf einer weiteren Ebene läßt sich das Verhältnis von (‚göttlichem') Wort und (religiöser) Wirklichkeit in diesem Abschnitt für den Islam an einer bedeutsamen Stelle zeigen: Die Verse Baqara 124–141 zeichnen bereits vor, in welcher Weise das Heiligtum in Mekka zur Kaaba des Islams ‚wird', indem sie die Abrahamsgeschichte deutend nacherzählen. So wie Gott auf Veranlassung Abrahams diesen Ort zum Heiligtum gemacht habe, so läßt Gott gegenüber Muhammad die Kaaba zum Zentrum des Islams werden. Beide Orte werden miteinander identifiziert, der ‚Ort Abrahams' *ist* die ‚Kaaba'. Implizit ist die Einsetzung der Kaaba bereits in diesen Versen geschehen, auch wenn sie in Baqara 142ff erst explizit angeordnet wird.

Es wird deutlich, daß dieses Heiligtum aufgrund dieser Wort-Deutung zur Kaaba des Islams *wird*. Für einen Muslim ist diese Deutung ‚Realität'. Einem Propheten bleibt auch kaum eine andere Möglichkeit, als sich auf die Wirkung (bzw. Wirklichkeit) seiner verkündeten Worte zu verlassen. Die religionswissenschaftliche Kategorie ‚Prophet' wird an dieser Stelle deutlich. Aus religionsgeschichtlicher Sicht ist an dieser Stelle bemerkenswert, daß der genannte Ort keine ‚Heiligkeit an sich' hat, also mit keinerlei ‚magischen' Qualitäten ausgestattet ist, sondern allein deswegen heilig ist, weil Gott ihn eingesetzt habe. Diese Einsetzung wiederum hängt allein an dem Offenbarungswort.

Religionswissenschaftlich interessant ist weiterhin, wie innerhalb einer neu entstehenden Religion die eigene Existenz begründet wird. Die genannte Argumentationskette, aber besonders auch dieser Textabschnitt, zeigt Aspekte dieses Vorgangs: Der Koran stützt sich auf die vorangegangenen Offenbarungen der biblischen Religionen, setzt sich aber zugleich argumentativ von ihnen definitiv ab.

Diese Momente sind zum Verständnis des Textes unabdingbar: Für den Propheten/hier: Muhammad ist dieser Text (religiöse) Wirklichkeit, für die (damaligen) Hörer mindestens eine sinnvolle und verständliche Aussage, gleich, ob sie sie annehmen oder verwerfen.

Die religionsgeschichtliche Analyse von Koranabschnitt Sure 2, Baqara, Verse 124–141

Teil A Einleitung zum Argumentationsgang in 124–141

In diesem Abschnitt wird der ‚chronologische' Rückgriff auf den Zeitraum vor der Trennung von Judentum und Christentum vollzogen, auf die noch ungetrennte eine ‚Religion Abrahams'. Dieser Rückgriff bereitet im Kontinuum der Sure die Absolutsetzung des Islams als eigenständiger Religion gegenüber Judentum und Christentum vor und mündet letztlich in die vollständige und unwiderrufliche Trennung von diesen. Aus religionsgeschichtlicher Perspektive wird die Entstehung einer neuen Religion dargelegt. Die scheinbar einfache Auseinandersetzung, die nun folgt, beinhaltet einen ganzen Komplex von Ebenen und Argumentationslinien. Erst die Analyse macht deutlich, was in ihr geschieht.

Zu diesem Geschehen bildet der vorangegangene Abschnitt die logische Basis. Erst aus dieser heraus wird die komplexe Argumentation und ihre Folge in 142ff, dem nächsten Abschnitt, in ihrer Tiefe deutlich: Das Judentum und das Christentum stehen sich als konkurrierende, in sich geschlossene Religionsgemeinschaften (milla) gegenüber; beide erscheinen in der Argumentation als zeitlich bedingte und begrenzte Gebilde, die nur einen Teil der ewigen Religion Gottes verkörpern. Das Judentum, als die eine Religion erscheint als die Religion Moses mit rabbinischer Auslegung, die andere als die Religion Moses, die sich auf den ‚Sohn Gottes'

beruft. Beide Religionen sind in sich geschlossene Größen; nur wer zu ihnen gehört, erlangt vor Gott das Ziel. Beide setzen auf ihre Weise eine ‚Tauchung' voraus; der Taufe im Christentum steht das Eintauchen in die Mikwe beim Eintritt ins Judentum (für diejenigen, die nicht in diesem Volk geboren sind) gegenüber (vgl. als Entgegnung Baqara 138). Und beide Religionen, die Juden (al-yahūdu) und die Christen (an-nasārā), sprechen sich gegenseitig ihre Grundlage ab (113).

Wenn sich nun der Abschnitt 124–141 auf die Zeit vor Mose und erst recht vor der Trennung der beiden Religionen beruft, indem er auf die ‚Religion Abrahams' zurückgreift (Baqara 135), dann hat er diese ‚geschlossenen Religionsgemeinschaften' von ihrem Ursprung her zeitlich überboten, da Abraham vor Moses und Jesus gelebt hat. Damit wird der ‚Islam' als älter angesehen. Die geschlossene Gemeinschaft beider Religionen hatte der Quran bereits durch die absolute Öffnung gesprengt, wie sie sich z.B. in folgender universaler Formulierung zeigt: „Ein jeder, der die Gebote Gottes erfüllt, ist ein Glaubender"; es wird keine rituelle Vorbedingung gestellt, keine Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft. (Ebenso formulierte Paulus seinerzeit z.B. im Römerbrief, daß ‚jeder', der an Christus glaube, Christ sei. Auf diese Weise wurde die Geschlossenheit des Judentums aufgesprengt. Formal entstand allerdings im Christentum ebenfalls wieder eine ‚geschlossene Größe', die z.B. die oben erwähnte Taufe voraussetzt, und gegen die sich nun der Quran wendet.)

Wenn der Quran seine Religion mit der Religion Abrahams identifiziert und diese dann auch zur Religion der Gegenwart und Zukunft machen kann, indem er ihr zwar ein eigenes Zentrum verschafft, was aber dennoch abrahamitisch ist, dann hat er *in diesem Sinn* die anderen Religionen überboten. Es sei auch für diese Konstruktion des Rückgriffs auf die religionsgeschichtliche Parallele im Christentum verwiesen: So reicht z.B. der Hebräerbrief, ebenfalls über Jakob/Israel und Moses hinaus, indem er sich auf das priesterliche Amt des Melchisedek berief; Melchisedek hatte nach Genesis 14 und Psalm 110,4 ebenfalls vor Moses gelebt. In der orientalischen christlichen Tradition steht der ‚Dienst des Melchisedek' und der des Christus über dem des Aaron, d.h. dem ‚Tempeldienst' des Bruders von Moses. Wie das Christentum mit dem Glauben an Jesus Christus und der Zentrierung auf das ‚Christusritual', der Eucharistie (Abendmahl), ein eigenes absolutes Zentrum im Glauben und Ritus erhielt, so erhält der Islam an dieser Stelle sein eigenes absolutes Zentrum: Das rituelle Heiligtum von Mekka wird zum Zentrum dieser Religion bzw. – innerhalb des quranischen Kontextes formuliert – die ‚Kaaba' wird als Zentrum der Religion (Abrahams und damit Gottes) erkannt.

In diesem Komplex vollziehen sich – religionswissenschaftlich gesprochen – demnach folgende Prozesse gleichzeitig: Von den biblischen Religionsgemeinschaften (milla) vollzieht sich die Trennung des entstehenden Islams bis hin zur Konstituierung einer neuen Religionsgemeinschaft (milla). Von einem gemeinsamen bzw. offenen Ritual der Leute Muhammads mit den Juden oder Christen vollzieht sich der unwiderrufliche Bruch zu einem eigenen exklusiven Ritualzen-

trum, das (bis heute) nur von expliziten Angehörigen dieser Religionsgemeinschaft betreten werden darf; in diesem Sinn wird so auch der Islam wiederum zu einer ‚geschlossenen Größe'. Am rituellen Zentrum zeigt sich die Exklusivität dieser Religionen am deutlichsten.

In der (sogar: arithmetischen) Mitte von Baqara wird diese Trennung in ihrer absoluten Faktizität deutlich. 124–141 zeigt den argumentativen (und historischen?) Weg zu dieser Trennung und Neuwerdung, die als Realisierung des eigentlich Alten verstanden wird; diese ‚Neuerung' ist damit eine ‚Reformation' im eigentlichen Sinn des Wortes, eine Rückführung auf den (aus der je eigenen Sicht wirklichen) ureigentlichen Punkt, der dann 142ff ausgeführt wird. 124–141 führen also in die Vorvergangenheit Moses zurück und argumentieren von dieser Vorvergangenheit aus auf die ‚Zukunft' blickend, was damit den Zeitraum der Vergangenheit bis zur Gegenwart Muhammads meint. Von dieser Zeitkonstruktion her verhält sich dieser Abschnitt genau entgegengesetzt zu einigen Gerichtsdarstellungen im Quran, in denen von der Nachzukunft des Zustandes nach dem göttlichen Gericht auf die Zukunft, die noch bevorsteht, zurückgeschaut wird (vgl. jedoch bereits Lukasevangelium 16,19–31; einem Gleichnis, in dem die Zukunft auch schon Vergangenheit ‚ist'). In der folgenden Darstellung wird also umgekehrt die Vergangenheit Zukunft sein.

Im Anschluß an die folgende Einzelanalyse wird das Gesamtkonzept dieses Abschnitts noch einmal beleuchtet. Es ist für diese Art der in diesem Abschnitt verwendeteten Argumentation ein Vorgehen in beide Richtungen sinnvoll: Zwar ist es notwendig zu sehen wie diese Argumentation ‚von vorne nach hinten' verläuft, doch ist sie (wie auch die Gleichnisse) ‚von hinten nach vorne' also von ihrem Ziel aus gesehen zu verstehen, bzw. sie wird auf diese Weise *erst als Argumentationslinie erkennbar*, die die Kaaba als Zentralheiligtum der ‚Religion Gottes' erweisen soll. Die ‚Argumentationslinie', die schließlich noch einmal von hinten aufgerollt werden wird, erscheint jedoch als so plausibel, daß sie möglicherweise einen direkten Einblick in das tatsächliche historische Geschehen geben könnte, auch wenn sie selbstverständlich keinen historischen Bericht darstellt. Dafür jedoch könnte sie um so mehr Motive und Intentionen dieses Geschehens offen legen, mehr noch als dies in einem ‚historischen Bericht' der Fall wäre, weil sie das Geschehen von Innen her darstellt und für seine ‚Wirklichkeit' werben und einstehen muß.

Teil B Versinterpretation

Vers 124

A – Und als dann prüfte den Abraham sein Herr/Gott (rabb) mit Worten;
B – Da erfüllte er sie.
Er sagte: Ich werde dich zu einem Vorbild (imāma) für die Menschen machen (g- -l; s. 125).
C – Er sagte: Und von meiner Nachkommenschaft
Er sagte: Nicht erstreckt sich mein Bund auf die, die Unrecht tun.

Abraham selbst ist zwar das Vorbild, doch nicht diejenigen, die Unrecht tun werden; – das wäre in diesem Sinn auch ein Widerspruch: wer Unrecht tut, kann nicht Vorbild sein. Theologisch gesehen würde hier für ‚imāma' (vgl. Ambros 29) auch der Terminus ‚Prototyp' passen; denn Abraham ist der ‚Prototyp' des Glaubenden, sowohl innerhalb des Qurans als auch im Judentum. Nach der Tora wird Abraham im 12. Kapitel des Buches Genesis eingesetzt (Abschnitt: Lech Lecha: Komm, mach dich auf). In Genesis 12,1 fordert Gott Abraham, damals noch ‚Abram', auf: „Geh aus deinem Vaterland und von deiner Verwandtschaft und aus deines Vaters Haus in ein Land, das ich dir zeigen will." Darauf folgt die Verheißung (Genesis 12,2): „Und ich will dich zu einem großen Volk machen und will dich segnen und dir einen großen Namen machen und du sollst ein Segen sein." Und (Genesis 12,4) „da zog Abram aus, wie der Herr zu ihm gesagt hatte".

Auf diesem biblischen Hintergrund könnte es schon allein ‚Erfüllung' sein, daß Abraham/Abram tat, was Gott ihm befohlen hatte und seine gesamte Heimat verließ, sogar ohne zu wissen wohin und zu fragen warum. Eine Anspielung auf Abrahams (Nicht-) Opfer seines Sohnes (vgl. Paret, Kommentar, 28) ist in diesem Vers aufgrund der Ähnlichkeit der Formulierungen von Genesis 22 und Baqara 124 nahe liegend; Genesis 22,1: „Nach diesen Ereignissen [die zuvor berichtet wurden] geschah es, daß Gott den Abraham erprobte (nissah)." Sowohl die ‚Prüfung' in diesem Vers als auch die Überleitung zum Ort Abrahams (s. u.) verbinden beide Elemente miteinander: den Auszug aus seiner Heimat und den Opfergang mit seinem Sohne Isaak; da keine Opferung stattfindet, wird dieser Textabschnitt bzw. Vorgang in der jüdischen Tradition ‚aqedat Jizhaq', ‚Bindung Isaaks' genannt.

Die von Westermann[6] in diesem Zusammenhang hervorgehobene Parallele innerhalb der Tora ist bemerkenswert: „Nahe scheinen Genesis 22,12 und Exodus 20,18b-21 einander zu stehen; denn hier wie dort erprobt Gott (n-s-h), dabei geht es um den Erweis der Gottesfurcht. [...] Jedoch richtet sich das Prüfen Gottes in Exodus 20 auf das Volk, in Genesis 22 auf den Einzelnen." Auch wenn Westermann mit seiner Behauptung Recht haben wird, daß historisch gesehen Exodus 20 älter ist als Genesis 22 (vgl. ebd.), so gilt doch für die Leser bzw. Hörer der Tora, daß in Abraham diese Erprobung bereits vorgeprägt ist, denn Genesis wird vor Exodus gelesen, und Abraham war Stammvater vor Moses.

Ein Unterschied zu Genesis und dem Judentum insgesamt liegt im Quran darin, daß Abraham besonders mit seinem Sohn Ismael verbunden ist und dieser gegenüber Isaak den Vorrang einzunehmen scheint. So wird er im kommenden Vers Baqara 127 zusammen mit Abraham mit dem Bau des ‚Hauses' assoziiert. Der Quran kann insofern einen Bezug von Ismael zur eben genannten Erprobungsgeschichte Abrahams ziehen, als Ismael bereits in der talmudischen Diskussion den Anspruch erhob, der Bedeutendere der beiden Abrahamssöhne zu sein: „R. Levi erklärte: [...] Jishmael sprach zu Jizhaq: Ich bin inbetreff der gott-

[6] *Claus Westermann*, Genesis, II. Teilband, Kapitel 12–36, Neukirchen – Vluyn, 1989², 443.

gefälligen Handlungen bedeutender als du; du bist mit acht Tagen beschnitten worden, ich aber mit dreizehn." Darauf habe Isaak entgegnet: „ich aber würde, wenn der Heilige, gepriesen sei er, mich auffordern sollte, mich für ihn schlachten zu lassen, auch dies tun. Hieraus: *da versuchte Gott Abraham.*" (Synhedrin, 89b). Diese Auseinandersetzung der Söhne zeigt, daß die differenzierte und mehrteilige Aufforderung Gottes an Abraham auch für das Verhältnis Isaak – Ismael ausgelegt wurde. Diese Aufforderung Gottes an Abraham wird im Talmud als indirektes Wechselgespräch zwischen beiden anhand seiner Satzteile dargestellt. Diese verdeutlichen, daß es gerade nicht selbstverständlich war, daß es Isaak sein sollte, an dem die Erprobung stattfinden sollte. Vom Alter her hätte Ismael als Erstgeborener diesen ‚Vorzug' haben müssen: „Deinen Sohn – Ich habe zwei Söhne. – Deinen Einzigen – Der eine ist ein Einziger seiner Mutter und der andere ist ein einziger seiner Mutter. – Den du lieb hast. – Beide sind mir lieb. – Den Jizhaq." (Synhedrin 89b; IX, 24f; auch der mittelalterlich jüdische Ausleger Raschi paraphrasiert diesen Redegang; 65, d.h. er ist auch in der Auslegungsgeschichte durchaus bewußt). Zwar wird als Begründung für diese umständliche Anrede Gottes im Talmud angeführt, daß diese Redeweise dazu gedient habe, Abraham nicht zu verwirren. Doch wird deutlich, daß nach der Tradition Ismael, der Erstgeborene, nicht einfach ausgeblendet war. Soweit jedoch die biblische Tradition den Werdegang Ismaels nicht weiter verfolgt, kann er zu dem gehören, was durch den Quran erst (wieder) offenbart wird (s.u.). Sofern Ismael nicht als Sohn der Opferung gesehen wird, kommt ihm doch ein gewisser Primatsanspruch gegenüber Abraham zu.

Während nun Baqara 124 A dem Abschnitt Genesis 22,1–2, besonders Vers 1, entspricht, so gibt 124 B ein Resümee von Genesis 22,3–10 (bzw. 14); der erste Teil beschreibt die Versuchung durch Gottes Auftrag, der zweite die Ausführung durch Abraham bzw. schließlich die Änderung des Auftrags durch Gottes Engel. Die Verheißung der Nachkommenschaft und die Verheißung an diese Nachkommenschaft folgen in beiden Fällen, 124 C bzw. Genesis 22, 15–19. Ein entscheidender Unterschied ist jedoch, daß in Genesis noch keine Einschränkung formuliert ist und sich die Verheißung auf alle Nachkommen bezieht, während in Baqara explizit darauf hingewiesen wird, daß die Verheißung nur den ‚Glaubenden' gelte. Die Brisanz dieser Formulierung wird durch den Kontext deutlich; denn gerade mit den Nachkommen Abrahams, die ‚nicht glauben', setzt sich die Verkündigung des Qurans aktuell auseinander.

In einem Punkt weist diese Parallele zur biblischen Darstellung innerhalb des Baqara-Textes zurück, in einem weiteren weist sie voraus; in beiden Fällen handelt es sich letztlich um ein in Bibel und Koran nicht unübliches Wortspiel.

Der erste Bezug weist indirekt zurück auf den schwer zu deutenden Vers Baqara 104, in dem das Wortspiel mit ‚ra'ina' ausgeführt wurde, das mit dem hebräischen Verb für sehen (r-'-h) zusammenhängt: Als in Genesis der Engel Gottes spricht: „Nun habe ich erkannt, daß du Gott fürchtest (je-re' älohim)" da ließ er den Abraham seine Augen heben und dieser sah (waj-jar'), daß sich ein Widder im Gebüsch verfangen hatte." Die beiden im Hebräischen fast gleich klingenden

Wörter ‚sehen' (Hebräisch r-ʿ-h) und ‚fürchten' (j-r-) sind an dieser prägnanten Stelle zusammengebracht: Als Gott erkannte, daß Abraham ihn *fürchtete*, ließ er ihn (einen Widder) *sehen* und schließlich ließ er sich selbst sehen, so Genesis 22,14: ‚Gott läßt sich sehen' (Jahwe jeraʿäh); dieses wiederum wird als Begründung von dem Namen genannt, den Abraham diesem Ort gibt ‚Jahwe jerʿäh' (‚Gott sieht'; allen hier genannten Verbalformen liegt nur ein ‚starker' Konsonant zugrunde, das ‚r'. So werden diese Wortspiele ermöglicht, auf denen in irgend einer Weise auch Baqara 104 beruht; in diesem Vers lag den Wörtern des Wortspiels auch nur dieses ‚r' als starker Konsonant zugrunde; neben ‚sehen' und ‚fürchten' bietet sich noch ‚Böses tun', ‚r- -h' bzw. ‚r- - ' an, das ebenfalls in dieses Wortspiel hineingehören kann).

Der zweite Bezug zielt letztlich auf den Ort, an dem die Kaaba steht: Mit dieser Bezeichnung ‚Jahwe jerʿäh' wird auf das Land ‚Morija' (ebenfalls: r-ʿ-h) verwiesen (22,2), in dem dieser Altar Abrahams (Makom Abraham) stehen soll. Die Lokalisierung dieses Ortes ist nach Westermann nicht möglich: „Das Ziel des Weges ist das ‚Land Morija'. Ein Land dieses Namens ist unbekannt." (Westermann II, 437). Dies bedeutet, daß an dieser Stelle eine ‚Unsicherheit in der Überlieferung' ist; es läßt sich nicht feststellen, wo der ‚Makom Abraham' liegt bzw. das ‚Land Morija', also der Ort, an dem ‚Gott sich zeigte'. Nun wird gerade diese Lücke durch die Offenbarung Muhammads geschlossen (Baqara 133, indirekt, s.u.); nach diesem Vers wird das ‚Haus Ibrahims'/Abrahams (Baqara 125) mit dem maqām ibrāhīm identifiziert, der einen Teil der Kaaba bildet. Es wird sich zeigen, inwiefern die Kaaba schließlich die Stelle des ‚eigentlichen Tempels' innerhalb der Prophetenreligion Muhammads bzw. des Qurans einnehmen wird; es sei noch einmal Westermann zitiert: „Der Name [morija] kommt nur noch einmal [in der Bibel] vor; in 2 Chronik 3,1 ist ‚har ham-morija' der Tempelberg von Jerusalem. Wahrscheinlich ist dieser Name in [Genesis] 22,2 später eingetragen worden, um den Berg der Opferung für Jerusalem in Anspruch zu nehmen. Der Name, der hier ursprünglich stand, ist dadurch verdrängt worden. Die Übersetzungen haben einen anderen Namen gelesen." (Westermann II, 437). Diese ‚Offenheit' gibt der Offenbarung des Quran die Möglichkeit, eine andere, eigene Traditionslinie anzubieten, die zwar typologisch den Tempelberg mit dem Ort Abrahams verbindet, aber den eigentlichen Tempel Gottes in der Kaaba sehen kann. ‚Waren die Israeliten denn als Zeugen dabei', fragt der Quran in Baqara 133.

Die Frage nach der Nachkommenschaft Abrahams deutet in die Zukunft. Letztlich ist es Abraham und sein Glaube, um den es im Quran geht, nicht um seine Nachkommenschaft allgemein. Nur diejenigen, aus Abrahams Nachkommenschaft (d.h. der Juden und Christen; speziell derjenigen, die Muhammad gegenüberstehen), die ‚glauben', seien vor Gott rechtgeleitet.

Vers 125
*Und als wir das Haus (*bayt*)) den Menschen zur* matāba und amna *schufen (*gaʿala*)*
*Und: Nehmt euch den Ort Abrahams (*maqām ibrāhīm*) als Gebetsort*
Und wir machten einen Bund mit Abraham und Ismail/Ismael:

Reinigt mein Haus für die, die den Umlauf vollziehen
Und sich verneigen und niederwerfen.

Die beiden Aussagen aus Baqara 124 und Baqara 125, die sich auf das ‚Schaffen' Gottes beziehen, sollen noch einmal in ihrer Parallelität gegenübergestellt werden.

Gott ‚schafft' Abraham zu einem ‚Prototyp' (124) und
Gott ‚schafft' das Haus zur matāba den Menschen und zur Amana (125)

Damit sind ‚Abraham' und ‚Haus' parallel gestellt, ebenfalls das, was Gott aus ihnen ‚macht'. Es handelt sich in beiden Fällen um ein Wirken Gottes; die Besonderheit kommt den Gegenständen, bzw. Personen nicht an sich zu, sondern weil Gott sie zu diesem macht. Dieses ‚Machen' ist allein im Offenbarungswort des Qurans bezeugt. Soweit dieses Wort als ‚göttlich' gilt, ist die Bezeugung damit völlig hinreichend. Dieses Schaffen Gottes (ga'ala) wird auch in den folgenden Versen von Bedeutung sein; es bedeutet inhaltlich die Überführung von einem Zustand A in einen Zustand B, der dann ‚gottgemäß' ist.

Mataba (t-w-b: tawwaba – jemandem etwas als Belohnung geben) bedeutet nach Ambros: „Place to which one returns regulary", wobei auf diesen Vers verwiesen wird (Ambros 54). – In Baqara 103 wurde mit matuba die Belohnung bezeichnet, die den Rechttuenden von Gott erwartet. Der zweite Begriff ‚Amana' wird von Ambros (29) als ‚Sicherheit' übersetzt, es müßte jedoch auch, von der Verbalwurzel (a-m-n) her, die Bedeutung von ‚Vertrauen' möglich sein (vgl. auch den folgenden Vers). Dann wäre ein ‚Haus der Belohnung und des Vertrauens' übersetzbar, also ein Ort, an dem göttliche Gabe empfangen und Glaube gewährt wird.

Die Bedeutung von ‚Haus' als ‚Kaaba' wird am Ende dieser Versanalyse ausführlicher verfolgt werden. Unter der dort vorzustellenden Vorgabe wird die Parallelität dessen, was die Kaaba zur Zeit Muhammads gewesen sein müsste, und dem, was sie nach diesen Versen zur Zeit Abrahams war, deutlich. Es sei jedoch an dieser Stelle darauf hingewiesen, daß ‚Haus' (bayt) im Hebräischen Kontext auch den Tempel in Jerusalem bezeichnet hat. Die Analogie zwischen dem ‚damals Vollzogenen' und dem ‚jetzt (z. Zeit dieser Verse) zu Vollziehenden' ist offensichtlich: ‚So wie damals die Kaaba eingesetzt worden sei', beinhaltet im Kontext schon implizit ‚so wird sie nun reaktiviert'.

Vers 126
Und als Abraham sagte:
Mein Herr, mache (ga'ala) dies zu einer Stätte der Sicherheit (des Glaubens? Amina)
Und beschere den Leuten Früchte
Dem, von ihnen, der glaubt (amana) an Gott und an den letzten Tag (Gericht)
Da sagte er: Wer ungläubig ist, dem gebe ich wenig Nutznießung,
Dann werde ich ihn zur Feuerqual zwingen, zum schlimmsten Zielort.

Auch in diesem Vers wird die Bitte Abrahams von Gott differenziert gewährt: Wie nach Baqara 124 nicht alle Nachkommen zu Vorbildern werden, so erhalten nicht alle Leute dieses Ortes Früchte. Diese Verse sind auf die Zukunft der Ungläubigen unter den Nachkommen Abrahams gesprochen. Sie betreffen damit auch die Zeitgenossen Muhammads.

Vers 127
Und als nun Abraham die Fundamente hochzog vom Haus – und Ismael:
Herr, nimm es von uns an;
Wahrlich, du, du bist der Hörer und der Seher. (All-Hörende/All-Sehende)

Vers 128
Unser Herr, mach (gaʿala) uns beide dir ergeben (-muslimayni!)
Und unsere Nachkommenschaft ein dir ergebenes Volk (...ummatin muslimatin)
Und zeige uns (arinā) unsere Riten
Und wende dich uns zu (t-w-b)!
Und du bist der Zuwendende (t-w-b), der Barmherzige.

Daß nun erst in Baqara 127 vom Bau des Gebäudes gesprochen wird, entspricht insofern der Gesamtstruktur von Baqara (und anderen Suren), daß zunächst in *abstrakter* Form beschrieben wird, was anschließend in *konkreter* Form veranschaulicht wird (sogar die ganze Sure Baqara selbst ist in dieser Weise angelegt). Auch die zuvor erwähnte Einsetzung der Riten wird erst im folgenden ‚verwirklicht'. Diese Reihenfolge allein wäre kein Grund, etwa eine sekundäre Bearbeitung zu unterstellen.

In jedem Vers von Baqara 123–128 (außer 127) wird durch Gott etwas zu etwas gemacht (g-ʿ-l) bzw. darum gebeten, daß er es tut; es handelt sich dabei um Dinge, die offensichtlich nur Gott selbst zu diesen machen kann.

Die Zuwendung Gottes an den Menschen (Adam) ist grundsätzlich nötig, wie bereits in Baqara 37 gegenüber Adam gesagt wurde. Sie ist im Quran auch in Bezug auf die damals aktuelle Situation an der Kaaba nötig, um sie zu einem Haus Gottes zu machen. Zumindest wird der Idealzustand einer Gebetsstätte allgemein und spezifisch derjenigen der Kaaba aus der Sicht des Quran geschildert.

Aus religionswissenschaftlicher Sicht liegt ein besonderes Moment in dem Umstand, daß die Kaaba weder ‚von sich aus' ein ‚heiliger Ort' ist, noch daß sie – religionsgeschichtlich gesehen – wie der Tempel in Jerusalem aktuell für die Einsetzung als Haus Gottes gebaut wurde. Der Tempel wurde errichtet, und dann konnte, so die Überlieferung, Gott in ihm seinen Platz einnehmen. Das Gebäude der Kaaba besteht jedoch schon. Es wird nicht von Muhammad und seinen Leuten für diesen Zweck erst konstruiert. Es ist aber auch in dieser aktuellen Zeit der Offenbarung nicht eigentlich als diese eine Kaaba Gottes deklariert und auch nicht im Besitz von Muhammads Leuten. Daraus ergibt sich diese spezifische Situation, daß die bereits vorhandene Kaaba nun durch die Offenbarung in ihrem eigentlichen Wert (wieder)erkannt wird. Dieser Umstand macht nachvollziehbar, warum

in diesen Versen so viel Gewicht darauf gelegt wird, daß Gott etwas bereits Vorhandenes zu etwas Anderem (‚Heiligen') macht, indem er ihm eine neue Bedeutung gibt. Wie die Kaaba zu dem einen Haus Gottes (dem ‚Haus' schlechthin) gemacht wird, so wird Abraham durch Gottes Wirken zu dem ‚Muslim'. Das Gebet Abrahams wird vorgeführt:

Vers 129
A – Unser Herr:
B – Sende unter sie
C – einen Gesandten (rasūl)
D – von ihnen,
E – der vorträgt unter ihnen
F – deine Zeichen (Verse; āyāt)
G – und machen ihn wissend (a-ll-m)
in Bezug auf das Buch (kitāb)
und die Weisheit (hikma)
und reinige sie
Wahrlich, du bist der Allmächtige und Weise (hakīm).

Während Baqara 128 den praktisch-rituellen Teil der Religion darstellt, vermittelt Baqara 129 den inhaltlichen Teil der Kenntnis und des Wissens. Beide Aspekte erscheinen in Form eines Gebets, das Abraham zu Gott spricht. Eine sachliche Parallelität findet dieser Doppelaspekt innerhalb der biblischen Religionen bei Moses: Moses erhält die Verordnungen des göttlichen Bundes bzw. nach späteren Vorstellungen die Tora insgesamt, die diese Verordnungen und ihre Geschichte enthält. Innerhalb der Tora wird auch die Installierung des praktisch-kultischen Teils der Religion Israels dargestellt, insbesondere des ‚Tempelkultes' – und dies, obwohl zur Zeit des Moses der Tempel noch gar nicht stand (!): gewissermaßen visionär und auf die Zukunft gerichtet, werden Tempel und Kult bereits installiert, der ‚Aaron' zum Hohenpriester (allgemein und schlechthin) geweiht. Innerhalb der Moses-Überlieferung selbst wird dieser Tempelkult jedoch anhand des und an dem Stiftszelt vollzogen, bis schließlich durch König Salomo der Tempel gebaut wird. (Die historische Reihenfolge der schriftlichen Überlieferung der Bibel kann und muß für diese Betrachtung natürlich außer Acht gelassen werden, da sie für das Verständnis der Zeit, um die es geht, irrelevant ist). Damit war zur Zeit Moses der ‚Tempel' zwar schon installiert, allerdings in einer vorausschauenden Perspektive: Wenn der Tempel selbst einmal realisiert werden wird, dann werden er und sein Kult so aussehen, wie er in den Mosesbüchern beschrieben wird. Der griechisch gebildete jüdische Philosoph Philo, der um die Zeitenwende gelebt hat, kann sagen, Moses habe bereits eine ‚Idee' (durchaus auch im platonischen Sinn) des Tempels erhalten, er habe den himmlisch-überzeitlichen Tempel ‚geschaut'.

Die Situation von Baqara 128f entspricht diesem Charakter der ‚Schau' dessen, was wird, insofern, als Abraham Gott darum bittet, dieses ‚Haus' zu einem sol-

chen religiösen Mittelpunkt zu machen, wie es die Kaaba innerhalb des Islam werden sollte. Im Gebet Abrahams sind Ort, Ritual und Glaubensinhalt bereits vorformuliert: Es liegt an Gott, sie einzusetzen und ‚Wirklichkeit' werden zu lassen. Das von Abraham (und Ismael) gebaute ‚Gebäude' wird erst durch Gott ‚Haus' (Es sei darauf hingewiesen, daß in der Religion Israels auch der Tempel ‚Haus' genannt werden konnte).

Die Parallele Abraham – Moses/Muhammad geht noch einen entscheidenden Schritt weiter: Auch dieses Gebet um einen ‚rasūl' (einen ‚Gesandten') findet sich bei Moses in der Tora; es wurde bereits erwähnt, jedoch noch nicht hervorgehoben, daß Moses selbst um einen solchen bat. Zuvor folgt noch eine Begründung für diese Bitte (Deuteronomium 18,14): „Denn diese Völker, deren Land du [das Volk!] einnehmen wirst [Futur: diese Angelegenheit ist innerhalb der Tora noch Verheißung], hören auf Zeichendeuter und Wahrsager, dir aber hat der Herr, dein Gott, so etwas untersagt. – (18,15) Einen Propheten wie mich [Moses] wird dir [das Volk/Israel] der Herr dein Gott, erwecken aus dir und aus deinen Brüdern; dem sollt ihr gehorchen." – Es folgt die ebenso wie in Baqara 129 A–F strukturierte Zusage Gottes auf Moses Gebet hin (Deuteronomium 18,18):
A – Ich will
B – ihnen
C – einen Propheten, wie du bist, erwecken
D – aus ihren Brüdern und
E – meine Worte
G – in seinen Mund geben; der soll zu ihnen reden,
F – was ich ihm gebieten werde.

Innerhalb dieser auf die Zukunft weisenden Bitte bilden jeweils Abraham (Baqara) bzw. Moses (Tora) den Prototyp des ‚Propheten'; sie sind einerseits dieser Prophet, anderseits wird auf den eigentlichen kommenden Propheten verwiesen. Moses hat die Tora erhalten und hat den Tempelkult installiert, und doch muß die Tora erst im verheißenen Land noch verwirklicht, der Tempel gebaut werden; Abraham hat – nach Baqara – zwar das ‚Gebäude' gebaut, den Platz gereinigt, doch wird auf den kommenden wahren Kult und die wahre Religion erst verwiesen, Abraham bittet Gott darum. In beiden Fällen kommt der Religion auf diese Weise ein doppelter Aspekt zu: Einerseits ist sie bereits vollkommen da (die Tora Moses und das Haus Abrahams sind in diesem Sinn schon das Entscheidende), andererseits muß sie noch verwirklicht werden.

Im folgenden Vers wird die Gesprächsebene gewechselt. Nach dem Dialog Gott-Abraham folgt nun die indirekte Anrede Muhammads/Gottes an die Hörer:

Vers 130
Wer wendet sich ab von der ‚Religionsgemeinschaft' (milla) Abrahams,
außer dem, der sich selbst zu einem Narren macht (vgl. Baqara 13)!
Und wahrlich, wir erwählten in dieser Welt
Und wahrlich auch in der kommenden
Unter den Rechtschaffenen.

Abraham wird damit die absolute Stellung innerhalb dieser Religion zugedacht. Eine am Anfang von Baqara aufgezeigte Ambivalenz liegt auch in diesem Vers: Einerseits scheint es in der Entscheidung des Einzelnen selbst zu liegen, ob er ‚glaubt' und damit der Religionsgemeinschaft Abrahams angehört, andererseits sei es Gott, der seine Glaubenden erwählt oder nicht erwählt. Diese Ambivalenz scheint allerdings strukturell den Offenbarungsreligionen, wie dort bereits gezeigt wurde, inhärent zu sein. In diesem Vers betrifft sie die aktuelle Entscheidung der angesprochenen Personen, die im folgenden Abschnitt nur entweder Muhammad folgen können oder ihm nicht folgen, ein drittes wird nicht mehr gegeben sein, wenn die Gebetsrichtung auf die Kaaba festgelegt ist (Baqara 142ff).

Der Dialog zwischen Gott und Abraham wird weitergeführt:

Vers 131
Und als zu ihm sein Herr sagte:
Sei ergeben (aslim; s-l-m)
Da sagte er:
Ich bin ergeben (aslamtu; s-l-m) dem Herrn der Welten/Völker.

Auf diese Weise kann Abraham auch explizit als ‚Muslim' (s-l-m) bezeichnet werden, denn er ist Gott gegenüber ergeben (s-l-m); ebenso ist seine ‚Religion' der Islam (s-l-m), der im Quran auch als ‚Religion bei Gott' bezeichnet wird.

Für die nächstliegende biblische Parallele zu dieser absoluten Ergebenheit Abrahams in Gott und Gottes Wort sei wieder auf Genesis 12 verwiesen: Gott spricht: „Komm, mach dich auf!" (lech lecha) und „Abraham machte sich auf" (waj-jelech abram). Inhaltlich ist mit diesen wenigen Worten die Haltung Abrahams nämlich der vollständigen Ergebenheit gegenüber Gott für die Gesamterzählung Abrahams in der Tora bereits in den Eingangsversen der Abrahamerzählung ab Genesis 12 beschrieben (vgl. dazu die genau entgegen gesetzte Haltung Jonas nach dem Jonabuch, explizit bereits in den Versen 1,2f). Mit dem folgenden Vers wird die ‚abstrakte' Zukunft Abrahams zur ‚konkreten' Geschichte:

Vers 132
Und es beauftragte Abraham folgendermaßen seine Söhne, und Jakob:
Meine Söhne: Wahrlich Gott hat für euch die Religion (dīn) *gewählt.*
Sterbt nicht – wenn nicht als welche, die sich (Gott) ergeben haben (muslimūn).

Da die göttliche Rechtleitung nicht den Nachkommen Abrahams generell gegeben wurde, sondern an den Glauben gebunden ist, mahnt Abraham sie, seinem Glauben bzw. seiner Religion (dīn) treu zu bleiben. Nach dieser Beauftragung Abrahams wechselt Baqara wieder von der geschichtlichen auf die aktuelle Ebene und spricht direkt die Hörer an, während die weitere Nachkommenschaft ermahnt wird (und damit implizit auf die zeitgenössischen Juden und Christen verwiesen wird):

Vers 133
Oder ward ihr vielleicht Zeugen
Als der Tod Jakob erreichte?
Als er zu seinen Söhnen sagte:
Was werdet ihr nach mir verehren?
Sie sagten: Wir werden deinen Gott verehren
Und den deiner Väter, Abraham und Ismael und Isaak
Den einzigen Gott
*Und wir werden ihm ergeben sein (*muslimūn*).*

In diesen beiden Versen wird die Übergabe des Glaubens von Abraham auf seine Söhne erzählt. Der Glaube des ‚Gottes der Väter', wie er auch in Genesis überliefert ist, wird festgemacht an den Namen, die zur Bestimmung Gottes dienen: der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, wie sie in Genesis genannt werden, bzw. nach Baqara Abraham, Ismael und Isaaks; Jakobs und seiner Söhne.

Bemerkenswert ist der Versteil: ‚Oder ward ihr Zeugen' (am kuntum šuhadā'a). Es wird damit hervorgehoben, daß in diesem Vers eine Aussage liegt, die den Hörenden nicht direkt zugänglich ist. Paret weist ebenfalls auf die Pointierung dieses Ausdrucks hin sowie auf die Folgen, die sich aus „dieser an sich selbstverständlichen Feststellung" ergeben (Paret, Kommentar 31), auch daß Baqara 141 mit dem folgenden Vers 134 übereinstimmt. Doch die Pointe könnte noch weiter reichen, als sie Paret mit dem Hinweis zieht, daß ein so großer zeitlicher Abstand der vor Muhammad stehenden Juden eine Identifikation mit den Patriarchen nicht erlaubt. Muhammad zieht die Verbindung von dem Ort Abrahams zur Kaaba, die das eigentliche Haus Gottes und damit das Zentrum seiner Religion darstelle; eine solche Verbindung sehen Juden und Christen freilich letztlich nicht. Nun verkündet ihnen Muhammad, daß sie auch nicht Zeugen des damaligen Geschehens um Abraham und seine Söhne seien und ihnen damit der Zugang zum wirklichen Geschehen fehle. Die eingangs zu Vers 124 dargelegte Unklarheit in der biblischen Überlieferung öffnet an dieser Stelle dem Quran die Möglichkeit, die Kaaba einzutragen, ohne daß ein Gegenbeweis erfolgen kann: Dadurch, daß die vor ihm stehenden Juden und Christen nicht Zeugen des Geschehens waren und für diesen Punkt auch keine biblische Überlieferung besitzen, die den Bezug ‚Gottes' zur Kaaba definitiv widerlegen würde, kann die Argumentation von Baqara fortgeführt werden. Diese Argumentation gelingt inhaltlich um so mehr, als der Tempel in Jerusalem in seiner zeitlichen Begrenztheit erwiesen war; er existierte ‚nur' von Salomo bis zu seiner (zweiten) Zerstörung 70 n. Chr. (s. Teil C). Schon von christlicher Seite aus konnte diese Zerstörung des Tempels als Zeichen seiner zeitlichen Bedingtheit gewertet werden.

Mit dem kommenden Vers wird der Übergang von der ‚Vätergeschichte' in die aktuelle Gegenwart (Muhammads) abgeschlossen:

Vers 134
Das war eine vergangene Gemeinschaft (umma)
Für sie – was sie verdient haben.

Und für euch – was ihr verdient habt.
Und ihr werdet nicht befragt werden für das, was sie getan haben.

Mit diesem Vers wird eine Trennlinie zwischen der Vergangenheit und den Vergangenen und der Gegenwart gezogen. Dieses ‚befragt werden' wird sich allgemein auf das Endgericht beziehen, bei dem ein jeder nach dem ‚befragt wird', was er getan hat; wobei der Befragte beim Endgericht seine Taten nicht selbst zu formulieren braucht (und damit auch nicht die Wahrheit verbergen kann), denn die Antwort ist an ihm offensichtlich (vgl. bereits Platon u. a.); jeder ist für sich selbst verantwortlich und wird nichts verbergen können, weil bereits alles offenbar ist (sei es ‚metaphorisch', weil es in den ‚Büchern des Lebens' niedergeschrieben ist, vgl. z. B. plastisch in Sure 83; sei es, weil der Richtende es ihm ansieht).

Inwiefern dieser mit Baqara 141 identische Vers ursprünglich hier, dort oder an beiden Stellen seinen Platz hat, mag dahingestellt bleiben. An dieser Stelle markiert er den Übergang von der ‚Zeit der Väter' zu der ‚Zeit der Gegenwart' (Muhammads). Mit den Religionsgemeinschaften, die sich auf die genannte Väterzeit berufen, wird nun die Auseinandersetzung weiter geführt; der begrenzten Religion der Juden und Christen (s. o.) wird die ‚allgemeine' Religion Abrahams gegenübergestellt.

Im vorliegenden Kontext von Baqara nimmt Vers 135 die Kernaussage der Auseinandersetzung wieder auf, die Baqara 124–134 vorangegangenen war, explizit Baqara 111. Während dort zunächst in aktueller Weise der Anspruch der Juden und Christen zurückgewiesen wird, kommt nun, durch den Rückgriff auf Abraham und sein Haus, die geschichtliche Dimension hinzu; Baqara argumentiert gegen diese beiden Religionen durch Verweis auf die einzige Religion Abrahams:

Vers 135
Sie sagen: Seid ihr Juden oder Christen
Dann seid ihr rechtgeleitet.
Sag: Aber nein; Abrahams Religionsgemeinschaft (milla).
Des Hanīf, und er war kein Beigesellender.

Aus der Formulierung in Baqara 135, die gegen den Juden und Christen gerichtet ist und betont, daß Abraham kein Beigesellender war, müßte implizit auch an dieser Stelle gefolgert werden, daß die Angehörigen beider Religionen aus der Perspektive des Quran ‚Beigesellende' seien (vgl. explizit Sure 9), oder zumindest, daß es unter ihnen ‚Beigesellende' gäbe, auch wenn diese Anschuldigung in diesem Vers nur aufgrund der inneren Schlüssigkeit mitzudenken ist (vgl. aber auch schon Baqara 116).

Vers 136
Sagt: Wir glauben an Gott und an das, was zu uns herab gesandt wurde,
und was zu Abraham und Ismael und Isaak und Jakob
und den Nachkommen

und was gegeben wurde dem Moses und Jesus
und was gegeben wurde den Propheten
von ihrem Herrn/Gott
und wir machen keinen Unterschied zwischen irgendeinem von ihnen
und wir sind ihm (Gott) ergeben (muslimūn).

Dieser Vers nimmt die Reihe der Väter von Baqara 133 wieder auf und führt sie zur quranischen Reihe der Propheten weiter. In dieser Reihe wird Jesus den anderen Propheten gleich geordnet und mit ihnen in eine Reihe gestellt. Da es sich vom Gesprächsgang her um eine Auseinandersetzung mit Juden und Christen handelt, trifft diese Einordnung beide Religionsgemeinschaften: Gegenüber den Juden betont sie, daß Jesus ein Prophet *gewesen sei* (und damit nicht ignoriert werden könne), den Christen gegenüber, daß Jesus *ein Prophet* (und kein Gottessohn oder gar Gott selbst) gewesen sei. In *dieser Beziehung* sei kein Unterschied zwischen den Genannten (mit der genannten Pointierung bildet es keinen Widerspruch, wenn an anderer Stelle des Quran auf einen Unterschied zwischen den Propheten verwiesen wird; dieser liegt dann auf einer anderen Ebene als die Frage, ob Jesus entweder überhaupt anzuerkennen sei, oder aber, ob er ‚Gott' sei).

Vers 137
Wenn sie das gleiche glauben, was ihr glaubt,
Dann sind sie rechtgeleitet (vgl. dagegen Baqara 135).
Aber wenn sie sich abwenden (w-l-y),
Dann sind sie ganz in Abspaltung.
Dann wird dir Gott gegen sie genügen.
Und er ist der Hörende und der Wissende.

Während nach Baqara 135 noch die Juden oder Christen meinen, festlegen zu können, ob Muhammad (und seine Leute) ‚rechtgeleitet' sei, dreht sich in Baqara 137 der Anspruch um: nicht aus der Perspektive der biblischen Religionen sei der Quran zu prüfen, sondern der Quran bilde den Maßstab für die biblischen Religionen (und ihrer Gemeinschaften). Die Stellung zur ‚absoluten Religion' (im wörtlichen Sinn, d. h. einer Religion, die sich den anderen gegenüber als unabhängig und souverän weiß) wird eingeleitet.

Das in diesem Vers bereits gebrauchte Verb ‚wenden' (w-l-y) wird im kommenden Abschnitt als zentrales Verb die *Hinwendung* der Muslime zur Kaaba und die *Abwendung* von den beiden anderen Religionen charakterisieren. Daß Muhammad ‚Gott allein genügen' werde, verweist ebenfalls auf das (sozial gesehen) gewagte Unterfangen der Umwendung: Zunächst ist es Muhammad als Einzelner, der sich ‚umwenden' und erst dann sehen wird, welchen Rückhalt er in seiner Gemeinschaft hat (s. 142 ff).

Vers 138
Gottes Taufe (sibġa)*! Wer hat eine bessere Taufe als Gott.*
Und wir, ihm dienen wir.

Der Terminus ‚sibġa' gilt als unsicher; gewöhnlich wird er als ‚Taufe' übersetzt (vgl. Paret, aber auch Ambros 157; doch könne auch ‚Religion' gemeint sein). Damit wäre das Bedeutungsfeld, beruhend etwa auf ‚eintauchen', identisch mit einem ‚s-b-' (Ambros 309), welches bereits bei Baqara 62 erörtert wurde. Diese Übersetzung ergibt einen tiefgreifenden Sinn, wenn man berücksichtigt, daß beide Religionen, Juden in der Mikwe, Christen im Taufbecken oder Fluß, eintauchen, d.h. ‚taufen'. Eine evtl. ganz wörtliche Übersetzung mit ‚Tauchung' träfe diesen Sachverhalt am besten. Nicht das Eintauchen durch eine religiöse Gemeinschaft mache den Menschen zum ‚Glaubenden', sondern „Gottes Eintauchung". In diesem Vers wäre damit der rituelle Gegensatz zwischen Judentum und Christentum aufgehoben: Um zu der milla des Judentums zu gehören, hätte Muhammad in die Mikwe eintauchen müssen, bei den Christen in das Taufbecken/Fluß. Den wahren Glaubenden der Religion Abrahams – so könnte der Vers in diesem Zusammenhang gedeutet werden – ‚tauche' Gott ein. (‚s-b-'; ‚s-b-" und ‚s-b-ġ' währen damit letztlich als Varianten eines Grundverbs ‚(ein)tauchen' zu verstehen). Mit dieser Abstrahierung der Tauchung Gottes gäbe es damit letztlich nur eine ‚Tauchung', wie es nur die eine ‚Religion Gottes' gäbe, da es auch nur einen Gott gäbe:

Vers 139
Sag: Streitet ihr mit uns über Gott,
Während er doch unser Herr (rabb) und euer Herr ist?
Und für uns – unsere Taten
Und für euch – eure Taten.
Wir, ihm sind wir ganz ergeben.

Auf diese eine ‚Tauchung', diese eine Religion und diesen einen Gott verläßt sich, so Baqara 139, Muhammad; von diesem souveränen Punkt (vgl. Baqara 137) aus gesehen, kann nun den anderen Religionsgemeinschaften überlassen werden, ob sie mit diesem einen Gott gleich ziehen.

Vers 140
Oder sagt ihr, daß Abraham und Ismael und Isaak und Jakob
und die Nachkommen
Juden oder Christen waren?
Sag: Wisst ihr es besser oder Gott?
Und wer ist ungerechter als derjenige,
der verschweigt das Zeugnis, das bei ihm ist von Gott?
Gott ist nicht unwissend über das, was ihr tut.

Mit diesem Vers ist nun argumentativ die Auseinandersetzung mit den Juden und Christen beendet; mit dem expliziten Hinweis auf die Väter (der in Baqara 124–134 vorbereitet wurde), wird nun auch ‚geschichtlich' der Gegensatz von Judentum und Christentum ‚überboten'. Da beide Religionsgemeinschaften sich zwar auf diese Väter berufen, sich aber gegenseitig die eigentliche Rechtmäßigkeit die-

ses Anspruchs abstreiten, müßte die Beantwortung dieser Frage in eine argumentative Aporie führen, die beide *gemeinsam* nicht lösen können. Vom Aufbau der Sure her wird damit der gesamte Argumentationsgang mit dieser Formulierung beendet, beide Religionen sind gewissermaßen gegeneinander ausgespielt, ein Vorgang, der schon in Baqara 113 seinen Anfang gefunden hat. An dieser Stelle betont der Baqara 134 noch einmal die Abgeschlossenheit dieser Angelegenheit:

Vers 141 = 134
Das war eine vergangene Gemeinschaft (umma)
Für sie – was sie verdient haben.
Und für euch – was ihr verdient habt.
Und ihr werdet nicht befragt werden für das, was sie getan haben.

Der Blick ab Baqara 142 wendet sich damit (auf der Grundlage des bisher Vorgetragenen) von der Vergangenheit über die Gegenwart in die Zukunft.

Dieser Redeabschnitt Baqara 135–141 steht als aktualisierende Anfrage der ‚Vätererzählung' von 124–134 den Juden und Christen gegenüber: Während in diesem ersten Abschnitt die ‚ursprüngliche', eine Religion dargestellt wird, die auch über die Väterlinie hinweg erhalten blieb, so haben die Juden und Christen aus dieser einen Abrahamsreligion zwei Religionen gemacht: Die Religion ‚Abrahams' und ‚Israels' ist zu zwei Religionen geworden, zu Judentum und Christentum: Diese beiden sind sich uneins und zerstritten. Muhammad aber verkündet gemäß dem Quran diese eine Religion Abrahams und Israels, keine weitere und keine andere. Das ‚Alte Israel' (Juden) und das ‚Neue Israel' (Christen) sollen wieder auf ihren gemeinsamen Ursprung zurückgeführt werden. Deshalb kann diese Quran-Religion, die sich mit der alten, eigentlichen Religion und ‚Taufe/Tauchung' Gottes (Baqara 138) identisch weiß, zum Maßstab der beiden anderen werden! Nicht haben sich Muhammad und seine Anhänger mit ihrer Religion und ihrem Glauben an den Juden oder Christen zu messen (vgl. Baqara 135B), sondern genau umgekehrt erwartet der Quran, daß diese beiden Religionen am Quran und an den ihm Nachfolgenden zu messen seien (Baqara 137B). In diesem in Baqara 124–141 dargelegten ‚vierten Strang' der Argumentation für die Kaaba wird diese Aussage nicht nur behauptet, sondern auch um eine weiteres Argument vermehrt und begründet:

Weil der Islam – mit seinen Glaubensinhalten (Baqara 129) und seiner rituellen Verwirklichung (Baqara 128) – der Religion Abrahams entspreche und mit ihr eigentlich identisch sei, deswegen – so Baqara – sei er die richtige Religion. Er war vor den beiden anderen Religionen, die aus einer gegenseitigen Auseinandersetzung und Abweichung entstanden sind. Die ‚Auseinandersetzung' wird belegt durch ihren gegenseitigen Streit, in dem sie sich schließlich gegenseitig ihre Grundlage absprechen (Baqara 113). Sie seien sich ‚uneins'; diese Aussage bezieht sich auf die mit dem Glauben an Jesus Christus erfolgte Trennung (vgl. ebenso indirekt wie dennoch explizit Baqara 253) bis hin in die gesamte jeweilige (!) Lehre und den jeweiligen (!) Kult und Ritus, wie etwa den Unterschied in der Gebets-

richtung oder im Verständnis des Sabbatgebots. So kann auch der gemeinsame Punkt der ‚Religion Gottes' nach dieser Logik nicht innerhalb einer dieser beiden sich ausschließenden und miteinander (auch um Muhammad, vgl. Baqara 111) konkurrierenden Religionen liegen, damit letztlich nicht einmal im ‚mosaischen Gesetz', sondern sie wird in der Religion Abrahams bestehen, die vor allen diesen Abweichungen und Trennungen anzusetzen ist. Die Ankündigung und Konsequenz der ‚Abweichungen' ist – aus rhetorischer Sicht: geschickter Weise – bereits in die Verheißung Abrahams selbst eingebaut worden, gleich ab dem ersten Vers dieses Teils (Baqara 124). Mit Abraham ist jedoch zugleich der eigentliche Ort der Verehrung Gottes eingeführt, das von ihm errichtete und von Gott eingesetzte ‚Haus' (Baqara 125).

Die Argumentation ist durch diesen Teil Baqara 124–141 soweit vorbereitet, daß die eigentliche Vereinigung und Trennung zugleich vollzogen werden kann, indem dieses ‚Haus' nun (wieder) als Kaaba zum Zentrum der *‚einen Religion Abrahams und Gottes'* eingesetzt wird.

Resümee

Der Baqara-Abschnitt 124–141 nimmt nicht nur Themen der biblischen Religionen auf, sondern bindet sie und damit sich selbst zu einer aktuellen Prophetenoffenbarung zusammen: Die biblischen Religionen werden zu einem Bestandteil des Korans, ebenso wie die damals aktuelle Auseinandersetzung mit Juden und Christen. In seiner Argumentation legitimiert die Offenbarung des Koran sich selbst und zeigt sich – zumindest aus der Innenperspektive – den biblischen Religionen als zeitlich und inhaltlich überlegen: Er bewahrt die eigentliche Religion Abrahams und verwirklicht damit einen Zustand vor der Gesetzgebung des Moses und erst recht vor der Aufspaltung zwischen den sich widerstrebenden Religionen Judentum und Christentum. Durch die Rückführung auf die Kaaba als dem eigentlichen Haus Gottes beruft der Koran sich auf ein religiöses Zentrum, daß zeitlich der Stifthütte des Moses, damit aber auch dem Tempel Salomos vorgeordnet ist und gegenüber diesen noch empirischen Bestand hat.

Anhand eines solchen Koranausschnitts ist es selbstverständlich nicht möglich, den durchgängigen Bezug des gesamten Korans zu den biblischen Religionen aufzuzeigen. Eine Analyse des gesamten Korans wäre dazu erforderlich – so daß sich auch diese Abhandlung der methodischen Einschränkung bewußt sein muß: Es kann aus religionsgeschichtlich – religionswissenschaftlicher Sicht aufgezeigt werden, daß die Einbindung des Korans (zumindest in diesem Abschnitt) in die biblischen Religionen jener Zeit zu einem sinnvollen Ergebnis führt und mehr Aufschluß über diese Stelle geben kann, als dies ohne einen Bezug zu den biblischen Religionen möglich wäre. Religiöse Texte sind ebenso wie religiöse Vorgänge zumeist komplex; eine monolineare Interpretation wird ihren Inhalt nicht ausschöpfen und die damaligen Vorgänge nicht vollständig erklären. Soziale und politische

Aspekte werden ebenso hinzugefügt werden müssen, um ein holographisches Bild der Entstehungssituation des Islams zu ergeben, wie die Notwendigkeit, auch die nicht biblischen religiösen Umstände einzubeziehen. Jedoch paßt der Koran religionsgeschichtlich in die Verhältnisse der biblischen Religionen jener Zeit, ohne Brüche ihr gegenüber zu bilden. Es ließe sich formulieren: Die jüdischen und christlichen Hörer jener Zeit werden nur allzu gut verstanden haben, worauf sich die Äußerungen des Korans beziehen – nicht zuletzt spricht der Koran sie des öfteren namentlich und direkt an. Darüber hinaus zeigt der Koran, daß jene Christen und Juden auch zu den Offenbarungen Muhammads Stellung bezogen haben: Die Kommunikation zeigt sich im Koran als beidseitig. Eine religionsgeschichtliche Analyse, die – von der vorgelegten Stelle ausgehend – dieses beiderseitige Verhältnis zugrunde legt, könnte zeigen, inwiefern die beiden biblischen Religionen sich als wesentliche Faktoren bei der Konstituierung des Islams erweisen. Die (Re)Etablierung des lokalen Zentrums des Islams, der Kaaba, wird in Sure 2 in die Konfrontationslinie beider Religionen, des Judentums und des Christentums, hineingelegt und beruft sich auf den ‚Ursprung' dieser beiden, auf die Abrahamsreligion. Die in vielen einleitenden Darstellungen zum Koran als Nebenthemen genannten Abschnitte: der Koran/Muhammad und die Juden bzw. der Koran/Muhammad und die Christen könnten damit – religionswissenschaftlich gesehen – zu Hauptthemen werden.

Summary

This article shows the deep relation of the Quran in the Christian and Jwish context on the short episode of Abraham as the constructor of the Kaaba. This relation is proved in the following dimension(s): a) The context of the second sura as a continous argumentation; b) the religion of the Quran shall be proved as the true religion of Abraham; c) the definitive separation of the Islam to Judaism and Christianity, which deviated from the true religion by making their own religious ideas; d) as well as the deepest connexion of the Quran to the revelations of this two contrary biblical religions.

This story of Abraham which is – en detail – explained in this article must be understood in this context and shows a holographic view of this mentioned theory (for the whole 2nd sura see: *Bertram Schmitz*, Die Kuh, Stuttgart 2009).

Register

Bearbeitet von Katharina Angne, Leila Bargmann, Anne Mittelhammer

Historische Namen

Aaron (AT) 162, 222, 229
ʿAbd al-Muṭṭalib, Großvater Mohammeds XIV
Abraha, äthiopischer Rebell XIII
Abraham, Bf. v. Nisibis 180
Abraham (AT) XVIII–XXI, XXIII, 4, 7, 8, 45, 47, 49, 50f., 55, 119, 145–149, 152f., 155f., 218, 220ff., 224–233, 235–238
Adam (AT) 107–110, 113f., 117, 119f., 124, 126, 145, 149, 170, 191, 228
Aetheria, Egeria, Pilgerin 138, 148, 152, 160
Aion, Allegorie der Ewigkeit 22
Akakios, Bf. v. Aleppo 187
Al-Ǧaḥiẓ, Autor XV
Al-Maqdisī, Autor XVI
Alazoneia 18
Ambrosius, Bf. v. Mailand 15, 33
Anastasios I., oström. Kaiser 141
Anastasios, Abt auf dem Sinai 161
Antoninus Pius, röm. Kaiser 22f.
Aphrodisius 53, 55
Archai 71
Arkadios, oström. Kaiser 32
Augustinus v. Hippo, Kirchenvater 52, 115f., 128
Ayyub, s. Hiob

Baal 111
Babu, Bf. v. Nisibis 180
Baläus, syr. Dichter 186ff., 193
Barses, Bf. v. Edessa 183
Baruch (AT) 119
Basilios v. Caesarea, Kirchenlehrer 171
Benjamin (AT) 56
Bethel (AT) 3, 12
Bileam (AT) 8, 12f.

Cherub(im) XVI, 12, 55, 58
Chosrau Anuširwan, sasanidischer Herrscher XIII
Christus, s. Jesus
Constantin I., röm. Kaiser 18, 27, 55, 151, 153
Constantius II., röm. Kaiser 27, 29, 139
Curia 30

Damasus, Papst 20
Daniel (AT) 10f., 45f., 145, 148f.
David (AT) 15–18, 56, 146, 149, 206ff.
Dawud, s. David
Dhu Nuwas, König der Himjariten 139
Dionysius bar Salibi, Bf. v. Mar'aš u. Mabbug, Metropolit v. Amida 161
Dynam(e)is 27, 71

Egeria s. Aetheria
Eleazar (AT), Abrahams Diener 152
Elias (AT) 145, 149
Elpidius, Märtyrer 152
Ephraem der Syrer, Kirchenlehrer X, 14, 110, 113, 137, 146, 173–188, 190–195
Eros 25
Eroten 24, 39
Esau (AT) 152
Esdras, Verfasser einer Apokalypse 114
Eusebius, Bf. v. Caesarea 14, 152ff., 176
Eva (AT) 108f., 113f., 117, 120, 126, 145
Exousiai 71

Faustina, Frau des Antoninus Pius 22f.

Gabriel, Erzengel 6, 14, 60f., 63, 65, 67, 69, 170f.
Genien 24, 34
Georg, Bf. der Araber 161
Giwargis, Patriarch 176f., 195
Goliath (AT) 15–18

Gregor v. Nyssa, Kirchenlehrer 171
Gregorius Bar-Hebraeus, Katholikos 161

Habakuk (AT) 10f., 14, 45f.
Helena, Mutter Kaiser Constantins I. 153
Hera 24
Herkules 117
Hermes 23
Hieronymus, Kirchenvater 14, 184
Hiob (AT) 110, 123, 206ff.

Iblîs, Engel 108, 110ff., 208f.
Irenaeus v. Lyon, Kirchenvater XVI
Iris 24, 26
Isa, s. Jesus
Isaak (AT) 4, 7ff., 47, 145ff., 149, 152, 224f., 232f.
Isaia (AT) 149
Ismael (AT) XX, 146, 224f., 232f.

Jakob (AT) 3, 12f., 145f., 149, 152, 188–191, 222, 231ff.
Jakob bar Shokko, Autor 161
Jakob Baradai, Organisator d. syr.-orthodoxen Kirche 160
Jakob, Bf. v. Edessa 163, 169
Jakob, Bf. v. Nisibis 180
Jakob v. Sarugh, Kirchengelehrter 170, 174ff., 178
Jakobus, Herrenbruder, erster Bischof von Jerusalem 164
Jason 117
Jesus Christus (Salvator) XVIf., XIX, XXIII, 2, 19f., 32, 36f., 39f., 48, 51, 53, 55, 58, 61, 66–69, 71, 75, 114, 124, 138f., 144, 146, 149, 153, 168f., 183, 193, 199ff., 222, 234, 236
Johannes Chrysostomos, Kirchenvater 14, 140, 153, 160, 171
Johannes v. Damaskus 143, 161
Johannes der Täufer (NT) 146, 149
Johannes Moschus, Schriftsteller u. Wandermönch 161
Jonas (AT) 42, 56, 70, 145f., 150, 155f., 198, 231
Joseph (AT) 53f., 56, 145, 149, 186–193, 218
Josua 47, 50
Jovianus, röm. Kaiser 181
Julian Apostata, röm. Kaiser 181
Justinian I., oström. Kaiser 37, 136f., 142, 151, 155f.

Khadîdja, Ehefrau Mohammeds 158
Konstantin I., röm. Kaiser s. Constantin I.
Konstantios II., röm. Kaiser s. Constantius II.
Kyrill, Patriarch v. Alexandrien 171
Kyrill, Bf. v. Jerusalem 160
Kyrill v. Skythopolis, Schriftsteller 161
Kyriotites 71

Lot (AT) XVIII, 50, 55f., 147f., 154ff.

Marcellus, Senator 116
Maria, Ehefrau Mohammeds 158
Maria, Gottesmutter (Theotokos) XVII, 4ff., 19, 53, 5–61, 66ff., 138, 141, 146, 149, 153, 156, 170f., 174
Marduk, Gott der babylonischen Religion 111
Melchisedek (AT) 162, 222
Michael, Erzengel 2, 60–64, 67, 69
Mohammed VII–XXIV, 106f., 138f., 147f., 150, 155f., 157f., 171, 194f., 209, 211ff., 218–223, 225–228, 230–238
Moses (AT) XVIIIf., XXI, XXIII, 139, 146, 149, 192, 221–224, 229f., 234, 237
Moses bar Kepha, Kirchengelehrter 161
Moses, Abt in Nisibis 186
Muhammad, s. Mohammed

Nebukadnezzar, neubabylon. König 9f., 148
Nike 24, 27, 32f., 36, 39
Noah (AT) XVIII, 145f., 148, 181

Paulinus, Bf. v. Nola 14
Paulus (NT) 18, 67, 222
Petrus (NT) 67, 116, 128
Petrus, Bf. v. Antiochien 163
Philo v. Alexandrien, Philosoph 176, 229
Philoxenos v. Mabbug, Kirchengelehrter 184f.
Platon 233
Prokopios v. Caesarea, Geschichtsschreiber 135, 139
Prudentius, Kirchengelehrter 14

Rafael, Erzengel 63, 64
Rebekka (AT) 152
Romanos Melodos, byz. Hymnograph XVII, 114, 135ff., 140–150, 155f.

Saif ibn dî Jazan, jemenitischer Fürst XIIIf.

Salomo (AT) 110f., 146, 206ff., 229, 232, 237
Sarah (AT) 147
Schapur II., pers. Großkönig 181
Sedrach, Verfasser einer Apokalypse 114
Septimius Severus, röm. Kaiser 39
Seraphim 12, 37, 40
Seth (AT) 119
Severos (Seuerus, Severus) Patriarch v. Antiochien 62, 141, 167–171
Simeon (AT) 191f.
Simeon v. Gêšîr, Töpfer u. Diakon 170
Sol 22
Sozomenos, Kirchenhistoriker 138f., 154, 178
Sulaiman, s. Salomo
Susanna, Hebamme 2

Tertullian, Kirchenlehrer 14, 81
Theodor, Bf. v. Mopsuestia 160
Theodoret, Bf. v. Kyrros 140
Theodosius, röm. Kaiser 33
Theophanes, byz. Chronist 139
Thomas (NT) 115
Tobias (AT) 7, 63
Turnus 26

Umaija ibn abī ṣ-Ṣalt, Dichter und Zeitgenosse Mohammeds XIII–XVI
Uriel, Erzengel 63, 64

Valens, röm. Kaiser 183
Victoria 15, 24–32, 39
Victorien 24, 27f., 30f., 32f., 36f., 39, 42
Vologeses, Bf. v. Nisibis 180

Wahriz XIII
Waraḳa ibn Nawfal, Verwandter Mohammeds 158

Yunus, s. Jonas

Zacharias (NT) 146
Zenon, oström. Kaiser 141
Zoneïne 2

Sachregister

Abendmahl 165, 222
Absolutheit 147, 219f.
Adler XVf.
Allah VII–XXIII
Allegorie 16, 22, 52, 105
Alter Bund s. Bund
Altes Testament VII, XXIIIf., 2, 124, 144–150, 155f., 163
Anaphora 161, 164f.
Apokalypse 2, 14, 69f., 114, 119
Apostel, Apostel-, apostolisch 20, 67, 76–79, 81, 83–90, 92–95, 115, 163, 169, 191
Apotheose 22f.
Araber, Arabien, arabisch VIIff., XI–XVII, XIX, XXIf., 100ff., 104, 107, 109, 111f., 120–124, 128, 138f., 154ff., 158, 161, 173, 176f., 184, 193f., 195, 199, 212
Aramäisch 121, 128, 140, 157
Argument, Argumentation, Argumentations-, argumentieren XV, XX, 6, 210, 218–221, 223, 232, 236ff.
Arianer, Arianismus, arianisch 69, 183
Bahira 157
Baqara 217, 219–237
Baum
- B. der Erkenntnis 107ff., 113–120, 123ff., 128
- B. des Lebens 108, 113f.
- verfluchter B. 98, 104, 106, 108, 124f.
- Höllen-B. 97–108, 118–128

Bibel, Bibel-, biblisch, Heilige Schrift XIIIf., XXIV, 2, 6, 9f.,12, 16, 39, 41f., 47, 49f., 53, 55, 72, 107, 109, 117, 128, 135f., 140, 143f., 146–152, 154–158, 163, 167f., 172, 178, 181, 187, 188–193, 217–222, 224ff., 229, 231f., 234, 237f.
- B.-Text 10, 16, 42, 49f., 144

Bibelbelege
- 2. Chronik **3.1** 226
- Apokal **14.6** 14
- Dan **3.24f.**, **3.28** 10; **3.50** 148; **6.23** 10; **9.21** 14
- Dt **18.14**, **18.15**, **18.18** 230; **32.1–43** 167
- Ex **15.1–21** 167; **20**, **20.18b–21** 224
- Gen **2–3** 107f.; **2.9**, **2.16–7**, **3.3** 113; **3,7**

119; **3.22** 113; **3.23 f.** 55; **12** 231; **12.1 f.**, **12.4** 224; **14** 222; **18.1–15** 49; **18.1–3** 149; **18.16** 50; **19.1**, **19.12 f.** 50; **19.15 f.** 55; **19.12–26** 148, **19.18–22** 50; **22** 224; **22.11 f.** 7; **22.15–18** 55; **22.1** 224; **22.1–2** 225; **22.2** 226; **22.3–10**, **14** 225; **22.12** 224; **22.14** 226; **22.15–19** 225; **28.11–13** 4; **37.1–28** 188; **37.24** 192; **37.29–35** 188; **37.36**, **39.1–6**, **39.21–41.36**, **39.7–20**, **41.37–57** 189; **42.24** 192; **43 f.**, **45.1–24**, **45.25–46.7**, **46.28–47.12**, **47.28–48** 189; **49.22** 191; **50.1–14**, **50.15–25** 189
- 1Hen **61.1** 14
- Hes **10** 12, 55
- Hi **1.6–8** 128; **1.6–12**, **2.1–10** 110
- Jes **6.2** 12; **42.10–13** 167
- Jon **1.2 f.** 231; **3 f.** 42; **4.6–8** 150
- Jos **5.13–15** 49
- 2Kö **14.25** 150
- Lk **1.26–28** 60; **2.15** 14; **16.19–31** 223; **22.43** 2; **26–38** 6
- Mk **16.5** 47
- Mt **25.32 f.** 71
- Num **22.22–24** 12
- Offb **12.7–9** 60; **12.9** 111
- Ps **34.8**, **91.11 f.** 2; **74.13–4** 111; **110.4** 222
- Sach **3.1** 110
- 1Sam **17** 16
- Tob **5.5 f.** 7

Biographie, Vita, biographisch XV, 140, 153, 161, 175, 177 ff.
Bischof, Erzbischof 15, 39, 151, 153, 161, 163
Bleiampulle 45, 57
Buchstabe, Buchstaben- XXII f., 143, 197–204, 213 f.
- rätselhafte B. 197, 213

Bund 223, 226
- Alter B. 145 f., 149
- göttlicher B. 229
- Hums-B. VIII f.
- Neuer B. 2, 145
- Schwur-B. XIII f.

Bundestöchter 174–177
Büßer, Buße, Buß-, büßen 181, 206 ff.
Byzantiner, Byzanz, byzantinisch XVI, XXIV, 16, 67, 135 f., 138 f., 142 f., 151, 154, 156, 158 ff.
- früh-b. 57, 61, 65, 135 f.

Chalkedon, Konzil von 141, 153, 159, 162
Cherubim, s. Personenregister
Christen, Christentum, christlich VII f., X ff., XIV f., XVII–XXIV, 1–4, 16, 27, 51, 76 ff., 81, 83, 97, 108, 110, 111, 113–117, 119, 125, 128, 136–140, 145 f., 148, 151–158, 167, 171 ff., 178 f., 182 f., 190, 194, 212, 217–222, 226, 231–238
- c. Kunst 7, 9, 27, 69
- Ur-C., ur-c., alt-c., früh-c. 1 f., 71, 75, 111, 125, 128, 152

Christus-
- Lamm 67
- Majestas domini XVI
- Salvator, s. Personenregister: Jesus Christus
- Schild 39
- Zeichen 30, 32

Clipeus 27, 30, 39 f.

Demiurg X
Deutung, Deutungs-, deuten VIII, XII, 6, 27, 101–104, 107, 114, 116–120, 124 f., 147 f., 151, 189, 191, 197–203, 213, 219, 221
Diakon, Diakonisse 140 f., 163–166, 170, 177 f.
Dialog 142, 144, 165, 189, 230 f.
Dichter, Dichtung, Gedicht, dichten VII, XIII f., XVI, XVIII, 112, 114, 125, 135, 143, 170, 187, 189
Diesseits X, XII, XVII, 2, 101, 201, 208
Drache, Leviathan IX, 60, 111 f., 115, 128
Dreieck 217
Dreifaltigkeit, dreifaltig 162, 164 f.

Endgericht s. Jüngstes Gericht
Endzeit, Endzeit- X, 2, 138
Engel, Engels- XII, XV–XVII, 1–4, 6 f., 9 f., 12, 14–16, 18–20, 22–24, 27, 30, 32 f., 36, 39, 41 f., 44 f., 47, 49 f., 52 f., 55, 57 f., 61, 63, 66 f., 70–72, 108 ff., 112 f., 116 f., 141, 149, 168, 170, 211, 225
- E.-Bild, -Darstellung 1, 3 f., 14, 18, 33, 55, 57, 61 f., 67, 71
- E.-Flügel, Flügel-E., geflügelte E. 14, 32 f., 39, 45, 49
- Erz-E. 58, 61 f., 66–68, 69, 72
- Schutzengelgedanke 2

Epigrammatik 135
Erlösung, Erlösungs- 146 f., 149, 165
Erzbischof s. Bischof
Erzählung XIII f., XIX f., 7, 108, 111, 126, 139, 150, 157 f., 204, 206 ff., 214, 217 f., 220, 236

Eucharistie, eucharistisch 159, 161f., 164ff., 172, 222
Evangeliar 57, 163
Evangelium VII, XVI, XXI, 14, 145, 163, 167f., 199
- arabisches E. 199
- armenisches E. 199
- Auferstehungs-E. 167
- Kindheits-E. 199
- Lukas-E. 223
- Marcus-E. 45
- Thomas-E. 199

Fasten, Fastenzeit 142, 146, 159, 169
fawātiḥ 197, 215
Feige 103, 115, 119ff., 123ff., 128
Feuerofen 9, 11, 20, 42ff., 75
Fluch, verfluchen, verflucht XXIf., 112, 124f., 182, 188
Flügel 3, 9, 14f., 18f. 22, 24, 33–37, 39, 42, 45, 47, 49, 50, 53, 55, 57, 70f.
Frömmigkeit, fromm VIIIf., XI, XVIII, XXIII, 2, 47, 147, 154
Frucht 98, 102–107, 109f., 114–120, 123ff., 127f., 168, 171, 209, 227f.
Fürsprecher, Fürsprache XII

Gebet, Gebets-, beten XVIII, XXI, 9f., 137, 143, 151, 153, 158f., 162–167, 168, 171, 181, 189, 226, 228–231, 237
- G.-Gottesdienst s. Gottesdienst
Gedächtnis, Gedächtnis- XVIII, 136, 141, 143f., 146, 148, 152, 219
Gedicht s. Dichtung
Gemeinde, jüd./christl. 139, 143, 158, 160, 164f., 175f., 180
Genesis, Genesis- 107ff., 113, 117, 119, 147ff., 187–193, 222, 224ff., 231f.
Gericht, Gerichts- s. Richter
Gerichtstag s. Jüngstes Gericht
Gesandter, gesandt XIVf., XVII–XXIII, 1, 6, 10, 14, 44, 138, 149, 206, 211–213, 229f., 233
Geschichte, Geschichts-, geschichtlich, Historie, historisch VII, XI–XIII, XVf., XVIII, XX, 1f., 4, 15, 19, 42, 45, 47, 55, 57f., 69, 71f., 75f., 108, 125, 136f., 145f., 154f., 160, 163, 165, 173, 181ff., 189, 191, 193f., 202, 215, 217–225, 228f., 231ff., 235, 237f.
Ghassaniden 158
Glaube, Glaubens-, gläubig IX–XIV, XVIIf., XX–XXIII, 1, 4, 44, 97, 99, 101f., 104, 107, 113, 135ff., 139, 144f., 147, 155, 158, 163–166, 169ff., 176, 179–183, 193, 201, 205, 208, 210–214, 217, 220, 222, 224–228, 230ff.
Gnostiker, gnostisch VIII–XI, 115
Gott, Gottes-, göttlich X–XII, XVI–XXIII, 1–3, 6f., 10, 41f., 44, 49f., 53, 55f., 61, 62, 67, 95, 99, 101–104, 108–111, 113ff., 124, 128, 138f., 144, 146–150, 164f., 168–171, 174, 178–183, 188f., 201f., 205–213, 215, 220–238
- G.-Dienst 136f., 144, 155, 158, 162, 173
- - eucharistischer G.-Dienst 161, 166
- - Gebets-G.-Dienst 136, 142
- - Gemeinde-G.-Dienst 158, 166
- - klösterl. G.-Dienst 142
- - syro-jakobitischer G.-Dienst 167
- - Wort-G.-Dienst 162f.
- - G.-Mutter s. Maria
Götter, Götter-, Göttin, Gottheit VIIIf., XII, 22, 27, 113, 205, 211
Griechisch, griechisch 17, 110f., 115, 118, 121–125, 128, 136f., 140, 142ff., 146, 149ff., 153, 155, 160f., 163f., 173, 178, 229
Haggada XV, 191f.
Handel, Handels- 139, 158
Ḥanīf, Ḥanīfen- XVII, XIX–XXI, 233
Häresie 136, 157
Hebräisch, hebräisch 110f., 128, 140, 192, 225
Heide, heidnisch VIIf., Xf., XVI, XIX–XXII, 27, 139, 148, 151ff., 182
Heiliger, Heiligtum, heilig 69, 76, 89, 90, 93, 112f., 138, 144, 148, 150ff., 154, 161, 164–169, 171, 173, 175, 178f., 220–223, 225, 228f.
- hl. Land 57, 138, 141
- hl. Schrift s. Bibel
Heil, Heils- X, XVII, XX, 1, 2, 4, 44, 57, 70, 145, 151, 153, 155, 165, 220
Henotikon 141
Himmel, Himmels-, himmlisch IX, XVIf., XIX, XXII, 1–4, 7, 12ff., 20, 22, 27, 41, 44, 47, 55–57, 60, 61, 66, 75, 78, 84, 92, 105, 107, 110, 117, 167, 175, 201, 209, 229
Hölle, Höllen-, höllisch X, 97–108, 118, 124, 128, 168, 198f., 201–204, 208–210
Höllenbaum s. Baum
Homeritai 139
Homilium, homiletisch 145, 171, 175
Hymne, Hymnus, Hymnen-, Hymnarium, Hymnik, hymnisch VIII, X, XVIIf.,

XXIV, 114, 135ff., 141–150, 153–159, 162, 164, 166–171, 173–176, 179, 184f., 193f., 195

Iblīs, s. Personenregister: Iblîs
Ikonographie, ikonographisch 5, 19, 22, 36, 42, 57, 63, 71, 76, 117f., 125
Information, Informations-, informativ 105f., 120, 135, 138f., 143, 150, 152, 155f., 161, 171, 178, 219
Ingressus 27
Inkarnation 2, 57
Inventar 55, 217, 219f.
Islam, islamisch VIIf., XI, XIVf., XX, XXII, XXIV, 98, 104, 119f., 135f., 139, 146, 152–156, 176, 217–223, 230f., 236, 238

Jahwe 167, 226
Jenseits, jenseitig X, XII, XV, 202f., 206, 208f., 211
Jordantaufe 9
Juden, Judentum, jüdisch VIIf., XIf., XIVf., XIX–XXIV, 1, 4, 9, 97, 104, 106, 108, 110, 113, 119, 125, 128, 136, 139f., 151f., 154ff., 169, 190f., 212, 217–222, 224ff., 229, 231–238
Jüngstes Gericht, Gerichtstag, Endgericht, Weltgericht IXf., XXII, 2, 70f., 77ff., 94, 97, 209, 218, 223, 227, 233
Justinianische Gesetzgebung 135

Kaaba VIIIf., XIV, XXf., 220–223, 226–232, 234, 236ff.
Kaiser, Kaiser-, kaiserlich 22, 24, 27, 32, 37, 39, 136f., 139, 141f., 151, 153, 155, 159, 169, 181ff.
Katakombe, Katakomben- 4, 12, 18, 21, *55*, 71, 75f., 78, 82–85, 87–90, 92, 94f.
– K.-Malerei s. Malerei
Katechumen 163f.
Kathedra 6
Kathisma 141, 153
Kirche, Kirchen-, kirchlich XVI, 61, 125, 135ff., 143f., 152f., 159, 162–166, 168, 171, 174ff., 182ff., 191, 193
– georgische K. 160f.
– jakobitische K. 160
– Kirchen (einzelne)
– – Gedächtnis-K. 152
– – Marienkirche 49, 142, 153
– – Notre-Dame La Daurade 65
– – S. Ambrogio 14, 16
– – Sophien-K. 142
– K.-gelehrter 14
– K.-Historiker, K.-Geschichtsschreibung 138, 154
– K.-Jahr 138, 145f.
– K.-Streit 141
– K.-Vater 15, 179, 219
– miaphysitische K. 160
– Ost-K. 163, 194
– syr. K. 164, 173, 175, 179, 185
Kleriker 137f.
Kloster, klösterlich 67, 138, 140, 142, 154
Kommunion 166, 169
Kontakion, Kontakien- (metrische Predigt) 142ff., 154, 156
Kontakt, Kontakt- 1, 139, 151, 178
Koran, Koran-, Quran, koranisch VIIf., Xf., XIII–XVI, XIXf., XXII–XXIV, 97f., 100–114, 118–121, 123–126, 138, 144, 146–151, 153, 157f., 171, 187, 197–215, 217–228, 231–234, 236–238
Koranbelege
– Sure 2 XX, XXIIf., 238; **2.13** 230; **2.19** XX; **2.25** IX; **2.30–32** 108; **2.35** 109, 113; **2.35–39**, **2.36** 109; **2.37** 228; **2.62** IX, XXIII, 235; **2.103** 227; **2.104** 225f.; **2.111** 233, 237; **2.113** 219, 222, 236; **2.116** 233, **2.123–128** 228; **2.124** 217, 220, 222–225, 227f., 232f., 235ff.; **2.124–134** 233, 235f., **2.124–141** 217, 219–223, 236f.; **2.125** 226f., 237; **2.126** 227; **2.127** 224, 228; **2.128** 228f., 236; **2.129** 229f., 236; **2.130** 230; **2.131** 231; **2.132** 231; **2.133** 226, 232, 234; **2.134** 232, 236; **2.135** XXI, 222, 233f., 236; **2.135–141** 236; **2.136** 233; **2.137** 234ff.; **2.138** 222, 234, 236; **2.139** 235; **2.140** 235; **2.141** 232f., 236; **2.142** 236; **2.142–144** 219f., 223, 231, 234; **2.145** XXIII; **2.187** XXII; **2.189** VIII; **2.190–193** XXI; **2.213** XII; **2.253** 236; **2.255** XVI
– Sure 3 XX, XXIII, **3.20** XX; **3.49** 200; **3.67f.** XIX; **3.110** XXIII; **3.137f.** XIII
– Sure **4.125** XIX
– Sure **5**, **5.3** XXII; **5.69** IX, XXIII; **5.82f.** 138; **5.110** 200
– Sure **6.11** XIII, **6.74–83** XIX; **6.75**, **6.79** XIX; **6.81** XX; **6.85** 146; **6.86** 148
– Sure 7 XXI; **7.11–13** 108; **7.19** 109; **7.19f.** 113; **7.19–25** 108f.; **7.20** 113; **7.21** 109; **7.22** 109, 113; **7.23**, **7.24** 109; **7.156–158** XXII
– Sure **9.31** 138
– Sure **13** 205, 209f., 213ff.; **13.1** 210; **13.2**

209 f.; **13.3** 209 f.; **13.4** 210; **13.5** 210 f.; **13.6** 211; **13.7** 211 f.; **13.12** 211; **13.13** 211; **13.14 f.** 211; **13.16** 211; **13.17** 211; **13.18–26** 211; **13.27** 212; **13.31** 212; **13.36** 212; **13.36–43** 212; **13.37** 212; **13.38** 212 f.; **13.39** 213; **13.43** 213
- Sure **14.24–6** 105
- Sure **16.36** XIII; **16.103** XIX
- Sure **17** 108; **17.60** 98 f., 101, 104, 106, 108, 124; **17.60–62** 108; **17.63–4** 112
- Sure **19** 199 f.
- Sure **20.10–67** XVIII; **20.116–118** 108; **20.117–123** 109; **20.120** 113; **20.121** 109
- Sure **21.69** 148; **21.71–77** 148; **21.78** 206; **21.83 f.** 207 f.; **21.89–90** 146; **21.91 f.** 146
- Sure **23.20** 103
- Sure **26, 26.1–9** XVII; **26.68, 26.122, 26.140, 26.159, 26.175, 26.191, 26.210–226, 26.227** XVIII
- Sure **27.69** XIII
- Sure **28** 215
- Sure **29** 215; **29.20** XIII
- Sure **30** XI; **30.30** XI; **37.8–10** XII; **37** XVI
- Sure **37.62** 99, 103, 105; **37.62–6** 118; **37.62–68** 98; **37.63** 101; **37.64** 99; **37.65** 102, 127 f.; **37.102–107** 147; **37.145–148** 150
- Sure **38** 205–209, 213 ff., **38.1–5** 209; **38.2** 205; **38.2–7** 205; **38.3** 206; **38.4–7** 205; **38.6–43** 209; **38.8** 206; **38.8–15** 206; **38.17** 206, 208; **38.17–19** 206; **38.22** 206; **38.24** 206 ff.; **38.24 f.** 206; **38.26** 206; **38.30** 208; **38.30–32** 206; **38.32** 207; **38.34 ff.** 206, 208; **38.41** 206 f.; **38.41–44** 207; **38.42–44** 207; **38.44** 208; **38.45–47** 206; **38.48** 206; **38.49–54** 208; **38.55–58** 208; **38.59–64** 208; **38.66 f.** 208; **38.82–85** 209; **38.88** 208
- Sure **40–46** 198, 215
- Sure **42** 198, 215
- Sure **44.43** 103, 108; **44.43–50** 97 f.
- Sure **46.13** XXIII
- Sure **53.14** 107; **53.26 f.**, **53.49** XII
- Sure **55** XVIII; **55.43–44** 100
- Sure **56.7–14** X, **56.51–52** 103; **56.51–56** 97, 103; **56.52** 103, 106, 108; **56.88–94** X
- Sure **57.27** 138
- Sure **66.10** 148; **66.12** 146
- Sure **67.3** XVI
- Sure **68** 198; **68.48 f.** 150
- Sure **71** XIII; **71.15** XVI; **71.25** 146
- Sure **72** XII
- Sure **74, 74.2–5** IX; **74.32–38** X; **74.38** XI
- Sure **83** 233
- Sure **86** X
- Sure **88.7** 97
- Sure **91** XI
- Sure **95** IX; **95.1–3** 124
- Sure **100.11** X
- Sure **105** XIV
- Sure **109** XXIII

Kosmokrator XVII
Kranz 27, 30, 32, 36 f., 41, 63
Kreuz, Kreuz-, kreuzigen 32, 41, 61, 63, 114, 148, 162, 166, 182
Kult, Kult-, kultisch IX, XIX–XXII, 151–155, 229 f., 236
Kultur, Kultur-, kulturell 136, 139 f., 178
Kunstwerke (Darstellungen Christi 75–96, Engelsdarstellungen 1–74)
- Apotheose-Szenen
- - Diptychontafel, A. eines Heiden 22 f.
- - Säulensockel-Relief, A. des Antonius Pius und der Faustina 22 f.
- - Seveso Silberschatz, Achillesplatte 22
- Begegnung von Mambre
- - palästinisches Rundmodell 49, 51
- - S. Maria Maggiore in Rom, Mosaikfeld 47, 51
- - Wiener Genesis 55
- Bileam-Szene
- - Friessarkophag 12
- - Neue Katakombe, Via Latina 12
- Christogramm 20, 30 ff., 36, 37, 40
- Christus
- - Ambrosius-Sarkophag 94 f.
- - Ampliatus-Krypta 85
- - anonyme Katakombe, Via Anapo 84, 89
- - Calixtus-Katakombe 83 f.
- - Coemeterium Majus, Grabkammern, Arkosolien 82 f., 86, 89, 92
- - Concordius-Sarkophag 81, 93
- - Domitilla-Katakombe 84 f., 87, 90, 92
- - Elfenbeinrelief, Dijon 90 f.
- - Ermete-Katakombe 78 f.
- - Galla Placidia-Mausoleum 84
- - Hermes-Katakombe 89
- - Junius Bassus-Sarkophag 81, 93
- - Markus und Marcellinus-Katakombe 88 f.
- - Nunziatella-Katakombe 83 f.
- - Petrus und Marcellinus-Katakombe 75
- - Praetextatus-Katakombe 83
- - San Aquilino in Mailand, Mosaik 89

– – S. Pudenziana in Rom, Mosaik 90f., 93, 95
– – S. Vitale in Ravenna, Apsis 67, 69
– – Sant'Apollinare Nouvo in Ravenna, Mosaik 77
– – Sinai-Kloster, Apsis 67
– – Titus Aurelius, Mosaik 81
– – Tochter d. Jaïrus-Sarkophag 92
– Daniel in der Löwengrube
– – Dogmatischer Sarkophag 10f., 45
– – Reliefplatte, Thasos 45f.
– – S. Sabina in Rom, Holztür 45f.
– Davidsgeschichte
– – Pariser Psalter 16f.
– – S. Ambrogio in Mailand, Holztüren 14, 16, 18, 27
– Eroten 24
– Erzengel 58, 61–69,71
– – Aqaba, Kapitell 65f.
– – Elfenbein-Diptychontafel 41, 61
– – Erzengelgrab, Sofioter Sepulkralkammer 63
– – Notre-Dame La Daurade in Toulouse 65
– – Sant' Apollinare Nouvo in Ravenna 65
– – Gabriel
– – – Alahan Manastır, Basilika 61, 64
– – – Apsismosaik, Kiti 67, 69
– – – Marmorrelief 61, 63
– – – S. Michele in Africisco, Apsis 70
– – – Wandbehang, Ägypten 67f.
– – Michael
– – – Alahan Manastır, Basilika 61, 64
– – – Apsismosaik, Kiti 67, 69
– – – S. Michele in Africisco, Apsis 70
– – – Sant'Apollinare in Classe, Apsisstirnwand 61, 64
– – – Tonikone, Vinica 60, 62
– – – Wandbehang, Ägypten 67f.
– – Feuerofenszene
– – – Domitilla-Coemeterium 20
– – – Reliefplatte, Istanbul 42, 44
– – – S. Sebastiano-Katakombe 20f., 55
– – – Sarkophagenrelief, Rom 10f., 42
– – – Silberkasten, San Nazaro 42f.
– – – Tonlampe, Nordafrika 42f.
– – Genien 22, 24
– – Grab Christi
– – – Reidersche Elfenbeintafel 45, 48
– – – S. Sabina in Rom, Holztür 48
– – Himmelfahrt 57, 60
– – Inkarnation 2, 57
– – Josua
– – – S. Maria Maggiore in Rom, Mosaikfeld 47, 50
– – Maria
– – – Amphitheater, Durrës 67
– – – Apsismosaik, Kiti 67
– – – Apsismosaik, Poreč 67
– – – Christus-Maria-Diptychon 67
– – – Wandbehang, Ägypten 68f.
– – Opferung Isaaks
– – – Elfenbeinpyxis 45, 47
– – – Sarkophagenrelief, Rom 7f.
– – Strafgericht über Sodom und Gomorrha
– – – Wiener Genesis 56
– – Tobias
– – – Coemeterium Iordanorum, Malerei 7
– – – S. Sebastiano, Sarkophagenrelief 7f.
– – Traum Jakobs zu Bethel von der Himmelsleiter
– – – Neue Katakombe, Via Latina 12f.
– – – Synagoge von Dura-Europos, Paneel 3f., 12
– – Verkündigung an Maria
– – – Elfenbeintafel 59
– – – Etschmiadzin-Evangeliar 57
– – – Katakombe der Priscilla, Rom 4–6, 57
– – – Maximianskathedra in Ravenna, Paneel 57
– – – Pignatta-Sarkophag 18f., 57
– – – S. Maria Maggiore in Rom, Mosaikfeld 54, 57
– – – Stoffmotiv, Akhmim 58
– – Victorien
– – – Arkadiossäule, Sockel 32, 34f.
– – – Barberini-Diptychontafel mit Justinian 36, 38
– – – Clipeus-Sarkophag 29f.
– – – Decennalienbasis, Rom 27f.
– – – Heraklestor 29f.
– – – Kaiserdiptychen, Mailand u. Augst 39
– – – Konstantinsbogen 27f.
– – – Nieschenbekrönung, Ahnas 30f.
– – – Silberschale mit Konstatius II. (?) 27, 29
– – – Tonlampe, Nordafrika 42f.
– – – V.-Relief, Rom 30f.
– – weitere Engelsdarstellungen
– – – Alahan Manastır, Basilika 37, 40

- - - Arkadiossäule, Sockel 32, 34f.
- - - Cotton-Genesis 50–53
- - - Elfenbein-Diptychontafel 39, 41
- - - erzbischöfliche Kapelle, Ravenna 39f.
- - - Prinzensarkophag, Sarıgüzel 36f.
- - - S. Maria Maggiore in Rom, Mosaikfelder 53, 55
- - - San Vitale, Presbyterium 39f.
- - - Sant'Apollinare Nuovo in Ravenna, Paneel der Weltgerichtsparabel 71
- - - Sarkophag, Marseille 37
- - - Sinai-Ikone 44
- - - Markusdom, Venedig, Mosaikfelder der Genesiskuppel 51
- - - Wiener Genesis 55f.

Lakhmid 158
Lanze 62
Latein, lateinisch 17, 151, 173
lectio christiana/islamica/judaica 217
Lesung XXII, 144, 151, 162f., 166f., 184, 193
Leviathan s. Drache
Liber Pontificalis 55
Liturgie, Liturgie-, liturgisch XIX, 92, 136, 142, 145f., 154ff., 157–164, 168, 170f., 174, 176–179, 184f., 193
- antioch. L. 160
- byz. L. 154, 159f.
- eucharistische L. 159, 162, 164
- griech. Jakobus-L. 161
- Jakobus-L. 158, 160f.
- L. des Wortes 164
- oriental. L. 159
- syr. L. 157, 160, 170, 174, 176
Löwe, Löwen- XVf., 10, 45

Madaba-Karte 154
Madrasche X, 175f., 179, 184f., 187, 193
Makom Abraham (Altar Abrahams) 226
Malerei 3f., 7, 12
- Katakomben-M. 4, 12
Mambre, Mamre, Baum/Begegnung von 49, 55, 138, 153, 155f.
Mandorla 49, 58, 68
Manuskript 160, 179, 185f.
Märtyrer, Martyrium 76, 93, 116, 151f., 169, 175
Markusbericht 47
Melkiten 159, 170
Memre 175, 186ff., 190, 193
Metrik, metrisch 142f., 171
Miaphysiten, Miaphysitismus, miaphysitisch 158ff., 162
Mission 1f., 7, 42, 73, 139
Mönch, Mönch- XXII, 137f., 141f., 157, 161, 166, 177f., 183
Mondzyklus 203f.
Monolog 144, 147, 189
Monophysit, Monophysitismus, monophysitisch 136f., 141
Monotheismus, monotheistisch XV, 98
Muslime, muslimisch XV, 98, 104f., 128, 153–156, 194, 196, 215, 217, 219, 221, 228f., 231f., 234
Mysterium, Mysterien- 161, 164, 183

Nestorianer, nestorianisch 158, 193
Neuer Bund s. Bund
Neues Testament XXIII, 111, 115, 124, 145f., 155f., 163
Nimbus 9, 24, 42, 45, 49f., 57

Obsidio Veronae 27f.
Offizium 142, 161, 166ff., 171
Oktoechos 168, 170
Opfer, Opferung, Opfer-, opfern XIII, XVI, 7, 45, 145, 147f., 154, 162, 165, 224ff.
Oriens, Orient, orientalisch XXIII, 10, 116, 125, 136, 138, 159, 165, 184, 222
Ostern, Oster-, österlich 45, 47, 142, 146, 176
Oudalricus-Evangelistar 39

Palästinenser, Palästina, palästinensisch IX, 45, 49, 55, 137f., 141, 151, 153f., 157–160, 184
Pallium 4, 12, 17, 19, 36, 80f.
Palmzweig 27
Parabel 71, 77f.
Paradies, Paradies-, paradiesisch X, XIX, 55, 97f., 103, 107ff., 113ff., 117, 120, 125ff., 187, 202f., 208
parthena (Jungfrau) 138
Patriarch, Patriarchat XIX, 3, 7, 12, 49, 141, 147, 149, 159, 162f., 168, 176, 196, 232
Patristik, patristisch 77, 140, 145f., 148, 150, 160, 171
Pharao XVIII, 148, 189f.
Philosoph 80–83, 90, 178, 229
Pilger, Pilger- VIII, IX, 138, 151, 167
Predigt, Predigt- 136f., 142, 144, 146, 148, 153, 163, 170

Priester, priesterlich XVI, 138, 162–166, 222, 229
Prooimion 143, 149
Propaganda, Propaganda- XIIIf., 135, 155f.
Prophet, Propheten-, Prophetie VIII, XI, XIII, XV, XVIII, XX, XXI–XXIV, 10, 81, 99, 102, 104, 107, 112, 145f., 148ff., 153, 157, 169f., 191, 196, 201–204, 206, 209, 211, 214, 219–221, 226, 230, 234, 237
Prototyp 224, 227, 230
Prozession 136, 138, 141, 149, 153, 155, 164
Psalm, Psalm- 22, 142, 162f., 166ff., 171, 174, 176, 222
Psalter, Pariser 16ff.

Quelle, Quellen- VII, XIVf., 106, 118, 120, 148, 154, 157f., 160ff., 167f., 176ff., 182f.
Quran s. Koran

Rabbula-
- Codex 57
- Evangeliar 60
Reformation 223
Refrain XVIII, 136, 143f., 147ff., 175f.
Reinheit XI, 165
Relation 90, 219, 238
Religion, Religions-, Religiosität, religiös VII–IX, XIf., XVII, XIXf., XXIIIf., 1, 3, 112, 135–140, 145f., 151ff., 155f., 175, 179, 182, 201–205, 209, 217–223, 226, 228–238
Renaissance, makedonische 18
Rezitation 137, 141, 143, 187
Rhetorik 135
Rhythmik, Rhythmus, rhythmisch 142f.
Richter, Gericht, Gerichts-, richten, richterlich XIII, 22, 71, 75–79, 83f., 89f., 93ff., 97, 209, 223, 227, 233
Ritus, Riten-, Ritual, rituell VIII, XVIII–XXIII, 137, 140, 159f., 162, 222f., 228, 230, 236f.

sakral 138
Sarkophag, Sarkophag- 4, 7, 10ff., 15f., 18f., 24, 30, 35ff., 37, 42, 45, 57, 73, 77, 81, 84, 92–95
Satan, Satans-, Teufel, Teufels- XII, XVIII, 3, 98, 102f., 106–118, 125–128, 207f.
Schicksal XI, XVII, 79, 147, 182f., 208
Schlange, Schlangen- 102f., 107–113, 115–119, 126ff.
Schöpfung, Schöpfung-, Schöpfer, Schöpfer- IX–XI, XVI, XVIII–XXIII, 51f., 111, 169ff., 183, 200, 202f., 209, 220
Schuld, schuldig 149, 183, 206ff., 233
scrinium 87, 90, 93
Seele X, 147, 169
Septuaginta 110, 150f.
Siegessäule 27
Sintflut, Sintflut- 145f., 148, 181
Sphaira 41, 61f., 65, 67
Stab 19, 44, 60, 62, 65, 67, 69
Staurogramm 31
Stichera 141
Stier XVf.
Straflegende XI
Sünder, Sünde, Sünden-, sündig XVIII, 97, 109, 114, 124, 143, 146, 149, 180f.,
- S-Fall 108–111, 113ff., 117–120, 124, 128, 145
Symbol, Symbolik, symbolisieren, symbolisch XVf., 22, 77, 80, 83f., 105ff., 124, 128, 135, 156, 181, 183, 191, 193, 218
Synaxartradition 136
Syrer, Syrien, syrisch, syro- X, XVIII, XXIV, 4, 55, 57, 61, 106f., 110ff., 114f., 118f., 121–124, 128, 138, 140–143, 151f., 157–164, 166, 170f., 173–179, 183, 185ff., 190, 193f., 196

ta Kyru, Stiftung 142
Täufer, Taufe, Tauf-, taufen 146, 149, 160f., 169, 181, 222, 234ff.
Tempel, Tempel- 4, 53, 113, 152, 182, 222, 226–230, 232, 237
Theologe, Theologie, theologisch XI, 140, 144, 151, 174f., 183, 192f., 218f., 224
Thron, Thron-, thronen XI, XVf., 2, 6, 20, 36, 53, 71, 73, 94f., 170, 209
Tobiasbericht 6
Tomus Leonis 141
Tonlampe 36, 42f.
Tora XXI, 224, 229ff.
Tradition, Traditions-, traditionell 98, 114, 119, 125, 128, 136, 145f., 151f., 154, 159, 172, 177f., 183, 185f., 190–193, 196, 218, 222, 224ff.
Transfiguration 67
Trennung, Trennungs-, Trenn-, trennen 50, 219–223, 233, 236f.
Trishagion 61, 162f.
Type 145, 183, 191, 193

Unterricht, unterrichten (enseignement) 76, 79f., 86, 89–94, 160, 180, 192

Vergilius Romanus 24, 26, 98
Verkündigung 4ff., 18f., 53, 58ff.
Versuchung 98, 101f., 108, 118, 145, 225
Vertreibung a. d. Paradies 55
Vigil 142, 155f., 166f.
Vokalisierung 200f.

Wahrsager XIf., XVII, 228
Weihnachten, Weihnachts-, weihnachtlich XVII, 14, 141, 148, 153, 169f.
Weltgericht s. Jüngstes Gericht
Wirklichkeit 183, 220f., 223, 230
Wunder, Wunder- XVIIf., XXI, 44, 150f., 169, 199f.

Zorn XXIf., 148, 181

Schriften des Historischen Kollegs:

Eine Übersicht über die Bände findet sich unter:
www.oldenbourg-wissenschaftsverlag.de/shk
Alle Publikationen des Historischen Kollegs sind verzeichnet unter:
www.historischeskolleg.de

49 *David Cohen* (Hrsg.): Demokratie, Recht und soziale Kontrolle im klassischen Athen, 2002, VI, 205 S. ISBN 3-486-56662-8

50 *Thomas A. Brady* (Hrsg.): Die deutsche Reformation zwischen Spätmittelalter und Früher Neuzeit, 2001, XXI, 258 S., ISBN 3-486-56565-6

51 *Harold James* (Hrsg.): The Interwar Depression in an International Context, 2002, XVII, 192 S., ISBN 3-486-56610-5

52 *Christof Dipper* (Hrsg.): Deutschland und Italien, 1860–1960. Politische und kulturelle Aspekte im Vergleich, 2005, X, 284 S. ISBN 3-486-20015-1

53 *Frank-Rutger Hausmann* (Hrsg.): Die Rolle der Geisteswissenschaften im Dritten Reich 1933–1945, 2002, XXV, 373 S. ISBN 3-486-56639-3

54 *Frank Kolb* (Hrsg.): Chora und Polis, 2004, XVIII, 382 S. ISBN 3-486-56730-6

55 *Hans Günter Hockerts* (Hrsg.): Koordinaten deutscher Geschichte in der Epoche des Ost-West-Konflikts, 2004, XVIII, 339 S. ISBN 3-486-56768-3

56 *Wolfgang Hardtwig* (Hrsg.): Utopie und politische Herrschaft im Europa der Zwischenkriegszeit, 2003, IX, 356 S. ISBN 3-486-56642-3

57 *Diethelm Klippel* (Hrsg.): Naturrecht und Staat. Politische Funktionen des europäischen Naturrechts (17.–19. Jahrhundert), 2006, XI, 231 S. ISBN 3-486-57905-3

58 *Jürgen Reulecke* (Hrsg.): Generationalität und Lebensgeschichte im 20. Jahrhundert, 2003, XV, 300 S. ISBN 3-486-56747-0

59 *Klaus Hildebrand* (Hrsg.): Zwischen Politik und Religion. Studien zur Entstehung, Existenz und Wirkung des Totalitarismus. Kolloquium der Mitglieder des Historischen Kollegs, 23. November 2001, 2003, XIV, 155 S. ISBN 3-486-56748-9

60 *Marie-Luise Recker* (Hrsg.): Parlamentarismus in Europa. Deutschland, England und Frankreich im Vergleich, 2004, XVIII, 232 S. ISBN 3-486-56817-5

61 *Helmut Altrichter* (Hrsg.): GegenErinnerung. Geschichte als politisches Argument im Transformationsprozeß Ost-, Ostmittel- und Südosteuropas, 2006, XXII, 326 S. ISBN 3-486-57873-1

62 *Jürgen Trabant* (Hrsg.): Sprache der Geschichte, 2005, XXIV, 166 S. ISBN 3-486-57572-4

63 *Anselm Doering-Manteuffel* (Hrsg.): Strukturmerkmale der deutschen Geschichte des 20. Jahrhunderts, 2006, VIII, 273 S. ISBN 3-486-58057-4

64 *Jan-Dirk Müller* (Hrsg.): Text und Kontext: Fallstudien und theoretische Begründungen einer kulturwissenschaftlich angeleiteten Mediävistik, 2007, XIII, 272 S. ISBN 3-486-58106-5

Schriften des Historischen Kollegs:

65 *Peter Schäfer* (Hrsg.): Wege mystischer Gotteserfahrung. Judentum, Christentum und Islam/Mystical Approaches to God. Judaism, Christianity, and Islam, 2006, X, 164 S. ISBN 3-486-58006-X

66 *Friedrich Wilhelm Graf* (Hrsg.): Intellektuellen-Götter. Das religiöse Laboratorium der klassischen Moderne, 2009, XIII, 161 S. ISBN 978-3-486-58257-4

67 *Werner Busch* (Hrsg.): Verfeinertes Sehen. Optik und Farbe im 18. und frühen 19. Jahrhundert, 2008, X, 228 S. ISBN 978-3-486-58490-5

68 *Kaspar von Greyerz* (Hrsg.): Selbstzeugnissse in der Frühen Neuzeit. Individualisierungsweisen in interdisziplinärer Perspektive, 2007, VII, 201 S. ISBN 978-3-486-58236-9

69 *Wilfried Hartmann* (Hrsg.): Recht und Gericht in Kirche und Welt um 900, 2007, IX, 249 S. ISBN 978-3-486-58147-8

70 *Heinz Schilling* (Hrsg.): Konfessioneller Fundamentalismus. Religion als politischer Faktor im europäischen Mächtesystem um 1600, 2007, XI, 320 S. ISBN 978-3-486-58150-8

71 *Michael Toch* (Hrsg.): Wirtschaftsgeschichte der mittelalterlichen Juden. Fragen und Einschätzungen, 2008, X, 218 S. ISBN 978-3-486-58670-1

72 *Tilman Nagel* (Hrsg.): Der Koran und sein religiöses und kulturelles Umfeld, 2010, XXIV, 250 S. ISBN 978-3-486-59052-4

73 *Karl-Joachim Hölkeskamp* (Hrsg.): Eine politische Kultur (in) der Krise? Die „letzte Generation" der römischen Republik, XII, 222 S. ISBN 978-3-486-59053-1

74 *Karl Schlögel* (Hrsg.): Mastering Space. Raum und Raumbewältigung als Probleme der russischen Geschichte (in Vorbereitung)

75 *Aloys Winterling* (Hrsg.): Zwischen Strukturgeschichte und Biographie. Probleme und Perspektiven einer römischen Kaisergeschichte (Augustus bis Commodus) (in Vorbereitung)

76 *Rüdiger vom Bruch* (Hrsg.): Die Berliner Universität im Kontext der deutschen Universitätslandschaft nach 1800, um 1860 und um 1910, 2010, ca. 320 S. ISBN 978-3-486-59710-3

77 *Christoph Buchheim* (Hrsg.): Europäische Volkswirtschaften unter deutscher Hegemonie 1938–1945 (in Vorbereitung)

78 *Klaus Schreiner* (Hrsg.): Heilige Kriege. Religiöse Begründungen militärischer Gewaltanwendung: Judentum, Christentum und Islam im Vergleich. Kolloquium der Mitglieder des Historischen Kollegs, 7.–9. November 2007. 2008. IX, 227 S. ISBN 978-3-486-58490-5

79 *Jörg Fisch* (Hrsg.): Selbstbestimmung und Selbstbestimmungsrecht: Errungenschaft der Moderne oder kollektive Illusion? Self-Determination and the Right of Self-Determination: Achiverment of Modernity or Collective Illusion? (in Vorbereitung)

Schriften des Historischen Kollegs:

80 *Georg Schmidt* (Hrsg.): Die deutsche Nation im frühneuzeitlichen Europa. Politische Ordnung und kulturelle Identität? 2010, ca. 336 S. ISBN 978-3-486-59740-0

81 *Albrecht Cordes* (Hrsg.): Eine Grenze in Bewegung. Öffentliche und private Justiz im Handels- und Seerecht (in Vorbereitung)

82 *Lothar Gall, Dietmar Willoweit* (Hrsg.): Judaism, Christianity, and Islam in the Course of History: Exchange and Conflicts, 2010, ca. 400 S. ISBN 978-3-486-59707-3

83 *Alan Lessoff, Thomas Welskopp* (Hrsg.): Modernism or Modernities? The United States of America, 1880s to 1930s (in Vorbereitung)

84 *Gian Luca Potestà* (Hrsg.): Autorität und Wahrheit. Kirchliche Vorstellungen, Normen und Verfahren (XIII.–XV. Jahrhundert) (in Vorbereitung)

Sonderveröffentlichungen

Horst Fuhrmann (Hrsg.): Die Kaulbach-Villa als Haus des Historischen Kollegs. Reden und wissenschaftliche Beiträge zur Eröffnung, 1989, XII, 232 S. *vergriffen*

Lothar Gall (Hrsg.): 25 Jahre Historisches Kolleg. Rückblick – Bilanz – Perspektiven, 2006, 293 S. *vergriffen*

Oldenbourg