

MARE NOSTRUM

3

Studentische Beiträge zur Mediterranistik

2024

Von Akkon bis Indien – Transit, Handel und Kultur in Antike und Mittelalter



MARE NOSTRUM

STUDENTISCHE BEITRÄGE ZUR MEDITERRANISTIK

Band 3 (2024)

Von Akkon bis Indien – Transit, Handel und Kultur in Antike und Mittelalter

Herausgegeben von Margit Mersch

MARE NOSTRUM. STUDENTISCHE BEITRÄGE ZUR MEDITERRANISTIK

HERAUSGEBERIN

Margit Mersch (Bochum)

REDAKTIONSANSCHRIFT

Dr. Margit Mersch
Historisches Seminar, Geschichte des Mittelalters
Ruhr-Universität Bochum
GA 4/33 Fachnr. 182
Universitätsstraße 150
44801 Bochum
Margaretha.Mersch@rub.de

WEBSITE

<https://ojs.ub.rub.de/index.php/MaNo>

Alle Informationen zur Zeitschrift, wie etwa Hinweise für Autoren etc. sind auf der Website zu finden. Wenn Sie Interesse an der Veröffentlichung eines Beitrags oder an der Herausgabe eines Themenheftes haben, wenden Sie sich bitte an die Herausgeberin.

ISSN 2749-3091

KONZEPT

MARE NOSTRUM ist ein interdisziplinäres open-access e-Journal, das Beiträge von Nachwuchswissenschaftlerinnen und -wissenschaftlern aus allen Bereichen der wissenschaftlichen Mediterraneanistik veröffentlicht. Es fungiert insbesondere als ein Publikationsorgan für studentische Arbeiten zum Themenbereich „Mittelmeer“, die aus thematisch einschlägigen Lehrveranstaltungen der Ruhr-Universität Bochum hervorgegangen sind. Darüber hinaus bietet die Zeitschrift allen interessierten Studierenden sowie Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern eine Plattform zur Vorstellung ihrer Forschungsvorhaben oder -ergebnisse, die einen Bezug zum Mittelmeerraum aufweisen. MARE NOSTRUM wird unter dem Dach des Zentrums für Mittelmeerstudien an der Ruhr-Universität Bochum herausgegeben und gehostet von der Universitätsbibliothek der Ruhr-Universität Bochum.

Umschlag-Abbildung: Ausschnitt aus Abraham Ortelius: Erythraei sive Rubri Maris Periplus, 1658; Druck durch Johannes Jansson, Amsterdam 1741. Wikimedia Commons, File:Abraham Ortelius, Erythraei Sive Rubri Maris Periplus (FL33131101 2490526).jpg (13.02.2024).

Inhaltsverzeichnis

Margit Mersch

Editorial: Von Akkon bis Indien 1

Daniel Schürhoff

Römer in der Wüste. Warentransport und interregionale/interkulturelle
Vernetzung zwischen Nil und Rotem Meer 5

Benedikt Halberstadt

Ἐμπόρια, σταθμοί, λιμένες. Der Weihrauchhandel im *Mare Erythraeum* des
ersten nachchristlichen Jahrhunderts 25

Mona Kordus

Akkon, Tyrus, Jerusalem. Handelsstädte der Kreuzfahrer-Levante und ihre
interkulturelle Dynamik im Blick muslimischer Autoren 63

Bernadette Ennemoser

Ein gottgegebener Hirte für das Volk. Das Streben nach religiöser Einheit in
der Herrschaftspraxis des *nəguś Zär'a Ya'əqob* 93

Janik Ahlborn

Drachentöter und Gottesmütter. Visuelle Herrschaftsstrategien in
Diptychen des Hl. Georg und der Hl. Jungfrau von *aše Zär'a Ya'əqob* bis
aše Ləbnä Dəngəl 113

Editorial: Von Akkon bis Indien

Margit Mersch

Das Mittelmeer gilt in der historischen Forschung seit langem als Verbindungs- und Kommunikations-Raum, ein Gewässer, das überregionale Kontakte und Verknüpfungen zwischen den Anrainern dieses ‚Meeres in ihrer Mitte‘ fördert und durch eine besonders ausgeprägte Konnektivität (wenngleich in unterschiedlicher Intensität und nicht in allen Teilregionen gleichzeitig) gekennzeichnet war und ist.¹ Doch während die Anzahl der Studien über kulturelle, soziale und ökonomische mediterrane Verflechtungen in Antike und Mittelalter fast unüberschaubar erscheint, sind Untersuchungen zu weitreichenden transkontinentalen Verknüpfungen immer noch vergleichsweise rar. Eine Ausnahme stellen etwa Studien über große Handelswege wie die Seidenstraße dar.² Auch der auf die hellenistische Zeit zurückgehende römische Indienhandel ist stärker in den Fokus der althistorischen Forschung gerückt.³ In der Mediävistik sind in jüngerer Zeit im Zuge der Entwicklung globalhistorischer Ansätze⁴ auch Regionen in Afrika und Asien in den Blick genommen worden, die in der

¹ Vgl. Braudel, Fernand: *Das Mittelmeer und die mediterrane Welt in der Epoche Philipps II.*, Darmstadt 2001 (Orig. 1949); Horden, Peregrine; Purcell, Nicholas: *The Corrupting Sea. A Study of Mediterranean History*, Oxford 2000; Abulafia, David: *Das Mittelmeer. Eine Biographie*, Frankfurt a. M. 2014 (Orig. 2011); Jaspert, Nikolas: *Austausch-, Transfer- und Abgrenzungsprobleme. Der Mittelmeerraum*, in: Ertl, Thomas (Hg.): *Die Welt 1250-1500 (Globalgeschichte. Die Welt 1000-2000, 2)*, Wien 2009, S. 138-174; Saint-Guillain, Guillaume; Schmitt, Oliver Jens: *Die Ägäis als Kommunikationsraum im späten Mittelalter*, in: *Saeculum* 56/II (2005), S. 215-225. Vgl. aber auch die pointierte Gegenposition im Bezug auf die Ägäis bei Jacoby, David: *The Eastern Mediterranean in the Later Middle Ages: An Island World?* In: Harris, Jonathan P.; Holmes, Catherine J.; Russell, Eugenia (Hgg.): *Byzantines, Latins, and Turks in the Eastern Mediterranean World after 1150*, Oxford 2012, S. 93-118. Höchst umstritten ist die These eines mittelalterlichen Zusammenbruchs der antiken Mittelmeerwelt von Pirenne, Henri: *Mahomet und Karl der Große. Untergang der Antike am Mittelmeer und Aufstieg des germanischen Mittelalters*, Frankfurt a. M. 1963 (Orig. 1937), und ihre Weiterentwicklung durch Gouguenheim, Sylvain: *Aristoteles auf dem Mont Saint-Michel. Die griechischen Wurzeln des christlichen Abendlandes*, Darmstadt 2011 (Orig. 2008).

² Vgl. Ptak, Roderich: *Die maritime Seidenstraße: Küstenräume, Seefahrt und Handel in vorkolonialer Zeit*, München 2007; Ertl, Thomas: *Die Seidenstraße im Mittelalter: Geographie – Bedeutung – Mythos*, in: Hoof, Christine van; Jochum-Godglück, Christa; Pentz, Sabine (Hgg.): *Grenzüberschreitungen. Wege zwischen Okzident und Orient (Limites 2)*, St. Ingbert 2012, S. 133-171; und als Pionier dieses Forschungsfeldes Haussig, Hans-Wilhelm: *Die Geschichte Zentralasiens und der Seidenstraße in vorislamischer Zeit*, Darmstadt 1983.

³ McLaughlin, Raoul: *Rome and the Distant East. Trade Routes to the Ancient Lands of Arabia, India and China*, London; New York 2010; Cobb, Matthew Adam: *Rome and the Indian Ocean Trade from Augustus to the Early Third Century CE (Mnemosyne Supplements, 418)*, Leiden 2018.

⁴ Vgl. jetzt v.a. Borgolte, Michael: *Die Welten des Mittelalters. Globalgeschichte eines Jahrtausends*,

europäischen Mittelalterforschung traditionell so gut wie gar nicht behandelt wurden. Neben dem von der französischen Forschung fokussierten Maghreb sind hier insbesondere Äthiopien und Eritrea zu nennen,⁵ in geringerem Umfang auch der Indische Ozean.⁶

Angesichts dieser anregenden Ausweitung der Perspektiven wagt das dritte MARE NOSTRUM-Themenheft einen vorsichtigen Schritt über die südöstlichen Grenzen des Mittelmeerraums hinaus und begibt sich auf einen Weg, den spätrömische und mittelalterliche (Handels-)Reisende vielfach beschritten und befuhren: von den Fernhandelszentren der Levante durch Äthiopien, über die Nubische Wüste, das Rote Meer und den Indischen Ozean bis nach Indien und darüber hinaus. Die ökonomischen und kulturellen Verflechtungen dieser Regionen mit mediterranen Strukturen, Netzwerken und Traditionen sind Thema der fünf Beiträge dieses Bandes. Zunächst zeigt Daniel Schürhoff, dass die lebensfeindliche Wüstenregion westlich des Roten Meeres in der römischen Kaiserzeit ein höchst lebendiger Transit- und Kommunikationsraum für die Verknüpfung römisch-mediterraner und außerrömisch-asiatischer Wirtschaftsnetzwerke war. Eines der wichtigsten Fernhandelsgüter derselben Zeit, der Weihrauch, bildet den Fokus des Beitrags von Benedikt Halberstadt über die komplexen Handelsbeziehungen am *Mare Erythraeum*, mit dem das Rote Meer, der Persische Golf und das Arabische Meer des indischen Ozeans umschrieben wurde. Sodann fragt Mona Kordus nach den Bedingungen und Wahrnehmungen des interkulturellen Austausches in den durch Ost-West-Fernhandelsbeziehungen (u.a. Nachfolger der römischen Netzwerke) wie auch militärisch-politische Auseinandersetzungen geprägten Städten Akkon, Tyrus und Jerusalem im 12. Jahrhundert. Abschließend wird mit zwei Studien über Äthiopien die Region zwischen der mamlukenzeitlichen Levante und dem Horn von Afrika in den Blick genommen und der Bogen in das Spätmittelalter geschlagen. Bernadette Ennemoser analysiert die in besonders hohem Maße religiös ausgerichtete Herrschaftspraxis des *nəguś* Zär'a Ya'əqob, der um eine nationale Einheit des multiethnischen Reiches rang. Auch Janik

München 2022.

⁵ Fauvelle, François-Xavier: *Das goldene Rhinoceros*, München 2017 (Orig. 2014); Kelly, Samantha L. (Hg.): *A Companion to Medieval Ethiopia and Eritrea*, Leiden 2020; Krebs, Verena: *Medieval Ethiopian Kingship, Craft, and Diplomacy with Latin Europe*, Cham 2021.

⁶ Vgl. etwa den epochenübergreifend ausgerichteten Sammelband: Jaspert, Nikolas; Kolditz, Sebastian (Hgg.): *Entre mers – Outre-mer. Spaces, Modes and Agents of Indo-Mediterranean Connectivity*, Heidelberg 2018; außerdem Koller, Markus: *Der Indik und das frühe Osmanische Reich. Kommunikation und Mobilität zwischen Anatolien und dem Indischen Ozean vom 13. bis zum 15. Jahrhundert*, in: Panarelli, Francesco u.a. (Hgg.): *Aachen bis Akkon. Grenzüberschreitungen im Mittelalter. Festschrift für Hubert Houben zum 70. Geburtstag* (Online-Schriften des DHI Rom, 9), Heidelberg 2023, <https://doi.org/10.17885/heiup.1094>, S. 39-61.

Ahlborn thematisiert die politisch-religiösen Herrschaftsstrategien des 15. Jahrhunderts in Äthiopien, indem er die Entstehung der typischen Kombination von Georgs- und Marienbildern in der Ikonenmalerei in den Kontext des von innen- und außenpolitischen Krisen betroffenen Reiches stellt.

Alle Beiträge dieses Bandes sind aus den Forschungen der Autorinnen und Autoren für Seminar- und Examensarbeiten in den Jahren 2022 und 2023 an der Ruhr-Universität Bochum hervorgegangen. Sie geben nicht nur Einblick in die Bandbreite aktueller fachwissenschaftlicher Themen der Alten und Mittelalterlichen Geschichte, sondern werfen auch ein Schlaglicht auf die überepochale und transdisziplinäre Zusammenarbeit im Forschungsfeld der mediterranen Geschichte.

Römer in der Wüste. Warentransport und interregionale/interkulturelle Vernetzung zwischen Nil und Rotem Meer

Daniel Schürhoff

Die Aspekte Handel und Warentransport repräsentieren wohl mitunter zwei der epochenübergreifend bedeutsamsten ‚Enabler‘ von zwischenmenschlichen Kontakten, kulturellen bzw. gesellschaftlichen Austauschmöglichkeiten und Formen interregionaler Vernetzung. Was in seinen frühesten Anfängen zur Zeit der Ur- bzw. Frühgeschichte noch einfache, relativ unsystematische Züge aufwies, tritt uns speziell innerhalb des antiken Mittelmeerraums unter hellenistischer oder römischer Prädominanz nunmehr in der Gestalt von hochkomplex verflochtenen und systematisch anwachsenden Wirtschaftsnetzwerken entgegen, in die große Teile der damaligen Welt eingebunden waren. So auch das *Imperium Romanum*, an dessen Beispiel akkurat illustrierbar ist, dass zwischen Handel bzw. Warentransport und der Entwicklung von interregionaler bzw. interkultureller Vernetzung ein anscheinend relationaler Konnex besteht. Obwohl das Römische Reich qua *mare internum* als zentralem maritimen Verkehrsknotenpunkt vor allem durch ein stark interprovinzielles Handels- und Warentransportnetzwerk gekennzeichnet war, begrenzten sich die römischen Wirtschaftsaktivitäten mitnichten nur auf jenes mediterrane Territorium. Tatsächlich fand zugleich ein intensiver Import- und Exporthandel mit etlichen außerrömischen Regionen statt, wie etwa dem Orient oder dem fernen Indien. Ein wesentlicher Grund hierfür war, dass sich unter dem Prinzipat Konsumeliten mit hohem sozialen Prestige- bzw. Repräsentationsbedürfnis und pekuniären Verfügungsrahmen konsolidierten, die nach außergewöhnlichen (Luxus-)Gütern trachteten, welche es zum Teil in der römischen Einflussphäre selbst gar nicht gab: Zu nennen wären etwa Seide, exotische Gewürze, Elfenbein oder Edelmetalle. Das vernetzte Wirtschaftssystem des Römischen Reiches war daher nicht zuletzt ein Markt speziell für Luxusgüter aus der Ferne.¹ Eine besondere Relevanz hierfür – insbesondere in der Kaiserzeit – fiel deswegen Ägypten zu, das wegen seines direkten Zugangs zum *mare erythraeum* schon im Hellenismus als das Tor zum Orienthandel galt.² Eine wichtige Prämisse für diesen Fernhandel über das Rote Meer stellte allerdings die Realisierung des Warentransports vom bzw. zum Nil als die dominante

¹ Sommer, Michael: Wirtschaftsgeschichte der Antike, München 2013, S. 54f., im Folgenden zitiert als Sommer: Wirtschaftsgeschichte.

² Sommer: Wirtschaftsgeschichte, S. 57f.

Verkehrs- und Kommunikationsachse Ägyptens dar. Es war demnach also ein aufwändiger und komplexer Landtransport durch die aride Wüste im Osten Ägyptens notwendig, welche die Nilregion von der Küstenregion am Roten Meer geographisch trennte.³ Auf diese kritische Region zwischen den Regionen möchte die nachfolgende Untersuchung nun fokussieren und hierbei versuchen darzulegen, (1) wie das römische Warentransportwesen durch die aride Einöde konkret funktioniert hat und (2) inwiefern die hierüber evozierte funktionale Erschließung der Zone zugleich als ein Emblem für eine interregionale und interkulturelle Vernetzung angesehen werden kann.⁴

Von der 21. Dynastie bis hin zur neuen Zeit ist die Geschichte Ägyptens geprägt durch das wiederkehrende Charakteristikum der territorialen (Fremd-)Beherrschung durch wechselnde Völker, in dessen Konsequenz die Ägypter ihre politische Selbstständigkeit weitgehend einbüßten und dadurch zugleich auch mit meist starken wirtschaftlichen Ausbeutungen konfrontiert waren.⁵ Abstrahierend chronologisiert, wurde das antike Ägypten somit in zum Teil erheblich divergierenden Regierungssystemen sowohl durch lybische, nubische und persische als auch schließlich durch hellenistische und römische Herrscher kontrolliert.⁶ Während der hier

³ Adams, Colin: *Land Transport in Roman Egypt. A Study of Economics and Administration in a Roman Province*, New York 2007, S. 8f., im Folgenden zitiert als Adams: *Land Transport*.

⁴ Die römischen Wirtschaftsaktivitäten in dieser Wüstenregion wurden in der althistorischen Forschung bereits an einigen Stellen diskutiert: Patrick Reinard etwa hat sich 2020 sehr ausführlich mit dem Thema befasst und in studentischer Zusammenarbeit einen Sammelband vorgelegt, in dem verschiedene Facetten der Lebensrealität der östlichen Wüste auf Basis von Ostraka-Funden rekonstruiert werden; vgl. Reinard, Patrick (Hg.): *Geschichte auf Scherben. Das Leben in der östlichen Wüste Ägyptens in Römischer Zeit*, Gutenberg 2020. Adam Bülow-Jacobsen hat 2013 einen Aufsatz publiziert, in dem er ebenfalls auf Basis von Ostraka verschiedene Aktivitäten auf den ‚Haupt‘-Straßen der östlichen Wüste analysiert hat – mit besonderem Fokus auf divergierende Transportarten; vgl. Bülow-Jacobsen, Adam: *Communication, travel, and transportation in Egypt’s Eastern Desert during Roman times (1st to 3rd century AD)*, in: *Africa Praehistorica* 27 (2013), S. 557-574, im Folgenden zitiert als Bülow-Jacobsen: *Communication*. Caroline Durand hat sich auch mit dem Transportnetzwerk der östlichen Wüste befasst und dabei die Präsenz arabischer Nabatäer in der Wüstenregion genauer untersucht; vgl. Durand, Caroline: *Crossing the Red Sea: The Nabataeans in the Egyptian Eastern Desert*, in: Agius, Dionisius A. et al. (Hgg.): *Navigated Spaces, Connected PlaceS. Proceedings of Red Sea Project V (British Foundation for the Study of Arabia Monographs 12)*, Oxford 2012, S. 85-90, im Folgenden zitiert als Durand: *Red Sea*. Thomas Kruse hat sich schließlich mit dem spezifischen Transporttypus der Kamelkarawane in der östlichen Wüste auseinandergesetzt, die er speziell auf der Basis einer spezifischen Ostraka-Sammlung – dem sogenannten Nikanor-Archiv – vertiefend diskutiert; vgl. Kruse, Thomas: *The Transportation of Goods through the Eastern Desert of Egypt. The Archiv of the „Camel Driver“ Nikanor*, in: Woytek, Bernhard (Hg.): *Infrastructure and Distribution in Ancient Economies. Proceedings of a conference held at the Austrian Academy of Sciences*, 28-31 October 2014, Wien 2018, S. 369-380, im Folgenden zitiert als Kruse: *Transportation*.

⁵ Jansen-Winkeln, Karl; Seidlmayer, Stephan: *Art. Ägypten*, in: *Der Neue Pauly* 1 (1996), Sp. 156-166, hier Sp. 160, im Folgenden zitiert als Jansen-Winkeln; Seidlmayer: *Art. Ägypten*.

⁶ Jansen-Winkeln, Karl: *Die Fremdherrschaften in Ägypten im 1. Jahrhundert v. Chr.*, in: *Orientalia* 69

relevanten römischen Okkupation, die mit dem Jahr 30 v. Chr. begann, war Ägypten gemäß der systematisch vollzogenen Provinzialisierung eine kaiserliche Provinz – latinisiert entsprechend als *provincia Aegyptus* bezeichnet.⁷ Als kaiserliche Provinz unterstand Ägypten der direkten kaiserlichen Aufsicht, wenngleich diese administrativ stellvertretend durch lokal stationierte Soldaten sowie durch römische Funktionäre ausgeübt wurde. Die Ägypter selbst hatten hierbei nur relativ unbedeutende Einfluss- bzw. Partizipationsmöglichkeiten. Für die Römer lag das primäre Interesse an Ägypten indes mitunter weniger in seinem kulturellen Reichtum als vielmehr in seinem (land-)wirtschaftlichen Potenzial: Das *Imperium Romanum* profitierte wirtschaftlich stark von der Ausbeutung seiner nordafrikanischen Provinz und deren lokalen Ressourcen respektive Erzeugnissen, während die Ägypter selbst defacto eher mit negativen Effekten und sogar einem kulturellen Niedergang konfrontiert waren.⁸ Bedeutsam war das kaiserzeitliche Ägypten nebst seiner bereits eingangs vorgestellten Rolle als wirtschaftliches Tor für den Orient- und Indienhandel und damit den Import von exotischen Luxusgütern, insbesondere in seiner – mit anderen nordafrikanischen Provinzen und auch Sizilien geteilten – zentralen Funktion als imperiale Getreidekammer. Meist produziert von privaten ‚Betrieben‘, wurde die lebenswichtige Ressource staatlich aufgekauft oder mittels Steuern eingetrieben und dann über etablierte Transportrouten zu Land und zu Wasser in das gesamte Imperium exportiert.⁹ Überlieferten Schätzungen zufolge soll sich der jährliche Ertrag an Getreide auf bis zu 175.000 Tonnen belaufen haben.¹⁰ Daneben wurde das Römische Reich auch mit Obst, Papyrus, fossilen Bodenschätzen, seltenen Gesteinsarten oder aber auch Düngemitteln aus der Provinz versorgt. Die Nützlichkeit der *provincia Aegyptus* als wirtschaftliches Ausbeutungsobjekt zeigt sich nicht zuletzt auch daran, dass die Römer keine eigenen – in anderen Reichsteilen sonst gängig propagierten – Städtegründungen forciert haben, sondern eher auf der bereits verfügbaren Infrastruktur aufbauten und somit ein voranschreitendes urbanes Wachstum inhibierten. Diese Entwicklung kam sicherlich nicht nur den ohnehin schon zentralen Handelsmetropolen wie etwa Alexandria zugute, sondern wird

(2000), S. 1-20, hier S. 1f., im Folgenden zitiert als Jansen-Winkeln: Fremdherrschaften.

⁷ Jansen-Winkeln; Seidlmayer: Art. Ägypten, Sp. 165.

⁸ Jansen-Winkeln: Fremdherrschaften, S. 2.

⁹ Sommer: Wirtschaftsgeschichte, S. 92.

¹⁰ Bechert, Tilmann: Die Provinzen des Römischen Reiches. Einführung und Überblick, Mainz am Rhein 1999, S. 121f., im Folgenden zitiert als Bechert: Provinzen.

gewiss auch einen konsolidierenden Einfluss auf die innerprovinziellen Handelsrouten gehabt haben.¹¹

Für die Erforschung dieser wirtschaftlichen Aktivitäten in der *provincia Aegyptus* und insbesondere in der östlichen Wüstenregion steht uns – wenn auch nur fragmentarisch – eine breite Überlieferung aus verschiedensten Quellenformaten zur Verfügung, auf die an dieser Stelle zumindest in begrenztem Maße hingewiesen werden soll: Wenn auch nicht selbst herangezogen, wären hierzu erstens diverse erhaltene Papyri aus Ägypten zu nennen, deren exemplarisches Studium einen Blick etwa auf hiesige Landtransporte sowie die kommerzielle bzw. agrarische Wirtschaft Ägyptens bieten kann.¹² Adams pointiert den Nutzen von papyrologischen Quellen relativ adäquat: „The real strength of papyri is that the evidence they provide allows for some quantification. [...] The information we need is the cost of transport, distances traveled, wage costs for transporters, and the cost or value of commodities transported.”¹³

Analog zu den Papyri bieten zweitens archäologische Funde in Form von *ὄστρακα* solche zentralen Informationen über spezifische wirtschaftliche Aktivitäten in der Region. Eine große Menge dieser beschriebenen Tonscherben liegt uns speziell aus Städten wie Koptos am Nil, Myos Hormos oder Berenike am Roten Meer, aber auch aus kleineren Siedlungen sowie den Steinbrüchen am *Mons Claudianus* innerhalb der östlichen Wüste vor. Eine erst in jüngerer Zeit publizierte entsprechende Ostraka-Sammlung stellt das Archiv des Nikanor dar, welches mit seinen insgesamt 95 Tonscherben aus der Zeitperiode von circa 18 v. Chr. bis 62 n. Chr. einen der frühesten Einblicke in die wirtschaftlichen Tätigkeiten respektive das Transportwesen in der östlichen Wüste des kaiserzeitlichen Ägyptens ermöglicht.¹⁴ Darauf abzulesen sind zumeist eingeritzte Warenquittungen, die auf Altgriechisch den abgefertigten Transport von Gütern wie Weizen, Gerste, Brot, aber auch Weinamphoren durch die östliche Wüste mit dem überwiegenden Ziel Myos Hormos belegen.¹⁵

Eng verbunden mit Ostraka-Funden und gleichsam bedeutsam für die Erforschung der antiken Wirtschaftsgeschichte in der östlichen Wüste sind drittens aber auch

¹¹ Bechert: Provinzen, S. 122f.

¹² Adams: Land, S. 14.

¹³ Adams: Land, S. 11.

¹⁴ Kruse: Transportation, S. 370f.

¹⁵ Johann, Peter: Der kaiserzeitliche Indienhandel in literarischen Quellen und den Ostraka aus Berenike, in: Reinard, Patrick (Hg.): Geschichte auf Scherben. Das Leben in der östlichen Wüste Ägyptens in römischer Zeit, Gutenberg 2020, S. 51-74, hier S. 57f., im Folgenden zitiert als Johann: Indienhandel.

generell alle materiellen Überlieferungen aus archäologischen Ausgrabungen. So lieferten zum Beispiel frequente Exkavationen in der östlichen Hafenstadt Berenike bereits eine üppige Evidenz für den römischen Import von exotischen Gütern, indem dort botanische Funde wie Kokosnüsse, Pfeffer, Reis oder auch Baumwolle gemacht wurden.¹⁶

Freilich liegen uns viertens auch klassische literarische Quellen vor, die einen Zugriff auf das antike Ägypten und seine östliche Wüste ermöglichen. Neben Strabon wäre hierzu beispielsweise Gaius Plinius Secundus Maior (Plinius der Ältere) anzuführen, der sich in seiner *naturalis historiae* speziell zu strukturellen Aspekten der Wüstenstraße zwischen Koptos und Berenike geäußert hat.¹⁷

Nicht zuletzt sind uns auch epigraphische und numismatische Quellen überliefert, welche an dieser Stelle jedoch nur der Form halber mit aufgeführt werden sollen.

Für die externen Handelsbeziehungen des Römischen Reiches mit dem Orient, Indien oder auch Afrika fiel speziell der östlichen Wüstenregion Ägyptens früh eine besondere Relevanz zu, um den Handel über das *mare erythraeum* abwickeln und gewährleisten zu können. Ihren logistischen Stellenwert behauptete die Wüste hierbei vor allem lange Zeit damit, dass sie die in der Regel nächstliegende Option zum schnellen Erreichen des Nils als Transportstraße Richtung Mittelmeer verkörperte. Insbesondere Seehändler, die von Süden her das Rote Meer befuhren, waren mit dessen starken nördlichen Winden konfrontiert, was eine Fahrt in die nördlicheren Seegebiete relativ unattraktiv machte. Im Umkehrschluss profitierten von diesem klimatischen Spezifikum aber speziell die südlicher gelegenen Rotmeerhäfen, wie Berenike oder Myos Hormos, und damit letztlich auch die östliche Wüstenregion als Ganzes.¹⁸ Für eine aride Klimazone eigentlich paradox anzunehmen, entwickelte sich dort in den ersten beiden Jahrhunderten sukzessive eine pulsierende, eigensinnige Lebenswelt mit einer relativ komplexen Infrastruktur, die in Konsequenz die Handelsabwicklung mit außerrömischen Teilen der antiken Welt maßgeblich stützte.¹⁹

¹⁶ Schörle, Katia: From Harbour to Desert: An Integrated Interface on the Red Sea and its Impact on the Eastern Egyptian Desert, in: *Bolletino di Archeologia Online*, Volume Speciale (2010), S. 44-53, hier S. 46f., im Folgenden zitiert als Schörle: Harbour.

¹⁷ Sidebotham, Steven E.: Römische Straßen in der ägyptischen Wüste, in: *Antike Welt* 22 (1991), S. 177-189, hier S. 180f., im Folgenden zitiert als Sidebotham: Straßen.

¹⁸ Sidebotham: Straßen, S. 178f.

¹⁹ Johann: Indienhandel, S. 51f.



Abb. 1: Die Ostwüste in römischer Zeit. Hélène Cuvigny: La toponymie du désert Oriental égyptien sous le Haut-Empire d'après les ostraca et les inscriptions, in: Le désert oriental d'Égypte durant la période gréco-romaine: bilans archéologiques, hg. v. Jean-Pierre Brun, Thomas Faucher, Bérangère Redon et al., Paris 2018, Fig. 1, <https://doi.org/10.4000/books.cdf.5154>.

Als Zone ist die östliche Wüste zwischen Niltal und der Küste des Roten Meers topologisch von einer felsigen Landschaft aus Gebirgsketten mit relativ kiesigem Bodenbelag gekennzeichnet. Klimatisch von starker Aridität betroffen, existierte in der Wüste, mit Ausnahme von Phoinikon, keine Oase, weshalb dort größere autarke Siedlungen wie auch insbesondere Landwirtschaft defacto nicht möglich waren.²⁰ Reich wiederum war die Gegend zumindest an Mineralien, Erzen und besonderen Gesteinen, die vor allem für bauliche wie auch dekorative Zwecke gebrochen und gefördert wurden.²¹ Dies geschah insbesondere in imperialen Steinbrüchen bei *Mons Claudianus* und *Mons Porphyrites*.²²

Trotz der eher lebensfeindlichen Bedingungen stellte die Wüstenzone dennoch keinesfalls eine völlig unbevölkerte Region dar. Die lokal installierten römischen Infrastrukturanlagen an dieser Stelle noch einen Augenblick lang außen vor lassend, sei hier der Blick speziell auf die etwa auf Ostraka überlieferten Schilderungen über intraregionale *bárbaroi* zu richten. Es ist nämlich davon auszugehen, dass in der Wüstenzone autochthone Nomadenstämme ansässig waren, welche autark und fernab der römisch-ägyptischen Zivilisation durch die dortige Landschaft wanderten. In zyklischer Weise kam es infolgedessen dennoch zu unmittelbareren Kontakten mit römischen Einheiten bzw. einzelnen durchreisenden Personen oder Gruppen sowie partiell auch zur Aufnahme von feindseligen Handlungen. Wenngleich es ebenso Berichte über freundschaftliche Beziehungen gibt, stellten die Wüstenstämme doch für die römischen Handelsaktivitäten insgesamt eine durchaus ernstzunehmende Bedrohung dar.²³

Mit Koptos im Westen sowie mit Myos Hormos und Berenike im Osten grenzte die Wüstenregion an damals sehr wichtige Verkehrsknotenpunkte für den römischen Import- bzw. Exporthandel im Osten: Das für den Weitertransport Richtung Alexandria verkehrslogistisch günstig am Niltal gelegene Koptos beherbergte etwa die wichtigsten Zolleinrichtungen für den östlichen Rotmeerhandel und stellte das militärische respektive administrative Zentrum Oberägyptens dar.²⁴ Ebenso scheinen auch viele Transportspezialisten in Koptos ihren ‚Hauptsitz‘ besessen zu haben. So illustrieren beispielsweise die Ostraka aus dem Archiv des Nikanor, dass dessen

²⁰ Bülow-Jacobson: Communication, S. 557f.

²¹ Adams: Land, S. 33.

²² Bülow-Jacobsen: Communication, S. 568-570.

²³ Kaltwasser, Julian: Die Wachen der Wüste: Zur Rolle des römischen Militärs in ausgewählten Ostraka aus der östlichen Wüste Ägyptens, in: Reinard, Patrick (Hg.): Geschichte auf Scherben. Das Leben in der östlichen Wüste Ägyptens in römischer Zeit, Gutenberg 2020, S. 31-50, hier S. 43-47, im Folgenden zitiert als Kaltwasser: Wachen.

²⁴ Kruse: Transportation, S. 369.

realisierte Lieferaufträge gen Osten allesamt in Koptos ihren Anfang nahmen.²⁵ Strabon bestätigt die zentrale Rolle des Ortes, wenn er berichtet: „[...] heute wird der gesamte indische Import sowie der arabische, und von dem äthiopischen der Teil[,] der über den Arabischen Golf kommt, nach Koptos gebracht.“²⁶ Die Hafenstädte Berenike und Myos Hormos auf der anderen Seite bildeten bis ins 3. Jh. n. Chr. wiederum die zentralsten Umschlagsplätze des *Imperium Romanum* für dessen Import- und Exportgeschäfte am Roten Meer. Speziell zu Myos Hormos wird von Strabon wie auch Plinius eine maritime Handelsbeziehung mit Indien explizit angemerkt, wobei ersterer behauptet, jährlich wären bis zu 120 Schiffe von Myos Hormos aus auf Handelsreise aufgebrochen. In der Forschung wurde daher die These andiskutiert, dass bei einer geschätzten Ladekapazität von circa 300 Tonnen pro Schiff der jährliche (äquivalent hypothetisierte) Güterverkehr beider Häfen mit Indien im 1. Jh. n. Chr. womöglich insgesamt bis zu 72.000 Tonnen umfasst haben könnte.²⁷ Das weiter südlich liegende Berenike, das bereits von Ptolemaios II. Philadelphus in der Mitte des 3. Jh. v. Chr. gegründet worden war, prosperierte vor allem im 1. Jh. n. Chr., bis sich im Zuge des 2. Jh. n. Chr. ein sukzessiver Turnaround zugunsten von Myos Hormos durchzusetzen begann; wahrscheinlich wegen dessen deutlich näherer Lage zu Koptos.²⁸

Denn die Region des Niltals und die der Rotmeerküste standen über die östliche Wüste Ägyptens in einer ständigen systematischen, interregionalen Beziehung. Diese konstituierte sich konkret über das dortige komplexe Infrastrukturnetz aus Wüstenstraßen und römischen Befestigungsanlagen. Für die östliche Wüste lassen sich bis zu fünf divergierende Straßen anführen, über die sowohl das Niltal mit dem Roten Meer als auch beide Grenzregionen mit der zentralen Wüste in Verbindung standen: (1) die Straße zwischen Koptos und Myos Hormos, (2) die Straße zwischen Koptos und Berenike, (3) die Straße zwischen Kainepolis (nördlich von Koptos) und den imperialen Steinbrüchen in der Wüste, (4) die Straße zwischen Apollinopolis Magna (südlich von Koptos) und Berenike sowie (5) die *via hadriana* zwischen Antinoopolis und Berenike.²⁹ Im Folgenden werde ich mich primär auf die ersten

²⁵ Kruse: Transportation, S. 371.

²⁶ Strabons Geographika, Band 4, herausgegeben, übersetzt und kommentiert von Stefan Radt, Göttingen 2005, 17, 1, 45, im Folgenden zitiert als Strab.

²⁷ Decker, Michael: Settlement and Trade in the Red Sea in Late Antiquity: An Archaeological Perspective, in: Ancient West & East 9 (2010), S. 193-220, S. 198, im Folgenden zitiert als Decker: Settlement.

²⁸ Durand: Red Sea, S. 87.

²⁹ Bülow-Jacobson: Communication, S. 558.

beiden Straßentypen konzentrieren, da diese für den Warentransport zwischen dem Nil und Rotem Meer besonders erheblich waren.

Charakteristisch für diese Verbindungsstraßen war, dass sie nicht künstlich mit Trittsteinen gepflastert waren. Der kiesige Wüstenuntergrund machte diesen Schritt ohnehin weitgehend überflüssig.³⁰ Zudem wäre die Prozedur mit einem zu hohen Kosten- wie auch Zeitaufwand verbunden gewesen. Statt ‚Straßen‘ müsste daher also strenggenommen eher von staubigen Pistenwegen die Rede sein, die wenn überhaupt nur sporadisch mit aufgehäuften Felsbrocken markiert waren.³¹ Sowohl prähistorische Felszeichnungen im regionalen Wadi Hammamat als auch der Umstand, dass wahrscheinlich schon die Ägypter des Alten Reiches Handel auf dem Roten Meer trieben, legen zudem nahe, dass Transitwege durch die Wüste bereits vor der ptolemäischen bzw. römischen Ära existierten und entsprechend genutzt wurden.³²

Plinius der Ältere beziffert in seiner *naturalis historiae* exemplarisch den Transitweg zwischen Koptos und Berenike mit einer Streckenlänge von 257 Meilen bzw. einer circa zwölf Tage dauernden Wüstenreise.³³ Und selbst für das näher an Koptos liegende Myos Hormos erscheint die geschätzte Distanz von 175 km immer noch verhältnismäßig lang zu sein.³⁴ Beide skizzierten Streckenlängen werfen zwei entscheidende Problempunkte auf: Erstens diktiert eine solch lange Reisedauer durch ein arides Wüstengebiet spezifische Prämissen an einen erfolgreichen Transit, die mit Risiken wie Dehydrierung, körperlicher Erschöpfung oder Überfällen durch die hiesigen Nomaden verknüpft sind. Zweitens zeigt gerade der Umstand, dass sich der dortige Handelsverkehr in der frühen Kaiserzeit dennoch intensiviert, dass das interregionale Interesse oder die Notwendigkeit von Transiten offenbar so groß waren, dass potenzielle Risiken zum Teil in Kauf genommen oder aber auch konkrete Maßnahmen dagegen getroffen wurden.

Tatsächlich lassen sich speziell für die Zeitspannen der flavischen und antoninischen Dynastie intraregionale Entwicklungen in der Wüste aufzeigen, die durch die Minimierung von eben jenen potenziellen Risiken auf eine Intensivierung des interregionalen Reiseverkehrs abzielten.³⁵ Strabon berichtet etwa über eigens angelegte

³⁰ Bülow-Jacobsen: Communication, S. 557.

³¹ Sidebotham: Römische Straßen in der ägyptischen Wüste, S. 180.

³² Sidebotham: Römische Straßen, S. 177.

³³ C. Plinii Secundi Naturalis Historiae, Buch 6, herausgegeben und übersetzt von Kai Brodersen, Zürich/Düsseldorf 1996, 6, 16, 103, im Folgenden zitiert als Plin. nat.

³⁴ Durand: Red Sea, S. 87.

³⁵ Decker: Settlement, S. 200.

Wasserstellen, sog. *hydreumata*, entlang der Wege.³⁶ Auch von Plinius erfahren wir, dass er jene auf seinem eigenen Transit in Richtung Berenike in regelmäßigen Intervallen vorgefunden habe.³⁷ Neben diesen öffentlichen Tränkstellen findet sich gleichsam die systematische Errichtung von zumeist militärisch besetzten *praesidia*, also kleineren, rechteckig gebauten sowie befestigten Forts, die vor allem der Sicherung der Verkehrsrouten zwischen Koptos und den Rotmeerhäfen dienen.³⁸ Ähnlich wie die obigen Wasserstellen befanden sich diese römischen Forts in Intervallen von circa 30 km entlang der Wüstenwege und beherbergten unter anderem durchschnittlich acht bis zehn Infanteristen sowie drei bis fünf Kavallerieeinheiten.³⁹

Im Kontext der bereits dargelegten äußeren Faktoren in der östlichen Wüste als unwirkliche, lebensfeindliche Zone stellt diese Entwicklung einen nicht geringzuschätzenden Evolutionsschritt für die gesamte Region dar: Über die bemannten Forts und rastpendenden Wasserstellen entlang der Wüstenstraßen wurde defacto eine Art ‚lebendige Brücke‘ zwischen Koptos und den Rotmeerhäfen geschlagen, wodurch nicht nur diese Wirtschaftszentren geographisch enger zusammenrückten, sondern auch innerhalb der Wüste völlig neue intraregionale Beziehungscluster möglich wurden.

Wie systematisch vernetzt, respektive abhängig Niltal, östliche Wüste und Rotmeerküste eigentlich untereinander waren, wird insbesondere dann deutlich, wenn man den Fokus auf den konkret realisierten Warentransport und seine Funktionalität richtet. Analog zur Komplexität des tragenden Verkehrsnetzes mit *praesidia* respektive *hydreumata* entlang der Wüstenwege lassen sich ebenso für den darauf abgewickelten Warenverkehr diverse spezifische Besonderheiten aufzeigen: Je nach Art der Ware wie auch ihres Auslieferungszwecks scheinen die konkret ausgewählten Transportformen stark variiert zu haben, weshalb das Wüstentransportwesen insgesamt als relativ heterogen angesehen werden sollte. Speziell hinsichtlich der Transportarten zwischen Koptos und den beiden Rotmeerhäfen Myos Hormos bzw. Berenike kann mindestens in drei Kategorien differenziert werden: (1) Kamelkarawanen, (2) Eselstreiber sowie (3) Kurierreiter.⁴⁰

³⁶ Strab. 17, 1, 45.

³⁷ Plin. nat. 6, 16, 102f.

³⁸ Kaltwasser: Wachen, S. 33-35.

³⁹ Bülow-Jacobsen: Communication, S. 559.

⁴⁰ Bülow-Jacobsen: Communication, S. 562-566.

Über die erste und wahrscheinlich am naheliegendste Transportform erfahren wir u.a. wieder bei Plinius, welcher berichtet, dass *a Copto camelis itur*.⁴¹ Dass Kamele für berittene Wüstentransite speziell prädestiniert waren, liegt vor allem an ihren anatomischen Vorteilen gegenüber alternativen Lastentieren. Biologisch waren sie nicht nur gut an das aride Wüstenklima angepasst, sondern konnten auch über längere Strecken weitaus größere Ladungen tragen als etwa Pferde.⁴² Als eine damals gängige Standardladung für ein solches einzelnes Kamel erwägt Bülow-Jacobsen 6 *artabas*, was in heutige Maße umgerechnet ungefähr 186 kg wären.⁴³

Ein Spezialist für solche Transporte via Kamel war der bereits mehrmals erwähnte Nikanor, welcher laut dem Ostrakon-Fund O.Petr.Mus. 192 als *καμη(λίτης)* bzw. Kameltreiber begrüßt wurde.⁴⁴ Aus dem ihm zugehörigen Archiv wissen wir, dass seine Kamelkarawane verschiedenste Güter in Richtung des Roten Meers transportierte, wobei er dies offenbar sowohl im Auftrag von privaten Kaufleuten als auch von offizieller Seite durchführte.⁴⁵ Ferner wissen wir, dass es sich bei den von ihm transportierten Waren hauptsächlich um Weizen, Weinamphoren, ein nicht näher bestimmbares Gut namens *pharmakon* sowie Tierhäute, Silberbarren oder auch Holzplanken handelte.⁴⁶ Speziell in punkto der Weinamphoren könnte ein Beispiel für ein römisches Konsumprodukt vorliegen, das später über das Rote Meer, beispielsweise mit der Destination Indien, exportiert wurde. Wie Kai Ruffing hierzu festgestellt hat, stellten gerade italienische Weine ob ihres lang genommenen Lieferweges ein sehr teures Qualitätsprodukt im lukrativen Ostexport dar.⁴⁷

Anders wird es sich wahrscheinlich mit den riesigen Mengen an Weizen verhalten haben. Trotz ihrer unmittelbaren Küstenlage war die direkte Landschaft im Umkreis von Myos Hormos und Berenike landwirtschaftlich nicht wirklich nutzbar. Dieser Umstand evozierte die Notwendigkeit, dass die dort lebenden Einwohner auf eine zusätzliche externe Versorgung mit den wichtigsten Grundnahrungsmitteln angewiesen waren, worunter neben Trinkwasser speziell Weizen als das zentrale Weiterverarbeitungsprodukt zählte.⁴⁸ Es scheint daher so, dass jene Grundversorgung

⁴¹ Plin. nat. 6, 16, 102.

⁴² Kruse: Transportation, S. 370.

⁴³ Bülow-Jacobsen: Communication, S. 564.

⁴⁴ O.Petr.MuS. 192.

⁴⁵ Kruse: Transportation, S. 371f.

⁴⁶ Kruse: Transportation, S. 374f.

⁴⁷ Ruffing, Kai: Zum Weinhandel zwischen Italien und Indien im 1. Jh. n. Chr., in: Laverna 10 (1999), S. 60-80, hier S. 71f.

⁴⁸ Johann: Indienhandel, S. 57f.

unter anderem über die kommerziellen Kamelkarawanen aus Koptos abgewickelt wurden, indem diese regelmäßig die lebensnotwendigen Produkte aus dem fruchtbaren Niltal mitbrachten. Allein für die hypothetische Population von circa 12.000 Menschen im Berenike des 1. Jh. n. Chr. würde dies monatliche Lieferungen von bis zu 2000 Kamelladungen bedeuten.⁴⁹

Doch die Karawanen haben nicht allein als interregionaler Transport von Exportgütern und Grundnahrungsmitteln vom Nil zu den Rotmeerhäfen fungiert. Wir wissen aus dem Nikanor-Archiv, dass sie offenbar auch die bereits vorgestellten intraregionalen römischen *hydreumata* und *praesidia* beliefert haben. Gerade dies scheint besonders gewichtig, rekapituliert man deren prekäre Lage inmitten der ariden Wüstenregion. So enthält beispielsweise O.Petr.Mus. 149 (circa 15 bis 36 n.Chr.) eine Quittung, auf der ein römischer Kohortensoldat namens Gaius Iulius Longinus verkündet, er habe in Apollonus Hydreuma eine komplette Ladung Staatsgetreide in Empfang genommen.⁵⁰ Dieser Umstand illustriert, dass die Wüste für die Karawanen mitnichten eine reine Transitzone verkörperte, sondern vielmehr auch selbst Ort von relevanten Versorgungslieferungen und damit menschlichen Begegnungen war. Letztere konnten allein schon durch die Sicherungsdirektive des stationierten Militärs zu Stande kommen, da mindestens ab 90 n.Chr. auch Passkontrollen hinsichtlich des zu entrichtenden Koptos-Tarifs⁵¹ durchgeführt wurden.⁵² Die Kamelkarawanen als eine sehr elementare Variante des Warentransports innerhalb der östlichen Wüste waren somit einerseits als ökonomisch obligate Frachttransporteure und andererseits als existenzielle Versorgungslieferanten gleichsam Ausdruck eines abhängig verflochtenen, interregionalen Logistiksystems.

Neben diesen Kamelkarawanen operierten auch Eselsführer auf den Straßen der Wüste. Namentlich erwähnt wird ein solcher Transporteur beispielsweise auf dem Ostrakon O.Did. 416, wo ein Mann namens Statilius gegenüber seinem Bruder Epa-phroditos schriftlich eine Verzögerung bei der Lieferung von (Stein-)Platten rechtfertigt, indem er darauf verweist, dass alle ansässigen Eselsführer den Transport

⁴⁹ Kruse: Transportation, S. 375f.

⁵⁰ O.Petr.MuS. 149.

⁵¹ Hierbei handelte es sich um eine Art von antiker Maut, die von bestimmten Benutzern der Wüstenstraßen zu entrichten war und hinsichtlich des Betrags je nach Person variieren konnte. Die Steuer diente vermutlich dazu, die imperialen Investitionen in die dortigen Sicherheits- und Versorgungsinfrastrukturen zu finanzieren. Ausgenommen von der Steuer scheinen das Militär, lokale Einwohner sowie unter Umständen das Transportpersonal und Händler gewesen zu sein; letztere vermutlich aber nur dann, wenn ihre Güter schon anderweitig besteuert wurden. Vgl. Schörle: Harbour, S. 50f.

⁵² Sidebotham: Römische Straßen, S. 188.

verweigert hätten und er daher nun über die Kamelkarawanen senden wolle.⁵³ Anders als die Kamele verfügten Esel anatomisch über eine deutlich geringere Belastbarkeitsgrenze und schafften auch nur eine evident langsamere Reitgeschwindigkeit, sodass sie für längere Reisen eher ungünstig waren. Speziell wuchtigere und quantitativ umfangreichere Cargo-Transporte, wie die genannten Steinplatten des Statilius, scheinen mit ihnen nur schwer machbar gewesen zu sein, was sie ökonomisch unattraktiver machte. Eventuell wegen dieses entscheidenden Unterschieds haben sich die Eselsführer auf einen spezifischen Bereich spezialisiert: In der Regel scheinen sie unabhängig von den Kamelkarawanen und meist nur auf kurzer Strecke operiert zu haben, zum Beispiel von Berenike zum nächstgelegenen *praesidium*.⁵⁴ Als denkbare, von Masse und Gewicht her eher leichtere Transportgüter nimmt Bülow-Jacobsen Briefe, Gemüsesorten, Kleidungsstücke und einzelne Möbelstücke sowie Personen an. Für letztere verweist er auf eine Evidenz in O.Did. 400.⁵⁵ Tatsächlich wird in diesem Ostrakon aus dem *praesidium* Didymoi von der ‚Lieferung‘ eines Mädchens berichtet, welche über die Eselsführer abgewickelt wurde.⁵⁶ Schörle weist in diesem Kontext passend auf ein gewachsenes, lukratives Prostitutionssystem in der östlichen Wüste hin, in welchem Frauen auf Nachfrage und gegen Bezahlung für den Beischlaf zwischen einzelnen Wüstenforts hin und her reisten. Aber auch andere Personenkreise werden als Kunden für den Personenverkehr in Frage gekommen sein, wie etwa einfache Bewohner der Region oder in den Rotmeerhäfen an Land gegangene Seeleute.⁵⁷ Wir wissen allerdings, dass der Personenverkehr nicht exklusiv durch die Eselsführer betrieben wurde, sondern offenbar vielmehr ergänzend zu den Kamelkarawanen erfolgte:⁵⁸ Im Ostrakon O.Did. 404 wird etwa eine Frau namens Theanous darüber informiert, dass bald eine Karawane in Didymoi vorbeikomme und sie sich darauf entsprechend vorbereiten solle.⁵⁹ Dies könnte als Hinweis gelesen werden, dass die Karawanen aus Koptos an den Wüstenanlagen oder den Rotmeerhäfen eben nicht immer auch für spontane Mitreisen oder Transporte bereitstanden.⁶⁰ Dieser Umstand könnte wiederum vor allem über die

⁵³ O.Did. 416.

⁵⁴ Bülow-Jacobsen: Communication, S. 565.

⁵⁵ Bülow-Jacobsen: Communication, S. 566.

⁵⁶ O.Did. 400.

⁵⁷ Schörle: Harbour, S. 50f.

⁵⁸ Bülow-Jacobsen: Communication, S. 564.

⁵⁹ O.Did. 404.

⁶⁰ Dies impliziert das Faktum, dass sich die lange Rückreise vom Roten Meer nach Koptos nur dann wirklich ökonomisch rentiert hatte, wenn die Kamele erneut wieder vollbeladen wurden, was eine gewisse Verweildauer voraussetzte. Vgl. Kruse: Transport, S. 371.

Eselsführer kompensiert worden sein, da sie wegen ihren meist kürzeren Routen womöglich deutlich leichter bzw. frequenter für spontane und kleinere Transporte akquirierbar waren.

Neben den Kamelkarawanen und regionalen Eselstreibern übernahmen auf den Wüstensstraßen auch diverse römische Pferdereiter aus den einzelnen *praesidia* logistische Transportaufgaben. Im Gegensatz zu den bereits beleuchteten Transporttypen handelte es sich hierbei allerdings strenggenommen um keine privatsektorale Lieferart, weil sie vorrangig dem intraregionalen Kommunikationsaustausch zwischen autorisiertem römischem Militärpersonal der Wüstenforts vorbehalten war. Defacto scheinen jedoch einzelne Funde die Evidenz zu geben, dass diese *equites* dennoch gelegentlich – freilich gegen ein entsprechendes Entgelt – illegal für Privatpersonen kleinere Versandsachen mitnahmen.⁶¹ Wichtigste Obliegenheit dieser berittenen Kurierere war vorzugsweise der intraregionale Versand (offizieller) Schriftkorrespondenzen, über dessen Realisierung ein bedeutender Kommunikations- bzw. Informationskanal zwischen einzelnen Posten in der östlichen Wüste ermöglicht wurde.⁶² Alternativ standen für offizielle Verständigungen nämlich ansonsten nur in Intervallen errichtete Signaltürme zur Verfügung, mit welchen jedoch lediglich nonverbal und damit keinerlei komplexere Nachrichten kommuniziert werden konnten.⁶³ Zwei Ostraka (O.Dios. inv.636 bzw. O.Xer. inv.858), die von Elmaghrabi kommentiert wurden, exemplifizieren die Kommunikation via Kuriertransporte: Beide gemeinsam stellen eine Frage-/Antwortkorrespondenz zwischen dem römischen Soldat Longinus aus dem *praesidium* Xeron und seinem Kollegen Niger aus dem nördlicheren *praesidium* Dios bezüglich der Entsendung eines fraglichen Objekts mit der Bezeichnung *mulokopion* dar, welche konkret über einen einzelnen Pferdereiter abgewickelt wurde. Hierbei zeigt sich, dass dieser reziproke Briefaustausch offenbar summa summarum drei Tage dauerte. Da das Frageschreiben auf den 24. Mesore und das Antwortschreiben auf den 27. Mesore datiert ist, könnte hier ein Indiz dafür vorliegen, dass der Kurierreiter zwischen je einem Tag der Hin- bzw. Rückreise noch einen Rasttag eingelegt hatte.⁶⁴ Als Grund ist anzunehmen, dass die Postreiter generell einerseits – ähnlich wie die Eselsführer – auf Grund ihres Transporttiers nur auf Kurzstrecken wirklich effektiv operieren konnten.

⁶¹ Bülow-Jacobsen: Communication, S. 561f.

⁶² Bülow-Jacobsen: Communication, S. 562.

⁶³ Maxfield, Valerie A.: Ostraca and the Roman Army in the Eastern Desert, in: Bulletin of the Institute of Classical Studies. Supplement 81 (2003), S. 153-173, hier S. 166.

⁶⁴ Elmaghrabi, Mohamed Gaber: Two Letters Exchanged between the Roman Forts of Dios and Xeron (Eastern Desert of Egypt) concerning a *mulokopion*, in: Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale 112 (2013), S. 139-147, S. 139-144.

Andererseits liegen aber auch Erkenntnisse vor, dass sie in einem Art kooperativen Staffelsystem zusammengearbeitet haben, wonach beispielsweise in einem *praesidium* mitunter erst auf die Briefe eines anderen Kuriers gewartet wurde, um diese dann zu übernehmen und weiter zum nächsten Posten zu transportieren.⁶⁵ Diese Staffelmethode bot damit zwei wesentliche systematische Vorteile: Von der Stärke der Pferde, nämlich ihrer hohen Geschwindigkeit, konnte so trotz der klimatischen Risiken effektiv profitiert werden. Damit wurden schnelle funktionale Transportkanäle geschaffen, über welche Kommunikation sowohl intraregional mit fernerer *praesidia* als auch interregional zwischen offiziellen Stellen am Nil und dem Roten Meer unkomplizierter möglich wurde. Zudem scheinen die Kurierreiter in der Erledigung ihrer Aufgaben unabhängig von der Tages- bzw. Nachtzeit im Transportsystem der Wüste aktiv gewesen zu sein, wobei sie ebenso nicht immer nur ‚Briefe‘ oder ähnliche offizielle Versandsachen mit sich führten, sondern vereinzelt auch verschiedene, eminent empfindliche Konsumgüter transportierten, die einer besonders raschen Zuführung bedurften – eine Leistungsanforderung, die von den Kamelkarawanen respektive Eselstreibern nicht zu bewerkstelligen war.⁶⁶ So berichtet etwa O.Krok.1, wie ein Kurierreiter auf der Straße zwischen Koptos und Myos Hormos nach dem obigen Staffelpinzip Fisch aus dem östlicheren *praesidium* Persou zum *praesidium* Krokodilo gebracht und dort an einen anderen Reiter übergeben hatte, der diesen dann ins westlichere *praesidium* Phoinikon weiterlieferte.⁶⁷

Diese drei hier aufgezeigten Derivate des Transportwesens illustrieren, wie in ganz unterschiedlicher Gestalt und für partiell divergierende Erfordernisse das Logistiksystem innerhalb der östlichen Wüstenregion Ägyptens organisiert wurde. Neben den erwähnten infrastrukturellen Gesichtspunkten haben also gleichsam auch diese funktional spezialisierten Transportarten wesentlich dazu beigetragen, dass sich eine systematische interregionale Vernetzung zwischen Niltal, Wüstenzone und Rotmeerküste vollzogen hat. Diese Verflechtung äußerte sich etwa in der Gewährleistung des kommerziellen Export- und Importverkehrs, der lebensnotwendigen Approvisation von Wüstenposten und Rotmeerhäfen, des Personenverkehrs sowie eben auch von Kommunikation.

Reflektiert man ausgehend von den aufgezeigten Effekten dieser interregionalen Vernetzung durch das Wüstentransportwesen und seine Straßen nunmehr noch, dass Myos Hormos und Berenike als „harbours of the Red Sea [...] principal hubs and

⁶⁵ Bülow-Jacobsen: Communication, S. 562f.

⁶⁶ Bülow-Jacobsen: Communication, S. 561-563.

⁶⁷ O.Krok. 1.

enablers of connectivity“⁶⁸ repräsentierten, so wirft dies die Frage nach einem interkulturellen Kontaktraum auf: Beförderte das aufgezeigte Transportwesen, dass interkulturelle Kontakte ihren Weg von den Zentren der Rotmeerküste sowohl hinein in die Wüstenregion als auch weiter gen Niltal gefunden haben?

Tatsächlich hat unter anderem Durand gezeigt, dass neben Ägyptern, Griechen und Römern beispielsweise auch die Nabatäer zur römischen Kaiserzeit in der östlichen Wüste Ägyptens zwischen Myos Hormos und Koptos aktiv waren, obwohl deren bis Anfang des 2. Jh. n. Chr. noch souveränes Königreich mit der Hauptstadt Petra viel weiter im Nordwesten der arabischen Halbinsel gelegen war und auch andere Handelsrouten mit dem *Imperium Romanum* nutzte. Als Belege sind vor allem die zahlreichen nabatäischen Graffiti in der Nähe von römischen Wüstenanlagen, wie etwa dem *praesidium* Krokodilo, von Interesse, die zumeist namentliche Grußbotschaften enthalten. Die zeitliche Einordnung dieser Graffiti legt nahe, dass die Nabatäer mindestens zwischen dem 1. und 3. Jh. n. Chr. auf den ägyptischen Wüstenstraßen gereist sind.⁶⁹ Eine spekulative Ursache für den Beginn ihrer dortigen Handelsaktivität könnte sein, dass sich die Nabatäer, welche vor allem einen gewichtigen Einfluss im arabischen Karawanenhandel innehatten, durch den römischen Indienhandel einer steigenden wirtschaftlichen Konkurrenz gegenübersehen, weshalb sie zur Behauptung ihres eigenen Ranges im antiken Wirtschaftsnetz Teile ihrer Handelsgüter ebenfalls über eigene Karawanen in das wichtiger gewordene Drehkreuz Koptos geliefert haben.⁷⁰

Ähnlich wie die Nabatäer mischten auch diverse Vertreter der Palmyrener im Warenhandel mit dem fernen Indien mit. Obgleich diesen eine wesentlich direktere Landroute durch Mesopotamien und Parthien bis hin zum Persischen Golf für ihren Indienhandel zur Verfügung stand, liegen Hinweise vor, die auf eine unmittelbare wirtschaftliche Involvierung palmyrenischer Händler im Warentransport innerhalb der östlichen Wüste Ägyptens deuten: So teilt beispielsweise eine auf das 3. Jh. n. Chr. rückdatierbare Steleninschrift aus Koptos mit, dass die Stele von Mitgliedern der sogenannten *naukleroi erythraikoi*, einer Vereinigung palmyrenischer Seehändler des *mare erythraeum*, geweiht worden sei.⁷¹ Passend zu diesem Fund berichtet

⁶⁸ Schörle: Harbour, S. 45.

⁶⁹ Durand: Red Sea, S. 85-87.

⁷⁰ Durand: Red Sea, S. 88.

⁷¹ Bernand, André: Les portes du désert. Recueil des inscriptions grecques d'Antinooupolis, Tentyris, Koptos, Apollonopolis Parva et Apollonopolis Magna, Paris 1984, S. 103 = Supplementum Epigraphicum Graecum XXXIV 1593; vgl. Johann: Indienhandel, S. 63f.; vgl. auch Rathbone, Dominic: Koptos the Emporion. Economy and Society, I-III A.D., in: Topoi. Orient-Occident. Supplément 3 (2002), S. 179-198, hier S. 189.

uns Strabon hinsichtlich des westlichen Koptos, dass dieses eine gemeinsame Stadt von Ägyptern und Arabern gewesen sei.⁷² Wenngleich freilich unklar bleibt, welche Personengruppen Strabon hier möglicherweise pauschal unter Araber subsummiert, so gestattet seine Aussage zumindest die Hypothese, dass interkulturelle Kontakte bereits dominant das zeitgenössische Stadtleben von Koptos prägten und sich womöglich über einen transgenerationalen Zeitraum hinweg etabliert haben. Über die alsbald im östlichen Wüstenhandel mitinvolvierten arabischen Nabatäer und palmyrenischen Seehändler dürften diese nun einen weiteren quantitativen und qualitativen Zuwachs erfahren haben.

Im Zuge des intensivierten wechselseitigen Import- bzw. Exporthandels zwischen dem *Imperium Romanum* und dem fernen Indien könnten außerdem auch noch indische Händler ihren Weg bis in die östliche Wüstenregion Ägyptens gefunden haben. Schörle akzentuiert diesen Punkt mit einem Verweis auf eine Reihe von Keramik-Assemblagen sowie Tongefäßen bzw. -scherben mit Graffiti aus Myos Hormos, welche nahelegten, dass dort mehrere Bewohner oder Händler indischer Herkunft zugegen waren.⁷³ Nicht auszuschließen ist daher, dass mindestens einige von diesen gegebenenfalls auch individuelle (Handels-)Reisen in Richtung Koptos bzw. Niltal unternommen haben, wofür Transite durch die Wüstenregion obligat gewesen wären.

Bereits dieser kleine Einblick in die Bandbreite kulturell divergierend geprägter Menschengruppen, die im Reise- bzw. Transportwesen auf den Wüstenstraßen involviert waren, lässt den Schluss zu, dass interkulturelle Kontakte dort zwangsläufig zur alltäglichen Routine gehört haben müssen. Bedenkt man die oben skizzierten Wüstenbedingungen sowie die infrastrukturellen Maßnahmen zur Transitoptimierung, so dürfte ein interkultureller Austausch zwischen den verschiedenen Reisenden einerseits speziell an den schutzgewährenden Wasser- und Raststellen entlang der Wüstenwege stattgefunden haben.⁷⁴ Andererseits wären ebenso die Begegnungen zwischen Reisenden und den lokal stationierten bzw. patrouillierenden römischen Legionären zu nennen, welche alltäglich in der Zollkontrolle und schutzgebenden Begleitung des Verkehrs tätig waren.⁷⁵ Solche interkulturellen Berührungspunkte wertet Schörle als Evidenz der starken intra-, inter- und sogar überregionalen Vernetztheit der Wüstenregion: „The meetings of cultures [...] happens on the local, regional, provincial, and inter-provincial levels, when the fisherman on the road meets

⁷² Strab. 17, 1, 44f.

⁷³ Schörle: Harbour, S. 45.

⁷⁴ Sidebotham: Römische Straßen, S. 180.

⁷⁵ Sidebotham: Römische Straßen, S. 187-189.

the prostitute, the marble workers, the gold miners, gem traders, transporters [...]. They meet [...] in an active, productive region integrated into the wider Mediterranean networks and connected to the wider world through a thriving coastal interface of exchange.”⁷⁶ Wenngleich also das Transportwesen samt seiner Wüstenstraßen primär zur Gewährleistung von wirtschaftlichen und militärisch-administrativen Interessen fungierte, strukturierte es dennoch zugleich einen breit vernetzten Kontaktraum, welcher interkulturelle Begegnungen und Verflechtungen innerhalb wie zwischen der Küsten- und Nilregion ermöglichte.

Zusammenfassend lässt sich konstatieren, dass die östliche Wüstenregion der *provincia Aegyptus* insgesamt von einem komplexen Transportnetzwerk geprägt war, dass vor allem auf Basis seiner es flankierenden infrastrukturellen Voraussetzungen aus Fort- und Wasserstellen maßgeblich zur Vernetzung von Nilregion und Rotmeerküste beitragen konnte. Die Bedeutsamkeit des Transportwesens in der östlichen Wüste lag dabei speziell in seiner vielfältigen intra- wie auch interregionalen Funktionalität, die es via variierende Transportformen ausfüllen konnte. An erster Stelle sind hier die Kamelkarawanen zu nennen, da sie einerseits als effektive Cargo-Transporteure große Mengen an diversen, zum Teil schweren Waren organisiert vom Nil quer durch die Wüste transportieren konnten und somit das römische Export- und Importgeschäft im Osten unmittelbar gestützt haben. Andererseits stellten sie sich aber zugleich als obligate Versorgungslieferanten heraus, welche die Rotmeerhäfen wie auch die diversen Posten innerhalb der Wüste mit allen essenziellen Lebensmitteln versorgten, über die jene selbst nicht autark verfügen konnten. Eine weitere Transportform boten die lokalen Eselstreiber, die statt eines vollständigen Wüstentransits eher auf die Kurzstrecke spezialisiert waren und autonom operierten, weshalb sie vermutlich meist auch frequenter für individuellere, spontanere wie auch kleinere Transportaufträge zur Verfügung standen. Defacto stellten sie damit eine bedingte Alternative zu den Kamelkarawanen dar. Speziell innerhalb der Wüstenregion agierten daneben diverse Kurierreiter aus den zahlreichen *praesidia* als Exponenten eines offiziellen Transportnetzwerks, über das vor allem Kommunikation innerhalb der Wüste gesichert werden konnte. Obwohl diese Pferdereiter gleichsam nur auf Kurzstrecken eingesetzt waren, scheinen sie aber kollektiv in einer Art von kompensatorischem Staffelsystem kooperiert zu haben, sodass über sie zudem Kommunikation und spezifischerer Warentransport auch auf interregionaler Ebene möglich wurde. Insgesamt fungierte das Wüstentransportwesen damit in differenter Konfiguration unter anderem zur Abwicklung des römischen Indienhandels, zur lebenswichtigen lokalen Lebensmittelversorgung, für den individu-

⁷⁶ Schörle: Harbour, S. 51.

ellern (Personen-) Transport sowie zur Sicherung von intra- und interregionaler Kommunikation.

Über die Nutzung der Straßen zwischen Koptos und den Rotmeerhäfen als primäre Transitachsen konnte aber nicht nur der lukrative Osthandel unterhalten, sondern parallel auch eine Domäne für interkulturelle Kontaktmöglichkeiten geschaffen werden, weswegen der Warentransport in seiner Rolle als ökonomischer Vernetzer von Regionen auch als Garant von Interkulturalität zu berücksichtigen ist. Die wirtschaftliche Involvierung des *Imperium Romanum* im Indienhandel evozierte verschiedene Berührungen mit anderen kulturellen Gruppen, welche zum Teil selbst im komplexen Transportnetzwerk der östlichen Wüste eigene Interessen verfolgt haben. Neben seiner funktionellen Relevanz stellte sich das Wüstentransportwesen wie auch die Wüstenregion als Ganzes somit zugleich als ein Raum interkultureller Austauschmöglichkeiten heraus.

Quellen

Bernand, André: Les portes du désert. Recueil des inscriptions grecques d'Antinooupolis, Tentyris, Koptos, Apollonopolis Parva et Apollonopolis Magna, Paris 1984.

O.Did.: Hélène Cuvigny (Ed.), Didymoi. Une garnison romaine dans le desert Oriental d'Égypte, Band 2, Kairo 2012.

O.Krok.: Hélène Cuvigny (Ed.), Ostraca de Krokodilô. La correspondance militaire et sa circulation. Ostraca 1-151, Kairo 2005.

O.Petr.Mus.: Maria Serena Funghi (Ed.), Ostraca greci e bilingui del Petrie Museum of Egyptian Archaeology, Florenz 2012.

Plinius: C. Plinii Secundi Naturalis Historiae, Buch 6, herausgegeben und übersetzt von Kai Brodersen, Zürich/Düsseldorf 1996.

Strabons Geographika, Band 4, herausgegeben, übersetzt und kommentiert von Stefan Radt, Göttingen 2005.

Literatur

Adams, Colin: Land, Transport in Roman Egypt. A Study of Economics and Administration in a Roman Province, New York 2007.

Bechert, Tilmann: Die Provinzen des Römischen Reiches. Einführung und Überblick, Mainz am Rhein 1999.

Bülow-Jacobsen, Adam: Communication, travel, and transportation in Egypt's Eastern Desert during Roman times (1st to 3rd century AD), in: Africa Praehistorica 27 (2013), S. 557-574.

Decker, Michael: Settlement and Trade in the Red Sea in Late Antiquity: An Archaeological Perspective, in: Ancient West & East 9 (2010), S. 193-220.

Durand, Caroline: Crossing the Red Sea: The Nabataeans in the Egyptian Eastern Desert, in: Agius, Dionisius A. et al. (Hgg.): Navigated Spaces, Connected Places. Proceedings of Red Sea Project V (British Foundation for the Study of Arabia Monographs, 12), Oxford 2012, S. 85-90.

Elmaghrabi, Mohamed Gaber: Two Letters Exchanged between the Roman Forts of Dios and Xeron (Eastern Desert of Egypt) concerning a mulokopion, in: *Bulletin de l'Institute Français d'Archéologie Orientale* 112 (2013), S. 139-147.

Jansen-Winkeln, Karl: Die Fremdherrschaften in Ägypten im 1. Jahrhundert v. Chr., in: *Orientalia* 69 (2000), S. 1-20.

Jansen-Winkeln, Karl; Seidlmayer, Stephan: Art. Ägypten, in: *Der Neue Pauly* 1 (1996), Sp. 156-166.

Johann, Peter: Der kaiserzeitliche Indienhandel in literarischen Quellen und den Ostraka aus Berekhet, in: Reinard, Patrick (Hg.): *Geschichte auf Scherben. Das Leben in der östlichen Wüste Ägyptens in römischer Zeit*, Gutenberg 2020, S. 51-74.

Kaltwasser, Julian: Die Wachen der Wüste: Zur Rolle des römischen Militärs in ausgewählten Ostraka aus der östlichen Wüste Ägyptens, in: Reinard, Patrick (Hg.): *Geschichte auf Scherben. Das Leben in der östlichen Wüste Ägyptens in römischer Zeit*, Gutenberg 2020, S. 31-50.

Kruse, Thomas: The Transportation of Goods through the Eastern Desert of Egypt. The Archiv of the "Camel Driver" Nikanor, in: Woytek, Bernhard (Hg.): *Infrastructure and Distribution in Ancient Economies. Proceedings of a conference held at the Austrian Academy of Sciences, 28-31 October 2014*, Wien 2018, S. 369-380.

Maxfield, Valerie A.: Ostraca and the Roman Army in the Eastern Desert, in: *Bulletin of the Institute of Classical Studies. Supplement* 81 (2003), S. 153-173.

Rathbone, Dominic: Koptos the Emporion. Economy and Society, I-III A.D., in: *Topoi. Orient-Occident. Supplément* 3 (2002), S. 179-198.

Reinard, Patrick (Hg.): *Geschichte auf Scherben. Das Leben in der östlichen Wüste Ägyptens in Römischer Zeit*, Gutenberg 2020.

Ruffing, Kai: Zum Weinhandel zwischen Italien und Indien im 1. Jh. n. Chr., in: *Laverna* 10 (1999), S. 60-80.

Schörle, Katia: From Harbour to Desert: An Integrated Interface on the Red Sea and its Impact on the Eastern Egyptian Desert, in: *Bolletino di Archeologia Online, Volume Speciale* (2010), S. 44-53.

Sidebotham, Steven E.: Römische Straßen in der ägyptischen Wüste, in: *Antike Welt* 22 (1991), S. 177-189.

Sommer, Michael: *Wirtschaftsgeschichte der Antike*, München 2013.

Ἐμπόρια, σταθμοί, λιμένες. Der Weihrauchhandel im *Mare Erythraeum* des ersten nachchristlichen Jahrhunderts*

Benedikt Halberstadt

[...] *ni prius Arabiae divitias indicari conveniret causasque, quae cognomen illi felicis ac beatae dedere. Principalia ergo in illa tus atque murra [...]*.¹

Weihrauch und Myrrhe, die Schätze Arabiens, gaben laut Plinius d. Ä. dem Land den Beinamen des „Glücklichen“ und „Gesegneten.“ Sie zählten im Mediterraneum und Vorderen „Orient“² zu den teuersten und begehrtesten Aromata der Antike.³ Weihrauch kam dabei eine hohe religiöse und kulturelle Bedeutung zu. Er wurde im Osten des Mittelmeerraumes zu kathartischen und apotropäischen Zwecken verwendet und in Ägypten wie bei den Assyrern, Babyloniern, Kretern und Persern im Götterkult und sakralen Kontexten.⁴ In Palästina diente er zusätzlich als Opfergabe und wertvolles Geschenk. In Griechenland fand er in Kulte und in den Mysterien Verwendung sowie auch bei Hochzeiten und Symposien.⁵

Die kultische Bedeutung Weihrauchs lässt sich etwa im altsüdarabischen, archäologischen Kontext des 1. Jahrhunderts v. Chr. fassen. So zeugen Räucherkästchen mit Inschriften von der Bedeutung des Räucheropfers vorrangig im häuslichen Kult.⁶ Zu vermuten ist außerdem, dass Weihrauch in den Göttertempeln in großen Mengen verbrannt wurde, da der für den Export bestimmte südarabische Weihrauch mit

* Bei diesem Beitrag handelt es sich um die gekürzte Version der Bachelorarbeit des Autors.

¹ Cajus Plinius Secundus d. Ä.: *Naturalis historia*, libri XXXVII, hg. u. übers. v. Karl Bayer/Kai Brodersen, Berlin 2011, 12, 51, im Folgenden zitiert als Plin. nat.

² S. zur Problematik bei der Verwendung des Begriffes „Orient“ v.a. seit dem Ende des 20. Jhs. etwa Adam, Bernd: *Saids Orientalismus und die Historiographie der Moderne: Der „ewige Orient“ als Konstrukt westlicher Geschichtsschreibung*, Hamburg 2013; App, Urs: *The Birth of Orientalism*, Philadelphia 2010; Bellmann, Ute: *„Orientierungen“ – Über die Entstehung europäischer Bilder vom Orient und von Arabien in der Antike.*, Berlin 2009.

³ Müller, Walter: Art. „Weihrauch“, in: *Pauly's Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Supplementbd. 15, Stuttgart 1978, Sp. 700-777, Sp. 701, im Folgenden zitiert als Müller: Art. „Weihrauch“; vgl. z.B. Plin. nat. 37, 204.

⁴ Hünemörder, Christian: Art. „Weihrauch“, in: *Der Neue Pauly*, online seit 2006, DOI: http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347_dnp_e12209480 (21.01.2023), im Folgenden zitiert als Hünemörder: Art. „Weihrauch“.

⁵ Xenophanes of Colophon, *Fragments*, hg. u. übers. v. James Hunter Leshner, Toronto/Buffalo/London 1992, 1, 7.

⁶ Pfeifer, Michael: *Der Weihrauch. Geschichte, Bedeutung, Verwendung*, Regensburg 1997, S. 19, im Folgenden zitiert als Pfeifer: Weihrauch.

Ausfuhrzöllen belegt wurde, „die in Gestalt des Zehnts der Ware bei den Tempeln entrichtet werden mußten.“⁷ In Südarabien belegen zahlreiche archäologische Befunde von Räucheraltären die Schilderungen Strabons über die Nabatäer. So würden diese die Sonne verehren, indem sie auf den Altären ihrer Häuser täglich Libationen spenden und Weihrauch opfern.⁸ So konnten etwa chemische Analysen von Räucherwerkresten, die am Altar des Alexander Amru gefunden wurden, nachweisen, dass es sich um Weihrauch handelte.⁹

In Rom lässt sich Weihrauch im Kontext des Toten- und Kaiserkults fassen. Livius berichtet, dass das Duftharz bereits im Jahr 246 v. Chr. zu kultischen Zwecken genutzt wurde. Zur Abwendung möglicher bevorstehender Gefahren sollte im Auftrag des römischen Senats ein zweitägiges Betfest abgehalten werden und dieser stellte dafür öffentlich Wein und Weihrauch bereit.¹⁰ Plinius hebt in seiner ‚Naturalis historia‘ die Verwendung Weihrauchs als Statussymbol hervor: Nero ließ im Zuge der Totenfeiern für seine Gemahlin Poppaea Sabina die gesamte Jahresernte an Weihrauch (ca. 2000-3000 t) aufkaufen und anschließend verbrennen.¹¹ Laut Plinius stellt dies eine Zweckentfremdung, gar Verschwendungssucht, dar, denn Weihrauch sei in erster Linie für die Götter geschaffen und nicht für Leichenbegräbnisse. Der Verbrauch von Weihrauch bei Begräbnissen muss folglich enorm hoch gewesen sein – nicht nur in Rom – sodass er die Bezeichnung *Arabia felix* durchaus kritisiert: „[...] ein falscher und von Undank zeugender Beiname, da es ihn den Himmelsgöttern zu verdanken glaubt und doch vielmehr der Unterwelt dafür Dank schulden müßte.“¹²

Die ökonomische Relevanz des Weihrauchs im 1. Jahrhundert n. Chr. wird deutlich, wenn Plinius den Preis abhängig von seiner Qualität beziffert: „[...] der Preis für das Pfund des besten Weihrauchs [beträgt] sechs, für die zweite Sorte fünf und für die dritte drei Denare.“¹³ Im Vergleich mit Angaben über die Lebenshaltungskosten im römischen syrisch-palästinensischen Gebiet, dürfte ein römisches Pfund Weihrauch

⁷ Pfeifer: Weihrauch, S. 19.

⁸ Strabon, Geographika, hg. u. übers. v. Stefan Radt, 10 Bde., Göttingen 2005, 16, 4, 26, im Folgenden zitiert als Strab.

⁹ Müller: Art. „Weihrauch“, Sp. 731.

¹⁰ Livius, Ab urbe condita, hg. u. übers. v. Hans Jürgen Hillen, Düsseldorf/Zürich 1987–2007, 10, 23, 1, im Folgenden zitiert als Liv.

¹¹ Plin. nat. 12, 86.

¹² Plin. nat. 12, 82.

¹³ Plin. nat. 7, 65. Der hohe Warenwert des Weihrauchs weist Kontinuität bis in die Spätantike auf. Für ein Pfund Weihrauch allerbesten Güte legt das Preisedikt von Kaiser Diokletian 301 n. Chr. einen Höchstbetrag von 100 Denaren fest. Als Folge der Inflation mussten jedoch schon 329 n. Chr. für dieselbe Menge zwei Talente entrichtet werden, vgl. dazu Willeitner, Joachim: Die Weihrauchstraße, Darmstadt 2013, hier S. 45, im Folgenden zitiert als Willeitner: Weihrauchstraße.

(= ca. 327 g) der billigsten Sorte ungefähr zwei Wochenlöhne eines Arbeiters entsprechen haben.¹⁴ Entlang der sogenannten Weihrauchstraße mussten pro Kamellast 688 Denare an Zollgebühren entrichtet werden.¹⁵ Betrug eine Kamellast hypothetisch maximal 400 kg und die entsprechenden Kosten und Abgaben während des Transportes zwei Denare pro Pfund Weihrauch, so war der verlangte Preis für Weihrauch durchaus gerechtfertigt.¹⁶ An den Grenzen des Römischen Reiches wurde zudem auf den Warenwert der 25-prozentige Einfuhrzoll (*τεταρτη*) aufgeschlagen – im Zuge des Weitertransportes bis an das Mittelmeer.

Die Entwicklung ausgedehnter Handelsnetzwerke wurde durch die hohe Nachfrage der Länder gefördert, in denen die Produktion des Baumharzes nicht möglich war.¹⁷ Der Warenwert des Weihrauchs stieg folglich mit zunehmender Distanz zu den Produktionsgebieten enorm. Plinius beklagt etwa den jährlichen Abfluss von 100 Millionen Sesterzen aus dem Römischen Reich nach Indien, Arabien und China für den Import von Luxusgütern, darunter auch Aromata.¹⁸ Der Weihrauchhandel im *Mare Erythraeum*, zu welchem der Nordwesten des Indischen Ozeans sowie der Persische Golf und das Rote Meer (*Arabicus sinus*) zählt, trug dabei als wesentlicher Teil des Warengeschäftes maßgeblich zur Prosperität der Handelsländer bei. Vornehmlich auf der Grundlage des ‚Periplus Maris Erythraei‘ soll diese im 1. Jahrhundert n. Chr. besonders ausgeprägte Handelsaktivität rekonstruiert werden, indem der Fokus der Untersuchung auf den Produktionsgebieten, Akteuren, komplexen Handelsnetzwerken sowie Handelsbeziehungen zwischen ausgewählten *ἐμπόρια, σταθμοί* und *λιμένες* im und am *Mare Erythraeum* liegt.

¹⁴ Tubach, Jürgen/Wünsche, Peter: Art. „Weihrauch“, in: Theologische Realenzyklopädie, Bd. 35, Berlin/New York 2003, S. 472-477, hier S. 473-474, hier S. 474, im Folgenden zitiert als Tubach/Wünsche: Art. „Weihrauch“; Willeitner, Joachim: Jemen. Weihrauchstraße und Wüstenstädte, München 2002, hier S. 20, im Folgenden zitiert als Willeitner: Jemen; Müller: Art. „Weihrauch“, Sp. 735, geht vom Äquivalent eines Wochenlohns aus.

¹⁵ Plin. nat. 12, 65.

¹⁶ Müller: Art. „Weihrauch“, Sp. 735.

¹⁷ Weihrauch gelangte bis nach Indien und von dort auf der Land- bzw. Seeroute der Seidenstraße bis nach China, vgl. dazu Tubach/Wünsche: Art. „Weihrauch“, S. 473-474.

¹⁸ Plin. nat. 6, 101.

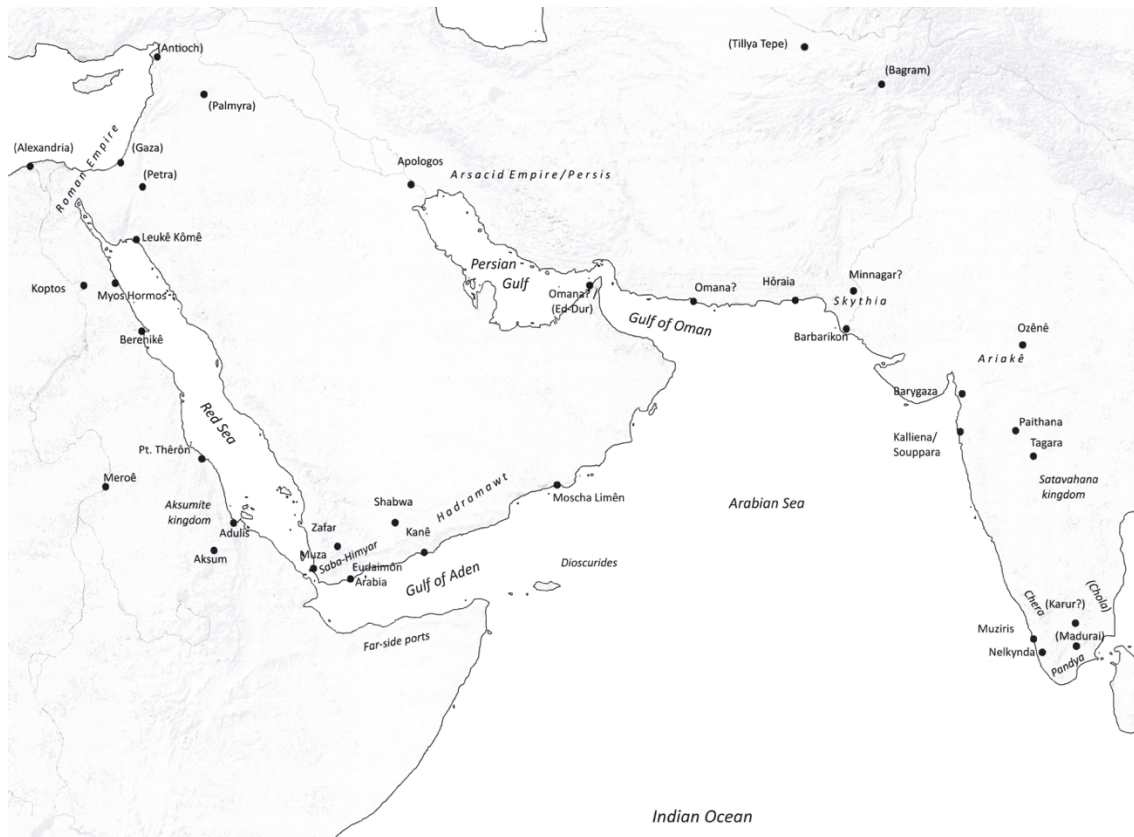


Abb. 1: Das Mare Erythraeum zur Zeit des Periplus (Seland: Ports, S. 8).

Der *Περίπλους τῆς Ἐρυθραῆς Θαλάσσης*¹⁹, ein 6300 Wörter umfassendes griechisches Werk, welches in der Forschung allgemein mit seinem latinisierten Namen bezeichnet wird, der ihm nach seiner Wiederentdeckung in der Renaissance zugeschrieben wurde,²⁰ gehört zur Gattung der *periploi* – griechische Küsten- und Seefahrtsbeschreibungen, meist in Form von umfassenden Logbüchern oder vereinzelt auch Handbüchern.²¹ Der inhaltliche Schwerpunkt liegt vor allem auf nautischen Aspekten, allerdings beschreiben sie darüber hinaus auch geeignete Anker- und Hafenplätze, Wind- und Wetterverhältnisse, örtliche Besonderheiten sowie die Fauna, Flora und ‚Völker‘ entlang der Seerouten. Die Gattung gehört laut Kai Brodersen zu den frühesten Formen der Erfassung von Raum im Text, welche die Abfolge von

¹⁹ Periplus Maris Erythraei, hg. u. übers. v. Kai Brodersen, Speyer 2021, im Folgenden zitiert als PME.

²⁰ So geht die lateinische Bezeichnung für das Werk auf die Edition von 1577 zurück, die von Wilhelm Stuck übersetzt wurde, s. dazu Seland, Eivind H.: Ports and Political Power in the Periplus. Complex Societies and Maritime Trade on the Indian Ocean in the First Century AD, Oxford 2010, S. 13, im Folgenden zitiert als Seland: Ports.

²¹ Burian, Jan: Art. „Periplus“, in: Der Neue Pauly, online seit 2006, DOI: http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347_dnp_e914530, (09.02.2023), im Folgenden zitiert als Burian: Art. „Periplus“; Seland, Eivind H.: The Periplus of the Erythraean Sea. A Network Approach, in: Asian Review of World Histories 4.2 (2016), S. 191-205, hier S. 192.

Stationen entlang eines geographischen Elementes, meist einer Küste, behandelt und dabei mit simplen Richtungsangaben und Entfernungen agiert. Traditionell stützten sich die Autoren auf die Topologie anstatt auf Himmelsrichtungen oder die Angabe geographischer Koordinaten.

Periploi waren außerdem im Kontext der antiken Entdeckungsreisen von hohem Wert, da sie zu politischen, wirtschaftlichen und militärischen Zwecken genutzt werden konnten.²² In der beginnenden Spätantike erlebten sie einen regelrechten Prozess der Popularisierung: Neben der vorrangigen Zielgruppe, den Kaufleuten zur See, fanden die Berichte eine an Abenteuern und Exotik interessierte Leserschaft, die jedoch selbst nicht reisen konnte. So mischten sich unter die grundsätzlich eher nüchternen und objektiven *periploi* Mythen- und Fabelgeschichten. Beispiele dieser Art von Reiseliteratur sind etwa die Schilderungen der um 450 v. Chr. erfolgten Fahrt des karthagischen Königs Hanno entlang der afrikanischen Westküste oder die Beschreibungen des Kaspischen Meeres durch den Flottenkommandanten Patrokles, dessen Reise zwischen 286 und 281 v. Chr. anzusetzen ist.²³

Der ‚Periplus Maris Erythraei‘ gilt somit als bedeutende dokumentarische Schriftquelle für die Handelskontakte und den Fernhandel zwischen dem *Imperium Romanum* und der *Erythra Thalassa* im 1. Jahrhundert n. Chr.²⁴ Eivind Seland bezeichnet das Werk als ein „[...] practical handbook of trade and navigation on the Indian Ocean and the Red Sea.“²⁵ Der Autor des ‚Periplus‘ ist nicht überliefert, dennoch besteht weitestgehende Einigkeit über seine Herkunft, die im griechischsprachigen römischen Ägypten verortet wird.²⁶ Hinweise dafür erhalten wir etwa in Kapitel 29, in dem die im südarabischen Kanê wachsenden Weihrauchbäume mit denen aus Ägypten verglichen werden, oder etwa auch, wenn der Anonymus die Gangesschwelle mit der Nilschwelle vergleicht. Brodersen führt im Hinblick auf seinen Beruf an, dass dieser möglicherweise im Wirtschafts- bzw. Verwaltungssektor des römischen Ägyptens zu suchen sei und eine Tätigkeit als Zöllner, Spediteur oder Karawanenführer infrage komme. Auch Lionel Casson spricht sich deutlich für eine Tätigkeit

²² Burian: Art. „Periplus“.

²³ Willeitner: Jemen, S. 13.

²⁴ Ruffing, Kai: Der Periplus Maris Erythraei und die Ethnographie der Erythra Thalassa, in: Rollinger, Roland (Hg.): Die Sicht auf die Welt zwischen Ost und West (750 v. Chr. - 550 n. Chr.), Wiesbaden 2017, S. 185-196, hier S. 185, im Folgenden zitiert als Ruffing: Periplus.

²⁵ Seland: Ports, S. 14.

²⁶ Casson, Lionel: Introduction, in: The Periplus Maris Erythraei. Text with introduction, translation, and commentary, hg. u. übers. v. L. Casson, Princeton 1989, S. 3-48, hier S. 7, im Folgenden zitiert als Casson; Einleitung; Brodersen, Kai: Einführung, in: Periplus Maris Erythraei, hg. u. übers. v. Kai Brodersen, Speyer 2021, S. 7-26, hier S. 17, im Folgenden zitiert als Brodersen: Einführung; Seland: Ports, S. 192; Ruffing: Der Periplus Maris Erythraei, S. 185.

des Anonymus als Händler aus, „who, after sailing the routes the *Periplus* describes and trading in the products it lists, decided to write a handbook on the subject.”²⁷ Der ‚Periplus‘ richtet sich daher vorrangig an andere Händler, indem der inhaltliche Schwerpunkt mehr auf Informationen zum Handelsgeschehen liegt und weniger auf nautischen Angaben, wie sie traditionell in früheren *periploi* zu finden sind.

Allgemeiner Konsens besteht in der Forschung über das geringe sprachliche Niveau des Autors, das dennoch eine gewisse literarische Eleganz erkennen lässt.²⁸ Das Werk ist in *Koinê* verfasst, der *lingua franca* des östlichen Mittelmeerraumes und des Vorderen „Orient“ im 1. Jahrhundert n. Chr.²⁹ Stilistisch ist es als stark funktional und repetierend zu charakterisieren.³⁰

Der Anonymus beschreibt Seefahrtsrouten und Handelsplätze mit deren *χώραι*, ethnographische Aspekte der Bevölkerung sowie im- und exportierte Handelswaren im *Mare Erythraeum*.³¹ Dabei wird zwischen drei großen geographisch-ökonomischen Gebieten unterschieden. Der Ausgangspunkt ist dabei immer Berenike, welches beim heutigen Bender el-Kebir lokalisiert werden konnte und einer für den Handel im *Mare Erythraeum* bedeutender ägyptischer Hafen an der Westküste des Roten Meeres war. Das erste Gebiet reicht vom Golf von Aden bis nach Ostafrika³²; das zweite umfasst die arabische Halbinsel zwischen Rotem Meer und Persischem Golf.³³ Nahezu die Hälfte des Werkes behandelt das dritte Gebiet: Indien und den „Orient.“³⁴ Konkret beginnt die Route in *Myos Hormos*, dem heutigen Abu Scha‘ar an der Westküste des Roten Meeres und endet an der Insel *Menuthias*, die allgemein mit Sansibar identifiziert wird, sowie in der an der Malabarküste gelegenen Stadt *Nelkynda*, für die eine Identifizierung mit Kottayam am wahrscheinlichsten ist.³⁵

An dieser Stelle ist zu erwähnen, dass die exakte Lokalisierung der Mehrzahl im ‚Periplus‘ genannten Handelsorte bis heute in der Forschung umstritten ist.³⁶ Zudem

²⁷ Casson: Introduction, S. 8.

²⁸ Ruffing: Der Periplus Maris Erythraei, S. 185; Casson: Introduction, S. 10.

²⁹ Seland: Ports, S. 13.

³⁰ Casson: Introduction, S. 10.

³¹ Brodersen: Einführung, S. 11.

³² PME 2-18.

³³ PME 19-35.

³⁴ PME 36-66.

³⁵ Willeitner: Jemen, S. 14.

³⁶ Zu verweisen ist hier etwa auf den Diskurs um die Verortung von Leukê Kômê, PME 19; s. dazu etwa Gawlikowski, Michael: Looking for Leuke Kome, in: Manzo, Andrea/Zazzaro, Chiara/De Falco, Diana Joyce (Hgg.): Stories of Globalisation. The Red Sea and the Persian Gulf from Late Prehistory to Early Modernity, Leiden 2018, S. 281-291; Nappo, Dario: On the Location of Leuke Kome, in: Journal

ist in Bezug auf den Quellenwert des ‚Periplus‘ zu beachten, dass bei Abfassung des Werkes wahrscheinlich nur ein limitiertes geographisches Wissen des Anonymus und seiner Informanten bestand. Es liegt eher eine geographische Fokussierung auf das Handelsgeschehen und die Handelsrouten von Ägypten nach Afrika, Arabien und Indien vor, während die Handelsnetzwerke der Malaiischen Halbinsel sowie teilweise die am Persischen Golf kürzer beschrieben werden.³⁷ Daher kann vermutet werden, dass der Autor den Persischen Golf sowie Teile Indiens und Afrikas wohl nicht persönlich bereiste – zu vage erscheinen die Schilderungen von Geographie und Handel.³⁸ Seland versuchte dies in seiner 2010 vorgelegten Dissertation „Ports and Political Power in the Periplus. Complex Societies and Maritime Trade on the Indian Ocean in the First Century AD“ zu visualisieren und unterscheidet zwischen mutmaßlichen „Firsthand“- und „Secondhand“-Informationen.

Ports:	Chapters:	Main route described:	Reliability:
Myos Hormos - Opônê	1-14	Egypt - Horn of Africa	Firsthand
East Africa - Rhapta	15-18	Arabia - East Africa	Secondhand
Leukê Kômê - Kanê	19-28	Egypt - Arabia	Firsthand
Socotra and Moscha	29-32	Internal Hadramawt	Secondhand
Parthian ports	33-37	Persian Gulf - India	Secondhand
Barbarikon - Barygaza	38-49	Egypt - India	Firsthand
Akabarû - Tyndis	50-54	Coastal	Secondhand
Muziris - Nelkynda	54-57	Egypt - India	Firsthand
Balita - Sôptama	58-60	Coastal	Secondhand
Kamara - Ganges / Chrysê	61-63	Coastal / India - S.E. Asia	Secondhand

Abb. 2: Tabellarische Übersicht der Häfen und Routen sowie der hypothetischen Zuverlässigkeit der Angaben im ‚Periplus‘ (Seland: Ports, S. 15).

Er berücksichtigt dabei zwei grundlegende, korrelierende Hypothesen: Der ‚Periplus‘ führt zu einer keine ägyptischen Exportartikel bei der Beschreibung der Häfen an der indischen Ostküste auf. Möglicherweise waren sie deshalb von geringem ökonomischem Interesse, sodass der Anonymus sie nicht persönlich bereiste. Zum

of Roman Archaeology 23 (2010), S. 335-348. Als nördlichster Ansatz gilt das heutige Wadi el-Hamid, als südlichster Vorschlag Yanbu bzw. Iambe (Plin. nat. 6, 168).

³⁷ Seland: Ports, S. 192-193.

³⁸ Seland: Ports, S. 15; vgl. auch Salles, Jean-Francois: The Periplus of the Erythraean Sea and the Arab-Persian Gulf, in: Topoi 3 (1993), S. 493-523.

anderen wird nur bei einigen Handelsorten die geeignetste Abfahrtszeit von Berekane aus angegeben.³⁹

Distanzen werden allgemein in *dromoi*, Stadien (zu ca. 180 m) und in Tagesreisen über Land angegeben. Abweichungen – oder eher Neuerungen – zu früheren *periploi* ergeben sich, wenn anhand der Gestirne Angaben zu Himmelsrichtungen gemacht werden. Unter dem Sternbild *Ursa Minor* wird beispielsweise ein Gebiet in Indien lokalisiert.⁴⁰ Zudem kann davon ausgegangen werden, dass der Anonymus auf Erfahrungswissen und Hörensagen zurückgriff, so legen es etwa die Auflistung römischer Monatsangaben und deren ägyptischen Äquivalenten nahe. Der Januar (*Tybi*), Juli (*Epeiph*) und September (*Thoth*) galten als besonders geeignete Monate für die Seefahrt.⁴¹

Die Handelswaren im ‚Periplus‘ lassen sich auf etwa 130 Warenarten schätzen und können in Oberkategorien eingeteilt werden.⁴² Neben Textilien aus Seide, Wolle, Leinen, Baumwolle und Malvenfasern (*molochinon*) sind Nahrungsmittel wie Öl und Wein, Rohstoffe wie Metalle und Hölzer, Edelmetalle, hochpreisige Tierprodukte, Werkzeuge und Edelsteine gelistet. Zu den gehandelten Gewürzen zählen Zimt (*Cinnamomum verum*), Narde, Pfeffer und Kostwurz. Die natürlich vorkommenden Harze lassen sich in Myrrhe, Weihrauch, Storax- und Bedolachharz (indische Myrrhe) unterteilen. Münzen, vornehmlich römische *aurei* und *denarii*, sind in dem Tauschhandel im *Mare Erythraeum* vermutlich nicht in ihrer eigentlichen Geldfunktion zu betrachten, sondern als reine Handelsware.⁴³ Aufgrund ihres Metallwerts wurden sie in verschiedene Häfen in Arabien und Indien exportiert.⁴⁴ In Barygaza, dem heutigen Bharuch in Nordwestindien, konnten sie aber auch gegen die lokale Währung getauscht werden.⁴⁵

Die Handelswaren im ‚Periplus‘ sind nahezu deckungsgleich mit denen, die Plinius in seinem letzten Buch seiner ‚Naturalis historia‘ erwähnt und die als die kostbarsten Produkte zu seinen Lebzeiten gelten.⁴⁶ So kann davon ausgegangen werden,

³⁹ Seland: Ports, S. 15: „The idea is that the author would provide such information wherever he had access to it, that is he would report about ports where he or his colleagues went regularly.”

⁴⁰ PME 64.

⁴¹ Brodersen: Einführung, S. 12.

⁴² Brodersen: Einführung, S. 13.

⁴³ Siehe zu römischen Münzen – besonders in Indien – Ruffing, Kai: ‚Global Players‘. Römisches Geld in Indien, in: Geldgeschichte im Geldmuseum (2009), S. 57-75, im Folgenden zitiert als Ruffing: Players; Turner, Paula J.: Roman Coins from India, London 1989.

⁴⁴ Brodersen: Einführung, S. 13.

⁴⁵ PME 49.

⁴⁶ Plin. nat. 37, 204.

dass der ‚Periplus‘ den Handel mit den kostbarsten Waren beschreibt, die es Mitte des 1. Jahrhunderts n. Chr. gab.⁴⁷

Die Datierung des ‚Periplus‘ war lange umstritten und die Angaben reichten von 30 bis 230 n. Chr.⁴⁸ Obwohl *tyrannoi* und lokale Könige im ‚Periplus‘ genannt werden, können sie weniger zur Datierung des topographischen Werkes beitragen. Für die Metropole Saphar wird beispielsweise Charibaël, „rechtmäßiger König der beiden Völker – des homeritischen und des daneben liegenden sogenannten sabäischen“⁴⁹, als ein Freund der römischen Kaiser genannt. Eine konkrete, gar absolute Datierung der Regierungszeit erweist sich hier als durchaus schwierig, denn arabische Inschriften belegen, dass Charibaël mit fünf möglichen Herrschern des 1. Jahrhunderts n. Chr. identifiziert werden kann.⁵⁰ Laut Joachim Willeitner kann es sich um den Herrscher Karib’il Watar Yuhanaïm handeln, wobei Charibaël dann die entsprechend gräzisierte Namensform wäre.⁵¹

Eine Ausnahme bildet die Nennung des nabatäischen Königs Malichas in Leukê Kômê.⁵² Sie lässt darauf schließen, den ‚Periplus‘ vor der römischen Annexion von Nabatäa im Jahr 106 n. Chr. zu datieren.⁵³ Vermutlich handelt es sich aufgrund des historischen Kontextes um Malchos II., der von 40-70 n. Chr. regierte und über den Josephus in seinem Werk ‚Bellum Judaicum‘ berichtet, dass er Titus in Judäa 66/67 n. Chr. mit Truppen unterstützte.⁵⁴ Als *communis opinio* gilt in der Forschung aufgrund dessen die Datierung des Werkes in das mittlere 1. Jahrhundert n. Chr.⁵⁵, also konkret in die Jahre 40-70 n. Chr. und zu Lebzeiten Plinius d. Ä.

Das natürlich vorkommende, luftgetrocknete Harz aus den in der griechisch-römischen Antike im Aussehen weitgehend unbekanntem *Boswellia*-Sträuchern⁵⁶, von denen etwa fünfzehn Arten der in Nordostsomalien, Südarabien und auf Soqatra

⁴⁷ Brodersen: Einführung, S. 15.

⁴⁸ Ruffing: Periplus Maris Erythraei, S. 63; Casson: Introduction, S. 6; Brodersen: Einleitung, S. 18; Seland: Ports, S. 13.

⁴⁹ PME 23.

⁵⁰ Siehe dazu Shitomi, Yüzō: On the Date of Composition of the Periplus Maris Erythraei. A Study of the South Arabian Epigraphic Evidence, in: Memoirs of the Research Department of the Toyo Bunko 34 (1976), S. 15-45, hier S. 23; Brodersen: Einführung, S. 18.

⁵¹ Willeitner: Jemen, S. 14.

⁵² PME 19.

⁵³ Brodersen: Einführung, S. 18.

⁵⁴ Flavius Josephus, De bello Judaico, hg. u. übers. v. Otto Michel und Otto Bauernfeind, 3 Bde., Darmstadt 2013, 3, 4, 2.68.

⁵⁵ Ruffing: Players, S. 63; Brodersen: Einführung, S. 18.

⁵⁶ Plin. nat. 12, 55-57; Hünemörder: Art. „Weihrauch“.

wachsenden Sorten den sogenannten echten Weihrauch produzieren, zeichnet sich dabei durch einen besonders hohen Anteil an ätherischem Öl aus.⁵⁷ Hauptsächlich handelt es sich dabei um *Boswellia Carterii Birdwood* oder auch *Boswellia sacra* und die nur in Somalia vorkommende Subspezies – alle der Familie der Balsambaumgewächse zugehörig.⁵⁸

Plinius berichtet in seinem zwölften Buch seiner ‚Naturalis historia‘ ausführlich über die organisatorischen Abläufe der Weihrauchernte in Arabien und macht dabei widersprüchliche Angaben. Die Ernte sei einerseits 3000 Familien vorbehalten und durch Erbfolge gesichert: Sie „sollen deshalb ‚Heilige‘ genannt werden, sich auch nicht, wenn sie die Bäume einschneiden oder ernten, durch den Umgang mit Frauen und Teilnahme an Leichenbegängnissen verunreinigen, und auf diese Weise werde der heilige Wert der Ware erhöht.“⁵⁹ Fortfolgend schildert Plinius jedoch, dass die Ernterechte jedes Jahr neu vergeben werden und ein uneingeschränkter Zugang zu den Baumkulturen möglich sei. Dieser offenbare Widerspruch ist an dieser Stelle nicht zu lösen, so kann der ‚Periplus‘ jedoch weitere Angaben liefern, die möglicherweise der Abschreckung dienen sollten, um das Weihrauch-Monopol der *regio turifera*, also das Bergland in Hadramaut, zu schützen. Es darf hier jedoch angenommen werden, dass der Anonymus die weihrauchproduzierenden Gebiete wohl nie persönlich besuchte.⁶⁰ Königliche Sklaven und Sträflinge seien demnach bei unwirtschaftlichen Bedingungen mit der Ernte beauftragt: „Die Bezirke sind furchtbar ungesund, schädlich für die Vorüberfahrenden und sehr häufig tödlich für die dort Arbeitenden, die überdies wegen des Mangels an Nahrung leicht umkommen.“⁶¹

Das Terrain, in dem die weder allzu großen noch hohen Weihrauchbäume gedeihen – ein *silva divisa* – ist laut Plinius geprägt durch gegenseitiges Vertrauen sowie Ehrlichkeit und macht keine Bewachung notwendig.⁶² Über das Aussehen und die Beschaffenheit der Bäume herrschen unterschiedliche Ansichten. Vor allem die Beschreibungen der Griechen weichen voneinander ab: „einige sagen, der Baum habe die Blätter des Birnenbaums, nur kleiner und grasfarbig, andere er gleiche dem Mastixstrauch [sog. Wilde Pistazie] mit leicht rötlichen Blättern, wieder andere meinen, er sei eine Terpentinpistazie.“⁶³ Den Berichten gemein ist lediglich, dass die

⁵⁷ Tubach/Wünsche: Art. „Weihrauch“, S. 472.

⁵⁸ Müller: Art. „Weihrauch“, Sp. 702.

⁵⁹ Plin. nat. 12, 54.

⁶⁰ Vgl. dazu Seland: Ports, S. 28.

⁶¹ PME 29.

⁶² PME 29; Plin. nat. 12, 59.

⁶³ Plin. nat. 12, 56.

Weihrauchbäume eine Rinde in etwa vergleichbar zu einem Lorbeerbaum hätten. Außer in Arabien wachsen die Bäume durch Kultivierungsversuche der Ptolemäer zudem in Karmanien, Ägypten und Asien, wie König Juba in einem Brief an Gaius Caesar schreibt.⁶⁴

Die alljährliche Ernte (*carfiathum*) erfolgte laut Plinius in früheren Zeiten, als das Absatzgeschäft noch nicht allzu groß war, im Herbst. Der dann geerntete Weihrauch sei am reinsten und weißesten.⁶⁵ Erst im Zuge einer gestiegenen Nachfrage sei eine zweite Ernte (*dathiathum*) vonnöten, die im Frühling stattfindet und für die man im Winter bereits Einschnitte in die Rinde vornehme. Jedoch nehme der Weihrauch eine rote Farbe an und sei nicht vergleichbar mit dem der ersten Ernte, da man glaubte, dass ein jüngerer Baum zwar weißeren, ein älterer jedoch wohlriechenderen Weihrauch liefere.⁶⁶

Der eigentliche Ernteprozess war dreigliedrig. So erfolge die *carfiathum* um den Aufgang des Hundsternes; an der dünnsten Stelle der Rinde seien Einschnitte vorgenommen worden.⁶⁷ In einem zweiten Schritt werden die Baumeinschnitte vergrößert, bis eine schaumartige Substanz, ein milchiges Harz, austritt. Sobald es in Kontakt mit Sauerstoff kommt, verdickt und verfestigt es sich zu Klumpen.⁶⁸ Durch dieses Vorgehen erhöht sich laut Plinius sowohl der Reinheitsgehalt als auch das Gewicht des Weihrauchs. In einem weiteren Arbeitsschritt wird das Harz schließlich auf einer Palmmatte oder auf dem Boden gesammelt. Die Reste am Baum – bestehend aus Rinde – werden final abgeschabt. Sie bezeichne man auch als sogenannter männlicher Weihrauch, da sie runde Tropfen von „hodenähnlicher Gestalt“⁶⁹ bilden. Ein weibliches Pendant existiere aus religiösen Gründen nicht, die Plinius jedoch nicht weiter ausführt.

Besonders wertvoll sei der sogenannte zitzenförmige Weihrauch, der auch Tropfweihrauch (*στᾶγονιάς*) und unzerteilbarer Weihrauch (*ατόμων*) genannt werde.⁷⁰ Die Griechen unterschieden neben diesem noch weitere Weihrauchsorten, deren Bezeichnung sich vor allem aus der äußeren Beschaffenheit und Größe der

⁶⁴ Plin. nat. 12, 56-57.

⁶⁵ Plin. nat. 12, 60.

⁶⁶ Plin. nat. 12, 60.

⁶⁷ Plin. nat. 12, 58.

⁶⁸ Siehe zur antiken wie auch modernen Weihrauchernte Willeitner: Weihrauchstraße, S. 36.

⁶⁹ Plin. nat. 12, 61.

⁷⁰ Plin. nat. 12, 62.

einzelnen Stücke ergebe. So sei etwa der Erbsenweihrauch (*όροβίας*) kleiner und die bei der Ernte durch Schütteln abfallenden Stücke werden laut Plinius *manna* genannt.⁷¹

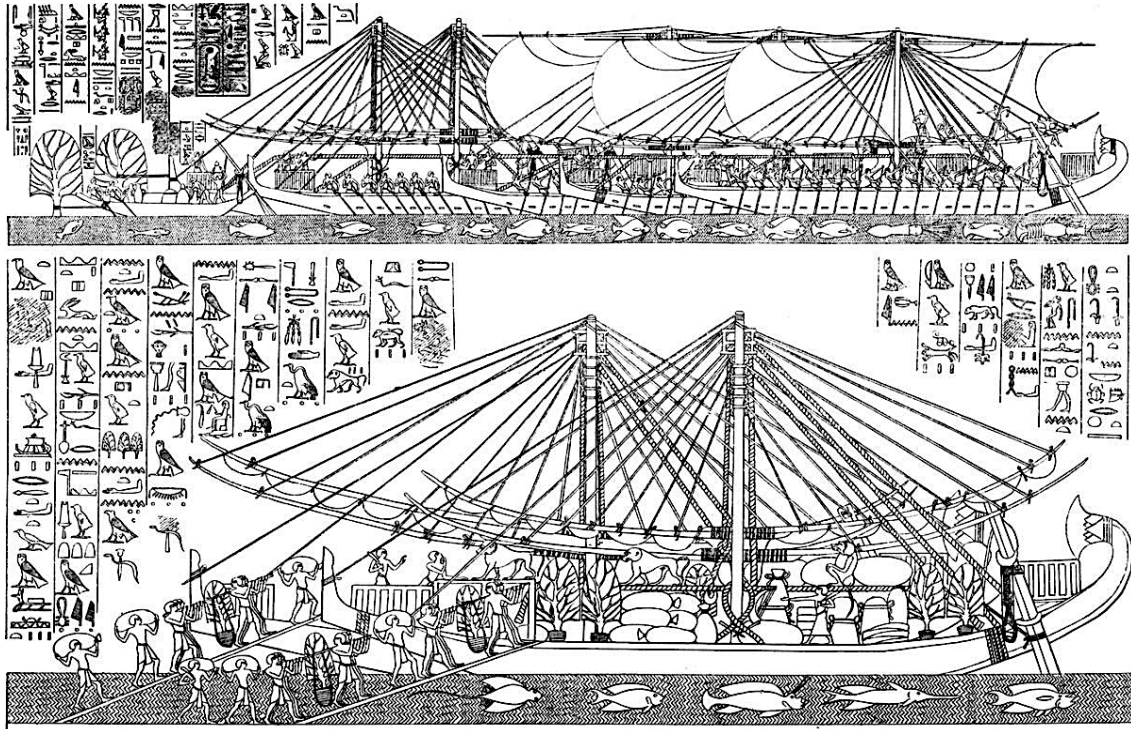


Abb. 3: Die Weihrauchexpedition der Königin Hatschepsut auf einem Relief im Grabtempel der Hatschepsut in Deir el-Bahari. Oben: Ankunft der Flotte in Punt. Unten: Die Schiffe werden mit Weihrauchbäumen, Weihrauch in Säcken, Affen und anderen Waren beladen (Reinhardt: Erde, S. 224).

Es kam auch zu Verfälschungen „mit den tropfenförmigen Stücken eines weißen Harzes, das ihm völlig ähnlich ist.“⁷² Um diese zu erkennen, werde der Weihrauch auf sein weißes Aussehen geprüft und seine Größe und Beschaffenheit näher untersucht. Ein Qualitätsmerkmal von echtem Weihrauch sei daher, dass er in kleine Stücke zerfällt und keine Zahnsuren erkennen lässt.

Schon frühe ägyptische Ritualtexte belegen einerseits die Existenz von transozeanischen Netzwerken und Fernhandel mit dem kostbaren Baumharz, andererseits legen sie die Produktionsgebiete offen, die nun im Vordergrund stehen sollen.⁷³ Weihrauch wurde von Landhändlern u.a. an den oberen Nil transportiert. Die frühesten Importlisten, in denen das Räucherharz als *sntr* gelistet ist, datieren in die Mitte des

⁷¹ Plin. nat. 12, 62.

⁷² Plin. nat. 12, 65.

⁷³ Eine Textauswahl ist etwa bei Pfeifer: Weihrauch, S. 15-16 zu finden.

3. Jahrtausends.⁷⁴ Zu nennen ist in diesem Zusammenhang die Expedition der ägyptischen Königin Hatschepsut (1479-1458 v. Chr.), die Schiffe in das Weihrauchland Punt, auch „Gottesland“⁷⁵ genannt, entsandte. Dessen Lokalisierung ist bis heute in der Forschung umstritten. Klar ist nur, dass die Expedition unter der Leitung des Hofbeamten Panehesi stand und die Schiffe von der Küste des Roten Meeres, etwa



auf der Höhe des Wadi Hammamat, gen Süden segelten. Ob sich Punt nun auf der arabischen oder afrikanischen Seite des Bab el-Mandeb befunden hat, also im Jemen oder heutigen Somalia lokalisiert ist, bleibt weiter unklar.⁷⁶ Fest steht, dass in beiden Regionen Weihrauchbäume wachsen – nicht an der Küste, sondern im landeinwärts liegenden Bergland.

Abb. 4: Darstellung eines Weihrauchbaums im Grabtempel der Hatschepsut in Deir el-Bahari. Die Inschrift lautet: „Grünende Weihrauchbäume 31 Stück, herbeigeführt unter den Kostbarkeiten des Landes Punt für die Majestät des Gottes Amon, des Herrn der irdischen Throne. Niemals ist Ähnliches gesehen worden seit Erschaffung des Weltalls.“ (Reinhardt: Erde, S. 219).

Aus Punt erwarben die Ägypter nicht nur Weihrauch im Tausch gegen Glasperlen und Bronzegegenstände, sondern auch Gold. Hatschepsut ließ während ihrer Herrschaft die einzelnen Episoden der Punt-Expedition auf den Wandreliefs ihres Totentempels in Deir el-Bahari anbringen. Auf diesen Reliefs sind fünf Schiffe abgebildet, die mit Produkten aus Punt beladen sind. Auf einem von diesen Schiffen sind einunddreißig kleine Weihrauchbäume in Kübeln dargestellt, die von mehreren Ägyptern an Bord getragen werden. Diese wurden am Totentempel eingepflanzt, dessen

⁷⁴ Pfeifer: Weihrauch, S. 16-17. Die ägyptische Bezeichnung *sntr* könnte von *stj-ntr* stammen, für „Gottesduft.“ Müller plädiert jedoch für eine Herleitung über das aktive Partizip *santir* – „der göttlich macht.“ Ob *sntr* daher mit Weihrauch gleichzusetzen ist, bleibt weiter umstritten, gilt jedoch als sehr wahrscheinlich. Im Koptischen existiert bis heute der Begriff *sonte*, *sante* für „Räucherwerk, Weihrauch“, siehe dazu auch Müller, Walter W.: Rez. zu: Nielsen, Kjeld: Incense in Ancient Israel, in: Bibliotheca Orientalis 44 (1987), S. 743-750, hier S. 744.

⁷⁵ Willeitner: Jemen, S. 26.

⁷⁶ Willeitner: Weihrauchstraße, S. 24-25; siehe zu Punt auch Tallet, Pierre: Deux notes sur les expéditions au Pays de Pount à la lumière de nouvelles données archéologiques, in: Revue d’Egyptology 64 (2013), S. 189-209, hier S. 189; Bard, Kathryn A./Fattovich, Rodolfo: Seafaring Expeditions to Punt in the Middle Kingdom. Excavations at Mersa/Wadi Gawasis, Egypt (Culture and History of the Ancient Near East 96), Leiden/Boston 2018; Breyer, Francis: Punt. Die Suche nach dem „Gottesland“ (Culture and History of the Ancient Near East 80), Leiden/Boston 2016.

Pflanzgruben nach entsprechenden Ausgrabungs- und Restaurierungsarbeiten am Heiligtum heute wieder sichtbar sind.⁷⁷

Den Griechen war die Heimat des Weihrauchs zunächst unbekannt. So tradierte die Lokalisierung in den syrischen Raum – wohl auch zugunsten phönizischer Händler, die versuchten, die wahre Herkunft des Weihrauchs zu verschleiern. Die Phönizier distribuierten ihn über die phönizischen Hafenstädte an der syrisch-libanesischen Küste über das gesamte Mittelmeer.⁷⁸ Der erste griechische Schriftsteller, der die eigentliche Anbauregion des Weihrauchs nennt, ist Herodot: Das Baumharz stamme ausschließlich aus Arabien, dem äußersten Land der Erde im Süden. Daneben wüchsen dort noch Myrrhe, Kasia, Kinamomon und Ledanon.⁷⁹ Laut Theophrast von Eresos wuchs Weihrauch und Myrrhe auf der Halbinsel der Araber, vor allem in Saba, Hadramyta, Kitibaina und Mamali und dort gleichsam im Hochland wie auch in den Tälern.⁸⁰ Weihrauch werde zudem in den Tempeln des Sonnengottes gesammelt und von dort weiterverkauft – zu vermuten ist daher ein Handelsmonopol der Priesterschaft.⁸¹ Der in augusteischer Zeit schreibende Strabon berichtet ergänzend, dass Weihrauch nur im Süden Arabiens wachse und die qualitätvolleren Sorten in den östlichen Gebieten am Persischen Golf sowie besonders im Süden des heutigen Oman vorkommen.⁸²

Für den griechisch-sizilianischen Historiker Diodorus Siculus ist das Reich von Saba zudem der Ort schlechthin für die Aromata Südarabiens: „Die Sabäer wohnen im glücklichen Arabien, [...] sie haben so viel Balsam, Kassia, Zimt, Kalmus, Weihrauch, Myrrhe, Palmen und andere wohlriechende Gewächse, daß das ganze Land von einem wahrhaft göttlichen Wohlgeruch durchzogen ist.“⁸³

Ähnliches schildert auch Plinius: „Die Sabäer [sind] die wohlhabendsten durch den Reichtum der Wälder an Räucherwerk, durch Goldgruben, Bewässerung ihrer Ländereien und den Gewinn von Honig und Wein.“⁸⁴ Für eine starke Handelsaktivität der Sabäer spricht sich zudem Strabon aus. Sie vertrieben nicht nur ihre eigenen

⁷⁷ Willeitner: Jemen, S. 26-27.

⁷⁸ Tubach/Wünsche: Art. „Weihrauch“, S. 472.

⁷⁹ Herodot, Historien, hg. u. übers. v. Josef Feix, 2 Bde., Zürich 1995, 3, 107, im Folgenden zitiert als Hdt.

⁸⁰ Theophrast, *Historia Plantarum*, hg. u. übers. v. Kurt Sprengel, 2 Bde., Altona 1822, 9, 4, 2, im Folgenden zitiert als Theophr. h. plant.

⁸¹ Willeitner: Jemen, S. 19.

⁸² Strab. 16, 4, 25.

⁸³ Diodorus Siculus, *Griechische Weltgeschichte*, übers. v. Otto Veh, eingel. und komm. v. Moritz Böhme, Stuttgart 2009, 17, 27, im Folgenden zitiert als Diod.

⁸⁴ Plin. nat. 6, 161.

Produkte, sondern wohl auch die aus Äthiopien durch einen regelmäßigen Warenaustausch über das Rote Meer.⁸⁵ Laut Walter Müller wurde das altsüdarabische Reich Saba daher in der griechischen und römischen Welt als das Weihrauchland *par excellence* angesehen, so findet auch der Terminus *tus Sabaeum* Erwähnung.⁸⁶ Allerdings waren laut Plinius die Minäer das erste Volk, noch vor den Sabäern, das Handel mit Weihrauch trieb, daher spricht er auch vom *tus Minaeum*.⁸⁷ Ferner ist auch Plinius der Ansicht, dass es Weihrauch nur in Arabien gebe, allerdings begrenzt auf eine bestimmte Region: „Ungefähr in der Mitte Arabiens wohnen die Atramiter, ein Bezirk der Sabäer, mit der Hauptstadt ihres Gebietes Sabota auf einem hohen Berge, von dem acht Tagreisen entfernt die weihrauchtragende Gegend liegt, Sariba genannt, was nach Ansicht der Griechen ‚Geheimnis‘ bedeutet.“⁸⁸ Diese sei im Sommer ausgerichtet auf den Sonnenaufgang, unwegsam durch Felsen und zur Rechten vom Meer begrenzt. Überhaupt sei die Landschaft äußerst gebirgig und die dort wachsenden Weihrauchbäume würden bis in das Talgebiet hinabreichen. Die *silvae* in Sariba betrug eine Länge von zwanzig *schoinoi*⁸⁹ und eine Breite von zehn *schoinoi*. Geologische Angaben lassen zudem vermuten, wie sich die Bodenbeschaffenheit für das optimale Gedeihen der Weihrauchbäume zusammensetzte. So sei der Boden in Sariba reich an weißem Ton, mit durchaus seltenen und natronhaltigen Quellen.⁹⁰

Es zeichnen sich bei der übergreifenden Betrachtung der Lokalisierung der Produktionsgebiete des Weihrauchs – zum Teil auch der Handelsgebiete, die sich nicht trennscharf von diesen abgrenzen lassen – deutliche geographische Schwerpunkte auf der Arabischen Halbinsel, Persien und Ostafrika ab, jedenfalls nach Auskunft der hier herangezogenen ergänzenden Schriftquellen. Sie korrelieren deutlich mit den Orten im ‚Periplus‘, wie es bei der mikroperspektivischen Analyse noch deutlich wird. Produktions- und Handelsgebiete werden dabei im ‚Periplus‘ eindeutig als Einheit dargestellt.

Bei der Analyse und Rekonstruktion von Handelsnetzwerken und Handelsbeziehungen im Weihrauchhandel lohnt es sich, den Untersuchungszeitraum dieser Studie zu erweitern. Denn für einige Königreiche Südarabiens sind sehr frühe ausgeprägte Handelsaktivitäten mit dem Mittelmeerraum historisch-archäologisch bezeugt, die

⁸⁵ Strab. 16, 4, 9.

⁸⁶ Vergil, Aeneis, hg. u. übers. v. Edith Binder u. Gerhard Binder, Ditzingen 2012, 1, 416.

⁸⁷ Plin. nat. 12, 54; Müller: Art. „Weihrauch“, Sp. 703-706.

⁸⁸ Plin. nat. 12, 52.

⁸⁹ 1 Schoinos = 40 Stadien oder 5000 Schritte nach der Berechnung des Eratosthenes.

⁹⁰ Plin. nat. 12, 53-54.

von Bedeutung für das Handelsgeschehen im *Mare Erythraeum* in der frühen Kaiserzeit waren. So blühte der Handel mit südarabischem Weihrauch mit der Domestikation des *Camelus dromedarius* auf, welche jedoch als nicht absolut datierbar gilt.⁹¹ Sicher ist, dass sie als zwingend notwendige Voraussetzung für den Warentransport aus dem Jemen über den Wüstengürtel der Arabischen Halbinsel gen Norden betrachtet werden kann. Nur die Dromedare waren als Lasttiere geeignet, denn sie waren den unwirtlichen Lebensbedingungen der Wüsten sowie den Sandstürmen physiologisch am besten angepasst. Durch ihre breiten, gepolsterten Fußsohlen und ihren fettspeichernden Höckern konnten sie schwere Lasten transportieren und bis zu 17 Tage ohne Wasserzufuhr überleben.⁹² Einigkeit herrscht darüber, dass die Domestikation sich wohl auf der Arabischen Halbinsel ereignet hat – dem natürlichen Lebensraum der Tiere. Einen absolutchronologischen Hinweis können Grabtumuli aus dem 3. Jahrtausend v. Chr. liefern, die in der Oase al-Ain – dem Oman und dem Emirat Abu Dhabi zugehörig – geborgen wurden.⁹³ Auf den Steinquadern sind Dromedare im Relief abgebildet. Ob es sich jedoch um bereits domestizierte Exemplare handelt, bleibt unklar, denn es sind weder Sättel noch Haltestricke dargestellt. Etwa in den gleichen Zeitraum sind auch die Seeexpeditionen der Ägypter nach Punt zu datieren.⁹⁴

Die Weihrauchstraße (Abb. 5), auf der seit dem 10. Jahrhundert v. Chr. die Aromata Südarabiens, aber auch Seidenstoffe und Elfenbein aus Indien und dem Fernen Osten, die bereits eine längere Distanz überseeisch zurückgelegt hatten, über den Landweg zu ihren Endabnehmern an das Mittelmeer transportiert wurden, war zu keinem Zeitpunkt eine ausgebaute und feststehende Trasse, sondern es existierte eine wechselnde Streckenführung, in etwa vergleichbar mit dem Straßennetz des Römischen Reiches.⁹⁵ Der exakte Verlauf der Weihrauchstraße ist noch nicht abschließend erforscht. Zur wechselnden Streckenführung ist etwa zu konstatieren, dass die geographischen Möglichkeiten stark eingeschränkt waren, z. B. bei der Orientierung der Karawanen an Wasserstellen (*ὕδρευματα*) auf ihren Handelsrouten. Trotz schriftlicher Überlieferung der wichtigsten Raststationen und Großoasen durch antike Geografen gelang es bis heute nicht, alle Plätze zu identifizieren.⁹⁶

⁹¹ Willeitner: Jemen, S. 21.

⁹² Willeitner: Jemen, S. 21; Tubach/Wünsche: Art. „Weihrauch“, S. 473.

⁹³ Willeitner: Jemen, S. 21.

⁹⁴ Tubach/Wünsche: Art. „Weihrauch“, S. 473.

⁹⁵ Willeitner: Weihrauchstraße, S. 42-44. Die Luxuswaren aus Ostasien gelangten daneben aber auch über den Landweg, nämlich über Palmyra, zu ihren Endabnehmern am Mittelmeer.

⁹⁶ Willeitner: Weihrauchstraße, S. 43; Willeitner: Jemen, S. 20.



Abb. 5: Die Handelsrouten der Weihrauchstraße (Breuer: Ende, S. 10).

Topographisch grob skizzieren lässt sich die Weihrauchstraße dennoch. Sie verlief etwa im Hochland des Westteils der Arabischen Halbinsel und startete im Reich der Nabatäer, welches in seiner Blütezeit stark vom Aromatahandel profitierte. Der hauptsächlich in Sariba geerntete Weihrauch wurde in Sabota (Ṣabwat), der Hauptstadt des Königreichs Hadramaut, weiter vermarktet. Die Karawanen konnten dann unmittelbar nach Qarnāwu im nördlichen Südarabien ziehen, bis zur Oase Nagrān, einer der wichtigsten Handelsstädte auf der gesamten Route. Denn dort spaltete sich der Handelsweg gewissermaßen: Die erste Strecke führte nach Norden in Richtung Gaza und die zweite mitten durch die arabische Halbinsel bis in die Gegend von Bahrayn an den Persischen Golf (*Arabia deserta*).⁹⁷

Die erste größere *σταθμός* war Qaryat dāt-Kāhil im Reich der Kinda. Es folgte Gerrha, von wo aus die Handelswaren weiter nach Babylonien distribuiert wurden. Dabei wurde das Handelsgeschehen maßgeblich durch gerrhäische Händler kontrolliert. Allerdings mussten diese stets mit den Minäern konkurrieren, wie auch Inschriften von Delos dokumentieren.⁹⁸ Dem Minäerreich kommt in seiner Hochzeit durch die Einrichtung einer Handelskolonie in Dedān und der damit ausgeübten

⁹⁷ Tubach/Wünsche: Art. „Weihrauch“, S. 473; Willeitner: Jemen, S. 23-24.

⁹⁸ Tubach/Wünsche: Art. „Weihrauch“, S. 473

Kontrolle über den längsten Teil der Weihrauchstraße eine bedeutende Rolle zu. Erst die Unterwerfung der Minäer durch die Sabäer in der Mitte des 1. Jahrhunderts v. Chr. führte allmählich zu einem Bedeutungsverlust der minäischen Route. Auffällig ist, dass die Händler aus Maʿīn und Gerrha den hauptsächlich in Sabota angekauften Weihrauch als minäische bzw. gerrhäische Produkte verkauften, „was die Käufer über das eigentliche Anbaugebiet im Unklaren ließ und eventuelle Konkurrenz von einer Reise ins südliche Arabien abschrecken sollte.“⁹⁹

Die Dauer der gesamten Handelsreise kann nur schwer ermittelt werden. Plinius liefert allerdings einen Anhaltspunkt: Bis Gaza, dem nördlichen Hauptendpunkt der Handelsroute am Mittelmeer, habe man seit Verlassen der Stadt Timna, 65 Kamelstationen passiert und insgesamt eine Strecke von 4.436.000 *passus* zurückgelegt.¹⁰⁰ Dies entspricht einer Reisezeit von etwa vier Monaten. Die Karawanen zogen zudem nicht unbeladen aus Gaza nach Südarabien zurück, sondern sie erwarben vor allem Textilien und Speiseöl – Güter, die im Süden benötigt wurden und profitabel verkauft werden konnten.¹⁰¹

Den Handelswert der Weihrauchstraße und ihr ökonomisches Potential erkannte man auch in Rom. *Arabia felix* geriet in das Interesse der römischen Expansionspolitik unter Augustus. Die Arabische Halbinsel sollte dem *Imperium Romanum* einverleibt werden.¹⁰² Ein geostrategischer Punkt für die geplante Eroberung war zudem, dass das Reich von Saba das Bab el-Mandeb kontrollierte, also den für den Aromatahandel so wichtigen Seeweg nach Indien. Jedoch misslang die von Augustus geplante Südarabienexpedition unter der militärischen Leitung des Aelius Gallus mit dem Ziel die Kontrolle über die Weihrauchstraße zu erlangen 25/24 v. Chr., trotz nabatäischer Unterstützung. So mussten die römischen Truppen nach der Belagerung Maribs wieder abziehen.¹⁰³

Die intensivere Nutzung der Seewege des *Mare Erythraeum* hängt mit politischen und technisch-nautischen Entwicklungen im östlichen Mittelmeerraum und Vorderen „Orient“ zusammen, deren Anfänge in das 3.-2. Jahrhundert v. Chr. zu datieren sind. Politische Konflikte führten zu wesentlichen Verschiebungen der Reichsgrenzen, von denen auch der Weihrauchhandel bzw. der gesamte Südarabienhandel

⁹⁹ Tubach/Wünsche: Art. „Weihrauch“, S. 473.

¹⁰⁰ Plin. nat. 12, 64.

¹⁰¹ Willeitner: Weihrauchstraße, S. 52.

¹⁰² Willeitner: Weihrauchstraße, S. 59; Tubach/Wünsche: Art. „Weihrauch“, S. 474.

¹⁰³ Tubach/Wünsche: Art. „Weihrauch“, S. 474.

betroffen war.¹⁰⁴ Persien wurde nach dem Tod Alexanders (323 v. Chr.) zum Herrschaftsgebiet der Seleukiden, welche sich alsbald mit den Parthern konfrontiert sahen und schließlich 64 v. Chr. entmachteten wurden, indem sie im Gebiet des heutigen Syriens sowie im Südosten Kleinasiens zurückgedrängt wurden.¹⁰⁵ Die Parther hatten nun die Kontrolle über große östliche Teile der indischen und asiatischen Karawanenrouten sowie über den Persischen Golf inne. Allerdings ist hier zu erwähnen, dass die Seleukiden unter Antiochus III. diese Verluste teilweise wieder ausglich – auf Kosten Ägyptens. Es gelang ihnen nach dem Sieg in der Schlacht von Panion 200 v. Chr., alle ptolemäischen Gebiete in Syrien und Kleinasien zurückzuerobern und somit auch die Teilkontrolle über die Endstationen des Südarabienhandels an der syrisch-palästinensischen Mittelmeerküste zu erlangen.

So blieb den Ptolemäern die Kontrolle über die Schifffahrtswege im *Mare Erythraeum*, über die der Hauptteil des Warenverkehrs nun abgewickelt werden musste und die so das ‚Erbe‘ Alexanders weiterführten. Der Güterverkehr erreichte durch den zunächst nur militärisch motivierten Ausbau der ägyptischen Häfen Berenike, Myos Hormos und Arsinoe unter Ptolemaios II. und Ptolemaios III. schließlich im 2. und 1. Jahrhundert v. Chr. seine Blütezeit.¹⁰⁶ Laut Stanley M. Burstein war das Ziel der Ptolemäer jedoch nicht, den Karawanenhandel der Araber zu ruinieren. Wichtig war vielmehr, dass sie direkten Zugang zu den Zöllen aus dem See- bzw. Wüstenhandel und zum Handelsgut Weihrauch hatten, weil sie neben Alexandria bis 197 v. Chr. auch die levantinischen Häfen um Gaza besaßen.¹⁰⁷ Ihr Vordringen, besonders in den Süden des *Mare Erythraeum*, ist daher vermutlich nur mit militärischen Absichten zu erklären, welche nach der Niederlage bei Raphia 217 v. Chr. entschieden endeten. Übrig blieben die Häfen, die für den zivilen Seehandel nutzbar waren, welche der am Hof von Ptolemaios VI. tätige Geograph und Beamte Agatharchides von Knidos in seinem in der Mitte des 2. Jahrhunderts v. Chr. veröffentlichten Werk ‚De Mari Erythraeo‘ näher beschreibt.¹⁰⁸

¹⁰⁴ Willeitner: Weihrauchstraße, S. 55.

¹⁰⁵ Biedermann, Zoltán: Soqotra. Geschichte einer christlichen Insel im Indischen Ozean vom Altertum bis zur frühen Neuzeit, Wiesbaden 2006, hier S. 26, im Folgenden zitiert als Biedermann: Soqotra.

¹⁰⁶ Biedermann: Soqotra, S. 27; siehe dazu auch Toussaint, Auguste: Histoire de l’Océan Indien, Paris 1961, im Folgenden zitiert als Toussaint: Histoire.

¹⁰⁷ Burstein, Stanley M.: Introduction, in: Agatharchides of Cnidus, On the Erythraean Sea, hg. u. übers. v. S. M. Burstein, London 1989, S. 1-12, im Folgenden zitiert als Burstein: Introduction.

¹⁰⁸ Biedermann: Soqotra, S. 27; Burstein: Introduction, S. 3. Sein geographischer Schwerpunkt waren die Küstenlandschaften am Indischen Ozean und am Persischen Golf. So bildet das Werk ‚De Mari Erythraeo‘ eine Kompilation, auf welche auch spätere Autoren als Quelle zurückgriffen, etwa auch der Anonymus im ‚Periplus Maris Erythraei‘.

Die Nutzung der Seewege des *Mare Erythraeum*, die zu einer deutlichen Steigerung des Warenverkehrs führte, war allerdings erst möglich geworden, als sich die Segeltechnik verbesserte und dem recht anspruchsvollen Gewässer und seinen unberechenbaren Strömungen standhalten konnte. Der ausschlaggebende Punkt war jedoch die Entschlüsselung der Monsunverhältnisse im späten Hellenismus.¹⁰⁹ Schiffe aus Indien, Afrika, Arabien und Mesopotamien nutzten für ihre Handelsfahrten die Etesien. Der zyklisch halbjährliche Wechsel der Windrichtung – im Sommer stetig aus Südwesten und im Winter aus Nordosten – erleichterte die Überfahrt sowie die Rückfahrt in weniger als einem Jahr.¹¹⁰ Plinius berichtet, dass die Händler, die von Berenike aus um den 18. Juli starteten, nach etwa 30 Tagen in Okêlis in Arabien „oder nach Kane in einer Weihrauch hervorbringenden Gegend“¹¹¹ ankämen. Muza, den dritten Hafen, suchten jedoch nicht die Indienfahrer auf, sondern nur Kaufleute, die mit Weihrauch oder anderen „arabischen Wohlgerüchen“¹¹² handelten. Die „Entdeckung“ der Monsunverhältnisse für die westliche Schifffahrt und somit des direkten Seeweges von Ägypten über das Rote Meer bis nach Indien kann dem griechischen Seefahrer Eudoxus aus Kyzikos zugeschrieben und in die Jahre um 118-116 v. Chr. datiert werden.¹¹³ Infrage kommt allerdings auch der griechische oder ägyptische Seefahrer Hippalos, der im gleichen Zeitraum wirkte.¹¹⁴ Bei Plinius erhält der üblicherweise *libonotos* genannte Wind sogar seinen Namen nach ihm und wird dementsprechend als *hippalos* bezeichnet.¹¹⁵ Strabon liefert zudem einen Anhaltspunkt für eine vorsichtige Datierung, wenn er schreibt, dass die intensive Nutzung der Seeroute erst zu seiner Zeit einsetzte, also am Übergang vom 2. zum 1. Jahrhundert v. Chr.¹¹⁶

Als Folge der Nutzung der Monsunverhältnisse durch die Griechen scheint der Seehandel im *Mare Erythraeum* von Kaufleuten unterschiedlichster Herkunft betrieben worden zu sein. Die arabischen und indischen Kaufleute, denen dieser nautisch

¹⁰⁹ Willeitner: Weihrauchstraße, S. 55; Biedermann: Soqotra, S. 290; Geus, Klaus: Mobilität am und auf dem Roten Meer im Altertum: naturräumliche Bedingungen, lokale Netzwerke und merkwürdige Inseln. Interpretationen zum Periplus Maris Erythraei und zu Ptolemaios' Geographie, in: Olshausen, Eckart/Sauer, Vera (Hgg.): Mobilität in den Kulturen der antiken Mittelmeerwelt. Stuttgarter Kolloquium zur Historischen Geographie des Altertums II (Geographica Historica 31), Stuttgart 2014, S. 225-240, hier S. 225-227.

¹¹⁰ Seland: Ports, S. 1.

¹¹¹ Plin. nat. 6, 104.

¹¹² Plin. nat. 6, 104.

¹¹³ Toussaint: Histoire, S. 35; Biedermann: Soqotra, S. 290; Casson: Introduction, S. 20.

¹¹⁴ PME 57.

¹¹⁵ Plin. nat. 6, 100-104.

¹¹⁶ Strab. 2, 5, 12.

bedeutende Fortschritt wohl schon länger bekannt war, mussten im Zuge dessen ihr Wissensmonopol einbüßen.¹¹⁷ Die auf dem südarabischen Festland bestehenden Karawanenrouten blieben jedoch zu diesem Zeitpunkt – unbeeinflusst von den Ptolemäern und Seleukiden – im Besitz einheimischer Händler. Im nördlichen Abschnitt waren im Westen die Nabatäer ansässig und im Osten die Gerrhäer.

Den Nabatäern gelang es zudem aufgrund eines Machtvakuumms den Südarabienhandel, und somit auch den Weihrauchhandel, im Westen unter ihre Kontrolle zu bringen und einen ‚Karawanenstaat‘ zu begründen, der starke Ähnlichkeit etwa mit Palmyra im Osten aufwies.¹¹⁸ Denn durch die teils politisch diffusen Verhältnisse in Obermesopotamien und der syrischen Wüste waren die Karawanen auf ihren Routen zu den Häfen an der syrisch-palästinensischen Mittelmeerküste praktisch schutzlos; starke Partner existierten nicht. Sobald nabatäisches Gebiet erreicht wurde, konnten die Händler zumindest auf dem letzten Teilstück der Route sicher sein, Schutz vor Raubüberfällen zu erhalten. Das nabatäische Reich stieg folglich zu einem bedeutenden Handelspartner für Produkte aus Südarabien und Indien auf. Diese Waren gelangten durch die nordarabische Wüste nach Alexandria und an die Häfen der syrisch-palästinensischen Küste. Die Hauptstadt Petra nahm dabei eine führende Rolle als Stapel- bzw. Umschlagplatz ein, vor allem für Weihrauch.¹¹⁹ Jedoch ist zu hinterfragen, ob die südarabischen Händler sich überhaupt in das Stadtgebiet begaben, denn Petra lag weit abseits der Hauptroute und eher ‚versteckt‘ am Ende einer langen Schlucht.¹²⁰

Der ‚Periplus‘ bietet darüber hinaus in siebzehn Kapiteln (2-18) eine detaillierte geographische und die Handelsaktivität betreffende Beschreibung der bedeutendsten Handelsorte an der ostafrikanischen Küste. Der Fokus soll nun auf denjenigen liegen, die im Weihrauchhandel eine wichtige Rolle einnahmen und in denen Weihrauch explizit als Im- und/oder Exportware gelistet ist.

¹¹⁷ Willeitner: Weihrauchstraße, S. 56.

¹¹⁸ Willeitner: Weihrauchstraße, S. 56.

¹¹⁹ Strab. 16, 4, 21.

¹²⁰ Willeitner: Weihrauchstraße, S. 56; Willeitner: Jemen, S. 22.



Abb. 6: Die ostafrikanische Küste zur Zeit des ‚Periplus‘ (Seland: Ports, S. 33).

Die an der Küste des heutigen Djibouti und Somalia gelegenen „Barbaroi-Handelsplätze [...], die in einer Reihe liegen und Anker- und Reedeplätze haben“¹²¹, lassen sich ausgehend vom Bab el-Mandeb als *τοῦ πέραν ἐμπόρια* fassen – die „Far-side ports“¹²² oder die Handelsplätze der „Gegenüberseite“. Diese werden laut dem ‚Periplus‘ nicht von einem König regiert, sondern jeder Handelsplatz habe seinen eigenen *τύραννος*, der die Verwaltung übernehme.¹²³ Außerdem sei es üblich im Juli (*Epeiph*) von Ägypten zu diesen Handelsplätzen zu fahren.

Den Anfang macht Malaô, ein *ἐμπόριον* mit Anlegeplatz, welches mit dem heutigen Berbera identifizierbar ist.¹²⁴ Unter den Exportartikeln listet der Anonymus geringe Mengen von *λιβανος ὁ περατικός*, sogenannter Gegenüberseiten-Weihrauch, welcher zusammen mit anderen Aromata nach Arabien ausgeführt werden solle.¹²⁵ Von

¹²¹ PME 7.

¹²² The Periplus Maris Erythraei. Text with introduction, translation, and commentary, hg. u. übers. v. Lionel Casson, Princeton 1989, S. 55; 59, im Folgenden zitiert als The Periplus; Seland: Ports, S. 39.

¹²³ PME 14.

¹²⁴ Seland: Ports, S. 39.

¹²⁵ PME 8.

Malaô aus gelange man schließlich nach zwei *dromoi* nach Mundu, dem heutigen Heis¹²⁶, von wo aus dieselben Waren im- und exportiert werden, jedoch zusätzlich noch Weihrauch namens *μοκρότου* ausgeführt wird.¹²⁷ Laut Müller muss *μοκρότου* wohl eine einheimische Bezeichnung für Weihrauch sein, die sich vom selben Wort ableite, das heute noch im neusüdarabischen Mehri als *maghrāt* für Weihrauch bzw. im Šahri als *mgharót* für Weihrauchbaum verwendet wird.¹²⁸ Der Terminus verbreitete sich demnach von Südarabien aus an die afrikanische Küste, wo er heute noch im nordbessinischen Tigre als *mägār* für Weihrauch gebräuchlich ist.

Es folgt nach zwei oder drei *dromoi* Mosyllon, von wo aus sowohl *μοκρότου* vermindelter Qualität als auch *λιβανος ὁ περατικός* exportiert werde.¹²⁹ In „größter Menge und ausgezeichnete Qualität“¹³⁰ werde der *λιβανος ὁ περατικός* in Akannai, beim Kap Elephas, produziert. Obwohl der Anonymus es nicht ausdrücklich erwähnt, sondern nur schlicht von *λίβανος* spricht, ist zu vermuten, dass dieser auf dem von Akannai südlich gelegenen sogenannten *Ἀρωμάτων ἐμπόριον*, dem Handelsplatz der Gewürze, weiter distribuiert wird.¹³¹

Der narrativen Chronologie des ‚Periplus‘ weiter folgend, werden nun die Handelsorte in Südarabien näher untersucht.¹³² Den Anfang macht das nicht sicher lokalisierte Leukê Kômê („weißes Dorf“), ein *ἐμπόριον* und *λιμὴν* unter nabatäischer Kontrolle, das sich laut dem ‚Periplus‘ durch einen Anlegeplatz mit einer Festung auszeichnet.¹³³ Offenbar fungiere es als Umschlagplatz, denn nach Leukê Kômê kämen Schiffe, die mit Handelswaren aus Arabien beladen seien. Von dort gehe es landeinwärts nach Petra zu Malichas, dem König der Nabatäer. Die örtlichen Behörden sollen zudem in Leukê Kômê Abgaben in Höhe von 25% des Warenwerts erhoben haben und stationierten zum Schutz des Anlegeplatzes eine Heeresinheit unter einem Centurio.

¹²⁶ Casson, Lionel: General Commentary, in: The Periplus Maris Erythraei. Text with introduction, translation, and commentary, hg. u. übers. v. Lionel Casson, Princeton 1989, S. 94-243, hier S. 126; Seland: Ports, S. 40.

¹²⁷ PME 9.

¹²⁸ Müller: Art. „Weihrauch“, Sp. 725-726.

¹²⁹ PME 10.

¹³⁰ PME 11.

¹³¹ PME 12.

¹³² PME 19-32.

¹³³ PME 19.

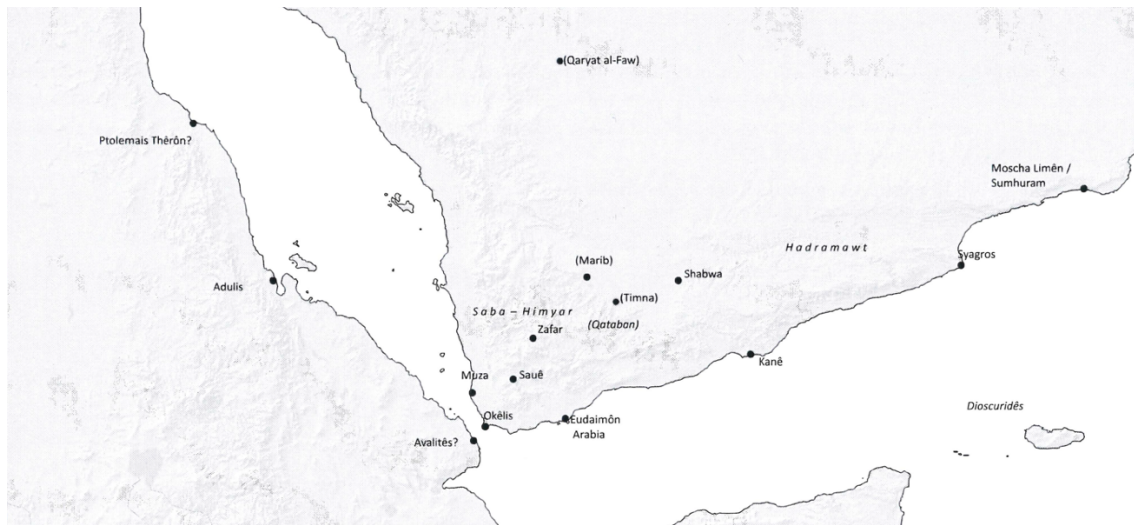


Abb. 7: Die südarabische Küste zur Zeit des ‚Periplus‘ (Seland: Ports, S. 17).

Am äußersten Ausläufer des linken Ufers des Roten Meeres gelegen folgt Muza, das heutige Mokka/al-Muchā im Jemen. Es ist ein *ἐμπόριον νόμιμον* ohne Hafen, aber mit Anlegeplätzen, „insgesamt etwa 12 000 Stadien von Berenike entfernt, wenn man einen Kurs nach Süden verfolgt.“¹³⁴ Als *ἐμπόριον νόμιμον* bezeichnet der Anonymus außerdem Adulis an der Küste des heutigen Eritreas sowie Apologos, einen Hafen unter parthischer Kontrolle.¹³⁵ Casson verwendet den Begriff im Kontext eines „legally limited port of trade“¹³⁶, also als Bezeichnung für einen Hafen, in dem der lokale Herrscher ein Handelsmonopol innehatte und der gesamte Handel über die Vertreter des Königs abgewickelt wurde.¹³⁷ Die Beschreibung Muzas im ‚Periplus‘, das dem altsüdarabischen Königreich Saba angehörte, unterstützt diese Ansicht jedoch nicht: „Der ganze Ort wimmelt von Arabern – Schiffseignern und Matrosen – und es herrscht ein reger Handel. Sie beteiligen sich nämlich am Handel mit der Gegenüberseite und mit Barygaza, indem sie ihre eigenen Ausrüstungen benutzen.“¹³⁸ Nichts deutet demnach darauf hin, dass die arabischen Händler in Regierungsdiensten standen.

Die gelisteten Im- und Exporte Muzas sind zahlreich und lassen Handelsbeziehungen mit dem nabatäischen Königreich, Leukê Kômê, der afrikanischen Küste am Roten Meer (v.a. Adulis) sowie Ägypten und Indien erkennen. In Muza kreuzten sich diese komplexen Netzwerke. Zudem stießen sie auf die binnenländischen Netz-

¹³⁴ PME 21.

¹³⁵ PME 4; PME 35.

¹³⁶ The Periplus, S. 63.

¹³⁷ Seland: Ports, S. 23.

¹³⁸ PME 21.

werke Südarabiens.¹³⁹ Obwohl Weihrauch nicht explizit gelistet wird, ist zumindest zu vermuten, dass Muza aufgrund seiner topographischen Lage als bedeutende Zwischenstation im Weihrauchhandel fungierte.

Nach Okêlis, einer ὕδρευμα und ersten Anlegemöglichkeit auf der Handelsreise von Ägypten nach Indien, folgt das κώμη Eudaimôn Arabia – das heutige Aden im Jemen.¹⁴⁰ Es wurde glücklich genannt, „als es – die Schiffe aus Indien fuhren nämlich nicht weiter nach Ägypten und die aus Ägypten wagten es nicht, zu den weiter entfernten Orten zu segeln, sondern kamen nur bis hierher – die Ladungen von beiden aufzunehmen pflegte, so wie Ägypten die Ladungen aus Übersee und aus Ägypten aufnimmt.“¹⁴¹ Während der Anonymus offenbar nur ein arabisches Dorf, welches einst eine Stadt war, so bezeichnet, meint *Eudaimôn Arabia* oder *Arabia felix* in den griechisch-römischen Schriftquellen für gewöhnlich die südliche Arabische Halbinsel.¹⁴²

Es schließt sich die antike Hafenstadt Kanê an, das heutige Bi'r 'Alī, die schon Plinius und Ptolemaios bekannt war.¹⁴³ Topographisch ist diese an der Südküste der Arabischen Halbinsel, am Ausläufer des Berges Ḥiṣn al-Ghurāb im Jemen, zu lokalisieren. Kanê war der einzige natürliche Hafen an der südarabischen Küste.¹⁴⁴ Es wird im ‚Periplus‘ als ἐμπόριον an der Küste beschrieben, welches zum Königreich Hadramaut, dem χώρας Λιβανωτοφόρου des Eleazos, gehört. Außerdem ist es der Ort, an dem der „gesamte im Land angebaute Weihrauch [...], wie in ein Lagerhaus“¹⁴⁵ zusammengetragen wird. Archäobotanische Untersuchungen haben zudem am Strand von Kanê Reste von mit Erde vermischem Weihrauch freigelegt.¹⁴⁶ Dies kann ein Hinweis für die Funktion als Umschlagplatz bzw. Zwischenstation im Weihrauchhandel sein. Der Transport des Weihrauchs soll sowohl über Land auf Kamelen als auch überseeisch mit Flößen und Booten erfolgt sein. Der überseeische Weihrauch wurde wahrscheinlich von der Insel Soqotra in die hadramitische Hafenstadt

¹³⁹ Seland: Ports, S. 23.

¹⁴⁰ PME 26.

¹⁴¹ PME 26.

¹⁴² Vgl. dazu etwa Augustus, Res Gestae Divi Augusti. Nach dem Monumentum Ancyranum, Apolloniense und Antiochenum, hg. u. übers. v. Ekkehard Weber, Düsseldorf u. a. 2004, 5, 26; Seland: Ports, S. 21.

¹⁴³ Plin. nat. 6, 36, 104; Klaudios Ptolemaios, Handbuch der Geographie, hg. u. übers. von A. Stückelberger/G. Grasshoff, Basel 2017, 6, 7, 10.

¹⁴⁴ Sedov, Alexander: The port of Qana' and the Incense trade, in: Peacock, David/Williams, David (Hgg.): Food for the Gods. New Light on the Ancient Incense Trade, Oxford 2007, S. 71-111, hier S. 71.

¹⁴⁵ PME 27.

¹⁴⁶ Müller: Art. „Weihrauch“, Sp. 727.

gebracht, um von dort durch südarabische Händler bzw. Mittelsmänner sowie griechische und römische Kaufleute weiter verschifft zu werden.¹⁴⁷ Kanê trieb auch Handel mit den Gegenüberseiten-Handelsplätzen Barygaza, Skythia, Omana und Persis.¹⁴⁸ Unter den lokalen Exportprodukten werden insbesondere Weihrauch und Aloe aufgeführt.

Die übrigen Ausfuhren erfolgen über Handelsbeziehungen mit anderen Handelsplätzen.¹⁴⁹ Nach Moscha Limên etwa, dem *ὄρμος ἀποδεδειγμένος* für die Verladung des Sachalites-Weihrauchs¹⁵⁰, führen von Kanê aus regelmäßig Schiffe. Er ist wahrscheinlich der Hafen der inschriftlich belegten Stadt Sumhurâm, dem heutigen Khor Rori im Oman.¹⁵¹ Der befestigte Handelshafen wurde zu Füßen des Dschebel Akhdar, des „Grünen Berges“, angelegt, um vor allem dem Vordringen der Perser im Süden der Arabischen Halbinsel zu entgegnen.¹⁵² Schiffe, die aus Indien kamen, nutzten Moscha Limên auch als Überwinterungsplatz, vor allem in der späten Jahreszeit: Die Händler tauschten dort nach Absprache mit den *τύραννοι* ihre mitgebrachten Waren (z.B. Leinwand, Getreide und Öl) gegen eine Rückladung Sachalites-Weihrauch ein. Nach Auskunft des ‚Periplus‘ lag der Weihrauch unbewacht in großen Mengen an der Küste verteilt, jedoch darf dieser weder „heimlich noch offen [...] ohne königliche Erlaubnis an Bord eines Schiffes geladen werden; wird auch nur ein Körnchen an Bord gehoben, kann das Schiff nicht fahren, da es gegen den Willen eines Dämons ist.“¹⁵³ Seland interpretiert die Rolle von Moscha Limên im Weihrauchhandel vor allem als Sammlungs- und Transportstützpunkt; weniger betrieb es Handel.¹⁵⁴ Einen ähnlichen Zweck dürfte demnach auch Syagros, dem heutigen Räs Fartak an der südarabischen Küste, als *σταθμός* zugesprochen werden, wo sich neben einer Festung und einem Hafen auch ein Lagerhaus für Weihrauch befindet.¹⁵⁵

¹⁴⁷ Müller, Walter W.: Zeugnisse über Sokotra aus antiken und mittelalterlichen Quellen, in: Wranik, Wolfgang (Hg.): Sokotra. Mensch und Natur, Wiesbaden 1999, S. 183-190, hier S. 184, im Folgenden zitiert als Müller: Zeugnisse.

¹⁴⁸ PME 27.

¹⁴⁹ PME 28.

¹⁵⁰ PME 32.

¹⁵¹ Müller: Art. „Weihrauch“, Sp. 727.

¹⁵² Willeitner: Jemen, S. 26-27; vgl. zu Sumhuram auch Avanzini, Alessandra: The Port of Sumuharam. Recent Data and Fresh Reflections on its History, in: Boussac, Marie-Françoise/Salles, Jean-François/Yon, Jean-Baptiste (Hgg.): Ports of the Ancient Indian Ocean, New Dehli 2016, S. 111-124.

¹⁵³ PME 32.

¹⁵⁴ Seland: Ports, S. 30.

¹⁵⁵ PME 30.

Auf die für den Weihrauchhandel im *Mare Erythraeum* so bedeutende Insel Soqotra soll im Folgenden ausführlicher eingegangen werden. Sie liegt im Nordwesten des Indischen Ozeans in der Nähe des Horns von Afrika am Kap Guardafui – dem *Ἀρωμάτων ἐμπόριον* des Ptolemaios – und an der Einfahrt zum Golf von Aden.¹⁵⁶

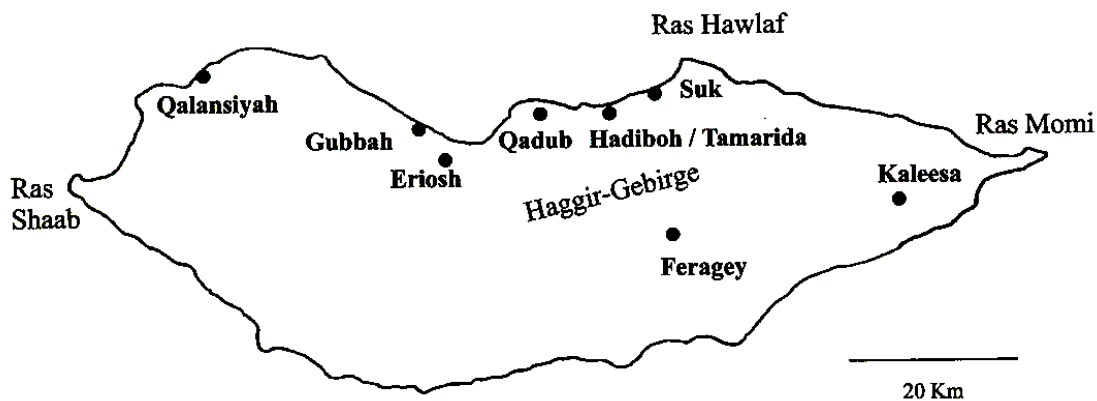


Abb. 8: Die Insel Soqotra (Biedermann: Soqotra, S. 4).

Sie hat eine Länge von 135 km und eine Breite von 40 km und ist der wichtigste Teil einer Inselgruppe, zu welcher auch die Eilande Abd al-Kūri, Samha und Darsa gehören. Mit einer Gesamtfläche von ca. 3580 km² ist sie die nach Madagaskar zweitgrößte Insel im nordwestlichen Bereich des Indischen Ozeans. Kulturell ist sie dem südarabischen und asiatischen Raum angehörig, geologisch jedoch dem Afrikanischen Kontinent.¹⁵⁷ Laut Müller leitet sich Soqotra bzw. die griechische Form *Dioskorida/Dioskorides* von dem altsüdarabischen *Škrd* ab.¹⁵⁸ Die Etymologie dieses Wortes ist bis heute unklar. Es dürfte laut Biedermann in Zusammenhang mit dem Vorkommen aromatischer Harze auf der Insel gestanden haben.¹⁵⁹ Ältere Thesen, die die Bezeichnung Soqotra einer sanskritischen Herkunft und nicht einer altsüdarabischen zuordneten¹⁶⁰, gelten als widerlegt. Die Annahme, Soqotra bzw. *Dioskorida* gehe auf das sanskritische Wort *dvīpa sukhatara* („glückliche Insel“) zurück, ist laut Müller falsch, da das Wort *dvīpa* dem Wort *sukhatara* nach-, nicht vorangestellt

¹⁵⁶ Biedermann: Soqotra. S. 1. Die Schreibweise *Soqotra* ist eine mögliche Schreibweise von vielen. Diese Schreibform wird im deutschsprachigen Raum immer häufiger genutzt; eine ältere Schreibweise ist *Sokotra*. Die ältere englische Schreibweise lautet *Socotra* und die der Frühen Neuzeit *Socotorá*, *Sacatorá* und *Zocotra*.

¹⁵⁷ Biedermann: Soqotra, S. 1.

¹⁵⁸ Biedermann: Soqotra, S. 11.

¹⁵⁹ Biedermann: Soqotra, S. 12.

¹⁶⁰ So etwa Tkatsch, Jaroslav: Art. Sokotra, in: *Encyclopaedia of Islam* 4 (1934), S. 514-520, hier S. 515.

sein müsste.¹⁶¹ Zwei ähnliche Beispiele dafür sind in diesem Kontext *lakśa-dvīpa* (Lakkadiven) und *male-dvīpa* (Malediven). Somit lässt sich ausgehend von einem altsüdarabischen Kontext auch eine spätere volksetymologische Anpassung an die griechischen Figuren der Dioskuren, Kastor und Polydeukes, erklären.

Soqotra zeichnet sich von der Antike bis heute durch eine reiche und einzigartige Vegetation aus. So wachsen an der steilen Nordküste der Insel sowie auf den Gebirgshängen und Hochplateaus im Landesinneren eine Vielzahl von Weihrauch-, Myrrhe- und Aloepflanzen. Neben einer langen Tradition der Weihrauchproduktion in nestorianisch-christlicher Vergangenheit, kann Soqotra auch in maritimen Handelsnetzwerken der Antike verortet werden. In hellenistischer und späthellenistischer Zeit war Soqotra jedoch vermutlich nur lose – eher topographisch bedingt – in Handelsnetzwerke eingebunden. Detaillierte und schriftlich erhaltene Notizen stammen aus der Zeit Alexander des Großen und sind im Folgenden für ein besseres Gesamtverständnis der Rolle Soqotras im Weihrauchhandel näher zu betrachten. Sie lassen sich in die aufstrebenden politischen Ansprüche der griechischen Welt nach Osten und Südosten einordnen. So hat sich Alexander der Große nach der Eroberung Persiens 331 v. Chr. und der Befriedigung Baktriens und Sogdiens in einer „riesigen, raumgreifenden Halbkreisbewegung“¹⁶² nach Indien gewandt. Ziel war es, den inneren Zusammenhalt in seinem Reich zu stärken – über den westlichen Indischen Ozean. Im Mündungsgebiet des Indus begann er 325 v. Chr. mit dem Ausbau von zwei Hafenstädten, darunter etwa Pattala. Von dort aus startete im selben Jahr die Expedition des Nearchos nach Babylon. Der Persische Golf wurde so für die griechische Geografie erkannt und gewann gleichzeitig an Bedeutung.¹⁶³

In unmittelbarer Nähe zu Soqotra fand 324 v. Chr. unter Alexander dem Großen eine weitere Expedition statt: Von Heroonpolis in Ägypten nach Südarabien durch Anaxikrates. Beide Expeditionen dienten wohl der Vorbereitung der Eingliederung des Weihrauchlandes Arabien in Alexanders Reich, denn der Handel mit Räucherwerk galt als aufstrebender Wirtschaftszweig. So ist überliefert, dass die Expedition des Anaxikrates bis nach Kanê führte, wohl der Ort, an dem die Griechen erstmalig Informationen über die Weihrauch produzierenden Gebiete des östlichen Südarabiens erhielten.¹⁶⁴ In der ‚Historia Plantarum‘ des Theophrast, in welcher die in Südarabien gewonnenen Notizen nach dem Tod Alexanders aufgenommen wurden,

¹⁶¹ Müller: Zeugnisse, S. 186.

¹⁶² Högemann, Peter: Alexander der Große und Arabien, München 1985, hier S. 71, im Folgenden zitiert als Högemann: Alexander der Große; Biedermann: Soqotra, S. 23.

¹⁶³ Biedermann: Soqotra, S. 24; Högemann: Alexander der Große, S. 74.

¹⁶⁴ Biedermann: Soqotra, S. 24.

erfahren wir zudem bezüglich einer arabischen Inselgruppe, dass „der Weihrauch angenehmer in Arabien, aber schöner auf den nahe gelegenen Inseln geräth, die [die Araber] beherrschen.“¹⁶⁵ Bei Agatharchides, der eher auf die Eschatologie Südaraabiens eingeht, sich also gänzlich in Herodotsche Tradition stellt¹⁶⁶, ist von *νησοι εὐδαίμωνες* die Rede, welche sich „als makellose, von einem wunderbar weißem Meer umgebene und von weißem, hörnerlosem Vieh bevölkerten Gestade auszeichnen“ und von Schlangen bevölkert werden.¹⁶⁷ In beiden Schilderungen wird zwar keine konkrete Insel benannt, jedoch waren vermutlich Soqotra und die angrenzenden Eilanden gemeint.¹⁶⁸

Diodorus Siculus weiß in seiner ‚Bibliotheca historica‘ zu berichten, dass die Inselbewohner Soqotras Weihrauch und Myrrhe auf das Festland bringen würden und an arabische Händler verkaufen, welche die Produkte weiter vertrieben haben, so dass diese bis nach Ägypten, Koilesyrien und Phönizien gelangen würden.¹⁶⁹ Auch Agatharchides geht auf den Seehandel mit Indien und Ägypten ein. So solle eine Verbindung der Inseln mit Pattala bestehen, dem „gewagtesten Vorposten der griechischen Welt im Osten.“¹⁷⁰ Zudem seien auf den Inseln Geschäftsleute aus Karmanien und weiteren Gebieten aus Persien ansässig.¹⁷¹

Soqotra war folglich zumindest den Griechen und Persern schon vor der Zeitenwende bekannt. Biedermann erwägt vorsichtig die Möglichkeit einer hellenischen

¹⁶⁵ Theophr. h. plant., 9, 4, 10.

¹⁶⁶ So berichtet Herodot in fantasievoller Weise, dass Weihrauch erst geerntet werden kann, wenn zuvor eine Räucherung mit Storax erfolgt sei, denn die Weihrauchbäume „werden nämlich von geflügelten Schlangen bewacht, die klein und buntfarbig sind und sich in Menge in der Nähe jedes Baumes aufhalten“, Hdt. 3, 107. Müller interpretiert dieses Vorgehen als eine Praktik aus alter Zeit, „in der man sich den in Schlangengestalt manifestierenden Baumgeist durch Räucherungen zu besänftigen suchte“, Müller: Art. „Weihrauch“, Sp. 731. Die Schlangen sollten demnach durch den Geruch, der im Verbrennungsprozess des Weihrauchs entsteht, vertrieben werden. Laut Biedermann prägte dieses bei Herodot beschriebene Vorgehen und das neuartige literarische Schlangenmotiv die griechisch-römische Sicht auf SüdArabien entscheidend, denn es hebt die ebenso enge wie ambivalente Einheit von Weihrauch und der Vorstellung als Weihrauchland mit dem Jenseits hervor, Biedermann: Soqotra, S. 20. Eine andere Interpretation der Aussage Herodots fußt auf dem bereits erwähnten und in süd-arabischer Tradition stehenden Motiv der Abschreckung: Als schlichtes Gerücht verstanden – abgeleitet aus der etymologischen Bedeutung des Königreichs Hadramaut („Land des Todes“), in welchem im Osten die *regio turifera* lag – kann es auch ungewollte Besucher ferngehalten haben, Tübach/Wünsche: Art. „Weihrauch“, S. 473.

¹⁶⁷ Ebenfalls bei Diodorus Siculus erhalten: Diod. 3, 46-47.

¹⁶⁸ Biedermann: Soqotra, S. 24.

¹⁶⁹ Diod. 5, 42, 2.

¹⁷⁰ Biedermann: Soqotra, S. 28.

¹⁷¹ Diod. 3, 46.

Händlerkolonie im 3., 2. oder 1. Jahrhundert v. Chr.¹⁷² Direkte und enge Handelskontakte zum Mittelmeerraum sowie eine bedeutende ökonomische Stellung Soqotras sind aber im Hellenismus und Späthellenismus nur schwer zu fassen.

In der römischen Kaiserzeit gewann Soqotra literarisch wie auch ökonomisch an Bedeutung. Dank der bereits skizzierten Neuerung in der Seefahrt, der Entschlüsselung der vorherrschenden Monsunverhältnisse, erlangte der Seehandel im *Mare Erythraeum* neue Expansionspotentiale. Angesichts der günstigen Windverhältnisse lohnte es sich in diesen neuen geographischen Kontexten durchaus Soqotra vor allem auf der Route von Indien nach Arabien und Ägypten anzulaufen.¹⁷³ Soqotra wurde infolge des regen Handelsverkehrs über See im Westen bekannter. Die Insel wird in mehreren Werken der frühen römischen Kaiserzeit namentlich erwähnt; die älteste überlieferte Nennung ist vermutlich diejenige im ‚Periplus‘. In Kapitel 30 beschreibt der Anonymus, dass es zwischen Syagros und dem Aromata-Vorgebirge Kap Guardafui, eine Insel namens *Dioskurida* bzw. „[Insel] des Dioskurides“¹⁷⁴ im offenen Meer gebe. Neben der Hervorhebung der Größe der Insel erhalten wir auch zoologische und ethnographische Informationen. *Dioskurida* sei unfruchtbar und sumpfig. Zudem gebe es Krokodile, große Eidechsen sowie sehr seltene Arten von Schildkröten, von deren Fleisch und Fett sich die Menschen ernähren würden. Das Tierfett fungiere nämlich als Ersatz für Öl, welches wie Wein, Getreide und Feldfrüchte auf der Insel fehle. Die wenigen Bewohner, welche nur auf der nördlichen Hälfte der Insel leben, also auf dem dem Festland gegenüberliegenden Teil, sollen laut dem Anonymus fremdländische Siedler sein, „eine Mischung aus Arabern und Indern und sogar einigen Griechen, die von dort aus zu Handelsfahrten aufbrechen“¹⁷⁵. Besondere Erzeugnisse der Insel seien neben Schildkrötenpanzern, aus denen Behältnisse, Teller und kleine Schüsseln gefertigt würden, auch der sog. indische Zinnober (*κιννάβαρι*), der „als Träne von den Bäumen gesammelt“¹⁷⁶ werde. Es handelt sich hierbei offenbar um das sogenannte Drachenblut (*Dracaena cinnabari*), ein rotes, wasserlösliches Harz, welches seit der Antike vor allem als desinfizierendes Heilmittel und für den Dekor traditioneller Keramik verwendet wird.¹⁷⁷

Auffällig ist, dass Weihrauch bei der Auflistung heimischer Produkte und Ausfuhr-gütern Soqotras nicht erwähnt wird. Jedoch muss davon ausgegangen werden, dass

¹⁷² Biedermann: Soqotra, S. 29.

¹⁷³ Biedermann: Soqotra, S. 30.

¹⁷⁴ Biedermann: Soqotra, S. 30; PME 30.

¹⁷⁵ PME 30.

¹⁷⁶ PME 30.

¹⁷⁷ Biedermann: Soqotra, S. 31.

Weihrauch dort wuchs, angesichts von acht nachgewiesenen endemischen Spezies der *Boswellia*, darunter u.a. die *Boswellia socotrana* und *Boswellia elongata*, deren Harze bis heute zu den besten der Welt zählen.¹⁷⁸ So hängt die Nicht-Nennung des Weihrauchs vermutlich mit den politischen Verhältnissen zur Abfassungszeit des ‚Periplus‘ zusammen. Der Anonymus berichtet diesbezüglich, dass der Handel in Soqrota „früher von einigen Schiffern aus Muza und auch von denen betrieben [wurde], die von Limyrike und Barygaza aus segelten und zufällig dort anlegten.“¹⁷⁹ Händler kämen also vor allem von der Westküste Arabiens, der Südwestküste Indiens und aus Nordwestindien nach Soqrota. Sie würden Waren, die auf Soqrota fehlen, also vornehmlich Reis, Getreide, indische Stoffe und Sklavinnen, gegen große Mengen von Schildplatt als Rückfracht eintauschen. Nun stehe sie aber unter Bewachung und sei dem König Eleazos des Weihrauchlandes unterworfen, der den Handel dem *τύραννος* von Mapharites, laut Biedermann einem Monopolisten, in Pacht gegeben habe.¹⁸⁰ Vermutlich ist hier der Herrscher Iliadhdh Yalut (1. Jh. n. Chr.) gemeint, der allgemein mit der Gründungsphase des Hafens Samārum in Verbindung gebracht wird. Samārum profitierte offenbar von dem aufblühenden Seehandel mit wertvollem Räucherwerk. Aufgrund dessen ist ein „Ausgreifen nach Soqrota – sei es zum Zweck des Weihrauchexports, sei es zur Festigung eines Monopolbestrebens in der Region“¹⁸¹ – sehr wahrscheinlich gewesen.

Als gesichert gelten auch Handelsbeziehungen zwischen Soqrota und Kanê. Nahe Kanê wurde eine Inschrift mit dem bereits erwähnten altsüdarabischen Wort *Škrd* gefunden.¹⁸² Der Name der Insel war mittlerweile auch in Rom so bekannt, dass Plinius die aus dem Griechischen entlehnte Bezeichnung der Insel in der Genetivform *Dioscuridu* in seiner ‚Naturalis historia‘ erwähnte.¹⁸³ Er berichtet, dass die im Azanischen Meer liegende Insel nicht weniger berühmt sei als die Insel Ogyris im Persischen Golf¹⁸⁴, auf welcher König Erythras begraben liege, der dem Erythräischen Meer seinen Namen gegeben habe. So sei *Dioscuridu* von Syagros, von welchem auch der sygarische Weihrauch seinen Namen hat, angeblich 280 römische Meilen entfernt. Es sind jedoch etwas mehr als 400 km. Laut Müller war *Dioscuridu* mit Syagros

¹⁷⁸ Biedermann: Soqotra, S. 31; S. dazu auch Doe, D. Brian: Socotra. Island of Tranquility, London 1992.; Müller: Zeugnisse, S. 184.

¹⁷⁹ PME 31.

¹⁸⁰ Biedermann: Soqotra, S. 32.

¹⁸¹ Biedermann: Soqotra, S. 32.

¹⁸² Biedermann: Soqotra, S. 32.

¹⁸³ Biedermann: Soqotra, S. 32.

¹⁸⁴ Plin. nat. 6, 32, 153: „Insula in alto obiacet Ogyris, clara [...] nec minus clara in Azanio mari Dioscuridu [...]“

vernetzt, da die Händler auf der Fahrt von Aden nach Soqotra aufgrund der Windverhältnisse dort entlang segelten mussten.¹⁸⁵

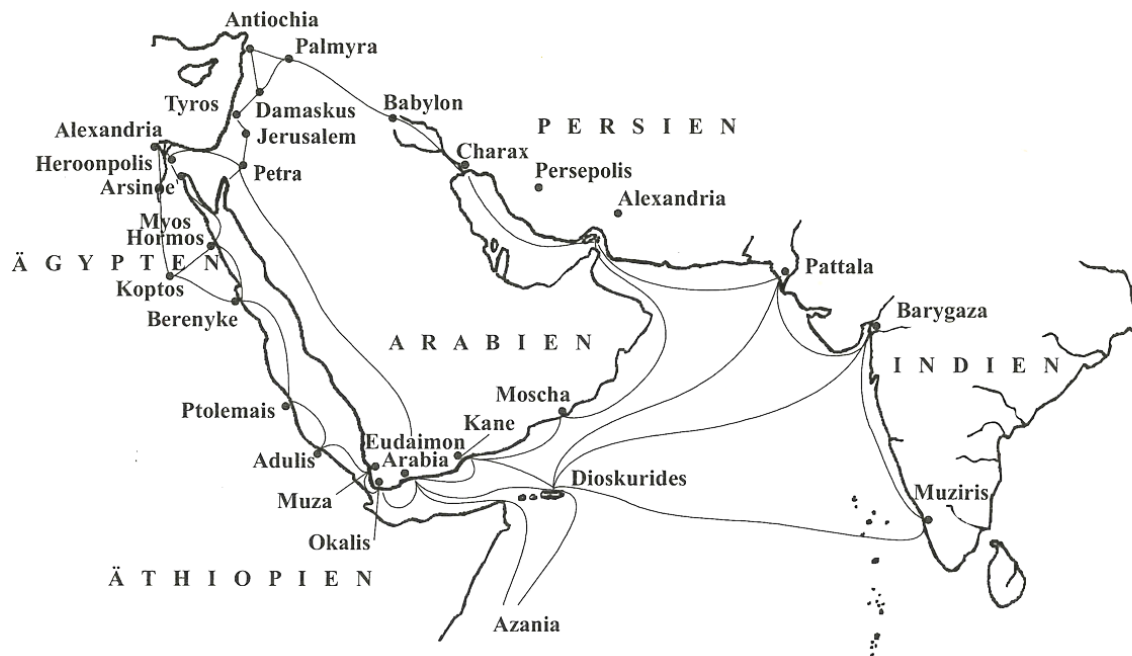


Abb. 9: Die Handelsrouten Soqotras in der Antike (Biedermann: Soqotra, S. 23).

Soqotra erlebte in der frühen römischen Kaiserzeit einen gewissen ökonomischen Aufschwung, so lassen es die Notizen im ‚Periplus‘ und jene in der ‚Naturalis historia‘ vermuten. Die Informationen im ‚Periplus‘ bezüglich der Handelsbeziehungen zu Indien und Arabien lassen darauf schließen, dass die Insel in weitreichende maritime Handelsnetzwerke eingebunden war, die sich auf eine Art Blütezeit Soqotras im 1. Jahrhundert v. Chr. beziehen könnten.¹⁸⁶ Archäologische Funde von schwarzer und grauer Erdware aus Indien sowie Keramikscherben, welche mit antiken Funden aus dem Hadramaut vergleichbar sind und die zu einem Siedlungskontext nahe der Stadt Hadiboh an der Nordküste von Soqotra gehören, evidieren diese Handelsbeziehungen.¹⁸⁷ Die überwiegend indischen Inschriften in der Höhle Hoq, die wahrscheinlich in das beginnende 2. bis 5. Jahrhundert n. Chr. datieren, belegen zudem, dass Indien einer der Hauptakteure im *Mare Erythraeum* war.¹⁸⁸

¹⁸⁵ Müller: Zeugnisse, S. 184.

¹⁸⁶ Biedermann: Soqotra, S. 33.

¹⁸⁷ Biedermann: Soqotra, S. 33; s. dazu auch Naumkin, Vitaly V.: *Island of Phoenix. An Ethnographic Study of the People of Socotra* (Middle East Cultures: Yemen), Ithaca 1993, S. 110-123.

¹⁸⁸ Strauch, Ingo: *Indian Inscriptions from Cave Hoq at Socotra*, in: Boussac, Marie-Françoise/Salles, Jean-François/Yon, Jean-Baptiste (Hgg.): *Ports of the Ancient Indian Ocean*, Neu Dehli 2016, S. 79-97, hier S. 94.

Der Weihrauchhandel im *Mare Erythraeum* des ersten nachchristlichen Jahrhunderts kann zusammenfassend als wichtiges Untersuchungsfeld der antiken Global- und Wirtschaftsgeschichte angesehen werden. Die Produktionsgebiete des Weihrauchs waren auf Basis der schriftlich-archäologischen Evidenz vor allem in Südarabien ausgeprägt. Laut dem ‚Periplus‘ darf als *χώρα Λιβανωτοφόρου* das Königreich Hadramaut unter König Eleazus (إلياز باليت) gelten. Als primäres Erntezentrum ist Sariba, welches unmittelbar am *Sinus Sachalites* liegt, auszumachen, in dem besonders viele weihrauchtragende Bäume wuchsen und der *Σαχαλίτης λιβάνος* seine Heimat hat. Das benachbarte Königreich Saba unter König Charibaël war als Produktionsort ebenfalls von Bedeutung, denn der *tus Sabaeum* findet in den zu Rate gezogenen Schriftquellen mehrfach Erwähnung. Ferner wurde Weihrauch in Karmanien, das südlich an den Persischen Golf grenzt, produziert sowie auch in Ostafrika, von wo die Sorte *μοκρότου* sowie der nicht näher spezifizierte *λιβανος ὁ περατικός* stammen. Auch wenn der Anonymus aufgrund strategisch-politischer Gründe die Insel Soqotra nicht explizit als Produktionsort für Weihrauch im ‚Periplus‘ nennt, wuchs das Baumharz dort mit hoher Wahrscheinlichkeit, allein schon aufgrund der nachgewiesenen Spezies *Boswellia socotrana* und *Boswellia elongata*.

Durch die Entschlüsselung der Monsunverhältnisse im Späthellenismus und somit der Nutzbarmachung der Seewege des *Mare Erythraeum* mithilfe der Etesien, verkürzten sich die Handelsreisen der Händler aus Afrika, Indien, Arabien und Persien enorm. Es eröffneten sich damit neue Expansionspotentiale als auch Märkte und so ist ein allmählicher Bedeutungszuwachs des interkontinentalen und multilateralen Seehandels und damit einer globaleren und expansiveren Handelsaktivität gegenüber der seit dem 10. Jahrhundert v. Chr. bestehenden Weihrauchstraße – die offenbar in den Küstenregionen nur noch partiell integrativ für den Transport fungierte – ab dem 1. Jahrhundert v. Chr. festzustellen.

Die festländischen Karawanenrouten blieben jedoch zu diesem Zeitpunkt noch im Besitz einheimischer Händler. Im nördlichen Abschnitt kontrollierte im Westen das nabatäische Reich das Handelsgeschehen, welches durch den Aromatahandel seine Prosperität enorm steigern konnte und Petra als zentralen Umschlagplatz für Weihrauch etablierte. Im Osten konkurrierten gerrhäische Händler mit dem Minäerreich, welches nach Auskunft delischer Inschriften eine Handelskolonie in Dedän unterhielt und damit den längsten Teil der Weihrauchstraße kontrollierte. Mit der Unterwerfung der Minäer durch die Sabäer in der Mitte des 1. Jahrhunderts v. Chr. verlor die minäische Handelsroute sodann an Bedeutung.

So trafen und kreuzten die Handelsnetzwerke des *Mare Erythraeum* die binnenländischen Handelsrouten der Weihrauchstraße an der Küste Südarabiens. Als wichti-

ges *ἐμπόριον* ist das nicht sicher lokalisierte Leukê Komê zu nennen, das als Umschlagplatz diente und von wo Weihrauch sowie weitere Handelswaren nach Petra zu König Malichas transportiert wurden. Das südarabische Muza im Königreich Saba unterhielt ferner Handelsbeziehungen mit dem römischen Ägypten, Indien, Ostafrika, Leukê Kômê sowie dem nabatäischen Königreich. Zentral für den Weihrauchhandel war auch das *ἐμπόριον* Kanê im Königreich Hadramaut, das als zentraler Lagerort und Umschlagplatz für den in Arabien geernteten Weihrauch fungierte, wie auch archäobotanisch nachgewiesene Weihrauchreste evidieren. Weihrauch wurde sowohl über Land – innerhalb eines regionalen Handelsnetzwerkes – als auch über See von der Insel Soqotra nach Kanê transportiert. Kanê unterhielt zudem Beziehungen zu Indien und Persien. Moscha Limên dürfte im Weihrauchhandel vor allem als Sammlungs- und Transportstützpunkt gedient haben. Auch Syagros als *σταθμός* erfüllte dem ‚Periplus‘ zufolge ähnliche Zwecke. Soqotra weist außerdem archäologisch und inschriftlich nachgewiesene Handelsbeziehungen mit Indien, vor allem Barygaza und Limyrikê, auf.

Unter den *ἐμπόρια* an der ostafrikanischen Küste, welche jeweils lokalen Herrschern unterstanden, sind als wichtigste Malaô, Mundu und Mosyllon zu nennen. Die überwiegend regionalen Weihrauchsorten wurden bis nach Arabien distribuiert. Zum sogenannten *Ἀρωμάτων ἐμπόριον* südlich von Akannai sind im ‚Periplus‘ keine näheren Informationen überliefert, sodass über dessen Rolle im Weihrauchhandel nur spekuliert werden kann.

Quellen

Agatharchides of Cnidus, *On the Erythraean Sea*, hg. u. übers. v. Stanley Mayer Burstein, London 1989.
Periplus Maris Erythraei, hg. u. übers. v. Kai Brodersen, Speyer 2021.

The Periplus Maris Erythraei. Text with introduction, translation, and commentary, hg. u. übers. v. Lionel Casson, Princeton 1989.

Augustus, *Res Gestae Divi Augusti*. Nach dem Monumentum Ancyranum, Apolloniense und Antiochenum, hg. u. übers. v. Ekkehard Weber, Düsseldorf u. a. 2004.

Cajus Plinius Secundus d.Ä., *Naturalis historia, libri XXXVII*, hg. u. übers. v. Karl Bayer/Kai Brodersen, Berlin 2011.

Diodorus Siculus, *Griechische Weltgeschichte*, übers. v. Otto Veh, eingel. und komm. v. Moritz Böhme, Stuttgart 2009.

Flavius Josephus, *De bello Judaico*, hg. u. übers. v. Otto Michel/Otto Bauernfeind, 3 Bde., Darmstadt 2013.

Herodot, *Historien*, hg. u. übers. v. Josef Feix, 2 Bde., Zürich 1995.

Klaudios Ptolemaios, *Handbuch der Geographie*, hg. u. übers. v. Alfred Stückelberger/Gerd Grasshoff, Basel 2017.

Livius, *Ab urbe condita*, Gesamtausgabe, hg. u. übers. v. Hans Jürgen Hillen, Düsseldorf/Zürich 1987-2007.

- Strabon, *Geographika*, hg. u. übers. v. Stefan Radt, 10 Bde., Göttingen 2005.
- Theophrast, *Historia Plantarum*, hg. u. übers. v. Kai Sprengel, 2 Bde., Altona 1822.
- Vergil, *Aeneis*, hg u. übers. v. Edith Binder/Gerhard Binder, Ditzingen 2012.
- Xenophanes of Colophon, *Fragments*, hg. u. übers. v. James Hunter Leshner, Toronto/Buffalo/London 1992.

Literatur

- Adam, Bernd: *Saids Orientalismus und die Historiographie der Moderne: Der „ewige Orient“ als Konstrukt westlicher Geschichtsschreibung*, Hamburg 2013.
- App, Urs: *The Birth of Orientalism*, Philadelphia 2010.
- Avanzini, Alessandra: *The Port of Sumuharam. Recent Data and Fresh Reflections on its History*, in: Boussac, Marie-Françoise/Salles, Jean-François/Yon, Jean-Baptiste (Hgg.): *Ports of the Ancient Indian Ocean*, Neu Dehli 2016, S. 111-124.
- Bellmann, Ute: *„Orientierungen“ – Über die Entstehung europäischer Bilder vom Orient und von Arabien in der Antike.*, Berlin 2009.
- Bard, Kathryn A./Fattovich, Rodolfo: *Seafaring Expeditions to Punt in the Middle Kingdom. Excavations at Mersa/Wadi Gawasis, Egypt (Culture and History of the Ancient Near East 96)*, Leiden/Boston 2018.
- Breyer, Francis: *Punt. Die Suche nach dem „Gottesland“ (Culture and History of the Ancient Near East 80)*, Leiden/Boston 2016.
- Biedermann, Zoltán: *Socotra. Geschichte einer christlichen Insel im Indischen Ozean vom Altertum bis zur frühen Neuzeit*, Wiesbaden 2006.
- Burian, Jan: Art. *„Periplus“*, in: *Der Neue Pauly*, online seit 2006, DOI: https://referenceworks.brillonline.com/entries/der-neue-pauly/*-e914530 (09.02.2023).
- Doe, D. Brian: *Socotra. Island of Tranquility*, London 1992.
- Gawlikowski, Michael: *Looking for Leuke Kome*, in: Manzo, Andrea/Zazzaro, Chiara/De Falco, Diana Joyce (Hgg.): *Stories of Globalisation. The Red Sea and the Persian Gulf from Late Prehistory to Early Modernity*, Leiden 2018, S. 281-291.
- Geus, Klaus: *Mobilität am und auf dem Roten Meer im Altertum: naturräumliche Bedingungen, lokale Netzwerke und merkwürdige Inseln. Interpretationen zum Periplus Maris Erythraei und zu Ptolemaios' Geographie*, in: Olshausen, Eckart/Sauer, Vera (Hgg.): *Mobilität in den Kulturen der antiken Mittelmeerwelt. Stuttgarter Kolloquium zur Historischen Geographie des Altertums II (Geographica Historica 31)*, Stuttgart 2014, S. 225-240.
- Högemann, Peter: *Alexander der Große und Arabien*, München 1985.
- Hünemörder, Christian: Art. *Weihrauch*, in: *Der Neue Pauly*, online seit 2006, DOI: https://referenceworks.brillonline.com/entries/der-neue-pauly/*-e12209480 (20.01.2023).
- Müller, Walter W.: Art. *„Weihrauch“*, in: *Pauly's Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Supplementbd. 15 (1978), Sp. 700-777.
- Müller, Walter W.: *Rezension zu: Nielsen, Kjeld: Incense in Ancient Israel*, in: *Bibliotheca Orientalis* 44 (1987), S. 743-750.
- Müller, Walter W.: *Zeugnisse über Sokotra aus antiken und mittelalterlichen Quellen*, in: Wranik, Wolfgang (Hg.): *Sokotra. Mensch und Natur*, Wiesbaden 1999, S. 183-190.
- Nappo, Dario: *On the Location of Leuke Kome*, in: *Journal of Roman Archaeology* 23 (2010), S. 335-348.
- Naumkin, Vitaly V.: *Island of Phoenix. An Ethnographic Study of the People of Socotra (Middle East Cultures: Yemen)*, Ithaca 1993.
- Pfeifer, Michael: *Der Weihrauch. Geschichte, Bedeutung, Verwendung*, Regensburg 1997.

- Ruffing, Kai: 'Global Players'. Römische Geld in Indien, in: Geldgeschichte im Geldmuseum (2009), S. 57-75.
- Ruffing, Kai: Der Periplus Maris Erythraei und die Ethnographie der Erythra Thalassa, in: Rollinger, Roland (Hg.): Die Sicht auf die Welt zwischen Ost und West (750 v. Chr. - 550 n. Chr.), Wiesbaden 2017, S. 185-196.
- Salles, Jean-Francois: The Periplus of the Erythraean Sea and the Arab-Persian Gulf, in: Topoi 3 (1993), S. 493-523.
- Sedov, Alexander: The port of Qana' and the Incense trade, in: Peacock, David/Williams, David (Hgg.): Food for the Gods. New Light on the Ancient Incense Trade, Oxford 2007, S. 71-111.
- Seland, Eivind H.: Ports and Political Power in the Periplus. Complex Societies and Maritime Trade on the Indian Ocean in the First Century AD, Oxford 2010.
- Seland, Eivind H.: The Periplus of the Erythraean Sea. A Network Approach, in: Asian Review of World Histories 4.2 (2016), S. 191-205.
- Shitomi, Yūzō: On the Date of Composition of the Periplus Maris Erythraei. A Study of the South Arabian Epigraphic Evidence, in: Memoirs of the Research Department of the Toyo Bunko 34 (1976), S. 15-45.
- Strauch, Ingo: Indian Inscriptions from Cave Hoq at Socotra, in: Bousac, Marie-Françoise/Salles, Jean-François/Yon, Jean-Baptiste (Hgg.): Ports of the Ancient Indian Ocean, New Delhi 2016, S. 79-97.
- Tallet, Pierre: Deux notes sur les expéditions au Pays de Pount à la lumière de nouvelles données archéologiques, in: Revue d'Égyptologie 64 (2013), S. 189-209.
- Tkatsch, Jaroslav: Art. „Sokotra“, in: Encyclopaedia of Islam 4 (1934), S. 514-520.
- Toussaint, Auguste: Histoire de l'Océan Indien, Paris 1961.
- Tubach, Jürgen/Wünsche, Peter: Art. „Weihrauch“, in: Theologische Realenzyklopädie 35 (2003), Sp. 472-477.
- Turner, Paula J.: Roman Coins from India, London 1989.
- Willeitner, Joachim: Jemen. Weihrauchstraße und Wüstenstädte, München 2002.
- Willeitner, Joachim: Die Weihrauchstraße, Darmstadt 2013.

Abbildungsverzeichnis

- Abb. 1: Karte des Mare Erythraeum zur Zeit des Periplus, in: Seland, Eivind H.: Ports and Political Power in the Periplus. Complex Societies and Maritime Trade on the Indian Ocean in the First Century AD, Oxford 2010, S. 8.
- Abb. 2: Tabellarische Übersicht der Häfen und Routen sowie der hypothetischen Zuverlässigkeit der Angaben im ‚Periplus‘, in: Seland, Eivind H.: Ports and Political Power in the Periplus. Complex Societies and Maritime Trade on the Indian Ocean in the First Century AD, Oxford 2010, S. 15.
- Abb. 3: Die Weihrauchexpedition der Königin Hatschepsut. Relief im Grabtempel der Hatschepsut in Deir el-Bahari, in: Reinhardt, Ludwig: Die Erde und die Kultur. Kulturgeschichte der Nutzpflanzen, Bd. 4, München 1911, S. 224.
- Abb. 4: Darstellung eines Weihrauchbaums. Relief im Grabtempel der Hatschepsut in Deir el-Bahari. Abbildung und Übersetzung der Inschrift, in: Reinhardt, Ludwig: Die Erde und die Kultur. Kulturgeschichte der Nutzpflanzen, Bd. 4, München 1911, S. 219.
- Abb. 5: Karte der Handelsrouten der Weihrauchstraße, in: Breuer, Joe: Das Ende der Weihrauchstraße und der Aufstieg des Christentums, in: Jusur 2 (2020), 7-12, hier S. 10, <https://www.ruhr-uni-bochum.de/islamwiss/lehre/fachschaft/jusur.html.de> (12.02.2024).
- Abb. 6: Karte der ostafrikanischen Küste zur Zeit des ‚Periplus‘, in: Seland, Eivind H.: Ports and Political Power in the Periplus. Complex Societies and Maritime Trade on the Indian Ocean in the First Century AD, Oxford 2010, S. 33.

Abb. 7: Karte der südarabischen Küste zur Zeit des ‚Periplus‘, in: Seland, Eivind H.: Ports and Political Power in the Periplus. Complex Societies and Maritime Trade on the Indian Ocean in the First Century AD, Oxford 2010, S. 17.

Abb. 8: Karte der Insel Soqotra, in: Biedermann, Zoltán: Soqotra. Geschichte einer christlichen Insel im Indischen Ozean vom Altertum bis zur frühen Neuzeit, Wiesbaden 2006, S. 4.

Abb. 9: Karte der Handelsrouten Soqotras in der Antike, in: Biedermann, Zoltán: Soqotra. Geschichte einer christlichen Insel im Indischen Ozean vom Altertum bis zur frühen Neuzeit, Wiesbaden 2006, S. 23.

Akkon, Tyrus, Jerusalem. Handelsstädte der Kreuzfahrer-Levante und ihre interkulturelle Dynamik im Blick muslimischer Autoren

Mona Kordus

„Unglauben und Unfrömmigkeit herrschten dort, Schweine (Christen) und Kreuze gibt es im Überfluss. Es stinkt und ist dreckig, voller Abfälle und Exkrememente.“¹ Mit diesen Worten hielt der Muslim Ibn Dschubair seine Eindrücke der von christlichen Kreuzfahrern beherrschten Stadt Akkon – die er 1185 auf dem Rückweg seiner Pilgerfahrt in seine Heimat Spanien durchreiste – in seinem Reisebericht fest. Etwa 100 Jahre zuvor hatte der persische Reisende Nasir-i Chusrau das muslimische Akkon besucht. Er enthält sich in seinem Bericht aller wertenden Bemerkungen, die auch nur annähernd so negativ klängen wie die Ibn Dschubairs. Stattdessen erwähnt er die Zuverlässigkeit der Bewohner und beschreibt in neutralem Duktus den Hafen, der wohl eher unspektakulär war.² Wie kam es in den folgenden 100 Jahren zu einer so gravierenden Veränderung in der Wahrnehmung des Stadtbilds?

Im 10. und 11. Jahrhundert erlitten „die Städte in Syrien und Nordmesopotamien einen Verfall sesshafter Zivilisation und Wirtschaftsformen zugunsten nomadischer Machtentfaltung“³. Die Machtübernahme in den entsprechenden Gebieten durch die zentralasiatischen turkmenischen Seldschuken, die Anfang 1078 mit der Einnahme Aleppos vollendet wurde, führte zu einer Erholung der Städte. Sie waren Fremdherrscher, gehörten einer anderen muslimisch-religiösen Gruppierung an als der bis zu diesem Zeitpunkt dominierende Teil der muslimischen Bevölkerung, und die Wiederherstellung der Herrschaft und Autorität des sunnitischen Kalifats in Bagdad

¹ Ibn Dschubair: Tagebuch eines Mekkapilgers, übertr. u. bearb. v. Regina Günther (Bibliothek Arabischer Erzähler), Stuttgart 1985, S. 226; im Folgenden: Ibn Dschubair: Tagebuch.

² Naser-e-Khosrou: Safarname. Ein Reisebericht aus dem Orient des 11. Jahrhunderts, hg. u. übers. v. Seyfeddin Najmabadi u. Siegfried Weber, München 1993, S. 44f.; vgl. auch Vandeburie, Jan: „A Dragon With Nine Heads“. The Changing Reputation of Crusader Acre, c. 1191–c. 1291 in: Folin, Marco/Musarra, Antonio (Hgg.): Cultures and Practices of Koexistente from the Thirteenth Through the Seventeenth Centuries. Multi-Ethnic Cities in the Mediterranean World, Bd. 1, New York 2020, S. 11-40, hier S. 16; im Folgenden: Vandeburie: Dragon.

³ Heidemann, Stefan: Die Renaissance der Städte im Vorderen Orient zur Zeit der Kreuzfahrer, in: Wieczorek, Alfred/Fansa, Mamoun/Meller, Harald (Hgg.): Saladin und die Kreuzfahrer. Begleitband zur Sonderausstellung „Saladin und die Kreuzfahrer“ im Landesmuseum für Vorgeschichte Halle (Saale), im Landesmuseum für Natur und Mensch Oldenburg und in den Reiss-Engelhorn-Museen Mannheim (Publikationen der Reiss-Engelhorn-Museen 17; Schriftenreihe des Landesmuseums für Natur und Mensch, Oldenburg 37), Mainz 2005, S.15-29, hier S. 27; im Folgenden: Heidemann: Renaissance.

war das Ziel ihrer Eroberungspolitik. Die seldschukische Herrschaft brachte eine Reihe von Veränderungen mit sich, „die sich auf die Städte und ihr Umland unmittelbar auswirkten und zuerst in den Metropolen fassbar wurden.“⁴ Sie gestalteten die Fiskalverwaltung neu, versuchten, den Landfrieden herzustellen und errichteten Befestigungen und Repräsentationsbauten. Der Widerstand gegen die Kreuzfahrer wurde nahezu ausschließlich von autonomen, regionalen seldschukischen Fürsten getragen. Mit dem Tod des seldschukischen Sultans Malikshah 1092 und darauffolgenden Thronkämpfen begann eine Zeit der Unruhen und religiösen Instabilität. Sie endete erst im Jahre 1127 mit der Vereinigung Syriens, des westlichen Mesopotamiens und Mossuls durch den turkmenischen Machthaber Zangi (1087-1146) zu einem zusammenhängenden Herrschaftsgebiet, welches sowohl wirtschaftlich als auch politisch weitgehend autonom von den Nachfolgestreitigkeiten im seldschukischen Westreich blieb.⁵ „Mit der Herrschaft der Seldschuken wurden [...] die Weichen für eine wirtschaftliche und städtische Erholung gestellt“⁶, so betont Stefan Heidemann, denn die Wirtschaftskraft des Reiches war durch die seldschukische Machtübernahme erheblich gewachsen, was sich im Ausbau der Städte sowie städtischen Institutionen zeigte.

Der Einfluss der Kreuzfahrer auf die Städte in der Levante war zunächst gering – auch auf politischer Ebene, wie Hannes Möhring feststellt: Die von ihnen ausgehende Gefahr für die muslimische Welt darf nicht überschätzt werden, so betont er. Die Kreuzfahrer bedrohten zwar Damaskus und mehrmals auch Ägypten, rückten jedoch nie bis in die für die muslimische Welt heiligen Städte Mekka und Medina sowie die Kalifenstadt Bagdad vor.⁷ Die Kreuzfahrer erreichten die Levanteküste zu einem Zeitpunkt, als die wesentlichen Reformen für die militärische und wirtschaftliche Erholung bereits in Bewegung gesetzt worden waren.⁸ Sie eroberten die am Meer gelegenen Küstenabschnitte der heutigen Gebiete Syriens, Israels und Palästinas und gründeten die Kreuzfahrerstaaten: die Grafschaft Tripolis, das Fürstentum

⁴ Heidemann: Renaissance, S. 19.

⁵ Heidemann: Renaissance, S. 19f. und S. 27; vgl. auch Heidemann, Stefan: Art. „Zanki“, in: Encyclopaedia of Islam Online, Second Edition, online seit 2012, <http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912-islam-SIM-8118> (17.07.2023).

⁶ Heidemann: Renaissance, S. 27.

⁷ Möhring, Hannes: Muslimische Reaktion: Zangi, Nurraddin und Saladin, in: Wiczorek, Alfried/Fansa, Mamoun/Meller, Harald (Hgg.): Saladin und die Kreuzfahrer. Begleitband zur Sonderausstellung „Saladin und die Kreuzfahrer“ im Landesmuseum für Vorgeschichte Halle (Saale), im Landesmuseum für Natur und Mensch Oldenburg und in den Reiss-Engelhorn-Museen Mannheim (Publikationen der Reiss-Engelhorn-Museen 17; Schriftenreihe des Landesmuseums für Natur und Mensch, Oldenburg 37), Mainz 2005, S. 83-99, hier S. 83; im Folgenden: Möhring: Reaktion.

⁸ Heidemann: Renaissance, S. 27.

Antiochia, die Grafschaft Edessa und das Königtum Jerusalem.⁹ Das Gebiet der Kreuzfahrer umfasste während der größten Ausdehnung knapp 800 km Länge und maximal 150 km Breite.¹⁰ Mit einigen Ausnahmen hatten die Kreuzfahrerstaaten bis 1291 Bestand.¹¹

Der Handel in der Levante in der Kreuzfahrerzeit sowie den möglichen Einfluss, den die Kreuzfahrer auf wirtschaftlicher Ebene hatten, werden in der historischen Forschung schon lange untersucht. Bereits im ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhundert beschäftigten sich die beiden Historiker Wilhelm Heyd und Adolf Schaube mit diesem Komplex – ihre Forschungen waren laut David Jacoby grundlegend für viele weitere Untersuchungen und basierten auf dem Konzept eines ‚kolonialen‘ Musters. Die Handelsbeziehungen wurden hingehend einer dominierenden und dynamischen Rolle des Westens erforscht, was dazu führte, dass wichtige Wechselwirkungen zwischen der Levante-Region und bedeutenden Handelszentren entlang des Mittelmeeres – primär Ägypten und Byzanz – aus dem Fokus gerieten und die Existenz einer Nord-Süd-Handelsachse, die neben der Ost-West-Achse existierte, unbehandelt blieb. Zudem war die Wirtschaft des östlichen Mittelmeerraum nicht ausschließlich auf den Seehandel ausgerichtet, sondern gleichzeitig in mehrere ineinandergreifende Handelsnetze eingebunden, die sowohl im Mittelmeerraum als auch auf dem asiatischen Kontinent operierten.¹²

Versuche, die Art und Entwicklung der Wirtschaft in der Levante zur Kreuzfahrerzeit zu rekonstruieren oder den Umfang ihrer Aktivitäten zu bestimmen, stoßen aufgrund fehlender und unspezifischer Quellenüberlieferung auf große Hindernisse. Obwohl es eine Vielzahl an überlieferten Quellen – unter anderem Chroniken, Verwaltungs-, Gerichts- und Gesetzestexte – gibt, sind diese bruchstückhaft und über Raum und Zeit verteilt. Zudem spiegeln die einschlägigen Quellen oftmals den

⁹ Thorau, Peter: „Die fremden Franken“ – al-faranğ al-ğurabā`. Kreuzfahrer und Kreuzzüge aus arabischer Sicht, in: Wiczorek, Alfred/Fansa, Mamoun/Meller, Harald (Hgg.): Saladin und die Kreuzfahrer. Begleitband zur Sonderausstellung „Saladin und die Kreuzfahrer“ im Landesmuseum für Vorgeschichte Halle (Saale), im Landesmuseum für Natur und Mensch Oldenburg und in den Reiss-Engelhorn-Museen Mannheim (Publikationen der Reiss-Engelhorn-Museen 17; Schriftenreihe des Landesmuseums für Natur und Mensch, Oldenburg 37), Mainz 2005, S. 115-125, hier S. 115; im Folgenden: Thorau: Franken.

¹⁰ Mayer, Hans Eberhard: Geschichte der Kreuzzüge, 10. Aufl., Stuttgart 2005, S. 81.

¹¹ Thorau: Franken, S. 115.

¹² Jacoby, David: The Economic Function of the Crusader States of the Levant: A New Approach, in: Cavaciocchi, Simonetta (Hg.): Relazioni economiche tra Europa e mondo islamico, secc. XIII-XVIII (Fondazione Istituto Internazionale di Storia Economica „F. Datini“, Prato; Serie 2, Atti delle „settimane di studi“ e altri convegni 38), Florenz 2007, Bd. 2, S. 159-192, ND in: Jacoby, David: Medieval Trade in the Eastern Mediterranean and Beyond, New York 2018, S. 105-138, hier: S. 105-107; im Folgenden: Jacoby: Function.

Seehandel und die Aktivitäten reisender Kaufleute wider, weniger den Landhandel, andere Wirtschaftszweige oder die Bevölkerung der eroberten Staaten im Osten. Viele Vorgänge wurden nicht aufgezeichnet, darunter Handelsgeschäfte, die zwischen Städten und ihrem ländlichen Hinterland in der Regel mit Bargeld oder Naturalien beglichen wurden und viel häufiger auf mündlichen Absprachen als rechtlich konformen Verträgen beruhten.¹³

Trotz der sehr dürftigen Quellensituation ist es möglich, die wichtigsten Merkmale der Wirtschaft des 11. Jahrhunderts herauszuarbeiten, die zur Kreuzfahrerzeit eine Rolle spielten. Unterschiedliche Dokumente, unter anderem Chroniken des ersten Kreuzzugs oder arabische und persische Quellen, so schließt David Jacoby, legen nahe, dass der ländliche Sektor und nicht der Fernhandel mit dem Westen die Grundlage für die wirtschaftliche Situation im 11. Jahrhundert bildete und eine weitestgehende Selbstversorgung mit Nahrungsmitteln und Rohstoffen ermöglichte. Die abendländischen Christen fanden bei ihrer Ankunft in den noch muslimischen Gebieten eine gut ausgebaute Ökonomie, vor allem in Bezug auf den Anbau und die Weiterverarbeitung von Baumwolle, Flachs und Seide, vor.¹⁴

Während die Landwirtschaft ohne große Umbrüche „ihren gewohnten Gang nahm“¹⁵ – der Anbau von Baumwolle und anderen landwirtschaftlichen Erzeugnissen durch vorwiegend einheimische Arbeitskraft wurde so fortgeführt wie vor der christlichen Eroberung¹⁶ –, erlebten die Küstenstädte einen enormen wirtschaftlichen Aufschwung. Sie wurden zu wirtschaftlichen Zentren, die einen beträchtlichen Teil des internationalen Handels anzogen. Wie David Jacoby herausgearbeitet hat, bewegte sich der Handel und die Schifffahrt des östlichen Mittelmeerraums in Form eines Dreieckssystems, das Byzanz, Ägypten, aber auch den Westen über die Levante verband.¹⁷ Gleichzeitig war die Levante aber auch in Richtung Osten ausgerichtet und in ein kontinentales asiatisches Handelssystem eingebunden, das bis nach China reichte.¹⁸ Im Laufe des 12. und 13. Jahrhunderts nahmen die drei großen

¹³ Jacoby: Function, S. 107-110.

¹⁴ Jacoby: Function, S. 109f.

¹⁵ Phillips, Jonathan: Der Lateinische Orient 1098 bis 1291, in: Riley-Smith, Jonathan (Hg.): Illustrierte Geschichte der Kreuzzüge, Frankfurt am Main/New York 1999, S. 134-166, hier S. 140; im Folgenden: Phillips: Orient.

¹⁶ Jacoby: Function, S. 122f. und 136.

¹⁷ Jacoby, David: The Trade of Crusader Acre in the Levantine Context: An Overview, in: Archivio storico del Sannio N.S. 3 (1998), S. 103-120, ND in: Jacoby, David: Commercial Exchange Across the Mediterranean. Byzantium, the Crusader Levant, Egypt and Italy, Aldershot/Burlington 2005, S. 103-120, hier S. 104; im Folgenden: Jacoby: Trade.

¹⁸ Jacoby: Trade, S. 104.

italienischen Seefahrerstädte Genua, Venedig und Pisa, die z.T. schon seit dem 10. Jahrhundert in das Fernhandelsnetzwerk des östlichen Mittelmeerraums integriert waren, eine vorherrschende Stellung im Verkehr des östlichen Mittelmeers ein. Dies führte dazu, dass sie sowie einige provenzalische Städte in mehreren fränkischen Häfen Privilegien wie Steuerbefreiungen und eigene Quartiere erhielten, was viele Italiener dazu veranlasste, sich in den Städten der Levante niederzulassen. Ihre Anwesenheit wurde schnell zu einem Charakteristikum dieser Häfen.¹⁹ Bei den Handelsniederlassungen handelte es sich im Idealfall um räumlich geschlossene Stadtquartiere, die nach dem dritten Kreuzzug auch durch Mauern und Tore von der restlichen Stadt abgetrennt sein konnten. Innerhalb der Quartiere organisierte sich eine Stadt im Kleinen: Neben den Wohn- und Lagerniederlassungen existierte mindestens eine Kirche, ein Marktplatz – dieser wurde zu einem Ort der „transkulturellen Kommunikation“, wie Marie-Luise Favreau-Lilie festhält, denn neben den italienischen Kaufleuten betrieben hier auch einheimische Händler und muslimische Fernhändler Handel –, ein Badehaus, ein Backofen und in seltenen Fällen auch Mühlen.²⁰

An dieser Stelle eröffnet sich die Frage, inwiefern die Levante der Kreuzfahrerzeit, die geprägt war durch wechselnde Herrscher, sich in immerwährenden politischen Spannungen befand und gleichzeitig in unterschiedliche Handelsnetzwerke integriert war, Möglichkeiten und Räume für interkulturellen und interreligiösen Austausch eröffnet hat, und wie im Besonderen die muslimische Bevölkerung die lateinischen Christen innerhalb dieser Region wahrgenommen hat. Eröffnen sich hier möglicherweise Differenzen zwischen der Wahrnehmung eines muslimischen Pilgers, der sich nur für einen begrenzten Zeitraum in der Levante aufhielt und als Außenstehender auf die Situation blickte, und eines in der Levante lebenden Muslimen, der in dieser Region aufgewachsen und zu einem gewissen Grad mit der bestehenden Multireligiösität wie auch den politischen Spannungen vertraut war und daher die Perspektive eines „Insiders“ einnahm? Zur annähernden Beantwortung der Fragestellung sollen im Folgenden primär der Reisebericht des spanischen Muslimen Ibn Dschubair (1145-1217), sekundär aber auch das Werk „Kitāb al-I‘tibār“ des in der Levante geborenen und gestorbenen Muslimen Ibn Munqidh (1095-1188)

¹⁹ Jacoby: Function, S. 114.

²⁰ Favreau-Lilie, Marie-Luise: Die italienischen Handelsniederlassungen, in: Wieczorek, Alfred/Fansa, Mamoun/Meller, Harald (Hgg.): Saladin und die Kreuzfahrer. Begleitband zur Sonderausstellung „Saladin und die Kreuzfahrer“ im Landesmuseum für Vorgeschichte Halle (Saale), im Landesmuseum für Natur und Mensch Oldenburg und in den Reiss-Engelhorn-Museen Mannheim (Publikationen der Reiss-Engelhorn-Museen 17; Schriftenreihe des Landesmuseums für Natur und Mensch, Oldenburg 37), Mainz 2005, S. 73-81, hier S. 75; im Folgenden: Favreau-Lilie: Handelsniederlassungen.

herangezogen werden.²¹ Dabei ist zu berücksichtigen, dass zu dem Zeitpunkt, als die Kreuzfahrer in der Region eintrafen, die Levante bereits ein Gebiet mit langer multireligiöser Tradition war. Juden sowie griechische und orientalische Christen unterschiedlicher Konfessionen lebten seit der arabischen Eroberung im 7. Jahrhundert unter muslimischer Herrschaft. In großen Städten bewohnten sie oftmals eigene Viertel und galten im islamischen Recht als diejenigen, die bereits eine Heilige Schrift besaßen. Deshalb stand ihnen der Schutz der muslimischen Herrschaft zu, für die sie als Gegenleistung eine Kopfsteuer zahlen mussten.²² Entsprechend der religiösen Diversität war die Bevölkerung im 11. und 12. Jahrhundert auch in ethnischer Hinsicht heterogen – neben Seldschuken und Kurden ließen sich auch Armenier und Turkmenen in der Region nieder und, bedingt durch die Kreuzzüge, Christen aus unterschiedlichen Teilen Europas. Auf kultureller Ebene aber war die lokale Bevölkerung im Heiligen Land – unabhängig von ihrer Religiosität – arabisch.²³

Der von der Iberischen Halbinsel stammende Muslim Ibn Dschubair reiste in den 80er Jahren des 12. Jahrhunderts durch die Levante und hielt seine Erlebnisse in einem Reisebericht fest. Nicht nur nahm er die unter fränkischer Herrschaft stehenden ländlichen Regionen wahr, sondern reiste auch durch die fränkischen Städte Akkon und Tyrus, deren städtebauliche und gesellschaftliche Situation er knapp beschreibt. Ibn Dschubair stammte aus Valencia, wurde in den traditionellen Fächern Theologie, Rechtswissenschaften sowie der Dichtkunst unterrichtet und unterstand im Laufe seines Lebens als Sekretär verschiedenen Gouverneuren in Ceuta und Granada.²⁴ In den Jahren 1183-1185 unternahm Ibn Dschubair seine erste Reise in den

²¹ An dieser Stelle ist anzumerken, dass eine Übertragung der Erfahrungen und Einstellungen von Ibn Dschubair und Ibn Munqidh auf die muslimische Allgemeinheit mehr als nur vereinfacht und faktisch falsch wäre. Die beiden Werke, insbesondere das Ibn Munqidhs, sollen ausschließlich als exemplarische muslimische Argumentationsweisen jener Zeit herangezogen werden. Zudem sei gesagt, dass hier nur ein Bruchteil von Ibn Munqidhs Aussagen präsentiert wird, der die Bandbreite seiner Meinungen und Perspektiven nicht widerspiegeln kann. Eine ausführliche Auseinandersetzung mit der Quelle und ihrem Aussagewert sowie Wahrheitsgehalt wäre für eine weitreichendere Analyse notwendig, kann an dieser Stelle aber nicht geleistet werden. Ebenso wenig wie eine weitreichende Analyse und Gegenüberstellung der beiden präsentierten Perspektiven, die hier nur angerissen werden können.

²² Hillenbrand, Carole: *Ankunft im Vorderen Orient: Die politische und religiöse Situation*, in: Wiczorek, Alfred/Fansa, Mamoun/Meller, Harald (Hgg.): *Saladin und die Kreuzfahrer*. Begleitband zur Sonderausstellung „Saladin und die Kreuzfahrer“ im Landesmuseum für Vorgeschichte Halle (Saale), im Landesmuseum für Natur und Mensch Oldenburg und in den Reiss-Engelhorn-Museen Mannheim (Publikationen der Reiss-Engelhorn-Museen 17; Schriftenreihe des Landesmuseums für Natur und Mensch, Oldenburg 37), Mainz 2005, S. 3-13, hier S. 10.

²³ Schauer, Alexander: *Muslimen und Franken. Ethnische, soziale und religiöse Gruppen im Kitab al-I'tibar des Usama ibn Munqid (Islamkundliche Untersuchungen 230)*, Berlin 2000, S. 32f.; im Folgenden: Schauer: *Muslimen*.

²⁴ Dejugnat, Yann: Art. „Ibn Jubayr“, in: *Encyclopedia of Islam THREE*, online seit 2017, DOI:

Vorderen Orient, die den Inhalt des Reiseberichts bildet und bei der er von einem befreundeten Arzt begleitet wurde.²⁵ Aus welchen Gründen Ibn Dschubair diese Reise antrat, ist in der Forschung bisher unklar geblieben. Er selbst behauptet, von der Erfüllung der Pflicht eines jeden guten Muslimen getrieben worden zu sein, in seinem Leben einmal nach Mekka reisen zu müssen. Die Erzählung des arabischen Geschichtsschreibers al-Maqqari (ca. 1577-1632) hingegen, laut der Ibn Dschubair die Reise als Bußtat angetreten habe, weil er von dem Statthalter Granadas gezwungen worden sei, sieben Becher Wein zu trinken, ist nicht zu verifizieren.²⁶ Er startete über den Seeweg nach Alexandria und Kairo, reiste im Anschluss den Nil hinauf, quer durch die Wüste und über das Rote Meer in eine ihm noch vollkommen unbekannte Welt, die er, wenn überhaupt, nur aus Erzählungen oder Schriften kannte. Der Einzug in Mekka wird als Höhepunkt seiner Reise beschrieben und er hielt sich für acht Monate in der Heiligen Stadt auf. Auf der Rückreise kam er sowohl durch die muslimischen Städte Bagdad und Damaskus – die er sehr positiv beschreibt, denn unter anderem wird Damaskus von ihm als „das Paradies des Orients [...] das Siegel der Länder des Islams“²⁷ bezeichnet – als auch durch die christlichen Kreuzfahrerstädte Akkon und Tyros, bevor er dort ein Schiff bestieg und über das Mittelmeer nach Spanien zurückkehrte.²⁸

Ibn Dschubair reiste über das Libanongebirge, das er als Grenze zwischen den muslimischen Ländern und dem „Bereich der Christen“²⁹ definiert, durch die Städte Hama und Hims, bis er nach Damaskus gelangte und von dort „mit einer großen Karawane von Kaufleuten“³⁰ in Richtung Akkon reiste.³¹ Die Reise durch das fränkische Gebiet beschreibt Ibn Dschubair relativ ausführlich, wobei er nicht nur auf die Herrschaftsverhältnisse, sondern ganz primär auf die Lebensverhältnisse der dortigen Bauern sowie auf die Landschaft eingeht. Zunächst stellt die Tatsache, dass „muslimische Karawanen in die fränkischen Länder ziehen, während Franken als

http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_30845 (17.07.2023); im Folgenden: Dejugnat: Art. „Ibn Jubayr“.

²⁵ Günther, Regina: Einleitung der Herausgeberin, in: Ibn Dschubair: Tagebuch eines Mekkapilgers, übertr. u. bearb. v. Regina Günther (Bibliothek Arabischer Erzähler), Stuttgart 1985, S. 9-15, hier S. 9; im Folgenden: Günther: Einleitung.

²⁶ Vgl. Dejugnat: Art. „Ibn Jubayr“; Irwin, Robert: Introduction, in: *The Travels of Ibn Jubayr: A Medieval Journey from Cordoba to Jerusalem*, übers. v. Ronald J. C. Broadhurst u. Robert Irwin, London 2019, S. 23-38, hier S. 25.

²⁷ Ibn Dschubair: Tagebuch, S. 196.

²⁸ Günther: Einleitung, S. 10.

²⁹ Ibn Dschubair: Tagebuch, S. 191.

³⁰ Ibn Dschubair: Tagebuch, S. 221.

³¹ Ibn Dschubair: Tagebuch, S. 191-221.

Gefangene die muslimischen Länder betreten“³², für ihn ein Phänomen bzw. eine Besonderheit dar, was durch die erneute Erwähnung der Karawane im Anschluss an die Beschreibung eines Kriegszugs Saladins nur noch deutlicher wird: „Wir selbst zogen in fränkische Länder zu einem Zeitpunkt, als fränkische Gefangene muslimische Länder betreten!“³³

Auf dem Weg nach Akkon reiste die Karawane zunächst durch ein Tal im muslimisch-christlichen Grenzgebiet, welches wieder unter muslimische Herrschaft gebracht worden war, sich aber in unmittelbarer Nachbarschaft zu einer fränkischen Festung befand. Das Tal wurde sowohl von Muslimen als auch von Franken bewirtschaftet, ohne dass es zu für ihn erkennbaren Schwierigkeiten zwischen ihnen kam, was Ibn Dschubair verwundert.³⁴ Die Karawane gelangte anschließend zur fränkischen Festung Tibnin, wo „Zölle auf Karawanen“³⁵ erhoben wurden, und rastete dort. Offenbar löste dies keinen Konflikt aus, obwohl sie sich als Muslime direkt vor dem Feind niederließen. Er berichtet von Steuererhebungen auf Personen, allerdings nicht auf die Waren, da diese für den Marktplatz in Akkon bestimmt waren.³⁶ Von Tibnin aus zogen sie weiter „durch bestellte Ländereien und geordnete Siedlungen, deren Bewohner alle Muslime waren und mit den Franken angenehm lebten.“³⁷

Die Muslime mussten zur Erntezeit die Hälfte der Erträge an die Franken abgeben und eine Kopfsteuer zahlen, so berichtet er, abgesehen davon würden sich die Franken aber nicht in ihre Angelegenheiten einmischen und alle Güter würden im Besitz der Bauern bleiben. Zudem merkt er an, dass die muslimischen Bauern unter fränkischer Herrschaft offensichtlich bessere Lebensbedingungen hätten, als diejenigen, die unter muslimischer Herrschaft leben würden.³⁸ Dieses aktive und von ihm scheinbar als relativ friedlich wahrgenommene Zusammenleben stellt für Ibn Dschubair eine unbegreifliche Situation dar, denn er führt weiter aus: „Möge Gott uns vor solchen Verführungen bewahren!“³⁹ Er mahnt das Verhalten seiner muslimischen Glaubensbrüder an, nimmt ihnen durch die erwähnte Begrifflichkeit der Verführung aber die Verantwortung an der Situation und schreibt diese den Franken

³² Ibn Dschubair: Tagebuch, S. 221.

³³ Ibn Dschubair: Tagebuch, S. 222.

³⁴ Ibn Dschubair: Tagebuch, S. 223.

³⁵ Ibn Dschubair: Tagebuch, S. 224.

³⁶ Ibn Dschubair: Tagebuch, S. 224.

³⁷ Ibn Dschubair: Tagebuch, S. 224.

³⁸ Ibn Dschubair: Tagebuch, S. 224f.

³⁹ Ibn Dschubair: Tagebuch, S. 225.

zu. Dennoch gibt es seiner Meinung nach in „den Augen Gottes (...) keine Entschuldigung für einen Muslim, in irgendeinem ungläubigen Lande zu bleiben, außer wenn er hindurchreist“.⁴⁰

Ibn Dschubairs Beschreibungen der ländlichen Lebensbedingungen entsprechen den Ergebnissen der historischen Forschung, denn auch wenn die Beziehung der Franken zu den Einheimischen in den eroberten Regionen zunächst von Vertreibungen, Plünderungen und Morden geprägt war, erkannten die Kreuzfahrer doch schnell die ökonomische Bedeutung der Bauern und landwirtschaftlichen Strukturen, die sie vor Ort vorfanden.⁴¹ „Die Küstenstreifen der Levante waren fruchtbar und gut geeignet für die Landwirtschaft.“⁴² Neben Baumwolle, Seide und Flachs wurden Getreide wie Mais und Hirse angebaut, aber auch Weinberge, Olivenhaine und Obstgärten waren besonders ertragreich. Zudem wurde Zuckerrohr für den Export angebaut.⁴³ Auch David Jacoby hält fest, dass die Kreuzfahrer nichts an der grundlegenden Struktur der Wirtschaft veränderten. Grund und Boden blieben, so argumentiert er, der wichtigste Faktor, und die ländliche Struktur wurde kaum beeinträchtigt.⁴⁴ Die abendländischen Christen waren – nach den frühen Eroberungsjahren, die durch Plünderungen und Massaker geprägt waren,⁴⁵ – darauf bedacht, die Arbeitskräfte auf dem Land zu halten, sodass es nur zu einer geringen muslimischen Abwanderung aus den ländlichen Gebieten des Königreichs Jerusalem kam. Die Einkünfte aus den Ländereien sicherten den Lebensstil der fränkischen Herrscher sowie ihre Beteiligung an der Kriegsführung. Weltliche und kirchliche Grundherren, insbesondere die christlichen Militärorden, betrieben ländliche Kolonisation, gründeten neue Siedlungen und förderten den Ausbau der Landwirtschaft.⁴⁶

Ganz anders als Ibn Dschubair, der seine Glaubensbrüder für ihr Leben unter fränkischer Herrschaft missachtete, wird die Situation von dem Muslimen Ibn Munqidh bewertet. Dieser verbrachte sein gesamtes Leben in der Levante, nahm durch seinen sozialen Hintergrund „als Angehöriger der dort herrschenden Familie“⁴⁷ eine gehobene Stellung in der Gesellschaft ein und trat so nicht nur in Kontakt mit der

⁴⁰ Ibn Dschubair: Tagebuch, S. 229.

⁴¹ Phillips: Orient, S. 136f.

⁴² Phillips: Orient, S. 139.

⁴³ Phillips: Orient, S. 139.

⁴⁴ Jacoby: Function, S. 115.

⁴⁵ Phillips: Orient, S. 136f.

⁴⁶ Jacoby: Function, S. 115f.

⁴⁷ Gömleskiz, Elif: Kreuzzüge aus muslimischer Sicht. Die Darstellung der „Franken“ in Usama ibn Munqidhs Kitab al-I'tibar, in: Zeitschrift für Islamische Studien 1 (2011), S. 44-54, hier S. 44, im Folgenden: Gömleskiz: Kreuzzüge.

herrschenden muslimischen Elite – wie Zangi, Nuradin oder Saladin sowie ägyptischen Wesiren –, sondern stand auch in einem „atypisch engen Kontakt“⁴⁸ mit den christlichen Kreuzfahrern, denen er, wie Alexander Schauer hervorhebt, sowohl im Krieg als auch in friedlichen Kontexten begegnete. Somit schildert er die Situation in der Levante, im Gegensatz zu Ibn Dschubair, der von außen auf die Geschehnisse blickt, aus der Sicht eines ‚Insiders‘. Im Laufe seines Lebens verfasste er etwa ein Dutzend Schriften, unter anderem das ‚Kitāb al-I’tibār‘⁴⁹, das er im anekdotenhaften Stil zur Belehrung seiner Zeitgenossen verfasst hatte.⁵⁰ Ibn Munqidhs Werk bietet ein breites Spektrum an Beschreibungen der Franken und ihrer Kultur: juristische Prozesse, Medizin, Religion, Feste und Sexualmoral. Ferner unterscheidet er zwischen den Franken, die sich schon länger in der Levante aufgehalten haben und sich an muslimische Traditionen anzupassen versuchten, sowie denen, die noch nicht lange dort lebten.⁵¹ In einem Abschnitt seines Werkes beschreibt er die Flucht muslimischer Gefangener, die sich, „da die Bewohner der Dörfer von Akkon alle Muslime sind“⁵², bei diesen versteckten. Dass muslimische Bauern hier unter fränkischer Herrschaft leben, hinterfragt oder kritisiert Ibn Munqidh nicht, für ihn scheint es nicht nur ein Normalzustand gewesen zu sein, sondern vor allem von Vorteil für die muslimische Bevölkerung, da die Bauern den Entflohenen Schutz bieten konnten. Marie-Luise Favreau-Lilie deutet diese Fluchthilfe, die Ibn Munqidh hier beschreibt, als ein sich in eine Vielzahl von Widerstandsformen der muslimischen Bauern eingliederndes Element.⁵³ Ibn Dschubair hätte dies aufgrund seines nur sehr kurzen Aufenthalts im Heiligen Land vermutlich nicht vollständig erfassen können. Aufstände wurden nur selten offen ausgetragen, viel häufiger präsentierte sich ein

⁴⁸ Schauer: *Muslime*, S. 160.

⁴⁹ Usama ibn Munqidh: *Ein Leben im Kampf gegen Kreuzritterheere*, übertragen u. bearb. v. Gernot Rotter (Bibliothek Arabischer Erzähler), Stuttgart 1982; im Folgenden: *Ibn Munqidh: Leben*.

⁵⁰ Vgl. Mersch, Margit: *Simultaneität, Konvergenz, Verflechtung? Typologische Überlegungen zur multikonfessionellen Nutzung von Sakralräumen im hoch- und spätmittelalterlichen Ostmittelmeerraum*, in: Handke, Marcus u.a. (Hgg.): *Räume, Orte, Konstruktionen. (Trans)lokale Wirklichkeiten im Mittelalter und der Frühen Neuzeit* (Mittelalter. Interdisziplinäre Forschung und Rezeptionsgeschichte, Beihefte 3), S. 157–181, DOI: [10.26012/mittelalter-29453](https://doi.org/10.26012/mittelalter-29453), hier S. 168, im Folgenden: Mersch: *Simultaneität*.

⁵¹ Christie, Niall: *Europe seen from the Muslim World*, in: Bak, Janos M./Jurkovic, Ivan (Hgg.): *Chronicon. Medieval Narrative Sources. A Chronological Guide with Introductory Essays*, Turnhout 2013, S. 97–109, hier S. 103f.

⁵² *Ibn Munqidh: Leben*, S. 102.

⁵³ Favreau-Lilie, Marie-Luise: *„Multikulturelle Gesellschaft“ oder „Persecuting Society“? „Franken“ und „Einheimische“ im Königreich Jerusalem*, in: Bauer, Dieter/Herbers, Klaus/Jaspert, Nikolas (Hgg.): *Jerusalem im Hoch- und Spätmittelalter. Konflikte und Konfliktbewältigung – Vorstellungen und Vergegenwärtigungen* (Campus Historische Studien 29), Frankfurt/Main 2001, S. 55–93, hier S. 65–72; im Folgenden: Favreau-Lilie: *Gesellschaft*.

heimlicher Widerstand. Die muslimischen Bauern nutzten zeitweise jede Möglichkeit, so argumentiert Favreau-Lilie, Widerstand gegen die fränkische Oberherrschaft zu leisten, sei es durch die Aufnahme von Geflüchteten, wie Ibn Munqidh sie beschreibt, oder die eigene Flucht in ein Gebiet unter muslimischer Herrschaft.⁵⁴ Inwiefern diese Widerstandsformen existierten, ob und in welchem Umfang diese sich auf die landwirtschaftliche Produktion auswirkten, kann an dieser Stelle nicht weiter untersucht werden, wäre aber ein interessanter Aspekt, um das Leben der Bauern unter der Kreuzfahrerherrschaft weiter zu betrachten.

Die Karawane, mit der Ibn Dschubair reiste, erreichte wenig später die Stadt Akkon.⁵⁵ Akkon war 1104 von den Kreuzfahrern aus muslimischer Herrschaft erobert worden, was politische, soziale, kulturelle und wirtschaftliche Folgen nach sich zog, die sich sowohl auf die urbane Struktur der Stadt als auch auf ihre Bevölkerung und die Art sowie Dynamik des Alltagslebens auswirkten.⁵⁶ Für die Kreuzfahrer des ersten Kreuzzugs war die Stadt aufgrund ihres großen Hafens von besonderer Wichtigkeit, wie der Kaplan König Balduins I., Fulcher von Chartres, herausstellt.⁵⁷ Als die Kreuzfahrer 1124 die Stadt Tyrus, einige Kilometer nördlich von Akkon, einnahmen, hatte sich Akkons Hafen bereits als wichtigster der levantinischen Küste etabliert.⁵⁸ Die Stadt Akkon wurde zum Hauptziel von Pilgern, Einwanderern, Händlern mit ihren Waren sowie Kreuzfahrern.⁵⁹ Zwischen 1187 und 1191 stand sie für vier Jahre erneut unter muslimischer Herrschaft, wurde aber von den Franken zurückerobert und nach dem Verlust Jerusalems zum neuen politischen und religiösen Zentrum des Königreichs. Akkon war zu Kreuzfahrerzeiten eine ummauerte Stadt und gliederte sich in zwei Bereiche: die aus muslimischer Zeit stammende Altstadt und den Vorort Montmusard, der sich ab 1191 nördlich von Akkon ausdehnte.⁶⁰ Akkons Rolle als wichtigster Handelsplatz am östlichen Mittelmeer erklärt die heftige Rivalität der italienischen Seefahrerstädte Venedig, Genua und Pisa, die im 13. Jahrhun-

⁵⁴ Favreau-Lilie: Gesellschaft, S. 65-72.

⁵⁵ Ibn Dschubair: Tagebuch, S. 225.

⁵⁶ Jacoby, David: Aspects of Everyday Life in Frankish Acre, in: *Crusades 4* (2005), S. 73-106, hier S. 73; im Folgenden: Jacoby: Aspects.

⁵⁷ Fulcher of Chartres: *A History of the Expedition to Jerusalem 1095–1127*, übers. v. Harold S. Fink, Knoxville 1969, S. 176, Buch II, Kap. 25; vgl. Vandeburie: *Dragon*, S. 16.

⁵⁸ Jacoby, David: Acre-Alexandria. A Major Commercial Axis of the Thirteenth Century, in: Montesano, Marina (Hg.): *Come l'orco della fiaba: studi per Franco Cardini* (Millennio medievale 87; Strumenti e studi N.S. 27), Florenz 2010, S. 151-168, Neudruck in: Jacoby, David: *Medieval Trade in the Eastern Mediterranean and Beyond*, London 2018, S. 138-156, hier S. 140; im Folgenden: Jacoby: Acre-Alexandria.

⁵⁹ Jacoby: Trade, S. 105.

⁶⁰ Jacoby: Aspects, S. 73.

dert oftmals in offenen Kriegen endete. Zudem fungierte Akkon als Durchgangsstation auf den Handelsrouten zwischen Ägypten und Byzanz.⁶¹

Noch bevor Ibn Dschubair in die Stadt gelangte, musste die Karawane, mit der er reiste, das Zollhaus, ein schlichtes Gebäude mit einem großen Schlafraum im Obergeschoss,⁶² „situated next to the gate of St. Nicholas“⁶³, passieren – ein Vorgang, den er in seinem Reisebericht sehr ausführlich beschreibt: „Wir wurden zum Zollhaus gebracht, welches ein chan ist, der eine ganze Karawane beherbergen kann. Vor der Tür stehen Steinbänke, mit Teppichen bedeckt, wo die christlichen Bediensteten des Zolls sich mit ihrem goldverzierten Ebenholzschreibzeug niederlassen. Sie schreiben Arabisch und sprechen es auch.“⁶⁴ Offensichtlich handelte es sich bei den Angestellten nicht um Kreuzfahrer, sondern viel eher um einheimische Orientchristen. Denn schon bei der Eroberung der Stadt 1104 waren die einheimischen Christen, die teilweise auch als Syrer bezeichnet wurden, in der Stadt geblieben, während die Muslime ausgewandert waren. Balduin I. war offensichtlich bestrebt, die lokalen Ressourcen schnellstmöglich nutzbar zu machen. Wie in jedem neu eroberten Gebiet war es das einfachste, die bestehende Verwaltungsstruktur zu reaktivieren oder zumindest einen Teil des früheren Personals sowie die vertrauten Strukturen, wie bspw. Zollbedingungen, beizubehalten bzw. wieder einzuführen. Viele der ersten Zollbeamten unter fränkischer Herrschaft stammten daher aus den Reihen der arabisch-sprechenden Syrer, die bereits unter muslimischer Herrschaft in der Finanzverwaltung beschäftigt waren, so argumentiert David Jacoby.⁶⁵ Ibn Dschubair bezeugt in seinem Bericht, dass die Zollbeamten auch 80 Jahre nach der Eroberung der Stadt ihre Aufzeichnungen nach wie vor in der arabischen Sprache niederschreiben, was in Anbetracht der Händler, die auf dem Landweg in die Stadt gelangten, durchaus sinnvoll war. Die am Landhandel beteiligten Personen können in drei Gruppen unterteilt werden: zunächst Bauern, die landwirtschaftliche Produkte wie Getreide,

⁶¹ Jacoby: Acre-Alexandria, S. 140f.

⁶² Gaube, Heinz: Akkon, in: Wieczorek, Alfred/Fansa, Mamoun/Meller, Harald (Hgg.): Saladin und die Kreuzfahrer. Begleitband zur Sonderausstellung „Saladin und die Kreuzfahrer“ im Landesmuseum für Vorgeschichte Halle (Saale), im Landesmuseum für Natur und Mensch Oldenburg und in den Reiss-Engelhorn-Museen Mannheim (Publikationen der Reiss-Engelhorn-Museen 17; Schriftenreihe des Landesmuseums für Natur und Mensch, Oldenburg 37), Mainz 2005, S. 253-255, hier S. 253; im Folgenden: Gaube: Akkon.

⁶³ Jacoby, David: The Fonde of Crusader Acre and its Tariff: Some new Considerations, in: Balard, Michel/Kedar, Benjamin Zeev/Riley-Smith, Jonathan (Hgg.): Dei gesta per Francos: Etudes sur les croisades dédiées à Jean Richard, Aldershot 2001, S. 277-293, ND in: Jacoby, David: Latins, Greeks and Muslims: Europeans in the Eastern Mediterranean, 10th-15th Centuries, Farnham/Burlington 2009, VI, S. 277-293, hier S. 282, im Folgenden: Jacoby: Fonde.

⁶⁴ Ibn Dschubair: Tagebuch, S. 225.

⁶⁵ Jacoby: Fonde, S. 278f.

Obst, Geflügel und Käse aus dem ländlichen Hinterland Akkons, aber auch Rohstoffe und halb fertige Waren wie Flachs, Wolle, Seide, Häute, Stroh und Holz auf dem Markt in Akkon verkauften und mit dort erworbenen Produkten wie Salz, Keramikgefäßen oder Lederriemen heimkehrten,⁶⁶ Kaufleute, die aus Gebieten unter muslimischer Herrschaft stammten und sich am Handel zwischen Akkon und im Landesinneren gelegenen Städten unter muslimischer Herrschaft beteiligten; muslimische oder syrisch-christliche Kaufleute, die Waren, die über den Seeweg importiert wurden, über die Zollstation exportierten. Bauern und Kaufleute, die Akkon vor 1187 auf ländlichem Weg erreichten, sprachen Arabisch – abendländische Christen sind auf diesen Strecken erst nach 1192 im Zuge des Dritten Kreuzzugs vermerkt.⁶⁷

Dass Ibn Dschubair sich während seines Aufenthalts in Akkon in einer von einer Christin geführten Unterkunft aufhielt,⁶⁸ steht in einem starken Kontrast zu seinen vorherigen Äußerungen. Rudolf Hiestand erkennt in Ibn Dschubairs Wahl den Wunsch nach Komfort⁶⁹ – wobei diese Argumentation kritisch zu betrachten ist, denn es lebten faktisch keine Muslime mehr in der Stadt: „Acre surrendered to King Baldwin I. in May 1104 on terms allowing its inhabitants to leave with their moveable belongings. The Muslims indeed abandoned the city“.⁷⁰ Somit konnte sich Ibn Dschubair höchstwahrscheinlich nur zwischen unterschiedlichen von Christen geführten Unterkünften entscheiden.

Akkon war, wie bereits erwähnt, der wichtigste Mittelmeerhafen in der fränkischen Levante, was auch Ibn Dschubair bemerkt: „Akka – möge Gott die Christen darin vernichten und es den Muslimen zurückgeben! – ist die Hauptstadt der fränkischen Städte in Syrien, ein Ort, wo die Schiffe wie Zeichen in den Meeren aufragen, ein Hafen für alle Schiffe und Karawanen, Treffpunkt für muslimische und christliche Kaufleute aus allen Himmelsrichtungen.“⁷¹ Die geopolitischen Bedingungen, die sich aus dem ersten Kreuzzug ergaben, waren für die wirtschaftliche Entwicklung Akkons in den folgenden zwei Jahrhunderten grundlegend. Sie ermöglichten der Stadt, sich zu einem wichtigen Knotenpunkt des Land- und Seehandels, einem belebten Markt und

⁶⁶ Jacoby: Aspects, S. 89f.

⁶⁷ Jacoby: Fonde, S. 279f.

⁶⁸ Ibn Dschubair: Tagebuch, S. 225.

⁶⁹ Hiestand, Rudolf: Ein Zimmer mit Blick auf das Meer: Einige wenig beachtete Aspekte der Pilgerreisen ins Hl. Land im 12. und 13. Jahrhundert, in: Ciggaar, Krijine/Teule, Herman (Hgg.): East and West in the Crusader States. Context – Contacts – Confrontations III (Orientalia Lovaniensia Analecta 125), Leuven 2003, S. 139-164, hier S. 153-155.

⁷⁰ Jacoby: Fonde, S. 278

⁷¹ Ibn Dschubair: Tagebuch, S. 226.

einem wichtigen Umschlagplatz herauszubilden.⁷² Ihre günstige Lage an der Küste, die Byzanz mit Ägypten – dem Hauptlieferanten orientalischer Gewürze, Aromastoffe und Farben aus dem Raum des indischen Ozeans⁷³ – verband, war ein weiterer prägnanter Vorteil auf wirtschaftlicher Ebene.⁷⁴ Die sich verbessernden wirtschaftlichen Bedingungen förderten zudem die Ansiedlung von Kaufleuten, die den Verkehr von Waren, Personen und Geld überwachten, und Einwanderern, den lukrativen Pilgerverkehr und den Zufluss von Bargeld.⁷⁵ Der Handel Akkons war in drei geografische und wirtschaftliche Systeme eingebunden, die eng miteinander verflochten waren und sich zum Teil überschneiden: das bäuerliche Hinterland, die größeren Land- und Seenetze, die Akkon mit größeren städtischen Märkten in der Levante verbanden, und schlussendlich der transasiatische und transmediterrane Markt.⁷⁶ In den ersten zwanzig Jahren nach der Eroberung der Stadt erhielten die italienischen Seemächte Genua und Venedig weitreichende Privilegien, die für jede Seemacht ein eigenes Viertel sowie weitreichende Handels-, Steuer-, und gerichtliche Zugeständnisse als Gegenleistung für ihre – nicht uneigennützig – Unterstützung bei der Errichtung und Festigung der fränkischen Herrschaft in der Levante umfasste. Pisa erhielt 1168 ähnliche Zugeständnisse.⁷⁷ Akkon war der wichtigste Markt für Seidenstoffe, denn neben den in der Region produzierten Stoffen wurden hier auch jene Stoffe umgeschlagen, die von Händlern aus Mossul importiert wurden – um nur ein Produkt und seine Bedeutung beispielhaft herauszustellen.⁷⁸

Der Hafen Akkons war im Verhältnis zu den anlandenden Schiffen klein – deutlich kleiner zudem als der Hafen in Tyrus, wie auch Ibn Dschubair festhält, zugleich aber bemerkt, dass sie sich davon abgesehen gleichen würden.⁷⁹ Besonders große Schiffe lagen in der Bucht in der Nähe des südlichen Wellenbrechers vor Anker, und ihre Ladung wurde mithilfe kleiner Schiffe zum Anleger transportiert.⁸⁰ Die seezugewandte Hafenöffnung war etwa 85 Meter breit und wurde von dem westlich gelegenen „Tower of the Flies“⁸¹ bewacht. Der Turm war bemannt und verfügte über ein

⁷² Jacoby: Trade, S. 119.

⁷³ Jacoby: Acre-Alexandria, S. 129.

⁷⁴ Jacoby: Trade, S. 113.

⁷⁵ Jacoby: Trade, S. 119.

⁷⁶ Jacoby: Trade, S. 106.

⁷⁷ Jacoby: Trade, S. 105.

⁷⁸ Jacoby: Function, S. 121f.

⁷⁹ Ibn Dschubair: Tagebuch, S. 227.

⁸⁰ Jacoby, David: Crusader Acre in the Thirteenth Century: Urban Layout and Topography, in: *Studi medievali* 20 (1979), S. 1-45, hier S. 12; im Folgenden: Jacoby: Acre.

⁸¹ Jacoby: Acre, S. 9.

eigenes Boot, vermutlich um die ankommenden Schiffe zu identifizieren und sie in den Hafen zu leiten.⁸² Der innere Hafen wurde von einer Kette zum Schutz vor Angreifern begrenzt, wie aus mehreren mittelalterlichen Dokumenten hervorgeht.⁸³ An diesen inneren Hafen grenzte ein Viertel an, das David Jacoby als „Quarter of the Chain“ bezeichnet, hier befand sich „the royal Court of the Chain“, das sowohl als Zollhaus als auch als Lager- und Markthalle sowie Verwaltungssitz für maritime Angelegenheiten diente. Alle Waren, die nach Akkon importiert oder aus Akkon exportiert wurden, mussten dieses Gebäude passieren: „where they were checked and registered for taxation, or else exempted, before being cleared by custom officials.“⁸⁴ Denn neben dem Lebensmittelhandel über den Landweg wurde Akkon unter anderem auch über lokale Schiffe, die Kobotage betrieben, mit Nahrungsmitteln, Rohstoffen und (Halb-)Fertigwaren versorgt. Diese und auch die Kurzstreckenschiffahrten entlang der Levanteküste waren eng in das Handelssystem des Mittelmeers (den Ost-West- sowie Süd-Nord-Achsen) und die transasiatischen Routen eingebunden. Akkon diente zudem als bedeutendes Lager für Transitgüter. Der Güterumschlag fand zweimal im Jahr in den kurzen Zeiträumen, in denen die westlichen Schiffe nach Akkon gelangten, besonders intensiv statt. Auch der Personentransport erreichte zweimal im Jahr seinen Höhepunkt, wenn Dutzende Schiffe mit tausenden Passagieren vor Ostern und im Spätsommer Akkon erreichten. Reisende Kaufleute hielten sich in der Regel für einen Monat in der Stadt auf und Pilger oftmals nur für wenige Tage. Dennoch kam es vor, dass Angehörige beider Gruppen ihren Aufenthalt um eine Segelsaison verlängerten.⁸⁵ Neben der bereits erwähnten Funktion im Handelsverkehr diente Akkon in Zeiten des päpstlichen Handelsembargos gegen muslimische Länder⁸⁶ auch als wichtiger Hafen für den Schmuggel von Kriegsmaterial nach Ägypten. Schlussendlich bildeten der Seehandel und damit verbunden auch die jeweiligen Häfen Arbeitsmärkte, da eine große Anzahl an Händlern, Seeleuten und Arbeitern, die unter anderem die Schiffe be- und entluden, in diesem System beschäftigt waren.⁸⁷

„Seine Wege und Straßen ersticken unter dem Gedränge der Menschen, so dass es schwer ist, einen Fuß auf den Boden zu setzen. Unglauben und Unfrömmigkeit

⁸² Jacoby: Acre, S. 9f.

⁸³ Jacoby: Acre, S. 13-15.

⁸⁴ Jacoby: Acre, S. 16.

⁸⁵ Jacoby: Aspects, S. 92-94.

⁸⁶ Vgl. dazu Schmidt, Tilman: Waffenembargo und Handelskrieg im Mittelalter, in: Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte 93 (2006), S. 23-33, hier S. 26-30.

⁸⁷ Jacoby: Aspects, S. 93.

herrschen dort, Schweine (Christen) und Kreuze gibt es im Überfluss! Es stinkt und ist dreckig, voller Abfälle und Exkremete.“⁸⁸ Dies schreibt Ibn Dschubair über die Stadt Akkon – sie sei überfüllt und dreckig. Eine Wahrnehmung der Gegebenheiten, die unter Betrachtung der in der Forschungsliteratur präsentierten Ergebnisse nicht unvorstellbar ist: In unmittelbarer Nähe zum Hafen befanden sich der Schlachthof und der Fischmarkt. Neben den dort entstandenen Abfällen, die im Hafenbecken entsorgt wurden, wurde auch das Abwassersystem, welches die gesamte Altstadt umfasste, sowie Abwasserkanäle, die unter anderem unter den Latrinen der Ordensanlagen herführten, in das Hafenbecken geleitet. Die Wasserzirkulation reichte wahrscheinlich nicht aus, um die angesammelten Abfälle ins Meer zu treiben, denn der Hafen wurde in der französischen Sprache als „Lordemer (the filthy sea)“⁸⁹ bezeichnet – was sowohl die offensichtliche Verschmutzung als auch den üblen Geruch impliziert, wie Jacoby betont. Die Bedingungen verschlechterten sich von Mai bis Juni und September bis Oktober zunehmend, wenn die Temperaturen anstiegen und Händler sowie Pilger mit den saisonalen Seeverbindungen in der Stadt eintrafen. Sie begünstigten eine saisonal ansteigende Sterberate sowie die Ausbreitung von Krankheiten, besonders unter den Menschen, die weder an das dortige Klima noch die Nahrung gewöhnt waren. Zudem trugen Werk- und Produktionsstätten wie Gerbereien, die sich in der Vorstadt Montmusard befanden, sowie die Zucker- und die Seidenfabrik zu schlechten Gerüchen und Luftverschmutzung bei. Die Situation wird sich im 13. Jahrhundert mit der zunehmenden Bevölkerungszahl und der Ausweitung der Bebauung vermutlich noch verschlechtert haben.⁹⁰

Ibn Dschubairs Aussage eröffnet zunächst auf sprachlicher Ebene ein Phänomen, das zwar bereits an anderer Stelle seines Werks angeklungen ist – denn bei der Beschreibung der Herrschaftssituation Akkons, wählte er ähnliche Worte: „Dieser Ort gehört der Sau (chinzira), die Königin genannt wird; sie ist die Mutter des Königs, des Schweins (chinzir), des Herrn von Akka.“⁹¹ – an dieser Stelle aber eine ausführlichere Betrachtung verdient. Anders als Ibn Munqidh, der in den christlichen Kreuzfahrern – überspitzt gesagt – Gegner auf territorialer Ebene sah, sie deshalb überwiegend als Franken bezeichnet und sich über ihre vermeintliche kulturelle Minderwertigkeit von ihnen abgrenzte, womit die Glaubensfrage eher in den Hintergrund trat, definiert Ibn Dschubair die Bewohner Akkons bewusst auf abwertender Ebene, die auf ihre religiöse Zugehörigkeit bezogen ist. Auch bei der Beschrei-

⁸⁸ Ibn Dschubair: Tagebuch, S. 226.

⁸⁹ Jacoby: Aspects, S. 82.

⁹⁰ Jacoby: Aspects, S. 81-83.

⁹¹ Ibn Dschubair: Tagebuch, S. 224.

bung der Situation am Zollhaus tritt die Religion der dort arbeitenden orientalischen Christen als Identifikationsmerkmal in den Vordergrund, allerdings ohne negative Konnotation. Bei der Beschreibung der Stadt wird die religiöse Zugehörigkeit der Personen noch gezielter in den Vordergrund gestellt, zudem treten die Franken – die die Mehrheit der Bevölkerung Akkons ausmachten⁹² – als solche in den Hintergrund und vermischen sich in dieser Bezeichnung mit der einheimischen christlichen Bevölkerung. Alle in der Stadt lebenden Christen werden nun zusammengefasst als „Schweine“ betitelt, die in einer Stadt voller Dreck und Ausscheidungen leben – möglicherweise war für ihn die christliche Religion ein viel größeres Problem als ihre abendländische Herkunft. Es kann im Hinblick auf die beiden anderen ausgewählten Passagen aber vermutet werden, dass sich seine Abwertung primär auf die abendländischen Christen bezog, weniger auf die Orientchristen, die zuvor nur neutral als solche identifiziert wurden.

In Ibn Dschubairs Beschreibung Akkons eröffnet sich ein äußerst unhygienisches Stadtbild, welches in einem starken Kontrast steht zu seinen Beschreibungen der Städte, in denen mitunter oder ausschließlich Muslime lebten – wie Damaskus oder auch Tyrus. Die Assoziation der Christen mit Schweinen ist im muslimischen Kulturkreis keine Seltenheit und stellt bei Ibn Dschubair keine Besonderheit dar. Das muslimische Bild der christlichen Bevölkerung des Abendlandes war bereits vor den Kreuzzügen von stereotypen negativen Beschreibungen geprägt, die primär den fehlenden Humor, ihren derben Charakter, die großen Körper, ihre Dummheit und das Fehlen religiöser Überzeugung kritisieren. Diese Stereotypen verstärken sich mit den Kreuzzügen zunehmend.⁹³

Im Text des Levante-Muslimen Ibn Munqidh werden die Franken zwar nicht direkt mit Schweinen verglichen, aber dennoch auf eine Stufe mit Tieren gestellt. Er schreibt: „die außer Tapferkeit und Kampfesmut keine Tugend besitzen, so wie den Tieren die Stärke und die Fähigkeit des Lastentragens als Tugenden eigen sind.“⁹⁴ Es wirkt zunächst fast so, als wäre Ibn Munqidh von den Fähigkeiten der Franken im Kampf beeindruckt, indem er ihnen großen Mut zuschreibt. Diesen führt er aber auf niedere Beweggründe zurück: Bei den Franken sei der Mut angeboren und nicht – wie in der muslimischen Kultur – verdient, daher kann er nur minderwertiger Natur sein.⁹⁵ Die Franken werden von ihm an verschiedenen Stellen als Hunde oder Teufel bezeichnet, seine Zeitgenossen – wie Ibn Dschubair – weiten die Vergleiche

⁹² Jacoby: Trade, S. 105.

⁹³ Thorau, Franken, S. 116-118.

⁹⁴ Ibn Munqidh: Leben, S. 150.

⁹⁵ Schauer: Muslime und Franke, S. 100f.

auf Schweine aus.⁹⁶ Die Beschreibungen der Franken beschränken sich bei Ibn Munqidh aber nicht auf die Gleichsetzung mit Tieren. Sie hätten zudem eine komische Mentalität, so schreibt er und ist an vielen Stellen verwundert über die „seltsamen Vorstellungen der Franken“. Paul Cobb fasst Ibn Munqidhs Wahrnehmung mit folgenden Worten zusammen: „They are stupid, unlettered and do not control their women. They do not cover themselves in the bath. They have no law worthy of the name, and their medicine has only little to recommend it.“⁹⁷

Paul Cobb verweist hier unter anderem auf eine ganz besondere Thematik: das Verhalten der Franken in den Badehäusern der Muslime. Ibn Munqidh gibt in einer Anekdote die (angebliche) Erzählung eines Angestellten seines Vaters wieder, der über das missliche Verhalten eines Franken in seinem Badehaus berichtete. Der Franke – der sich offensichtlich nicht über den Verhaltenskodex in muslimischen Badehäusern im Klaren war –, hatte den Muslimen durch das Herunterziehen des Schurzes entblößt. Der Franke bewunderte daraufhin den glattrasierten Schambeereich des Muslimen und forderte ihn auf, seine Scham und später auch die seiner Frau zu rasieren, woraufhin der Bademeister Ibn Munqidh gegenüber erwähnt: „Er hatte an der Stelle Haare so lang wie sein Bart.“⁹⁸ „Damit wird nicht nur die Unhygiene des Franken plastisch dargestellt, sondern durch den Vergleich mit einem Bart, welcher zu den äußeren Erscheinungsformen der islamischen Frömmigkeit zählt, wird das Ekelgefühl weiter gesteigert“⁹⁹, so schlussfolgert Elif Gömleskiz. Eine ähnliche Geschichte erzählt Ibn Munqidh über die Begegnung mit einer Frau in einem weiteren Badehaus in Tyrus.¹⁰⁰ In der islamischen Kultur bildete das Baden aus religiösen Gründen einen wesentlichen Bestandteil des alltäglichen Lebens und einen guten Zeitvertreib für Wohlhabende. Noch viel prägnanter ist aber, dass es traditionell in den Badehäusern eine strikte Trennung zwischen Männern und Frauen gab, die in den hier dargestellten Anekdoten von den Franken – möglicherweise durch Unwissen – durchbrochen wird.¹⁰¹

Die fehlende Hygiene, die bei Ibn Dschubair über das verschmutzte Stadtbild und die auf den Straßen entsorgten Exkreme schon offensichtlich und bildlich

⁹⁶ Cobb, Paul M.: *Infidel Dogs. Hunting Crusaders with Usama ibn Munqidh*, in: *Crusades* 6 (2007), S. 57-68, hier S. 63-65; im Folgenden: Cobb: *Dogs*.

⁹⁷ Cobb: *Dogs*, S. 64f.

⁹⁸ Ibn Munqidh: *Leben*, S. 155.

⁹⁹ Gömleskiz: *Kreuzzüge*, S. 48.

¹⁰⁰ Ibn Munqidh: *Leben*, S. 155f.

¹⁰¹ Ciggaar, Krijnie: *Adaption to Oriental Life by Rulers in and around Antioch. Examples and Exempla*, in: Ciggaar, Krijnie/Metcalf, Michael (Hgg.): *East and West in the Medieval Eastern Mediterranean (Orientalia Lovaniensia Analecta 147)*, Leuven u.a. 2006, S. 261-282, hier S. 262f.

angedeutet wird, steigert sich – verbunden mit respektlosem Verhalten gegenüber dem muslimischen Kulturkreis – bei Ibn Munqidh noch einmal. Anders aber als Ibn Munqidh überträgt Ibn Dschubair das Verhalten der Franken auf die Gesamtheit der in Akkon lebenden Christen – offensichtlich scheint die religiöse Zugehörigkeit und nicht, wie bei Ibn Munqidh, primär die kulturelle Herkunft die Problematik zu sein.

Eine ähnlich negative Beschreibung der Stadt findet sich im Kontext vollkommen anderer Dokumente: in den Briefen des lateinischen Christen Jakob von Vitry (1180-1254), der von 1216 bis 1228 Bischof von Akkon war und seine Diözese wohl in einem katastrophalen Zustand vorfand.¹⁰² Jakob von Vitry empfand die Stadt „wie ein Monster mit neun Köpfen, die einander bekämpften“¹⁰³ und stellt sie als zweites Babylon dar. Anders als die beiden Muslime schreibt er etwa zwei Jahrzehnte nach der Rückeroberung der Stadt durch die Kreuzfahrer 1191 aus der vierjährigen muslimischen Interimsherrschaft. Geht bereits aus Ibn Dschubairs Beschreibungen hervor, dass die Stadt mit einer starken Überpopulation zu kämpfen hatte, so scheint in Jacob von Vitrys Beschreibungen die Stadt am Punkt des Erstickens zu sein.¹⁰⁴ Denn nach 1191 bildeten sich weitere dauerhafte Bevölkerungsgruppen, unter anderem der Deutsche Orden, der sich in der Altstadt niederließ. Zudem kamen immer mehr Kaufleute sowie Pilger in die Stadt, die durch den Fall Jerusalems sowie den Verlust anderer Heiliger Orte Akkon als Endstation ihrer Pilgerreise sahen. Auch die Zahl der sich in Akkon niederlassenden syrischen Christen stieg an.¹⁰⁵

Nach der Rückeroberung der Stadt durch die Kreuzfahrer wurde Akkon das neue Zentrum des Königreichs Jerusalem und erhielt den Namen ‚Saint Jean d’Acre‘.¹⁰⁶ Die Stadt war durch mehrere Türme in der Stadtmauer und zur Landseite hin durch eine doppelte Mauer mit vorgelagertem Graben gesichert. Die ältere Kernstadt mit dem Hafenbecken befand sich im Süden und war durch eine Mauer von der Vorstadt getrennt. Die Wohn- und Arbeitsplatzsituation war durch ein klares Gefälle von außen nach innen gekennzeichnet. Am Stadtrand ragten die bis zu fünfgeschossigen Wohnhäuser der Reichen auf, wohingegen die Händler und Handwerker ihre Wohnungen, Geschäfte und Werkstätten in Richtung Stadtmitte orientierten. Während sich an der Spitze der Halbinsel im Süden das Quartier des Templerordens befand,

¹⁰² Vgl. Vandeburie: Dragon, S.13.

¹⁰³ Jakob von Vitry: Brief von 1216/1217 an vier Pariser Gelehrte sowie an Lutgard von Tongern und den Zisterzienserinnenkonvent von Aywières, ediert in: Lettres de Jacques de Vitry, hg. v. Robert Burchard Constantijn Huygens, Leiden 1960, Nr. II, S. 79-97, hier S. 83; Übersetzung von Margit Mersch; im Folgenden: Jakob von Vitry: Brief.

¹⁰⁴ Vandeburie: Dragon, S.15-17.

¹⁰⁵ Jacoby: Aspects, S. 95 und S. 84.

¹⁰⁶ Gaube: Akkon, S. 254.

orientierte sich der Deutschritterorden landseitig nahe der Stadtmauer und innerhalb der Kernstadt. Das Viertel der Pisani befand sich in unmittelbarer geografischer Nähe zum Quartier des Templerordens, das venezianische Quartier befand sich direkt am Hafen, während die Genuesen den Bezirk zwischen den beiden anderen italienischen Handelsmächten – ohne direkten Wasserzugang – bezogen.¹⁰⁷ Die Stadt genoss in den letzten hundert Jahren der Kreuzfahrerherrschaft in der Levante einen guten Ruf, dennoch war das alltägliche Leben von Kriminalität, Verbrechen und Rivalitäten zwischen den italienischen Handelsimperien gekennzeichnet.¹⁰⁸

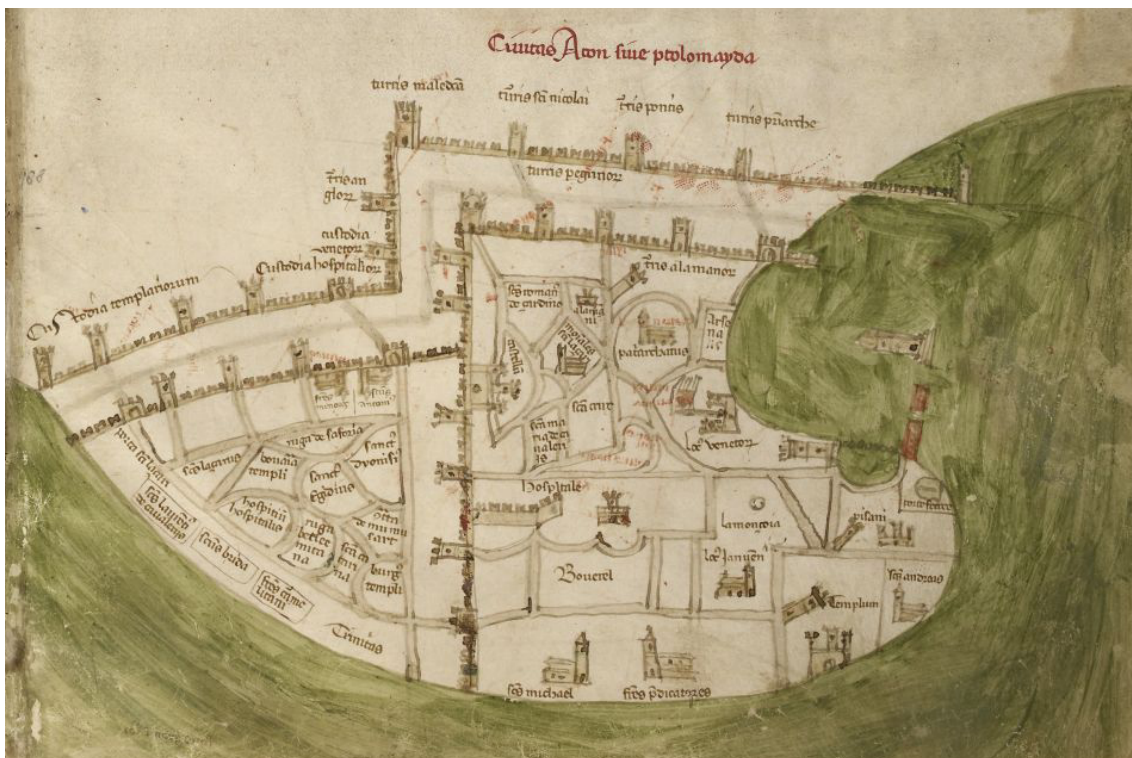


Abb. 1: Stadtplan von Akkon, von Pietro Vesconte, in: Marino Sanudo Torsello: *Liber Secretorum fidelium crucis* (ca. 1320-1325), British Library, London, Add. MS 27376, fol. 190r.

Die wirtschaftliche Entwicklung der Stadt Akkon wurde nach dem Fall Jerusalems weiter vorangetrieben. Der immerwährende Zustrom von Pilgern förderte durch Steuereinnahmen, Zahlungen für Waren und Dienstleistungen sowie durch den Erwerb von Erinnerungsstücken wie Ikonen oder Pilgerampullen die Beschäftigung von Handwerkern und Künstlern in der Stadt. Denn auch der Erwerb von lokalen

¹⁰⁷ Vgl. den Stadtplan, den Marino Sanudo d. Ä. um 1320 wohl nach der eigenen Erinnerung zeichnen ließ (Abb. 1). Eine ausführliche Auseinandersetzung mit der Karte und ihrer historischen Genauigkeit kann an dieser Stelle leider nicht geleistet werden.

¹⁰⁸ Gaube: Akkon, S. 255.

Produkten, wie Keramik, Glaswaren und Schmuck sowie Textilien, die entweder vor Ort hergestellt oder importiert wurden, förderten die Wirtschaft enorm, so betont David Jacoby. Darüber hinaus profitierte die Küstenstadt von Spenden und finanziellen Zuwendungen für kirchliche Einrichtungen oder das Militär. Schlussendlich förderten diese Faktoren die Funktion Akkons als Transithafen, Umschlagplatz, Lager und Vertriebszentrum.¹⁰⁹

Jan Vandeburie deutet an, dass die Briefe Jakob von Vitry im Kontext größerer Missionarstätigkeiten entstanden sind. Vitry wurde im Zuge des vierten Laterankonzils zum Bischof von Akkon ernannt. Er wurde als Schlüsselperson entsandt, um unter den christlichen Gemeinschaften Reformen zu predigen, die Muslime zu bekehren und den bevorstehenden Kreuzzug vorzubereiten. Somit könnte seine negative Beschreibung Akkons, die er in den Briefen präsentierte, die er zwischen 1217 und 1221 aus dem Orient versandte, auch als Versuch gedeutet werden, seine übermäßigen Missionsbestrebungen zu legitimieren. Die Briefe wurden in leicht abgeänderter Form an unterschiedliche Adressaten gesandt, unter anderem Freunde, Pariser Theologen und auch den Papst. Sie waren für eine breite Öffentlichkeit bestimmt und ähnlich wie Papstbriefe präzise ausgearbeitet. Genauso deuten auch die vielen überlieferten Abschriften auf einen weniger privaten Zweck hin, weshalb Rückschlüsse auf seine tatsächliche emotionale Haltung gegenüber der Stadt und ihrer Bevölkerung kritisch betrachtet werden müssen. Metaphern wie das „Monster mit neun Köpfen“¹¹⁰ wurden in Anlehnung an zeitgenössisch-aktuelle theologische Diskurse bewusst eingesetzt.¹¹¹ Jakob von Vitry urteilt stark über die Lebensbedingungen in der Stadt und das Zusammenleben der unterschiedlichen christlichen Gemeinschaften. Das Zusammenleben in der Stadt verlief mit Sicherheit nicht immer friedlich, wie bereits zuvor hinsichtlich der Rivalitäten zwischen den italienischen Quartieren angedeutet. Tatsächlich wurde das Heilige Land immer mehr zu einer Strafkolonie, unter anderem dadurch bedingt, dass auch Mörder, Diebe und Verbrecher auf den Kreuzzug geschickt wurden. Jakob von Vitry mahnt dieses Verhalten in einer anderen Schrift an und schreibt: „Wicked people such as these in the West crossed the Mediterranean Sea and took refuge in the Holy Land, where, as they had only changed the sky above their heads and not their character, they defiled it by numberless crimes and shameful deeds.“¹¹² Möglicherweise bildete Akkon für Jakob von Vitry, wenn auch überspitzt dargestellt, einen Ort der Laster und Sünden,

¹⁰⁹ Jacoby: Function; S. 132.

¹¹⁰ Jakob von Vitry: Brief, S. 83.

¹¹¹ Vandeburie: Dragon, S. 21-25.

¹¹² Vandeburie: Dragon, S. 21.

bewohnt von Menschen, die zumindest teilweise ein Leben entgegen der christlichen Werte und seiner Vorstellung vom Christentum führten. Er verweist auf Morde, eine Überzahl an Prostituierten, schreibt von Händlern, die Gifte verkauften,¹¹³ und geht detailliert auf die Unterschiede in den Formen der Glaubensausübung zwischen den diversen in der Stadt lebenden christlichen Konfessionen ein.¹¹⁴

In Grundzügen lassen sich diese Ansichten über das ideale Lebensumfeld eines Gläubigen sowie einer Bevölkerung, die ihr Leben nach gewissen religiösen Wert- und Moralvorstellungen orientiert, möglicherweise auch auf Ibn Dschubair übertragen, der in einem Vergleich der Kreuzfahrerstädte Akkon und Tyrus Akkon in ein deutlich schlechteres Licht als Tyrus stellt.¹¹⁵ Die Straßen und Wege von Tyrus seien sauberer als die Akkons, zudem sei die Bevölkerung hier den Muslimen gegenüber wohlgesonnener und freundlicher eingestellt. Die Lebensbedingungen der Muslime in dieser Stadt seien einfacher und friedlicher, so schreibt Ibn Dschubair.¹¹⁶ Akkon wies aufgrund der dominierenden lateinisch-christlichen Bevölkerung, der großen Anzahl christlicher Pilger, der Hauptquartiere der militärischen Orden sowie des völligen Fehlens einer dauerhaften muslimischen Bevölkerungsgruppe vermutlich eine negativere Stimmung gegenüber Muslimen auf. Auch Ibn Munqidh stellte fest, dass die Franken, die schon länger in der Levante lebten, den Muslimen deutlich freundlicher gestimmt sind, als diejenigen, die sich erst seit kurzer Zeit dort befanden.¹¹⁷ Zudem können auch Ibn Dschubairs Begeisterung für Saladin und dessen Dschihad-Politik sowie die durch die Reconquista bedingten Spannungen in seiner Heimat als Faktoren gedeutet werden, die ihn zu einer solch negativen Beschreibung und generellen Abwertung des Christentums geleitet haben.¹¹⁸ Ibn Munqidh hingegen war durch die dauerhafte Präsenz Angehöriger anderer Religionen und ihrer Integration in einem zusammenhängenden (muslimischen) Kulturkreis möglicherweise bereits daran gewöhnt, unter anderem auch mit Christen in Frieden zu interagieren, weshalb er primär die abendländische Kultur, nicht aber den christlichen Glauben der Kreuzfahrer abwertet.

¹¹³ Jakob von Vitry: Brief, S. 87.

¹¹⁴ Jakob von Vitry: Brief, S. 83-85.

¹¹⁵ Vandeburie: Dragon, S. 18f.

¹¹⁶ Ibn Dschubair: Tagebuch, S. 227.

¹¹⁷ Vandeburie: Dragon, S. 18f.

¹¹⁸ Die Thematik des zur damaligen Zeit wieder aufkommenden Dschihads sowie die politischen Bedingungen in Ibn Dschubairs Heimat Spanien sind zu komplex, um ihnen in wenigen Sätzen an dieser Stelle gerecht zu werden. Zu einer einführenden Auseinandersetzung mit dem Dschihad unter unterschiedlichen muslimischen Herrschern eignet sich Möhring: Reaktion. Ausführlicher ist Hillenbrand, Carole: *The Crusades. Islamic Perspectives*, 4. Aufl., Edinburgh 2018, insb. Kapitel 3 und 4, S. 89-255.

Um auf der religiösen Ebene zu bleiben, sei eine auffällige Gemeinsamkeit genannt, die sich sowohl bei Ibn Munqidh als auch bei Ibn Dschubair findet: die Nutzung einer von Franken zur Kirche umgewandelten Moschee. Ibn Dschubair berichtet über die Moscheen in Akkon: „Moscheen wurden zu Kirchen, Minarette zu Glockentürmen. Doch Gott ließ einen Teil der Hauptmoschee unbeschmutzt; er verblieb als kleine Moschee in den Händen der Muslime.“¹¹⁹ Und Ibn Munqidh beschreibt sehr ausführlich, wie er bei einem Besuch Jerusalems die Al-Aqsa-Moschee auf dem Tempelberg – die von 1118 bis 1187 zum Hauptquartier der Templer gehörte¹²⁰ – zum Gebet aufsuchte. Sein Gebet wurde aber immer wieder von einem Franken – den Ibn Munqidh als Teufel betitelt – unterbrochen, der ihn zu der für ihn vermeintlich korrekten Gebetsrichtung bewegen wollte. Die anwesenden Templer aber brachten den aufdringlichen Franken hinaus und entschuldigten sein Verhalten damit, dass er noch nicht lange in Jerusalem lebe und nicht mit den Sitten der Muslime vertraut sei.¹²¹ Hinsichtlich der Beschreibungen Ibn Munqidhs ist zunächst die Tatsache offensichtlich, dass dieser die abendländischen Christen hier klar als Freunde definiert – „mit denen ich befreundet war“ – sowie ihre Offenheit zur Anpassung und Wahrnehmung der muslimischen Sitten und Gebräuche präsentiert: „Sie entschuldigten sich bei mir und sagten: »Das ist ein Fremder, der erst dieser Tage aus dem Land der Franken gekommen ist und noch niemanden in eine andere Richtung als Osten hat beten sehen.«“¹²² Das freundschaftliche Verhältnis, das Ibn Munqidh so betont, mag eine für die Levante nicht untypische Akkulturationsleistung abbilden oder zumindest versinnbildlichen, „die aufgrund gemeinsamer Vorstellungen von der Relevanz (vielleicht auch Sakralität) eines Gebetsortes möglich war“¹²³ – wie Margit Mersch herausstellt. Diese These lässt sich untermauern durch Ibn Munqidhs Darstellung, dass die Templer so sehr darauf bedacht gewesen seien, dass ein Betender an heiliger Stätte nicht gestört wird, dass sie sich sogar gegen den eigenen Ordensbruder stellten und mit dem Muslim solidarisierten. Viel prägnanter erscheint aber die Tatsache, dass die Templer die Moschee einnahmen, als ihr (Glaubens-)Quartier umformten, aber dennoch einen Raum für die Andersgläubigen zum Gebet ließen, den sie bereitwillig räumen, um dem Muslim einen ungestörten Ort zu bieten.

In jüngerer Zeit thematisiert die Forschungsliteratur relativ häufig die gemeinsame Nutzung eines sakralen Raums durch unterschiedliche Konfessionen und Religionen

¹¹⁹ Ibn Dschubair: Tagebuch, S. 226.

¹²⁰ Mersch: Simultaneität, S. 12.

¹²¹ Ibn Munqidh: Leben, S. 153.

¹²² Ibn Munqidh: Leben, S. 153.

¹²³ Mersch: Simultaneität, S. 12.

in der spätmittelalterlichen Levante.¹²⁴ Multireligiöse Raumnutzungen umfassen unterschiedliche Ausprägungen und treten an verschiedenen heiligen Stätten auf. Dennoch bleiben sie Einzelfälle in der Geschichte, wie Dorothea Weltecke betont.¹²⁵ Benjamin Kedar schlägt eine Typologisierung für die Orte ‚spiritueller Konvergenz‘ in den Kreuzfahrerherrschaften des 12. und 13. Jahrhunderts vor. Er unterteilt sie in drei Kategorien (räumliche, ungleiche und egalitäre Konvergenz), die wiederum von Dorothea Weltecke auf allen drei Ebenen durch fünf Differenzierungen (Objekt, Zeit, Macht, Beteiligte, Absicht) ergänzt wurden.¹²⁶ Das Heilige Land und im Besonderen Jerusalem sind für alle drei monotheistischen Religionen von großer Bedeutung. Während einige der religiösen Stätten nur einer Religion vorbehalten sind, werden andere von zwei oder gar allen drei Religionen genutzt. Allerdings hat diese gemeinsame Nutzung nicht immer zu einem friedlichen Dialog geführt, wie Ora Limor argumentiert, sondern wurde vielmehr von Streitigkeiten und Wettbewerb gekennzeichnet, wobei jede Gruppe bestrebt war, ihren eigenen Anspruch als den Wichtigeren darzustellen.¹²⁷

Die in der Forschung angeführten Beispiele weisen allerdings einen großen Unterschied zu der von Ibn Munqidh und Ibn Dschubair geschilderten Situation auf: die Rückführung der Orte auf eine gemeinsame religiöse Tradition, die hier nicht oder nur bedingt gegeben ist. Auch wenn der Tempelberg aus christlicher Sicht nicht vollkommen unbedeutend ist, kann eher davon ausgegangen werden, dass die Einnahme und Teilbereitstellung der Al-Aqsa-Moschee „ökonomisch-politischer Pragmatik entsprungen ist“.¹²⁸ Besonders im Hinblick auf Ibn Munqidhs soziale Stellung im politischen Machtgefüge der Zeit stellt Alexander Schauer heraus, dass hier gegenüber dem Kirchenrecht, welches die Exkommunikation als mögliche Folge für

¹²⁴ Vgl. etwa Kedar, Benjamin Z.: Convergences of Oriental Christian, Muslim and Frankish Worshipers: The Case of Saydnaya, in: Hen, Yitzhak (Hg.): *De Sion exhibit lex et verbum domini de Hierusalem. Essays on Medieval Law, Liturgy, and Literature in Honour of Amnon Linder (Cultural Encounters in Late Antiquity and the Middle Ages 1)*, Turnhout 2001, S. 59-69; im Folgenden: Kedar: *Convergences*; Weltecke, Dorothea: *Multireligiöse Loca Sancta und die mächtigen Heiligen der Christen*, in: *Der Islam* 88 (2012), S. 73-95; im Folgenden: Weltecke: *Loca Sancta*; Limor, Ora: *Sharing Sacred Space: Holy Places in Jerusalem. Between Christianity, Judaism, and Islam*, in: Iris Shagrir u.a. (Hgg.): *In Laudem Hierosolymitani. Studies in Crusades and Medieval Culture in Honour of Benjamin Z. Kedar*, London 2016, S. 219-231; im Folgenden: Limor: *Sacred Space*; Versteegen, Ute: *Normalität oder Ausnahmesituation? Multireligiöse Raumnutzungen aus historischer Perspektive*, in: Beinhauer-Köhler/Bärbel, Roth/Mirko, Schwarz-Boenneke/Bernadette (Hgg.): *Viele Religionen – ein Raum?! Analysen, Diskussionen und Konzepte*, Berlin 2015, S. 77-98; Mersch: *Simultaneität*.

¹²⁵ Weltecke: *Loca Sancta*, S. 77-80.

¹²⁶ Kedar: *Convergences*, S. 59-61; Weltecke: *Loca Sancta*, S. 76-80. Vgl. dazu jetzt die Auseinandersetzung mit Typologisierungsversuchen bei Mersch: *Simultaneität*, ab S. 9.

¹²⁷ Limor: *Sacred Space*, S. 219.

¹²⁸ Mersch: *Simultaneität*, S. 12.

den Umgang von Christen mit Muslimen festhält, die Wichtigkeit von Ibn Munqidhs Person überwiegt, sodass ihm, wie anderen wichtigen muslimischen Persönlichkeiten bei offiziellen Besuchen in Jerusalem, gewisse Privilegien eingeräumt werden durften.¹²⁹

Die ökonomisch-politische Pragmatik, die in Jerusalem anklingt, ist in Akkon von noch viel größerer Bedeutung. Sie war die Haupthandelsstadt der Levante, der Zielhafen für Pilger, Händler, Kreuzfahrer, Kaufleute und Einwanderer und dabei in ein weitreichendes und komplexes Handelssystem integriert, das vor allem auf dem Landweg arabisch dominiert war. Ohne die landwirtschaftlichen Erzeugnisse der muslimischen Bauern beispielsweise hätten sich die Stadt und die umliegenden Niederlassungen der Franken nur schwer oder möglicherweise gar nicht versorgen können – insbesondere vor dem Hintergrund, dass westliche Schiffe nur zweimal im Jahr ins Heilige Land reisten. Möglich wäre also, dass die Teilnutzung der Moschee in Folge dieser Notwendigkeit entstand, seitens der Kreuzfahrer mit der Intention, weiterhin muslimische Karawanen und ihre Güter in der Handelsstadt empfangen zu können. Denn aufgrund ihrer allgemeinen Minderheitsposition in der Levante konnten die Kreuzfahrer es sich nicht leisten, Druck auf Händler außerhalb oder innerhalb ihres Machtgebiets auszuüben, um das sowieso schon instabile Machtgefüge nicht noch weiter zu gefährden. David Jacoby ist der Meinung, dass der von Ibn Dschubair erwähnte abgetrennte Raum in der von Templern besetzten Al-Aqsa-Moschee generell für durchreisende Muslime gedacht war: „The small space set aside for Muslim worship in a section of the cathedral of the Holy Cross, formerly a mosque, was clearly intended for visiting Muslims, as explicitly stated by Ibn Jubayr. These included peasants bringing their products for sale, merchants coming from Syria, Egypt and other countries under Muslim rule, and pilgrims like Ibn Jubayr returning from Mecca to Muslim countries in the western Mediterranean.“¹³⁰

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass die Handelsbeziehungen, die durch die Kreuzfahrer intensiviert wurden, für die Stadt Akkon einen wirtschaftlichen Aufschwung bedeuteten, der wiederum Auswirkungen auf die landwirtschaftlichen und industriellen Strukturen im Umkreis Akkons, aber auch darüber hinaus in der Levante und in bestimmten Bereichen des bestehenden Fernhandelssystems. Immer mehr Christen ließen sich in den von den Kreuzfahrern beherrschten Städten nieder, was Auswirkungen auf das gesellschaftliche Gefüge hatte. Betrachtet man die unterschiedlichen Perspektiven des einheimischen Muslimen Ibn Munqidh und des

¹²⁹ Schauer: *Muslime*, S. 144.

¹³⁰ Jacoby: *Aspects*, S. 86.

iberischen Pilgers Ibn Dschubair, aber auch des lateinischen Bischofs Jakob von Vitry, aus denen sie auf die Situation im Heiligen Land und im Besonderen auf die Stadt Akkon blicken, werden erhebliche Differenzen in der Wahrnehmung der Situation deutlich. Während Ibn Dschubair die christlichen Kreuzfahrer abwertend darstellt und sich dabei primär durch religiöse Differenz von ihnen abgrenzt, sieht Ibn Munqidh sie eher als politisch-militärische Gegner. In Ibn Dschubairs Augen ist ein Zusammenleben zwischen Muslimen und Christen, vor allem von Muslimen unter christlicher Herrschaft, verachtenswert. In der von Kreuzfahrern beherrschten Stadt Akkon, die ausschließlich von Christen bewohnt wird, fühlt er sich unwohl und unsicher und beschreibt sie – im Vergleich mit allen anderen durchreisten Städten – als besonders negativ. Ganz im Gegenteil dazu begegnet Ibn Munqidh den Franken auf friedlicher, sogar freundschaftlicher Ebene, während er die Al-Aqsa-Moschee zum Gebet aufsucht. Jakob von Vitry schreibt in seinen Briefen, die an eine breite Öffentlichkeit gerichtet waren, ähnlich negativ über die Stadt Akkon und verteufelt sie als Monster mit neun Köpfen bzw. zweites Babylon. Er beschreibt Menschen, die morden oder Prostitution betreiben, und wertet das Zusammenleben zwischen Christen unterschiedlicher Konfessionen ab. Akkon bildet für ihn, auch wenn die Aussagen in den Briefen vermutlich überspitzt sind, eine Stadt der Laster und Sünden, in der die Menschen entgegen den christlichen Werten leben (müssen). Eine ähnliche Deutung trifft auf Ibn Dschubairs Beschreibungen zu, in dessen Vorstellung ein Leben unter christlicher Herrschaft ebenfalls auf religiöser Ebene unverzeihbar wäre. Inhaltlich unterscheiden sich die Vorstellungen, könnten aber auf das gleiche Motiv: „Ein Leben nach dem Willen Gottes“ zurückgeführt werden. Schlussendlich bilden die Handelsstädte und ihre Umgebungen – z.B. im Kontext sakraler Orte, an Zollstationen oder auf den Märkten, aber auch auf Pilgerschiffen und in Karawanen – Räume für Begegnung und Austausch, da Menschen unterschiedlicher Religion, Konfession und Herkunft mit unterschiedlichen Motiven aufeinandertreffen. Um den Blickwinkel auf die Räume zu erweitern und möglicherweise neue Sichtweisen auf Begegnung und Austausch zu gewinnen, wäre die Einbeziehung weiterer Perspektiven, wie beispielsweise die der Händler oder der Angehörigen der in Akkon siedelnden Orden, interessant.

Quellen

Fulcher of Chartres: *A History of the Expedition to Jerusalem 1095–1127*, übers. v. Harold S. Fink, Knoxville 1969.

Ibn Dschubair: *Tagebuch eines Mekkapilgers*, übertr. u. bearb. v. Regina Günther (Bibliothek Arabischer Erzähler), Stuttgart 1985.

Jakob von Vitry: Brief von 1216/1217 an vier Pariser Gelehrte sowie an Lutgard von Tongern und den Zisterzienserinnenkonvent von Aywières, ediert in: *Lettres de Jacques de Vitry*, hg. v. Robert Burchard Constantijn Huygens, Leiden 1960, Nr. II, S. 79-97.

Naser-e-Khosrou: *Safarname*. Ein Reisebericht aus dem Orient des 11. Jahrhunderts, hg. u. übers. v. Seyfeddin Najmabadi u. Siegfried Weber, München 1993.

Usama ibn Munqidh: *Ein Leben im Kampf gegen die Kreuzritterheere*, übertr. u. bearb. v. Gernot Rotter (Bibliothek Arabischer Erzähler), Stuttgart 1982.

Literatur

Christie, Niall: Europe seen from the Muslim World, in: Bak, Janos M./Jurkovic, Ivan (Hgg.): *Chronicon. Medieval Narrative Sources. A Chronological Guide with Introductory Essays*, Turnhout 2013, S. 97-109.

Ciggaar, Krijnie: *Adaption to Oriental Life by Rulers in and around Antioch. Examples and Exempla*, in: Ciggaar, Krijnie/Metcalf, Michael (Hgg.): *East and West in the Medieval Eastern Mediterranean I. Antioch from the Byzantine Reconquest until the end of the Crusader Principality. Acta of the Congress held at Hernen Castle in May 2003 (Orientalia Lovaniensia Analecta 147)*, Leuven u.a. 2006, S. 261-282.

Cobb, Paul M.: *Infidel Dogs. Hunting Crusaders with Usama ibn Munqidh*, in: *Crusades* 6 (2007), S. 57-68.

Dejunctat, Yann: Art. „Ibn Jubayr“, in: *Encyclopedia of Islam THREE*, online seit 2017, https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-3/*-COM_30845 (17.07.2023).

Favreau-Lilie, Marie-Luise: *Die italienischen Handelsniederlassungen*, in: Wieczorek, Alfred/Fansa, Mamoun/Meller, Harald (Hgg.): *Saladin und die Kreuzfahrer. Begleitband zur Sonderausstellung „Saladin und die Kreuzfahrer“ im Landesmuseum für Vorgeschichte Halle (Saale), im Landesmuseum für Natur und Mensch Oldenburg und in den Reiss-Engelhorn-Museen Mannheim (Publikationen der Reiss-Engelhorn-Museen 17; Schriftenreihe des Landesmuseums für Natur und Mensch, Oldenburg 37)*, Mainz 2005, S. 73-81.

Favreau-Lilie, Marie-Luise: „Multikulturelle Gesellschaft“ oder „Persecuting Society“? „Franken“ und „Einheimische“ im Königreich Jerusalem, in: Bauer, Dieter/Herbers, Klaus/Jaspert, Nikolas (Hgg.): *Jerusalem im Hoch- und Spätmittelalter. Konflikte und Konfliktbewältigung – Vorstellungen und Vergegenwärtigungen (Campus Historische Studien 29)*, Frankfurt/Main 2001, S. 55-93.

Gaube, Heinz: *Akkon*, in: Wieczorek, Alfred/Fansa, Mamoun/Meller, Harald (Hgg.): *Saladin und die Kreuzfahrer. Begleitband zur Sonderausstellung „Saladin und die Kreuzfahrer“ im Landesmuseum für Vorgeschichte Halle (Saale), im Landesmuseum für Natur und Mensch Oldenburg und in den Reiss-Engelhorn-Museen Mannheim (Publikationen der Reiss-Engelhorn-Museen 17; Schriftenreihe des Landesmuseums für Natur und Mensch, Oldenburg 37)*, Mainz 2005, S. 253-255.

Gömleskiz, Elif: *Kreuzzüge aus muslimischer Sicht. Die Darstellung der „Franken“ in Usama ibn Munqidhs Kitab al-I'tibar*, in: *Zeitschrift für Islamische Studien* 1 (2011), S. 44-54.

Günther, Regina: *Einleitung der Herausgeberin*, in: *Ibn Dschubair: Tagebuch eines Mekkapilgers*, übertr. u. bearb. v. Regina Günther (Bibliothek Arabischer Erzähler), Stuttgart 1985, S. 9-15.

Heidemann, Stefan: *Die Renaissance der Städte im Vorderen Orient zur Zeit der Kreuzfahrer*, in: Wieczorek, Alfred/Fansa, Mamoun/Meller, Harald (Hgg.): *Saladin und die Kreuzfahrer. Begleitband zur Sonderausstellung „Saladin und die Kreuzfahrer“ im Landesmuseum für Vorgeschichte Halle (Saale), im Landesmuseum für Natur und Mensch Oldenburg und in den Reiss-Engelhorn-Museen Mannheim (Publikationen der Reiss-Engelhorn-Museen 17; Schriftenreihe des Landesmuseums für Natur und Mensch, Oldenburg 37)*, Mainz 2005, S.15-29.

Heidemann, Stefan: Art. „Zanki“, in: *Encyclopaedia of Islam Online, Second Edition*, online seit 2012, http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_8118 (17.07.2023).

Hiestand, Rudolf: *Ein Zimmer mit Blick auf das Meer: Einige wenig beachtete Aspekte der Pilgerreisen ins Hl. Land im 12. und 13. Jahrhundert*, in: Ciggaar, Krijnie/Davids, Adelbert/Teule,

Herman (Hgg.): East and West in the Crusader States III. Context – Contacts – Confrontations. Acta of the Congress held at Hernen Castle in September 2000 (*Orientalia Lovaniensia Analecta* 125), Leuven 2003, S. 139-164.

Hillenbrand, Carole: Ankunft im Vorderen Orient: Die politische und religiöse Situation, in: Wiczorek, Alfried/Fansa, Mamoun/Meller, Harald (Hgg.): Saladin und die Kreuzfahrer. Begleitband zur Sonderausstellung „Saladin und die Kreuzfahrer“ im Landesmuseum für Vorgeschichte Halle (Saale), im Landesmuseum für Natur und Mensch Oldenburg und in den Reiss-Engelhorn-Museen Mannheim (Publikationen der Reiss-Engelhorn-Museen 17; Schriftenreihe des Landesmuseums für Natur und Mensch, Oldenburg 37), Mainz 2005, S. 3-13.

Hillenbrand, Carole: *The Crusades. Islamic Perspectives*, 4. Aufl., Edinburgh 2018.

Irwin, Robert: Introduction, in: *The Travels of Ibn Jubayr: A Medieval Journey from Cordoba to Jerusalem*, übers. v. Ronald J. C. Broadhurst u. Robert Irwin, London 2019, S. 23-38.

Jacoby, David: Acre-Alexandria. A Major Commercial Axis of the Thirteenth Century, in: Montesano, Marina (Hg.): *Come l'orco della fiaba: studi per Franco Cardini* (*Millennio medievale* 87; *Strumenti e studi* N.S. 27), Florenz 2010, S. 151-168, Neudruck in: Jacoby, David: *Medieval Trade in the Eastern Mediterranean and Beyond*, London 2018, S. 138-156.

Jacoby, David: Aspects of Everyday Life in Frankish Acre, in: *Crusades* 4 (2005), S. 73-106.

Jacoby, David: Crusader Acre in the Thirteenth Century: Urban Layout and Topography, in: *Studi medievali* 20 (1979), S. 1-45.

Jacoby, David: The Economic Function of the Crusader States of the Levant: A New Approach, in: Cavaciocchi, Simonetta (Hg.): *Relazioni economiche tra Europa e mondo islamico, secc. XIII-XVIII* (Fondazione Istituto Internazionale di Storia Economica "F. Datini", Prato; Serie 2, *Atti delle "settimane di studi" e altri convegni* 38), Florenz 2007, Bd. 2, S. 159-192, ND in: Jacoby, David: *Medieval Trade in the Eastern Mediterranean and Beyond*, New York 2018, S. 105-138.

Jacoby, David: The Fonde of Crusader Acre and its Tariff: Some new Considerations, in: Balard, Michel/Kedar, Benjamin Zeev/Riley-Smith, Jonathan (Hgg.): *Dei gesta per Francos: Etudes sur les croisades dédiées à Jean Richard*, Aldershot 2001, S. 277-293, ND in: Jacoby, David: *Latins, Greeks and Muslims: Europeans in the Eastern Mediterranean, 10th-15th Centuries*, Farnham/Burlington 2009, VI, S. 277-293.

Jacoby, David: The Trade of Crusader Acre in the Levantine Context: An Overview, in: *Archivio storico del Sannio* N.S. 3 (1998), S. 103-120, ND in: Jacoby, David: *Commercial Exchange Across the Mediterranean. Byzantium, the Crusader Levant, Egypt and Italy*, Aldershot/Burlington 2005, S. 103-120.

Kedar, Benjamin Z.: Convergences of Oriental Christian, Muslim and Frankish Worshippers: The Case of Saydnaya, in: Hen, Yitzhak (Hg.): *De Sion exhibit lex et verbum domini de Hierusalem. Essays on Medieval Law, Liturgy, and Literature in Honour of Amnon Linder* (*Cultural Encounters in Late Antiquity and the Middle Ages* 1), Turnhout 2001, S. 59-69.

Limor, Ora: Sharing Sacred Space: Holy Places in Jerusalem. Between Christianity, Judaism, and Islam, in: Iris Shagri u.a. (Hgg.): *In Laudem Hierosolymitani. Studies in Crusades and Medieval Culture in Honour of Benjamin Z. Kedar*, London 2016, S. 219-231.

Mayer, Hans Eberhard: *Geschichte der Kreuzzüge*, 10. Aufl., Stuttgart 2005.

Mersch, Margit, Simultaneität, Konvergenz, Verflechtung? Typologische Überlegungen zur multikonfessionellen Nutzung von Sakralräumen im hoch- und spätmittelalterlichen Ostmitteleerraum, in: *Räume, Orte, Konstruktionen. (Trans)Lokale Wirklichkeiten im Mittelalter und der Frühen Neuzeit, III. Sakrale Räume*, hrsg. von Marcus Handke, Kai Hering, Daniela Bianca Hoffmann, Oliver Sowa und Maria Weber (*Mittelalter. Interdisziplinäre Forschung und Rezeptionsgeschichte, Beihefte* 3), S. 157-181, DOI: [10.26012/mittelalter-29453](https://doi.org/10.26012/mittelalter-29453).

Möhring, Hannes: Muslimische Reaktion: Zangi, Nurraddin und Saladin, in: Wiczorek, Alfried/Fansa, Mamoun/Meller, Harald (Hgg.): Saladin und die Kreuzfahrer. Begleitband zur Sonderausstellung „Saladin und die Kreuzfahrer“ im Landesmuseum für Vorgeschichte Halle (Saale), im Landesmuseum für Natur und Mensch Oldenburg und in den Reiss-Engelhorn-Museen Mannheim (Publikationen der

Reiss-Engelhorn-Museen 17; Schriftenreihe des Landesmuseums für Natur und Mensch, Oldenburg 37), Mainz 2005, S. 83-99.

Phillips, Jonathan: Der Lateinische Orient 1098 bis 1291, in: Riley-Smith, Jonathan (Hg.): Illustrierte Geschichte der Kreuzzüge, Frankfurt am Main/New York 1999, S. 134-166.

Schauer, Alexander: Muslime und Franken. Ethnische, soziale und religiöse Gruppen im Kitab al-I'tibar des Usama ibn Munqid (Islamkundliche Untersuchungen 230), Berlin 2000.

Schmidt, Tilman: Waffenembargo und Handelskrieg im Mittelalter, in: Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte 93 (2006), S. 23–33.

Thorau, Peter: „Die fremden Franken“ – al-faranġ al-ġurabā`. Kreuzfahrer und Kreuzzüge aus arabischer Sicht, in: Wieczorek, Alfried/Fansa, Mamoun/Meller, Harald (Hgg.): Saladin und die Kreuzfahrer. Begleitband zur Sonderausstellung „Saladin und die Kreuzfahrer“ im Landesmuseum für Vorgeschichte Halle (Saale), im Landesmuseum für Natur und Mensch Oldenburg und in den Reiss-Engelhorn-Museen Mannheim (Publikationen der Reiss-Engelhorn-Museen 17; Schriftenreihe des Landesmuseums für Natur und Mensch, Oldenburg 37), Mainz 2005, S. 115-125.

Vandeburie, Jan: „A Dragon With Nine Heads“. The Changing Reputation of Crusader Acre, c. 1191–c. 1291 in: Folin, Marco/Musarra, Antonio (Hgg.): Cultures and Practices of Coexistence from the Thirteenth Through the Seventeenth Centuries. Multi-Ethnic Cities in the Mediterranean World, Bd. 1, New York 2020, S. 11-40.

Verstegen, Ute: Normalität oder Ausnahmesituation? Multireligiöse Raumnutzungen aus historischer Perspektive, in: Beinhauer-Köhler/Bärbel, Roth/Mirko, Schwarz-Boenneke/Bernadette (Hgg.): Viele Religionen – ein Raum?! Analysen, Diskussionen und Konzepte, Berlin 2015, S. 77-98.

Weltecke, Dorothea: Multireligiöse Loca Sancta und die mächtigen Heiligen der Christen, in: Der Islam 88 (2012), S. 73-95.

Ein gottgegebener Hirte für das Volk. Das Streben nach religiöser Einheit in der Herrschaftspraxis des *nəguś* Zär'a Ya'əqob

Bernadette Ennemoser

Es gab wohl keinen anderen Herrscher am spätmittelalterlichen Horn von Afrika, der christlicher Religiosität einen so hohen Stellenwert in seiner Herrschaftspraxis einräumte wie Zär'a Ya'əqob (1399-1468): Er verfasste zahlreiche theologische Schriften, setzte religiöse Reformen durch und führte neue Feiertage ein. Dabei stand für ihn stets das Ziel der nationalen und religiösen Einheit an oberster Stelle. So bezeichnet der äthiopische Historiker Tadesse Tamrat in seinem grundlegenden Werk zu Kirche und Staat in Äthiopien die Agenda dieses *nəguś* (= Herrscher) als „religious nationalism“.¹ Im Zuge seiner Bemühungen musste Zär'a Ya'əqob auch immer wieder die eigene Position als legitimer Herrscher sichern und gegen Gruppierungen vorgehen, die seine Autorität in Zweifel zogen oder eine Gefahr für die Einheit des Reichs darstellten. Dies klingt im ersten Moment nach einem rein politischen Vorhaben – doch unter Zär'a Ya'əqob war Politik stets untrennbar mit Religion verknüpft. Welches aber war das Religionsverständnis des Königs? In welchen Kontexten äußerte sich dieses? Und wie stand es in Wechselwirkung mit seinen politischen Zielen und seinem Selbstverständnis als Herrscher?

Diesen Fragen soll im Folgenden nachgegangen werden. Dafür wird in einem ersten Schritt die Rolle des Christentums im spätmittelalterlichen Äthiopien umrissen. Darauf aufbauend soll Zär'a Ya'əqobs Auffassung von Religion in unterschiedlichen Kontexten exemplarisch untersucht werden: in einer von ihm verfassten Schrift, dem sogenannten ‚Buch des Lichts‘, in Zeichen und Werken der visuellen Kultur, in seinem Verhalten gegenüber dissidenten religiösen Gruppen und in seinem Handlungsspielraum nach außen, hier am Beispiel des Patriarchen von Alexandria.

Die Salomonische Dynastie, die ab 1270 über Äthiopien herrschte, erhob seit den ersten Jahrzehnten ihres Königtums einen religiös legitimierten Herrschaftsanspruch.² Dieser war in ihrem Nationalepos, dem *Kəbrä nəgäšt* (= Ruhm der Könige), in Form einer Ursprungslegende festgelegt. Laut der Quelle, die nicht klar datiert

¹ Tamrat, Tadesse: *Church and State in Ethiopia 1270-1527* (Oxford Studies in African Affairs), Oxford 1972, S. 206, im Folgenden zitiert als Tamrat: *Church*.

² Derat, Marie-Laure: *Before the Solomonids: Crisis, Renaissance and the Emergence of the Zagwe Dynasty (Seventh-Thirteenth Centuries)*, in: Kelly, Samantha (Hg.): *A Companion to Medieval Ethiopia and Eritrea*, Leiden/Boston 2020, S. 31-56, hier S. 54.

werden kann,³ stammt die Dynastie von König Salomo selbst ab. Dieser soll mit der Königin von Saba, welche ihn laut biblischer Überlieferung besuchte und im *Käbrä nägäšt* als Königin von Äthiopien dargestellt wird, einen Sohn gezeugt haben, den späteren König von Äthiopien, Mənilək. Mənilək soll die Bundeslade aus Jerusalem gestohlen und nach Äthiopien gebracht haben, wodurch es zu einem ‚neuen Israel‘ wurde.⁴ Durch diese Interpretation verstanden die Salomonischen Herrscher sich als von Gott eingesetzte Könige über dieses zweite Israel und präsentierten sich auch entsprechend selbstbewusst.⁵ Von Anfang an war die christliche Religion also ein zentrales Identifikationsmerkmal der Dynastie, das untrennbar mit der Frage nach der Herrschaftslegitimation zusammenhing. Man bemühte sich außerdem um Kontinuität mit den ersten christlichen Herrschern Äthiopiens, den Königen von Aksum, welche im 4. Jahrhundert zum Christentum konvertiert waren.⁶ Auf diese Weise fügten die Salomonidenkönige der religiösen Legitimation eine historische Komponente hinzu, die sich beispielsweise in der gezielten Auswahl aksumitischer Symbole in bildlichen Darstellungen und Illustrationen widerspiegelt.⁷

Die visuell-religiöse Darstellung von Herrschaft war auch in anderen Medien ein wichtiger Aspekt unter den Salomoniden; hier fallen besonders die Anstrengungen auf, die für den Bau und die Gestaltung prächtiger Kirchen und Klöster aufgenommen wurden. Viele salomonische Herrscher schickten Gesandtschaften auf der Suche nach Kunsthandwerkern und Reliquien nach Europa, um durch einen solchen Import ihr Prestige unter der Bevölkerung zu steigern und ihre Souveränität darzustellen.⁸ Es zeugte von großer Macht, Künstler von so weit her holen zu können und rief Parallelen zu König Salomo ins Gedächtnis, der ebenfalls Kunsthandwerker und Materialien aus anderen Regionen bezogen hatte.⁹ Dementsprechend waren die

³ Kaplan, Steven: Dominance and Diversity: Kingship, Ethnicity, and Christianity in Orthodox Ethiopia, in: Church History and Religious Culture 89/1 (2009), S. 291-305, hier S. 295, im Folgenden zitiert als Kaplan: Dominance.

⁴ Kaplan: Dominance, S. 296.

⁵ Ayenachew, Deresse: Territorial Expansion and Administrative Evolution under the „Solomonic“ Dynasty, in: Kelly, Samantha (Hg.): A Companion to Medieval Ethiopia and Eritrea, Leiden/Boston 2020, S. 57-85, hier S. 59, im Folgenden zitiert als Ayenachew: Expansion. Diese Ursprungslegende hatte ebenso eine identitätsstiftende Funktion für andere religiöse Gruppen im salomonischen Reich, vgl. ebd., S. 63; vgl. auch Kaplan: Dominance, S. 296f.

⁶ Krebs, Verena: Art. „Christianity, Ethiopian“, in: The Encyclopedia of Ancient History: Asia and Africa, Hoboken 2021, S. 1-5, hier S. 1, im Folgenden zitiert als Krebs: Art. „Christianity“.

⁷ Gnisci, Jacopo: Constructing Kingship in Early Solomonic Ethiopia: The David and Solomon Portraits in the Juel-Jensen Psalter, in: The Art Bulletin 102/4 (2020), S. 7-36, hier S. 28.

⁸ Krebs, Verena: Medieval Ethiopian Kingship, Craft and Diplomacy with Latin Europe, Cham 2021, S. 6, im Folgenden zitiert als Krebs: Kingship.

⁹ Krebs: Kingship, S. 189.

Klöster, die auf diese Weise ausgestattet wurden, oft prachtvoll dekoriert¹⁰ und hatten neben dieser Bedeutung der Machtrepräsentation noch eine zweite Funktion: Durch die Anbindung der Klöster an das Königshaus hatten die Herrscher in verschiedenen Gebieten des Reichs eine Kontrollbasis, auch wenn sie selbst nicht vor Ort waren.¹¹

An dieser Stelle muss erwähnt werden, dass das Christentum im salomonischen Reich nicht mit zeitgleichen christlichen Strömungen in Europa oder in Ägypten gleichzusetzen ist. Äthiopien entwickelte seine ganz eigene Ausprägung, die sich in vielen Aspekten stark an den Schriften des Alten Testaments orientierte und daher – aus europäisch-christlicher Perspektive – ‚jüdisch‘ geprägt war.¹² Die äthiopische Auslegung des Christentums war aber keineswegs einheitlich, es gab viele innerkirchliche Debatten: Zur Zeit Zār'a Ya'ēqobs stritt man sich beispielsweise darüber, ob man nur den Sonntag oder auch den Samstag als Ruhetag begehen sollte, wie es im Judentum traditionell praktiziert wird.¹³ Neben der Bibel wurde außerdem eine Reihe pseudo-apostolischer Schriften als Teil des offiziellen religiösen Kanons akzeptiert; auf diesen Schriften gründete Zār'a Ya'ēqob einige seiner Argumente in religiösen Debatten.¹⁴ Auch die Vermischung verschiedener Glaubensrichtungen war ein unvermeidbarer Teil der Religionsgeflechte in einer so bewegten Region wie dem spätmittelalterlichen Äthiopien, hier kann nicht von ‚dem einen‘ Christentum gesprochen werden.¹⁵ Dazu trug u. a. die enorme Expansion des Reichs unter den Salomoniden stark bei, welche besonders in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts von 'Amdä Šəyon (*nəguś* von 1314-1344) vorangetrieben wurde. Im Zuge dieser

¹⁰ Wie bei Krebs: Kingship, S. 197f., am Beispiel von Mākanä Šəllase beschrieben.

¹¹ Krebs: Kingship, S. 191.

¹² Zanetti, Ugo: Art. „Christianity in the Ethiopian society“, in: Encyclopaedia Aethiopica, Bd. 1, Wiesbaden 2003, S. 723-728, hier S. 725.

¹³ Zār'a Ya'ēqob selbst schreibt darüber ausführlich in seinem ‚Buch des Lichts‘: Il libro della luce del negus Zar'a Yā'qob (Maṣḥafa Berhān), übers. v. Carlo Conti Rossini (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 262.2, Scriptorum Aethiopicum 52.2), Löwen 1965, z. B. S. 1, im Folgenden zitiert als Libro della luce.

¹⁴ Vier dieser Schriften bzw. Schriftensammlungen (Didaskalie, Sinodos, Testamenum Domini/Maṣḥafa kidān und die Sammlung des Qalēmentos) werden vorgestellt bei Ernst Hammerschmidt: Das pseudo-apostolische Schrifttum in äthiopischer Überlieferung, in: Journal of Semitic Studies 9/1 (1964), S. 114-121. Die Verwendung dieser pseudo-apostolischen Texte in Bezug auf Zār'a Ya'ēqobs Anfechtung von Magie hat Shawn Dickinson untersucht: The Refutation of Magic in the Dərsanat of Zār'a Ya'ēqob, Waterloo 2017, hier S. 44-50, im Folgenden zitiert als Dickinson: Refutation. Zār'a Ya'ēqob verteidigt die Verwendung dieser Schriften im ‚Buch des Lichts‘, Libro della luce, S. 24. Zum Sabbat vgl. ebd., S. 1.

¹⁵ Munro-Hay, Stuart: Art. „History of Christianity“, in: Encyclopaedia Aethiopica, Bd. 1, Wiesbaden 2003, S. 717-723, hier S. 720, im Folgenden zitiert als Munro-Hay: Art. „History“.

territorialen Erweiterung wurden viele Gebiete neu christianisiert und Klöster gegründet, mit dem Ziel, diese Regionen zu missionieren.¹⁶ Von einer wirklichen religiösen Durchdringung kann aber nicht die Rede sein, eher von einer oberflächlichen Präsenz des Christentums, während traditionelle Praktiken, wie die Teilnahme an nicht-christlichen Ritualen, weiter existierten.¹⁷

Trotz all dieser Eigenheiten war das Salomonidenreich nicht religiös unabhängig. Formal unterstand die äthiopische Kirche dem Patriarchen von Alexandria, der als einziger ihren Vorsteher, den sogenannten Metropolit, ernennen durfte. Nur dieser durfte wiederum Priester und Kirchen weihen.¹⁸ Dies hinderte die Herrscher jedoch nicht daran, sich mit der Religion zu befassen und Regeln für die ‚richtige‘ Ausübung zu erlassen, wie am Beispiel von Zär’a Ya’əqob zu zeigen sein wird. Man kann ihn als „de facto head“ der Kirche sehen.¹⁹ Insgesamt handelte es sich hier also um ein Reich, dem zwar ein christlicher König vorstand, das aber intern aufgrund verschiedener territorialer Erweiterungen und christlicher Gruppierungen mit unterschiedlichen Auslegungen recht heterogen war. Auf einige dieser Gruppierungen wird weiter unten noch eingegangen werden, da vor allem Zär’a Ya’əqob sich in seinen Bemühungen um Einigkeit und Orthodoxie mit ihnen auseinandersetzen musste.

Zär’a Ya’əqob (1399-1468) war der jüngste Sohn von Dawit I., welcher bis 1412 *nəguś* des Salomonidenreichs war.²⁰ Die Zeit zwischen dessen Tod und Zär’a Ya’əqobs Thronbesteigung im Jahr 1434 war von chaotischen politischen Verhältnissen geprägt. Dies betraf besonders die Jahre von 1430 bis 1434, in denen vier verschiedene Könige regierten – alle waren Nachkommen von Dawit I.²¹ Im Gegensatz zu seinen Vorgängern konnte sich Zär’a Ya’əqob, der als Thronnamen Qwästäntīnos wählte²², erfolgreich auf dem Thron halten und regierte für 34

¹⁶ Ayenachew: Expansion, S. 62f; vgl. auch Tamrat: Church S. 221f. Nicht alle Gebiete sollten christianisiert werden; Regionen, welche nicht direkt ins Reich eingegliedert wurden, konnten ihren Glauben weiterhin ausüben, mussten aber Abgaben zahlen; vgl. Ayenachew: Expansion, S. 70.

¹⁷ Kaplan, Steven: Seeing Is Believing: The Power of Visual Culture in the Religious World of Aṣe Zär’a Ya’eqob Of Ethiopia (1434-1468), in: Journal of Religion in Africa 32/4 (2002), S. 403-421, hier S. 406, im Folgenden zitiert als Kaplan: Seeing; Tamrat: Church, S. 233.

¹⁸ Krebs: Art. „Christianity“, S. 3.

¹⁹ Kaplan: Dominance, S. 299.

²⁰ Dickinson: Refutation, S. 3.

²¹ Derat, Marie-Laure: „Do not search for another King, one whom God has not given you“: Questions on the Elevation of Zär’ä Ya’eqob (1434-1468), in: Journal of Early Modern History 8/3 (2004), S. 210-228, hier 216f., im Folgenden zitiert als Derat: King; vgl. auch die Stammtafel ebd. S. 219.

²² Derat, Marie-Laure/Kaplan, Steven: Art. „Zär’a Ya’əqob“, in: Encyclopaedia Aethiopica, Bd. 5, Wiesbaden 2014, S. 146-150, hier S. 146, im Folgenden zitiert als Derat/Kaplan: Art. „Zär’a Ya’əqob“.

Jahre.²³ Gleich am Beginn seiner Herrschaft musste er seine neu gewonnene Position verteidigen: Der Gouverneur von Tigray, Isayeyyas, dessen Frau (möglicherweise Zār'a Ya'ēqobs Tochter) und Zār'a Ya'ēqobs Sohn verschworen sich gegen den Herrscher. Zār'a Ya'ēqob ließ sie daraufhin ins Gefängnis werfen und schickte Isayeyyas ins Exil.²⁴ Dies ist eine stark vereinfachte Version der Geschichte, viele Details lassen sich aus den Quellen nur ungenau herauslesen, und da diese Episode von Zār'a Ya'ēqob selbst in einem seiner Werke, dem ‚Epistle of Humanity‘, berichtet wird, kann eine recht einseitige Sichtweise angenommen werden.²⁵ Zumindest wird daraus ersichtlich, dass die rechtmäßige Legitimierung seiner Herrschaft ein Aspekt war, der Zār'a Ya'ēqobs Regierungszeit von Anfang an prägte; wohl aus ebendiesem Grund belebte er eine alte Krönungszeremonie wieder und ließ sich ausgerechnet in Tigray krönen, der Region, von der die Verschwörung ausgegangen sein soll.²⁶ Dort gründete er außerdem ein Kloster und setzte in Form einer neuen Ordensgemeinschaft eine ihm unterstellte religiöse Autorität ein.²⁷

Zār'a Ya'ēqobs Regierungszeit war von starkem Streben nach religiöser Orthodoxie und dem Vorgehen gegen religiöse Hybridisierungen sowie gegen dissidente religiöse Bewegungen geprägt.²⁸ Sein oberstes Ziel war die politische und religiöse Einheit des Reichs. Dem kam er durch ein wichtiges Ereignis seiner Regierungszeit, der Einberufung eines religiösen Rates im vom ihm gegründeten Kloster Dābrā Məṭmaq in Śāwa, einen Schritt näher. Bei dieser Versammlung von König und Klerus im Jahr 1450 ging es um die oben erwähnte Streitfrage nach dem Sabbat: Sollten die Christen nur den Sonntag oder auch den Samstag als Ruhetag begehen? Die Anhänger des Mönchs und Klostergründers Ewostawos (gest. 1369) vertraten die auf jüdischer Tradition beruhende Auffassung der zwei Sabbats und wollten nicht länger die Position des Metropoliten anerkennen; eine Kirchenspaltung drohte.²⁹ Dem wirkte Zār'a Ya'ēqob entgegen: Im Gegensatz zu seinem Vater, der sich nur sehr zurückhaltend in diese schon länger währende Debatte eingebracht hatte, bemühte Zār'a

Überlegungen zu dieser Namenswahl stellt Kaplan: Seeing, S. 408, an.

²³ Derat: King, S. 210.

²⁴ Derat: King, S. 220-223.

²⁵ Derat: King, S. 223.

²⁶ Derat: King, S. 223f.

²⁷ Derat: King, S. 225.

²⁸ Munro-Hay: Art. „History“, S. 720.

²⁹ Kaplan: Seeing, S. 406.

Ya'əqob sich um einen Ausgleich mit den Ewostatewositen und setzte auf Basis der Bibel und der pseudo-apostolischen Schriften die zwei Ruhetage durch.³⁰

Zär'a Ya'əqob war auch auf literarischem Feld sehr aktiv, ihm als Verfasser werden sechs umfangreichere und mehrere kürzere Werke zugeschrieben, die uns heute Aufschluss über sein Religions- und Herrschaftsverständnis geben können.³¹ Daneben existiert die ‚Chronik von Zär'a Ya'əqob‘, die aber nicht vom Herrscher selbst verfasst, sondern erst nach seiner Regierungszeit aus mehreren Werken zusammengesetzt worden sein soll.³² Eine seiner Schriften soll hier genauer im Hinblick auf das Religionsverständnis untersucht werden: Auf welche Art greift Zär'a Ya'əqob in religiöse Angelegenheiten ein? Wie verknüpft er Religion mit seiner Person und seiner Position als *nəguś*? Das ‚Buch des Lichts‘ ist eine Sammlung von Abhandlungen und Predigten von Zär'a Ya'əqob, die dazu gedacht waren, der Bevölkerung an festgelegten Tagen vorgetragen zu werden. Darin sind seine Ansichten und Bestimmungen zu verschiedenen religiösen Themen und Reformen festgehalten.³³

Die Überzeugung, dass er als Herrscher von Gott eingesetzt worden war, ist absolut zentral in Zär'a Ya'əqobs Weltbild. Dies wird an mehreren Stellen offen angesprochen. So bezeichnet ihn etwa der ägyptische Patriarch Yoḥanes in einem ins ‚Buch des Lichts‘ eingefügten Brief als „gesegneten, geliebten Sohn“, der durch Gottes Barmherzigkeit auf dem Thron sitze.³⁴ Zär'a Ya'əqob selbst nennt sich einen vom Herrn eingesetzten Hirten über das Volk.³⁵ Außerdem soll diese Position von Gott selbst bestätigt worden sein: Als Zär'a Ya'əqob die Stadt Däbrä Bərhan als seine Hauptstadt festlegte, soll dort mehrere Tage lang ein großes Licht am Himmel erschienen sein, wie um ihn und seine rechtmäßige Herrschaft zu bestätigen.³⁶ Auch wenn man dieses Licht im Nachhinein durch einen Kometen erklärt hat,³⁷ war es ohne Zweifel ein kraftvolles Zeichen. Diese Überzeugung brachte eine gewisse Absicherung der Herrschaft mit sich. Da Zär'a Ya'əqob seiner Ansicht nach von Gott persönlich zum Herrscher bestimmt worden war, konnte diese Herrschaft aus seiner Sicht nicht angefochten oder ihm entrissen werden. Bemerkenswert ist hier, dass

³⁰ Dickinson: Refutation, S. 5.

³¹ Dickinson: Refutation, S. 9-13.

³² Derat: King, S. 212.

³³ Haile, Getatchew: Art. „Bərhan: Məṣḥafä bərhan“, in: Encyclopaedia Aethiopica, Bd. 1, Wiesbaden 2003, S. 533f.

³⁴ Libro della luce, S. 12, eigene Übersetzung aus dem Italienischen.

³⁵ Libro della luce, S. 20.

³⁶ Kaplan: Seeing, S. 403f.

³⁷ Pankhurst, Richard: Art. „Däbrä Bərhan“, in: Encyclopaedia Aethiopica, Bd. 2, Wiesbaden 2005, S.11f., hier S. 11.

dieser Punkt einzig durch eine religiöse Argumentation gestützt wird und nicht etwa durch die Berufung auf königliche Macht oder die Androhung einer weltlichen Strafe. Zār'a Ya'ēqob spricht nicht davon, dass ihn als Auserwählten niemand anfechten ‚darf‘; ein Aufstand gegen ihn ist vielmehr unmöglich, da dies gleichzeitig ein Aufstand gegen Gott wäre, wie er selbst in einer Episode im ‚Buch des Lichts‘ nach erzählt: „Unter den Oberhäuptern von Äthiopien erhoben sich Rebellen [...]. Sie wollten die Macht des Herrn zu ihrem eigenen Vorteil missbrauchen und schmiedeten eine böse Verschwörung gegen den König, die auszuführen ihnen aber nicht gewährt war. Und der Herr, der weder schläft noch schlummert und der Israel behütet, ließ ihre bösen Gedanken offenbar werden [...] und ihre Schuld fiel auf sie zurück.“³⁸ Hier zeigt sich auch die Gleichsetzung des eigenen Reichs mit Israel, was sowohl symbolisch gemeint sein kann (wenn man ‚Volk Israel‘ etwa als Bezeichnung für alle Gläubigen auffasst, die unter Gottes Schutz stehen) als auch einen Hinweis auf die salomonische Ursprungslegende darstellen kann, in der König Mānilāks Reich konkret als zweites Israel gesehen wird.

Nicht nur in Bezug auf seine Position als Herrscher findet man bei Zār'a Ya'ēqob diese Interpretation. Auch seine religiösen Ansichten zum korrekten Verhalten eines Christen gehen in seiner Perspektive nicht von ihm selbst aus, sondern sind gottgegeben. So auch, wenn es um das Einhalten der zwei Sabbats geht: An der betreffenden Stelle ist nicht die Rede von weltlichen Strafen, die den ereilen, der diese Tage missachtet. Vielmehr wird er „dem Krieg und der Sklaverei überlassen“, „Hunger und Krankheit“ werden ihn treffen.³⁹ Man muss den vom *nāgus* vorgegebenen Regeln also folgen, weil sie richtig sind und vor einem leidvollen Schicksal außerhalb der Gnade Gottes bewahren, und nicht, weil der *nāgus* es durch seine Autorität so festsetzt.⁴⁰ Am Ende des ‚Buches des Lichts‘ merkt Zār'a Ya'ēqob an, dass ihm alle darin enthaltenen Predigten von Gott offenbart wurden.⁴¹ Somit ist darin die ‚wahre‘, gottgewollte Art der Glaubensausübung festgelegt, die kein Christ missachten darf. Anderenfalls, wenn jemand beispielsweise nicht an den regelmäßigen Katechesen teilnimmt, begeben er sich in die Hände des Satans.⁴²

Wenn der König doch einmal straft, dann tut er dies nicht in seinem eigenen Namen, sondern in Gottes Auftrag, so beispielsweise bei Aufständen gegen seine Herrschaft:

³⁸ Libro della luce, S. 11, eigene Übersetzung.

³⁹ Libro della luce, S. 1, eigene Übersetzung.

⁴⁰ Vgl. Dickinson: Refutation, S. 21.

⁴¹ Libro della luce, S. 97.

⁴² Libro della luce, S. 31.

„Der Herr [...] straft den Rebellen durch die Hände seiner Gesandten, der Könige.“⁴³ Denn „es waren nicht wir, die ein neues Gesetz erlassen haben, sondern wir haben nach den einundachtzig Büchern des Gesetzes des Herrn geschrieben.“⁴⁴ Neben der Gefahr, dem Satan anheim zu fallen, gibt es eine Strafe im Diesseits: den Kirchenbann, der im ‚Buch des Lichts‘ als Konsequenz für einen Aufstand gegen den Herrscher genannt wird. In einer so stark von Religion durchzogenen Gesellschaft muss dies zweifellos starke negative Konsequenzen für die soziale Stellung mit sich gebracht haben. Bemerkenswert daran ist aber vor allem, dass die Strafe für ein offensichtlich politisches, also weltliches Vergehen mit religiösen Mitteln vollstreckt wird. Es werden – laut dieser Passage im ‚Buch des Lichts‘ – weder die Freiheit noch das Leben des Rebellen bedroht, sondern seine religiöse Stellung in der Gesellschaft.⁴⁵ Auch die Androhung dieser Strafe geht in Zär’a Ya‘əqobs Darstellung nicht von ihm selbst aus. Im Anschluss an die oben zitierte aufgedeckte Verschwörung besinnen sich die Rebellen und bitten den König und den Metropolitan: „Verbietet uns unter Androhung des Kirchenbanns, dass wir erneut sündigen.“⁴⁶ Zär’a Ya‘əqob stellt es also nie so da, als würde er selbst etwas vorgeben oder anordnen.⁴⁷ In seiner Darstellung ist alles von Gott geleitet, er scheint sich nur als ausführendes Werkzeug zu verstehen, dessen Macht durch diese Legitimation ‚von oben‘ unanfechtbar ist.

Seine Position wird aber nicht nur durch die gottgegebene Macht zur Aufrechterhaltung von Recht und Ordnung gefestigt, sondern auch durch intellektuelle Überlegenheit in theologischen Auseinandersetzungen. Im ‚Buch des Lichts‘ berichtet Zär’a Ya‘əqob von einer Debatte mit drei Männern am Hof, Zamikā’ēl, Gamāleyāl, und ‘Aṣqā.⁴⁸ Diese vertraten die Position, dass Gottes Aussehen nicht zwingend dem eines Menschen ähnele und dass man die Dreifaltigkeit mit einem einzigen Wesen mit drei Attributen vergleichen könne, was nach Zär’a Ya‘əqobs Auffassung zu kurz gegriffen war.⁴⁹ In der Darstellung des ‚Buches des Lichts‘ führt der König daraufhin in einer Debatte vor dem Klerus so überzeugende Argumente an, dass die Männer auf

⁴³ Libro della luce, S. 20, eigene Übersetzung.

⁴⁴ Libro della luce, S. 20, eigene Übersetzung. In der Tradition der äthiopischen Kirche werden 81 heilige Bücher als kanonisch anerkannt; vgl.: Assefa, Daniel: The Biblical Canon of the Ethiopian Orthodox Tawāhədo Church (EOTC), in: Pentiu, Eugen J. (Hg.): The Oxford Handbook of the Bible in Orthodox Christianity, Oxford 2022, S. 211-226, besonders S. 219-221.

⁴⁵ Libro della luce, S. 12.

⁴⁶ Libro della luce, S. 11, eigene Übersetzung.

⁴⁷ Vgl. Dickinson: Refutation, S. 21.

⁴⁸ Libro della luce, S. 71-74.

⁴⁹ Quirin, James: The Bēta ‘Esrā’ēl (Falāshā) and ‘Ayhud’ in fifteenth-century Ethiopia: oral and written Traditions, in: Northeast African Studies 10/2/3 (1988), S. 89-104, hier S. 92f, im Folgenden zitiert als Quirin: Bēta ‘Esrā’ēl.

der Gegenseite „durch die Macht des Herrn überzeugt [wurden], und [...] sie schworen sofort vor uns und vor allen weltlichen Geistlichen ab.“⁵⁰ Dabei droht Zār'a Ya'Ēqob auch an dieser Stelle wieder die religiöse Strafe des Ausschlusses aus der Kirche an, wenn die drei nicht von ihrer Ansicht abrücken.⁵¹ In seiner Argumentation beruft er sich auf die Bibel und zu einem großen Teil auf die pseudo-apostolischen Schriften. Ob die drei wirklich sofort abgeschworen, lässt sich nicht mehr nachprüfen, aber durch diese Episode vermittelt Zār'a Ya'Ēqob: Seine Kompetenz in religiösen Belangen und in der Auslegung von religiösen Fragen kann nicht nur wegen seiner göttlichen Legitimation nicht angefochten werden, sie ist auch aufgrund der durch die Verankerung in den religiösen Schriften bewiesenen Richtigkeit überlegen.

In dieser Episode finden sich Hinweise auf einen weiteren zentralen Aspekt von Zār'a Ya'Ēqobs Religionsverständnis. Er legt sehr genau fest, was einen guten Christen ausmacht: sich regelmäßig zu gemeinsamen Gebeten begeben und die Katechesen anhören, beide Ruhetage einhalten und vieles mehr. Alle anderen hingegen, die abweichende religiöse Ansichten vertreten, werden deutlich unspezifischer definiert; zwischen ihnen wird nicht wirklich differenziert. Zamikā'ēl, Gamāleyāl und 'Aṣqā aus der oben zitierten Episode werden von Zār'a Ya'Ēqob als „Häretiker“⁵² bezeichnet, da sie in theologischen Fragen eine andere Auffassung haben als der König. In einem zweiten Schritt geht er noch weiter und schreibt: „Und nun sagen wir euch, ihr rechtläubigen [*ortodossi*] Äthiopier: Lasst euch nicht von den lügnerischen Lehrern verführen, die sagen, dass der Vater, der Sohn und der Heilige Geist eins sind, [die] Brüder im Glauben mit den Juden [sind]!“⁵³ Mit Aussagen wie diesen schließt Zār'a Ya'Ēqob diejenigen, die nicht seinem Verständnis von Christentum folgen, deutlich aus dem Kreis der Christen aus. Hier ist also eine ‚wir gegen sie‘-Mentalität zu erkennen, in der die ‚wir‘-Gruppe klar umrissen ist: die orthodoxen Christen Äthiopiens. In die ‚sie‘-Gruppe fallen alle anderen, seien es Christen mit anderen Auffassungen, Juden oder ‚Magier‘.

Diese fehlende Differenzierung zwischen den Gruppen ist scheinbar nichts Untypisches für diese Zeit. Hier sticht besonders der Ausdruck 'Ayhud ins Auge, der etwa als „Jewish community“ oder „Jewish nation“ übersetzt werden kann.⁵⁴ In erster

⁵⁰ Libro della luce, S. 74, eigene Übersetzung.

⁵¹ Libro della luce, S. 73.

⁵² Libro della luce, S. 74.

⁵³ Libro della luce, S. 76, eigene Übersetzung.

⁵⁴ Quirin: Bēta 'Esrā'ēl, S. 90.

Linie bezeichnet er Anhänger des jüdischen Glaubens, die an anderer Stelle auch *Falāshā* oder *Bēta 'Esrā'ēl* genannt werden. Es wäre aber falsch, die Begriffe *Falāshā* und *'Ayhud* gleichzusetzen, da teilweise auch nicht-jüdische Gruppen als *'Ayhud* bezeichnet werden. Darunter fallen ‚Häretiker‘ wie die drei Männer im obigen Beispiel, Anhänger dissidenter christlicher Gruppen, zum Judentum konvertierte Christen und die sogenannten ‚Magier‘.⁵⁵ Wer alles unter die Gruppe ‚Magier‘ fällt, ist recht schwer zu bestimmen. Hier scheint es grob um alle zu gehen, die Wahrsagerei, Astrologie oder ‚schlechte‘ Medizin ausübten (also beispielsweise Krankheiten herbeiführten); außerdem Anhänger traditioneller nicht-christlicher Kulte.⁵⁶ Diese Gruppen werden von Zär'a Ya'əqob aber selten unterschieden, es geht ihm um die grobe Kategorie der Magie.⁵⁷ Mit der Frage nach Zär'a Ya'əqobs Einstellung zur Magie hat sich besonders Shawn Dickinson befasst und auch er stellt fest: „Although it seems that there are logical categories of magicians, namely, diviners, sorcerers, and demoniacs, [...] they are very often referred to together, even in one mention.“⁵⁸ Möglicherweise rührt diese Vermengung von Begriffen daher, dass all diese Gruppen als „threat to Christian political as well as doctrinal unity“ zusammengefasst wurden.⁵⁹ Es geht dem Herrscher hier also nicht um klare Kategorien oder Religionsgrenzen, um die einzelnen Gruppierungen in seinem Reich einordnen oder überblicken zu können. Die einzige Kategorie von Bedeutung ist hier, ob man seinem Religionsverständnis folgt oder eben nicht.

Genau diese Gruppen, die unter die Bezeichnung *'Ayhud* fallen, waren Zär'a Ya'əqob ein besonderer Dorn im Auge. Unter den nicht orthodoxen Christen stechen in seinen Schriften besonders die sogenannten Stephaniden heraus, eine Mönchsgemeinschaft im Äthiopien des 15. Jahrhunderts, welche nach ihrem Gründer *Abba Ḥṣṭifanos* benannt ist.⁶⁰ Sie fielen besonders dadurch auf, dass sie sich weigerten, sich vor dem Herrscher zu verneigen und dessen Marienkult in der von ihm gewünschten Weise zu praktizieren.⁶¹ Zär'a Ya'əqob ließ Ḥṣṭifanos daraufhin auspeitschen; er und

⁵⁵ Quirin: *Bēta 'Esrā'ēl*, S. 92f; vgl. auch Dickinson: *Refutation*, S. 23f.

⁵⁶ Dickinson: *Refutation*, S. 16-18; vgl. auch Fauvelle, François-Xavier: *Of Conversion and Conversion: Followers of Local Religions in medieval Ethiopia*, in: Kelly, Samantha (Hg.): *A Companion to Medieval Ethiopia and Eritrea*, Leiden/Boston 2020, S. 113-141, hier S. 122.

⁵⁷ Dickinson: *Refutation*, S. 19.

⁵⁸ Dickinson: *Refutation*, S. 19.

⁵⁹ Quirin: *Bēta 'Esrā'ēl*, S. 93; vgl. auch Kaplan, Steven: *The Fālasha and the Stephanite: An Episode from „Gädlä Gäbrä Mäsih“*, in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 48/2 (1985), S. 278-282, hier S. 280.

⁶⁰ Haile, Getatchew: *The Cause of the Ḥṣṭifanosites: A fundamentalist Sect in the Church of Ethiopia*, in: *Paideuma* 29 (1983), S. 93-119, hier S. 94, im Folgenden zitiert als Haile: *Cause*.

⁶¹ Derat/Kaplan: *Zär'a Ya'əqob*, S. 147f.; vgl. auch Quirin: *Bēta 'Esrā'ēl*, S. 92. Ihre Position gegenüber

seine Anhänger wurden exkommuniziert und ins Exil geschickt.⁶² Interessanterweise sahen die Stephaniden sich selbst als politisch Verfolgte und die Anklage, dass sie sich nicht vor Maria verneigen wollten, als Vorwand: „He [Zār'a Ya'ēqob] will not let us go for prostrating ourselves to Mary, but he will rather look for (another) pretext to execute us.“⁶³

Die Stephaniden und Magier stellten für Zār'a Ya'ēqob eine Bedrohung seiner Lehre und damit seiner Herrschaftslegitimation dar. Solange er seine Herrschaft als von Gott gewollt darstellen konnte, war er nicht angreifbar. Wurde sein Religionsverständnis und damit seine Legitimation aber in Frage gestellt, beispielsweise durch die Weigerung, sich zu verneigen, so stellte dies eine Gefahr für seine Position dar. Dieser Umstand lässt sich mit der Religionsdefinition des französischen Soziologen Émile Durkheim gut erklären: „Eine Religion ist ein solidarische System von Überzeugungen und Praktiken, die sich auf heilige, d. h. abgesonderte und verbotene Dinge, Überzeugungen und Praktiken beziehen, die in einer und derselben moralischen Gemeinschaft, die man Kirche nennt, alle vereinen, die ihr angehören.“⁶⁴ Solange Zār'a Ya'ēqobs Stellung als König ‚heilig‘, also religiös legitimiert und damit unantastbar (‚abgesondert‘) ist, steht die Kirche (= all diejenigen, die daran glauben, bzw. die Bevölkerung) vereint da. Setzt man sich aber über das Tabu hinweg und hinterfragt die heiligen Dinge – wodurch sie ihrer Sonderstellung beraubt werden –, so wird Zār'a Ya'ēqobs Religionsverständnis eines von vielen und verliert den Rang als einzig wahre Auslegung. Dies könnte im Extremfall dazu führen, dass er nicht mehr als der rechtmäßige König anerkannt wird.

Im Fall von Zār'a Ya'ēqob sieht man ganz deutlich, wie diese beiden Aspekte – die Sorge um seine Herrschaft und sein Religionsverständnis – zusammenfallen. Es ist wohl kein Zufall, dass besonders häufig seine Feinde, die seine Herrschaft bedroh-

einer Verneigung vor Maria ist nicht so klar abweisend, wie sie oft dargestellt wird, vgl. Haile: Cause, S. 100.

⁶² Dickinson: Refutation, S. 6f.

⁶³ Aus dem ‚Gädlä Abāw wā-Aḥaw zā-Dābrā Gärzen‘, f. 61 r., so übersetzt und abgedruckt bei Haile: Cause, S. 101.

⁶⁴ Zitiert nach: Reuter, Hans-Richard: Gott als Ausdruck der Gesellschaft: Émile Durkheims Theorie der sozialintegrativen Funktion von Religion, in: Gabriel, Kurt/Reuter, Hans-Richard (Hgg.): Religion und Gesellschaft. Texte zur Religionssoziologie, Paderborn u. a. 2004, S. 51-70, hier S. 52. Diese Theorie stammt zwar aus der Neuzeit, lässt sich aber auch auf Religion generell anwenden. Durkheim stützte sich für seine Untersuchung der Religion hauptsächlich auf Beobachtungen bei den Aborigines, er wollte die ‚ursprünglichste‘ Form der Religion erforschen – die Theorie ist also schon in ihrem Ursprung nicht an eine bestimmte Zeit oder Region gebunden.

ten, als Magier und Götzendiener bezeichnet wurden.⁶⁵ So sollen beispielsweise an Isayeyyas' Verschwörung gegen Zär'a Ya'əqob zu Beginn seiner Herrschaft Magier und Wahrsager beteiligt gewesen sein.⁶⁶ Hier sieht man auch erstmals, dass der König konkrete Strafen außer dem Kirchenbann verlangt: Magier sollen hingerichtet werden, auch dies begründet er mit Bibeltexten und pseudo-apostolischen Texten.⁶⁷ Zär'a Ya'əqob selbst ließ aus diesem Grund (oder unter diesem Vorwand) sogar eigene Familienmitglieder hinrichten.⁶⁸

Beim Umgang mit den Stephaniden ist die Situation ähnlich, auch hier werden konkrete und harte Konsequenzen vom König gefordert. Jeden, der sich in irgendeiner Weise mit ihnen verbündet, ihnen Unterkunft gewährt oder sie auch nur grüßt, wird eine „allerschwerste Strafe“ treffen und sein gesamter Besitz wird ihm weggenommen werden.⁶⁹ Die Stephaniden jedoch, die „wirklich Juden“ sind und „sich weigern, sich vor Maria [...] und vor dem Kreuz des eingeborenen Sohnes niederzuwerfen“, erwartet die Todesstrafe.⁷⁰ Diese ins Auge fallende Stelle im ‚Buch des Lichts‘ scheint allein aus einer Perspektive von königlicher Autorität geschrieben worden zu sein und hebt sich damit von den bereits betrachteten Ausschnitten ab. Hier ist nicht die Rede von einer Bestrafung durch Gott und damit einhergehendem unvermeidlichen Elend (z. B. Krankheit) oder einem drohenden Ausschluss aus der Kirchengemeinschaft, vielmehr entbehrt die angedrohte Konsequenz jeglicher religiösen Konnotationen und erscheint damit deutlich konkreter: Hier werden unmittelbare weltliche Strafen benannt, die Leib und Leben der Betroffenen gefährden. Mit der Verweigerung des Marienkultes des Herrschers weigern sich die Stephaniden, Zär'a Ya'əqobs höchste spirituelle Autorität anzuerkennen und seinen religiösen Vorschriften zu folgen. In diesem Moment, in dem Zär'a Ya'əqobs Autorität als Herrscher konkret bedroht wird, stellt er sich nicht mehr als Sprachrohr Gottes dar, sondern als machtvoller Herrscher, der seinen Willen mit Gewalt durchsetzen kann – nicht mehr Gott, sondern er selbst wird zur strafvollziehenden Instanz.

Neben dem intellektuell-theologischen und dem autoritären Einfluss auf die Religion im Reich nutzte Zär'a Ya'əqob auch Mittel der symbolischen Kommunikation. Er war sich ohne Zweifel der Bedeutung von sichtbaren Zeichen und Symbolen bewusst. In einem Aufsatz aus dem Jahr 2002 weist Steven Kaplan darauf hin, dass

⁶⁵ Dickinson: Refutation, S. 50.

⁶⁶ Derat: King, S. 215.

⁶⁷ Dickinson: Refutation, S. 50; vgl. auch Quirin: Bēta 'Esrā'ēl, S. 93.

⁶⁸ Dickinson: Refutation, S. 50.

⁶⁹ Libro della luce, S. 28, eigene Übersetzung.

⁷⁰ Libro della luce, S. 28, eigene Übersetzung.

dieser Aspekt bei Untersuchungen zu Zār'a Ya'āqob oft vernachlässigt wurde; während es ausführliche Studien zu politischen und religiösen Maßnahmen und bildender Kunst gibt, wurde die Bedeutung von alltäglichen Symbolen und visueller Kultur als Ganzes lange unterschätzt.⁷¹ Besonders in einer Gesellschaft, in der nur ein begrenzter Anteil der Bevölkerung lesen konnte und möglicherweise nicht alle die Hauptsprache Gə'əz verstanden, hatten religiöse Schriften und intellektuelle Zugänge zu Religion, wie bspw. theologische Abhandlungen, nur eine bedingte Reichweite.⁷² Hier kommen visuelle Elemente ins Spiel, die unmittelbar in den Alltag der Menschen eingebunden werden konnten. Essenziell sind hier besonders drei Aspekte: der Bau von Kirchen, das Zeichen des Kreuzes und die sichtbare Marienverehrung. Außerdem führte Zār'a Ya'āqob zahlreiche neue Feiertage ein, auf die hier aber nicht weiter eingegangen werden soll.⁷³

Zār'a Ya'āqob übertraf in seiner Bautätigkeit alle anderen salomonischen Herrscher, er ließ nicht weniger als neun königliche Klöster und Kirchen errichten.⁷⁴ Leider haben keine davon bis heute überdauert.⁷⁵ Diese Gründungen waren keinesfalls willkürlich, sie lagen meist an für die Sicherung des Christentums und der Herrschaft wichtigen Stellen. So ließ er in vormals muslimischen Gebieten mehrere Kirchen errichten, um dort seine Präsenz zu verankern.⁷⁶ Auch das oben bereits erwähnte Kloster in Tigray bekräftigt diesen Hintergedanken: Durch diese Gründung strebte Zār'a Ya'āqob an, seine Macht nach Isayeyyas' Verschwörung lokal sichtbar zu machen. Konkreten Zugriff auf die Region hatte er besonders durch den Abt dieses Klosters, den sogenannten *liqä Aksum*, der neben der etablierten Position des *ne-bura'ed* (= oberster religiöser und säkularer Verwalter von Aksum) die wichtigste religiöse Autorität vor Ort wurde.⁷⁷ Klöster dienten aber nicht allein dem politischen Zugriff. Auch der visuelle Aspekt ist zu berücksichtigen, wie Kaplan betont: In einer Landschaft, in der es lange Zeit nur wenige urbane Strukturen gab, müssen Klöster und Kirchen besonders imposant gewirkt haben.⁷⁸ Die *nägäšt* ließen die neu errichteten Bauten außerdem prachtvoll schmücken und mit kostbaren religiösen Objekten, wie Reliquien, ausstatten, die teilweise aus weit entfernten Gebieten, wie

⁷¹ Kaplan: *Seeing*, S. 405.

⁷² Kaplan: *Seeing*, S. 409.

⁷³ Kaplan: *Dominance*, S. 299.

⁷⁴ Krebs: *Kingship*, S. 192.

⁷⁵ Krebs: *Kingship*, S. 193.

⁷⁶ Krebs: *Kingship*, S. 192.

⁷⁷ Derat: *King*, S. 225.

⁷⁸ Kaplan: *Seeing*, S. 412.

Europa, importiert wurden. So konnte man sich in die Tradition des angeblichen Vorfahren König Salomo stellen, der beim Bau des Tempels in Jerusalem ebenso verfahren war.⁷⁹

An dieser Stelle können wir noch einmal einen Blick in Zär'a Ya'əqob's ‚Buch des Lichts‘ werfen, in dem er die in seinem Namen errichteten Bauwerke selbst anspricht – bzw. ansprechen lässt. Zär'a Ya'əqob gibt hier eine Aussage des ägyptischen Patriarchen Yoḥannes wieder: „Wenn jemand gegen die Kirchen und Einsiedeleien, die der ehrwürdige Herr und König Zar'a Yā'əqob, genannt Quastantinos, erbaut hat, und gegen ihre Lehren Übertretungen begeht, [...] soll er durch das Wort des Herrn, des Richters, exkommuniziert werden.“⁸⁰ Ein Angriff auf die materiellen Zeichen seiner religiösen Legitimation und Durchdringung hatte also die gleiche Konsequenz wie eine Anfechtung seiner theologischen Ansichten: Der Betroffene wurde aus der Kirche und damit aus der Gemeinschaft ausgeschlossen. Und auch hier kommt die Begründung für diese Strafe wieder ‚von oben‘, diesmal nicht von Gott selbst, aber vom obersten Kirchenvorsteher, dem Patriarchen von Alexandria.

Die beiden weiteren Aspekte visueller Religiosität, das Zeichen des Kreuzes und die Marienverehrung, spricht Zär'a Ya'əqob ebenfalls im ‚Buch des Lichts‘ an. Zu seiner Zeit war es üblich, ein Kreuz an einer aus drei Fäden gewebten Schnur um den Hals zu tragen.⁸¹ Zär'a Ya'əqob ergänzte dies um weitere Symbole: Alle Christen sollen sich das Kreuz auf die Stirn zeichnen⁸² und auf all ihre Kleidung und Arbeitsgeräte.⁸³ Dies begründet er mit einem Satz aus der Offenbarung des Johannes: „Und ich sah und siehe, das Lamm stand auf dem Berg Zion und bei ihm waren hundertvierundvierzigtausend; auf ihrer Stirn trugen sie seinen Namen und den Namen seines Vaters geschrieben.“⁸⁴ Ebenso ließ er ein Kreuz an königlichen Aufenthaltsorten anbringen.⁸⁵

Die Marienverehrung war Zär'a Ya'əqob besonders wichtig, dies hatte wohl mehrere Gründe. Schon seine Geburt soll dank Schutz der Muttergottes gut verlaufen sein,⁸⁶ außerdem soll auch sein Vater Dawit die eigene Herrschaft unter Marias Schutz

⁷⁹ Krebs: Kingship, S. 196.

⁸⁰ Libro della luce, S. 12f, eigene Übersetzung.

⁸¹ Kaplan: Seeing, S. 410.

⁸² Die Quelle nennt zwar keine Details, aber es könnte sich hierbei um Tätowierungen gehandelt zu haben, vgl. Kaplan: Seeing, S. 410.

⁸³ Libro della luce, S. 17f.

⁸⁴ Offb 14,1.

⁸⁵ Derat/Kaplan: Zär'a Ya'əqob, S. 148.

⁸⁶ Derat/Kaplan: Zär'a Ya'əqob, S. 147.

gestellt haben.⁸⁷ Verschiedene angebliche Wunder und Visionen, sowohl Dawit als auch Zār'a Ya'āqob gegenüber, trugen dazu bei, dass sie zu einer Art Schutzpatronin der Familie wurde.⁸⁸ Diese Verehrung drückt sich in Zār'a Ya'āqobs Texten aus⁸⁹, schlug sich aber auch bildlich nieder: Die Herstellung von Marienikonen stieg unter Zār'a Ya'āqobs Regierung stark an und wurde von ihm selbst gefördert; seine Schriften scheinen außerdem eine wichtige Inspiration für besagte Ikonen gewesen zu sein.⁹⁰ Im ‚Buch des Lichts‘ bestimmt er genau, wie die Gläubigen für das samstäglige Gebet einen Marienaltar schmücken sollten: In der Mitte sollte ein Marienbild unter einem Baldachin aufgestellt werden, rechts daneben musste ein Kreuz stehen – hier werden also beide Symbole vereint.⁹¹

Ogleich die Verwendung dieser Bilder und Symbole unter Zār'a Ya'āqobs Regierung zunahm, waren sie auch vorher – wie im Falle des Kreuzes – keinesfalls unbekannt. Warum also diese verstärkte Aufmerksamkeit auf eigentlich schon Bekanntes? Hierfür gibt es mehrere Gründe, der erste wurde bereits angesprochen: Die Religion drang nicht durch Texte und theologische Debatten in den Alltag der Menschen vor, sondern durch Symbole, die unmittelbar durch Sehen und Erleben verstanden werden konnten. Außerdem war das Christentum, wie bereits erwähnt, keineswegs homogen: In verschiedenen Regionen gab es verschiedene lokale Einflüsse, es gab unterschiedliche theologische Auslegungen und manche Menschen waren erst kürzlich konvertiert. Die genannten Symbole können hier als Brückenelemente gesehen werden, mit denen sich möglicherweise alle Christen identifizieren konnten: „The figure of Mary and the image of the Cross both had at least the *potential* to provide the Church with symbols that were the subject of agreement and consensus.“⁹² Ausgerechnet diesen größten gemeinsamen Nenner störten die Stephaniden durch ihre teilweise Opposition gegenüber der Marienverehrung, dies erklärt auch Zār'a Ya'āqobs brutales Vorgehen gegen sie.

Neben der symbolischen Präsenz Gottes oder Marias durch Bilder und Zeichen wurde diesen materiellen Gegenständen selbst eine konkrete übernatürliche Macht

⁸⁷ Kaplan: *Seeing*, S. 407.

⁸⁸ Derat: *King*, S. 217; vgl. auch Kaplan: *Seeing*, S. 407.

⁸⁹ Haile, Getatchew: *The Mariology of Emperor Zār'a Ya'āqob of Ethiopia. Texts and Translations (Orientalia Christiana analecta 242)*, Rom 1992. Die in diesem Band wiedergegebenen Texte, die sich vor allem mit Wundern im Zusammenhang der Marienverehrung befassen, schreibt Haile Zār'a Ya'āqob oder zumindest einem Mitglied seines Hofes zu.

⁹⁰ Derat/Kaplan: *Zār'a Ya'āqob*, S. 148; vgl. auch Kaplan: *Seeing*, S. 413.

⁹¹ *Libro della luce*, S. 2.

⁹² Kaplan: *Seeing*, S. 409.

zugeschrieben. In Heiligenviten, den sogenannten *gädl*, werden oft Episoden nacherzählt, in denen das Kreuz dem Gläubigen Heilung und Schutz oder Sieg über Feinde und Dämonen gebracht hatte.⁹³ Ähnlich verhielt es sich mit Ikonen: „The icon was not only the vehicle through which believers communicated with the divine. It was also a channel through which the sacred entered the lives of the believers.“⁹⁴ Auch hier sind Episoden überliefert, in denen die Muttergottes konkret wirkte und Ikonen angefangen haben sollen zu sprechen. Und selbst wenn ein Großteil der Gläubigen dies wohl nie erlebte, trugen diese Geschichten doch dazu bei, den Glauben an Ikonen und das Kreuz zu stärken: Hierdurch kann Gott sprechen, hier ist er bzw. Maria präsent.⁹⁵ An dieser Stelle fällt ein altbekanntes Muster auf: Zär’a Ya‘əqob setzt die Verwendung dieser Zeichen nicht nur durch Autorität durch. Er lässt sie vielmehr für sich selbst sprechen und sich selbst legitimieren. Ikonen sollen nicht deshalb verehrt werden, weil er es so bestimmt, sondern weil das Transzendente dadurch präsent wird und Gott scheinbar wirkt. Aufgrund dieser Legitimation durch Gott ist es schlicht richtig, den Regelungen des Herrschers zu folgen.

Ein letzter Aspekt des Religionsverständnisses soll noch kurz betrachtet werden: Welche Position nahm Zär’a Ya‘əqob gegenüber der institutionellen Struktur der Kirche ein? Er handelte nicht immer in Übereinstimmung mit den Metropolit, die vom Patriarchen in Alexandria eingesetzt wurden. Obwohl die äthiopische Kirche formal dem Patriarchen unterstand, sah Zär’a Ya‘əqob eher sich selbst als Vorsteher der Kirche⁹⁶; seine Entscheidungen in dieser Hinsicht waren stets mit politischem Kalkül und dem Streben nach der Einheit des Reiches verknüpft. Dies zeigt die Episode mit den Anhängern des Ewostatewos, in der es um die Frage des Sabbats ging. Die ägyptische Kirche wies das Begehen des ursprünglichen Sabbats als ‚jüdischen‘ Brauch klar zurück und wollte in Äthiopien die „official Alexandrian line“ durchsetzen.⁹⁷ Wohl aus diesem Grund hatte diese Bewegung im 14. Jahrhundert mit vielen Widerständen und Verfolgungen zu kämpfen.⁹⁸ Nachdem sie am Ende des Jahrhunderts aber wieder erstarkt war, sah *aše Dawit* sich gezwungen, ein Toleranzedikt zu erlassen. Gleichzeitig sollte die äthiopische Kirche an sich aber dem Patriarchat von Alexandria und dessen Lehren untergeordnet bleiben.⁹⁹ Zur Zeit Zär’a Ya‘əqobs

⁹³ Kaplan: *Seeing*, S. 411.

⁹⁴ Kaplan: *Seeing*, S. 414.

⁹⁵ Kaplan: *Seeing*, S. 415.

⁹⁶ Vgl. Dickinson: *Refutation*, S. 6.

⁹⁷ Tamrat: *Church*, S. 209.

⁹⁸ Tamrat: *Church*, S. 210.

⁹⁹ Tamrat: *Church*, S. 216.

hatte sich die Lage also gewandelt: Die Ewoṣṭatewositen hatten deutlich mehr Einfluss im Reich als die Klöster, die noch auf Seite des ägyptischen Metropoliten standen und es drohte eine Kirchenspaltung und damit eine konkrete Gefahr für die Stabilität des Reiches. So stellte sich Zār'a Ya'āqob – wohl auch aus religiöser Überzeugung – auf die Seite der Ewoṣṭatewositen.¹⁰⁰ Die ägyptischen Bischöfe in Äthiopien widersprachen zuerst, doch letztlich war die Entscheidung schon vor dem religiösen Rat von 1450 gefallen, auf dem sie schließlich ihre Zustimmung gaben.¹⁰¹ Tadesse Tamrat sieht in dieser Entscheidung Zār'a Ya'āqobs eine Art nationale Vereinigungsstrategie, durch welche, basierend auf der „traditional affinity with the Old Testament“, Einigkeit wiederhergestellt werden sollte.¹⁰²

Auch in der Auseinandersetzung mit den Stephaniden scheint Zār'a Ya'āqob sich unabhängig gemacht zu haben. Es gibt keine Nachweise, dass die alexandrinische Kirche gegen sie vorgegangen wäre oder sie als häretisch eingestuft hätte.¹⁰³ Im ‚Gädlä Abāw wā-Aḥaw zā-Dābrā Gärzen‘, einer Quelle von Seite der Stephaniden, ist Zār'a Ya'āqobs angebliche Reaktion gegenüber dem Metropoliten, der die Stephaniden nicht verurteilte, überliefert: „How dare you slander Ethiopia by saying that theirs is the right view and other views are heretical, you who are an Egyptian?“¹⁰⁴ Aus diesen zwei Episoden lässt sich schließen, dass Zār'a Ya'āqob keinerlei Bedenken hatte, seine theologische Auffassung über die des Patriarchen und seiner Abgesandten zu stellen, solange er damit die politische und religiöse Einheit im Reich wahren konnte.

Zwei Begriffe fallen bei einer Betrachtung von Zār'a Ya'āqobs Religionsverständnis immer wieder ins Auge: Legitimation und Einheit. Religion kann in diesem Fall nicht losgelöst von politischen Überlegungen betrachtet werden. Zār'a Ya'āqob wurde in einer Zeit Herrscher, als die Stabilität des Reiches unmittelbar bedroht war: einerseits durch die im Zuge der Expansion hinzugefügten Gebiete, über die man die Kontrolle behalten musste, andererseits durch Spannungen im religiösen Feld; die Bewegung der Ewoṣṭatewositen hatte so viel Einfluss wie nie zuvor. Aber nicht nur das Reich als Ganzes drohte instabil zu werden, auch Zār'a Ya'āqob konnte sich seiner Herrschaftsposition nicht sicher sein. Schließlich war ihm eine ganze Reihe von kurzzeitigen Herrschern vorausgegangen, die sich alle nicht halten konnten.

¹⁰⁰ Tamrat: Church, S. 226, 228.

¹⁰¹ Derat/Kaplan: Zār'a Ya'āqob, S. 147; vgl. auch Tamrat: Church, S. 229f.

¹⁰² Tamrat: Church, S. 228.

¹⁰³ Haile: Cause, S. 103.

¹⁰⁴ So zitiert und übersetzt bei Haile: Cause, S. 103.

Die Darstellung der eigenen Herrschaft als von Gott gewollt kann wohl als Versuch gesehen werden, jeglichen Zweifel an ihrer Legitimität im Keim zu ersticken – denn wer würde sich anmaßen, Gott selbst anzuzweifeln? So sagte Zär'a Ya'əqob über sich selbst: „O people of Ethiopia, do not search for another (king) that God has not given you but obey the one whom he makes king for you at different times“¹⁰⁵. Oder, mit Émile Durkheims Worten: ‚Heilige Dinge‘ sind ‚unhinterfragbare‘ Dinge. Dies wurde durch angebliche übernatürliche Zeichen, wie dem Licht über der Hauptstadt oder Marienerscheinungen, bestärkt. Diese Legitimation durch Gott beschränkt sich nicht auf Zär'a Ya'əqobs Stellung, sondern auch auf alle religiösen Vorschriften, die er erließ. So gut wie nie sprach er diese in seinem eigenen Namen aus, er stellte sich vielmehr als Sprachrohr Gottes dar, das schlicht Wahrheiten weitergab. Auch hier gilt wieder: Wer würde an etwas zweifeln, das Gott selbst angeordnet hat? Dies ist zweifellos ein etwas idealisierter Gedanke, denn Zweifel gab es. Die Stephaniden erkannten die oberste Stellung des *nəguś* nicht an, sie weigerten sich, sich vor ihm zu verneigen und seinen religiösen Vorstellungen zu folgen. In solchen Fällen, in denen die göttliche Legitimation nicht mehr funktionierte, griff Zär'a Ya'əqob auf seine Autorität als Herrscher zurück und wandte auch Gewalt an, wie etwa gegen die ‚Magier‘. Durch selbst verfasste Schriften und theologische Debatten verbreitete er sein Religionsverständnis auch auf intellektuelle Art und zeigte sich den ‚Häretikern‘ überlegen. Schließlich ist die visuelle Komponente von großer Wichtigkeit, die die Religion konkret und sichtbar in das Leben der einfachen Leute einband. Insgesamt lassen sich hier verschiedene Arten der religiösen Durchdringung beobachten, die zum Ziel hatten, das gesamte Reich und alle Menschen zu erreichen. All diese Aspekte stellte Zär'a Ya'əqob als ‚von oben‘ (Gott) oder ‚von außen‘ (Patriarch) gewollt dar. Als letzte Instanz, wenn all diese Maßnahmen nicht griffen, brachte er seine eigene Autorität als König und Gewalt ins Spiel.

Bei einem solch funktionalistischen Religionsverständnis kann schnell die Tendenz entstehen, alles nur noch als Plan und Kalkül zu sehen. Doch dies wäre zu kurz gegriffen: In den Quellen begegnet uns ein Bild von Zär'a Ya'əqob als wirklich religiösem Menschen, der – abgesehen von jeglicher Frage der Macht – Angst vor übernatürlichen Bedrohungen hatte.¹⁰⁶ Zudem spielte sein eigener Glaube bei seinen Entscheidungen eine Rolle: Er stellte sich auf die Seite der Ewoṣtəwositen, die Stephaniden hingegen ließ er verfolgen, obwohl sie sich in ihrer Form nicht wirklich von den Ewoṣtəteanern unterschieden, sondern lediglich in einigen wenigen Themen

¹⁰⁵ Aus Zär'a Ya'əqobs ‚Epistle of Humanity‘, zitiert bei Derat: King, S. 216.

¹⁰⁶ So ließ er etwa seinen Palast stets mit Weihwasser besprenkeln, vgl. Dickinson: Refutation, S. 51; vgl. auch Kaplan: Seeing, S. 406.

andere Ansichten vertraten. Hier spielen auch politische Gründe eine Rolle: Die Ewostatewositen hatten deutlich mehr Macht als die Stephaniden, außerdem erkannten die Stephaniden Zār'a Ya'ēqob's Position nicht vollumfänglich an. Nichtsdestotrotz soll Zār'a Ya'ēqob selbst schon vor dieser Debatte ein Anhänger des traditionellen Sabbats gewesen sein, basierend auf den biblischen und pseudo-apostolischen Schriften, denen er so viel Bedeutung beimaß.¹⁰⁷ Religionsverständnis ist also stets ein Zusammenspiel vieler Aspekte, wie der eigenen Überzeugung, äußeren Umständen oder dynastischen Motiven. Trotz dieser Ambivalenzen ist festzuhalten: Zār'a Ya'ēqob verstand sich selbst zweifellos als ein „priest-king“¹⁰⁸, dessen politische Position unmittelbar mit religiöser Autorität verknüpft war.

Quellen

Gädlä Abāw wā-Aḥaw zā-Dābrā Gärzen, übers. v. und abgedruckt bei Haile, Getatchew: *The Cause of the Ḥstifanosites: A fundamentalist Sect in the Church of Ethiopia*, in: *Paideuma* 29 (1983), S. 93-119.
Il libro della luce del negus Zar'a Yā'qob (Maṣḥafa Berhān), übers. v. Carlo Conti Rossini (*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* 262.2, *Scriptores Aethiopici* 52.2), Löwen 1965.

Literatur

Assefa, Daniel: *The Biblical Canon of the Ethiopian Orthodox Tawāhədo Church (EOTC)*, in: Pentiuć, Eugen J. (Hg.): *The Oxford Handbook of the Bible in Orthodox Christianity*, Oxford 2022, S. 211-226.

Ayenachew, Deresse: *Territorial Expansion and Administrative Evolution under the „Solomonic“ Dynasty*, in: Kelly, Samantha (Hg.): *A Companion to medieval Ethiopia and Eritrea*, Leiden/Boston 2020, S. 57-85.

Derat, Marie-Laure: *Before the Solomonids: Crisis, Renaissance and the Emergence of the Zagwe Dynasty (Seventh–Thirteenth Centuries)*, in: Kelly, Samantha (Hg.): *A Companion to medieval Ethiopia and Eritrea*, Leiden/Boston 2020, S. 31-56.

Derat, Marie-Laure: „Do not search for another King, one whom God has not given you“: *Questions on the Elevation of Zār'a Ya'ēqob (1434-1468)*, in: *Journal of Early Modern History* 8/3 (2004), S. 210-228.

Derat, Marie-Laure/Kaplan, Steven: Art. „Zār'a Ya'ēqob“, in: *Encyclopaedia Aethiopica*, Bd. 5, Wiesbaden 2014, S. 146-150.

Dickinson, Shawn M. A.: *The Refutation of Magic in the Dərsanat of Zār'a Ya'ēqob*, Waterloo 2017.

Fauvelle, François-Xavier: *Of Conversion and Conversation: Followers of Local Religions in Medieval Ethiopia*, in: Kelly, Samantha (Hg.): *A Companion to medieval Ethiopia and Eritrea*, Leiden/Boston 2020, S. 113-141.

Gnisci, Jacopo: *Constructing Kingship in Early Solomonic Ethiopia: The David and Solomon Portraits in the Juel-Jensen Psalter*, in: *The Art Bulletin* 102/4 (2020), S. 7-36.

¹⁰⁷ Tamrat: *Church*, S. 226.

¹⁰⁸ Ayenachew: *Expansion*, S. 60.

- Haile, Getatchew: Art. „Bərhan: Mäṣḥafä bərhan“, in: *Encyclopaedia Aethiopica*, Bd.1, Wiesbaden 2003, S. 533f.
- Haile, Getatchew: The Cause of the Ḥṣṭifanosites: A fundamentalist Sect in the Church of Ethiopia, in: *Paideuma* 29 (1983), S. 93-119.
- Haile, Getatchew: The Mariology of Emperor Zär'a Ya'əqob of Ethiopia. Texts and Translations (*Orientalia Christiana analecta* 242), Rom 1992.
- Hammerschmidt, Ernst: Das pseudo-apostolische Schrifttum in äthiopischer Überlieferung, in: *Journal of Semitic Studies* 9/1 (1964), S. 114-121.
- Kaplan, Steven: Dominance and Diversity: Kingship, Ethnicity, and Christianity in Orthodox Ethiopia, in: *Church History and Religious Culture* 89/1 (2009), S. 291-305.
- Kaplan, Steven: Seeing Is Believing: The Power of Visual Culture in the Religious World of Aṣe Zär'a Ya'eqob of Ethiopia (1434-1468), in: *Journal of Religion in Africa* 32/4 (2002), S. 403-421.
- Kaplan, Steven: The Fälasha and the Stephanite: An Episode from „Gädlä Gäbrä Mäsih“, in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 48/2 (1985), S. 278-282.
- Krebs, Verena: Art. „Christianity, Ethiopian“, in: *The Encyclopedia of Ancient History: Asia and Africa*, Hoboken 2021, S. 1-5.
- Krebs, Verena: *Medieval Ethiopian Kingship, Craft and Diplomacy with Latin Europe*, Cham 2021.
- Munro-Hay, Stuart: Art. „History of Christianity“, in: *Encyclopaedia Aethiopica*, Bd. 1, Wiesbaden 2003, S. 717-723.
- Pankhurst, Richard: Art. „Däbrä Bərhan“, in: *Encyclopaedia Aethiopica*, Bd. 2, Wiesbaden 2005, S. 11f.
- Quirin, James: The Bēta 'Esrā'el (Falāshā) and 'Ayhud' in fifteenth-century Ethiopia: oral and written Traditions, in: *Northeast African Studies* 10/2-3 (1988), S. 89-104.
- Reuter, Hans-Richard: Gott als Ausdruck der Gesellschaft: Émile Durkheims Theorie der sozialintegrativen Funktion von Religion, in: Gabriel, Kurt/Reuter, Hans-Richard (Hgg.): *Religion und Gesellschaft. Texte zur Religionssoziologie*, Paderborn u. a. 2004, S. 51-70.
- Tamrat, Tadesse: *Church and State in Ethiopia. 1270-1527 (Oxford Studies in African Affairs)*, Oxford 1972.
- Zanetti, Ugo: Art. „Christianity in the Ethiopian society“, in: *Encyclopaedia Aethiopica*, Bd. 1, Wiesbaden 2003, S. 723-728.

Drachentöter und Gottesmütter. Visuelle Herrschaftsstrategien in Diptychen des Hl. Georg und der Hl. Jungfrau von *aše Zär'a Ya'əqob* bis *aše Ləbnä Dəngəl*.

Janik Ahlborn

Ikonen sind integraler Bestandteil der religiösen Kultur Äthiopiens, mit einer Tradition, welche weit in die Geschichte des Landes zurückreicht. Innerhalb des Korpus der bis heute erhaltenen – und bekannten – äthiopischen Ikonen ist eine auffällige Häufung einer bestimmten Motivkombination zu erkennen, deren Kontinuität bis an den unmittelbaren Anfang äthiopischer Ikonenmalerei im 15. Jahrhundert zurückreicht: Diptychen, in denen Darstellungen des Hl. Georg mit Madonnenbildern kombiniert werden. Doch wieso wurde ausgerechnet diese Kombination in dieser Zeit so beliebt, dass sie zu einer der häufigsten Darstellungsformen der frühen äthiopischen Ikonenmalerei wurde?

Das 15. Jahrhundert sah die Entstehung eines zunehmenden äthiopischen Marienkults unter der Herrschaft *aše Zär'a Ya'əqob*s, zeitgleich forderten diverse innen- und außenpolitische Konflikte neben der spirituellen auch die weltliche Stärke des *nəguśä nəgäšt*, des ‚Königs der Könige‘, wie der herrscherliche Titel lautete. Das Patrozinium des Kriegerheiligen Georg erlangte somit große Bedeutung für das Reich. Beide Figuren der Diptychen scheinen also eng mit der Person des äthiopischen Herrschers verbunden und es ist vorerst naheliegend, sie in der Sphäre visueller Herrschaftsstrategien anzusiedeln.

Ziel dieses Textes soll es nicht sein, eine definitive Antwort auf die Frage, ob die Diptychen Ausdruck visueller Herrschaft sind, zu liefern. Ein solcher Versuch wäre vor dem Hintergrund des begrenzten Korpus äthiopischer Ikonen und der noch immer größtenteils deskriptiven Forschung an diesen sowohl wenig zielführend als auch anmaßend. Jedoch soll der Kontext, in dem diese spezielle Darstellungsform in der Frühphase äthiopischer Ikonenmalerei erstmals auftaucht, ergründet und anhand des entstehenden Gesamtbildes überlegt werden, ob eine prinzipielle Verortung der Diptychen im Bereich politisch-religiöser visueller Herrschaftsstrategien schlüssig erscheint und wenn ja, wie diese Verbindung ausgesehen haben könnte.

Die Veneration Marias steht, weit ausgeprägter noch als in den meisten anderen christlichen Konfessionen, im Mittelpunkt der religiösen Praxis und des religiösen Lebens der Äthiopisch-Orthodoxen Təwahədo-Kirche. Bereits früh erhielt sie eine

Sonderrolle im äthiopischen Christentum, welches seit dem Konzil von Éphesus dem Dogma der Theotókos folgte: also der Vorstellung Mariens nicht nur als Mutter Jesu, sondern als Gottesmutter. Auch ihre Rolle als Interzessorin, als Mittlerin zwischen Menschheit und Christus, stützte und stützt noch immer ihre Sonderstellung.¹ Im 15. Jahrhundert intensivierte sich der mariologische Fokus des äthiopischen Christentums durch die Einführung eines offiziellen Marienkults, welcher in den 1440er Jahren maßgeblich durch das Wirken *aše Zär'a Ya'əqobs* etabliert und gefestigt wurde.² Traditionellen Überlieferungen zufolge widmete seine Mutter, Egzi' Kebra, ihn nach seiner Geburt der heiligen Jungfrau, nachdem Egzis Gebete zu dieser eine Fehlgeburt abgewandt haben sollen: „On the day of his birth, his mother marked the sign of the cross upon his right hand in the name of ,Our Lady, the Virgin Mary, Mother of God.“³ Auch die Marienverehrung von Zär'a Ya'əqobs Vater, *aše Dawit*, wurde hinreichend als ein wegbereitender Faktor herausgearbeitet: „[Dawit] was also a special devotee of the Virgin. As several authors have noted, it was Dawit who initiated the translation of the Miracles of Mary (*Tä'ammerä Maryam*), which Zär'a Ya'eqob later completed. The translation of the Anaphora of Mary by Cyriacus of Behnesa may also be dated to Dawit's reign.“⁴ 1436 ließ sich Zär'a Ya'əqob in Aksum, einem äußerst symbolträchtigen Ort, krönen⁵ und nahm den Thronnamen Qwäştanṭinos an. Dieser Name ist nicht bloße Allusion zum römischen Kaiser Konstantin als Wegbereiter des Christentums, sondern auch Ausdruck eines ausgeprägten herrscherlichen Traditionsbewusstseins. Bereits Ya'eqobs Vater, Dawit, wählte diesen Thronnamen. Die von ihm abstammende Königslinie zeigte gesteigerte Ambitionen zu einer Art Sakralkönigtum, welches sich aktiv in die Schaffung von Kultobjekten und -stätten einmischte. Wie schon ihr Vater, zu dessen Errungenschaften die Akquisition und Translation einer vermeintlichen Reliquie des Echten Kreuzes nach Äthiopien gezählt wurde⁶, entsandten Ya'əqob sowie seine Brüder *aše Yəšhaq* und *aše Täklä Ma-*

¹ Vgl. Chojnacki, Stanisław: Major Themes in Ethiopian Painting. Indigenous Developments, the Influence of foreign Models and their Adaptation from the 13th to the 19th Century (Äthiopistische Forschungen 10), Wiesbaden 1983, S. 172, im Folgenden zitiert als: Chojnacki: Themes.

² Vgl. Heldman, Marilyn E.: St. Luke as Painter: Post-Byzantine Icons in Early-Sixteenth-Century Ethiopia, in: *Gesta* 44/2 (2005), S. 125-148, hier S. 134.

³ Kaplan, Steven: Seeing Is Believing: The Power of Visual Culture in the Religious World of *Aše Zär'a Ya'eqob* of Ethiopia (1434-1468), in: *Journal of Religion in Africa* 32/4 (2002), S. 403-421, hier S. 407.

⁴ Kaplan: Seeing, S. 407.

⁵ Vgl. Ayenachew, Deresse: Territorial Expansion and Administrative Evolution under the Solomonic“ Dynasty, in: Kelly, Samantha (Hg.): *A Companion to Medieval Ethiopia and Eritrea*, Leiden 2020, S. 57-85, hier S. 60, im Folgenden zitiert als: Ayenachew: Expansion.

⁶ Vgl. Kaplan: Seeing, S. 408.

ryam Missionen in den römisch-katholischen Mittelmeerraum, um (Kunst-)Handwerker für den äthiopischen Hof zu rekrutieren und liturgische Gewänder und Objekte sowie Stoffe und Passionsreliquien zu erwerben.⁷ Das in den *Šār'atä qwərḥat* belegte Selbstverständnis der salomonischen Herrscher als Priesterkönige⁸ scheint jedoch speziell im Falle Zär'a Ya'əqobs besonders ausgeprägt gewesen zu sein. Er war Patron der Literatur und äußerst theologisch gebildet. Gleichzeitig griff er, nach seinen eigenen Vorstellungen, in einem zuvor unbekanntem Ausmaß in die religiöse Praxis des Reiches ein.⁹ Für seine Herrschaft sind umfassende Kirchenstiftungen bezeugt. Unter den Bauprojekten, welche in seinem Auftrag entstanden, befinden sich viele bis heute wichtige Kirchen wie Däbrä Berhan, Däbrä Nägwädgwad, Mäkanä Sella, Mäkanä Maryam und Däbrä Sehin.¹⁰ Solcherlei Bauprojekte waren visuelle, physische und spirituelle Zeugnisse der weltlich-politischen, aber auch gottgegebenen Macht der Herrscher¹¹, welche sich als *vicarius dei* verstanden. Neben der umfassenden Patronage von Mariendarstellungen und Sakralbauten griff Zär'a Ya'əqob auch unmittelbar in das theologische und religiöse Fundament der äthiopisch-orthodoxen Kirche ein. Durch sein Einwirken wurde die rituelle Verehrung portabler Marien-Ikonen zu einem Pflichtbestandteil der Sonntagsliturgie sowie der Messen anlässlich der zweiunddreißig Marienfeiertage, welche unter seiner Herrschaft Eingang in den liturgischen Kalender Äthiopiens fanden¹²: „The ceremony of veneration began with a procession of a wooden panel painting of the Virgin, carried by a priest and accompanied by two others carrying lighted candles. The icon was then placed on a high throne (*mānbār*), where it was censed to the accompaniment of hymns of praise. The ritual concluded with a reading before the icon of the Virgin of three tales from a collection of pious tales known the *Miracles of Mary (Tä'ämmärä Maryam)*.“¹³

Die erhaltenen materiellen Quellen dokumentieren in Äthiopien ab dem 15. Jahrhundert eine außergewöhnliche Menge an Kultobjekten, welche der Verehrung Mariens gewidmet sind. Auch unter den nachfolgenden Herrschern blieb dieser Marienkult integraler Bestandteil des königlichen Selbstverständnisses. Diese Kontinuität zeigt sich etwa in einer der bekanntesten äthiopischen Ikonen des 16. Jahrhunderts, welche zwischen 1514 und 1540 von *aše Ləbnä Dəngəl* in Auftrag gegeben

⁷ Krebs, Verena: *Medieval Ethiopian Kingship, Craft, and Diplomacy with Latin Europe*, Basingstoke London 2021, S. 62, im Folgenden zitiert als: Krebs: *Kingship*.

⁸ Vgl. Ayenachew: *Expansion*, S. 60.

⁹ Vgl. Krebs: *Kingship*, S. 79.

¹⁰ Vgl. Kaplan: *Seeing*, S. 411.

¹¹ Vgl. Krebs: *Kingship*, S. 6.

¹² Vgl. Heldman: *St. Luke*, S. 134f.

¹³ Heldman: *St. Luke*, S. 135.

wurde. Dort knien ein Mann und eine Frau, durch Tituli auf Ge'ez als Dəngəl und seine Frau Säblä Wängel identifizierbar, flankiert von verschiedenen Heiligen neben einer thronenden Gottesmutter mit Kind.¹⁴

Während der Marienkult Zär'a Ya'əqobs weite Verbreitung im Reich fand, wurde er jedoch nicht überall ohne Widerstand angenommen. Eine solche schlagartige und umfassende Veränderung religiöser Kultpraxis, welche vom *nəguśā nəgāšt* oktroyiert wurde,¹⁵ lässt nicht nur Fragen hinsichtlich der Rezeption dieses Kultes innerhalb der Bevölkerung, sondern auch innerhalb klerikaler Kreise offen. Jacques Mercier fasste das Spannungsfeld dieser Positionen erst kürzlich auf recht drastische Weise zusammen: „Not only did King ZaraYaeqob pampered [sic!] the monks who supported his religious policy, he also martyred thousands of monks and nuns who criticized it and refused to debase themselves by begging for prebends.“¹⁶ Während solche absoluten Aussagen über Gewaltexzesse insbesondere in Zeiten radikaler kultureller Umstürze immer mit einem gesunden Maß an Skepsis betrachtet werden sollten, kommt Merciers Einschätzung nicht von ungefähr. Zär'a Ya'əqob mag ein zutiefst spiritueller und gebildeter Mann gewesen sein, jedoch war er in erster Linie absoluter Herrscher über ein gewaltiges Reich mit prekärer innen- und außenpolitischer Situation. Die salomonische Dynastie, welcher er angehörte, begründet von *aše Yəkunno Amlak* (1270–1285),¹⁷ berief sich über das *Kəbrā nəgāšt* auf eine Abstammung von den biblischen Königen David und Salomon.¹⁸ Unter der Herrschaft der Dynastie kam es zu einer gewaltigen territorialen Expansion des äthiopischen Königreichs. Insbesondere *aše Amdä Şəyon* erweiterte den Einflussbereich der *nəgāšt* auf diverse neue Reichsgebiete und Vasallenstaaten, die zumeist neu christianisiert oder überhaupt nicht christlich waren¹⁹ und verschiedene Sprachen, Kulturen und Ethnien beinhalteten. Zär'a Ya'əqobs Bruder, *Yəşhaq*, führte in den 1410er und 1420er Jahren brutale Kriege gegen das *Barr Sa'd al-Dīn*.²⁰ Zu diesen Schwierigkeiten kamen verschiedene innenpolitische Probleme, insbesondere komplizierte Machtverhältnisse zwischen *nəguśā nəgāšt* und lokalen Königen, aber auch innerhalb der königlichen Familie: „Such challenges from within the extended royal family and its allied elites could spur kings to reassert their God-given right to rule. As Zär'a

¹⁴ Vgl. Heldman: St. Luke, S. 132.

¹⁵ Vgl. Chojnacki: Themes, S. 174.

¹⁶ Mercier, Jacques: Art of Ethiopia. From the Origins to the Golden Century (330-1527), Paris 2021, S. 223, im Folgenden zitiert als: Mercier: Art.

¹⁷ Vgl. Ayenachew: Expansion, S. 57.

¹⁸ Vgl. Ayenachew: Expansion, S. 58f.

¹⁹ Vgl. Ayenachew: Expansion, S. 60.

²⁰ Vgl. Krebs: Kingship, S. 69.

Ya'əqob declared, „O people of Ethiopia, do not search for another (king) that God has not given you, but obey the one whom He makes king for you at different times (...) [and] follow him in good conduct.“²¹

Die Herrscher mussten somit bereit sein, ihren Machtanspruch durchzusetzen – notfalls mit Gewalt. Solche Demonstrationen der gottgegebenen königlichen Macht sind für Zär'a Ya'əqobs Herrschaft hinreichend bezeugt. Während seiner Regentschaft formierte sich erstmals ein permanentes königliches Heer in Form der *čäwa*: Regimenter, welche eine konstante Präsenz im ganzen Reich darstellten und nicht zuletzt aufgrund der neuen Anforderungen eines permanenten Königssitzes in Däbrä Bərhan anstatt des vorherigen Reisekönigtums notwendig wurden. Aufgabe der *čäwa* war es, jegliche Form von Widerstand gegen den *nəguśä nəgäšt* niederzuschlagen und Tributzahlungen der Vasallenstaaten des Reiches zu gewährleisten.²² Auch an seinem eigenen Hof griff Zär'a Ya'əqob hart durch. Er soll sogar die *šasäрге*, die bedeutendste juristische Autorität des königlichen Gerichtshofs, aufgrund einer möglichen Verschwörung bestraft²³ und mehrere seiner Söhne sowie ihre Mutter als Verschwörer hinrichten lassen haben.²⁴ Die militärische Expansion des Reiches gepaart mit Zär'a Ya'əqobs absolutem Herrschaftsanspruch scheinen also tatsächlich ein erhöhtes Aggressionspotenzial gegenüber aufständischen Elementen begünstigt zu haben, von dem auch die Sphäre der Religion nicht ausgenommen war.

Das spirituelle Selbstvertrauen Ya'əqobs als Stellvertreter Gottes ging mit einer klaren Vision für seine Kirche einher. Neben der Ablehnung einer Union mit dem römischen Papst²⁵ und der Verbreitung seines Marienkultes war für diese königliche Kirche auch die Bekämpfung vermeintlich häretischer Positionen von Nöten. Insbesondere mit *Ἐστίφανος*, einer bedeutenden religiösen Persönlichkeit seiner Zeit, soll er ein angespanntes Verhältnis gehabt haben. Ya'əqob *Ἐστίφανος* reiste drei Mal an den Hof Zär'a Ya'əqobs, um Diskussionen in theologischen Belangen, vor allem jedoch über den Marienkult, zu führen. Da kein Konsens erreicht werden konnte, floh *Ἐστίφανος* mit seinen Anhängern, den Stephaniten, in den Norden Äthiopiens,²⁶ wo er der erste historisch bezeugte Abt des Klosters Gundä Gunde wurde, welches aufgrund seiner geographischen Unzugänglichkeit immer wieder als Rückzugsort reli-

²¹ Ayenachew: Expansion, S. 58.

²² Vgl. Ayenachew: Expansion, S. 77.

²³ Vgl. Ayenachew: Expansion, S. 84.

²⁴ Vgl. Ayenachew: Expansion, S. 58.

²⁵ Vgl. Krebs: Kingship, S. 82.

²⁶ Vgl. Chojnacki: Themes, S. 174.

giöser Minoritäten diene. Obwohl die Stephaniten und Gundä Gunde unter dem Abbat *Ḥṣṭifānos* einen einflussreichen theologischen Gegenpol zur Reichskirche darstellten, war ihr Widerstand nur von kurzer Dauer. Nach dem Tod *Ḥṣṭifānos* wurde Gundä Gunde recht unmittelbar wieder in die äthiopisch-orthodoxe Kirche integriert. *Ḥṣṭifānos* hingegen war der Nachwelt unter dem Namen „*ṣara Māryām* [oder] *daqīqa Ḥṣṭifā*“²⁷, also ‚Feind Mariens‘, bekannt²⁸: Bezeichnungen, welche einer *damnatio memoriae* gleichkommen und in denen sich der Antagonismus, mit welchem Zār‘a Ya‘əqob gegen Kritiker seines Marienkults vorging, deutlich widerspiegeln.

In der Frühphase der äthiopischen Kunstgeschichte konkurrierten zwei gleichsam problematische Vorstellungen miteinander, welche teils bis heute überdauern. Einerseits lebte das Narrativ des mystischen Landes des Priesterkönigs Johannes, welches in steter Belagerung durch die islamische Gefahr isoliert vom Rest der christlichen Welt existierte, fort: „Until now, the spectre of Prester John – despite its origin as a wholly exogenous, proto-orientalist European fantasy – persists in scholarly writing on the actual geopolitical entity of pre-modern Solomonic Ethiopia.“²⁹ Andererseits war es aus kolonialer Perspektive unvorstellbar, dass ein afrikanisches Reich selbstständig eine reiche kulturelle, religiöse und künstlerische Geschichte entwickeln konnte, weshalb jegliche Form von Kunst oder Veränderung fremden Einflüssen zugesprochen wurde. Der äthiopischen Kunst wurde die Fähigkeit zur Kreation, aber auch zur Innovation, Evolution und Assimilation abgesprochen.

Obwohl die Erforschung der transkulturellen Beziehungen Äthiopiens noch lange nicht abgeschlossen ist, ist mittlerweile doch hinreichend bekannt, dass das Königreich keinesfalls vom Rest der Welt isoliert war. Die Beziehungen zu Alexandria und Jerusalem reichen weit zurück und ein kultureller Austausch mit diesen Städten lässt sich in der äthiopischen Kunst bereits weit vor dem 15. Jahrhundert erkennen. Auch die Einsetzung des Metropoliten der äthiopischen Kirche durch den Patriarchen von Alexandria ist mittlerweile gut belegt und bekannt.³⁰ Ab dem 15. Jahrhundert kam ein zunehmender Kontakt mit verschiedenen europäischen Königreichen hinzu. Zwischen 1400 und 1520 erreichten mehrere diplomatische Gesandtschaften aus Äthiopien Städte wie Venedig, Rom, Neapel und Lissabon. „Ethiopian pilgrims,

²⁷ Chojnacki: Themes, S. 174.

²⁸ Vgl. Chojnacki: Themes, S. 174.

²⁹ Krebs: Kingship, S. 4

³⁰ Vgl. Gnisci, Jacopo: The dead Christ on the Cross in Ethiopian Art. Notes on the Iconography of the Crucifixion in twelfth- to fifteenth-Century Ethiopia, in: Studies in Iconography 35 (2014), S. 187-228, hier S. 196, im Folgenden zitiert als: Gnisci: Christ.

[...] are concurrently attested from Lake Constance in modern-day Germany to Santiago de Compostela in the very west of the Iberian Peninsula.³¹ Zentral für diese Missionen war, wie zuvor dargestellt, die Anwerbung von Kunsthandwerkern und der Import von Kunst- sowie Kultobjekten. Die erworbenen Ikonen aus dem Mittelmeerraum erweiterten das Repertoire äthiopischer Künstler nicht nur um ein weiteres Medium, neben den zuvor etablierten Wandmalereien, Manuskriptilluminationen und piktoral verzierten Kunsthandwerksgegenständen, sondern brachten auch neue stilistische und ikonographische Elemente in das Vokabular äthiopischer Kunst ein.³²

Entscheidend vorangetrieben wurde die Entwicklung der äthiopischen Ikonenmalerei unter der Herrschaft *aše Ləbnä Dəngəls*, welcher mit nur zehn Jahren als Nachfolger seines Vaters *aše Na'od* zum *nəguśä nəgāst* gekrönt wurde.³³ Obwohl nur eine sehr kurze royale Chronik über das Leben *Ləbnä Dəngəls* überliefert ist³⁴, ist seine Wichtigkeit für die äthiopische Geschichte nicht von der Hand zu weisen. Bereits seine Vorgänger, *aše Əskəndər* und *aše Na'od*, herrschten über ein Reich in kultureller und wirtschaftlicher Blüte: „The last quarter of the fifteenth and first quarter of the sixteenth century constituted a time of economic and cultural prosperity in Ethiopia. Surviving material culture from these roughly 50 years is exceptionally rich and varied. Trade and agriculture flourished, and the itinerant imperial court was immense and magnificent; important Ethiopian royals founded an unprecedented number of famous churches and monasteries, which often served as centres of literary as well as artistic production.“³⁵

Ləbnä Dəngəl regierte mit einem Zeitraum von 1508-1540 nicht nur für eine lange Zeit, sondern transformierte seinen Hof in den Regionen von Amhara und Tägulät auch in ein blühendes Zentrum kultureller Produktion. 1517 gelang es ihm, die seit Jahrzehnten andauernden Raubzüge des Imam *Maḥfūz* aus *Barr Sa'd al-Dīn* zu unterbinden³⁶; zugleich wurde unter seiner Herrschaft ein reger Austausch zwischen Äthiopien und dem Mittelmeerraum unterhalten.³⁷ Die Jahre seiner Herrschaft von 1508 bis 1529 galten als eine Zeit des Wohlstands und Friedens, die spätere Hälfte

³¹ Vgl. Krebs: *Kingship*, S. 3.

³² Vgl. Gnisci: *Christ*, S. 187.

³³ Vgl. Molvaer, Reidulf K.: *The Tragedy of Emperor Libne-Dingil of Ethiopia (1508-1540)*, in: *North-east African Studies* 5/2 (1998), S. 23-46, hier S. 25, im Folgenden zitiert als: Molvaer: *Tragedy*.

³⁴ Vgl. Molvaer: *Tragedy*, S. 23.

³⁵ Krebs: *Kingship*, S. 121.

³⁶ Vgl. Ayenachew: *Expansion*, S. 77.

³⁷ Vgl. Heldman: *St. Luke*, S. 125.

seiner Regentschaft war hingegen von verheerenden militärischen Auseinandersetzungen mit Ahmed ibn Ibrahims Truppen aus Barr Sa'd al-Din geprägt. In diesem Konflikt wurde ein substantieller Bestandteil, wenn nicht fast die Gesamtheit der Kirchen, Klöster, Ikonen und Manuskripte des östlichen Hochlands zerstört.³⁸ Verschärft wurde diese Situation durch die Einmischung des osmanischen Reiches, der Portugiesen und jesuitischer Missionare, welche die Chance sahen, ihren Einfluss im Horn von Afrika auszuweiten.

Die verhältnismäßig gute Quellenlage zum Hof Ləbnä Dəngəls liefert viele Informationen zur zunehmenden Etablierung einer Ikonentradition im Äthiopien des 16. Jahrhunderts. Handschriften der Gelehrten *Abba Zəkre* und *Abba Pəwli* kann – wie etwa Marilyn Heldman zeigen konnte – entnommen werden, dass Ləbnä Dəngəl eine Vielzahl post-byzantinischer Ikonen erwarb. Unter diesen befanden sich drei Marienikonen, welche als Stiftungen nach Däbrä Wärq, Getesemani Maryam und Tädbabä Maryam gelangten und dort bis heute verweilen. Dies belegt nicht nur den Erwerb europäischer Ikonen Ləbnä Dəngəls, sondern auch, dass der *nəguṣä nəgäṣt* und seine Nachfolger³⁹ Ikonen an Klöster und Kirchen stifteten – ein weiterer Hinweis auf die Nutzung von Bildern als visuelle Herrschaftsstrategie.⁴⁰ Der portugiesische Missionar Francisco Álvares beschrieb die Anwesenheit eines italienischen Malers namens Nicolò Brancaleon am Hof von *aṣe* Ləbnä Dəngəl. Brancaleon ist von der äthiopischen Kunstgeschichte umfassend untersucht worden. Er erreichte das Land um 1482 und verbrachte den Rest seines Lebens dort.⁴¹ Sein Schaffen am Hof Ləbnä Dəngəls erstreckte sich vermutlich über das erste Drittel des 16. Jahrhunderts.⁴² Auch andere europäische Künstler am Hof des *nəguṣä nəgäṣt* können über Álvares und weitere Quellen identifiziert werden, etwa der Italiener Gregorio Bicini und der Portugiese Lazaro de Andrade. Doch vermutlich fiel die Anzahl europäischer, aber auch anderweitig aus fremden Ländern stammender Künstler und Kunsthandwerker noch größer aus.⁴³

Während solche Erkenntnisse über die äthiopisch-europäischen Beziehungen zu verstehen helfen, wie die Frühgeschichte äthiopischer Ikonenmalerei ablief, sind sie

³⁸ Vgl. Heldman: St. Luke, S. 130.

³⁹ Tädbabä Maryam wurde erst unter Dəngəls Sohn, *aṣe* Gälawdewos, gegründet; vgl. Heldman: St. Luke, S. 130.

⁴⁰ Vgl. Heldman: St. Luke, S. 128.

⁴¹ Vgl. Heldman: St. Luke, S. 130.

⁴² Vgl. Heldman: St. Luke, S. 127.

⁴³ Vgl. Chojnacki, Stanisław: Notes on Art in Ethiopia in the 15th and Early 16th Century, in: Journal of Ethiopian Studies 8/2 (1970), S. 21-65, hier S. 65, im Folgenden zitiert als: Chojnacki: Notes.

für die aktuelle Forschung nicht ohne Tücken. Für die Kunstgeschichte ist es naheliegend, sich auf die Suche nach Vorläufern und -bildern bestimmter Werke, Motive, Darstellungstraditionen oder Ikonographien zu machen. Leider kann dieser methodische Ansatz jedoch gerade in einem nach wie vor vergleichsweise spärlich und vor allem größtenteils deskriptiv untersuchten Forschungsfeld wie der äthiopischen Kunstgeschichte schnell einen falschen Eindruck entstehen lassen. Die erhaltenen Bestände äthiopischer Kunst sind, wie beschrieben, aufgrund der Kriege mit dem Barr Sa'd al-Din gering. Durch den Charakter der bisherigen Forschung gibt es zudem nur wenige analytische Thesen über äthiopische Kunst. Ian Campbell hat die vorsichtige Vorgehensweise der Forschung in der Tradition Chojnackis treffend zusammengefasst: „No doubt in due course, as more specimens come to light, and the story of Ethiopian iconography becomes clearer, scholars will be better placed to make such judgements. But until then, as Chojnacki himself often warned, circumspection is necessary – even if he himself might have been tempted to abandon it on occasions. Each new swathe of information that arises from new discoveries makes some changes to the landscape; our hypotheses often turn out to be edifices built on shifting sands. As the iconologist Kurt Weitzmann put it, ‚When one is faced with a great wealth of new material, it is only natural that the main task of scholarship is, initially, not so much to answer questions as to raise them.‘“⁴⁴

Während eine solche Herangehensweise verständlich und wünschenswert ist, kann sie zugleich, im Hinblick auf neue Ideen und Forschungsansätze, hemmend sein. Auch Mercier zieht ein ähnliches Resümee, hinsichtlich der Zurückhaltung der äthiopischen Kunstgeschichte: „[T]he study of ancient Ethiopian painting’s connections to Byzantine art progressed considerably in the following decades thanks to the discoveries of new paintings, while the study of intra-Ethiopian connections, and thus of the most original aspect of Ethiopian art, stagnated.“⁴⁵

Dass sich ein Künstler wie Brancalion am Hof Løbnä Dængæls etablieren konnte und welche Auswirkung seine Patronage hatte, sind sowohl faszinierende als auch wichtige Forschungsthemen im Hinblick auf die äthiopische Kunst des 16. Jahrhunderts. Man kann jedoch auch schnell den Eindruck gewinnen, dass Brancalion und weiteren europäischen Künstlern innerhalb der Forschungsliteratur in Relation zu ihrer vermutlichen Bedeutung disproportional viel Raum zugesprochen wird. Der Grund ist naheliegend: Bezüge, etwa zur venezianischen und kretischen Malerei, sind bei

⁴⁴ Campbell, Ian: Building an Edifice on shifting Sands. Nicolò Brancalion and Problems of Attribution of a ‚new‘ Ethiopian Diptych, in: *Journal of Ethiopian Studies* 52 (2019), S. 1-24, hier S. 4.

⁴⁵ Mercier: Art, S. 9.

Brancaleon bekannt und ihre Elemente, welche durch sein Werk Einzug in das Repertoire der äthiopischen Kunst fanden, klar zu rekonstruieren, da europäische Kunst hinreichend erforscht ist. Es handelt sich schlichtweg um ein dankbares Forschungsthema innerhalb einer ungewissen Disziplin: vertrauter Boden auf einem unsicheren Pfad. Doch genau hier liegt auch das große Problem. Die Vertrautheit mit den europäisch erscheinenden Elementen äthiopischer Kunst verleitet zu einer eurozentrischen Betrachtung. Deshalb ist es wichtig, die Position europäischer Elemente innerhalb der äthiopischen Kunstgeschichte genau einzuordnen. Durch den Fokus darauf, in welchen Werken sich Elemente finden, die etwa über Brancaleon auf die venezianische Malerei zurückgeführt werden können, entsteht ein Zerrbild. Auch wenn einige seiner Schüler möglicherweise eine Ausnahme waren, wird es für einen Großteil der Künstler, welche diese Elemente reproduzierten, höchstwahrscheinlich nicht entscheidend gewesen sein, dass sie von Brancaleon kamen oder aus Europa stammten. Eine gegenteilige Annahme erscheint vor dem Hintergrund der Verbreitung über weite geographische Distanzen und der Anzahl an überlieferten Ikonen, deren ursprüngliche Menge vermutlich noch deutlich größer war, unhaltbar. Wahrscheinlicher ist es, dass der ausschlaggebende Faktor für die Verbreitung und Reproduktion dieser Elemente war, dass die entsprechenden Ikonen dem Geschmack *aše Ləbnä Dəngəls* entsprachen und seiner Patronage entstammten: „As the images spread, copyists redesigned the compositions in their personal style, keeping the same iconographies - new to them - and simplifying them because they did not know all the meanings.“⁴⁶

Auch diese Tücke hat Chojnacki bereits in den Siebzigern erkannt und es scheint somit abermals weise, seiner umsichtigen Einschätzung der Rolle europäischer Künstler in Äthiopien Gehör zu schenken: „We can assume that their art influenced Ethiopian art to some extent, bringing about several tangible changes in subject, technique and possibly the artist’s approach to his craft in general. Nevertheless the Ethiopian artist always succeeded in transforming this foreign inspiration into a genuine idiom of his own expression, creating a genuine work of art, a proof of his artistic sensibility to new ideas, coupled with his respect for the cultural heritage of the past.“⁴⁷ Obwohl sich einzelne Elemente also nach Europa zurückverfolgen lassen, entwickelten sie in ihrem neuen Kontext ihre ganz eigene Bedeutung und Tradition. Sie wurden zu authentischen und auch durchaus eigenständigen Bestandteilen äthiopischer Kunst, wodurch die Emphase auf ihrem europäischen Ursprung tendenziell irreführende Konnotationen einer Form kultureller Hegemonie erzeugen kann.

⁴⁶ Mercier: Art, S. 237.

⁴⁷ Chojnacki: Notes, S. 65.

Dementsprechend birgt eine ausschließliche Betonung der europäischen Elemente in der Forschung die Tücke, den Eindruck einer kulturellen Hegemonie entstehen zu lassen, in welcher die äthiopische Ikonenmalerei als Ableger europäischer Malerei erscheint, statt als eigenständige künstlerische Tradition.

Ein letzter Aspekt äthiopischer Ikonen im 15. und 16. Jahrhundert, welcher sie im Kontext visueller Herrschaftsstrategien zu verstehen hilft, ist der Glaube an wunderwirkende Ikonen. Während Legenden über Ikonen, die Wunder vollbringen, Visionen erzeugen oder anderweitige übernatürliche Eigenschaften besitzen, für das Europa des Spätmittelalters und der Frühen Neuzeit umfassend erforscht wurden, ist die Vorstellung agierender Bilder im äthiopischen Kontext erst 2005 von Marily Heldman ausgearbeitet worden:

„During the early sixteenth century, a new sensibility toward the Marian icon emerged, one in which particular devotional images of the Virgin could have a greater degree of sanctity than others. The miracle-working capacity of the icon in the *Madre della Consolazione* type at Gunda Gunde is documented in the Life of Isayəyyas, abbot of the primary monastery of the ‚house‘ of Ǝstifanos at Gunda Gunde.“⁴⁸ Der Glaube an wundertätige Bilder geht auf die umfassenden mariologischen Änderungen des 15. Jahrhunderts und den unter Zär‘a Ya‘əqob etablierten Marienkult zurück. Aus lokalen Marienerzählungen entstand das *Tä‘ämmärä Maryam*, das Buch der Wunder Mariens. In diesem ist die Vorstellung belegt, dass ein Bild der Jungfrau als Mittler zwischen dem Gläubigen und der Gottesmutter selbst wirke.⁴⁹ Neben diese im christlichen Kontext geläufige Vorstellung von der Funktion sakraler Gemälde tritt die Vorstellung, dass Maria in bestimmten Fällen durch die Gemälde sprechen oder erscheinen könne. Durch Bilder kanalisierte Marienvisionen sind zudem ein charakteristisches Element der religiösen Schriften Zär‘a Ya‘əqobs.⁵⁰ Die im 15. und 16. Jahrhundert wachsende Bedeutung der Vorstellung, dass Marienbildern spirituelle Wirkmacht inhärent ist, wird dadurch verdeutlicht, dass die Geschichte einer wunderwirkenden Ikone der Jungfrau von Sedenya von der Hand des Hl. Lukas zwischen 1559 und 1581 in den Kanon des äthiopischen Synaxarions integriert wurde.⁵¹ Während es sich bei den von Heldman untersuchten Beispielen um importierte Ikonen italo-kretischen Ursprungs handelt, reflektieren die von ihr untersuchten theologischen Quellen ein generelles kulturelles Narrativ einer gewissen religi-

⁴⁸ Heldman: St. Luke, S. 135.

⁴⁹ Vgl. Heldman: St. Luke, S. 137.

⁵⁰ Heldman: St. Luke, S. 137.

⁵¹ Vgl. Heldman: St. Luke, S. 138.

ösen Macht der Bilder, auch wenn den europäischen Ikonen aufgrund ihrer Fremdartigkeit und Exotik möglicherweise eine gesonderte Rolle zugeschrieben wurde, wie es im westlichen Europa wiederum mit byzantinischen Ikonen der Fall war.



Abb. 1: Diptychon mit dem Hl. Georg (als Reiter), Maria und Jesuskind, Äthiopien, fr. 15. Jh., Walters Art Museum, Baltimore.

Neben dem Marienkult spielt das Patrozinium des Hl. Georg eine wichtige Rolle in der äthiopischen Kirche. Auch in der äthiopischen Ikonographie nimmt er einen wichtigen Platz ein. Seine Figur findet sich in einer Vielzahl von Ikonen, in Manuskripten und auf bemalten Kirchenwänden. In den überlieferten Beständen wird kein anderer Heiliger, außer der Gottesmutter, häufiger dargestellt als der Hl. Georg.⁵² Abbildungen des Hl. Georg durchliefen zwischen 1400 und 1600 signifikante Veränderungen, sowohl was ihre Ikonographie als auch ihren Typus angeht. Stanisław Chojnacki unterteilte die verschiedenen Darstellungsformen in zwei Hauptkategorien. Die erste umfasst Darstellungen des Hl. Georg als Reiter, wobei gerade in späteren Darstellungen der Sieg über die Schlange ikonographisch wichtig wird. Die zweite Kategorie umfasst Darstellungen des Martyriums des Hl. Georgs.⁵³ Für diese Untersuchung ist nur die erste Kategorie von Belang, denn obwohl die

⁵² Vgl. Chojnacki: *Iconography*, S. 57.

⁵³ Vgl. Chojnacki: *Iconography*, S. 58.

Martyriumsszenen oftmals in einem Kontext mit Mariendarstellungen abgebildet wurden, sind in den Diptychen, welche Georgs- und Mariendarstellungen verbinden, fast ausschließlich Abbildungen des Schutzheiligen als Reiter oder Drachenkämpfer zu finden.



Abb. 2: Diptychon mit dem Hl. Georg (als Drachentöter), Maria und Jesuskind, Äthiopien, sp. 17. Jh., Smithsonian Museum of African Art, Washington DC.

Die Ikonographie des reitenden Georgs fällt in eine Gruppe von Reiterheiligen, welche in den orthodoxen Kirchen weit verbreitet sind. Auch in der äthiopischen Kunst wird er vielfach von den Heiligen Märqoréwos und Téwodros begleitet.⁵⁴ In den Ikonen des 15. Jahrhunderts dominiert die Darstellung als Reiter, welcher in der einen Hand die Zügel seines Pferdes und in der anderen einen nach oben gerichteten Speer hält.⁵⁵ Obwohl dieser Darstellungstyp primär in Ikonen überliefert ist, findet man ihn auch in anderen Medien. So zierte eine Darstellung Georgs als Reiter etwa das Kreuz von Sartsa Petros (ca. 1438-60), dem ersten Abt des Klosters Däbrä Wärq, welches er vermutlich von Zär'a Ya'əqob erhielt.⁵⁶ Übliche Merkmale der Abbildung sind die Darstellung des Heiligen in zeitgenössischer äthiopischer Kleidung, barfuß und mit schwarzen Haaren. Die Körperhaltung des Pferdes variiert, es scheint jedoch

⁵⁴ Vgl. Chojnacki: Iconography, S. 59.

⁵⁵ Vgl. Chojnacki: Iconography, S. 59.

⁵⁶ Vgl. Mercier: Art, S. 192.

stets in einer Art Vorwärtsbewegung zu sein.⁵⁷ Die wenigen erhaltenen Beispiele des Typus aus dem 16. Jahrhundert zeigen distinktive Unterschiede, etwa eine Einkleidung des Heiligen in ein langes Kleid oder eine Tunika, seine Ausstattung mit Fußbekleidung und Haare, welche mit feinen Linien sorgsam gezeichnet wurden.⁵⁸

Generell überwiegen im Korpus der Ikonen aus dem 16. Jahrhundert jedoch deutlich die Darstellungen Georgs als Drachentöter, welcher den Reitertypus abzulösen scheint.⁵⁹ Stanisław Chojnacki untersuchte die Tradition der Georgsdarstellungen bereits 1973 ausführlich und ein Großteil seiner Erkenntnisse bleibt, nicht zuletzt aufgrund ihrer deskriptiven Natur, noch immer relevant. Dennoch konnte die neuere Forschung zeigen, dass Georg der Drachentöter, für dessen Darstellung Chojnacki noch kein Beispiel vor dem 16. Jahrhundert bekannt war, bereits deutlich ältere Vorläufer in der Kunst Äthiopiens hat. So verweist Mercier auf eine Wandmalerei in der Emmakina Madhame Alem in der Region Amhara, welche bereits in das 13. Jahrhundert zu datieren ist.⁶⁰ Dennoch muss mit der aktuellen Quellenlage davon ausgegangen werden, dass dieser Darstellungstypus in der Ikonenmalerei des 16. Jahrhunderts vielleicht nicht erfunden, sicherlich jedoch popularisiert wurde.

Die enge Verknüpfung zwischen dem Hl. Georg und Maria zeigt sich bereits in einem der wichtigsten hagiographischen Attribute, welches integral für seine Ikonographie in der äthiopischen Kunst ist. Das weiße Pferd, anhand dessen er selbst in Abwesenheit anderer identifizierender Attribute von den restlichen Reiterheiligen unterschieden werden kann, lässt sich auf eine Passage des äthiopischen Synaxarion und der *Tä'ämmərä Maryam* zurückführen:

„[T]he Virgin used to appear once a year in the sanctuary of the Egyptian Monastery of Metmaq, sitting in a celestial boat and surrounded by saints, cherubim and seraphim. Among the equestrian martyr-saints were St. George, riding on a white horse; St. Theodore on a red; and St. Mercury on a black. This scheme of colours was practised by Ethiopian iconographers in the 16th century, and probably adopted at an earlier date.“⁶¹

Die häufige Verknüpfung von Georgs- und Mariendarstellungen, auch außerhalb von Diptychen, legt nahe, dass beide Heilige ein zumindest ähnliches Maß an Verehrung

⁵⁷ Vgl. Chojnacki: *Iconography*, S. 60.

⁵⁸ Vgl. Chojnacki: *Iconography*, S. 67.

⁵⁹ Vgl. Chojnacki: *Iconography*, S. 59.

⁶⁰ Vgl. Mercier: *Art*, S. 80.

⁶¹ Chojnacki: *Iconography*, S. 60.

durch die äthiopische Kirche und ihre Gläubigen erfahren.⁶² Auch in den Diptychen entsteht dieser Eindruck, denn gemeinhin wird beiden Figuren der gleiche Platz zugesprochen. Sowohl Georg als auch Maria nehmen je ein Bildfeld ein und sind in gleicher Größe zueinander dargestellt. Die Mariendarstellungen der Diptychen sind oftmals Madonnentypen und korrespondieren somit mit Marias Rolle als Gottesmutter in der äthiopischen Kirche. Während die Diptychen insbesondere ab der Mitte des 15. Jahrhunderts in Erscheinung treten, scheint die Verbindung der beiden Heiligen keine vollumfängliche Innovation des Marienkults Zär'a Ya'əqobs zu sein. So hat Mercier festgestellt, dass sich eine Verknüpfung der Mutterschaft Marias mit den Darstellungen von Reiterheiligen bereits in der Verzierung eines Kreuzes aus der Zeit von *aṣe Yeshaq* identifizieren lässt.⁶³ Erneut scheint es sich also um ein Motiv zu handeln, welches zwar keine Innovation der Ikonen darstellt, durch diese aber ein neues Ausmaß an Relevanz und Verbreitung erfuhr.

Der Kontext, in welchem die Georgs- und Marien-Diptychen des 15. und 16. Jahrhunderts standen, sollte an dieser Stelle zumindest in seinen wichtigsten Aspekten dargestellt sein. Im Folgenden soll ferner der Versuch unternommen werden zu überlegen, wie sich diese Ikonen auf die visuellen Herrschaftsstrategien von Kaisern wie Zär'a Ya'əqob oder Ləbnä Dəngəl anwenden lassen. Die Bedeutung einer visuellen Sprache von Herrschaft in einem Reich, welches innerhalb kurzer Zeit eine so gewaltige Expansion wie das Äthiopien des 15. und 16. Jahrhunderts erfahren hat, steht außer Frage. Das Visuelle ist nicht nur in der Lage, kulturelle und ethnische Differenzen zu überbrücken, sondern vor allem auch sprachliche. Ein Medium wie die Ikonen, welche mit, im Vergleich etwa zu Manuskripten, relativ geringem finanziellen und materiellen Aufwand in kurzer Zeit angefertigt und verbreitet werden konnten, war somit geeignet, regionale Differenzen zu überbrücken und die göttliche Autorität des *nəguṣä nəgäṣt* zu affirmieren.⁶⁴ Darstellungen des Hl. Georgs boten sich zu diesem Zweck an: Er ist der geistliche Schutzpatron der äthiopischen Kirche, so wie der *nəguṣä nəgäṣt* als Priesterkönig und *vicarius dei* ihr weltlicher Schutzherr ist. Als Kriegerheiliger ist Georg zudem sowohl frommer Christ als auch militärischer Führer: Die Parallelen zum salomonischen Königtum sind offensichtlich. Entscheidend kommt hinzu, dass die Darstellungstypen der Diptychen Georg als Typen zeigen, welche Chojnacki treffend als „[t]he ‚victorious‘ form of St. George“⁶⁵ katego-

⁶² Vgl. Chojnacki: *Iconography*, S. 57.

⁶³ Vgl. Mercier: *Art*, S. 229.

⁶⁴ Vgl. Gnisci: *Christ*, S. 187.

⁶⁵ Chojnacki: *Iconography*, S. 59.

risiert hat. Sowohl die Darstellungen des Georg als Reiter als auch die des Drachentöters bezeugen die Rolle Georgs als „Christ’s Knight, an accomplished fighter“.⁶⁶ Er illustriert das Konzept des Sieges des (christlichen) Guten gegen das (teuflische) Böse.⁶⁷ Diese Idee passt zu einer der wichtigsten Anforderungen an die äthiopischen Herrscher des 15. und 16. Jahrhunderts: „A more perennial impetus to legitimization was the need to attract the first loyalty of subjects and unite them in a common cause against the kingdom’s enemies.“⁶⁸

Man kann Georg also durchaus als Referenz auf die äthiopischen Herrscher verstehen, welche das Christentum (im Zuge der Reichsexpansion) verbreiteten und gegen nicht-christliche Mächte verteidigten. Dies scheint noch passender, wenn man die lange Tradition der Betonung militärischer Siege und des siegreichen Kaisertums in Äthiopien betrachtet. Ob der Übergang vom Reitertypus zum Drachentöter somit als möglicher Ausdruck einer unmittelbaren Bedrohung durch Barr Sa’d al-Dīn gesehen werden kann, oder ob es sich um eine Neuerung aufgrund europäischer Einflüsse oder ganz einfach eine Frage des Zeitgeschmacks handelt, kann an dieser Stelle nicht belegt werden. Dennoch erscheint der Gedanke zumindest interessant.

Die Georgsdarstellungen der Diptychen haben zudem teils Eigenheiten, welche einen Bezug zum *nəguṣä nəgāst* zu bestärken scheinen. Manche Darstellungen zeigen Georg mit zylindrischem Ohrschmuck, welcher auch in zeitgenössischen Darstellungen Davids und Salomons wiederzufinden ist und von den äthiopischen Herrschern getragen wurden.⁶⁹ Zudem gibt es vereinzelt Darstellungen, in denen der Heilige gekrönt dargestellt wird. „[T]he detail first appears in the 15th century and has its origin in an old legend about the Saint. After many cruel trials endured for the Christian faith, he was eventually decapitated and in that very moment God gave him the triple crown of martyrdom.“⁷⁰ Die Kronen der Darstellungen scheinen in ihrer Form und Stilistik auf zeitgenössische äthiopische Kronen zurückzugehen: „The origin of the form is not known. However, a similar crown is worn by ‚Constantine of Rome‘, Belin Sagad, a Tegrean noble and St. George depicted in the Book of Prayers (Abb. 105, Bibliothèque nationale, Paris) and by Prince Yemḥārana Egzi’e, a Tegrean noble, depicted in the Lives of the Martyrs which was most probably made for him. The ms. Abb. 105 was written and its miniatures painted from the years 1476-77, the book of the Prince Yemḥārana also dates from about that time. Therefore [the] painter

⁶⁶ Chojnacki: Iconography, S. 58.

⁶⁷ Vgl. Chojnacki: Iconography, S. 58.

⁶⁸ Ayenachew: Expansion, S. 58.

⁶⁹ Vgl. Mercier: Art, S. 191.

⁷⁰ Chojnacki: Themes, S. 408.

adorned St. George's head with the gear which then was probably worn by Ethiopian royalty and nobility but elongates its finials to make it look like a real crown."⁷¹

Aufgrund der Seltenheit der Georgsbilder mit Krone und Ohrschmuck in denerhaltenen Beständen ist es schwer zu sagen, wie verbreitet diese Typen einmal gewesen sein mögen. Dennoch fügen sie sich in das entstehende Bild über das Verhältnis zwischen der Figur des Hl. Georg in den Diptychen und den äthiopischen Herrschern gut ein. Es scheint also zumindest nicht abwegig, Georg in den Diptychen als eine Repräsentation der Macht des *nəguṣä nəgäṣt* zu verstehen. Die Kombination dieser Georgsdarstellungen mit dem Bild Mariens könnte die Verbindung, in welchem die Diptychen zum äthiopischen Königtum standen, noch verstärken. Das Bild Mariens muss innerhalb der zeitgenössischen Wahrnehmung eng mit dem *nəguṣä nəgäṣt* verbunden gewesen sein. Die Verehrung der Hl. Jungfrau spiegelte sich in Namen, Bauprojekten und theologischen Werken der Herrscher. Der Glaube an die Wundermacht Mariens fand sich nicht nur im Volksglauben und der Liturgie wieder, sondern auch in den Schriften der Kaiser und der Vorstellung der Wirkmacht von Marienbildern.⁷²

Zudem kann angenommen werden, dass in der Ikonographie der Diptychen noch ein weiterer Bezug zur Herrschaft versteckt ist. Die Nutzung von Madonnentypen bezeugt Marias Rolle spezifisch als Gottesmutter. In dieser Rolle liegt das christologische Fundament des äthiopischen Marienkultes. In seiner Analyse der Georgsikographie hat Chojnacki ausgearbeitet, dass innerhalb dieser Madonnen besonders ein spezielles ikonographisches Attribut vielfach vertreten ist: Die Darstellung der Gottesmutter, welche eine Blume hält.⁷³ „The ‚flower‘ symbolizing the Tree of Jesse might have a special significance for Ethiopians because their rulers were believed to originate from the biblical king, Solomon. Thus the flower would indirectly tend to enhance the glory of the dynasty. There is not, however, clear evidence to substantiate this in the paintings.“⁷⁴ Diese Schlussfolgerung scheint durchaus plausibel. Die genealogische Legitimation ist in Bezug auf die salomonischen Herrscher omnipräsent. Sie findet ihren Ausdruck in Werken wie der *Kəbrä nəgäṣt* und der *Ṣər'atä mǎngəṣt*⁷⁵ und stand im Zentrum der königlichen Ideologie, welche durch Schrift,

⁷¹ Chojnacki: Themes, S. 408.

⁷² Vgl. Heldman: St. Luke, S. 135ff.

⁷³ Vgl. Chojnacki: Iconography, S. 67.

⁷⁴ Chojnacki: Themes, S. 337.

⁷⁵ Vgl. Ayenachew: Expansion, S. 58f.

Wort und Handeln der Herrscher artikuliert wurde.⁷⁶ Es ist also nicht abwegig anzunehmen, dass sie ihren Weg auch in die Kunst gefunden hat. Und in dieser gibt es in einem sakralen Kontext kein Motiv, welches passender erscheint als die Wurzel Jesse, denn die Genealogie Christi ist, in salomonischer Vorstellung, eng verbunden mit der Genealogie des *nəguśä nəgäšt*: Beide laufen in den biblischen Figuren Davids und Salomons zusammen.



Abb. 3: Diptychon mit dem Hl. Georg (als Drachentöter), Maria (mit Blume) und Jesuskind, Äthiopien, 15./16. Jh., Smithsonian Museum of African Art, Washington DC.

Die Funktion eines Bildes ist auch immer an seine Präsentation gebunden. Dementsprechend sinnvoll erscheint es, zusätzlich zum Inhalt auch die Form der Georgs- und Marien-Diptychen zu betrachten, beziehungsweise sich zu fragen, warum beide Figuren gerade in der Form des Diptychons so oft miteinander verbunden wurden. Eine der wohl auffälligsten Besonderheiten von Diptychen ist, dass sie, ebenso wie auch Triptychen, verschlossen werden können. Da die Funktion von Marienbildern primär in der Verehrung und ihrer dadurch erhofften Mittlerrolle und Wunderkraft

⁷⁶ Vgl. Ayenachew: Expansion, S. 58f.

bestanden hat, eröffnet sich die Frage weshalb ausgerechnet ein Format gewählt wird, welches im wahrsten Sinne vor den Augen der Gläubigen verschlossen werden kann. Sowohl die römisch-katholische als auch die orthodoxen Kirchen kennen verschiedene Prozesse, in denen durch die Regulation der Zugänglichkeit von heiligen Objekten Macht ausgeübt wird, da somit die kultische Praxis an die Autorität eines Priesters, Herrschers oder einer anderen Person gebunden wird. In ihrer Arbeit über wunderwirkende Marienikonen in Äthiopien macht Heldman hierzu eine interessante Feststellung über das ‚Bild der Erlösung‘, eine vermeintlich wunderwirkende Madonnenikone, welche in Tädbabä Maryam verwahrt wird. Die Ikone ist stets in Stoff eingehüllt und vor dem Blick der Gemeinde verborgen. In Prozessionen wird sie auf dem Kopf des Diakons⁷⁷ getragen. Der Umgang mit dem Bild gleicht somit, wie Heldman weiter zeigt, dem Umgang, welcher in der äthiopischen Kirche mit der Altartafel, *tābōt* oder *ṣalla*, praktiziert wird.⁷⁸

Die Chroniken über Zār‘a Ya‘əqob berichten, dass er 1445 ein Bild der Heiligen Jungfrau in den Kampf nahm.⁷⁹ Die Chronik dokumentiert weiter, dass es zuvor geläufig war, dass ein erwählter Priester ein *tābōt* auf seinem Kopf mit in die Schlacht trug.⁸⁰ Dieser Umstand verdeutlicht, dass den Ikonen der Jungfrau, zumindest in ausgewählten Fällen, eine vergleichbare Heiligkeit wie dem *tābōt* zugesprochen wurde. Dies wird auch in einer Marienlegende des 15. Jahrhunderts deutlich: „The plot concerns an altar tablet of St. Mary that fell into the hands of an infidel. As he sat on it, thus defiling it, his body instantly split apart, torn by the terrifying power of Mary’s altar tablet. This fifteenth-century account documents a belief system that regarded the altar tablet as the representation, the personification, indeed the very being of the saint to whom it was dedicated.“⁸¹ Marienbildnissen und Ikonen wurde nicht nur eine außergewöhnliche spirituelle Macht und die Fähigkeit zu heilen oder zu töten zugesprochen – sie konnten scheinbar auch als oder wie Altartafeln verwendet werden. Dafür spricht auch, dass die von Mercier vorgestellten äthiopischen Paläo-Ikonen oftmals die Form des Diptychons aufwiesen und teils als *tābōt* genutzt wurden.⁸² Die liturgische Bedeutung der Marienbilder wird auch in Zār‘a Ya‘əqobs

⁷⁷ Vgl. Heldman: St. Luke, S. 136.

⁷⁸ Vgl. Heldman: St. Luke, S. 136.

⁷⁹ Vgl. Mercier: Art, S. 241.

⁸⁰ Vgl. Heldman: St. Luke, S. 136.

⁸¹ Heldman: St. Luke, S. 136.

⁸² Vgl. Mercier: Art, S. 166-168.

Mäṣəḥäfä Bərhan deutlich, in welchem er fordert, während der Sonntagsmesse eine Ikone Mariens aufzustellen.⁸³



Abb. 4: Prozessionskreuz, Äthiopien, 15. Jh., Walters Art Museum, Baltimore.

Der Akt des Mitführens eines Marienbildes in die Schlacht erinnert zudem an die Legende, dass Konstantin, nach welchem Zär'a Ya'əqob immerhin seinen Thronnamen wählte, den Sieg an der Milvischen Brücke erlangte, indem er ein Kreuz in die Schlacht trug. Es wäre also zumindest möglich, dass das Bild der Jungfrau für Zär'a Ya'əqob ein ähnliches Symbol des siegreichen Kaisertums war, wie es das Kreuz für die späten weströmischen Kaiser wurde, oder gar, dass die Legende bewusst fabriziert wurde, um eine solche Assoziation zwischen *nəguṣä nəgäšt* und Ikonen zu erzeugen: Insbesondere, da auch das ‚Ins-Feld-Tragen‘ von Kreuzen in Äthiopien gebräuchliche Praxis war.⁸⁴ Einige der Kreuze aus der Herrschaftszeit Ya'əqobs, welche hier bereits erwähnt und vermutlich von ihm selbst als Schenkungen für Würdenträger in Auftrag gegeben wurden, weisen zudem auffällige Ähnlichkeiten zu den Darstellungen der Diptychen auf. Es wäre also durchaus möglich, dass die Diptychen, deren Ikonographie sowohl in Hinsicht auf Georg als auch Maria so eng mit dem Gedanken des gottgewählten, siegreichen Kaisertums verbunden zu sein scheint, etwa

⁸³ Vgl. Heldman: St. Luke, S. 135.

⁸⁴ Vgl. Mercier: Art, S. 244.

als kaiserliche Stiftungen für Kirchen oder Klöster gedacht waren und eventuell, in Anbetracht der immensen Menge an neu errichteten Sakralbauten im 15. und 16. Jahrhundert, in diesen sogar als *tābōt* angedacht waren. Natürlich begibt man sich hier vollends in den Bereich der Spekulation. Dennoch scheinen auch neue Erkenntnisse, welche Mercier hinsichtlich portabler Ikonentalismane erarbeitet hat, auf eine mögliche Verbindung der Form des Diptychons und dem *tābōt* zu verweisen: „The oldest portable painted icons display a style still close to that of the origins. Most are illustrated diptychs of George and the Maternity. This association, first developed in the time of King Yeshaq, became the rule under ZaraYaeqob. They appear as painted altar tablets - identical panel attachment, engraved exterior - except that the wood is stuccoed. [...] The most common format [of Icons worn around the neck] is the asymmetrical diptych, with a side panel, decorated with a cross, that fits into the main panel equipped with a suspension loop. [...] The most common figures are George on the side flap and Mary on the main panel. For the devout and, particularly, for hermits and wandering monks, this object was a quasi-tabot.“⁸⁵



Abb. 5: Tragbares Diptychon mit dem Hl. Georg (als Drachentöter), Maria und Jesuskind, Äthiopien, 17. Jh., Smithsonian Museum of African Art, Washington DC.

⁸⁵ Mercier: Art, S. 241.

Es ist vor dem Hintergrund des aktuellen Forschungsstands zur äthiopischen Kunstgeschichte schwierig absolute Aussagen über die Georgs- und Mariendiptychen des 15. und 16. Jahrhunderts zu treffen, welche über die Feststellung, dass sie sehr verbreitet waren, hinausgehen. Die meisten in dieser Arbeit formulierten Ideen sind Vermutungen, die wiederum lediglich auf Indizien aufbauen. Dennoch scheint es, dass sich viele der für das damalige Äthiopien relevanten theologischen, politischen und kunsttheoretischen Konzepte, welche hier vorgestellt wurden, auf eine mögliche Funktion der Diptychen als eine visuelle Herrschaftsstrategie anwenden lassen. Die zentrale Funktion visueller Kultur erscheint vor dem Hintergrund des äthiopischen Reisekönigtums einleuchtend. Die Stiftung sakraler Bauwerke und Objekte und die Verzierung dieser mit Motiven, welche an die Patrozinien und Kulte gebunden waren, über welche der Kaiser die sakrale Komponente seiner Autorität definierte, erscheinen als praktikable Strategie eines transpersonalen Herrschaftsanspruchs in Abwesenheit des *nəguśä nəgäšt*. Ferner bietet die einem Reisekönigtum inhärente unmittelbare Präsenz des kaiserlichen Einflusses in verschiedensten Teilen des Reiches eine optimale Voraussetzung für eine schnelle und umfassende Verbreitung und Etablierung spezifischer Motive: „The kings had to travel constantly throughout the country [...]. During these itinerant journeys, they redistributed the wealth they had amassed, financing the construction of churches and the production of liturgical objects.“⁸⁶

Ob die Diptychen nun wirklich als *tābōt* genutzt wurden, oder ob ihnen eine ähnliche Wirkmacht wie etwaigen aus Europa importierten wunderwirkenden Ikonen zugesprochen wurde, ist natürlich ungewiss. Dennoch scheint es zumindest angemessen anzunehmen, dass sie als Stiftungen gedient haben könnten und dass ihre Motivwahl, welche sich in so vielerlei Hinsicht auf das Selbstverständnis des *nəguśä nəgäšt* und die zeitgenössische politische und religiöse Situation anwenden lässt, kein Zufall war. Dies in der Betrachtung der Diptychen als möglichen Faktor zu berücksichtigen, scheint also nicht verkehrt, insbesondere, da historische Entwicklungen in den seltensten Fällen monokausal zu erklären sind. Ob die Auseinandersetzungen mit anderen Reichen, wie dem Barr Sa'd al-Dīn, tatsächlich Einfluss auf die Diptychen hatte, ist schwer zu beantworten. Dennoch scheint gerade in der Figur Georgs, aber auch der politischen Wirkmacht Mariens, die Betonung des siegreichen Kaisertums und dessen militärische Komponente deutlich vertreten zu sein. Somit kann angenommen werden, dass die Konflikte für die Entwicklung dieser Ikonographie zumindest nicht zum Nachteil waren.

⁸⁶ Mercier: Art, S. 17.

Literatur

- Ayenachew, Deresse: Territorial Expansion and Administrative Evolution under the „Solomonic“ Dynasty, in: Kelly, Samatha (Hg.): *A Companion to Medieval Ethiopia and Eritrea*, Leiden 2020, S. 57-85.
- Campbell, Ian: Building an Edifice on Shifting Sands. Nicolò Brancaleon and Problems of Attribution of a ‚new‘ Ethiopian Diptych, in: *Journal of Ethiopian Studies* 52,1 (2019), S. 1-24.
- Chojnacki, Stanisław: Major Themes in Ethiopian Painting. Indigenous Developments, the Influence of foreign Models and their Adaptation from the 13th to the 19th Century (Äthiopistische Forschungen 10), Wiesbaden 1983.
- Chojnacki, Stanisław: Notes on Art in Ethiopia in the 15th and Early 16th Century, in: *Journal of Ethiopian Studies* 8,2 (1970), S. 21-65.
- Chojnacki, Stanisław: The Iconography of Saint George in Ethiopia. Part I, in: *Journal of Ethiopian Studies* 11,1 (1973), S. 57-73.
- Gnisci, Jacopo: The dead Christ on the Cross in Ethiopian Art. Notes on the Iconography of the Crucifixion in Twelfth-to Fifteenth-Century Ethiopia, in: *Studies in Iconography* 35 (2014), S. 187-228.
- Heldman, Marilyn E.: St. Luke as Painter: Post-Byzantine Icons in Early-Sixteenth-Century Ethiopia, in: *Gesta* 44,2 (2005), S. 125-148.
- Kaplan, Steven: Seeing Is Believing. The Power of Visual Culture in the Religious World of Aṣe Zär’a Ya’eqob of Ethiopia (1434-1468), in: *Journal of Religion in Africa* 32,4 (2002), S. 403-421.
- Krebs, Verena: *Medieval Ethiopian Kingship, Craft, and Diplomacy with Latin Europe*, London 2021.
- Mercier, Jacques: *Art of Ethiopia. From the Origins to the Golden Century (330-1527)*, Paris 2021.
- Molvaer, Reidulf K.: The Tragedy of Emperor Libne-Dingil of Ethiopia (1508-1540), in: *Northeast African Studies* 5,2 (1998), S. 23-46.

Abbildungsverzeichnis

- Abb. 1: Diptychon mit dem Hl. Georg (als Reiter), Maria und Jesuskind, Äthiopien, fr. 15. Jh., Walters Art Museum, Baltimore, Obj.nr. 36.16; URL: <https://art.thewalters.org/detail/38328/diptych-icon-with-saint-george-and-mary-and-the-infant-christ/> (12.02.2024), Creative Commons License (CC0).
- Abb. 2: Diptychon mit dem Hl. Georg (als Drachentöter), Maria und Jesuskind, Äthiopien, sp. 17. Jh., Smithsonian National Museum of African Art, Washington DC, Obj.nr. 94-21-1; URL: https://www.si.edu/object/icon:nmafa_94-21-1 (12.02.2024), Creative Commons License (CC0).
- Abb. 3: Diptychon mit dem Hl. Georg (als Drachentöter), Maria (mit Blume) und Jesuskind, Äthiopien, 15./16. Jh., Smithsonian National Museum of African Art, Washington DC; URL: https://www.si.edu/object/icon:nmafa_2004-7-2 (12.02.2024), Creative Commons License (CC0).
- Abb. 4: Prozessionskreuz, Äthiopien, 15. Jh., Walters Art Museum, Baltimore; URL: <https://art.thewalters.org/detail/37025/processional-cross-9/> (12.02.2024), Creative Commons License (CC0).
- Abb. 5: Tragbares Diptychon mit dem Hl. Georg (als Drachentöter), Maria und Jesuskind, Äthiopien, 17. Jh., Smithsonian Museum of African Art, Washington DC; URL: https://www.si.edu/object/icon%3Anmafa_2004-7-6, (12.02.2024), Creative Commons License (CC0).