

## Citation style

Klein, Konstantin M.: Rezension über: Glen W. Bowersock, *Empires in Collision in Late Antiquity*, Waltham, Mass.: Brandeis University Press, 2012, in: Plekos. Elektronische Zeitschrift für Rezensionen und Berichte zur Erforschung der Spätantike, 15 (2013), S. 135-149, DOI: 10.21245/rec.ant.1352627751, heruntergeladen über Website



## copyright

This article may be downloaded and/or used within the private copying exemption. Any further use without permission of the rights owner shall be subject to legal licences (§§ 44a-63a UrhG / German Copyright Act).

Glen Bowersock: *Empires in collision in Late Antiquity*. Waltham (MA): Brandeis University Press 2012. XIX, 95 S., 5 Abb. \$ 19.95. ISBN: 978-1-61168-321-9.

Fragestellungen, die um die Beziehung zwischen Peripherie und Zentrum kreisen, haben in der spätantiken Forschung bereits seit Jahrzehnten Konjunktur. Glen Bowersock zählt zu denjenigen Historikern, die in ihren Arbeiten eindrucksvoll den Weg dahin gewiesen haben, die Grenzen und Randgebiete der römischen Welt stärker zu berücksichtigen. Dies setzt er mit der hier anzuzeigenden kurzen Monographie fort, tritt darin aber bewusst weniger als Pionier der Forschung in Erscheinung, sondern unternimmt vielmehr mit Erfolg den Versuch einer Kontextualisierung von in den letzten Jahren erschienenen Detailstudien anderer Wissenschaftler. Geographisch setzt seine Narrative in Zaphar im Jemen ein (Kapitel 1; S. 3–28), um dann im folgenden Kapitel (S. 31–51) den Blick des Lesers auf Jerusalem zu richten. Es erscheint kaum zufällig, dass, zöge man eine Linie zwischen beiden Orten, deren Mittelpunkt fast exakt in Medina läge, dem Ausgangsort des dritten und letzten Kapitels (S. 55–77). Während freilich kein Mangel an spätantiken Studien zur Heiligen Stadt besteht, so zeigt der Blick auf die arabische Halbinsel – konkreter auf Zentralarabien und *Arabia felix* im Süden, doch einmal mehr Bowersocks Bestrebungen auf den ersten Blick scheinbare Randgebiete in den Fokus der Forschung einzubeziehen und sie in das Zentrum seiner Argumentation zu rücken.

Der Art der Ausführungen entsprechend, die aus drei Gastvorträgen im Rahmen der Menahem Stern Lectures in Jerusalem hervorgegangen sind und an eine breitere Öffentlichkeit gerichtet waren, wird hier vieles als aktuellste Forschung abgehandelt, was nicht wenigen bereits bekannt sein dürfte, die sich mit der spätantiken Geschichte Südarabiens und Äthiopiens, mit der sassanidischen Eroberung Jerusalems oder mit den frühen arabischen Eroberungen auseinandersetzen. Was hingegen ein Novum darstellt – und hierin liegt mit Sicherheit die größte Leistung des Textes – ist, dass Bowersock drei Themenkomplexe miteinander verbindet, deren Zusammengehörigkeit bislang nur von wenigen wahrgenommen wurde; ferner stellt „Empires in collision“ dies erstmalig in englischer Sprache zusammen. Während gerade im anglo-amerikanischen Raum viel zu den Themenbereichen des zweiten und dritten Kapitels veröffentlicht wurde und wird, finden sich tiefer gehende Studien zum Konflikt zwischen Südarabien und Äthiopien bislang fast ausschließlich in der französischen Forschung, die bislang in England und Amerika – wie auch in Deutschland – kaum rezipiert wurde. Freilich vermögen Bowersocks kurze und überblicksmäßige Ausführungen gerade bezüglich des ersten Themenkomplexes kaum die Arbeiten Christian Robins und seiner

Kollegen bzw. Schüler ergänzen,<sup>1</sup> trotzdem ist es erfreulich, dass zumindest ein Anstoß dafür gegeben sein mag, dass nun auch eine größere Anzahl sowohl von Spezialisten, aber auch von interessierten Laien ihren Blick etwas genauer auf die Geschehnisse im spätantiken Äthiopien richten möge.

Die Grundlinien von Bowersocks Monographie lassen sich rasch nachzeichnen: Religiös aufgeladene Konflikte in Südarabien im ersten Viertel des sechsten Jahrhunderts führen zu einem nur andeutungsweise ausgetragenen Kräftenessen der Großmächte Byzanz und Persien im Rahmen der dort regional ausgefochtenen Auseinandersetzungen. Die sassanidische Einnahme Jerusalems 614 hingegen, für die Bowersock eine gewisse christologische Parteinahme (die Perser hätten sich die dogmatischen Konflikte nach Chalkedon zunutze gemacht) ausmachen will, bringt das Mächtegleichgewicht aus der Balance. Die erfolgreichen Kriegszüge des Herakleios gegen die Perser bis zum Jahr 628 hätten einen Transformationsprozess eingeleitet, den der Kaiser selbst nie erahnt hätte, nämlich den Weg freizumachen für neue Eroberer, diesmal aus Zentralarabien, die 638 die Heilige Stadt eingenommen haben – ohne dass es dabei (wie Bowersock schon für die persische Eroberung 614 postuliert) zu sofort spürbaren tiefgreifenden Veränderungen kam. Im Folgenden sei etwas detaillierter auf die Schlüsse, die Bowersock zieht, und die Forschungsmeinungen, auf die er sich bezieht, eingegangen.

### 1. Byzantium, Ethiopia, and the Jewish Kingdom of South Arabia

Nach einer knappen Hinführung, die die christologischen Konflikte nach 451 n. Chr. zwischen Chalkedoniern und Monophysiten sowie die Rolle der Ghassaniden und Lahmididen als Bündnispartner der Großmächte Byzanz bzw. des sassanidischen Irans umreißt, schwenkt der Blick auf den religiös aufgela-

1 Es sei hier in Auswahl nur auf zwei Studien verwiesen: C. Robin: Joseph, dernier roi de Ḥimyar (de 522 à 525, ou une des années suivantes), *Jerusalem Studies on Arabic and Islam* 32, 2008, 1–124, sowie I. Gajda: Le royaume de Ḥimyar à l'époque monothéiste. L'histoire de l'Arabie du Sud ancienne de la fin du IV<sup>e</sup> siècle de l'ère chrétienne jusqu'à l'avènement de l'islam. Paris 2009. Vgl. dazu auch die drei Sammelbände: C. Robin (Hrsg.): *L'Arabie antique de Karib'il à Mahomet. Nouvelles données sur l'histoire des Arabes grâce aux inscriptions*. Aix-en-Provence: 1991–1993 (= *Revue du monde musulman et de la Méditerranée* 60/62), J. Schiettecatte/C. Robin (Hrsg.): *L'Arabie à la veille de l'Islam. Un bilan clinique. Actes de la table ronde tenue au Collège de France, les 28 et 29 août 2006*. Paris 2009 sowie J. Beaucamp/F. Briquel-Chatonnet/C. Robin (Hrsg.): *Juifs et Chrétiens en Arabie aux V<sup>e</sup> et VI<sup>e</sup> siècles. Regards croisés sur les sources*. Paris 2010 (= *ACHCByz* 32). Für weiterführende Literatur, vor allem auch zu den Quellen der Zeit, vgl. die Fußnoten meiner Besprechung des letztgenannten Sammelbandes in *Plekos* 14, 2012, 55–74.

denen Konflikt zwischen dem sich seit der Mitte des vierten Jahrhunderts zum Christentum bekennenden äthiopischen Negus<sup>2</sup> und den seit in etwa der gleichen Zeit jüdisch geprägten Herrschern von Himyar.<sup>3</sup> Bowersock bemerkt zurecht, dass das Ablegen des Polytheismus fast synchron zur Annahme imperialistisch geprägter Herrschaftstitulaturen in den Inschriften auf beiden Seiten des Golfs von Aden in einem kleinen Zeitraum von etwa fünfzig Jahren erfolgte (S. 17). Irrig ist hingegen seine Annahme, dass in derselben Zeit polytheistische Glaubensformen in Südarabien gänzlich verschwanden (S. 17) – die französische Forschung hat gezeigt, dass dies sicher nicht der Fall war, und die dortige Annahme monotheistischer Strömungen mit Sicherheit nur auf die Herrscherhäuser und ihr Umfeld beschränkt blieb. Der Konflikt zwischen Äthiopien und Südarabien sollte an der Wende zum sechsten Jahrhundert sowohl Konstantinopel als auch Ktesiphon zum Eingreifen bringen. Zur Zeit des Negus Kälëb (Ella Asbeha, ca. 500–540) hatte das Christentum in Äthiopien bereits Wurzeln gefasst, die Inschriften dieses Herrschers legen eindrucksvoll Zeugnis ab nicht nur von den (in einer längeren Tradition stehenden) äthiopischen Territorialansprüchen auf Südarabien, sondern auch von der Art und Weise, wie Kälëb sich als Nachfahre Davids und Salomos inszenierte. In etwa zeitgleich

- 2 S. Munro-Hay: *Catalogue of the Aksumite coins in the British Museum*. London 1999, S. 16 setzt hierfür bereits in etwa das Jahr 340 n. Chr. an. In Äthiopien lässt sich das öffentliche Bekenntnis des Negus zum Christentum erstmalig mit der Stele des Aezanas (ʿEzana) fassbar machen. Bowersock hat seiner Publikation nicht weniger als fünf, teilweise ganzseitige Abbildungen dieses Inschriftensteins beigegeben, was in Anbetracht des sonstigen Fehlens anderer Illustrationen etwas übertrieben anmutet. Mit Ausnahme der Abbildung auf S. 15 (der Teil der Inschrift in unvokalisierte äthiopische Schrift, welcher zudem auch – in Farbe – das Titelbild stellt) sind alle Abbildungen so schlecht reproduziert, bzw. von einem zu steilen Winkel aufgenommen, dass die Bilderflut keineswegs zur Lesbarkeit der Stele beiträgt.
- 3 Während Bowersock die Natur der Konversion sowie deren religiöse Nähe zum Judentum bewusst offen formuliert („[T]heir monotheism was Jewish.“ S. 14), bezeichnete Christian Robin die Religion der Himyariten aufgrund des in den Inschriften häufig vorkommenden semitischen Gottesnamens Raḥmānān als „raḥmanisme judaïsant“ (vgl. C. Robin: *Le judaïsme the Ḥimyar*. Arabia 1, 2003, 97–172, hier 154; siehe dagegen Bowersocks vereinfachende Aussage „Jewish Raḥmānism is still Judaism“ (S. 17 in der hier besprochenen Publikation)), während Iwona Gajda den Begriff „monothéisme judaïsant“ vorschlug (I. Gajda: *Quel monothéisme en Arabie du Sud ancienne?* In: J. Beaucamp/F. Briquel-Chatonnet/C. Robin (Hrsgg.): *Juifs et Chrétiens en Arabie aux V<sup>e</sup> et VI<sup>e</sup> siècles. Regards croisés sur les sources*. Paris 2010 (= *ACHCByz* 32), 107–120, hier 117, vgl. auch *ibid.*: *Les débuts du monothéisme en Arabie du Sud*, *Journal Asiatique* 290, 2002, 611–630 sowie *ibid.*: *Monothéisme en Arabie du Sud préislamique*, *Chroniques Yémenites* 10, 2004, 22–34).

setzte mit Yusuf („dhu-Nuwas“ in den arabischen Quellen) ein Usurpator in Südarabien deutliche Zeichen mit seinem Vorgehen gegen die Christen in seinem Herrschaftsbereich. Seine Gräueltaten haben ihren Niederschlag in einer beeindruckenden Fülle von überlieferten (und literarisch bisweilen überformten) Textquellen gefunden; dies ist bemerkenswert für einen Raum, der ansonsten vor allem lediglich durch die epigraphische Überlieferung erschlossen werden kann und muss. Das Martyrium des Azqir, bzw. die diesem Text zugrunde liegenden Dokumente<sup>4</sup>, bildet hierbei ein früheres Ereignis ab, während das Massaker an den Christen von Najran (523 n. Chr.) ein weitaus größeres schriftliches Echo in der gesamten christlichen (und später: islamischen) Welt gefunden hat. Bowersock schenkt der Rahmengeschichte des Briefes (bzw. der Briefe<sup>5</sup>) des Simeon von Beth Arsham Glauben, nämlich dass ein politisches Treffen unter Beisein byzantinischer Gesandter auf Einladung des Lahmiden al-Mundhir in Ramla (südlich von al-Hira) stattgefunden habe. Auf diesem Treffen sei ein Schreiben des südarabischen Herrschers Yusuf verlesen worden, in dem dieser stolz über die Ermordung der Christen von Najran (die spätestens seit Ibn Is-haqs Korankommentar als die mit den in der 85. Koransure erwähnten „Leuten des Grabens“ gleichgesetzt werden) berichtet habe. Die Nachrichten wurden im Folgenden nicht nur von dem dort anwesenden Simon von Beth Arsham schrift-

4 In einer Untersuchung zu diesem Text hat Christian Robin aufgezeigt, dass der anonyme Autor des auf Äthiopisch überlieferten Martyriums über eine genaue Kenntnis Najrans verfügte. Eine syrische Vorlage sei aufgrund sprachlicher Merkmale auszuschließen, eine griechische Originalfassung sei möglich, jedoch basiere der Text in seiner heutigen Form sicherlich auf einer arabischen Zwischenübersetzung, die u. U. auch die Originalfassung sein könnte. Robin datiert den Text ins achte Jahrhundert, dem Verfasser hätten aber mit hoher Wahrscheinlichkeit zeitgenössische Originaldokumente zum Martyrium vorliegen. Vgl. C. Robin: *Nagrān vers l'époque du massacre: notes sur l'histoire politique, économique et institutionnelle et sur l'introduction du christianisme (avec un réexamen du Martyre d'Azqir)*. In: J. Beaucamp/F. Briquel-Chatonnet/C. Robin (Hrsgg.): *Juifs et Chrétiens en Arabie aux V<sup>e</sup> et VI<sup>e</sup> siècles. Regards croisés sur les sources*. Paris 2010 (= ACHCByz 32), 39–106, hier 97–98. Zum Martyrium des Azqir immer noch einschlägig: A. Beeston: *The Martyrdom of Azqir*, *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies* 15, 1985, 5–10 sowie Z. Rubin: *Das Martyrium des Azqir und der Kampf zwischen Juden- und Christentum in Südarabien im frühen fünften Jahrhundert n. Chr.* In: A. Kasher (u. a.) (Hrsgg.): *Dor le-Dor: FS Yehoshau' Efron*. Jerusalem 1995, 251–284 (auf Hebräisch).

5 Für eine philologisch-linguistische Auseinandersetzung mit den Briefversionen und ihre Beziehung zum Buch der Himyaren, vgl. D. Taylor: *A stylistic comparison of the Syriac Ḥimyarite martyr texts attributed to Simeon of Beth Arsham*. In: J. Beaucamp/F. Briquel-Chatonnet/C. Robin (Hrsgg.): *Juifs et Chrétiens en Arabie aux V<sup>e</sup> et VI<sup>e</sup> siècles. Regards croisés sur les sources*. Paris 2010 (= ACHCByz 32), 143–176.

lich in der christlichen Oikumene weiterverbreitet, sondern dienten vielmehr dem byzantinischen Kaiser sowie dem sassanidischen Herrscher als Vorwand einzuschreiten. Unklar bleibt auch in Bowersocks Ausführungen, warum Yusuf postalisch auf dem Treffen in Ramla mit seinen Taten prahlte – bot er doch so nur den Märtyrern von Najran posthum eine Möglichkeit im wahrsten Sinne zu Wort zu kommen (S. 22). Bowersock vermutet, dass Yusufs Tatenbericht aus dessen Annahme erfolgte, mit einer (womöglich – denn dieser Bericht ist ja schließlich nicht überliefert) blutrünstigen Darstellung seines Handelns nicht nur die Unterstützung der Perser zu sichern, sondern vielmehr auf byzantinischer Seite nur wenig Aufsehen zu erregen, da sich der zu Chalkedon bekennende Hof kaum um monophysitische Araber in Najran sorgen würde. Dies greift hier sicherlich zu kurz, zumal gerade in dieser Zeit das byzantinische Engagement in den Regionen um das Rote Meer merklich größer wird.<sup>6</sup> Ferner bleibt zweifelhaft, ob ein sich zu einem jüdisch inspirierten Monotheismus bekennender süd-arabischer Herrscher über die dogmatischen Glaubensunterschiede zwischen seinen eben gemetzelten christlichen Untertanen und chalkedonensischen Christen generell im byzantinischen Reich ausreichend informiert gewesen sein mag. Generell dürften doch die religiösen und dogmatischen Überzeugungen eben nur Vorwand gewesen sein, während der Handel im Roten Meer zweifelsohne von größerer Bedeutung war. Das Eingreifen Kälébs jedenfalls beendete die Herrschaft des Yusuf – doch sollte sich auch der darauf vom äthiopischen Negus eingesetzte Klientelkönig nicht lange in Südarabien halten. Dieser wurde bald von einem anderen Äthiopier, Abraha, abgelöst. Abraha trat u.a. durch die Instandsetzung des Staudamms von Marib 547–548 epigraphisch bedeutsam in Erscheinung, auch empfing er nachweislich byzantinische Gesandte – doch hat er freilich in die Geschichtsschreibung vor allem Eingang gefunden durch seinen in der islamischen Historiographie legendenhaft verklärten (und erheblich fehldatierten) Kriegszug gegen die arabischen Stämme, nicht zuletzt durch die auf ihn interpretierte 105. Sure des Koran.<sup>7</sup> Bowersock deutet hier

6 Dies gilt natürlich mehr für Justinian, vgl. Prokop. bell. Got. 1, 19, 1.

7 Abrahams Kriegszug gegen Mekka wird in islamischer Überlieferung auf das Geburtsjahr Muhammads datiert, das sog. Jahr des Elefanten (Abraha soll einen Kriegelefanten gegen die Bewohner von Mekka mitgeführt haben, der – wie auch Abrahams Soldaten – durch eine miraculöse Attacke von Vögeln zur Umkehr gezwungen wurde). Tabarī, *Ta'riḥ* I, 966–968 (ed. de Goeje, 1879–1901) verzeichnet die frühesten arabischen Datierungen für das Jahr des Elefanten. Neben 552 wurde von der Forschung auch das Jahr 547 für Abrahams Feldzug vorgeschlagen. Beide Daten lassen sich jedenfalls nicht in Verbindung bringen mit Muhammads traditionell angenommenen Geburtsjahr 570. Vgl. auch die vorzügliche Zusammenstellung von Literatur im Rahmen des Online-Korankommentars des Corpus Coranicum-Projekts: <http://www.corpuscoranicum.de/kommentar/index/sure/105/vers/1>.

geschickt voraus auf die Verbindungen zum dritten Kapitel seiner Studie, in dessen Zentrum ja nicht zuletzt die Städte Mekka und Medina stehen. Was genau Abraha zum Abbruch seines auch epigraphisch dokumentierten Kriegszugs bewog, lässt sich anhand des vorliegenden Quellenmaterials nicht genau ermitteln. Seine Rückkehr nach Südarabien jedoch deutet bereits den Niedergang dieser kurzen Blütezeit an. Der ephemeren Macht des Vaters Abraha steht dann die Ohnmacht seines Sohns entgegen, der in den Quellen nur selten mit Namen genannt wird, vermutlich jedoch Yaksum hieß. Die sassanidischen Perser nahmen das Machtvakuum wahr und vertrieben – unter Mithilfe südarabischer Juden – die Christen einmal mehr aus Südarabien. Hier setzt für Bowersock der Anfang des Endes der beiden Großmächte ein.

## 2. The Persian Capture of Jerusalem

Knapp ein Jahrhundert später lässt Bowersock das zweite Kapitel mit der sassanidischen Eroberung Jerusalems 614 beginnen. Man muss ihm dabei nur zustimmen, dass diese Einnahme zweifelsohne das dramatischste Ereignis in der Geschichte der Heiligen Stadt seit der Niederschlagung des Bar Kokhba-Aufstandes war (S. 31) – allerdings gab es freilich in der Zwischenzeit keine anderen größeren Konflikte, sieht man einmal von den verstreuten Barbareneinfällen im frühen fünften Jahrhundert, über die sich Hieronymus beklagt,<sup>8</sup> oder von den Samariteraufständen des sechsten Jahrhunderts ab. Ausgehend von der vor allem auf archäologischen Befunden gegründeten Feststellung, dass sich das Heilige Land nach der arabischen Eroberung 638 nicht grundsätzlich von dem vor der persischen Eroberung 614 unterschied (32–33), bemüht sich Bowersock um eine Bestandsaufnahme der Folgen der erstgenannten Eroberung. Verwunderlich erscheint dabei, dass dabei oftmals der Versuch unternommen zu sein scheint, die zweifelsohne belegten Massaker des Jahres 614 rhetorisch herunterzuspielen. Bowersock ist nicht der erste, der aufzeigt, dass die beiden Berichte (Strategios und Sophronios) über die Einnahme der Heiligen Stadt, die Exekutionen an den Christen, die Schäden an Gebäuden und deren spätere Reparatur, an vielen Stellen zu Übertreibungen neigen.<sup>9</sup> Es ist sicherlich richtig, dass die persische Zerstörung weit weniger schlimm war, als es uns beide Texte glauben lassen wollen, trotzdem weisen einige Bauten, etwa die Himmelfahrtsbasilika, die Kirche in Gethsemane, die Hagia Sion sowie die Grabeskirche allesamt – wenngleich nicht in gleichermaßen verheerender Natur – so doch archäologisch fassbare

8 Hier. epist. 60, 16, 5 sowie 77, 8.

9 Bowersock stützt seine Ausführungen vor allem auf: G. Avni: The Persian Conquest of Jerusalem (614 AD): an Archaeological Assessment. Bulletin of the American Schools of Oriental Research (BASOR) 357, 2010, 35–48.

Zerstörungen und Reparaturen auf. Dem entgegen stehen Bauten, die der Bericht des Strategios als stark zerstört verzeichnet, bei denen sich aber keinerlei Zerstörung feststellen lässt, etwa die Eleona oder St. Stephanus im Norden der Stadt.<sup>10</sup> Bowersock sieht die Keramikchronologie der Stadt, in der sich keine Unterbrechung bzw. kein Wandel der Produktion ausmachen lässt, als einen Beweis für seine These an. Jedoch ist einerseits fraglich, ob sich die Ereignisse des Jahres 614 überhaupt mit einer Veränderung in der in und bei Jerusalem hergestellten Keramik niedergeschlagen hätten, ferner gilt die Datensammlung von Jodi Magness, auf die sich Bowersocks Argumentation stützt, bei nicht wenigen Archäologen als in ihrer Datierung nicht gerade zuverlässig.<sup>11</sup> Auch der Wandel vom byzantinischen zum frühislamischen Jerusalem schlägt sich innerhalb der Keramikproduktion nicht als abrupter Wandel nieder; die Frage, ob die Keramikchronologie also eine hilfreiche Quelle für das Jahr 614 darstellt, muss also unbeantwortet bleiben. Bowersock bezeichnet Strategios' Bericht über die christlichen Exekutionen im Teich von Mamilla als tendenziös (S. 41; er verpasst dabei rhetorisch die Chance eine Parallele zu den „Leuten des Grabens“ des Martyriums der Christen in Najran im ersten Kapitel zu ziehen) – schließlich, so Bowersock, nennt der antike Autor fünfunddreißig Begräbnisstätten, von denen lediglich sieben archäologisch belegt sind. Dennoch sind aber gerade diese Exekutionen, wenn freilich mit anderen Zahlenwerten als von Strategios angegeben, archäologisch nachgewiesen: etwa die Höhle voll von menschlichen Gebeinen, viele davon junge Frauen, deren offensichtlich eilige Bestattung ganz eindeutig den Charakter eines Massengrabes hat.<sup>12</sup> Außerhalb von Jerusalem wurde Mitte

10 Bowersock scheint bei seiner Auflistung der Kirchen durcheinander geraten zu sein, er nennt neben der Eleona auch die Hagia Sion sowie Gethsemane als gänzlich unzerstörte Kirchen. Zu Zerstörungen der Sions-Kirche, vgl. L. Vincent/F.-M. Abel: *Jérusalem, recherches de topographie, d'archéologie et d'histoire*. II: *Jérusalem Nouvelle*. Paris 1914–1926, hier 431–440 sowie für die Kirche in Gethsemane: G. Orfaly: *Gethsémani, ou notice sur l'église de l'Agonie ou de la Prière, d'après les fouilles récentes accomplies par la custodie franciscaine de Terre Sainte*. Paris 1924. Hinsichtlich der Grabeskirche lassen sich zwar keine Zerstörungen, wohl aber Brandspuren aus der Zeit um 614 feststellen: G. Avni/J. Seligman: *New Excavations at the Church of the Holy Sepulchre Compound*. In: G. Bottini/L. Di Segni/L. Chrupcala (Hrsg.): *One Land, Many Cultures: FS S. Loffreda*. Jerusalem 2003, 153–162.

11 J. Magness: *Jerusalem Ceramic Chronology: circa AD 200–800*. Sheffield 1993.

12 Siehe dazu J. Milik: *La topographie de Jérusalem vers la fin de l'époque Byzantine*. *Mélanges de l'Université Saint Joseph, Beyrouth* 37, 1960/1961, 125–189, hier 133 sowie R. Reich: *The Ancient Burial Ground in the Mamilla Neighborhood, Jerusalem*. In: H. Geva (Hrsg.): *Ancient Jerusalem Revealed*. Jerusalem 1994, 111–118 sowie *ibid.*: 'God knows their names:' *Mass Christian Grave Revealed in Jerusalem*. *Biblical Archaeology Review*

der 1980er Jahre ein christliches Massengrab mit etwa 300–400 Opfern der persischen Invasion in der Nähe des spätantiken Johannesklosters am Jordan entdeckt. Paläopathologische Untersuchungen brachten nicht nur zu Tage, dass es sich bei vielen Ermordeten um Fremde handelte, die u.a. an Lepra und Tuberkulose litten und offenbar das Johanneskloster – in byzantinischer Zeit als Ort der Genesung des biblischen Naaman (2 Kön 5) identifiziert – deswegen gezielt aufgesucht hatten, sondern lieferten vielmehr auch Hinweise zu den Todesumständen. Im gleichen, abgeschlossenen archäologischen Fundkontext fand sich Hyänenkot, der ebenfalls analysiert wurde: Aufgrund der hohen Anzahl von menschlichen Haaren, Knochen und Kleidungspartikeln darin schlossen die Paläopathologen darauf, dass die mehreren hundert Leichname anscheinend unbedeckt in der jüdischen Wüste zurückgelassen wurden, wo etwa 24 bis 48 Stunden später die in der Region heimischen Streifenhyänen an ihnen fraßen, bis mindestens weitere drei Tage später die Leichname von Überlebenden (welche vermutlich in die Laura von Kalamon geflüchtet waren) bestattet wurden.<sup>13</sup> Gegen solche Befunde liest sich Bowersocks Resümee ziemlich verharmlosend: „[W]ith that said, it is clear that the number of deaths and sepulchres is far less than Strategios has decribed“ (S. 43).

Wichtiger als das Ausmaß der Zerstörung ist für Bowersock die Beteiligung der Juden an derselben. Beide Quellen, Strategios und Sophronius, sprechen betont abschätzig von den Juden, die sich mit den Persern verbündet hätten. Mit dem ersten Versuch einer Engführung der Eroberung Jerusalems 614 mit den Ergebnissen des vorhergehenden Kapitels bewegt sich Bowersock argumentativ auf dünnem Eis: Während eine gezielte sassanidische Unterstützung jüdischer Ansprüche und Hoffnungen (S. 34–35) sicherlich nicht gänzlich von der Hand zu weisen ist, kann die jüngst publizierte Grabinschrift einer „Lea, Tochter des Yehuda“, welche mit leicht unterschiedlicher Formulierung einmal auf Aramäisch und einmal auf Sabäisch ausgeführt ist, dazu freilich wenig beitragen:<sup>14</sup> Neben der Lea-Inschrift existieren lediglich zwei weitere

(BAR) 22.2, 1996, 26–33. Zu den Inschriften vgl. jetzt CIIP I,869, mit einer vorzüglichen Diskussion der griechischen Inschrift in der kleinen Grabkapelle zur Massenbestattung von Mamilla: [Ἐπερ σω]τηρίας καὶ | ἀν[τιλήμψ]εως ὧν | Κ(ύριος)ς γι<γ>ν[ώσκει τὰ ὄ]ν[όμ]α[τα. Ἀμήν]. Anders als Ronny Reich postuliert, sind die „Namen derer, die der Herr kennt,“ freilich diejenigen der Stifter – offensichtlich zu zahlreich, um sie in der Mosaikinschrift einzeln zu nennen – und nicht die der von den Persern ermordeten Bewohner Jerusalems.

13 Siehe hierzu: J. Zias: Current Archaeological Research in Israel: Death and Disease in Ancient Israel. *Biblical Archaeology Review* (BAR) 54,3, 1991, 146–159, hier 150–152.

14 Vgl. die ausführliche Diskussion und Edition der beiden Inschriftentexte bei G. Nebe/A. Sima: Die aramäisch/hebräisch-sabäische Grabinschrift der Lea. *Arabian Archaeology and Epigraphy* 14, 2004, 76–83. Die Inschrift wurde erstmals

epigraphische Zeugnisse, die eine Beziehung zwischen Juden in Palästina und in Südarabien suggerieren: Dies ist einmal eine Grabinschrift aus Beth She'arim, die einen *Μαναή πατήρ πρεσβύτερος ὁμηριτών*<sup>15</sup> nennt, während eine aramäische Grabinschrift aus Zoar (yyZO 24, datiert auf das Jahr 477 n. Chr.) von einem „Josa, Sohn des Awfay, der in der Stadt Zafar im Land der Himyaren verschied und in das Land Israel herausgebracht und begraben wurde,“ spricht. Während man durchaus annehmen darf, dass Kontakt in der ein oder anderen Form (Familienbesuche, Pilgerfahrten oder – wie im Falle des Josa – posthume Überführungen<sup>16</sup>) bestand, so wird es sich hierbei doch um Einzelfälle gehandelt haben. Bowersock scheint zudem die Inschriften zu verwechseln (die Lea-Inschrift stammt nicht aus Beth She'arim) und lässt ihre niedrige absolute Anzahl unerwähnt. Auf jeden Fall erscheint es irrig von „Jewish Himyarites in Palestine“ (S. 35) im Sinne einer auch nur ansatzweise homogenen Gruppe zu sprechen. Während dieser Rekurs auf aktuelles epigraphisches Material also eher ergebnislos bleibt, mag die bis dato jüngste archäologische Entdeckung aus Jerusalem, die Bowersock hier erstmalig in einem größeren Rahmen rezipiert, als ausgesprochen wichtig für die Erforschung des Jahres 614 angesehen werden: Es handelt sich hierbei um den in den politisch nicht unumstrittenen Giv'ati Parking Lot-Grabungen entdeckten Hortfund von 264 Goldmünzen des Herakleios, die sich mit großer Wahrscheinlichkeit als lokale Prägung(!) der Zeit 613/614, also unmittelbar vor der Eroberung durch die Sassaniden, erwiesen haben.<sup>17</sup> Bowersock liegt mit großer Wahrscheinlichkeit richtig, dass das administrative Gebäude, in dem der Hortfund gemacht wurde, das geplante Ziel persischer Zerstörung gewesen sein dürfte, wenn bekannt (oder zumindest anzunehmen) war, dass sich darin die Kasse mit dem Sold für die kaiserlichen Soldaten befand. Eine Zerstörung eines administrativen und damit die byzantinische Macht symbolisierenden Gebäudes schließt allerdings eine parallel dazu stattfindende Zerstörung von Kirchen nicht automatisch aus, und es ist bedauerlich, dass Bowersock die Frage letztlich unbeantwortet lässt, welche Rolle die in den christlichen Quellen erwähnten jüdischen Kollaborateure der Sassaniden dabei spielten (und vor

publiziert in J. Naveh: *Ketovet qever du leshonit mi-Saba. Leshonenu. Journal for the Study of the Hebrew Language and Cognate Subjects* 65, 2003, 117–120.

15 CIJ II,1137/1138; vgl. Nebe/Sima (siehe Anm. 14), S. 80–81.

16 Einige der in CIIP I verzeichneten Jerusalemer Osteothekinschriften verzeichnen ähnlich ferne Herkunftsorte von später im gelobten Land begrabenen Personen, vgl. nos. 98 oder 170.

17 Vgl. dazu nun: D. Ben-Ami/Y. Tchekhanovets/G. Bijovsky: *New Archaeological and Numismatic Evidence for the Persian Destruction of Jerusalem in 614 CE. Israel Exploration Journal* 60, 2010, 204–221.

allem: welche Beweggründe sie dafür gehabt haben mögen<sup>18</sup>). Das Ausweichen in diesem Punkt ändert freilich nichts an Bowersocks Gesamtaussage, dass die persische Eroberung für die Bewohner Jerusalem deutlich weniger einschneiden gewesen sei, als es die Quellen präsentieren. In dieser Interpretation legte die Zerstörung der Stadt 614 somit nicht den Grundstein für die rasche arabische Eroberung zwanzig Jahre später. Ob die Bewohner der Stadt und ihres Umlandes deswegen tatsächlich, wie Bowersocks Formulierung es nahe legt, nahezu bereitwillig neue Oberherren annahmen (S. 46–48; die archäologische Nachweisbarkeit der Massenexekutionen scheint dagegensprechen), mag Raum für weitere Diskussionen bieten, ähnlich wie die These, die Sassaniden hätten bewusst die dogmatisch-religiösen Parteiungen der Spätantike in ihren Eroberungen des frühen siebten Jahrhunderts gegeneinander ausgespielt (S. 48).

### 3. Heraclius' Gift to Islam: The Death of the Persian Empire

Das dritte und letzte Kapitel zeigt einmal mehr auf, um wie viel enger verwoben die Geschehnisse in Zentralarabien mit der byzantinischen Geschichte des siebten Jahrhunderts und dem Untergang der Sassaniden sind. Michael Lecker hat auf die zeitliche Nähe von Herakleios' Feldzug 622/623 und der islamischen Hijra verwiesen, die seiner Meinung nach auf ghassanidisch-byzantinischer Einflussnahme auf die Muhammad wohlgesonnenen Khazraj in Mekka beruhen.<sup>19</sup> Für Bowersock stellt jedenfalls die Kampagne des Herakleios gegen die Perser bis zum Jahr 628 einen maßgeblichen Wendepunkt für die Orientprovinzen des byzantinischen Reiches dar, wenngleich dies für ihn nicht so sehr einem Schritt in den Untergang gleichkommt, sondern den Beginn eines Transformationsprozesses einleitet: ein Jahrzehnt später sollte es kein Sassanidenreich mehr geben und Jerusalem sollte von den islamischen Armeen eingenommen sein, wobei sich seiner Meinung nach zwar die Herrschaft geändert habe, dies aber für die Bewohner (wie schon bei der persischen Eroberung 614) weit weniger einschneidend gewesen sei als bisher

18 Vgl. zu einer möglicherweise bewussten Zerstörung der Nea-Kirche durch die Juden: M. Ben-Dov: In the Shadow of the Temple. Jerusalem 1985, hier 239–243, I. Shahîd: Justinian and the Christianization of Palestine. In: Ph. Evangelatou-Notara/T. Maniati-Kokkini (Hrsgg.): Klētorion. FS N. Oikonomides, Athen 2005, 373–386 sowie J. Taylor: The Nea Church: „Were the Temple Treasures Hidden Here?“ Biblical Archaeology Review (BAR) 34.1, 2008, 50–59.

19 Vgl. M. Lecker: Were the Ghassanids and the Byzantines behind Muhammad's *hijra*? In: D. Gennequand/C. Robin (Hrsgg.): Les Jafnides, les rois arabes au service de Byzance (VI<sup>e</sup> siècle de l'ère chrétienne). Actes du colloque de Paris, 24–25 novembre 2008. Paris (angekündigt für 2013).

angenommen. Bowersock argumentiert, dass Herakleios durch sein Vorgehen im Osten ein Machtvakuum evozierte, welches Byzanz weder militärisch noch administrativ zu füllen vermochte, schon gar nicht, so Bowersock, da die byzantinische Christenheit dafür zu gespalten war (im Rahmen dieser Ausführungen müssen Überlegungen, ob die Monophysiten Palästinas und Ägyptens die byzantinische Rückeroberung der Heiligen Stadt begrüßt hatten oder nicht, freilich weitgehend ergebnislos bleiben (S. 58–59)). Die von dem beschriebenen Machtvakuum betroffenen Gebiete Syrien, Palästina und Mesopotamien sahen sich nach Bowersocks Interpretation in der Zeit nach 628 vermehrt nichtchristlichen Interessen ausgesetzt: irredentistische Hoffnungen der Juden in Palästina auf der einen Seite sowie imperialistische Hoffnungen der durch Muhammad geeinten Araber auf der anderen Seite (S. 59). Man mag hier mit Bowersocks Wortwahl unzufrieden sein, mit Sicherheit aber erscheint der zweite Punkt als der historisch weitaus bedeutendere. Bedauerlich ist, dass fast alle Überlegungen zu Muhammad und dem frühesten Islam – die „imperialistischen Hoffnungen“ – auf Fred Donners rezenter Studie<sup>20</sup> basieren, mit deren Argumentation sich Bowersock aber ansonsten nicht auseinandersetzt. Für die „irredentistischen Hoffnungen“ wird lediglich eine kurze Notiz aus Pseudo-Sebeos aufgeführt, die Bowersock für historisch hält und die über die Versuche der Juden in Edessa berichtet, mit arabischen Nomaden gemeinsame Sache zu machen.<sup>21</sup> Für seine Ausführungen zur Haltung Muhammads zum byzantinischen Reich unter Herakleios, dessen Kampf gegen die zoroastrischen Sassaniden Muhammad als Projektion seiner eigenen Auseinandersetzungen mit den polytheistischen Mekkanern gesehen haben soll (S. 56), versucht sich Bowersock an einer Interpretation des berühmten vaticinium ex eventu der 30. Koransure, deren – hierfür relevanter – Beginn kurz angeführt sei:

Alif-Lam-Mim. Die Byzantiner sind besiegt worden im nächstliegenden Gebiet. Aber sie werden, nachdem sie besiegt worden sind, (ihrerseits) siegen, in etlichen Jahren. Allah steht die Entscheidung zu. (So war es) von jeher und (so wird es auch) künftig (immer sein). An jenem Tag (wenn den Byzantinern der Sieg zufällt) werden die Gläubigen sich darüber freuen, daß Allah geholfen hat. Er hilft, wem er will. Und er ist der Mächtige und Barmherzige.<sup>22</sup>

20 Vgl. F. Donner: *Muhammad and the Believers. At the Origins of Islam*. Cambridge (MA) 2010. Bowersock bezeichnet Donners Hauptthese einer sehr offenen und inklusiven Gruppe von Gläubigen um Muhammad als „hardly credible“, führt aber keine Begründung dafür an.

21 Pseudo-Sebeos 42. Vgl. zu dieser Episode die, wenn überhaupt historisch, doch ergebnislos blieb: R. Hoyland: *Sebeos, the Jews and the Rise of Islam*. In: R. Nettle: *Studies in Muslim-Jewish Relations*. Chur 1996, 89–102 sowie W. Kaegi: *Heraclius*. Cambridge 2003, 204–205.

22 Sure 30:1–5 zitiert (mit Auslassungen von Erläuterungen) nach der Übersetzung von Rudi Paret, Stuttgart 1966 u. ö.

Die islamische Koranexegese hat über die Jahrhunderte hinweg viel Mühe darauf verwendet diese spätmekkanische Sure mit den zeitlich vor ihrer Entstehung angesiedelten Ereignissen in Einklang zu bringen.<sup>23</sup> Mit dem zuerst genannten Sieg über die Byzantiner scheint deren Niederlage 613 gemeint, mit dem darauffolgenden byzantinischen Sieg hingegen die Schlacht bei Ninive und das Ende von Khusraw II. in Ktesiphon 628. Die im Koran ausgedrückte Freude über den Sieg der Byzantiner erscheint nur auf den ersten Blick verblüffend. Eher verwirrend erscheint hingegen Bowersocks folgende Argumentation: Während bislang die Forschung von einer tendenziellen Ablehnung Muhammads gegen die Sassaniden ausging, die vor allem mit einer anfänglichen Byzanzfreundlichkeit begründet wurde, werden bei Bowersock die Begründungen vertauscht: Muhammed und seine Anhänger hätten die zoroastrischen Perser als Götzendiener a priori ausgeschlossen, was unter anderem auch aus deren Engagement auf der arabischen Halbinsel gegen die Araber (erstes Kapitel) und ihre Zusammenarbeit mit den Juden resultierte (erstes und zweites Kapitel). Gerade deswegen hätten die sich zu Chalkedon bekennenden Byzantiner für Muhammad eine Macht dargestellt, die gleichzeitig die imperialistische Bedrohung aus dem Iran als auch die irredentistischen Ansprüche der Juden beendet hätten (S. 64). Drei Argumente und Gedanken fügt er seinem Erklärungsmodell bei: Byzanz sei in Muhammads Augen ein monotheistischer Staat gewesen, der sassanidische Iran nicht. Die Bevorzugung hätte sich schon vorher angedeutet, als Muhammad im Rahmen der sog. ersten Hijra im Jahre 615 eine Gruppe von Anhängern zu den Äthiopiern geschickt hätte, die sich ebenso wie Byzantiner als ein gegen die Perser vorgehender, monotheistischer Staat erwiesen hätten (Bowersock meint damit das im ersten Kapitel beschriebene Vorgehen gegen die jüdisch geprägten Himyaren). Eine

23 Bowersock stützt seine Argumentation hierbei maßgeblich auf: N. el-Cheikh: *Sūrat al-Rūm: A Study of the Exegetical Literature*. *Journal of the American Oriental Society* 118, 1998, 354–364. Abgesehen von der Identifizierung der byzantinischen Niederlage und des darauffolgenden Sieges mit historisch belegten Ereignissen hat die Koranexegese vor allem die grammatikalische Frage der Vokalisierung der Verbformen beschäftigt: Parallel zu der auch hier zitierten gängigen Lesart kam schon früh eine alternative Vokalisierung (mit einem daraus resultierenden Wechsel des Genus verbi) ins Gespräch. Demnach hätten die Byzantiner zuerst gesiegt und seien dann besiegt worden (S. 69 bei Bowersock). Was sich zunächst als spannende Theorie liest, ist doch exegetisch von deutlich größerer Bedeutung als für die historische Interpretation: Selbst wenn man mit der anderen Lesart nun einen vorhergehenden byzantinischen Sieg (627/628) und eine wenige Jahre später darauffolgende byzantinische Niederlage (die Schlacht am Yarmuk 636) auf die koranische Prophezeiung deutet, so stellt dies historisch doch lediglich eine Re-Historisierung der bereits in der Sure erfolgten Historisierung dar.

islamische Bevorzugung der monophysitischen Christen sei nicht in Frage gekommen, da diese eben über keinen Staat verfügten (S. 65).

Beide Modelle („die Hinwendung zum christlichen Byzanz in den 620er Jahren führt zu seiner Ablehnung des Perserreichs“ versus „die kategorische Ablehnung der zoroastrischen Perser führt zu einer Hinwendung zu Byzanz“ nach Bowersock) leiden mag der oben angeführte noch nicht erschiene Beitrag Michael Leckers durchaus einen bedeutsamen Erkenntnisgewinn bereithalten, der jedoch dem Bowersock'schen Erklärungsmodell eher abträglich sein dürfte. Blickt man auf die in den islamischen Quellen festgehaltenen durchaus weitgestreuten Bemühungen Muhammads, Bündnispartner zu finden und Allianzen zu schließen, so scheint die Hinwendung zu Byzanz (bzw. mit Byzanz alliierten Gruppen) älter zu sein als seine Ablehnung der Sassaniden. Dass in der Vorstellungswelt Muhammads die – ja keineswegs von Anfang an abgelehnten – Juden tatsächlich so eng ideologisch mit den Sassaniden verbunden gewesen seien, wie Bowersock postuliert, erscheint abwegig; die Ereignisse in Südarabien in den 520er Jahren werden das politische Tagesgeschehen der 620er Jahre in Mekka und Medina jedenfalls wenig beeinflusst haben. Ähnlich verhält es sich mit dem, was Bowersock für die frühmuslimischen Glaubensdimensionen annimmt: Auch wenn in den letzten Jahrzehnten vermehrt zum frühesten Islam und seiner Wahrnehmung und Einschätzung von fremden Religionen geforscht wurde (das von Bowersock eingangs verwendete Buch Fred Donners ist ein gutes Beispiel dafür), müssen letztlich doch bestimmte Fragen unbeantwortet bleiben, etwa welche Konzepte Muhammad von „Monotheismus“, „Buchreligion“, „Polytheismus“ und „Götzendienst“ hatte – bzw. was mit arabischen Begriffen wie „Shirk“, „Hanifiyya“ oder auch „Muslimun“ und „Mu'minun“ definitiv gemeint ist – wobei man freilich allein dabei noch zwischen Ansichten vor und nach der Hidjra bzw. der Eroberung von Mekka 630 und den ersten militärischen Erfolgen differenzieren müsste. All diese offenen Fragen zeigen, dass Bowersocks These, das Byzanz eines Herakleios sei für die frühen Muslime über ein zoroastrisches Persien zu bevorzugen gewesen, zwar aus den Geschehnissen heraus verständlich wirkt, nicht aber als Argument standhalten kann. In ähnlicher Weise scheitert die Parallelisierung von Byzanz im frühen siebten Jahrhundert und dem nach Südarabien expandierenden aksumitischen Reich des frühen sechsten Jahrhunderts an der unterschiedlichen christologischen Ausrichtung der Staaten. Ein Ausschließen der Monophysiten erscheint verständlich, sollte Muhammad tatsächlich in staatlichen Kategorien gedacht haben – aber dies bleibt Spekulation. Dogmatisch wären aber gerade die Monophysiten (auch dies ist freilich spekulativ) Muhammads Religion näher gestanden als die Chalkedonier. Durchaus sinnvolle Anknüpfungspunkte werden von Bowersock dagegen nicht angesprochen. So hätte sich eine genaue Untersuchung gelohnt, ob nicht Herakleios' Propaganda (der Perserkrieg wird in modernen Beschreibungen nicht selten als Proto-Kreuzzug dargestellt) und

die dramatische Engführung von Religion und militärischem Erfolg (man denke an die *Deus-adiuta-Romanis*-Prägungen des Kaisers) Muhammads Expansion nicht mehr geprägt hatte als das chalkedonensische Bekenntnis der Byzantiner.

Freilich ist die Überschrift des Kapitels –Herakleios' Geschenk an den Islam – plakativ und metaphorisch gemeint, sie birgt jedoch die Gefahr einer Simplifizierung, der Bowersock zwar nicht im Großen und Ganzen, aber doch in bestimmten Details seiner Argumentation zu erliegen droht. Während seine Ausführungen im ersten und zweiten Kapitel – der Form von publizierten Festvorträgen durchaus entsprechend – mit bestimmten Verknappungen gut umgehen und trotzdem ein stimmiges Bild aufkommen lassen, gelingt ihm das bei diesem dritten und letzten Kapitel kaum. Dies liegt nicht zuletzt daran, dass seine Thesen den Eindruck erwecken, Bowersock hätte für diesen letzten Abschnitt nur eine relativ selektive Auswahl von Forschung konsultiert; die in den Endnoten verzeichnete Literatur (S. 87–90) deuten dies zumindest an: Zum frühen Islam, zum Koran und seinem Umfeld sowie zur Entstehung des arabischen Monotheismus wird im Prinzip ausschließlich auf die Forschung von Fred Donner und Patricia Crone rekurriert. Beide sind respektable Wissenschaftler, doch hätte sich deutlich mehr machen lassen aus diesem Kapitel, wären darin auch die Forschungsansätze anderer Kollegen eingebracht worden. Zur Rolle der Hanifen, die Bowersock kurz und verwirrend streift, fehlen die einschlägigen Ansätze von Uri Rubin,<sup>24</sup> generell fehlen über das ganze Kapitel hinweg die Beiträge der israelischen Islamwissenschaftler Meir Kister wie auch Michael Lecker (letzterer wird freilich in anderem Kontext zitiert (siehe oben), aber seine Forschung zum paganen Umfeld Muhammads fehlt gänzlich). Die Arbeiten von Angelika Neuwirth und dem *Corpus-Coranicum*-Projekt werden nicht rezipiert, genauso wie wie man eine Auseinandersetzung mit Gerald Hawtings Studie<sup>25</sup> vermisst. Stattdessen wird etwa zu den Begrifflichkeiten von Shirk und der Hanifiyya eine Erklärung von Patricia Crone aus einer e-Mail zitiert (S. 67), die man so auch in einem einschlägigen Lexikon hätte finden können.

Das Nachspiel der Ereignisse nach 628 wird dann bei Bowersock relativ knapp abgehandelt. Der islamische Sieg bei Nahawand sei letztlich nur durch Herakleios ermöglicht worden (S. 71). Während erst mit der Schlacht am Yarmuk die Konflikte zwischen Byzanz und den arabischen Invasoren auf

24 U. Rubin: *Ḥanifiyya and Ka'ba. An Inquiry into the Arabian pre-Islamic background of dīn Ibrāhīm*. *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 13, 1990, 85–112. Eine gut getroffene Auswahl aus den Studien Uri Rubins ist nun versammelt in: *Ibid.: Muhammad the Prophet and Arabia*. Farnham 2011; vgl. auch meine Besprechung in *H-Soz-Kult* (24.09.2012).

25 G. Hawting: *The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam: From Polemic to History*. Cambridge 2004.

eine neue Ebene gehoben wurden, so hätten die von Bowersock postulierten eher friedlichen Beziehungen in Palästina doch etwas länger angehalten als in anderen Teilen der Mittelmeerwelt (S. 72). Dazu stützt sich Bowersock einmal mehr auf die Forschung anderer, in diesem Fall auf die noch unveröffentlichte Dissertation einer Florentiner Orientalistin, Maria Conterno, welche zur Entstehungszeit von Bowersocks Buch gerade als Post-Dorctoral Fellow in Princeton forschte. Ihre Arbeit hat nachgezeichnet wie die syrischen und arabischen Quellen zunächst die arabische Eroberung in deutlich weniger negativen Tönen schildern als bei Theophanes, der ihrer Ansicht nach nicht aus einer orientalischen, sondern einer älteren griechischen Quelle schöpfte, die dann auch die Basis für die syrische Tradition (Chronik von Zuqin, Chronik von 1234, Michael der Syrer) legte. Dies dokumentiere – so nun wieder Bowersock – das in den Quellen ablesbare gute Verhältnis der christlichen Bewohner Palästinas zu den neuen Oberherren für die nächsten fünfzig Jahre – man könnte den Sachverhalt freilich in Teilen auch auf die noch nicht so gut ausgereifte muslimische Administration direkt nach der Eroberung zurückführen. Herakleios' ungeahntes Verdienst sei es also gewesen, so resümiert Bowersock, dass durch ihn das Reich, das er beschützen wollte, ersetzt wurde durch ein anderes, ungleich stärkeres (S. 76–77). Ob dieser moderne Befund, etwas bemüht darin die Eroberungen von 614 und 638 als weitgehend friedliche Transformationsprozesse zu interpretieren, die Zustimmung eines Mönchs Strategios, eines Patriarchen Sophronios oder gar eines Kaisers Herakleios gefunden hätte, wird sich freilich nicht ermitteln lassen.

Konstantin M. Klein, Bamberg  
[konstantin.klein@uni-bamberg.de](mailto:konstantin.klein@uni-bamberg.de)