

Zitierhinweis

Klein, Konstantin: review of: Nancy A. Khalek, *Damascus after the Muslim Conquest. Text and Image in Early Islam*, Oxford: Oxford University Press, 2011, in: Plekos. Elektronische Zeitschrift für Rezensionen und Berichte zur Erforschung der Spätantike, 16 (2014), p. 87-97, DOI: 10.21245/rec.ant.435646692, downloaded from Website



copyright

Dieser Beitrag kann vom Nutzer zu eigenen nicht-kommerziellen Zwecken heruntergeladen und/oder ausgedruckt werden. Darüber hinausgehende Nutzungen sind ohne weitere Genehmigung der Rechteinhaber nur im Rahmen der gesetzlichen Schrankenbestimmungen (§§ 44a-63a UrhG) zulässig.

Nancy Khalek: *Damascus after the Muslim Conquest. Text and Image in Early Islam*. Oxford: Oxford University Press 2011. XII, 204 S., 15 ill. \$ 80.00. ISBN: 978-0-19-973651-5.

Wenn man die Geburt des Islams in den Tiefen der arabischen Halbinsel verortet, so schreibt Nancy Khalek in ihrer Monographie zum umayyadischen Damaskus, dann entspräche jene Stadt in jener Zeit der wilden Pubertät der islamischen Welt (S. 7). Aus dem Rückblick der Historiker erscheint solch ein Vergleich von Damaskus' bewegter Hauptstadtzeit (661 bis 749/750 n. Chr.) durchaus angebracht, wird doch auch der menschliche Charakter während der Adoleszenz mannigfaltigen Einflüssen unterworfen, von denen einige formativ sind, andere nur temporäre Moden bleiben. Nancy Khalek betrachtet in ihrer aus einer Princeton Dissertation hervorgegangenen Studie vor allem, wie sich in der Rückschau späterer Autoren Damaskus von einer christlichen, dann christlich-islamischen Stadt in eine vornehmlich islamische Stadt wandelte, und ist sich dabei natürlich bewusst, dass alle späteren Autoren Wahrnehmungen und Interessen ihrer eigenen Zeit in die Texte über Damaskus gelegt haben (S. 5).

Das erste Kapitel (Narrative and Early Islamic History, S. 3–38) ist den Quellen und ihrer Problematik gewidmet: Keinerlei Texte überliefern uns Einblicke in die Gedanken und Motivationen der Menschen im Damaskus dieser Zeit, keine Gerichtsakten, Urkunden oder Kaufverträge sind erhalten. Jeder, der zur islamischen Frühzeit forscht, muss mit diesem Dilemma umgehen – neben der Sicht von außen durch Schriftsteller, die auf Griechisch, Syrisch oder Armenisch schreiben, treten erst sehr viel später muslimische Texte. Für Damaskus ist die Stadtgeschichte (*Ta'riḥ Madīnat Dimāšq*) des Ibn 'Asākir von allergrößter Bedeutung. Dieses in der modernen Edition über sieben Bände mit jeweils vier- bis fünfhundert Seiten füllende Werk entstand lange nach dem Untergang der Umayyadenherrschaft unter der Patronage des Nūr ad-Dīn ibn Zengī, der freilich als Widersacher der Kreuzfahrer eine herausragende Rolle für Damaskus und Syrien spielte. Begonnen, als Ibn 'Asākir ein junger Mann war, widerspiegelt das Werk einen Schreibprozess von mehr als vierzig Jahren und ist keine Stadtgeschichte per se, sondern sollte eher als Gelehrtengegeschichte in der Form eines biographischen Lexikons mit langen Exkursen bezeichnet werden. Ibn 'Asākir schrieb sunnitische politische Propaganda sowohl gegen Schiiten wie auch gegen die Kreuzfahrer, auch dies ein Punkt, den es bei der Arbeit mit seinem Werk zu beachten gilt. Weitere wichtige Quellen für Nancy Khalek sind die *faḍā'il*-Literatur¹

1 Als *faḍā'il*-Literatur werden literarische Überlieferungen bezeichnet, die den Lobpreis von Personen oder Orten, häufig Städte, singen (*faḍā'il* ist der Plural von arab. *faḍīla*, „Vorzüglichkeit“ bzw. „Vortrefflichkeit“). Vgl. etwa E. Gruber: Verdienst und Rang. Die *Faḍā'il* als literarisches und gesellschaftliches Problem im

(hier vor allem die Texte des Autors ‘Alī ibn Muḥammad ar-Raba‘ī) sowie anekdotische Literatur, etwa das *Kitāb aḥbar wa-ḥikāyāt* des Muḥammad ibn al-Fayḍ al-Ġassānī (gest. ca. 927 n. Chr.). Die Autorin ist sich freilich der Authentizitätsproblematik dieser Überlieferungen bewusst (S. 12), versucht aber eine positiv-optimistische und dennoch kritische Haltung zum Material einzunehmen. Dies ist sinnvoll, da es keine allgemein akzeptierte Methodologie gibt, welche Quellen zur Umayyadenzeit glaubwürdig sind und welche nicht. Die Arbeit steht mit diesem Ansatz in der Tradition von Chase Robinson, der den hohen Stellenwert der Quellenkritik als ‚Problem‘ der Forschung zur islamischen Frühzeit betont und zur Suche nach neue Zugängen aufgerufen hat.² Nancy Khalek zieht einen mikrohistorischen Ansatz am Beispiel der Stadt Damaskus einer groß angelegten und zwangsläufig zu Generalisierungen neigenden Überblicksdarstellung über Syrien oder gar den gesamten Nahen Osten vor (S. 16). In ihrer Arbeit geht sie von kleinen Facetten aus (etwa der Biographie einer Gelehrtenfamilie, einer spezifischen Anekdote oder einem literarischen Topos), worauf sich dann ihr Blick weitet, und in geschickter Art und Weise die Geisteswelt der umayyadischen Stadtbevölkerung wie auch spätere Vorstellungen von derselben in den Fokus gebracht werden. Programatisch ist die Dreiteilung der folgenden thematischen Kapitel: Das zweite ist mit „Text“ überschrieben (es geht um die Frage, wie, warum und von wem syrische³ Historiographie verfasst wurde), das dritte mit „Bilder“ (hier steht vor allem anhand der Verehrung Johannes des Täufers die ikonographische Selbstfindung der Umayyaden in Damaskus im Zentrum). Das vierte Kapitel bildet dann die Synthese aus den Erkenntnissen der beiden vorangegangenen Abschnitte, d. h. das Bild von Damaskus in späterer, mittelalterlicher muslimischer Vorstellung, vor allem, wie sich im Dialog mit Christen und in Abgrenzung und Wettbewerb zu Jerusalem eine Vorstellung von einer muslimischen *Terra sancta* in Damaskus und Umgebung herauskristallisieren konnte.

Das zweite Kapitel (Telling Stories, S. 39–84) untersucht die erste Generation muslimischer Damaszener Historiker, und fragt, welche Arten von Werken und welche Formensprache sie dafür fanden. Während die Existenz einer syri-

Islam. Freiburg im Breisgau 1975 sowie E. Sivan: The Beginnings of the ‘Faḍā’il al Quds’ literature. *Der Islam* 48, 1972, 100–110.

2 Vgl. C. Robinson: Reconstructing early Islam. Truth and Consequences, in: H. Berg: *Method and Theory in the Study of Islamic Origins*, Leiden 2003, 101–136.

3 Hier wie auch in den folgenden Ausführungen der Besprechung bezeichnet „syrisch“ bzw. „Syrien“ die umayyadische Provinz und nicht etwa das Gebiet des modernen Staates sowie ebenfalls nicht die syrisch(-aramäische) Sprache und Kultur. „Syrische Geschichtsschreibung“ meint also Geschichtsschreibung aus Damaskus und seiner Umgebung etwa im Gegensatz zu irakischen historiographischen Traditionen.

schen historiographischen Schule nicht mehr angezweifelt wird, sind kaum genaue Kenntnisse über ihre genaue Couleur und Ausprägung vorhanden. Ein Grund dafür mag sein, dass diese Autorengruppe wenig rezipiert wurde und sich anderswo in der islamischen Welt nicht erfolgreich durchsetzen konnte. Mitunter mögen zwar auch Beschaffungsprobleme hierbei eine Rolle gespielt haben. Nancy Khaleks Thema ist aber schon allein deswegen interessant, da muslimische Historiker des späten Mittelalters ihre Damaszener Vorgänger nicht sonderlich schätzen und häufig kritisierten (S. 40). Zur Erforschung dieser Gruppe von Autoren und ihrer literarischer Netzwerke sind die biographischen Lexika der Frühzeit von extremer Wichtigkeit, da es später nur noch wenige Überlieferer aus dem syrischen Raum geben sollte. Die Themen der syrischen Geschichtsschreibung lassen sich, so Nancy Khalek, auf zwei Grundaussagen subsumieren: Pro-umayyadische Propaganda einerseits sowie andererseits die Betonung des Vorrangs der Region vor anderen Provinzen. Das Kapitel dreht sich vor allem um die Familie des Yaḥyā ibn Yaḥyā al-Ġassānī (gest. ca. 749 n. Chr.). Am Beinamen dieses Autors zeigt sich seine Zugehörigkeit zum Stamm der Ġassāniden. Nach der islamischen Eroberung blieben bestimmte Teile der Banū Ġassān in Syrien (S. 43), die Quellen verorten sie in hochrangigen Positionen innerhalb der Verwaltung, des Militärs, der Politik sowie in der gelehrten Wissenschaft. Einstmals vehemente Unterstützer des Monophysitismus im sechsten Jahrhundert, sank der Stern der oströmischen Alliierten mit der Verbannung ihres Anführers al-Mundir durch Kaiser Mauricius.⁴ Die Stammesgruppe muss jedoch noch vor der islamischen Eroberung Syriens eine gewisse Renaissance erlebt haben, auch ihre wieder erstarkte Hauptstadt Ġābiya wurde von Mu‘āwiya übernommen als er (noch vor seinem Kalifat) Gouverneur Syriens war. Im siebten Jahrhundert finden wir den Stamm als integralen Teil der Bevölkerung Syriens, viele seiner Mitglieder waren wissenschaftlich und literarisch tätig. Auch wenn der Großteil der Ġassāniden zumindest nominell den Islam annahm, zeigt sich, dass sie ihrer christlichen Vergangenheit durchaus noch verpflichtet waren, jedoch zugleich in ihre muslimische Gegenwart und Zukunft investierten: „With one proverbial foot in Byzantium and the other in Islamic Syria, Ghassānids embodied the dividing line between the past and the future in the Islamic world“ (S. 44). Während also die Großeltern der Ġassānidischen Konvertiten noch Kirchen und Klöster gestiftet hatten, sollten ihre Enkel zu umayyadischen Hofdichtern avancieren oder Staatsbeamte in Baṣra, Ḥurāsān und Armenien werden, wo sie vor allem wegen ihrer Sprachkompetenz in der Verwaltung geschätzt waren. Nancy Khalek beschäftigt sich ausgiebig mit Yaḥyā ibn Yaḥyā al-Ġassānī, dessen Werk eine wichtige Quelle zu den christlich-muslimischen Beziehungen in Damaskus bildete, gerade etwa auch zur Errichtung der Großen Moschee der Stadt. Seine Texte sowie dieje-

4 Vgl. dazu G. Fisher: *Between empires. Arabs, Romans, and Sasanians in Late Antiquity*. Oxford 2011; Rez. K. Klein, H-Soz-u-Kult (13.02.2012).

nigen seiner auch literarisch tätigen Söhne wurden vor allem in der *faḏā'il*-Literatur rezipiert, in der ähnlich wie auch bei einem späterer Spross der Familie, Abū Mušīr al-Ġassānī (gest. ca. 894 n. Chr.), vor allem die spirituellen Qualitäten der Stadt Damaskus Betonung finden.

Zunächst finden wir Yaḥyā ibn Yaḥyā als Überlieferer einer bei Ibn 'Asākir im *Ta'riḥ Madīnat Dimašq* aufgezeichneten Anekdote, gemäß welcher Kalif al-Walīd im Zuge der Neuerrichtung der Großen Moschee (die mit der Abtragung der christlichen Johannes-Basilika am gleichen Platz einherging) einen verständlicherweise sturen Eremiten nach langen Wortgefechten und Handgemengen aus einem Turm der sich in Zerstörung befindlichen Basilika hinauswerfen muss. Hier zeigt sich Nancy Khaleks Methodik bei der Arbeit mit den Quellen: Wichtig sei nicht, ob dieser Mönch je existiert habe, sondern vielmehr die Möglichkeit, dass die beschriebene Episode ‚echt‘ erschien, die Leser ansprach und die Stimmungslage der Christen widerspiegeln würde (S. 49). Insgesamt lässt sich feststellen, dass Yaḥyā ibn Yaḥyā und seine Nachkommen großes Interesse daran hatten, Berichte zu bewahren, die die Transformation bzw. Konversion von christlichen Bauten und christlicher Sakraltopographie zum Inhalt hatten (bzw. Legenden von biblischen und asketischen Helden). Yaḥyā ibn Yaḥyā und seine Söhne waren aktiv an der Ausdifferenzierung einer neuen Damaszenischen Identität beteiligt, die aber durchaus im Gegensatz zur einstmaligen christlichen Stadt stand (S. 52).

Diese Prozesse der Ausdifferenzierung frühislamischer Identität und ihre Darstellung in der syrischen Literatur gehen parallel einher mit der auf Syrien bezogenen Eroberungsliteratur (hier vor allem dem Werk *Futūḥ aš-Šām* des al-Azdī), das bei aller Verherrlichung der muslimischen Krieger auch den Einfluss der byzantinischen eroberten Kultur auf die Eroberer schildert. Selbst genrespezifisch, so Nancy Khalek, sei die biographische Darstellung der Helden der Eroberung byzantinischen hagiographischen Vorlagen nicht unähnlich. Überhaupt hatten christliche Vorstellungen von Frömmigkeit und Prophetie einen großen Einfluss auf die frühen Muslime in Syrien – dabei war in diesem Kapitel beschriebene syrische Historiographie elementar wichtig, um die Pole ‚tugendsamer Christ‘ versus ‚barbarischer Araber‘ dauerhaft zu verkehren (S. 55). Dies zeigt sich etwa an einer Erzählung über eine Konversion im Zuge der Eroberung von Buṣrā (Bosra), die ganz im Schema der christlichen erbaulichen Erzählung abgefasst ist (und daher in ihrer Konversions-Topik den christlichen Vorbildern ausnehmend eng verhaftet ist). Das Fazit der Episode ist, dass der Islam nicht nur Städte, sondern auch Herzen zu erobern vermochte (S. 57). Ein weiterer sehr interessanter Abschnitt zeigt auf, dass dieser erbauliche Charakter der Narrativen natürlich nicht nur in zeitgenössischen christlichen Texten (etwa in Martyriumsberichten und vor allem in den Frage- und Antwort-Texten) zu finden ist. Nancy Khalek führt hierfür frühe syrische Beispiele von muslimischen Frage- und Antwort-Texten an, die sich vor allem dog-

matischen Problemfällen sowie Fragen von kultureller Minderwertigkeit widmen. Das Bild, das sich in den Aussagen der syrischen Historiographen von ihrer Gesellschaft entwickelt, ist das von religiösen ‚In-Betweenern‘, für deren Verwirrtheit und Unsicherheit auch Erklärungen gegeben wurden (etwa, dass die Menschen in Syrien vom Judentum zum Islam konvertiert seien und sich deswegen in religiösen Belangen nicht so gut auskennen würden).⁵ Das Kapitel schließt schließlich mit Betrachtungen zu einem ġassānidischen Epigonen, Abū Mušīr al-Ġassānī, acht Jahre nach dem Tod des Yaḥyā ibn Yaḥyā geboren, in dessen Werk sich die Marginalisierung Syriens bereits andeutet. Der Blickwinkel der syrischen Hagiographie wurde immer kleiner, auch dies mag ein Grund gewesen sein, warum sie zugleich auch immer unbedeutender wurde (S. 71).

Das dritte Kapitel (Icons, S. 85–134) öffnet mit allgemeinen Bemerkungen zu sakralen Landschaften und zu Reliquienverehrung, diskutiert zunächst den christlichen Johannes-Kult sowie danach die muslimische Verehrung des Täufers, um abschließend den Bogen zu spannen zu Verehrungsorten in der Ġūṭa, dem fruchtbaren Umland von Damaskus. Der Johannes-Kult stellt einen besonderen Fall dar, handelt es sich bei ihm doch um einen der ersten Fälle von muslimischer Verehrung von Körper-Reliquien, was einflussreich für spätere Zeiten werden sollte.

Ibn ‘Asākir’s topographische Einleitung seines biographischen Werkes ist ein wichtiges Zeugnis für die Entwicklung und Gestaltung sakralen Raums, da sie im 12. Jahrhundert berichtet, welche der Bauten der Umayyadenzeit mittlerweile verfallen bzw. welche noch in Benutzung waren. In der islamischen Frühzeit (wie auch schon zuvor) stellte Damaskus einen Sonderfall dar; während anderswo die Städte kleiner wurden, konnte Damaskus in der Zeit zwischen 500 und 750 n. Chr. Wachstum verzeichnen. Die Umayyaden verstanden die Stadt als Gegenstück zu anderen großen Städten: Jerusalem und Konstantinopel, aber auch Mekka und Medina. Die syrische Großstadt sollte nicht zwangsläufig die anderen Städte an Heiligkeit übertrumpfen, sondern diene eher als Folie für die Repräsentation des umayyadischen Selbstbewusstseins (S. 89). Auffällig ist generell, wie schnell Schreine zur Heiligenverehrung in Damaskus auftauchten, man kann hier mit Nancy Khalek durchaus von einer Sakralisierung der islamischen Stadt sprechen.

Schon im vorangegangenen Kapitel hat sich gezeigt, dass Legenden darüber, wie Kalif al-Walīd die Johannes-Basilika niederreißen ließ, um die Große Moschee zu errichten, bei den syrischen Historiographen weit verbreitet waren. Sie berichten, wie während der Bauarbeiten dann die Kopfreliquie des Täufers auf-

⁵ Ermessen lässt sich dies beispielsweise auch an Beinamen wie dem des Ġassāniden-Abkömmlings Ḥaffāz ibn al-Ḥassan, den man mit dem Spitznamen Ibn Niṣf aṭ-Ṭarīq („(Auf)-halbem-Wege“) belegte, vgl. S. 65.

gefunden wurde.⁶ Anders als die Mehrzahl der Forscher vor ihr, sieht Nancy Khalek die Präsentation dieser Reliquie in der Großen Moschee nicht als ein Mittel, Christen zur Konversion zu bewegen, sondern lediglich als ein Zeichen dafür, dass die Johannes-Verehrung in Damaskus von so großer Bedeutung war, dass dies auch von den muslimischen Herren akzeptiert werden musste. Johannes der Täufer spielte als Zeuge des (in islamischer Sicht: rein menschlichen) Daseins Christi auf Erden eine wichtige Rolle als sozusagen anti-trinitarischer Heiliger (S. 93). Die Förderung seines Kultes durch al-Walid lässt sich so sicherlich auch als eine Kontinuität der Absage an die Trinität in der Felsendominschrift verstehen, die ja kein anderer als der Vater dieses Kalifen, ‘Abd al-Malik, gesetzt hatte.⁷

Nicht vollständig überzeugend sind die vorgeschlagenen Gedanken zur islamischen Veränderung der Ikonographie des Täufers: Al-Walid befahl, dass das in einem Korb aufgefundene Haupt unter einer Säule mit Korbkapitell (das sich von den anderen Säulenkapitellen der Großen Moschee unterschied) aufbewahrt werden solle. Ob man dieses Korbkapitell als „kind of icon“ (S. 97) sehen kann, ist vielleicht etwas zu überspitzt interpretiert. Die von Nancy Khalek postulierte Engführung von (älteren christlichen) Darstellungen des Täufers mit denen der Kreuzerhöhung gelingt nicht vollständig, da es sich korrekt nicht unbedingt um eine Ikonographie des Täufers selbst, sondern vielmehr um die der Geschehnisse der Taufe handelt (S. 100–105). Natürlich lässt sich eine gewisse Verbundenheit der beiden Szenen nicht abstreiten, dass aber ein syrischer Christ des siebten oder achten Jahrhunderts bei Johannes dem Täufer augenblicklich auch an das Heilige Kreuz gedacht habe, erscheint eher unwahrscheinlich – schließlich taucht das Kreuz als Symbol ja auch in zahlreichen anderen neutestamentarischen Szenen auf, die keine Kreuzigung darstellen. Die mit einem Kreuz geschmückte Säule hingegen sei, so Nancy Khalek, ab dem siebten Jahrhundert ein wichtiges Symbol kaiserlicher (man möchte anführen: auch kirchlicher) Macht gewesen

6 Die Reliquie hätte sich folglich in einer unterirdischen Krypta unter der christlichen Basilika befunden. Die Vergleichsbeispiele, die Nancy Khalek hierfür anführt (Rehovot ba-Negev, Madaba und Horvat Berachot) lassen dies durchaus nachvollziehbar und wahrscheinlich erscheinen. Sinnvoller wäre hier allerdings die Erwähnung der unterirdischen Krypta der Stephanus-Basilika in Jerusalem gewesen, in der die Reliquien des Erzmärtyrers verehrt wurden – sowohl hinsichtlich des Rangs der Reliquien als auch der Bedeutung der Stadt scheint hier in den Augen des Rezensenten eine deutlich besser vergleichbare Parallele zu liegen.

7 Vgl. dazu A. Neuwirth: *Der Koran als Text der Spätantike*. Berlin 2010, S. 252: „Religionspolitisches Ziel der Inschriften ist es, den vor Ort als Gottessohn verehrten Jesus auf seine koranische Dimension eines bloßen Gottesdieners zurückzustufen und ihm den Propheten des Islam auf gleicher Höhe, als einen im Himmel und auf Erden hochgeehrten Propheten – als den ihn der in der Inschrift mehrmals zitierte Vers Q 33:56 darstellt –, zur Seite zu stellen.“

(S. 105). Besondere Erwähnung findet in der vorliegenden Studie eine im Pilgerbericht des Theodosius (vor 518 n. Chr.) erwähnte Säule mit darauf angebrachtem Kreuz im Jordan an der Taufstelle. Nancy Khalek zitiert diese Stelle allerdings nur sekundär, in der Quelle wird die von ihr postulierte Engführung Säule-Täufer noch einmal deutlicher, erwähnt der Pilger doch schon im nächsten Satz die in unmittelbarer Nähe zur Taufstelle von Kaiser Anastasius gestiftete Johanneskirche am Jordan.⁸ Zutreffend ist auf jeden Fall Nancy Khaleks Argumentation, dass sowohl für die Christen wie auch für die Muslime der Spätantike die Figur Johannes des Täufers zu einem Zeugen der Körperlichkeit des Heilands konstruiert wurde (schön wird dies mit Beispielen von Ephrem und Jakob von Sarug belegt). Diese Präsenz des Täufers in den menschlichsten Tagen Jesu Christi wurde jedoch von Christen und Muslim sehr unterschiedlich gedeutet – für letztere war Johannes eben von ausnehmender Wichtigkeit, weil er als Zeuge des Wandels Jesu auf der Erde sozusagen zum Heerführer gegen die Dreifaltigkeit instrumentalisiert werden konnte.

An diese Ausführungen schließt sich ein Exkurs an, von wo und wie die Kopfreliquie des Täufers überhaupt nach Damaskus gelangte. Laut Sozomenus brachten Mönche das Haupt nach Konstantinopel (was ob des Horizontes des Kirchenhistorikers recht verständlich ist). Gemäß einer anderen Tradition (Josephus, Nicephorus, Symeon Metaphrastes) gelangte der Kopf nach Emesa – in einer Variation dieser Legende bringt ein emesischer Dieb den Kopf nach Sebaste in Palaestina (allem Anschein nach war dies auch die älteste Verehrungsstätte des Täufers). Während der Pilger von Piacenza (ca. 570 n. Chr.) die Reliquie noch in Emesa sieht, erwähnt Arculf (ca. 670 n. Chr.) sie schon in Damaskus. Als Hauptorte der Verehrung lassen sich Damaskus, Aleppo, Gaza, Baalbek, Beirut, Emesa und Gerasa festmachen. Bereits kurz nach der Ankunft der Reliquie in Damaskus (wohl 635 n. Chr.) haben die Umayyadenkalifen ihre Verehrung unterstützt, die Damaskus unter anderem als Gegenstück zu Konstantinopel förderten.⁹ Im Vergleich zu anderen Städten (etwa Jerusalem, wo Kalif ‘Umar die Grabeskirche eben nicht abreißen ließ und später der Felsendom in Konkurrenz vor allem zu jüdischen Heiligtumstraditionen entstand) stellte der Damaszener Fall eine sehr dramatische Aneignung von heiligem Raum dar. So finden wir auch für die Zeit um 717 n. Chr. Streitigkeiten, bei denen die Christen sich unter Kalif ‘Umar II. ibn ‘Abd al-Azīz beschwerten, dass der Platz unrechtmäßig enteignet wurde (ein Anklage, die übrigens auch – ein Jahrhundert nach der Errichtung der Moschee – von Theophanes erwähnt wird); erst durch die Einnischung wichtiger muslimischer Gruppen spricht der Kalif den Raum endgültig den

8 Theod. *De situ Terrae Sanctae* 20.

9 Vgl. hierzu vor allem F. B. Flood: *The Great Mosque of Damascus. Studies in the making of an Umayyad visual culture*. Leiden/New York 2001.

Muslimen zu (S. 111). Auch die Auffindungslegenden zeigen auf, wie um die Legitimation muslimischer Sakrallandschaft in Damaskus gerungen wurde: Laut al-Mas‘ūdī wird etwa eine griechische (!) Inschrift aus der Zeit Salomos gefunden, die der Gelehrte Wahb ibn Munabbih dem al-Walīd übersetzen muss, und welche den Kalifen als rechtmäßigen Nachfolger des biblischen Königs voraussagt. Während auch andere islamische Auffindungslegenden zeigen, wie deutlich sie an christliche Motive angelehnt sind (S. 114), da ja auch ihre Autoren aus dieser Welt stammten, bleibt jedoch fraglich, ob die architektonische Ausgestaltung des unter/in einer Säule mit Korbkapitell verehrten Johannesreliquiars tatsächlich bei den Betrachtern Assoziationen zu der oben genannten Säule mit Kreuzaufsatz im Jordan oder etwa den Säulen der Styliten hervorzurufen vermochten (S. 116).

Nach diesen Anfängen der Schaffung einer Sakraltopographie füllt sich die Große Moschee mit Verehrungsorten verschiedenster Couleur: Bald fanden an verschiedenen Stellen der Prophet Ḥūd oder der Heilige al-Ḥiḍr sowie zahlreiche Prophetengefährten und Familienangehörige ‘Alīs (allen voran natürlich die Kopf-Reliquie des Muḥammad-Enkel im Mašhad Ḥusayn) Verehrung. Unter den in der Umayyadenmoschee aufbewahrten heiligen Objekten fanden sich beispielsweise der Koran des Kalifen ‘Utmān sowie das Schwert des frühmuslimischen Feldherren Ḥālid ibn al-Walīd (S. 98). Dieses Phänomen weitete sich auf die ganze Stadt aus, so wurde eine Höhle auf dem Damaszener Hausberg Ġabal Qāsiyūn in verschiedenen Zeiten mit Gabriel, Adam oder den Sieben Schläfern assoziiert. Die Kultlandschaft der Stadt strahlte auch ins Umland ab, so dass in der Ġūṭa – dem fruchtbaren Hinterland von Damaskus – allmählich eine Sakrallandschaft mit eindrucksvollen Verehrungsorten (etwa für drei der Ehefrauen von Muḥammad sowie für Bilāl ibn Ḥamāma, den ersten Muezzin, sowie für Prophetengenossen) entstand (S. 121–123). Hier gab es auch mehr christliches Leben denn in der Stadt selbst, wo in Ibn ‘Asākirs Tagen nur noch wenige Kirchen standen – die Ausführungen hierzu hätten vielleicht noch etwas ausführlicher sein können. Für ihre Betrachtungen zur Ġūṭa verwendet Nancy Khalek vor allem Pilgerberichte als Quelle und zeigt eindrucksvoll auf, wie sich diese in ihrer Thematik von der *faḍā’il*-Literatur unterscheiden. Insgesamt zeigt sich, dass die Ġūṭa zwar „mit den wichtigsten Tote der frühen islamischen Welt besiedelt“ (S. 125) war, jedoch keinen dezidiert neu geschaffenen Sakralraum darstellte: Die muslimischen Heiligen waren lediglich die jüngsten Hinzufügungen zu einer Landschaft, in der bereits Abraham, biblische Propheten, die Jungfrau sowie der islamische Heilige al-Ḥiḍr seit Urzeiten wandelten.

Stand im zweiten Kapitel die genaue Lektüre von Texten und im dritten die Bildsprache im Zentrum, so wird dies im vierten und letzten Kapitel (Iconic Texts, S. 135–165) zusammengebracht. Hier untersucht Nancy Khalek die *faḍā’il*-Literatur, genauer gesagt die Lobpreisungen auf die Stadt Damaskus

(*faḏā'il-Dimašq*) in Abgrenzung zu den Lobpreisungen Jerusalems, den *faḏā'il-bayt-al-Maqdis* (so in der vorliegenden Studie, gebräuchlich findet sich daneben auch die Bezeichnung *faḏā'il al-Quds*). Am wichtigsten für die *faḏā'il-Dimašq* ist hierbei die bereits erwähnte Sammlung des 'Alī ibn Muḥammad ar-Raba'ī. Nancy Khalek liest diese Texte mit ihren Ortsbeschreibungen vor allem als „narratives of place“ – interessant ist hier der Vergleich mit Procopius' *De Aedificiis*, einen Text, den die Autorin als „Bautätigkeit als integraler Bestandteil der Herrscherbiographie“ mit der *faḏā'il*-Literatur vergleicht (S. 136). Dies liegt nahe, ist beides doch ekphrastische und enkomastische Literatur, der Vergleich wurde jedoch so bislang noch nicht gezogen. Es ist nur selbstverständlich, dass die Damaszener Bauten, die in ihrer physischen Beschaffenheit Byzanz herausgefordert haben (man denke nur an die mit Mosaiken übersäte Große Moschee von Damaskus) auch in den Texten ihren Niederschlag in zwar anders gearteter, aber nicht minder großartiger Pracht fanden. Für die von Nancy Khalek hier untersuchten Autoren (Ibn 'Asākīr sowie ar-Raba'ī) ist Damaskus kein Provinznest, sondern „the vibrant physical landscape upon which identities were actively inscribed“ (S. 139). Sie untersucht die Bauten als Erinnerungsorte (S. 138–139) und zeigt auf, wie das Genre *faḏā'il*- zum erstarkenden Selbstbewusstsein der Damaszener beigetragen hat. Dabei wurde der religiöse Sonderstatus der Region vor allem über die Gräber der Prophetengefährten konstruiert,¹⁰ ein permanenter Bezug von Damaskus auf Jerusalem war dazu allerdings auch notwendig. Insofern ist die im Folgenden entwickelte Frage, warum es die *faḏā'il-Dimašq*-Literatur überhaupt gab, eine berechtigte und wichtige, schließlich war Jerusalem religiös und ideologisch betrachtet immer wichtiger als Damaskus (S. 143), eine Stadt, die bis zur erneuten Blüte ab 1154 n. Chr. unter Nūr ad-Dīn drei Jahrhunderte der Anarchie erlebte. Sinnvoll ist es, dieser Frage im Vergleich mit der *faḏā'il*-Literatur auf Jerusalem nachzugehen (S. 145–150). Diese entstand, so schrieb bereits Meir Kister, mit großer Wahrscheinlichkeit in bzw. auf Jerusalem als Emanzipation von Medina und Mekka, kurze Zeit später finden sich ähnliche Texte auch bei sektiererischen Strömungen in Kūfa.¹¹ In Jerusalem gewannen die Autoren der Gattung das sakrale Kapital

10 Etwa dadurch, dass der Kalif Abū Bakr den berühmten Feldherren Ḥālid ibn al Walīd nach Syrien geschickt hatte, deutet an, so die Panegyriker der Stadt, dass die Eroberung dieser Provinz wichtiger gewesen war als die des 'Irāq. Muḥammad selbst soll – das haben die Autoren oft wiederholt – gesagt haben, dass von allem Guten auf der Welt neun von zehn Teilen in Syrien zu finden sei, das verbleibende Zehntel aber sei auf die restlichen Länder der Welt verteilt; vgl. Ibn 'Asākīr, *Ta'rīḫ Madīnat Dimašq* I.2, S. 143.

11 Vgl. M. Kister: A comment on the antiquity of traditions praising Jerusalem. In: *Jerusalem Cathedra* 1, 1981, 185–186. Gerade zur *faḏā'il*-Literatur auf die Stadt Jerusalem wurde von deutscher Seite viel von Angelika Neuwirth geforscht, dass

der Stadt aus den Heiligtumstraditionen der drei Religionen Judentum, Christentum und Islam. Jerusalem wurde – wie bereits früher in jüdischen und christlichen Texten – zum Nabel der Welt stilisiert, zu einem Ort an dem Raum und Zeit eins werden konnten.¹² Eindrucksvoll zeigt Nancy Khalek auf, dass die Genese der *faḍā'il-bayt-al-Maqdis*-Literatur bis zur Kreuzfahrerzeit von biblischen zu islamisierten-biblischen Motiven ganz parallel verläuft mit einer gleichgearteten Entwicklung innerhalb der *faḍā'il-Dimašq*-Literatur (S. 147–149). Es finden sich sowohl Versuche der Übersteigerung von Damaskus (etwa dass Muḥammad auf seiner Nachtreise dort Station gemacht haben soll) als auch Anzeichen für einen Wettbewerb der Städte: So verortet eine wohl aus dem späten achten Jahrhundert stammende Tradition das Mosesgrab in Damaskus (S. 151). Am Beispiel der Kleinstadt Dārayyā in der Nähe von Damaskus (S. 155–162) zeigt Nancy Khalek dann, wie auch Orte der Umgebung an ihrem Status von Heiligkeit arbeiteten, vor allem dadurch, dass man die Bewohner ab frühester Zeit als besonders gottgefällig darstellte. Als Fazit lässt sich festhalten, dass Damaskus zwar nie den gleichen Grad an Heiligkeit erzielen konnte wie Mekka, Medina oder Jerusalem, der Ruhm der letztgenannten Stadt doch auf ganz Syrien abstrahlte und auf Damaskus umgelenkt werden konnte (S. 163). Der Lobpreis der Stadt war nicht nur für Damaszener Lokaleliten wichtig, sondern für das ganze umayyadische Haus, das diese Zentrumsverlagerung von der arabischen Halbinsel nach Syrien stark förderte. Die Folie, auf der dies versucht wurde, war freilich Byzanz; und so zeigt sich – ähnlich wie in Barry Floods Studien zur Großen Moschee – mit welchen Anstrengungen die Umayyaden versucht hatten, einen Balanceakt zwischen Imitation und eigener Schöpfungskraft zu machen, welcher, so Nancy Khalek, letztlich doch zum Scheitern verurteilt war (S. 163). Ein kurzes Schlusswort (S. 175–180) fasst die Ergebnisse der Studie dann noch einmal zusammen.

Wer in der Lektüre dieses eindrucksvollen Buches eine reine Stadtgeschichte erwartet, wird enttäuscht. Nancy Khaleks Studie bietet keinen chronologischen Abriss der Damaszener Geschichte in der Umayyadenzeit (ein Unterfangen,

hierzu nichts in der vorliegenden Studie rezipiert wird, ist etwas enttäuschend. Vgl. etwa: A. Neuwirth: Jerusalem in Islam. The three honorific names of the city. In: S. Aulid (Hrsg.): *Ottoman Jerusalem, the living city. 1517–1917*. London 2001, 77–93; eadem: The spiritual meaning of Jerusalem in Islam. In: N. Rosovsky (Hrsg.): *City of the Great King. Jerusalem from David to the present*. Harvard 1996, 93–116 sowie 483–495; eadem: Erste Qibla – fernstes Masjid? Jerusalem im Horizont des historischen Muhammad. In: F. Hahn (Hrsg.): *Zion – Ort der Begegnung*. FS Laurentius Klein. Bodenheim 1993, S. 227–270.

12 Vgl. hier für frühere Zeiten: K. Bieberstein: »Zum Raum wird hier die Zeit«. Drei Erinnerungslandschaften Jerusalems. *Jahrbuch für Biblische Theologie*, 22, 2007, 3–39.

das ob der Quellenlage auch reichlich lückenhaft und hypothetisch bleiben müsste), sondern präsentiert vielmehr einen faszinierenden Einblick in die muslimische Vorstellungswelt und religiöse Bedeutung von Damaskus sowohl für die Menschen der Umayyadenzeit, aber auch für spätere Generationen bis zum Vorabend der Kreuzzüge. Ausgehend von einem mikrohistorischen Ansatz eröffnen sich neue Sichtweisen bisweilen so breit und inklusiv, dass Nancy Khalek die Stadt Damaskus fast aus den Augen zu verlieren scheint. Bestimmte für diese Stadt getroffene Aussagen sind so allgemeingültig, dass man sich freilich fragen mag, was das spezifisch Damaszenische daran sei. Nancy Khaleks Damaskus ist zudem ein recht großer Ort, der räumlich etwas beliebig von ihr definiert wird und durchaus auch bis Bosra reichen kann. Diese Freiheiten sind jedoch nicht nur tolerierbar, sondern auch notwendig, um zu den hier geleisteten Ergebnissen zu kommen. Es erweckt den Anschein, dass fast jedes in den letzten zwanzig Jahren publizierte Buch zur Umayyadenzeit mehr Fragen aufwirft denn beantwortet sowie hauptsächlich versucht, die defizitäre Quellenlage zu rechtfertigen. Nancy Khaleks Buch ist hier ein erfreulich positives Gegenbeispiel, in dem die Autorin niemals unreflektiert, aber doch mutig mit den Quellen umgeht und aufzeigt, wie sich das sehr disparate und zeitlich weitreichende Material sinnvoll und ergebnisorientiert zu einer wichtigen und sicherlich lange Zeit maßgeblichen Studie zur Geisteswelt der frühen islamischen Geschichte umsetzen lässt.

Konstantin M. Klein, Bamberg
konstantin.klein@uni-bamberg.de