

Steinerne Schriftzeichen. Schreiben über Zerstörung in der christlichen Spätantike und im frühen Islam

Konstantin M. Klein

The contribution compares Christian and early Islamic accounts on the destruction of sacred space. Within the Christian tradition, Constantine the Great appears as the paragon of pagan destruction who is followed by his imperial successors as well as by courageous holy men who waged war on idolatry. Despite the undeniable appeal of these texts, there are altogether only few cases recording the destruction of pagan temples in the sources, and even fewer which are archaeologically attested. Likewise, the well-established model of the conversion of pagan temples into churches has to be called into question. The contribution shows how for the emperors after Constantine, the destruction of temples predominantly became a legal issue – future destruction should generally be avoided and, if still necessary, had to be regulated. A very similar scenario emerges from early Islamic sources on the destruction of pagan shrines in the Arabian Peninsula, especially in the area between Mecca and Medina. After his initial cleansing of the Ka'ba, Muḥammad is depicted as the regulator and not as the executor of destruction. In both lines of tradition is it noticeable that ruins were often not transformed into new sacred places for the new religion. The contribution aims to demonstrate that the ruins of the destroyed shrines had their very own symbolic meaning as testimonies to the triumph of the winning side.

„In der Nähe der Stadttore ließ sich eine Szene beobachten, die war jenseits jeglicher Beschreibung und dramatischer Rezitation“¹ – so leitet der Vater der Kirchengeschichte, Eusebius, eine Episode seiner Abhandlung *De martyribus Palaestinae* ein, die sich im Jahre 309 n. Chr. in Caesarea Maritima zuge tragen haben soll:

Nicht nur war menschliches Fleisch überall dahingeschlachtet worden, es lag auch überall zerstreut. Körperteile, Fleisch und Eingeweide sah man allerorts, selbst innerhalb der Stadtmauern. Nach vielen Tagen, an denen solche Dinge geschahen, ereignete sich ein wunderbares Ereignis. Plötzlich, an einem Tag, an dem die Luft klar und hell war, der Himmel heiter, ließen

in der ganzen Stadt die Säulen, welche die öffentlichen Portiken stützten, Tropfen fallen – gleichsam Tränen. Und wenngleich auch kein Nebel in der Luft lag, so waren die Märkte und Straßen feucht wie von Wasser benetzt. Sofort wurde die Kunde getan, dass die Erde, die gefühllosen Steine und das leblose Holz – unfähig solch verdorbene und grausame Tat zu ertragen – Tränen vergossen hatten.

Nur kurze Zeit nach diesem Ereignis, welches unmittelbar vor dem Ende der Verfolgungen auf römischen Boden datiert, fand ein Satz Eingang in den Jerusalemer Talmud, dem man nur schwer eine Bezugnahme auf, ja eine Konkurrenz zu den Euseb'schen Säulen absprechen kann: Es handelt sich dabei um den Verweis, dass „als Rabbi Abbahu starb, die Säulen von Caesarea weinten.“²

¹ Eus. Mart. Pal. 9, 11–12. Zum archäologischen Befund, vgl. Patrich 2002, 345–346, der überzeugend argumentiert, dass sich die Martyrien hauptsächlich im sog. alten Stadium, nicht im Amphitheater, ereignet hatten, in dessen *sacellum* auch eine Märtyrerkapelle eingerichtet wurde.

² Vgl. p.T. AZ, 3, 1 (42c), der gesamte Abschnitt verzeichnet unterschiedliche bemerkenswerte Ereignisse, die sich zu den Zeitpunkten der Tode

R. Abbahu († 309 n. Chr.) gehört zur dritten Generation der Amoräer, jüdischer Gelehrter, die das mündliche Gesetz im Dialog auslegten und deren Aussprüche schließlich in der Gemara kodifiziert wurden, der zweiten Schicht des Talmuds, die den Stoff der Mischna ergänzte. In seiner Generation sticht R. Abbahu heraus als eine zentrale Figur des öffentlichen Lebens in Caesarea und – auch durch seine ungewöhnlich gute Kenntnis des Griechischen – als Sprachrohr der jüdischen Gemeinde, gerade in einer Zeit, als sich die Autorität des jüdischen Patriarchen in Tiberias im Sinken befand. Es ist mehr als Zufall, dass mit dem Verweis auf die weinenden Säulen beide konkurrierenden monotheistischen Religionen im spätantiken Palaestina nicht nur die exklusiv auf sie bezogene Historizität der Episode für sich beanspruchen, sondern eben auch die augenscheinliche Sympathie – im wahrsten Sinne des Wortes – des urbanen Raumes. Freilich wohnten die Gottheiten der Römer und Griechen – wie schon die der Assyrer und Babylonier – im Heiligtum, auch Niobe vergoss noch zum Fels erstarrt ihre Tränen, so wie Orpheus singend die Steine selbst zum Weinen zu bringen wusste. Doch haben wir es hier mit einer veränderten Aussage zu tun: Der polymorphe Körper der urbanen Landschaft, schneller im Begreifen noch als die menschliche Bevölkerung, spricht den trauernden Gläubigen sein Mitgefühl aus, das in diesem Fall nur ein *ungeteiltes* sein kann. Das gleiche Motiv begegnet uns in ähnlicher, ein Kollektiv vereinernder Weise in einem koptischen Martyrium, der *Passio* des Apa Shenoufe aus Empaiat am See Mareotis, welches sich in diokletianischer Zeit zugetragen haben soll. Shenoufe zeigt sich als Christ selbst beim Präfekten der Thebais, Arianus, an und wird zunächst nach Memphis gebracht, wo er zum Richtplatz geführt werden soll. Auf seinem Weg durch die Stadt nehmen die Kolo-

wichtiger Rabbinen ereignet haben sollen (beispielsweise Kometen, Springfluten, Erdbeben). Keines davon schreibt aber dem urbanen Raum eine Gefühlsregung zu. Zur Person des R. Abbahu, vgl. Lachs 1969–1970, 197–198, Levine 1975, 57.61.71–72.75–76 sowie Lieberman 1965, 21–24.

naden menschliche Stimme an und sprechen im Chor:³

Gesegnet seist du, Apa Shenoufe, [...] und gesegnet sind wir heute, da du zu uns gekommen bist. Du bringst frohe Botschaft zu uns in unsere Stadt. Gesegnet sei jeder Ort, an den du auch gebracht werden magst, gesegnet ist der Ort, an dem [deine] Gebeine niedergelegt werden.

Erst nachdem die unbelebten Säulen ihre vereinte Stimme gefunden haben, gelangen auch die Bürger von Memphis zur Erkenntnis und rezitieren wie aus einem Munde den Lobpreis des künftigen Märtyrers. Die Architektur der Stadt wird zu einer vorführenden Metapher für die Gesamtheit der städtischen Bevölkerung. Kaum ein Jahrhundert später jedoch hatten sich die Parameter in nicht unbedeutender Weise verschoben. Die noch an der Wende des vierten Jahrhunderts von Eusebius und dem anonymen Kompilator der *Passio* des Shenoufe gepriesene mitfühlende Architektur (und keineswegs nur ihre weinenden oder sprechenden Säulen) geriet in das Zielkreuz christlicher Attacken. Nachdem noch bei Eusebius und im Jerusalemer Talmud um die Gunst der städtischen heidnischen Architektur für die jeweiligen Protagonisten gebuhlt worden war, wurde sie selbst bzw. der Umgang mit ihr Thema eines spätantiken Diskurses, der sich vornehmlich in Texten niedergeschlagen hat. Die folgenden Ausführungen möchten aufzeigen, wie christliche Autoren der Spätantike die Zerstörung von heidnischer Sakralarchitektur darstellten, und wie sich, im Vergleich dazu, ein ganz ähnlicher Diskurs unter anderen Vorzeichen in der frühen islamischen Historiographie seinen Niederschlag fand.⁴ In den folgenden Ausführungen werden des-

³ Mart. Shen. fol. 108v–109r. Dass Shenoufe „frohe Botschaft“ nach Memphis bringt, ist ein Wortspiel mit der wörtlichen Bedeutung seines Eigennamens; seine Hinrichtung sollte sich letztlich in der Oase Fayyum ereignen.

⁴ Eine Betrachtung der rabbinisch-jüdischen Auseinandersetzung mit dem spätantiken Heidentum muss hier außen vor bleiben, vgl. aber nun die Studie von Stéphanie Binder (Binder 2012) sowie die einschlägige Arbeit von Halbertal – Margalit 1992, die freilich bereits in biblischen Zeiten einsetzt.

wegen die behandelten historiographischen Quellen vornehmlich als literarische Werke betrachtet. Dies bezieht sich nicht nur auf die islamische Geschichtsschreibung, die in ihrer uns überlieferten Form weitgehend erst ab dem neunten Jahrhundert verschriftlicht wurde, dabei aber historische Begebenheiten des späten sechsten und frühen siebten Jahrhunderts erinnert, sondern auch auf die Mehrheit der christlichen Texte, in denen die Zerstörung von heidnischen Sakralorten oft stark übertrieben dargestellt wurde. Einige dieser Texte fallen in die Gattung der Hagiographie. In den letzten Jahrzehnten haben Heiligenviten viel von ihrem einstmaligen Makel als unkritische und tendenziöse Legenden ablegen können, werden von der Forschung häufig als valide Quelle für die spätantike Vorstellungswelt genutzt und für geographische, ethnographische und nicht selten historische Fragen nutzbar gemacht. Man darf dabei nicht vergessen, dass die Grenzen zwischen Hagio- und Historiographie in der Spätantike oftmals verschwimmen konnten, und viele Kirchenhistoriker hagiographisches Material in ihre Berichte aufnahmen. Schließlich zielte die Hagiographie vornehmlich auf die Erbauung der intendierten Leserinnen und Leser (bzw. Hörerinnen und Hörer) ab, eine Intention, die in der christlichen Geschichtsschreibung primär des fünften Jahrhunderts n. Chr. in ähnlicher Weise festgemacht werden kann: Reichsgeschichte und Heilsgeschichte gingen eng miteinander einher. Die historische und archäologische Forschung hat allerdings, gerade im Bereich der anti-heidnischen Maßnahmen jenes Jahrhunderts, aufzeigen können, dass viele vermeintlich historische Begebenheiten, die in den hagiographischen Texten in dramatischer Art und Weise ausgeschmückt wurden, Übertreibungen oder Erfindungen der Autoren sind. Aus diesem Grund sollen hier deswegen die Berichte über die Zerstörung von Sakralorten als Ausdrücke eines literarischen Motivs, die von einer historischen Wirklichkeit losgelöst werden können, untersucht werden – denn auch die Fragestellungen, wie und warum über diese Vorfälle berichtet wurde, können uns neue Erkenntnisse zu interreligiösen Konflikten

der Spätantike bieten. Nur auf den ersten Blick mag es dagegen ungewöhnlich erscheinen, die gleiche Herangehensweise für Teile der islamischen Historiographie anzuwenden. Jedoch sind die narrativen Gemeinsamkeiten dieser Textgattung mit der christlichen Hagiographie des fünften und sechsten Jahrhunderts verblüffend auffallend, gerade in der islamischen biographischen Literatur, allen voran der Prophetenbiographie, der *Sīra*.⁵ Des Weiteren bedarf es an dieser Stelle einleitend einer begrifflichen Definition – christliche und muslimische Gewalt richtete sich im hier untersuchten Zeitraum gegen diverse, keineswegs als Einheit auftretende Gruppen von Nicht-Christen bzw. Nicht-Muslimen,⁶ die hier im Folgenden als Heiden bezeichnet werden.⁷ Dies bringt zwangsläufig mit sich, dass mit dieser Bezeichnung, die explizit nicht als pejorativer Begriff (entgegen der spätantik-lateinischen Wortwahl *pagani*) zu verstehen ist, Gruppen verschiedener religi-

⁵ Zur der Hagiographie ähnelnden Erzähltechnik der *Sīra*-Literatur, vgl. Khalidi 2009, 15–16 und 57–64. Für eine ähnliche Herangehensweise an die spätantike Kirchengeschichtsschreibung, vgl. Gotter 2008, 43–44.

⁶ Dass auch die Verwendung des Begriffes *Muslim* für die frühe Gemeinde um Muhammad eine problematische ist, zeigt Donner 2010.

⁷ Die nicht-christlichen und nicht-jüdischen Bewohner des spätantiken römischen Reiches bildeten zu keiner Zeit eine Einheit, als solche wurden sie (und auch dies nur bedingt) von den christlichen Kirchenhistorikern und, in geringerer Weise, von den Rabbinen (vgl. hierzu Lachs 1939–1941) sowie von der spätantiken Gesetzessprache stilisiert. Es wurde eine Vielzahl von alternativen Begriffen zur Bezeichnung dieser Gruppen vorgeschlagen („Pagane“, „Hellenen“, „Polytheisten“, „Nicht-Christen“), die jedoch allesamt wiederum individuelle begriffliche Problematiken mit sich tragen: „Pagane“ sei (wie selbstverständlich auch „Heiden“) pejorativ, „Hellenen“ konzentrierte sich zu stark auf den Osten des Reiches, nicht alle Heiden waren „Polytheisten“ und „Nicht-Christen“ erlaube keine genügende Abgrenzung zu den Juden. In diesen Ausführungen soll durchgängig der Begriff Heiden (ohne Anführungszeichen) Verwendung finden. Vgl. zur Entstehung des Begriffs Fowden 2005, 521–522 sowie O’Donnell 1977, 163–169. Eine ausführliche Forschungsbibliographie findet sich nun bei Demarsin 2011, *passim*, vgl. insb. 5–8 zur Vielfalt des Heidentums und zur Forschungsgeschichte. Zum Begriff der Heiden in der spätantiken Geschichtsschreibung, vor allem bei Eusebius, vgl. Van Nuffelen 2011, 89–109.

öser Überzeugungen, Traditionen und Lehrschulen vermischt werden, die sich selbst nie als Einheit gesehen hätten. Während diese Problematik in fast jeder Studie zu christlich-heidnischen Beziehungen der Spätantike thematisiert werden muss und wird, trifft sie in nicht unähnlicher Art und Weise auch auf die frühislamischen Heiden (*al-mušrikūn*) zu, deren religiöse Überzeugungen sich ebenfalls nicht auf einen Nenner bringen lassen, wenngleich die Polemiken im Koran wie im Rückspiegel der islamischen Historiographie sie als Einheit erscheinen lassen und sie oftmals als solche von der Forschung beschrieben wurden.⁸ Während wir jedoch für die christliche Spätantike über einige wenige (letztlich, wie sich zeigen wird, für ein kohärentes Bild nicht sonderlich repräsentative) heidnische Stimmen in den Texten ausmachen können, ist die Situation für den frühen Islam erheblich komplizierter, da solcherlei Zeugnisse hier nicht überliefert sind.

Schutz, Umnutzung und Zerstörung heidnischer Sakralorte in der Spätantike

Zweifelsohne verschärfte sich mit dem christlichen Kaisertum der Spätantike zunächst die Gesetzgebung in Bezug auf den Umgang mit heidnischer Sakralarchitektur.⁹ Und auch

die Folgen der kaiserlichen Entscheidungen (sowohl universalgültiger Verordnungen wie auch *ad hoc* getroffener Beschlüsse) ließen sich in der Topographie der spätantiken Städte ablesen: In Rom ließ man das immerwährende Feuer in der *Aedes Vestae* ausgehen und entließ die letzten Vestalinnen, während im neuen Rom am Bosphorus der Tempel der Artemis in ein Kasino für Würfelspieler und derjenige der Aphrodite in einen Fuhrpark umgewandelt wurden, ähnlich wie im alexandrinischen Tempel der Tyche eine Taverne eröffnet wurde.¹⁰ Dennoch war die veränderte Einstellung gegenüber heidnischer Sakralarchitektur keineswegs ein nur durch das Erstarken des Christentums bedingtes Phänomen: Der Neuplatoniker Salustius beispielsweise, der seine Schrift *De deis et mundo* vermutlich im Umkreis des Hofes Kaiser Julians verfasste, beschrieb die Tempel zwar als Abbild der himmlischen Sphäre (οἱ μὲν ναοὶ τὸν οὐρανὸν [...] μιμοῦνται),¹¹ doch erzielten, so Salustius, die Götter am Kult und an der schieren Existenz ihrer Schreine keinerlei Gewinn. Tempel dienten eher dazu, den einfachen Gläubigen als fest im physischen Raum verankerte Sakralorte bei der individuellen Glaubenssuche behilflich zu sein. Solche Aussagen dürfen freilich nicht dazu verleiten, einen generellen Niedergang der heidnischen Religion in der breiten Bevölkerung anzunehmen, wenngleich Roger Bagnall eindrucksvoll aufzeigen konnte, dass zumindest in Ägypten der Tempelkult als Institution bereits vor der Christianisierung an Bedeutung verlor, vornehmlich aufgrund interner und administrativer Probleme. Zugleich haben allerdings die Forschungen von David Frankfurter ebenfalls am Beispiel Ägyptens demonstriert, dass spätantike religiöse Rituale und Praktiken in dieser Region keineswegs an öffentlich zugängliche Sakralorte gebunden waren, sondern im privaten Bereich

⁸ Zum vorislamischen Heidentum, vgl. Ibn Hišām, *Sīra* 54–55, der hier das Bild von einem um die mekkanische Kaba zentrierten Henotheismus zeichnet, dazu Atallah 1970, 69–82 und Fahd 2000, 93–94. Zum Begriff der Heiden in der islamischen Historiographie, vgl. Hawting 1999, passim, sowie Bowersock 2012, 66–67.

⁹ Es handelt sich hierbei, in chronologischer Reihenfolge, um C.Th. 16, 10, 2 (a. 341), 16, 10, 4 (a. 346), 16, 10, 5 (a. 353), 16, 10, 6 (a. 356), 16, 10, 7 (a. 381), 16, 10, 9 (a. 385), 16, 10, 11 (a. 391), 16, 10, 12 (a. 392), 16, 10, 13 (a. 395), 16, 10, 17 (a. 399), 16, 10, 18 (a. 399), 16, 10, 25 (a. 435), die sich vornehmlich mit Fragen des Opferkultes auseinandersetzen, während lediglich 16, 10, 4 (a. 364) und 16, 10, 16 (a. 399) die Schließung von Tempeln ansprechen, vgl. dazu Saradi 1990, 47–49. Zu den beiden letztgenannten lassen sich die Dekrete 16, 10, 12, 2 (a. 392) und 16, 10, 20, 1–2 (a. 415) hinzufügen, die die Konfiszierung von Tempelgut behandeln. C.Th. 16, 10, 6 (356) und 16, 10, 10 (a. 391) schließlich befassen sich mit Götzendienst, wobei das Gesetz 16, 10, 19, 1 (a. 408) zur Zerstörung der Götterbilder aufruft. Ein Überblick über die Literatur zur Rechtsstellung der spätantiken Heiden findet sich bei Demarsin 2011, 8–12.

¹⁰ Vgl. zu den Vestalinnen Conti 2003, 209–222, zu Konstantinopel Malal. 13, 39 sowie zu Alexandria Anth. Graec. 9, 180–183 und 10, 90 mit Hahn 2004, 95.

¹¹ Vgl. Sal. *De deis et mundo* 15 mit Belayche 2001, 474–476 und Stroumsa 2005, 113.

gepflegt werden konnten und auch wurden.¹² Unsere moderne Sichtweise auf die nicht zu leugnenden Veränderungen in der rechtlichen Stellung des spätantiken Heidentums wird allerdings allein schon dadurch getrübt, dass etwa im sechzehnten Buch der theodosianischen Gesetzessammlung so unterschiedliche Themen wie Heiden, Opferhandlungen sowie Tempel und Schreine in einer einzigen Kategorie zusammengefasst behandelt wurden. Im Falle von Tempeln und Schreinen zielte die Gesetzgebung jedoch primär nicht auf die Zerstörung von heidnischen Kultorten ab, sondern vielmehr auf ihre bloße Schließung.¹³ Das in der Forschung wiederholt entworfene Schema einer kategorischen Umwandlung von Tempeln zu Kirchen war, wie eine Vielzahl wissenschaftlicher Arbeiten der letzten Jahre gezeigt hat, weit davon entfernt, ein gängiges Phänomen gewesen zu sein: Für das spätantike Ägypten etwa, aus dem zahllose literarische Quellen solch eine Umnutzung suggerieren, findet sich kein einziges Beispiel für eine Kirche, die einen umgewandelten Tempel komplett ausgefüllt hätte, genauso wenig wie sich Beispiele dafür finden lassen, dass irgendwo in dieser Region eine Kirche in einer Tempelcella errichtet worden wäre.¹⁴

Es steht anzunehmen, dass für die Bewohner der spätantiken Welt, unabhängig davon, zu welcher Religion sie sich bekannten, die alten und ehrwürdigen Tempel eine identitätsstiftende Wirkung hatten. Selbst wenn die heidnischen Sakralorte nicht mehr für kultische Zwecke genutzt wurden, so waren die majestätischen Bauwerke immer noch die Versinnbildlichung einer Stein gewordenen Abgrenzung von der zunehmend als Bedrohung wahrgenommenen barbarischen Umwelt jenseits der Grenzen, einer selbstvergewissernden Abgrenzung von den umwohnenden barbarischen Völkern, die eben nicht über solch glanzvolle, und deswegen als Zeugnis einer stolzen Vergangenheit nachge-

rade schützenswerte Bauten verfügten.¹⁵ Ein bereits 399 n. Chr. erlassenes Gesetz steht im Zeichen der Verpflichtung zum Schutz heidnischer Architektur: Kaiser Arcadius hatte verkünden lassen, dass der Baudekor der öffentlichen Bauten, und solche waren die Tempel, bewahrt werden solle (*publicorum operum ornamenta servari*).¹⁶ Ein weiteres Gesetz des gleichen Jahres legte überdies nahe, dass es schon ausreichend sei, einen Tempel mit einem Kreuzzeichen zu versehen, um seinen heidnischen Makel zu beseitigen. Eine Zerstörung sei nicht notwendig, ähnlich wie dies auch eine inhaltliche Bestätigung dieses Gesetzes aus dem Jahre 435 n. Chr. formuliert.¹⁷

In Anbetracht der zunehmenden Einschränkung der Nutzung von Sakralbauten allerdings blieben prominente und einflussreiche Vertreter des Heidentums nicht stumm. Bedeutender Widerspruch wurde im Osten des Reiches von Libanius vorgetragen – Freund und Briefpartner von Christen wie Heiden, und nicht zuletzt Lehrer und Weggefährte des letzten heidnischen Kaisers, Julian.¹⁸ Libanius unterrichtete seit 359 n. Chr. als Rhetoriker in Antiochia, wo sich auch solch bedeutende

¹² Bagnall 2008, 39, Dijkstra 2011, 402, Frankfurter 1998, 27–30.

¹³ Vgl. Bagnall 2008, 33, Dally 2003, 98, Dijkstra 2011, 390–391, Hahn 2011, 208 sowie McLynn 2009, 574–576.

¹⁴ Vgl. Dijkstra 2011, 407.

¹⁵ Vgl. Kunderewicz 1971, 152–153 und Meier 1996, 370. Selbst für spätantike Mönche waren aufgelassene Tempel in gewisser Weise nützlich, dienten sie doch als Wohnstätte in der angestrebten Einsamkeit und als nachgerade ideale Örtlichkeiten, an denen sich der Kampf gegen Dämonen einüben ließ, vgl. Brakke 2006, 216–226.

¹⁶ C.Th. 16,10,15 (a. 399) mit Dally 2003, 99 und Kunderewicz 1971, 146.

¹⁷ C.Th. 16, 10, 18 (a. 399) und 16, 10, 25 (a. 435) mit Hunt 1993, 157 und Kunderewicz 1971, 141. Gleichzeitig scheint jedoch ein Unterschied zwischen innerstädtischen Tempeln und solchen im Hinterland der Städte bestanden zu haben: CTh. 16, 10, 16 (a. 399) und 15, 1, 36 (a. 397) konstatieren, dass ländliche Tempel zerstört werden und auch ihre Bauteile als Spolien für neue Projekte Verwendung finden dürften. Dass diese Praxis tatsächlich existierte, zeigt sich auch im archäologischen Befund, gerade in Ägypten, wo sich nachweisen lässt, dass viele Zerstörungen an heidnischen Sakralbauten nicht durch religiöser Gewalt, sondern durch die Entnahme von Bauteilen erfolgten, vgl. Grossmann 1995, 190–191.

¹⁸ Eine Zusammenstellung der Literatur zu Julians pro-heidnischen Aktivitäten findet sich bei Demarsin 2011, 9–10, zur Wiederherstellung heidnischer Heiligtümer unter Julian, vgl. Arce 1975 und Oikonomides 1987, 37–42.

Christen wie etwa Johannes Chrysostomus und Theodor von Mopsuestia unter seinen Schülern befanden. Selbst nach Kaiser Julians Tod im Jahre 363 n. Chr. blieb Libanius in seiner Position als Rhetorikprofessor und bekam sogar von Theodosius I. den Titel eines *praefectus praetorio* ehrenhalber verliehen. Die berühmte Libaniusrede *Pro templis*, die sich auf das Jahr 386 n. Chr. datieren lässt, war an ebendiesen Kaiser gerichtet.¹⁹ Gerade aber wegen der herausragenden Rolle ihres Verfassers, darf diese Rede nicht als repräsentativ für alle spätantiken Heiden angesehen werden. Vielmehr gestatten uns die wenigen heidnischen Zeugnisse zur Debatte, die einer unendlich größeren Masse christlicher Texte entgegenstehen, lediglich Rückschlüsse auf ihre individuellen Verfasser (neben Libanius beispielsweise auch Symmachus), als dass sie in irgendeiner Weise Zeugnis abzulegen über die Meinungen einer in keiner Art und Weise als homogen zu bezeichnende Gruppe von Heiden.²⁰

Libanius gründete seine hochliterarische Bittschrift für den Erhalt der Tempel vor allem auf ein Argument: Kaiser Konstantin hatte keine gesetzlichen Verordnungen in dieser Sache angeregt. Freilich sei das oben erwähnte Gesetz des Constantius II. nicht zu leugnen, doch sei es, so Libanius, nur deswegen zustande gekommen, weil dieser Kaiser schlechte Ratgeber gehabt habe.²¹ Wenngleich man auch die Bestätigung des Opferverbotes durch Theodosius I. nicht leugnen könne, so fährt Libanius in seiner Schrift fort, habe der kaiserliche Adressat des Textes keine Tempelschließung angeordnet, ja noch nicht einmal

ein Verbot, Tempel zu betreten. Das Verbrennen von Weihrauch und Libationen von wohlriechenden Ölen seien ebenfalls keine Handlungen, die gegen ein Gesetz verstoßen würden.²² Kaum einer, so die Argumentation, könne also beweisen, dass Heiden im neuen christlichen Kaiserreich noch immer tatsächlich opfern würden: Was sei schon eigentlich ein Opfer? Sicherlich nicht, wenn eine Gruppe von Menschen zusammen in der Nähe eines Tempels einen anderswo geschlachteten Ochsen verspeise. Ein solches Picknick könne auch dann nicht verboten sein, wenn jemand in der Nähe Weihrauch verbrenne, und wenn die Trinklieder, zufällig natürlich, den alten Götterhymnen etwas ähnelten.²³

Die Christen aber, so fährt Libanius fort, vor allem ihre Mönche, die Libanius als schwarzgekleidetes Volk bezeichnet (οἱ δὲ μελανειμονοῦντες οὔτοι), richten ihre Gewalt gegen Bauten, sie attackieren die Tempel mit Stöcken, Steinen und Eisenstangen, in manchen Fällen mit bloßen Händen und Füßen. Es folge die komplette Zerstörung, die Dächer werden abgedeckt, die Mauern niedergerissen, die Statuen davongetragen und die Altäre gestürzt.²⁴ Nachdem sie einen Tempel zerstört haben, eilen sie zum nächsten und immer weiter – Beute werde auf Beute getürmt, doch all dies geschehe gegen das Gesetz. Die Tempel waren die Augen der Städte (πόλεων δὲ ὀφθαλμοί) und die Seele des ländlichen Raums (ψυχὴ γὰρ τοῖς ἀγροῦς).²⁵ Der Tempelkult sei überdies von größter Wichtigkeit für die politische Vorherrschaft des Römischen Reiches gewesen,²⁶

¹⁹ Vgl. Nesselrath 2012, 27–30 sowie vor allem Petit 1983, 54–57 (zur Datierung der Rede) sowie 47–48 (zur vermutlich im Winter 383/384 anzusetzenden Verleihung des Titels *praefectus praetorio*)

²⁰ Bagnall 2008, 25–26, vgl. auch zur Einordnung der Libaniusrede Wiemer 2011, 162. Weiterführende Literatur zu den heidnischen Eliten verzeichnet Demarsin 2011, 37–38.

²¹ Lib. or. 30, 6–7, alle konstantinischen Verordnungen, die heidnische Kulte tolerieren, datieren auf die Zeit vor 324 n. Chr., vgl. C.Th. 9, 16, 1–3 (vermutlich alle a. 319). Zu Libanius' Rede, vgl. Prinz 2003, 282–283 und zur religiösen Vorstellungswelt des Redners, Nesselrath 2012, 54–59.

²² Lib. or. 30, 8.

²³ Lib. or. 30, 16–18. Libanius scheint auf ein Gesetz des Jahres 346 n. Chr. anzuspielen, das sich für einen Erhalt von Tempeln extra muros ausspricht, cf. C.Th. 16, 10, 3.

²⁴ Vgl. Lib. or. 30, 8 sowie das bereits erwähnte kaiserliche Gesetz C.Th. 16, 10, 16 (a. 399). Standbilder sollten tatsächlich aus den Tempeln entfernt werden, vgl. neben C.Th. 16, 10, 16 auch 16, 10, 18 (a. 399) und 16, 10, 19, 2 (a. 407) mit Kunderewicz 1971, 146–167.

²⁵ Vgl. Lib. or. 30, 9.42. Zur Sichtbarkeit von Tempeln im spätantiken Stadtbild, vgl. McLynn 2009, 577–578 und zum Schutz von innerstädtischen Tempeln Meier 1996, 367–368.

²⁶ Lib. or. 30, 31–34, dieses Argument bildet, si-

seine Abschaffung und die Zerstörung der Sakralorte habe nicht nur kulturelle, sondern ökonomische Folgen: Die Bauern, die die Felder bestellten, würden alle Hoffnung verlieren, sobald erst die Tempel zerstört seien, und deswegen ihre Aufgaben weniger produktiv und verantwortungsvoll versehen. Die wahren Opfer also seien Theodosius' Untertanen und zwar gerade diejenigen, die ihr Leben mit Arbeit verbringen würden, nicht die untätigen Mönche.²⁷ Die Tempel seien zudem kaiserlicher Besitz, deswegen sei er, Theodosius, es, der von den Mönchen beraubt würde. Ein Kaiser aber sei, zu guter Letzt, ein sterblicher Mensch, insofern sei es das unvergängliche Römische Reich, dessen altherwürdige Kunstschatze geplündert werden.²⁸ Libanius fasst zusammen, und hier erkennt man den gelehrten Juristen, dass die christliche Gewalt keine rechtliche Basis habe. Der Kaiser habe die Zerstörungen nicht angeordnet, und so hätten die Mönche kurzerhand das Recht in die eigene Hand genommen. Solange es aber keine Rechtsverstöße vonseiten der Heiden gäbe, könne es keine Urteile geben, und selbst wenn es solche gäbe, wären die Mönche nicht befähigt, diese zu vollstrecken.²⁹

Mitte der 380er Jahre hatte Libanius noch Hoffnung: Zumindest in Rom und in Alexandria würden die Opfer weiterhin ausgeführt, beide Städte seien schlichtweg zu wichtig für das Wohlergehen und die Sicherheit des Reichs, als dass man diese religiöse Rückversicherung aufkündigen würde. Ägypten sei das Geschenk des Nils, und nur die in den großen alexandrinischen Tempeln abgehaltenen Feste konnten den Fluss zum Übertreten und den fruchtbaren Schlamm auf die Felder bringen.

cherlich unwissentlich, eine Unterstützung der Aussage Tertullians (apol. 25, 14–17 mit Stroumsa 1999, 104–105), nach welcher sich Kriegsglück und wahre Religion gegenseitig ausschließen, d.h. dass Roms Größe aus seinem Unglauben geboren sei. In einer anderen Rede argumentiert Libanius (or. 18, 167–169, vgl. dazu Wiemer, 2011, 165) dass die Hilfe der Götter für den glücklichen Ausgang von Kriegen essentiell sei.

²⁷ Lib. or. 30, 10–12.

²⁸ Lib. or. 30, 43 (zum kaiserlichen Besitz) sowie 30, 22 (zu den altherwürdigen Kunstschatzen), vgl. dazu Klein 2002, 285.288.

²⁹ Lib. or. 30, 26.

An anderer Stelle bemerkt Libanius, wie er dafür bete, dass der größte Tempel Ägyptens, das Serapeum, intakt bleibe,³⁰ doch weniger als fünf Jahre später sollten sich gerade diese Befürchtungen bewahrheiten. Libanius ist in den Quellen mindestens bis zum Jahr 393 n. Chr. fassbar, das heißt, dass er wohl über die Zerstörung des alexandrinischen Tempels noch gehört haben muss. Im Jahr 391 n. Chr. erließ Theodosius I. das bereits erwähnte Dekret, dass heidnische Tempel nicht mehr betreten werden dürfen.³¹ Der Bischof von Alexandria, Theophilus I., erreichte es im gleichen Jahr, die Nutzungsrechte über einen der nunmehr verlassenen Tempel übertragen zu bekommen und wollte diesen zu einer Kirche umbauen. Ein Tumult zwischen Christen und Heiden brach aus, der damit endete, dass die von den Christen zurückgedrängten Heiden sich im Serapeum verschanzten, das dann mit kaiserlicher Erlaubnis von den Mönchen und von römischen Soldaten zerstört wurde.³² Die heidnischen Einwohner von Alexandria mussten lernen, ohne den Schutz des Gottes Serapis zu leben, doch schon bald kursierten Gerüchte, der Gott sei nicht durch christliche Mönche getötet worden, sondern habe sich freiwillig aus der ihm unwürdig gewordenen Stadt verabschiedet.³³

Die Zerstörung des Serapeums, das auf der einzigen natürlichen Erhebung Alexandrias errichtet war, stellt eine eindeutige Umgestaltung des urbanen Raumes dar; es geht

³⁰ Vgl. Lib. or. 30, 35 und 40, 44. Zu Überlegungen zu Sonderregelungen für die römischen und alexandrinischen Tempel, vgl. Gutsfeld – Hahn – Lehmann 2007, 228.

³¹ C.Th. 16, 10, 10 und 11 (a. 391) mit Gaudement 1972, 597–602.

³² Zum Ablauf der und zu den Quellen zur Zerstörung des Serapeums, vgl. Dijkstra 2011, 394. Über den genauen Zeitpunkt der Zerstörung des Serapeums herrscht Unklarheit, ich folge den Ausführungen von Judith McKenzie, vgl. McKenzie – Gibson – Reyes 2004, 108. Eine hilfreiche Auflistung aller bisher vorgeschlagener Datierungen findet sich bei Hahn 2006, 369–370 mit Anm. 6, während Johannes Hahn ansonsten mit seiner Argumentation für einen *terminus ante quem* von April 392 n. Chr. zu keinen anderen Ergebnissen kommt als schon früher Barnes 1993, 61–62. Zum Einfluss des Kaisers auf die alexandrinischen Geschehnisse, vgl. Cameron 2011, 62–63.

³³ Cf. Brown 1998, 635.

ganz klar um eine sichtbare Demonstration von Macht und symbolisierte deren endgültige Verschiebung zugunsten der Christen. Aus den das vierte Jahrhundert beherrschenden gewaltsamen Konflikten zwischen Heiden, Juden und Christen waren die letzteren eindeutig als Sieger hervorgegangen. Der Erlangerer Althistoriker Richard Klein las Libanius' Rede *Pro templis* überzeugend auch als eine Aufforderung für die bewusste Umnutzung paganer Sakralarchitektur, etwa als Hörsäle, Gerichtshallen oder Versammlungsplätze für die Landbevölkerung.³⁴ An eine Umnutzung als Kirchen wird der Redner aus Antiochia sicher nicht gedacht haben. Die moderne Forschung zu Alexandria hat immer wieder betont, wie eindrucksvoll die Transformation des Serapeums zu einer christlichen Kirche gewirkt haben muss.³⁵ Die archäologischen Untersuchungen haben allerdings einen verblüffenden Befund erbracht: *Im* Serapeum wurde niemals eine Kirche errichtet, sie stand *außerhalb* des heidnischen heiligen Bezirks.

Schriftzeichen der Zerstörung

Für diesen archäologischen Befund lassen sich mehrere Gründe anführen. Der eigentliche Tempelinnenraum der gigantischen Anlage war – da der Kult wie bei allen antiken Heiligtümern hauptsächlich im Freien ausgeübt wurde – mit einer Breite von neun Metern schlichtweg zu schmal, um ihn in ein Gotteshaus umzubauen.³⁶ Ob dies wirklich der Grund war, bleibt freilich fraglich und erklärt

auch nicht, warum man nicht im ausgesprochen großen Tempelhof baute. Die herkömmliche Erklärung wird meistens mit der spätantiken Vorstellung begründet, dass zwar ein Tempel zerstört sein könne, die heidnischen Dämonen aber immer noch in den Grundmauern und im Erdreich präsent waren.³⁷ In der Tat sind zumindest bis zum sechsten Jahrhundert Kirchen, die am genauen Ort eines paganen Heiligtums errichtet wurden, Ausnahmefälle, deren wichtigster die Grabeskirche in Jerusalem darstellt.³⁸ Doch auch hier versäumen die Quellen es nicht, ausführlich zu schildern, wie sorgsam die Ruinen abgetragen und der Baugrund purifiziert wurde.³⁹ Es steht also anzunehmen, dass es für den ausbleibenden Befund einer Kirche im Serapeum noch einen weiteren Grund gegeben hat, vermutlich das Bemühen, die Niederlage des Heidentums im Stadtbild ganz bewusst sichtbar zu lassen. Der Vergleich zum jüdischen Tempelberg in Jerusalem drängt sich auf, der nach der Transformation Jerusalems zum spirituellen Zentrum der Christenheit gerade nicht mit einer Kirche neu belegt wurde, sondern als ostentativer Freiraum die Niederlage der alten Religion, die sich in der Zerstörung des Tempels manifestierte, jedermann jederzeit vor Augen führte. Eine Gesellschaft, die gleichzeitig aber auch durch eine solch hohe Anzahl von Ängsten geprägt war, – denken wir hier gerade auch an die in den Grundmauern wohnenden Dämonen – benötigte

³⁴ Vgl. Klein, 2002, 290–292. Dass auch in Ägypten die Tempel fast immer umgenutzt und (bis auf wenige Ausnahmen) nicht zerstört wurden, zeigen auch Papaconstantinou 2001, 244–255 sowie Dijkstra 2011. Zur reichsweiten Situation, vgl. Sotinel 2000 und Ward-Perkins 1999.

³⁵ So etwa Klein 2002, 293.

³⁶ Vgl. Baldini 1985 und McKenzie – Gibson – Reyes 2004, 107–110 sowie Dijkstra 2011, 407–408 zur für eine Umwandlung ungeeigneten Architektur der ägyptischen Tempel. Der kurz nach der Zerstörung schreibende Heide Eunapius berichtet (Vit. soph. 472), dass die Christen daran gescheitert seien, den Fußboden des Serapeums umzubauen, da die vorhandenen Steine zu schwer waren. Dies erweist sich mit der heutigen Forschung als korrekt, denn der besagte Fußboden bestand aus gewachsenem Fels, den auch Horden von wütenden Mönchen nicht bewegen hätten können. Zu Eunapius, vgl. Penella 1990.

³⁷ Gegen diese These spricht deutlich der archäologische Befund aus dem spätantiken Ägypten, wo weder im Fall des Klerus (etwa in Dendera) noch für den des Mönchstums (etwa in Atripe) irgendwelche Ressentiments gegen die massenhafte Verwendung von Spolien aus heidnischen Tempeln feststellbar sind, vgl. Dijkstra 2011, 406–407 und Grossmann 1995, 190.

³⁸ Vgl. Eus. Vit. Con. 3, 27.

³⁹ Eine Untersuchung, die noch anzustellen wäre, betrifft die kirchliche Umnutzung zerstörter Synagogen, die sich freilich von ihrer Baustruktur exzellent eigneten, zumal jüdische Gotteshäuser in der Spätantike zunehmend monumentaler wurden. Dass seit 423 n. Chr. die Errichtung neuer Synagogen verboten war, hinderte die Juden nicht daran, zahlreiche Neubauten in Angriff zu nehmen, auch wenn ein Gesetz aus dem Jahre 438 n. Chr. drohte, dass neue jüdische Gotteshäuser automatisch in christliche umgewandelt werden würden, vgl. dazu Rutgers 2010, 449–450.

häufig die verschriftlichte Form von Sprache zur Selbstvergewisserung: Eusebius' Bericht über die akribische Reinigung der Grabeskirche diente als Versicherung, dass der Raum tatsächlich für das Christentum zum Vollzug der heiligen Mysterien im Gottesdienst und gerade auch bei der Taufe nutzbar geworden war.

Vergleichbare Studien für den Westen des römischen Reiches zeigen, dass in den schriftlichen Darstellungen über heidnisch-christliche Gewalt diese fast immer von den Heiden ausgeht, und die Christen lediglich reagieren; in einer Zeit, in der das Gewaltmonopol kaum auf professionelle Institutionen abgeschoben war, treten sie so als Bewahrer der allgemeinen Sicherheit auf.⁴⁰ Diesem Befund kann man der tendenziösen Quellenlage zuschreiben, wir haben natürlich mehr schriftliche Berichte über die Ausübung von Gewalt aus der Feder der Christen, doch muss dies meiner Meinung nach gar nicht zwangsläufig eine Voreingenommenheit der christlichen Autoren belegen, schließlich zeugt die immer repressiver werdende Gesetzgebung, dass Christen mit den Dekreten eine gänzlich andere Argumentationsgrundlage hatten als die Heiden, für die es in einigen Fällen außer der Gewalt als letztem Mittel eben kaum ein vorletztes gab. Die Kaiser als Inhaber der höchsten Staatsgewalt erscheinen innerhalb der Schilderungen von Gewalt als blasse Figuren am Rande. Theodosius I. hatte Theophilus und seine Mönche aufgefordert, den Konflikt mit den im Serapeum verschanzten Heiden beizulegen, aber eben auch, den Tempel zu schließen und die Kultbilder zu zerstören. Dass letztere Aufforderung natürlich leicht von den Christen anders ausgelegt werden konnte, wird auch dem Kaiser bewusst gewesen sein. Ob er an die Hoffnungen des Libanius erinnerte, als er mit seinem Schreiben stillschweigend die Zerstörung des Tempels tolerierte, der fortan als urbane Leerstelle die neuen Machtverhältnisse in Alexandria verdeutlichte? In den Texten erscheint der Fall des Serapeums als glorreicher Sieg einer

alexandrinischen christlichen Partei und die Werke der Eusebius-Fortschreiber, etwa Rufinus und Socrates Scholasticus, kündeten von diesem Erfolg. Wir wissen aber auch, dass Teile der Mönche Ägyptens Analphabeten waren – für diese Gruppe wurden die Ruinen des Serapeums zu deutlich sichtbaren, triumphierenden und universell lesbaren Schriftzeichen.

Schreiben über Zerstörung in der spätantiken Kirchengeschichte und Hagiographie

Die Studien Jan Assmanns haben gezeigt, dass mit physischer Gewaltanwendung Eskalationsprozesse in der Sprache einhergehen.⁴¹ Dem tatgewaltigen Konflikt zwischen Heidentum und Christentum, in unserem Beispiel der Zerstörung des Serapeums, gehen Massen an sprachgewaltiger Polemik voraus, überdies verblüfft auch sowohl die schiere Menge als auch die Ausführlichkeit der später verfassten Beschreibungen bei den christlichen Historikern: Der mit Stolz empfundene Sieg über das Heidentum wurde vor allem durch eine fast unüberschaubare Masse an Text erinnert.

In der christlichen Überlieferung erscheint Konstantin der Große als der Inbegriff des Zerstörers heidnischer Kulte, vor allem in und geprägt durch die *Vita Constantini* des Eusebius. Der Text enthält dafür einige Beispiele, deren bekanntestes sicherlich die bereits erwähnte Grabeskirche ist. Eusebius berichtet von der aufwendigen Purifizierung des Fundaments und von der Abtragung des Mauerwerks,⁴² wengleich Ausgrabungen eindeutig erwiesen haben, dass in Jerusalem – wie auch anderswo – Spolien des Tempels in großem Maße für die Errichtung der neuen Kirche Verwendung fanden.⁴³ In den literarischen Quellen gibt es insgesamt nur wenige Fälle solch einer Zerstörung von Sakralität, auch wenn manche davon bis zu fünfmal in unterschiedlichen Versionen berichtet werden, etwa der Fall des Serapeums. Wir haben

⁴⁰ Vgl. Salzmann 2006, 282–285.

⁴¹ Vgl. etwa Assmann 2007, 13.

⁴² Vgl. Eus. Vit. Con. 3, 27.

⁴³ Vgl. Corbo 1981–1982, Abb. nos 14, 16 und 17 zeigen die Spolienverwendung besonders deutlich. Ich danke Ute Versteegen (Erlangen) für diesen Hinweis.

es also mit einem kleinen kanonartigen Repertoire zu tun, und nur wenige Beispiele sind gut dokumentiert.⁴⁴ Ferner besteht zwischen den angeblichen konstantinischen Zerstörungen und den späteren ein entscheidender Unterschied. Dieser ist in der Gattung der Texte begründet und in den potentiellen Einflussbereichen der jeweiligen Protagonisten, worauf Ulrich Gotter hingewiesen hat: Es ist vor allem die Hagiographie, welche die Zerstörungstätigkeiten ihrer Protagonisten herausarbeitet, während die Kirchengeschichtsschreibung, sofern sie Tempelzerstörungen erwähnt, lediglich auf die Gesetzeslage verweist.⁴⁵ Für die Kirchenhistoriker wäre es schier unvorstellbar, dass Theodosius I. (von Theodosius II. ganz zu schweigen) selbst zur Axt gegriffen hätte, um einen Tempel zu zerstören. Die Ausrottung des Heidentums war Teil der von Gott angelegten Heilsgeschichte, welcher auf keinen Fall durch individuelle Zerstörungsmaßnahmen nachgeholfen werden musste.⁴⁶ Ganz im Gegenteil, der Fokus der Autoren liegt klar darauf, die Gesetzgebungsaktivität der Kaiser nach Konstantin herauszuarbeiten, die den Umgang mit feindlichen Sakralräumen in gerechter und dem Christentum dienlicher Art und Weise regulierte. Dass die Gesetze in manchen Fällen in bemerkenswerter Weise falsch (d.h. zu eigenen Zwecken) verstanden wurden, wissen wir aus den Quellen, der Streitfall zwischen Shenoute von Atripe und Flavius Aelius Gessius ist hierzu sicherlich das am besten belegte Beispiel: Der ägyptische Mönch argumentierte – offenbar erfolgreich! – dass er gesetzmäßig gehandelt habe, als er nachts mit einer Gruppe von Mönchen in das Privathaus des ehemaligen *praeses Thebaidis*, Gessius,⁴⁷ eingebrochen sei, um dessen Sammlung alter

ägyptischer Statuen zu stehlen und danach zu zerstören.⁴⁸ „Wenn es gesetzeswidrig sei,“ so predigte er ein paar Tage später öffentlich, „in einem Privathaus Statuen zu entwenden“ – und natürlich war dies auch in der Antike ein klarer Fall von Hausfriedensbruch und Diebstahl –, wenn das illegal sei, dann sei ja auch das kaiserliche Gesetz, dass Statuen aus den Tempeln entfernt werden müssen, nicht rechtmäßig. Wenn der Kaiser angeordnet habe, dass Statuen zerstört werden sollen, müsse dies doch auch für gleichermaßen verwendete Kultbilder in Privathaushalten gelten.⁴⁹ Gewissermaßen spiegelt Shenoutes krude Argumentation diejenige des Libanius in seiner Rede *Pro templis*, in der der antiochenische Rhetor ebenfalls die kaiserlichen Worte im Mund verdreht hatte: Alles, was nicht verboten sei, müsse, so die Sichtweise des Libanius, wohl erlaubt sein.

Für die Kirchenhistoriker nach Eusebius bestand also keine Notwendigkeit, den Kai-

⁴⁴ Eine nützliche Aufstellung aller konstantinischen Zerstörungen sowie derer, die bei den Kirchenhistorikern Rufinus, Socrates, Sozomenus und Theodoret belegt sind, findet sich bei Gotter 2008, 87; auch Emmel 2008, 161 weist darauf hin, dass die Liste zerstörter Heiligtümer (hier speziell in Ägypten) erstaunlich kurz ist.

⁴⁵ Vgl. Gotter 2008, v.a. 57–59.

⁴⁶ Vgl. hierzu auch Cameron 2011, 74.

⁴⁷ Zu Gessius, vgl. Bagnall 2008, 30–31, Emmel 2002, 102–103 sowie PLRE 1 s.v. Gessius 2, 395.

⁴⁸ Jenseits von heimlicher heidnischer Kultausübung mag die Sammlung des Gessius freilich aus reinem Sammelinteresse bestanden haben, vgl. Emmel 2002, 107 mit Anm. 58 sowie ders. 2008, 171. Es ist durchaus vorstellbar, dass Gessius (anders als Shenoute) eine klare Unterscheidung getroffen haben dürfte zwischen den Begriffen ‚Götzenbild‘, also einer Statue in einem kultischen Kontext (εἰδωλον) und einer reinen ‚Statue‘ als Kunstobjekt (ἄγαλμα). Zu spätantiken Kunstsammlungen vgl. Bassett 2004, 50.56.65–66.75–75 (konstantinische Kunstsammlung) sowie 98–120 (Kunstsammlung des Lausus), Breiter 2012 sowie jetzt Bravi 2014.

⁴⁹ Stephen Emmel gab ein Fragment einer Shenoute-Rede heraus (vgl. Emmel 2008), die dieser öffentlich vorgetragen hatte, nachdem er wegen des Hausfriedensbruchs befragt worden war. Auf den Vorfall wird ebenfalls angespielt in Besa Vit. Sin. 126. Aufgrund der in der Rede genannten Kaiser datiert Emmel den Text auf die Zeit nach dem Tod Theodosius I. († 395) und vor dem Tod des Arcadius († 408). Shenoute vermerkt, dass die Nachkommen (kopt. ΓΕΝΟC) des Theodosius zur Zeit des Vortrags der Rede an der Macht seien. Dies schließt mit Sicherheit Valentinian III. aus, der auf Honorius († 423) auf den Thron im Westen folgte, da Valentinian nicht aus dem gleichen γένος kam wie Theodosius. Emmel schränkt daher den Datierungszeitraum auf den Tod des Arcadius als *terminus ante quem* ein, vgl. Emmel 2002, 111–113 sowie ders. 2008, 180. Letztlich kann man allerdings die Zeit bis 423 n. Chr. nicht ausschließen, da bis dahin Honorius im Westen und Theodosius II. (als Sohn des Arcadius ebenfalls vom gleichen γένος) im Osten herrschten.

ser als aktiven Zerstörer von Tempeln darzustellen, denn eines war jedem Christen, auch dem ersten Christen des Reiches, dem Kaiser, bewusst: Niemand wollte den Eindruck erwecken, dass das Christentum eine Religion sei, die mit Gewalt durchgesetzt werden müsse, ganz im Gegenteil, der Triumphzug dieser Religion war Teil des göttlichen Plans. In der Geschichtsschreibung ist das Motiv der Tempelzerstörung also ein Ausdruck der kaiserlichen Frömmigkeit und Orthodoxie, da der Imperator bei der tatsächlichen Zerstörung nicht physisch anwesend sein konnte, also über Gesetze und Verordnungen agieren musste. Je weniger aufsehenerregend dies vonstatten ging, desto besser. Und wenn es doch Widerstand gab, so die Kirchenhistoriker, kam dieser von aufständischen Untertanen, nicht aber von Dämonen, die man in den Grundmauern der Tempel wühlte. Dämonischer Widerstand hätte nur mit einem symbolischen Duell mit den bösen Kräften gebrochen werden können, ein Kampf für den der Kaiser in Konstantinopel viel zu weit entfernt war. Solche Zweikämpfe waren für die Hagiographie reserviert, deren Protagonisten bei jeder Tempelzerstörung an vorderster Front dabei waren. Eine Ausnahme formt hier nur ein kirchenhistorischer Text, der beide Aspekte zu kombinieren weiß, doch liegt dies in seiner außergewöhnlich disparaten Gattung begründet: Es handelt sich dabei um Agathangelos' *Historia armeniaca*, eine seltene Mischform von Historiographie und Hagiographie. Hier arbeiten die beiden Hauptfiguren Hand in Hand: König Trdat und Gregor der Erleuchter – König und Heiliger, wobei ersterer die Dekrete erlässt, die der zweite postwendend umsetzt. Gregor berät sich mit dem König und zusammen beschließen sie „niederzuschmettern, zu zerstören und auszulöschen die heidnische Schmach, sie ganz zu unterdrücken.“⁵⁰ Beide eilen zusammen von Vałaršapat in die Stadt Artasat, um dort die Altäre der Gottheit Anahit und auf dem Weg dorthin die des Gottes Tir zu zerstören, wobei jedesmal der Hei-

lige mit Horden von Dämonen zu kämpfen hat – insgesamt präsentiert sich die vereinte Zerstörungsaktion als veritabler Kreuzzug gegen die Heiden.

Schreiben über Zerstörung in der frühen islamischen Historiographie

Ganz ähnliche Passagen finden sich in frühen islamischen Texten über die Zerstörung von Heiligtümern auf der Arabischen Halbinsel, genauer gesagt im Hiğāz, der westlichen Region Arabiens um die Städte Mekka und Medina. Liest man diese Episoden komprimiert, wie etwa im so genannten Götzenbuch des Ibn al Kalbī, dem *Kitāb al-Aṣnām*, in dem der Autor alle ihm verfügbaren Informationen über Götzen und ihre Schreine gesammelt hatte, so kommt man leicht zur Fehlannahme, dass ein systematischer Krieg gegen das arabische Heidentum geführt wurde.⁵¹ Betrachtet man die gleichen Fälle aber in Texten anderer Gattungen, etwa in biographischen oder historiographischen Werken der Zeit, so zeigt sich, dass auch in diesem Fall das Motiv der Tempelzerstörung nur wenige Seiten der ansonsten durchaus seitenstarken Texte einnimmt. Die folgenden Ausführungen sollen skizzieren, welche Funktion diese Passagen in den frühen islamischen Texten haben, ein besonderer Schwerpunkt soll dabei

⁵⁰ Agathangelos, *Historia armeniaca* 777, zur Verehrung (böser) Geister und Dämonen in Armenien, vgl. Russell 1987, 447–458 sowie ders. 1990, 2689–2690.

⁵¹ Gerald Hawting hat die Historizität von Ibn al Kalbīs *Kitāb al-Aṣnām* zurecht in Frage gestellt und argumentiert, dass dieser und ähnliche Texte eine frühislamische Antwort seien auf die ausgesprochen vagen koranischen Aussagen zur heidnischen Umwelt Mekkas und Medinas im frühen siebten Jahrhundert; vgl. Hawting 1999, 5.62–63.68.95.110. Die Intention der sich etwa im *Kitāb al-Aṣnām* manifestierenden traditionalistisch-historischen Sammlungstätigkeit sei also, die koranischen Aussagen mit einer künstlich konstruierten Hintergrundhistorie zu versehen, die erfolgreich den Eindruck vermittelt habe, die anti-heidnischen Aussagen im Koran seien tatsächlich begründet. Hawtings Argumentation erscheint, wenngleich sie aus verschiedenen Richtungen nicht unerhebliche Kritik erfahren hat, insgesamt einleuchtend, sie ist jedoch für die hier folgenden Ausführungen unerheblich, da sich diese ja gerade nicht mit einer wie auch immer gearteten Realität des vorislamischen Heidentums beschäftigen, sondern mit der Darstellung der heidnischen Religion und ihrer Sakralorte in der frühislamischen Geschichtsschreibung.

auf den Akteuren der Desakralisierung liegen, allen voran natürlich Muḥammad selbst.

Der frühe Islam war sehr erfolgreich darin, fast alles, was man über die eben nicht so lang verstrichene Vergangenheit und ihre religiösen Gepflogenheiten wusste, die so genannte Zeit der *ḡāhiliyyā*,⁵² fast zur Gänze auszulöschen. Weder die Prophetenbiographie noch die Werke von Universalhistorikern wie Ṭabarī beinhalten viel Information über den Kult vorislamischer Gottheiten, wir sind mit einer nachgeraden *damnatio memoriae* in den Quellen konfrontiert.⁵³ Die wichtigste davon ist wohl das bereits erwähnte *Kitāb al-Aṣnām* des Hišām Ibn al-Kalbī (ca. 737–819 n. Chr.). Er schrieb einige Generationen nach dem triumphalen Erfolg des frühen Islam, in einer Zeit als das Wissen über die alten Gottheiten etwas mehr *en vogue* war. Seine Sammlung galt insgesamt auch schon bei seinen Zeitgenossen als verlässliche Quelle, was sich auch daran zeigt, dass er häufig zitiert wurde.⁵⁴ Eine der größten Schwierigkeiten für die moderne Forschung ist allerdings, dass wir keineswegs ausmachen können, wie wir die in seinem Werk enthaltenen Informationen zu datieren haben. Die Verehrung mancher der bei ihm verzeichneten Gottheiten mag schon lange vor dem Aufkommen des Islam erloschen sein. In einigen Fällen können uns aber die Berichte über Zerstörungen von Heiligtümern (bzw. eben das Fehlen von Berichten) Rückschlüsse liefern: die Gottheiten Hubal,⁵⁵

al-Lāt und Dū 'l-Ḥalaṣa zum Beispiel scheinen bis kurz vor der Einnahme Mekkas verehrt worden zu sein, da die Zerstörung ihrer Kultstätten in Mekka, Tā'if und Tabāla eine jeweils bedeutende Rolle in der islamischen Historiographie spielt.⁵⁶

Die sakrale Landschaft auf der arabischen Halbinsel sollte sich durch das strikte Bekenntnis zum Monotheismus, der keinen Platz für andere Götter ließ, sehr rasch verändern. Wie so oft fand die Polemik gegen Idololatrie zuerst Gestalt in Worten, zunächst im Koran und im Hadīṭ.⁵⁷ Der Überlieferung zufolge schlug sich dies jedoch nicht unmittelbar in idoloklastischen Ausschreitungen nieder, zumindest nicht vor der Emigration der frühen Muslime nach Medina. Und doch folgten den Worten Taten, hier stimmen fast alle Überlieferer überein, zum ersten Mal, als 'Alī in einem Ort namens Qubā' übernachtete, einem Dorf südlich von Medina, und zwar wenige Tage nach der Hiğra. Er beobachtete, dass nachts ein Mann an die Türe einer unverheirateten Muslimin klopfte und ihr irgendetwas zusteckte. Schlimmes befürchtend, stellte er die Frau wegen ihres nächtlichen Besuchers zur Rede. Sie erklärte ihm, dass es sich um Sahl ibn Ḥunayf ibn Wāhib handle, der davon wüsste, dass sie ganz auf sich alleine gestellt sei, so dass er ihr jede Nacht zerbrochene Götzenbilder seines Stammes zur weiteren Verwendung als Feuerholz brachte.⁵⁸ Es ist auffällig, dass wir sehr viel mehr Infor-

⁵² Der Begriff ist möglicherweise eine Lehnprägung vom neutestamentlichen Begriff ἄγνοια, vgl. dagegen aber Rosenthal 1970, 34 und Pines 1990, 175–176. Neuwirth 2010, 208 schlug eine Entlehnung vom hebräischen Begriff *galūt* („Exil“/„Diaspora“) über das syrische *gālūtā* vor. Zwischen beiden Begriffen besteht sowohl eine sprachliche wie auch semantische Nähe. Die Mišnah definiert das Exil als einen Ort der Götzenanbetung und der Verrohung der Sitten, ähnlich wie auch in frühislamischer Zeit über die eigene Vorzeit geurteilt wurde.

⁵³ Michael Lecker argumentierte, dass die Ignoranz gegenüber dem vorislamischen Heidentum keine bewusste Ausblendung darstellte, sondern aus unterschiedlichen Interessen resultierte, vgl. Lecker 2008, 252 sowie ders. 2012, 127.

⁵⁴ Vgl. Ṭabarī, Ta'riḥ 719 with Atallah 1978, 495–496.

⁵⁵ Zur zentralen Verehrung von Hubal in Mekka im Gegensatz zur muslimischen Vorstellung von

Allāh als Hauptgott der Stadt, vgl. Crone 1987, 192–194 gegen die Annahme Wellhausens (vgl. Wellhausen 1927, 75–76), dass Hubal und Allāh identisch gewesen sein sollen, vgl. auch Donner 2010, 29 und Fahd 1971, 536.

⁵⁶ Vgl. Lecker 2005, 23–24. Krone 1992, 20 nimmt eine weitaus längere Periode von über hundert Jahren zwischen dem Ende der Verehrung der Gottheiten und dem Aufkommen des Islam an.

⁵⁷ Vgl. hierzu Neuwirth 2010, 337–339.

⁵⁸ Vgl. Ibn Hišām, Sīra 335 sowie, für eine leicht erweiterte Fassung mit Passagen von indirekter Rede, Ṭabarī, Ta'riḥ 1244. Neben Sahl ibn Hunayf wird auch für seinen medinensischen Mitbürger 'Abdallāh ibn Gubayr überliefert, Götzenbilder als Feuerholz verwendet zu haben, vgl. Balādūrī, Ansāb al-ašraf 1, 265. Im Judentum gestattet Mišna, 'Avoda Sara 3, 10 das Verbrennen von heidnischen Kultbäumen, zum Verbrennen von Götzenbildern, vgl. auch Wāqidī, Kitāb al-Mağāzī 2, 870–1 mit Lecker 2008, 257.

mationen über Stammes- und Hausgötzen aus medinensischen Erzählungen haben als aus mekkanischen. Dies mag daran liegen, dass die Konversion Mekkas im Jahre 630 n. Chr. ein relativ plötzlicher und allumfassender Prozess war, während die Bekehrung Medinas langsamer vonstattenging und von internen Streitigkeiten geprägt war.⁵⁹ Michael Lecker hat eine beachtliche Liste von solchen Hausgötzen zusammengestellt, die in Medina verehrt und eben auch zerstört wurden. Es nimmt nicht wunder, dass die meisten der medinensischen Götzenzerstörer aus dem Kreis der frühesten und vielleicht deswegen auch überzeugtesten Konvertiten zum Islam gehören.⁶⁰ Es lässt sich feststellen, dass biographische Lexika, wie das *Kitāb at-Ṭabaqāt al-kubra* von Ibn Saʿd, sehr viel mehr Informationen über Götzenkult und -zerstörung beinhalten als dies bei Historikern der Fall ist, die die chronologische Narrative als Form ihres Schreibens wählten und offenbar wenig Interesse an diesem Thema hatten. Abgesehen von der bereits erwähnten Feuerholzepisode, führt Ibn Hišām nur eine weitere Geschichte auf, die ihm wert schien, in seine Redaktion von Ibn Ishāqs Prophetenbiographie aufgenommen zu werden: Einmal mehr betrifft sie einen der frühen besonders eifrigen Konvertiten. Der Protagonist heißt Muʿāḍ, Sohn des ʿAmr ibn al-Ġamūh, welcher wiederum selbst zu einer wichtigen medinensischen Familie gehörte.⁶¹ Während Muʿāḍ beim ersten Schwur von ʿAqaba anwesend war, behielt sein Vater den alten Irrglauben bei und hatte ein ihm liebes hölzernes Idol der Göttin Manāf in seinem Haus.⁶² Muʿāḍ und

seine Freunde schlichen sich nachts ins Haus, trugen den Götzen weg und warfen ihn kopfüber in eine Jauchegrube. Am nächsten Morgen verfluchte ʿAmr den Dieb, suchte nach seinem Götzen und wurde in der Sickergrube fündig, wusch und parfümierte ihn und stellte ihn wieder im Haus auf. Die Geschichte wiederholt sich über mehrere Nächte, bis der Vater eines Tages sein Schwert an die Statue band und ihr sagte: „Wenn du für irgendetwas taugst, dann beschütze dich selbst, jetzt da du das Schwert hast.“⁶³ In der nächsten Nacht entfernte Muʿāḍ nicht nur das Schwert von der Schulter des Götzen, sondern ersetzte es durch den Kadaver eines Hundes.⁶⁴ Die schockierende Überraschung am nächsten Morgen ließ den Vater die Defizite der Gottheit erkennen und als logische Folge den Islam annehmen. Während wir uns vorstellen können, dass der historisch gut belegte Vater vermutlich wie jeder andere vornehme Mann in Medina solch einen Hausgötzen, hier namens Manāf, besaß,⁶⁵ so ist die Erzählung über die abenteuerliche Entführungs- und Bekehrungsstrategie seines Sohnes natürlich nichts anderes als eine Adaption der Geschichte von Ibrāhīm und den Götzen seines Vaters, die wir aus dem Koran und aus midrašicher Überlieferung kennen.⁶⁶ Ein Bericht des Histori-

1993, 337, auf; vgl. auch Fahd 1968, 122–123.

⁶³ Ibn Hišām, *Sīra* 304.

⁶⁴ Vom Einsatz von Tierkadavern und Exkrementen zur Entsakralisierung fremder Kultplätze berichtet auch Ṭabarī, *Taʾrīḥ* 943.

⁶⁵ Lecker 2005, 32 mit Anm. 174 erwähnt einen Bericht (vgl. Abū Nuʿaym, *Dalāʾil* 311), nach dem eine alte Frau hinter dem Götzenbild von Manāf in Medina gestanden habe, die dem stummen Götzenbild ihre Stimme geliehen habe.

⁶⁶ Der bloße Bibeltext bot nur wenige Informationen zur Hintergrundgeschichte Abrahams (vgl. Gen. 11, 26–32 sowie Jos. 24, 2), d.h. etwa zur Abstammung von seinem Vater Terah. Schon früh führte dies innerhalb der jüdischen Überlieferung dazu, dass die Abrahamsgeschichte ausschmückende Apokryphen verfasst wurden, welche Abrahams Vater entweder als Götzenschnitzer oder als Magistrat des heidnischen Königs Nimrod präsentieren. Bekannt war die Gestaltung im Midraš Genesis Rabba, nach der Abraham in Terahs kleinem Götzenladen auf die Werkstücke seines Vaters aufpassen sollte. Eine Frau brachte eine Opfergabe für die Götzen, woraufhin Abraham alle mit einem Stock zerbrach, diesen aber in die Hand des größten Götzenbildes legte. Als der Vater zurückkam, fragte er den Sohn, warum er

⁵⁹ Vgl. Lecker 2005, 25 sowie 25–37 für zahlreiche andere Belege für Hausgötzen.

⁶⁰ Vgl. Lecker 2005, 29.

⁶¹ Zu ʿAmr und seiner Rolle in der medinensischen Gesellschaft, vgl. Lecker 2005, 29–30. Ṭabarī erwähnt die Episode nicht, jedoch erwähnt er Muʿāḍ ibn ʿAmr bei seinem Bericht über den Schwur von ʿAqaba, während der Vater, ʿAmr ibn al-Ġamūh, als fanatischer Anhänger des Heidentums beschrieben wird, vgl. Ṭabarī, *Taʾrīḥ* 1227. Zur engen Verbindung von Stammesführern mit der vorislamischen Religion, vgl. Lecker 1995, 44–45.

⁶² Ibn Hišām überliefert den Namen als ‚Manāt‘, nicht ‚Manāf‘, dass es sich bei letzterer Bezeichnung um die korrekte Form handelt, zeigt Lecker

kers Wāqidī erwähnt, dass, wenngleich nicht häufig, durchaus Lese- und Schreibkenntnisse unter den vorislamischen Einwohnern von Medina vorkamen. Ein Jude vom Stamm Yahūd Māsika habe dabei die arabischen Kinder unterrichtet. Michael Lecker hat überzeugend argumentiert, dass die schreibkundige Elite Medinas, die einen maßgeblichen Anteil daran hatte, dass der Islam in dieser Stadt Fuß fassen konnte, von jüdischen Lehrern unterrichtet wurde.⁶⁷ Natürlich können wir nicht ausschließen, dass eine ähnliche Version der midrašischen Ibrāhīm-/Abrahamgeschichte auch in Medina bekannt war; sicherlich kannten die jungen Konvertiten wie natürlich auch die späteren Historiographen aber die koranische Variante. Nur wenige Details mussten angepasst werden: In beiden Varianten macht ein junger Mann die Götzen seines Vaters lächerlich, in beiden Varianten werden Götzen verletzt, und in beiden Varianten wird ihnen ein fremder Gegenstand hinzugefügt: Eine Axt in der ursprünglichen, ein Schwert bzw. ein toter Hund in der anderen. Es ist deswegen nur konsequent, dass in dieser frühislamischen Episode der Vater seine eigene Verfehlung erkennt, und Gott dankt, ihn aus Blindheit und Irrglauben erlöst zu haben.⁶⁸

das getan habe, worauf dieser antwortete, dass die Götzen über die Gabe der frommen Frau in Streit geraten seien, worauf der größte Götze alle anderen mit dem Stock zerbrochen habe. Abrahams Vater versteht den Spott zwar, liefert aber (als unverbesserlicher Götzendiener) seinen Sohn an den heidnischen König aus (Genesis Rabba 38, 13, zum Text, vgl. Stemberger 1991, 300–308, weitere jüdische Überlieferungen finden sich bei Ginzberg 1909, 197–198). Die koranischen Referenzen, etwa Sure 6, 74 zu Abraham/Ibrāhīm zeigen ganz eindeutige literarische Parallelen zur Überlieferung aus Genesis Rabba, einem der ältesten exegetischen Midrašim. Die Gesellschaft, in der Ibrāhīm lebt, wird im Koran als unverbesserlich heidnisch dargestellt, ganz genau wie die Leute, die laut Genesis Rabba in Abrahams Laden kommen. Zur Kommentierung der Stelle, vor allem hinsichtlich Terahs arabischem Namen Āzar, vgl. Tabarī, Tafsīr 6, 74, zu Ibrāhīm als Vorkämpfer für den Monotheismus, Athamina 2004, 193–195

⁶⁷ Wāqidīs Bericht ist überliefert bei Qalqašandī, *Ṣubḥ al-Aʿšā* 3, 14–15, vgl. Lecker 1997, 264–265 sowie auch ders. 1993, 340–341.

⁶⁸ Vgl. Ibn Hišām, *Sīra* 304 mit einem Zitat aus Sure 6, 74 (aus der koranischen Ibrāhīm-Geschichte). Zur Rolle der ‚Lächerlichkeit‘ in frühislamischen

Der wahre Triumphzug über die heidnischen Gottheiten nahm allerdings erst seinen Anfang nach der Einnahme von Mekka und mit dem Eintritt Muḥammads in die Kaʿba, wenngleich sich die Traditionen über den Ablauf dieser Ereignisse unterscheiden. Ibn Hišām lässt den Propheten lediglich eine hölzerne Taube mit den Händen zerbrechen und wegwerfen.⁶⁹ Azraqī dagegen spricht von 360 Götzen, auf die Muḥammad deutet und einen Koranvers rezitiert, „Die Wahrheit ist gekommen, und das Falsche geht dahin; das Falsche ist ja dazu bestimmt, dahinzugehen,“ – danach stürzen die Götzen in sich zusammen.⁷⁰ Bei Ibn al-Kalbī wird derselbe Vers zitiert, aber Muḥammad zersticht die Augen der Götzen mit einem Pfeil, lässt sie dann zerbrechen, abräumen und verbrennen.⁷¹ In dieser Version wird – als Sonderfall – darauf Wert gelegt, dass der Ort der Verbrennung ein anderer ist als die Kaʿba, die nicht verschmutzt werden soll, ein vages Echo der konstantinischen Anordnung zur Abräumung des kontaminierten Erdreichs der Grabeskirche. Allen Versionen hier gemeinsam ist aber die Grundtendenz, dass die Götzen nichts als bloß leere Namen seien, wie der Koran das ja auch prophezeit hatte,⁷² und, das war noch wichtiger, dass keine Kraft von ihnen ausging.

In Bezug auf die meisten Zeugnisse zu vorislamischen Götzenbilder fällt nicht nur das Versagen, sondern vielmehr die fast vollständige Absenz der dort ja eigentlich wohnhaften Gottheiten auf. In Medina hatte ʿAmr das Götzenbild der Manāf herausgefordert, sich mit seinem Schwert zu verteidigen.⁷³ Aber die Gottheit Manāf, wie fast alle ihre Kollegen, scheiterte kläglich, eine andere Über-

Konversionsberichten, vgl. Lecker 2008, 256.

⁶⁹ Vgl. Ibn Hišām, *Sīra* 821.

⁷⁰ Vgl. Azraqī, *Aḥbār Makka* 1, 70 mit Sure 17, 81.

⁷¹ Vgl. Ibn al-Kalbī, *Kitāb al-Aṣnām* 19, 16–20, 2 (hier und im Folgenden zitiert nach der Seiten- und Zeilenzahl der Edition von Rosa Klinke-Rosenberger).

⁷² Vgl. vornehmlich Sure 7, 71, Sure 22, 62, Sure 31, 30 sowie Sure 53, 23. Vgl. dazu auch Tabarī, *Taʾrīḥ* 797.

⁷³ Vgl. Ibn Hišām, *Sīra* 303–304. Eine ähnliche jüdische Legende ist verzeichnet bei Ginzberg 1909, 195–197.

lieferung schildert, wie ein Kind die Gottheit Wadd (auch sie versehen mit einem Schwer) um Opfergaben betrügt, während diese Tat jedoch nicht von der Gottheit sanktioniert werden kann.⁷⁴ Schon in vorislamischer Zeit hatten ganze Stämme festgestellt, dass man seine Gottheiten sogar verfluchen konnte ohne Konsequenzen befürchten zu müssen, dass man die von den Göttern gegebenen Orakel auch missachten konnte,⁷⁵ und dass man, wie im häufig zitierten Fall des Stammes Banū Ḥanīfa, welcher über ein aus geklärter Butter und Datteln geformtes Kultbild angebetet haben soll, in Zeiten von Hungersnot den Götzen gar verspeisen konnte.⁷⁶ Das Motiv der hilflosen Gottheiten ist natürlich deutlich älter als der Islam und auch keineswegs nur der islamischen Überlieferung zu eigen. Im späten zweiten Jahrhundert hatte Minucius Felix diese verspottet: Mäuse, Schwalben und Falken nagen an den Statuen, passt man nicht auf, bauen sie Nester darin, Spinnen weben sie ein, und ständig müsse man wischen, reinigen, abkratzen und beschützen, was eigentlich einen selbst beschützen solle.⁷⁷ Ähnliche Anschuldigungen kennen wir freilich auch von Tertullian, Rufinus oder Prudentius.

Noch vor Muḥammads Predigten hatten, so die islamische Überlieferung, eine Anzahl vorislamischer Monotheisten dies auch schon festgestellt. Einem von ihnen, Zayd ibn 'Amr ibn Nufayl, wird ein Vers zugeschrieben, der aussagt, dass er die Gottheit Hubal verehrte in einer Zeit, als er jung und sein Geist langsam war.⁷⁸ Es erfolgt also eine Engführung von

polytheistischer Verehrung und einer weniger weit entwickelten Form von Religion. Shlomo Pines hat Vorstellungen von intellektueller Superiorität von spätantiken Juden über Muslime untersucht: Während Ishāq (also Isaak) erst nach seines Vaters Ibrāhīm's Bundschluss mit Gott geboren wurde, war sein älterer Bruder Ismā'īl, der mythische Stammvater aller Araber auf die Welt gekommen, als sich sein Vater noch in einem Zustand von religiöser Orientierungslosigkeit befand,⁷⁹ den man durchaus paradigmatisch in der Phase der *ḡāhiliyyā* zeitlich verorten kann. Auch wenn Patricia Crone und Michael Lecker erfolgreich nachgewiesen haben, dass sich das vorislamische Heidentum keineswegs in einer spirituellen Krise befand,⁸⁰ sondern vielmehr am Vorabend des Islam noch einmal einen beachtlichen Aufschwung erlebte, so ist dies doch ganz genau die Vorstellung, die muslimische Historiker bewusst wählten, um die Situation auf der arabischen Halbinsel in den Jahrzehnten vor Muḥammad zu zeichnen.

Auf den ersten Blick lesen sich die Berichte über die Zerstörung von heidnischen Schreinen im Umkreis von Mekka, wo Muḥammad schon die Ka'ba gereinigt hatte, sehr ähnlich zum bisher Gesagten. Als der wichtige Militär 'Amr ibn al-'Āṣ nach Ruhāṭ kam, dem Heiligtum der Gottheit Suwā', bekehrte sich der Wächter des Heiligtums augenblicklich, als er gesehen hatte, dass das Götzenbild ohne ein Einschreiten der Gottheit zerstört werden konnte.⁸¹ Die Bewohner von Ṭā'if bezeichneten nach vielen Protesten letztlich auch ihre Gottheit al-Lāt als wertlos (*hadar*).⁸² Als sich

⁷⁴ Vgl. Ibn al-Kalbī, *Kitāb al-Aṣnām* 34, 10 mit Fahd 1968, 183, der die Episode zutreffend als „préparation coranique“ bezeichnet, sowie Lecker 2012, 126.

⁷⁵ Vgl. beispielsweise Ibn al-Kalbī, *Kitāb al-Aṣnām* 29, 7–30, 8 mit Überlieferungen, in denen das Orakel der Gottheit Dū 'l- Ḥalaṣa mehrfach als falsch und einflusslos dargestellt wird. Zum Niedergang der Orakel in der christlichen Spätantike, vgl. die Aufstellung bei Demarsin 2011, 35–36.

⁷⁶ Vgl. dazu Ibn Qutayba, *Ma'ārif* 266 mit Klein 2015, 255.

⁷⁷ Vgl. Min. Fel. 24, 9–10. Zu einer ähnlichen Argumentation Tertullians, vgl. Vermander 1979, 111–112 und Winden 1982, 110–114.

⁷⁸ Vgl. Ibn al-Kalbī, *Kitāb al-Aṣnām* 14, 1–5. An anderer Stelle, *Kitāb al-Aṣnām* 12, 6–7, berichtet der Text, Muḥammad habe zugegeben, vor seiner

Offenbarungserfahrung dereinst ein weißes Mutterschaf der Gottheit al-'Uzzā geopfert zu haben – auch hier wird dies durch die jugendliche Unreife des Geistes erklärt, vgl. Wellhausen 1927, 34. Zu Zayd ibn 'Amr ibn Nufayl vgl. auch Ṭabarī, *Dayl al-Muḏayyal* 2321. Zu den vorislamischen Monotheisten, vgl. Rubin 1990, 99–102.

⁷⁹ Vgl. Pines 1990, 184–186.

⁸⁰ Vgl. Crone 1987, 241 und Lecker 2005, 35–37.

⁸¹ Vgl. Ṭabarī, *Ta'rīḥ* 1648–1649 sowie Wāqidī, *Kitāb al-Maḡāzī* 2, 870. Den Götzen Suwā' erwähnt auch Ibn al-Kalbī, *Kitāb al-Aṣnām* 6, 11–13 und 35,11–16, jedoch ohne auf seine Zerstörung einzugehen. Zur Lokalisierung von Ruhāṭ, vgl. Yāqūt, *Mu'ḡam al-buldān* 2, 878.

⁸² Vgl. Ibn Hišām, *Sīra* 871 sowie Ibn al-Kalbī, *Kitāb*

Ḥālid ibn al-Walīd auf den Weg machte, den Schrein der Gottheit al-ʿUzzā im Tale Naḥla zu zerstören, traten er und der Wächter des Götzen in einen veritablen poetischen Agon ein. Um ‚seine‘ Gottheit anzufeuern, versuchte der Wächter sie in Versform herauszufordern: Wenn sie es nicht schaffe, Ḥālid zu töten, solle sie doch verschwinden oder (potentiell noch schlimmer) Christin werden. In der Variante, wie Ibn al-Kalbī die Erzählung präsentiert, kommt es dann tatsächlich zum dramatischen Gastauftreten von al-ʿUzzā in schauriger Gestalt einer Hexe mit knirschenden Zähnen und einer recht zerzausten Frisur. Ḥālid aber lässt sich nicht beeinflussen und löst das Dilemma mit einem beherzten Schlag, der den Kopf der Hexe spaltet. Dem Wächter wird die Möglichkeit zur Konversion gar nicht erst eingeräumt, denn ihm sollte der nächste letale Schlag gelten. Ibn Hišām Version führt dagegen lediglich an, dass das Götzenbild von Ḥālid zerstört wurde.⁸³ Die Emotionen, die den Götzendiener in diesen Texten zugeschrieben werden, sind relativ begrenzt. Wir dürfen aber annehmen, dass dies zumindest für die Narrative auch nicht mehr von großer Wichtigkeit war.⁸⁴ Innerhalb der islamischen Geschichtsschreibung war an diesem Punkt der Sieg der neuen Religion schon erwiesen. Das erscheint auch als der Grund, warum Muḥammad bei Ibn Hišām in der Kaʿba auch nur ein einziges Götzenbild zerbrechen muss, da auch durch diesen kleinen Akt alle anderen Gottheiten unterworfen waren.⁸⁵ Beim Chronisten der Stadt Mekka,

Azraqī, dagegen, dessen Stadtgeschichte das Streben nach höchstmöglicher Genauigkeit mit einem sehr eng gesteckten geographischen Fokus verbindet, erklärt sich auch, warum bei ihm nicht ein einziges Täubchen, sondern die scheinbar präzise Zahl von 360 Götzen zerstört werden muss. Nach der Einnahme von Mekka schwenkt die Narrative weg von den zerstörten Heiligtümern hin zu denen, die sie zerstören. All diese Erzählungen kann man in gewisser Weise als Loyalitätsproben lesen: Häufig sendet Muḥammad frische Konvertiten gerade zu den ihnen einstmaligen wichtigen Heiligtümern, um diese zu zerstören. Der Konvertit muss sein Leben riskieren und mit Widerstand des lokalen Stammes umgehen, hunderte von Männern töten, bis die Mission erfüllt ist, und etwa das steinerne Kultbild der Gottheit Dū ʿl-Ḥalaṣa als Türschwelle in der neu errichteten Moschee von Tabāla eingebaut werden kann.⁸⁶

Fazit

Auch in der islamischen Historiographie weist also das Motiv der Zerstörung von Sakralorten zahlreiche Parallelen zur Darstellung in der christlichen Geschichtsschreibung auf. Zunächst verblüfft hier aber gerade auch die numerische Parallele – sowohl im Christentum als auch im Islam sind verhältnismäßig wenige Fälle von tatsächlicher Zerstörung bekannt, die jedoch von verschiedenen Autoren immer wieder erzählt werden. Ganz genauso wie bei den Kirchenhistorikern die persönliche Involvierung des Kaisers (fast ausschließlich als die Zerstörung anordnender Gesetzgeber) betont wird, ist es in der islamischen Tradition immer Muḥammad, der die Zerstörungen befiehlt und ihre Ausführung akribisch überwacht. In beiden Fällen hat die gegen heidnische Kultorte vor-

al-Aṣnām 11, 3–5.

⁸³ Vgl. Ibn Hišām, *Sīra* 839–840 (sowie *Sīra* 32 zum Kultort der Gottheit al-Lāt) und Ibn al-Kalbī, *Kitāb al-Aṣnām* 15, 7–17, 2. Zur Episode, vgl. Klein 2015, 258–260.

⁸⁴ Vgl. dagegen zur Bedeutung der Götzenverehrung im Alltag der vorislamischen Gesellschaften in Mekka und Medina, Lecker 2005, 36–37.

⁸⁵ Eine christlich-spätantike Parallele hierzu findet sich in Eusebius’ allegorischer Exegese des Plutarch’schen Berichts (de def. or. 17), dass in den Zeiten des Kaisers Tiberius der große Gott Pan gestorben sei (Πάν ὁ μέγας τέθνηκε), vgl. hierzu Reinach 1907, 5–19, Tesslar 1921, 180–183, Nock 1923, 164–165 sowie Borgeaud 1983, 271–273 und 278–279. Eusebius (pr. ev. 5,17,13) bekräftigt diese Erzählung, ja, der Gott sei tatsächlich gestorben, da in eben jenen Tagen der Heiland

auf Erden gewandelt sei und in Galiäa Dämonen ausgetrieben habe (ob diese nun Legion oder Pan hießen, sei einerlei, vgl. Lk. 8, 30–31). Auch Ṭabarī, *Taʾrīkh* 734–735 und 981 berichtet ähnliches für die jeweiligen Momente der Geburt der islamischen Propheten Jesus und Muḥammad.

⁸⁶ Vgl. Ibn al-Kalbī, *Kitāb al-Aṣnām* 22, 18–23, 10 sowie Ṭabarī, *Taʾrīkh* 1763, der sich hier auf Wāqidī beruft. Zu den Loyalitätsproben, vgl. Donner 2010, 95.

gebrachte Gewalt eine deiktische Funktion. Sie ordnet die individuelle Zerstörung, die in den Beispielen aus der spätantiken Arabischen Halbinsel fast immer auch mit einer individuellen Konversion oder der Prüfung der Ernsthaftigkeit derselben einhergeht, in einen größeren heilsgeschichtlichen und moralischen Rahmen ein.⁸⁷ Auch im Islam spielt aber das Zerstörungsmotiv eine geringere Rolle in der allgemeinen denn in der biographischen Geschichtsschreibung, sei es die Prophetenbiographie des Ibn Hišām oder in den Biographien der frühen Muslime (etwa dem *Kitāb at-Ṭabaqāt al-kubra* des Ibn Sa'd). So wie in der christlichen Geschichtsschreibung vor allem des fünften Jahrhunderts alle späteren Beschreibungen von Tempelzerstörungen sich stark an den durch Kaiser Konstantin geschaffenen Exempeln orientieren, so zahlenmäßig wenige es auch sein mögen, sind auch die Beschreibungen der Kultortzerstörungen durch die Prophetengeführten im frühen Islam allesamt ein Echo auf Muḥammads kultische Reinigung der Ka'ba von den dort aufgestellten Götzen. Nach diesem frühislamischen Präzedenzfall tritt Muḥammad selbst nicht mehr als Zerstörer in Erscheinung, sondern lediglich als Regulator künftiger Zerstörungen. Der physische Akt wird von anderen ausgeführt, die spezifischen Anweisungen zur Art und Weise der jeweiligen Zerstörung jedoch erteilt ausschließlich Muḥammad, ganz ähnlich wie in den christlichen Kirchengeschichten die Gesetzgebung der christlichen Kaiser die individuelle Bedeutung der anti-heidnischen Vorkämpfer, wie sie in der Hagiographie beschrieben werden, schmälerte und in einen geordneten Rahmen einfügte.

Für einen gelehrten Heiden wie Libanius gleichen die Tempel den „Augen der Städten“ und hatten einen ästhetischen Wert, den es zu erhalten gab – Reflektion dieser Einstellung fanden ja auch Eingang in die spätantike Gesetzgebung. Hier präsentiert sich aus den frühen islamischen Quellen ein anderes Bild. Es erscheint nicht so, als ob die Heiden im

Hiğāz ihren Heiligtümern und Götterbildern einen besonderen ästhetischen Wert zugemessen haben.⁸⁸ Während einige in die frühislamische Geschichtsschreibung integrierte altarabische Gedichte ein Gefühl der Trauer für den Tod der getöteten Heiligtumswächter suggerieren, erscheint aber an der Zerstörung der Bauten selbst niemand großen Anstoß genommen zu haben. Es nimmt daher nicht wunder, dass unser Wissen über die bauliche Ausgestaltung solcher Sakralorte fast ausschließlich auf literarischen Quellen beruht.⁸⁹

Ähnlich wie bei spätantiken christlichen Tempelzerstörungen in der Literatur, die durch die archäologische Forschung ja gerade nicht bestätigt werden, wurden vorislamische *loci sancta* im Hiğāz ebenfalls nicht in Moscheen umgewandelt. Mit Ausnahme des in Mekka verbauten Schwarzen Steins (*al-ḥağar al-aswad*) finden sich erwartungsgemäß keine Verweise für andere heilige Steine und, darüber hinaus, nur wenige für heilige Bäume aus vorislamischer Zeit, die (zumindest kurzzeitig) zu islamischen Wallfahrtsorten wurden, indem ihnen Traditionen zugeschrieben wurden, Muḥammad habe in ihrem Schatten Rast gemacht. Doch auch in diesem Fall finden diese Formen der Verehrung von vorislamischen Sakralorten ein baldiges Ende.⁹⁰ Die

⁸⁷ Vgl. Gotter 2008, 48 mit Eus. Vit. Con. 3, 55.57–58.

⁸⁸ Man mag vielleicht die Berichte, die vorislamische Ka'ba in Mekka sei mit den auf Stoffbahnen gestickten Preisgedichten (Mu'allaqāt), verziert gewesen, als Gegenbeispiel anführen. Die Überlieferungen hierzu treten jedoch nicht früher als im 9. Jahrhundert auf. Es dürfte sich hierbei wohl um eine Volksetymologie handeln, bedeutet doch ‚mu'allaqāt‘ sowohl ‚aufgehängt(e)‘ wie auch ‚erhaben(e)‘ (Gedichte). Vgl. hierzu Kister 1969, 27–36 sowie Beeston 1983, 111–113.

⁸⁹ Eine Ausnahme bildet möglicherweise das in Nağrān ausgegrabene Heiligtum des Gottes Dū Samāwī, welches epigraphisch auch mit dem Namen Ka'batān (K'btn, mit dem Buchstaben Alif, nicht 'Ayn) belegt ist. Das Heiligtum mag mit der so genannten Ka'ba von Nağrān, die vom Stamm Banū 'l-Hāriṭ gepflegt und von Ibn al-Kalbī, Kitāb al-Asnām 28, 8 erwähnt wurde, identisch sein, vgl. Robin 2010, 51–53. Letztlich befindet sich dieses Heiligtum jedoch in einem nicht im geographischen Untersuchungsraum dieser Studie liegenden südarabischen Kontext.

⁹⁰ Auch neuen Sakralorten sollte vorgebeugt werden, etwa durch die im Koran dargelegte Ablehnung gegen auffällige Grabbauten, um so einem potentiellen Ahnenkult vorzubeugen, vgl. Sure

Kultorte der alten Gottheiten waren, anders als im Falle der Tempel in der spätantiken urbanen Landschaft, nichts, worauf man stolz sein sollte, so dass wir mit einem Bild eines religiösen Vakuums im Ḥiğāz präsentiert sind, in das der Islam eintrat – zumindest ist dies das Bild, das die islamischen Historiographen zeichneten. Mit Ausnahme des Götzenbildes des Dū 'l-Ḥalaṣa, das angeblich als Spolie in die Moschee von Tabāla verbaut wurde, findet sich auch sonst kein Verweis für eine Umnutzung der alten Kultorte.⁹¹ Darin mag man eine Parallele zum eingangs behandelten Beispiel des alexandrinischen Serapeums sehen, das etwa 250 Jahre vor der Zerstörung des Heiligtums des Dū 'l-Ḥalaṣa, ebenfalls nicht vollständig in eine Kirche umgewandelt wurde. Im frühen Islam wie auch im Christentum galt, dass kein Stein auf dem anderen bleiben

solle, die Bauten, die diesen Triumphzug der neuen Religion verkündeten, wurden jedoch bewusst aus anderen, neuen Steinen errichtet. Die Zerstörungen im Ḥiğāz spielten sich zweifelsohne in einem kleineren Rahmen ab, kein vorislamisches Heiligtum scheint auch nur ansatzweise die Größe eines antiken Tempels aufgewiesen zu haben. Jedoch standen auch hier, zumindest für eine gewisse Zeit, die zerstörten Heiligtümer und Schreine als les- und interpretierbare Zeugnisse einer in weiten Teilen schriftlosen Gesellschaft zur Verfügung. Sie kündeten vom Siegeszug der neuen Religion und ergänzten als les- und deutbare Zeichen die zunächst noch nicht schriftlich tradierten Worte der Verkündigung sowie später dann die ersten historiographischen Sammlungen.

102, 1–2 mit Leisten 1990, 12–14.

⁹¹ Vgl. Ibn al-Kalbī, Kitāb al-Aṣnām 22, 18–23, 10 und Ṭabarī, Ta'riḥ 1763.

Bibliographie

Quellen

- Abū Nu‘aym, Dalā‘il
M. Qal‘ajī – ‘A. ‘Abbās (Hg.), Abū Nu‘aym Aḥmad ibn ‘Abdallāh al-Iṣbahānī: Dalā‘il an-nubuwwa (Beirut 1986)
- Agathangelos, *Historia armeniaca*
R. Thomson (Hg.), *Agathangelos. History of the Armenians* (Albany 1976)
- Anth. Graec.
W. Paton (Hg.), *The Greek Anthology IX*, Loeb Classical Library 84 (Cambridge 1917)
- Azraqī, Aḥbār Makka
R. Maḥās (Hg.), *Abu ‘l-Walīd al-Azraqī. Aḥbār Makka wa-mā ḡā’a fihā min al-āṭār* (Beirut – Mekka 1983)
- Balāḍurī, *Ansāb al-ašrāf*
M. Ḥamīdullāh (Hg.), *Ansāb al-ašrāf* (Kairo 1959)
- Besa, Vit. Sin.
J. Lepoldt – W. Crum (Hg.), *Sinuthii Archimandritae Vita et Opera Omnia I*, *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* 4. Copt. 1 (Paris 1901)
- C.Th.
T. Mommsen (Hg.), *Theodosiani libri xvi cum constitutionibus sirmondianis* (Berlin 1905)
- Eunapius, Vit. soph.
G. Giangrande (Hg.), *Eunapii vitae sophistarum* (Rom 1956)
- Eus. pr. ev.
K. Mras (Hg.), *Die Praeparatio Evangelica, Die Griechischen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte. Eusebius 8,1* (Berlin 1954)
- Eus. Mart. Pal.
G. Bardy (Hg.), *Eusèbe de Césarée: Histoire ecclésiastique VIII-X. Les martyrs en Palestine. Texte grec, traduction et notes, Sources chrétiennes 55* (Paris 1967) 121–174
- Eus. Vit. Con.
H. Schneider (Hg.), *Eusebius von Caesarea. De vita Constantini – Über das Leben Konstantins, Fontes Christiani 83* (Turnhout 2007)
- Genesis Rabba
J. Theodor – C. Albeck (Hg.) *Midrash Bereshit Rabba. Critical Edition with Notes and Commentary*, 3 Bde. (Jerusalem 1965)
- Ibn Hišām, Sīra
F. Wüstenfeld (Hg.), *Das Leben Muhammed’s nach Muhammed Ibn Ishāk bearbeitet von Abd el-Malik Ibn Hischām. Erster Theil, Text*, 2 Bände (Göttingen 1858–1859)
- Ibn al-Kalbī, Kitāb al-Aṣnām
R. Klinke-Rosenberger (Hg.), *Das Götzenbuch. Kitāb al-Aṣnām des Ibn al-Kalbī. Übersetzung mit Einleitung und Kommentar, Sammlung Orientalistischer Arbeiten 8* (Leipzig 1941)
- Ibn Qutayba, Ma‘ārif
M. al-Šāwī (Hg.), *Ma‘ārif* (Kairo 1934)
- Lib. or.
R. Foerster (Hg.), *Libanii Opera III. Orationes XXVI–L* (Leipzig 1906)
- Malal.
J. Thurn (Hg.), *Ioannis Malalae Chronographia, Corpus Fontium Historiae Byzantinae 35* (Berlin 2000)
- Mart. Shen.
E. Reymond – J. Barns (Hg.), *Four Martyrdoms from the Pierpont Morgan Coptic Codices* (Oxford 1973)

Min. Fel.

B. Kytzler (Hg.), M. Minuci Felicis Octavius (Leipzig ²1992)

Mišna, 'Avoda Sara

M. Krupp (Hg.), Die Mischna. Textkritische Ausgabe. 'Avoda Sara. Götzendienst (Jerusalem 2002)

Plut. de def. or.

R. Flacelière (Hg.), Plutarque. Œuvres morales VI. Dialogues pythiques (Paris 1974) 83–196

p.T. AZ

H. Guggenheimer (Hg.), The Jerusalem Talmud. Fourth Order. Neziqin. Tractates Ševu'ot and 'Avodah Zarah, *Studia Judaica* 61 (Berlin 2011) 237–476

Qalqašandī, Šubḥ al-A'šā

M. Šams ad-Dīn (Hg.), Aḥmad ibn 'Alī al-Qalqašandī. Šubḥ al-a'šā fī šinā'at al-inšā', 3 Bände (Kairo 1913–1919)

Sal. De deis et mundo

A. Nock (Hg.), Sallustius. Concerning the Gods and the Universe. Edited with Prolegomena and Translation (Cambridge 1926)

Ṭabarī, Dayl al-Mudayyal

M. de Goeje (Hg.), Annales quos scripsit Abu Djafar at-Tabari, Band 13 (Leiden 1901)

Ṭabarī, Ta'rīḥ

M. de Goeje (Hg.), Annales quos scripsit Abu Djafar at-Tabari, 13 Bände (Leiden 1879–1901)

Ṭabarī, Tafsīr

'A. b. 'Abd al-Muḥsin at-Turkī (Hg.), Jāmi' al-bayān 'an ta'wīl āy al-Qur'ān, ed., 28 Bände (Kairo 2001)

Wāqidī, Kitāb al-Maḡāzī

M. Jones (Hg.), The Kitāb al-Maḡhāzī of al-Wāqidī, 3 Bände (Oxford 1966)

Yāqūt, Mu'ḡam al-buldān

F. Wüstenfeld (Hg.), Jacut's Geographisches Wörterbuch, 4 Bände (Leipzig 1866–1873)

Moderne Darstellungen

Arce 1975

J. Arce, Reconstrucciones de templos paganos en epoca del emperador Juliano (361–363 d.C.), *Revista Storica dell'Antichità* 5, 1975, 201–215

Assmann 2007

J. Assmann, Monotheismus und die Sprache der Gewalt, *Wiener Vorlesungen im Rathaus* 116 (Wien ³2007)

Atallah 1970

W. Atallah, Jibt et Ṭāghūt dans le Coran, *Arabica* 17, 1970, 69–82

Atallah 1978

W. Atallah, „al-Kalbī 2“, in: P. Bearman – T. Bianquis – C. Bosworth (Hg.), *Encyclopedia of Islam. New Edition*, Band 4: Iran – Kha (Leiden 1978) 495–496

Athamina 2004

Kh. Athamina, Abraham in Islamic perspective. Reflections on the Development of Monotheism in Pre-Islamic Arabia, *Der Islam* 81, 2004, 184–205

Bagnall 2008

R. Bagnall, Models and Evidence in the Study of Religion in Late Roman Egypt, in: J. Hahn – S. Emmel – U. Gotter (Hg.), *From Temple to Church. Destruction and Renewal of Local Cultic Topography in Late Antiquity*, *Religions in the Graeco-Roman World* 163 (Leiden 2008) 23–41

Baldini 1985

A. Baldini, Problemi della tradizione sulla 'disruzione' del Serapeo di Alessandria, *Rivista storica dell'antichità* 15, 1985, 97–152

- Bassett 2004
S. Bassett, *The Urban Image of Late Antique Constantinople* (Cambridge 2004)
- Beeston 1983
A. Beeston, The “Mu‘allaqāt” Problem, in: A. Beeston (Hg.), *Arabic Literature to the End of the Umayyad Period* (Cambridge 1983) 111–113
- Belayche 2001
N. Belayche, «Partager la table des dieux» L’empereur Julien et les Sacrifices, *Revue de l’histoire des religions* 218, 2001, 457–486
- Binder 2012
S. Binder, *Tertullian, On Idolatry and Mishna Avodah Zara. Questioning the Parting of the Ways between Christians and Jews, Jewish and Christian Perspectives Series 22* (Leiden 2012)
- Borgeaud 1983
P. Borgeaud, The Death of the Great Pan. The Problem of Interpretation, *History of Religions* 22, 1983, 254–283
- Bowersock 2012
G. Bowersock, *Empires in Collision in Late Antiquity* (Waltham 2012)
- Brakke 2006
D. Brakke, *Demons and the Making of the Monk. Spiritual Combat in Early Christianity* (Cambridge 2006)
- Bravi 2014
A. Bravi, Griechische Kunstwerke im politischen Leben Roms und Konstantinopels, *Klio-Beihefte NF 21* (Berlin 2014)
- Breitner 2012
G. Breitner, Statuen der Spätantike – kulturelles Erbe oder pagane Altlast? in: N. Krohn – S. Ristow (Hg.), *Wechsel der Religionen – Religion des Wechsels, Studien zu Spätantike und Frühmittelalter 4* (Hamburg 2012) 107–119
- Brown 1998
P. Brown, Christianization and Religious Conflict, in: A. Cameron – P. Garnsey (Hg.), *The Cambridge Ancient History 13. The Late Empire, A.D. 337–425* (Cambridge 1998) 632–664
- Cameron 2011
A. Cameron, *The Last Pagans of Rome* (Oxford 2011)
- Conti 2003
S. Conti, Tra Integrazione ed Emarginazione. Le ultime Vestali, *Studia Historica* 21, 2003, 209–222.
- Corbo 1981–1982
V. Corbo, Il Santo Sepolcro di Gerusalemme. Aspetti Archeologici dalle Origini al Periodo Crociato, *Studium Biblicum Franciscanum. Collectio maior 29* (Jerusalem 1981–1982)
- Crone 1987
P. Crone, *Meccan Trade and the Rise of Islam* (Princeton 1987)
- Dally 2003
O. Dally, Pflege und Umnutzung heidnischer Tempel in der Spätantike, in: G. Brands – H.-G. Severin (Hg.), *Die spätantike Stadt und ihre Christianisierung, Spätantike, frühes Christentum, Byzanz. B. Studien und Perspektiven 11* (Wiesbaden 2003) 97–114
- Demarsin 2011
K. Demarsin, ‘Paganism’ in Late Antiquity. Thematic Studies, in: L. Lavan – M. Mulryan (Hg.), *The Archaeology of Late Antique ‘Paganism’, Late Antique Archaeology 7* (Leiden 2011) 3–40
- Dijkstra 2011
J. Dijkstra, The fate of the temples in late antique Egypt, in: L. Lavan – M. Mulryan (Hg.), *The archaeology of late antique ‘paganism’, Late Antique Archaeology 7* (Leiden 2011) 389–436
- Donner 2010
F. Donner, *Muhammad and the Believers. At the Origins of Islam* (Cambridge 2010)

Emmel 2002

S. Emmel, From the Other Side of the Nile. Shenute and Panopolis, in: A. Egberts – B. Muhs – J. van der Vliet (Hg.), Perspectives on Panopolis. An Egyptian Town from Alexander the Great to the Arab Conquest, Papyrologica Lugduno-Batavia 31 (Leiden 2002) 95–113

Emmel 2008

S. Emmel, Shenoute of Atripe and the Christian Destruction of Temples in Egypt. Rhetoric and Reality, in: J. Hahn – S. Emmel – U. Gotter (Hg.), From Temple to church. Destruction and renewal of local cultic topography in Late Antiquity, Religions in the Graeco-Roman World 163 (Leiden 2008) 161–201

Fahd 1968

T. Fahd, Le Panthéon de l'Arabie centrale à la veille de l'Hégire, Institut Français d'Archéologie de Beyrouth. Bibliothèque archéologique et historique 88 (Paris 1968)

Fahd 1971

T. Fahd, „Hubal“, in: P. Bearman – T. Bianquis – C. Bosworth (Hg.), Encyclopedia of Islam. New Edition, Band 3: H – Iram (Leiden 1971) 536

Fahd 2000

T. Fahd, „Ṭāghūt“, in: P. Bearman – T. Bianquis – C. Bosworth (Hg.), Encyclopedia of Islam. New Edition, Band 10: T – U (Leiden 2000) 93–94

Frankfurter 1998

D. Frankfurter, Religion in Roman Egypt. Assimilation and Resistance (Princeton 1998)

Fowden 2005

G. Fowden, Late Polytheism. The Worldview, in: A. Bowman – P. Garnsey – A. Cameron (Hg.), The Cambridge Ancient History 12. The Crisis of Empire, A.D. 193–337 (Cambridge 2005) 519–572.

Gaudement 1972

J. Gaudement, La condamnation des pratiques païennes en 391, in: J. Fontaine – C. Kannengiesser (Hg.), Epektasis. FS J. Daniélou (Paris 1972) 597–602

Ginzberg 1909

L. Ginzberg, The Legends of the Jews I. Bible Times and Characters from the Creation to Jacob (Philadelphia 1909)

Gotter 2008

U. Gotter, Rechtgläubige – Pagane – Häretiker. Tempelzerstörungen in der Kirchengeschichtsschreibung und das Bild der christlichen Kaiser, in: J. Hahn – S. Emmel – U. Gotter (Hg.), From temple to church. Destruction and renewal of local cultic topography in Late Antiquity, Religions in the Graeco-Roman World 163 (Leiden 2008) 43–89

Grossmann 1995

P. Grossmann, Tempel als Ort des Konflikts in christlicher Zeit, in: P. Borgeaud (Hg.), Le temple, lieu de conflit (Leuven 1995) 181–201

Gutsfeld – Hahn – Lehmann 2007

A. Gutsfeld – J. Hahn – S. Lehmann, Christlicher Staat und <panhellenische> Heiligtümer. Zum Wandel überregionaler paganer Kultstätten im spätantiken Griechenland, in: J. Rüpke (Hg.), Antike Religionsgeschichte in räumlicher Perspektive (Tübingen 2007) 228–237

Hahn 2004

J. Hahn, Gewalt und religiöser Konflikt. Studien zu den Auseinandersetzungen zwischen Christen, Heiden und Juden im Osten des Römischen Reiches (von Konstantin bis Theodosius II.), Klio-Beihefte NF 8 (Berlin 2004)

Hahn 2006

J. Hahn, Vetustus error extinctus est. Wann wurde das Sarapeion von Alexandria zerstört? Historia 55, 2006, 368–383

Hahn 2011

J. Hahn, Gesetze als Waffe? Die kaiserliche Religionspolitik und die Zerstörung der Tempel, in: J. Hahn (Hg.), Spätantiker Staat und religiöser Konflikt. Imperiale und lokale Verwaltung und die Gewalt gegen Heiligtümer, Millennium-Studien 34 (Berlin 2011) 201–220

Halbental – Margalit 1992

M. Halbental – A. Margalit, Idolatry (Cambridge 1992)

- Hawting 1999
G. Hawting, *The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam. From Polemic to History* (Cambridge 2004)
- Hunt 1993
D. Hunt, *Christianising the Roman Empire. The Evidence of the Code*, in: J. Harries – I. Wood (Hg.), *The Theodosian Code* (Ithaca 1993) 143–158
- Khalidi 2009
T. Khalidi, *Images of Muhammad. Narratives of the Prophet in Islam Across the Centuries* (New York 2009)
- Kister 1969
M. Kister, *The Seven Odes*, *Rivista degli Studi Orientali* 44, 1969, 27–36
- Klein 2015
K. Klein, *How to Get Rid of Venus. Some Remarks on Jerome's Vita Hilarionis and the Conversion of Elusa in the Negev*, in: A. Papaconstantinou – N. McLynn – D. Schwartz (Hg.), *Conversion in Late Antiquity. Christianity, Islam, and Beyond* (Farnham 2015) 241–266
- Klein 2002
R. Klein, *Spätantike Tempelzerstörungen im Widerspruch christlicher Urteile*, in: R. von Haehling (Hg.) *Roma versa per aevum. Ausgewählte Schriften zur heidnischen und christlichen Spätantike* (Hildesheim 2002) 284–294 (ursprünglich publiziert in *Studia Patristica* 24, 1993, 135–142)
- Krone 1992
S. Krone, *Die altarabische Gottheit al-Lāt*, *Heidelberger Orientalistische Studien* 23 (Frankfurt 1992)
- Kunderewicz 1971
C. Kunderewicz, *La protection des monuments d'architecture antique dans le Code Théodosien*, in: [ohne Hg.] *Studi in onore di Edoardo Volterra*, Band 4 (Mailand 1971) 137–153
- Lachs 1969–1970
S. Lachs, *Rabbi Abbahu and the Minim*, *The Jewish Quarterly Review* 60, 1969–1970, 197–212
- Lecker 1993
M. Lecker, *Idol Worship in Pre-Islamic Medina (Yathrib)*, *Le Muséon* 106, 1993, 331–346
- Lecker 1995
M. Lecker, *Muslims, Jews and Pagans. Studies in Early Islamic Medina, Islamic History and Civilization. Studies and Texts* 13 (Leiden 1995)
- Lecker 1997
M. Lecker, *Zayd B. Thābit, "a Jew with two Sidelocks"*. *Judaism and Literacy in Pre-Islamic Medina (Yathrib)*, *Journal of Near Eastern Studies* 56, 1997, 259–273
- Lecker 2005
M. Lecker, *Was Arabian Idol Worship Declining on the Eve of Islam?* in: M. Lecker (Hg.), *People, Tribes and Society in Arabia around the Time of Muḥammad*, *Variorum Collected Studies Series* 812 (Aldershot 2005) III, 1–43
- Lecker 2008
M. Lecker, *ʿAvodat haʿelilim bi-zfon ʿarav bi-tqufat ha-jāhiliyya*, in: M. Kister (Hg.), *Polytheism in the Land of Israel and its Neighbours in Antiquity* (Jerusalem 2008) 250–264
- Lecker 2012
M. Lecker, *Wadd, the Weaponed Idol of Dūmat al-Jandal and the Quṣṣāṣ*, in: I. Sachet – C. Robin (Hg.), *Dieux et déesses d'Arabie. Images et Représentations*, *Orient & Méditerranée* 7 (Paris 2012) 123–130
- Leisten 1990
T. Leisten, *Between Orthodoxy and Exegesis. Some Aspects of Attitudes in the Shariʿa toward Funerary Architecture*, *Muqarnas* 7, 1990, 12–22
- Levine 1975
L. Levine, *R. Abbahu of Caesarea*, in: J. Neusner (Hg.), *Christianity, Judaism and Other Graeco-Roman cults. FS M. Smith*, *Studies in Judaism in Late Antiquity* 12 (Leiden 1975) Band 4, 56–76

Lieberman 1939–1944

S. Lieberman, *The Martyrs of Caesarea*, *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves* 7, 1939–1944, 395–446

Lieberman 1965

S. Lieberman, *Greek in Jewish Palestine. Studies in the Life and Manners of Jewish Palestine in the II–IV Centuries C.E.* (New York 21965)

McKenzie – Gibson – Reyes 2004

J. McKenzie – S. Gibson – A. Reyes, *Reconstructing the Serapeum in Alexandria from the Archaeological Evidence*, *Journal of Roman Studies* 94, 2004, 73–121

McLynn 2009

N. McLynn, *Pagans in a Christian Empire*, in: P. Rousseau (Hg.), *A companion to Late Antiquity* (Oxford 2009) 572–587

Meier 1996

H.-R. Meier, *Alte Tempel – neue Kulte. Zum Schutz obsoleter Sakralbauten in der Spätantike und zur Adaption alter Bauten an den christlichen Kult*, in: B. Brenk (Hg.), *Innovation in der Spätantike, Spätantike, frühes Christentum, Byzanz. B. Studien und Perspektiven* 1 (Wiesbaden 1996) 361–374

Nesselrath 2012

H.-G. Nesselrath, *Libanius: Zeuge einer schwindenden Welt, Standorte in Antike und Christentum* 4 (Stuttgart 2012)

Neuwirth 2010

A. Neuwirth, *Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang* (Berlin 2010)

Nock 1923

A. Nock, *Ἡ μέγας Πάν τέθνηκε*, *Classical Review* 37, 1923, 164–165

O'Donnell 1977

J. O'Donnell, *'Paganus'. Evolution and Use*, *Classical Folia* 31, 1977, 163–169

Oikonomides 1987

A. Oikonomides, *Ancient Inscriptions Recording the Restoration of Greco-Roman Shrines by the Emperor Flavius Claudius Julianus (361–363 A.D.)*, *The Ancient World* 15, 1987, 37–42

Papaconstantinou 2001

A. Papaconstantinou, *Là où le péché abondait, la grâce a surabondé: sur les lieux de culte dédiés aux saints dans l'Égypte des V^e-VIII^e siècles*, in: M. Kaplain (Hg.), *Le sacré et son inscription dans l'espace à Byzance et en Occident. Études comparées*, *Byzantina Sorbonensia* 18 (Paris 2001) 245–249

Patrich 2002

J. Patrich, *The Martyrs of Palestine. The Urban Context*, *Liber Annus* 52, 2002, 321–346

Penella 1990

R. Penella, *Greek Philosophers and Sophists in the Fourth Century A.D. Studies in Eunapius of Sardis*, *ARCA Classical and Medieval Texts, Papers and Monographs* 28 (Leeds 1990)

Petit 1983

P. Petit, *Zur Datierung von Libanios' Rede »Pro templis«*, in: G. Fatouros – T. Krischer (Hg.), *Libanios, Wege der Forschung* 621 (Darmstadt 1983) 43–67 (ursprünglich publiziert als *Sur la date du «Pro templis» de Libanius*, *Byzantion* 21, 1951, 286–309)

Pines 1990

S. Pines, *Jähiliyya and 'ilm*, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 13, 1990, 174–194

PLRE 1

A. Jones – J. Martindale – J. Morris (Hg.), *The Prosopography of the Later Roman Empire I. A.D. 260–395* (Cambridge 1975)

Prinz 2003

F. Prinz, *Die Kirche und die pagane Kulturtradition. Formen der Abwehr, Adaption und Anverwandlung*, *Historische Zeitschrift* 276, 2003, 281–303

Reinach 1907

S. Reinach, *La mort du grand Pan*, *Bulletin de correspondance hellénique* 31, 1907, 5–19

Robin 2010

C. Robin, Nagrân vers l'époque du massacre. Notes sur l'histoire politique, économique et institutionnelle et sur l'introduction du christianisme (avec un réexamen du Martyr d'Azqîr), in: J. Beaucamp – F. Briquel-Chatonnet – C. Robin (Hg.), *Juifs et Chrétiens en Arabie aux V^e et VI^e siècles. Regards croisés sur les sources. Le massacre de Najrân. Religion et politique en Arabie du Sud au VI^e siècle 2* (Paris 2010) 39–106

Rosenthal 1970

F. Rosenthal, *Knowledge Triumphant. The Concept of Knowledge in Medieval Islam* (Leiden 1970)

Rubin 1990

U. Rubin, Hanîfiyya and Ka'ba: an Inquiry into the Arabian pre-Islamic Background of dîn Ibrâhîm, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 13, 1990, 85–111

Russell 1987

J. Russell, *Zoroastrianism in Armenia*, *Harvard Iranian Studies* 5 (Cambridge 1987)

Russell 1990

J. Russell, Pre-Christian Armenian Religion, in: W. Haase – H. Temporini (Hg.), *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt II,18,4*, (Berlin 1990) 2679–2692 (nachgedruckt in: J. Russell (Hg.), *Armenian and Iranian Studies*, *Harvard Armenian Texts and Studies* 9 (Cambridge 2004) 370–388)

Rutgers 2010

L. Rutgers, The Synagogue as Foe in Early Christian Literature, in: Z. Weiss (Hg.), "Follow the Wise" (B Sanhedrin 32b). *FS L. Levine* (Winona Lake 2010) 449–468

Salzmann 2006

M. Salzman, Pagan-Christian Religious Violence, in: H. Drake (Hg.) *Violence in Late Antiquity. Perceptions and Practices* (Aldershot 2006) 265–285

Saradi 1990

H. Saradi, Christian Attitudes Toward Pagan Monuments in Late Antiquity and Their Legacy in Later Byzantine Centuries, *Dumbarton Oaks Papers* 44, 1990, 47–61

Sotinel 2000

C. Sotinel, La disparition des lieux de cult païens, in: C. Delplace – F. Tassaux (Hg.), *Les cultes polytheistes dans l'adriatique romaine* (Bordeaux 2000) 263–274

Stemberger 1991

G. Stemberger, *Introduction to the Talmud and Midrash* (Cambridge 1991)

Stroumsa 1999

G. Stroumsa, *Barbarian Philosophy: the Religious Revolution of Early Christianity*, *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* 112 (Tübingen 1999)

Stroumsa 2005

G. Stroumsa, *La fin du sacrifice. Les mutations religieuses de l'Antiquité tardive* (Paris 2005)

Tessler 1921

V. Tessler, The Death of Pan. A Classical Instance of Verbal Misinterpretation, *Psychoanalytic Review* 8, 1921, 180–183

Van Nuffelen 2011

P. van Nuffelen, „Eusebius of Caesarea and the Concept of Paganism“, in: L. Lavan – M. Mulryan (Hg.), *The Archaeology of Late Antique 'Paganism'*, *Late Antique Archaeology* 7 (Leiden 2011) 89–109

Vermander 1979

J.-M. Vermander, La polémique de Tertullien contre les dieux du paganisme, *Revue des sciences religieuses* 53, 1979, 111–123

Ward-Perkins 1999

B. Ward-Perkins, Re-using the Architectural Legacy of the Past, entre Idéologie et Pragmatisme, in: G. Brogiolo – B. Ward-Perkins (Hg.), *The Idea and Ideal of the Town between Late Antiquity and the Early Middle Ages* (Leiden 1999) 225–244

Wellhausen

J. Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums* (Berlin 1927)

Wiener 2011

H.-U. Wiener, Für die Tempel? Die Gewalt gegen heidnische Heiligtümer aus der Sicht städtischer Eliten des spätrömischen Ostens, in: J. Hahn (Hg.), Spätantiker Staat und religiöser Konflikt. Imperiale und lokale Verwaltung und die Gewalt gegen Heiligtümer, Millennium-Studien 34 (Berlin 2011) 159–185

Winden 1982

J. van Winden, Idolum and Idololatria in Tertullian, *Vigiliae Christianae* 36, 1982, 108–114