

Von Balkh bis Țanġa – Geschichte und Geschichten um Adaption und Akkulturation zwischen dem 08. und 12. Jahrhundert

Gabriele Dold-Ghadar

„Zuwanderung bereichert“ lautete das Motto des Bundesbildungsministeriums zum „Wissenschaftsjahr 2013“ angesichts des Ressentiments der „einheimischen“ Bevölkerung gegenüber den damals zuwandernden ausländischen Bevölkerungsanteilen. Das Phänomen „Wanderung“ und „Massenvertreibung“ hat in der Menschheitsgeschichte permanent „Konjunktur“ und anhaltende Aktualität. So spricht Migrationsforscher Timo Tonassi in einem Spiegel-Interview vom 20.09.2019 nicht nur über „Chancen“, „Leitkultur“, „westliche Werte“, „Anpassung“ und potenzielle Konfliktthemen, sondern auch über die diesbezügliche Perspektive der „Alteingesessenen“ und konstatiert, dass man bislang nur wenig über die Sicht derjenigen wisse, die in den vergangenen Jahren hierhergekommen sind. Diese Lücke könnte Jan Assmann schließen, der am Beispiel der sogenannten *lieux de mémoire* (Mnemotope, Orte der Erinnerung) eine kollektive Mnemotechnik aufzeigt, mit der emigrierte Gruppen oder Individuen außerhalb ihres Herkunftslandes ein sogenanntes „portatives Vaterland“ schaffen und mit Hilfe einer „verinnerlichten und vergeistigten Form von Identität“ in die Lage versetzt werden, dadurch die „Grenzen zwischen Heimat und Fremde in einen anderen als den geographischen Raum“ zu ziehen.¹

Die sogenannten „Alteingesessenen“ hierzulande entstammen tatsächlich

¹ Jan Assmann, Das kulturelle Gedächtnis, Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München, 1999, S. 213 ff

selbst oft aus damals ungeliebten „Zuwandererfamilien“, die ab 1945 am Ende eines verlorenen Krieges massenhaft in Flüchtlingstrecks nach Westen (zurück-)strömten. Die im zerbombten Nachkriegsdeutschland von einem niedersächsischen Pfarrer als hungrige „Kartoffelkäfer“ abgestempelten Flüchtlinge lassen sich kaum mehr mit den „Vorzeigemarken des neuen Aufschwungs“ in Verbindung bringen, als die sie später die sogenannte „Boom-Gesellschaft“ bezeichnete.²

Migration ist vielschichtig und nachhaltig. Nicht nur in der neueren Geschichte Deutschlands. Und sie bezieht sich nicht allein auf die Menschen, die sich über weite Distanzen bewegen, sondern auch auf das mit ihnen gewanderte Kulturgut, die reziproke Akkulturation und ihre Auswirkungen auf „Geber“- und „Nehmerkultur“. Nach George Foster treffen sich Kulturen niemals, sondern nur Menschen, die sie tragen. So spiele innerhalb einer interkulturellen Kommunikation der Umfang präsentierter migrierter Elemente und deren Interpretation seitens des „Empfängers“ eine große Rolle und selbst das wenige, das „Überträger“ durch die verhüllende Fassade an die Rezipienten preisgäben, könne wenig bis gar keine transkulturelle Bedeutung haben. Dagegen könne eine Kontaktsituation neue Ideen und Dinge hervorbringen, die nicht Teil der vorher existierenden Kulturen waren und „Empfänger“-Völker erheblich beeinflussen.

Den überwiegenden Anteil kulturellen Wandels schreiben Thomas F. Glick und Oriol Pi-Sunyer der non-formalen Akkulturation jenseits politischer Grenzen zu, deren Elemente ungeplant auf eine Gesellschaftsordnung treffen. Dies habe in der Geschichte entweder durch „Händler, Reisende, Soldaten, Gelehrte oder Unterhaltungskünstler“, oder durch „unbelebten“ Ideentransfer durch „Bücher“ geschehen und lediglich selektiv und innerhalb eines vom Rezipienten bestimmten Umfangs stattfinden können. So werde jedes immigrierende Individuum zu einem Kanal für kulturelle Übertragung an das Kontaktgebiet und stelle durch persönliche Selektion Teile seiner Gewohnheiten, seines kulinarischen Imports, der Medizin, Folklore und Musik, aber auch Glauben und Aberglauben, Hoffnungen und Sehnsüchte zur Disposition. Die „Geber“- Kultur präsentiere dabei niemals

² Christian Habbe, Der zweite lange Marsch, in: Stefan Aust/Stephan Burgdorff (Hrsg), Die Flucht, Über die Vertreibung der Deutschen aus dem Osten, Bonn, 2005, S. 244 ff.

das gesamte Repertoire ihres Lebensstils, betonen Glick/Pi-Sunyer. Foster führt aus, dass dies aus Gründen politischer Kontrolle oder des Prestiges mitunter bewusst geschehe. Dass die „Empfänger“-Kultur das Angebotene nach Nützlichkeit und Attraktivität sortiere, resümieren Glick/Pi-Sunyer.³

In anderen Worten: Nicht alles wird angeboten und nicht alles, was angeboten wird, akzeptiert.

Im „Gepäck“ der im untersuchten Zeitraum ans westliche Mittelmeer wandernden Kultur-Träger, deren Lebenswege oft unfreiwillig durch politische und/oder wirtschaftliche Zwänge nach Westen führten, finden sich iranische Elemente, wie zu zeigen sein wird, insbesondere aus den Themenbereichen Religion, Mythologie, Architektur, Dichtung und Medizin.

Auch Wörter passieren ohne Visum Ländergrenzen – in den Truhen von Händlern, Tornistern von Soldaten, in den Ärmeln der Talare von Geistlichen oder im Diplomatengepäck überschreiten diese „blinden Passagiere“ mühelos und unkontrolliert Wegsperrern und Schlagbäume. Der für diese Art von „Grenzgängern“ angewendete Terminus „Lehnwort“ beschreibt im Grunde gänzlich zu Unrecht den Umstand, dass Begriffe aus einem fremden Sprachraum „auf Dauer“ adoptiert werden: Weder werden sie jemals wieder zurückgegeben, noch von deren „Erstbesitzern“ vermisst oder zurückgefordert.

Bert Fagner stellt in seiner „Persophonie“ fest, dass die erfolgreiche Entstehung von persisch beeinflussten „islamisierten Sprachen“ in der Zeit vom 10. bis 18. Jahrhundert sich kongruent zum Ausbreitungsgebiet der persischen *Lingua franca* und ihres hohen Prestiges verhalte und deckungsgleich sei mit den historischen Grenzen der persischen Großreiche und dem Verlauf der Seidenstrassen.⁴ Durch das Persische als Verkehrs- und Handelssprache – hier wäre das Judaeo-Persische als Vehikel zur Ausbreitung persischen (Handels-)Sprachschatzes zu nennen – so Fagner,

³ George M. Foster, *Culture and Conquest*, Chicago, 1960/1960, S. 8-11, Thomas F. Glick / Oriol Pi-Sunyer, *Acculturation as an Explanatory Concept in Spanish History*, in: *Comparative Studies in Society and History*, Vol. II, Cambridge, 1969, S. 153

⁴ Bert G. Fagner, *Die "Persophonie": Regionalität, Identität und Sprachkontakt in der Geschichte Asiens*, Berlin, 1999, S. 36 ff

haben sich islamische Elemente der Religion, Urbanität und frühe islamische Mystik weitertransportieren können.

Gegen Ende des 10. Jahrhunderts erfuhr das Persische, das vor allem unter Samaniden und Būyiden als Verwaltungssprache wieder an Bedeutung gewann, einen Prestigezuwachs. In der Mongolenzeit reichte die Administrationssprache Persisch von Anatolien über das iranische Hochland bis nach Indien, Transoxanien und Khwārezmien und in das Gebiet des heutigen chinesischen Xinjiang. Durch die Vermittlung der Seefahrer im Persischen Golf, denen Persisch als „*Technolekt*“ diente, gelangten persische Toponyme auch an den Indischen Ozean, wo bis zur Mitte des 7. Jahrhunderts persische Schiffe dominierten.⁵ Persische Kapitäne, sogenannte *nāḥodāh*, die ihre maritimen Kenntnisse aus dem Roten Meer, dem Golf und dem Indischen Ozean vermittelten,⁶ waren auch in den Häfen Südspaniens bedeutend.⁷

Hier wird die Rolle des Handels als „Motor“ deutlich: Neben der Wissenschaft nahmen auch Elemente der Kunst die Routen der Händler und Heere nach Westen und im Schlagschatten der Kaufmannsfamilien folgten jüdische und islamische, nicht selten bis zur Undifferenzierbarkeit modulierte Splittergruppen, die der Orthodoxie - und damit ihrem Zentrum im Osten - den Rücken kehrten.

Wie eng die Mechanismen der Politik, des Handels und der Gelehrsamkeit traditionell ineinandergreifen, zeigen religiöse Strömungen, die bereits ab Ende des 7. Jahrhunderts entweder parallel oder in kurzer Folge denselben Ost-West-Kurs innerhalb des Islamischen Imperiums einschlugen. Das Tauziehen um die Macht zwischen den Metropolen Bagdad, Kairo und Córdoba führt uns deutlich vor Augen, wie geschmeidig Regierungsverantwortliche zugunsten des politischen Vorteils auch über weite Distanzen auf aktuelle Gegebenheiten reagieren. Die politische Landschaft mag sich fortwährend verändert haben - nicht aber die Richtung des Trends, der sich flexibel daran anpasste.

⁵ Bert G. Fagner, 1999, S. 62-63, Gabriel Ferrand, *L'Élément Persan dans les Textes nautiques Arabes*, Paris, 1924, S. 194-256

⁶ M. Lombard, *L'Islam dans sa première grandeur*, Montreal, 1971, S. 65

⁷ Thomas Glick, *Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages*, New Jersey, 1979, S. 221-222

Von Zerubbabel bis 'Obhedel – jüdisch-persische West-Migration

Die nachfolgenden Ausführungen zur West-Migration lassen bezüglich religiös-politischer Bewegungen auf Grund deren inhaltlicher Nähe mitunter den Eindruck entstehen, als habe die eine die andere nach sich gezogen – innerhalb der allgemeinen Verunsicherung einer politisch unruhigen Zeit, in der die traditionelle Orthodoxie den Menschen weder Halt sein, noch ihre Bedürfnisse befriedigen konnte und religiöse Splittergruppen jeglicher Denomination wie Pilze aus dem Boden schossen. Dies gilt nicht nur für die auf 73 bezifferten muslimischen Sekten im Osten, die von Ignaz Goldziher gar noch für eine Untertreibung gehalten wurden,⁸

sondern auch für separatistische Entwicklungen im Verlaufe der wechselvollen Geschichte des Judentums, die Iranisches in den Westen gelangen ließ.

Insbesondere während der Verfolgungen der ausgehenden Sāsānidenzeit waren die im Iran ansässigen jüdischen Händlerclans und Gemeinden zur Emigration gezwungen. Belege hierfür finden sich in der Kairiner Geniza (manichäisch-mittelpersisch: *gnz*, pers.: *ganġ* für „Schatz/Lager“)⁹, deren Schriftstücke, die seit dem 8. Jahrhundert in einem Hohlraum der Ben-Esra-Synagoge in Kairo verwahrt wurden. Im 18. Jahrhundert wurden sie entdeckt und von Solomon Schechter und Shlomo Dov Goitein im 19. Jahrhundert geborgen und der Wissenschaft zugänglich gemacht. Letzterem erschloss sich durch sie die damalige Bedeutung des „Wirtschaftsraumes Mittelmeer“¹⁰ in ihrer gesamten Breite.

Migration war kein Novum für die seit dem Babylonischen Exil und der persischen Annektion Mesopotamiens 538 v. Chr. in Kontakt mit Kilikiern und Elamitern getretenen Juden. Zerubbabel, Sohn des Schealtiel, war

⁸ Ignaz Goldziher, *The Spanish Arabs and the East. The Place of the Spanish Arabs in the Evolution of Islam as Compared with the Eastern Arabs*, Budapest, 1877; Reprint-Ausgabe: Ignác Goldziher, *Gesammelte Schriften*, Hg. Desomogyi, Vol. 1, Hildesheim, 1967, S. 417

⁹ MacKenzie, D.N., *A concise Pahlavi Dictionary*, London, 1971, S. 35

¹⁰ Goitein, S.D., *A mediterranean Society*, Los Angeles, 6 Vols., London, 1999
ders. *Jews and Arabs*, New York, 1955

ders. *Letters of Medieval Jewish Traders*, Princeton, 1973

ders. *Studies in Islamic History*, Leiden, 2010

Satrap der persischen Provinz Judah und Enkel von dessen vorletztem König Jojachin. Im ersten Regierungsjahr des Großkönigs Kyros (538-520 v. Chr.) – nach anderen Darstellungen in der Zeit des Dareios (522-486) – führte er eine Pilotgruppe mit den Tempelgefäßen aus dem Babylonischen Exil nach Jerusalem, wo er den Grundstein des Zweiten Tempels legte. Ob ihm oder Sheshbazzar die Gefäße des Tempels übergeben worden sind, wird in der Literatur nicht eindeutig bewertet.¹¹ Angesichts der Bedeutung dieses Ereignisses für die spätere jüdische Geschichte verwundert nicht, dass unter der überbordernden apokalyptischen jüdischen Literatur das „Buch des Zorobabel“ im Hohen Mittelalter beträchtliche Popularität genoss.¹²

Wie sein Nachfolger Kambyses hatte auch schon Kyros, der lediglich anwies, Material zum Wiederaufbau des Heiligtums zur Verfügung zu stellen und die geraubten Kultgegenstände zurückzugeben, kein spezielles Interesse an den jüdischen Deportierten in Babylonien oder am Geschehen in Jerusalem, wo er nicht wie etwa in Babylon oder Ur als Wiederhersteller der angestammten Kulte und legitimer Vertreter der Stadtgötter gelten konnte. Trotz beschriebener Versuche einer Machtbescheidung der Priesterkaste durch die Bestallung persischer Gouverneure, waren jüdische Hohepriester weiterhin für die Steuereinzahlung, die Verwaltung des Zivilrechts und den Friedenserhalt verantwortlich und vermutlich „von den Persern selbst in diese Position berufen worden“.¹³ Für die achaimenidische Zeit beobachtet Oded Irshai einen sprunghaften Anstieg von Mischehen und eine Synkretisierung von Kultur und Religion. Nicht anders als andere Deportierte auch sollen jüdische Gruppen über das ganze Land verteilt worden sein, an dem sie teilweise Anteil bekamen. Sie wurden in Administration und lokale Wirtschaft eingebunden, nahmen babylonische Namen an und sprachen das in den persischen Gebieten geläufige Reichs-Aramäisch.¹⁴ Auch die sāsānidische Zeit brachte Wanderungen, die den jüdischen Bevölkerungsanteil im Iran schließlich verdoppelte: Unter Shāpūr

¹¹ Nicholas de Lange, *The illustrated History of the Jewish People*, London, 1997, S. 12-13

¹² Israel Levi, Arthur Marmorstein, *L'Apocalypse de Zorobabel et le Roi de Perse Siroes*, in: *Revue des Etudes Juives*, Nr. 68, Paris, 1914

¹³ Seth Schwarz, *Beginnings*, in: Nicholas de Lange, *The illustrated history of the Jewish People*, London, 1997, S. 15

¹⁴ Oded Irshai, *The Making of the Diaspora*, in: Nicholas de Lange, 1997, S. 56

II. (309-379) gab es Verschleppungen von Ktesiphon und Armenien und unter Yazdegerd I. (399-420) von Alexandria nach Iṣfahān und in die Susiana. Dennoch scheint sich unter letzterem die Situation der Juden kurzfristig entspannt zu haben: Die Heirat mit Shushana (Shushandokht), der Tochter des Direktors der Akademie von Pumbeditha, soll die „freundschaftlichen“ Beziehungen zu der „jüdischen Provinz“ Babylon befördert und unter dem gemeinsamen Sohn Bahram Gur (421-440) weiter stabilisiert haben. Unter Peroz (457-483) und der schwindenden materiellen und militärischen Stärke des Landes nach dem Hephtaliteneinfall verstärkten sich die Repressalien erneut und mündeten in ein Massaker an den Juden Iṣfahāns.¹⁵ Angesichts innen- und außenpolitischer Schwierigkeiten überrascht die Projektion auf einen inneren Feind nicht und so stehen die Übergriffe auf eine Minderheit möglicherweise nicht zuletzt in Zusammenhang mit Mazdaks Bewegung und dem Versuch Kavads (487-531), den Klerus zu entmachten.

Mar Zutra, der von 495-520 als Exilarch der babylonischen Judenschaft einer siebenjährigen Gegenbewegung vorstand, wurde schließlich von Kavad exekutiert, das von wohlhabenden Juden bewohnte *Maḥozā* geplündert und von seinen überlebenden Bewohnern zugunsten eines Exils in Jerusalem aufgegeben. Der Tod von Hormizd I. löste zu Beginn der Regierungszeit von Ardashīr I. eine jüdische Emigrationswelle nach Indien und China aus. Der Schließung der Akademien in Sura und Pumbeditha durch Hormizd IV. im Jahre 581 folgte abermals eine Auswanderungswelle. Cecil Roth schildert in diesem Zusammenhang die auf der Wanderbewegung mitgeführte „jüdische Kultur“ und „Zivilisation“.¹⁶ Eine detaillierte Monographie von Alexander Kohut über religionsbezogene und kulturelle Adaptionen aus den zoroastrischen Glaubensvorstellungen¹⁷ unterstreichen die Mechanismen der Akkulturation.

Den Diskriminierungsgesetzen des letzten Sāsānidenherrschers folgte eine neue Vertreibung in muslimischer Zeit nach dem Feldzug von Qutaiba b.

¹⁵ Habib Levy, *Comprehensive History of the Jews of Iran-The outset of the Diaspora*, Costa Mesa, 1999, S.146

¹⁶ Cecil Roth, *Geschichte der Juden*, Stuttgart, 1954, S. 189/204

¹⁷ Alexander Kohut, *Was hat die talmudische Eschatologie aus dem Parsismus aufgenommen ?*, in: *ZDMG*, XXI, 4, 1869, S. 552-591

Muslim (670-715). Zuflucht fanden Juden aus Babylonien, dem Byzantinischen Reich und Khwārezmien im khazarischen "Schmelztiegel der Völker und Religionen", das zwischen 750 und 760 mit dem Land zwischen Āmū Daryā und Syr Daryā gar einen gemeinsamen Staat bildete.¹⁸ Die Protektion der dortigen, zum jüdischen Glauben bekehrten Aristokratie sicherte jüdischen Kaufleuten zahlreiche Vorteile und mit der Erweiterung ihres Handelsnetzes ins muslimische Spanien kontrollierten sie den größten Teil des Seidenhandels. Deren Handelswege führten von der Pyrenäenhalbinsel nach Sirāf, dem großen Verladehafen am Persischen Golf, von Nordafrika bis Alexandria, dem Roten Meer bis Dschidda und Maskat.¹⁹

Überliefert sind uns auch die über Handelsbeziehungen gespannten späteren Migrationswege der Händlerfamilie Kujik von Iran nach Ägypten und die Chronologie des karäischen Händlerclans der Tustarī, die im ersten Drittel des 9. Jahrhunderts an der Wirtschaftsblüte von Tustar teilhatten und vermutlich als Folge der būyidischen Diskriminierungspolitik (945-1055) und dem sozialen, religiösen und wirtschaftlichen Umbruch Ḥūzistān den Rücken kehrten. Auf ihrem Weg nach Fuṣṭāṭ machten sie Station in Baghdad, wo es ein sogenanntes "Tustar"-Viertel gab.²⁰ Nach den Ausführungen Cecil Roths muss man davon ausgehen, dass unvorteilhafte Umstände dort eine Weiterwanderung in Betracht ziehen ließen und einen "raschen Rückgang jüdischer Besiedlung in Mesopotamien" zur Folge hatte. "Familie um Familie" habe die Gegend nach der Ankunft von Sa'adyā Ben Yōsēf im Jahr 921 und dessen Wahl zum Oberhaupt der Akademie von Pumbeditha verlassen.²¹ Eine andere Sicht auf die Vorgänge vermittelt P.-B. Fenton, der eine Aufgeschlossenheit gegenüber einer intellektuellen Bereicherung durch wissenschaftliche und philosophische Neuerungen beobachtet sowie eine stufenweise "Arabisierung" der in einem Übergang befindlichen jüdischen Gesellschaft. Der "Genius" Sa'adyā Ben Yōsēf habe von 938 an positiv auf diese Situation reagieren können, wie auch auf

¹⁸ Eliyahu Ashtor, *The Jews of Moslem Spain*, 3 Vols., Philadelphia, 1984/5745, S. 202

¹⁹ Luce Boulnois, *Die Straßen der Seide*, Wien/Berlin/Stuttgart, 1964, S. 226-229, Gabriele Dold-Ghadar, *Pers-Andalus*, Berlin, 2016, S. 114-169,

²⁰ Walter J. Fischel, *Jews in the Economic and Political Life of Medieval Islam*, New York, 1969, S. 69/70

²¹ Cecil Roth, *Geschichte der Juden*, Stuttgart, 1954, S. 187

Gefahren für die jüdische Gemeinschaft, die muslimische schismatische Bewegungen mit sich brachten.²²

Händlerclans in der Diaspora - Strömungen, Bewegungen und Splittergruppen

Als Produkt eines iranisch-schiitischen Umfelds identifiziert sodann Daniel Lasker sektiererische jüdische Bewegungen, wie auch die der Karäer, deren Ursprung er auf Grund der Namen und Herkunft ihrer Wortführer in Persien als "Heimat pseudo-messianischer Rebellen und Häretiker" verortet.²³ Nicht nur das Konzept der Verborgenheit teilten die Karäer mit der Schia, auch die formale Vorgehensweise zur Rechtsfindung, wie *qiyās* und *iġtihād*, den Lasker auch bei „Astrologen, Magiern und Dualisten“ konstatiert, zeige Parallelen zum islamischen Rechtskorpus.²⁴ Cecil Roth, Moshe Perlmann²⁵ und Miguel Asín Palacios stellen weiter fest, dass die karäische Bewegung von Mesopotamien auf die Nachbarländer übergriff und sich vermutlich bereits Mitte des 9. Jahrhunderts nach Westen hin bis Spanien ausbreitete.²⁶

Eliyahu Ashtor beschreibt die Gründung von jüdisch-babylonischen Gemeinden in Syrien und Ägypten, das einen blühenden Indien-Handel verzeichnete, innerhalb einer "ersten Welle" im 10. Jahrhundert. Dass es sich hierbei vornehmlich um karäische Gruppen aus dem Iran handelte,²⁷ legt deren dokumentierte Migration von Dāmġān nach Jerusalem Ende des 9. Jahrhunderts nahe.²⁸

S.D. Goiteins Untersuchung der Kairiner Geniza gibt weitere Details dieser Emigrationshistorie preis: Neben den seit dem 10. Jahrhundert mit dem

²² P.-B. Fenton, Sa'adyā Ben Yōsēf, in: EI-online, abgerufen am 26.09.2014

²³ Daniel J. Lasker, *From Judah Hadassi to Elijah Bashyatchi*, Leiden, 2008, S. 147 Fn 36, 148, 231

²⁴ Daniel J. Lasker, *Islamic Influences on Karaite Origins*, in: William Brinner /St. Ricks, *Studies in Islamic and Judaic Traditions*, Vol. II, Atlanta, 1989, S. 23-47

²⁵ Cecil Roth, 1954, S. 185-186

²⁶ Abraham b. Daud, *Sefer Ha-Qabbalah*, Gerson D. Cohen, Philadelphia, 1967/5728, S. XLVI/XLIX

²⁷ E. Ashtor, *Prolegomena to the Medieval History of Oriental Jewry*, in: *The Jewish Quarterly Review*, Vol. 50, Philadelphia, 1959, S. 63/65

²⁸ David Yeroushalmi, *The Jewish Persian Community*, EIr-online, abgerufen am 23.07.2014

Zusatz *al-‘Ağamī* (der Perser) versehenen Familiennamen Bābād, Babshād und Bafshād, Bakhtaway, Khodādād, Khoshnām, Kujik, Rozbih, Shāhīn, Shahryār oder Yazdād, offenbart sie auch die Namen der iranischen Städte und Distrikte, aus denen Emigranten in der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts stammten: Āmul, Ahwāz, Arrajān, Barzanj, Dāmḡān, Hamadān, Hormshir, Hulwān, Kāzerūn, Khorāsān, Kirmān, Marāgha, Nihāwand, Nishabūr, Qūmis, Samarqand, Shīnīz, Sinān, Sīrāf, Sirjān, Tawwaz, Ṭūs oder Tustar.²⁹ Urkunden belegen Verschwägerungen vom Iran über Syrien, den heutigen Libanon, Palästina und Ägypten bis Spanien.

Aus einem Verlobungsdokument geht hervor, dass Japhet b. Abraham b. Sahl, Sohn von Abū Sa‘d al-Tustarī und Enkel des zusammen mit zwei Brüdern aus dem Südiran nach Ägypten emigrierten Sahl b. Israel b. Jacob, nach 1047 zum Islam konvertierte, sich fürderhin Ḥasan nannte und – wie Ibn Killis – ein Wesirsamt im Fāṭimidenstaat bekleidete. Für etwa dieselbe Zeit ist verzeichnet, dass Ḥusn b. Ḥayyīm II., Enkelin des ebenfalls karäischen und persischstämmigen Bankiers Sahlawayh b. Ḥayyīm I, eine Mitgift von dreihundert Dinar erhielt. Ein vergleichbarer Betrag ging 1080 an die Tochter eines Regierungsschatzmeisters (hebr.: *gizbar*, pers.: *ḡāhbadh*), die in Šūr einen Mann aus Damaskus ehelichte. Eine Klageschrift aus einem 951 am judaeo-persischen Gerichtshof in Ahwāz anhängigen Erbschaftsstreit gelangte vermutlich auf Grund eines emigrierten Prozessbeteiligten in die Kairiner Geniza. Die Bücher aus dem Nachlass eines Mitglieds der perso-jüdischen Ibn Ezra-Familie in Fustāt prüfte 1057 der ebenfalls persischstämmige Bankier Ibn Sha‘yā b. at-Tawwazī. Mit den Menschen kamen auch deren Bräuche und Lebensart im Mittelmeerraum an und wurden nicht nur an die Nachkommenschaft weitertradiert, sondern auch an das neue Umfeld der Kolonisten vermittelt. So brachten Bräute in Ramlah und Ägypten in Anlehnung an den in sāsānidischer Zeit von den halbautonomen Herrschern von Ṭabaristān zunächst an den König, später an den Baghdader Kalifen abgeführten jährlichen Tribut, eine Kiste, den sogenannten *bayt Ṭabarī* in die Ehe mit ein.³⁰

Der kollektive Terminus “Karäer” soll mit Benyāmin b. Mose Nehāvandi im 9. Jahrhundert aufgekommen sein, als die Schriften des aus Ostiran

²⁹ S.D. Goitein, *A Mediterranean Society*, Los Angeles, London, 1999, S. 400

³⁰ S.D. Goitein, 1999, S. 11, 65, 136, 192, 289-290, 304-305

stammenden Hiwi³¹ al-Balḥī Juden, Muslime und Zoroastrier zu einem frühen interreligiösen Diskurs anregen.³² Die Namenskonfusion um die vom orthodoxen „mainstream“ abgekoppelten und in Richtung Westen migrierten Karäer scheint Programm. Simultanität und Gemeinsamkeiten mit Splittergruppen anderer religiöser Denominationen machen dies deutlich. Nicht zuletzt ist die Vielfalt des jüdischen Schismas, analog zu dem anderer Gruppierungen, an der Verwirrung über deren Bezeichnungen und der breiten Palette an Charakterisierungen abzulesen. Dies bringt W. Bacher zu der lapidaren Feststellung, man könne kaum zwei Karäer mit derselben Überzeugung antreffen.³³ Die von ‘Ānān b. David (um 760 A.D.), einem Mitglied der rabbinischen Aristokratie Mesopotamiens gegründete ‘Ānāniyya, wird nicht selten auf Grund der Informationen aus polemischen Quellen als *mu‘tazilitisch* eingestuft. Ibn Ḥazm (994-1064), der von Mitgliedern der ‘Ānāniyya in Toledo und Talavera berichtet,³⁴ setzt sie mit Karäern gleich, deren Doktrinen sich bei andalusischen Juden großer Popularität erfreuten.³⁵ Für Maimonides waren ägyptische Karäer gleichbedeutend mit Sadduzäern und Boethusiern und wurden von spanischen Rabbaniten blutig verfolgt, die sie als Bedrohung empfanden.³⁶

Politisch unruhige Zeiten fördern traditionell messianische Erwartungen, die vornehmlich in synkretistischen Bewegungen Niederschlag finden. So trat der auch als ‘Obhadya oder ‘Obhedel bekannte Abū ‘Īsā Obadiah (‘Abd Allāh) al-Īṣfahānī, der als ihr frühester Führer gilt und die Bewegung von seiner Heimatstadt Nisibis nach Īṣfahān verbreitete, Anfang des 8. Jahrhunderts als jüdischer Messias auf.³⁷ In einer von ihm organisierten bewaffneten Revolte gegen ‘Abd al-Malik fand er den Tod und analog zu schiitischen eschatologischen Vorstellungen wird angenommen, er sei in die Verborgenheit entrückt worden, von wo er dereinst wiederkehre. Dies legte

³¹ Oder: *hayyoy*, bzw. *hayoy* – judaeo-aramäische Abkürzung für pers.: *hayuyeh*

³² Steven M. Wasserstrom, *Between Muslim and Jew*, Princeton, 1995, S. 148

³³ W. Bacher, *Qirqisani, the Karaite, and His Work on Jewish Sects*, JQR, Vol. 7, Nr. 4. (1895), S. 692

³⁴ Moshe Perlmann, *Eleventh century authors on the Jews of Granada*, PAAJR, XVIII, 1949, S. 278

³⁵ Steven M. Wasserstrom, 1995, S. 88, Ibn Ḥazm, *al-Fiṣal*, Cairo 1317-21, Nachdruck Bagdad, 1969, Vol. 4, S. 189/191

³⁶ Daniel J. Lasker, *From Judah Hadassi to Elijah Bashyatchi*, Leiden, 2008, S. 147,155,156

³⁷ Bernard Lewis, *Die Juden in der islamischen Welt*, München, 1987, S. 90

den Grundstein für die spätere 'Īsāwiyya/Iṣfahāniyya, deren Verbreitungswege Steven Wasserstrom innerhalb des „persischen Orbits“ bis Transoxanien und über Mesopotamien und Syrien nach Palästina und bis Andalusien nachzeichnet.³⁸ Als einzige bis heute existierende Sekte ihrer Art breitete sich gemäß Shlomo Dov Goitein die Bewegung der *Qārā'im*, oder *bēne miqrā'* Mitte des 8. Jahrhunderts von Ḥarūn ar-Rašīds runder Stadt Bagdad nach Tustar und Khorāsān sowie nach Syrien, Palästina, Ägypten und Spanien aus, womit die traditionellen Gelehrtenzentren im Irak und Iran schließlich an Bedeutung verloren. Als deren herausragende Vertreter gelten der palästinensische Malik ar-Ramlī und Daniel al-Qūmisī aus Dāmḡān, der sich in Jerusalem niederließ, wo er 946 starb. Seiner Polemik gegen die *Ananiten*, die er zunächst als *rosh ha-mashkilīm* (Spitze/Kopf der Erleuchteten), später als *rosh ha-kasilīm* (Spitze/Kopf der Dummköpfe) bezeichnet haben soll, lässt sich die changierende Natur der Beziehungen zwischen den Fraktionen entnehmen. Auch von internen Querelen ist – nicht selten lediglich zwischen den Zeilen – zu lesen.

Fromme Sagen, Mythos und Mythologie

Angesichts der Fülle von Legenden, die uns die Mandäer in Khuzestan hinterlassen haben, urteilt Jorunn Jacobsen Buckley: „Mythological traditions contain grains of history“.³⁹

Manche Lücken in Überlieferungen versuchen tatsächlich mythenhafte Anekdoten mit diesem „Quentchen“ Geschichte zu schließen, bezüglich derer ich Jan Assmans Definition vorausschicken will.

„Mythos ist eine fundierende Geschichte, [...] die erzählt wird, um eine Gegenwart vom Ursprung her zu erhellen. [...] Völlig unabhängig von der Frage seiner Historizität [...] gehört er ins kulturelle Gedächtnis des Volkes. Durch Erinnerung wird Geschichte zum Mythos. Dadurch wird sie nicht unwirklich, sondern im Gegenteil erst Wirklichkeit im Sinne einer fortdauernden normativen und formativen Kraft. Die Beispiele haben gezeigt, dass der kulturellen Erinnerung etwas Sakrales anhaftet.“⁴⁰

³⁸ Steven M. Wasserstrom, 1995, S. 88 ff.

³⁹ Jorunn Jacobsen Buckley, *The Mandaean*, Oxford, 2002, S. 3

⁴⁰ Jan Assmann, 1999, S. 52-53/84

Dies trifft insbesondere auch auf die jüdische Geschichte zu. So ranken sich vielerlei „fromme“ Sagen um die Gaonatsverlegung von Ost nach West und die Entsendung von Moses b. Hanokh (-965) nach Spanien, wodurch das jüdische Gelehrtenzentrum von Babylonien dorthin transferiert wurde. Nach Ibn Dauds (1110-1180) Legende, „die ihrerseits bereits bekanntes legendenhaftes Material“ enthält, soll das Schiff des Rabbi von Bari nach „Sefastin“ zu einem Gelehrtenkongress in Babylonien unterwegs gewesen sein, als es vom umayyadischen Admiral Ibn Rumāhīs aufgebracht wurde, der mit seiner Flotte Palästina angesteuert hatte und im „Griechischen Meer“ kreuzte. Dabei wurde die junge Frau des Rabbis entführt und Moses und sein junger Sohn nach Córdoba verschleppt. Unter Mitwirkung von Hasdāy b. Šaprūt (ca. 905-975)⁴¹ sollen Vater und Sohn von der jüdischen Gemeinde 945 oder 948 ausgelöst worden sein. So habe der Rabbi gegen seinen Willen Córdoba erreicht,⁴² wo er „zur großen Freude des Kalifen“ durch die Eröffnung einer Talmudakademie die Abhängigkeit vom mesopotamischen Gaonat beendete.⁴³

Derartige Mythen sind als Mittel zur Schönung und Verschleierung nicht erst eine Erfindung des Mittelalters. Schon von Herodot kennen wir die Heranziehung von Mythologien bei Erklärungsnotstand. So habe der über seine Mutter mit Xerxes I. und Dareios I. verwandte Kavalleriekommandeur und Navigator Sataspes sich lediglich durch eine riskante Afrika-Umsegelung der Todesstrafe entziehen können, zu der man ihn wegen der Entführung einer Adelsstochter verurteilt hatte. Seine Entschuldigung, eine zwergenhafte, in Palmblätter gekleidete Gestalt habe ihn an der Weiterfahrt gehindert, konnte nach erfolgloser Rückkehr durch die Säulen des Herkules nach Ägypten seine Exekution nicht abwenden.⁴⁴ Gerade von Herkules weiß die Mythologie, dass auf seiner Suche nach dem Garten der

⁴¹ Jüdischer Universalgelehrter und Würdenträger am Hof von Córdoba, Oberhaupt (Nasī) der durch seine Aktivitäten administrativ und kulturell vom babylonischen Gelehrtenzentrum unabhängig gewordenen spanischen Juden. Er pflegte enge Kontakte vornehmlich zum Khazarenreich und dessen Regenten Joseph, an dessen Hof hebräische Gelehrte und Poeten im Dienst standen.

⁴² Eliyahu Ashtor, 1984/5745, S. 234

⁴³ Ibn Da'ud, Libro de la Tradición, trsl. Lola Ferre, Barcelona, 1990, S. 83 ff., Abraham b. Daud, Sefer Ha-Qabbalah, Gerson D. Cohen, Philadelphia, 1967, S. 63-66

⁴⁴ Theodor Braun, Das Geschichtswerk des Herodot, Frankfurt a.M., 2001, 4. Buch „Melpomene“, Kapitel 43

Hesperiden einen „Perser namens Pharusi“ an der Seite hatte.⁴⁵ Dies entspricht dem spanischen Wort *peri* für Fee/Wohltäterin (pers.: *parī*, guter Geist) und konnotiert durch die Nähe zu pers.: *parr* (Flügel) mit „Schutzengel“.

Um Helden und Abenteuer im Mittelmeer geht es auch in *Asadī Tūsīs* 1066 mutmaßlich „Abū Dolaf, dem Herrscher von Naḡḡavān“ gewidmeten *Garshāsp-Nāmeḥ*, das Clément Huart und Henri Massé⁴⁶ ins Französische brachten und von dem Helmhart Kanus-Credé eine deutsche Übersetzung anfertigte.

Be čügān-e farhang⁴⁷ -

Der „andalusische Edelmann“ im *Garshāsp-Nāmeḥ*

Möglicherweise war Ibn Daud Material zugänglich, das auch *Asadī Tūsī* (ca. 1072-73) in sein Heldenepos einarbeitete und welches später Eingang in die Abschriften von *Firdausīs* (940-1020) *Shāhnāmeḥ* fand. Denkbar ist eine gemeinsame mündlich tradierte Quelle aus *Sīstān*, der auch das im anonymen *Tārīḡ-e Sīstān* zitierte *Ketāb-e Garšāsp* von Abū 'I-Mo'ayyad Balḡī entstammt. Werner Sundermann verweist, wie auch Richard N. Frye, auf die vermutlich durch die vielfältigen Abschriften überkommenen mehr als achtzig Blätter Text aus *Asadī Tūsīs* „Buch vom *Garšāsp*“⁴⁸ in der Handschrift Ms. Or. Fol. 4251 und die Aufnahme „anachronistischen Sagenguts aus dem *Avesta*“ in *Firdausīs Shāhnāmeḥ*, in dem epischer Stoff aus *Sīstān* verarbeitet ist. Selbiges gilt für das *Garshāsp-Nāmeḥ*, dessen Verfasser ebenso wie *Firdausī* aus *Khorāsān* stammte, und in dem man neben dem „zeitwidrigen“ erzählerischen Rahmen auf Orte und Personen stößt, die aus ihrem bekannten Umfeld gerissen sind: Dem im 9. Jahrhundert heiß umkämpften Ort *Naḡḡavān* wird seit dem frühen Islam

⁴⁵ Plinius Major, *Naturalis Historia*, Buch III, 24 und Buch V, 1, 21 („Pharusi, quodam Persae, comites fuisse dicuntur ad Hesperidas Tendentis“)

⁴⁶ Clément Huart, Hg., *Le Livre de Gerchāsp, Poème persan d'Asadī junior de Ṭoūs*, Vol. 1/2, Paris, 1926/1951, Helmhart Kanus-Credé, *Das Geršāsp-Nāmeḥ*, in: *Iranistische Mitteilungen* 27/Nr. 3, Allendorf, 1997

⁴⁷ Helmhart Kanus-Credé, *Das Geršāsp-Nāmeḥ*, in: *Iranistische Mitteilungen* 27/Nr. 3, Allendorf, 1997, S. 329, 340, 353: „mit dem Schlagstock der Bildung“

⁴⁸ V. Enderlein, W. Sundermann, *Schāhnāme, Miniaturen und Texten der Berliner Handschrift von 1605*, Leipzig/Weimar, 1988, S. 9, 84, Richard Nelson Frye, *The Heritage of Persia*, Costa Mesa, 1993, S. 246

eine wechsellöbliche Geschichte attestiert. Er liegt in einer Gebirgsregion Südarmaniens. Abū Dolaf al-Qāsem b. ʿĪsā b. Idrīs al-ʿĪḡlī, dem das Heldenepos gewidmet sein soll, und dem neben einer schiitischen Gesinnung auch Sympathisantentum mit den Muʿtāziliten nachgesagt wurde, lebte zwei Jahrhunderte vor Asadī Ṭūsī und hatte seine Wurzeln bei den eng mit den ʿAbbāsiden verbundenen Banū ʿĪḡl in Ḥīra im Südirak. Möglicherweise war sein Großonkel in die Umtriebe um Abū Muslim verwickelt, der, wie gesehen, ebenfalls Klient der Banū ʿĪḡl in Kūfa war. Vermutet wird weiter, dass sein Vater als Brigant von Kūfa nach Iṣfahān kam, wo er sich in Karaḡ, einem Ort zwischen Iṣfahān und Hamadān noch während der Regierungszeit von al-Mahdī (775-785) niederließ. Ḥārūn ar-Rašīd (786-809) ernannte Abū Dolaf zum Gouverneur der Provinz Ġibāl, wo er einen gewissen *Qarqūr* überwältigte, der die Gegend um Karaḡ unsicher machte. Im Bürgerkrieg, der nach Ḥārūn ar-Rašīds Tod zwischen dessen Söhnen al-Amīn und al-Maʿmūn entbrannte, war er zunächst al-Amīn loyal. Nach dessen Tod 813 arrangierte er sich mit al-Maʿmūn, wehrte daylamitische Angriffe gegen Qazvīn ab und islamisierte die Daylamiten, bzw. unterwarf sie der *ḡizya*. Nach dem Tode al-Maʿmūns wurde er von al-Muʿtaṣim (833-42) protegiert, als dessen Kommandeur er in den Kämpfen gegen Bābak in Azerbaidŝan (836-37) eine Freiwilligentruppe aus Baŝra befehligte. Eine Zeitlang war er Gouverneur von Damaskus und starb vermutlich 839-40 in Baghdad. Mehr Reputation jedoch als seine politische Karriere sollen ihm sein Charisma und seine literarischen Qualitäten eingebracht haben – unter anderem die Abfassung eines sogenannten „Prinzenspiegels“.⁴⁹

Der Plot

Asadī Ṭūsī platziert die Geburt seines Helden Garshāsp (Karšāsp/Keresāspa) in die Regierungszeit des mystischen Königs *Žahhāk* (*Azhi-dahāka*, *Azhdahag*) und lässt ihn anachronistische Abenteuer im Mittelmeerraum bestehen, wo er einen Schiffbrüchigen aufnimmt, der sich als andalusischer Edelmann (oder Kaufmann?) zu erkennen gibt. Er besiegt den „König von Kairouan“, kommt nach Córdoba und kehrt nach einer entscheidenden Schlacht gegen den „König von Tanger“ und der Tötung

⁴⁹ F. Mac Graw Donner, Abu Dolof Ejli, in: EIr-online, abgerufen am 09.09.2014

eines „weiteren Drachen“ nach Sīstān und Zābulistān zurück, wo er stirbt. Die von Helmhart Kanus-Credé übersetzte Version beinhaltet Garshāsp's Krieg gegen *Koṭrī*, den König von Alicante (*Lāqaṭae*) und dessen Tod. Eine Insel namens *Qarqare* mit ihrem König *Kūšmār* (*Kišmar*) bildet die Kulisse für eine Schlacht, in der die „kühnen (Männer) von Iran“ töteten und plünderten und schließlich dessen Gattin zusammen mit „geschmückten, guten [Mädchen]“ entführten. Mit vierzig Schiffen Beutegut kehrten sie nach Alicante zurück, wo ihnen ein glanzvoller Empfang bereitet wurde. Eine Schlacht mit dem Heer des „Königs von Kairouan“ bei Fès soll der „Himmel“ entschieden haben, womit das „ganze Reich von Byzanz bis zum Lande Indien (und) bis zum Meer von Sind zerschlagen“ wurde.⁵⁰ Von dort kehrte Garshāsp nach *Qarātīje* zurück (Kanus-Credé schlägt eine Synonymisierung mit Córdoba vor) und führte das Heer „über das Land von Rūm und das Mittelländische Meer in die Gegend von Schīzar“ wieder nach Andalusien zurück.

... und dessen Deutungsvielfalt

Mit dem Motto „Tales are great travelers“, leitet Herskovits seine Untersuchung gleichartiger, über die Welt verstreuter Geschichten und Gleichnisse ein.⁵¹ Über Bezüge des Garshāsp-Nāmeḥ zu geschichtlichen und politischen Vorgängen im Mittelmeerraum mit der Involvierung Irans kann deshalb hier nur spekuliert werden. Zusammenhänge mit dem im ersten Drittel des 13. Jahrhunderts in Spanien gängigen *Libro de Alejandro* oder dem *Libro del Patriarca José* aus dem 15. Jahrhundert, die ihrerseits Adaptionen des Eskandar-Nāmeḥ von Nizāmī und des Yūsuf und Zulaikha von Ğāmī sind,⁵² können ausgeschlossen werden. Vorstellbar wäre eine Interpretation des „andalusischen Edelmannes“ als der „Kaufmann der Fremden“,⁵³ der bei Ibn Qūṭīya für Graf Julian steht. Ob nun der Rückgriff auf die Helden der Kayaniden, den sogenannten *pīš-dadiān*, mit der Bedrängnis des letzten Samanidenherrschers ‘Abd al-Malik durch Mahmūd von Ghazna im Jahre 999 (letzterer prellte Firdausī um den gerechten Lohn für sein Lebenswerk) oder dessen Bedrohung durch die Qarakhaniden in

⁵⁰ Helmhart Kanus-Credé, *Das Königsbuch*, Glückstadt, 1967, S. 341/346/351/365

⁵¹ M. Herskovits, *Cultural Anthropology*, New York, 1966, S. 269

⁵² Rafael Cansinos Asséns, *Antología de Poetas Persas*, Madrid, 1991, S. 58

⁵³ Ibn al-Qūṭīya, *Tarīḥ iftitāḥ al-Andalus*, Beirut, 1994, S. 33

Verbindung steht, muss ebenso dahingestellt bleiben wie eventuelle Bezüge zu den Umtrieben von Abū Muslim und der 'Abbāsīdischen Revolution durch den Hinweis auf die Zugehörigkeit zu einem Spross des Stammes Iḡl. Dies und die Intention des Garshāsp-Nāme – denkbar wäre die Funktion als Fürstenspiegel – könnte allenfalls eine gesonderte Untersuchung erbringen. Auch die nachfolgenden Gedanken sollen hierzu lediglich Anregung sein.

Beschreibungen der „Berge, die bis zum Mond reichten und auf deren schneebedeckten Gipfel je eine dunkle Wolke“ lag, könnte auf Granada hinweisen, von wo aus der Held nach Córdoba zog, in dessen Nähe ein „tiefer Strom“ floss, „dessen Schönheit die Seele im Leib erquickte“. Abū Dolafs Domizil *Karaḡ* zeigt eine phonologische Nähe zu den im Garshāsp-Nāme erwähnten Lokalitäten *Qarātīje* oder *Qarqare*, wohingegen der Name seines Gegenspielers *Qarqūr* nicht ohne Weiteres mit dem *Kūšmār*⁵⁴ des Epos' in Verbindung zu bringen ist. Dass es sich in Asadī Ṭūsīs Epos um eine mythologisierte Aufbereitung verschiedener geschichtlicher Ereignisse handelt, die in den Mittelmeerraum verortet wurden, ist jedoch offensichtlich. Ob nun mit den erwähnten „Iranern“⁵⁵ als einem der iranischen Truppenteile innerhalb der muslimischen Eroberungsheere auf die Eroberungszüge im Allgemeinen abgestellt wird, die, wie auch Garshāsp, von „Tanger“ zur „grünen Insel“ Andalusien übersetzten, oder auf Berberrevolten, die von 'Ubayd Allāh b. al-Ḥabḥāb provoziert waren, ist hier nicht zu entscheiden. Letzterer übte nach einem Pendlertum zwischen Khorāsān und Nordafrika schließlich Einfluss bis al-Andalus aus und rief durch ungerechte Besteuerung der Berber und „Versklavung der schönsten ihrer Frauen“ nach Damaskus schlussendlich deren Führer Maysara al-Maṭḡarī auf den Plan, einen mutmaßlichen Anhänger der Ṣufriyya.

Die Überlieferungen lassen mehrere Deutungen zu. In der offenen Rebellion, zu der es 739-40 in der Gegend von Tanger – nach Ibn Khordādhbeh in der Gegend um Gabès, dem *madīnat al-Afāriqa al-a'ḡīm*⁵⁶ kam, hatte Maysara die berberischen Stämme der Miknāsa und Barḡawāta und Teile der latinisierten christlichen Afāriqa um sich geschart. Die

⁵⁴ Petra Kümmerle wies mich auf die Wortgleichheit mit dem französischen *cauchemar* hin, das mit Alptraum übersetzt wird.

⁵⁵ Helmhart Kanus-Credé, 1997, S. 331, 340

⁵⁶ M. Talbi, Qābis, in: EI-online, abgerufen am 05.06.2014

Aufstände breiteten sich mit der „hāriġitischen“ Lehre bis Andalusien aus.⁵⁷ Unter dem Kommando von Ḥālid b. Ḥamīd az-Zanātī Hatūrī nahmen die „lediglich mit *sarāwilāt* bekleideten“ berberischen Verbände 123/741 Tanger ein und töteten dessen umayyadischen Gouverneur.⁵⁸ Dies hatte ein blutiges, aber letzten Endes doch erfolgloses Eingreifen des spanischen Gouverneurs ‘Uqba b. al-Ḥaġġāġ zur Folge. Auch Sūs war von Maysara erobert und dessen Gouverneur getötet worden. Nach Maysaras Tod weiteten sich die Unruhen nach Osten hin aus und bereiteten insbesondere in Marokko der direkten Verwaltung aus dem Orient ein Ende.

Zur Niederschlagung des Aufruhrs spanischer Flüchtlinge und ihrer Initiatoren, die zehn Jahre lang in Alexandria für Unruhe sorgten, wurde der Ṭāhiridenspross und Gouverneur von Khorāsān sowie des Gebietes zwischen Raqqa und Ägypten, ‘Abd Allāh 826-7 von al-Ma‘mūn nach Ägypten beordert, wo er „die Ordnung“ wiederherstellte.⁵⁹

Auch spätere – „staatsgefährdende“ – Umtriebe könnten dem Epos Nahrung gegeben haben: Das Zusammentreffen mit einem Eremiten⁶⁰ („*brahman*“) weist möglicherweise auf den Philosophen und Asketen Ibn Masarra al-Ġabalī (883-931) hin, der eine mu‘tazilitische Bewegung ins Leben gerufen und das mondäne Córdoba schließlich gegen eine klosterähnliche Gemeinschaft in der unzugänglichen Bergregion der Sierra von Córdoba eingetauscht hatte – nicht zuletzt auf Grund der „Inquisition“ vonseiten der mālikitischen Rechtsgelehrten.⁶¹

Der Bezug zu den babylonischen Akademien

Entführungen scheinen zur damaligen Zeit der wirtschaftlichen Notwendigkeit geschuldet und an der Tagesordnung gewesen zu sein. Gemäß Maurice Lombard gab es eigens einen Beauftragten für den „Rückkauf von Gefangenen“ und einen für das Mittelmeer einheitlichen

⁵⁷ G. Yvers, Berbers after Islam, in: EI-online, abgerufen am 15.03.2014

⁵⁸ Ibn-‘Abd-al-Ḥakam, *Futūḥ Ifriqiya wa’l-Andalus*, trsl. Albert Gateau, 1948, S. 123, 125, 127, 129

⁵⁹ E. Marin, ‘Abd Allāh b. Ṭāhir, in: EI-online, abgerufen am 19.04.2014

⁶⁰ Helmhart Kanus-Credé, 1997, S. 375

⁶¹ Miguel Asín Palacios, *Ibn Masarra y su Escuela*, in: *Tres Estudios sobre Pensamiento y Mística Hispanomusulmanes*, Madrid, 1992, S. 1 ff.

Tarif.⁶² Allfällige Geiseln wurden von den großen jüdischen Gemeinden in Kairouan und Alexandria oder der Gemeinde in Córdoba gegen beträchtliche Summen ausgelöst.

Insofern bekommt die Legende, deren Protagonisten ebenfalls historisch fassbar sind, einen für die Zielgruppe realen Rahmen. Der Umstand, dass die vier Rabbiner,⁶³ die nach Ibn Daud, der etwa ein Drittel seines Werkes der spanischen Diaspora widmete, als Sendboten unterwegs waren und im Auftrag der babylonischen Akademien Sura und Pumbeditha Geld für die Aussteuer mittelloser Bräute sammelten (auch dies soll innerhalb des „Fundraisings“ üblich gewesen sein), dürfte sie – neben allfälligen politischen Motiven – zum lukrativen und deshalb begreiflichen Ziel gemacht haben. Zwei der Entführungsoffer könnten mit dem an der Küste von Ifriqiya freigekauften Rabbi Chushiel b. Elchanan von Kairouan⁶⁴ und dem in Alexandria ausgelösten Rabbi Shemarya b. Elchanan identisch sein. In einem Brief, der in der Kairiner Geniza gehoben wurde, hatte letzterer Rabbi Chushiel b. Elchanan seinen Besuch angekündigt. Rabbi Chushiel b. Elchanan wurde nach Wiedererlangung seiner Freiheit in Kairouan zum Haupt der Akademie berufen.⁶⁵

Ibn Dauds Legende kann als Erklärung der Gaonatsverlegung und Legitimierung des neuen spirituellen Zentrums in Spanien verstanden werden, in der eine Entführung quasi als „höhere Gewalt“ gleichzeitig die Beteiligten von der Verantwortung entband und das Ansehen der alten Autoritäten bewahrte.⁶⁶ Wie auch im persischen Pendant identifiziert sie die anachronistische Vermengung von Realem. Lokale Lehrzirkel in Nordafrika und Spanien wurden von emigrierten Gelehrten der alten Akademien Sura und Pumbeditha betrieben, die ihren Lebensunterhalt oft als erfolgreiche Händler bestritten und nicht selten an der Spedition der Responsen

⁶² Maurice Lombard, *Blütezeit des Islam. Eine Wirtschafts- und Kulturgeschichte* 8.-11. Jahrhundert, Frankfurt a. M. 1992, S. 210

⁶³ Über die Vierzahl und die iranische Bezüge des Materials und der Form, s. Maria Subtelny, *The Tale of the Four Sages who entered the Pardes*, in: JSQ, Vol. 11, Tübingen, 2004, S. 3 ff., 24

⁶⁴ S. Schechter, *A Letter of Chushiel*, in: JQR XI, 1899, S. 643-650

⁶⁵ Gerson D. Cohen, *The Book of Tradition*, (Sefer ha-Qabbalah), Philadelphia, 1967/5728, S. 64

⁶⁶ Gerson D. Cohen, 1967, S. 292

zwischen Mesopotamien und der Diaspora beteiligt waren – die internationalen Postwege entlang der Handelsstrassen nutzend. So soll, nachdem Kairo 1060 durch Nahrai b. Nissim zum halakhischen Zentrum geworden war, die religiöse Autorität eine Generation später auf Isaac ben Samuel in Spanien übertragen worden sein,⁶⁷ wo zeitgleich mit dem Kollaps des Gaonats im sāsānidischen Iran als ursprünglicher Nukleus jüdischer Autorität ein Anwachsen der karäischen Bewegung zu beobachten war.⁶⁸

Die durch die Auslösung der Geiseln in Córdoba festgelegte zeitliche Einordnung der Entführung lässt sich nicht mit der Datierung des Briefes und der Amtsausübung Shemaryahs von 1002 harmonisieren. Ihre zeitliche Nähe zur Abfassung des Garshāsp-Nāmeḥ macht den Bezug zu Asadī Tūsīs Werk zwar zweifelhaft, die Symbolik um die konkurrierenden Akademien hingegen findet im Typus der Rahmengeschichte mit vier Gelehrten ihren Niederschlag und folgt nach Maria Subtelny einem iranischen Vorbild.⁶⁹

Gelehrsamkeit – von Gondi-Šapūr, Pumbeditha und Sura nach Córdoba und Lucena

Bereits während der Regierungszeit Anūširwāns (531-579) entwickelte sich die Gelehrtschmiede Gondi-Šapūr unter dem Einfluss der nach der Schließung der Philosophenschule von Athen 529 dorthin emigrierten griechischen Gelehrten zu einem universellen Geisteszentrum und existierte bis 880.

„Was die Perser betrifft, so spielten bei ihnen die rationalen Wissenschaften eine große und weit ausgreifende Rolle, da ihr Staat weit ausgedehnt war und ihre Herrschaft sich ununterbrochen fortsetzte. Über die Leute im Osten ist uns berichtet worden, dass diese Wissenschaften in reichem Maße bei ihnen vorhanden sind, besonders im nichtarabischen Irak und in dem dahinterliegenden Transoxanien.“

„Als Persien von den Arabern erobert wurde, schickte Sa'd b. Abī Waqqās die Anfrage an den Ḥalifen 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb, was mit den unzähligen persischen

⁶⁷ S. Paul Johnson, A History of the Jews, London, 1987, S. 183

⁶⁸ Peter J. Haas, Responsa – Literary History of a Rabbinic Genre, Atlanta, 1996, S. 101/102

⁶⁹ Maria E. Subtelny, 1920, S. 24

Manuskripten zu geschehen habe, die in die Hände der Araber gefallen seien und ob man sie übersetzen dürfe. Die Antwort war abschlägig – der Kalif bezog sich auf das einzig richtige Buch – den Koran – und veranlasste, die Manuskripte dem Wasser oder dem Feuer zu überlassen, womit die gesamte persische Wissenschaft unwiederbringlich zerstört wurde.“⁷⁰

Die pessimistische Konklusion Ibn Khaldūns bezüglich des Schicksals der persischen Gelehrsamkeit hat sich nicht bewahrheitet. Die „ausgreifende“ Rolle der Wissenschaften bestand auch nach der Islamischen Eroberung ungebrochen fort und gewann durch die Expansion des Islamischen Imperiums deutlich an Reichweite.

Den Beginn der Übersetzungen wissenschaftlicher Literatur aus dem Griechischen und der von Buzurgmihr für Khosrō Anūšīrwān angefertigten Pahlavī-Schriften ins Arabische setzt Juan Vernet Ginés mit dem Bau des „synkretistischen“ Quṣair ‘Amra, dem „kleinen Palast“, einer Art Jagdschloss in der jordanischen Wüste, im frühen 8. Jahrhundert an⁷¹. Eine Migration von Gelehrten zwischen dem 11. und dem frühen 13. Jahrhundert berechtige zur Annahme eines iranischen Kultureinflusses in Syrien, führt Lorenz Korn aus.⁷²

Zwischenstation Baghdad

Zunächst aber scheinen Gelehrte aus dem Iran im 09./10. Jahrhundert vornehmlich die Gelehrtschmiede in Baghdad angesteuert zu haben. Darunter findet sich nach Brockelmann Abū Ḥanīfa Aḥmad b. Dāwūd b. Wanand ad-Dīnawārī (-895), der seine philologischen Studien in Baṣra und Kūfa fortsetzte, der Grammatiker Ibn Durustawayh al-Fasawī, (871 Fasā/Iran-958 Baghdad), Abū Sa‘īd al-Ḥasan b. ‘Abd Allāh b. al-Marzubān as-Sīrāfī (893-979), der seine Studien im Oman begann und sich in Baghdad mit Grammatik und Qur‘ān-Exegese befasste sowie der aus Hamadān stammende Ibn Ḥālawayh (- 980). Der 854 in Rayy geborene Arzt, Philosoph und Alchemist Abū Bakr Muḥammad b. Zakariyyā ar-Rāzī (Rhazes) stand

⁷⁰ Ibn Khaldūn, Muqaddima, trsl. Alma Giese, 2011, S. 449, 452

⁷¹ Juan Vernet Ginés, La Cultura Hispanoarabe en Oriente y Occidente, Barcelona, 1978, S. 15

⁷² Lorenz Korn, The Sultan stopped at Ḥalab, Artistic exchange between Syria and Iran in the late 5th/11th century, in: Die Grenzen der Welt, Wiesbaden, 2008, S. 107

dem Hospital von Rayy vor, bevor er eine entsprechende Stelle in Bagdad besetzte.⁷³

Ibn al-Muqaffaʿ, mit ursprünglichem Namen Rōzbeh, kam als Spross einer zoroastrischen Familie aus Ğūr, dem heutigen Firūzabād, im Kindesalter nach Bašra, wo sein Vater Dādōe Steuereintreiber unter al-Ḥağğāğ oder Ḥālid al-Qasrī war. Als Sekretär der umayyadischen Gouverneure in Kirmān und dem ʿabbāsīdischen Gouverneur von Bašra und Kūfa, kam er unter anderem 756 mit Baššār b. Burd⁷⁴ in Kontakt. Trotz seines frühen Todes, den ihm Sufyān b. Muʿāwiya al-Muhallabī, Spross einer aus Khorāsān stammenden Dynastie, die Gouverneursposten von Bašra bis Ahwāz und von Azerbaidšchan bis Khorāsān, Sind (Balūčistān/Rāğāstān) und Nordafrika innehatte,⁷⁵ 756 in Bašra bereitete, hinterließ er ein beträchtliches Werk an Übersetzungen. Stellvertretend sei die Fabelsammlung *Kalīla wa-Dimna* genannt, die Ibn al-Muqaffaʿ aus dem Pahlavī ins Arabische brachte und damit dessen „Migration“ in den Westen ermöglichte. In Toledo wurde 1251 eine spanische Übertragung aus dem arabischen Text erstellt.

Ibn al-Muqaffaʿs Parteinahme für die khorāsānische Militärelite und Vorschläge zu einer Gesetzesreform, die der Benachteiligung verschiedener ethnischer Gruppen entgegenwirken sollte, trugen ihm Diskrepanzen mit dem Kalifen ein. In dieser Hinsicht kann er als Wegbereiter der *Šuʿūbiyya* gelten,⁷⁶ aus deren Reihen sich vermutlich eher weniger der damalige enorme Bedarf an Panegyrikern decken ließ, den Carl Brockelmann für den kalifalen Hof ermittelte. In einer langen Aufstellung listet er neben Baššār b. Burd, Alī b. Ğabala al-ʿAkauwak (-828), as-Sāmī ʿAlī b. Ğahn (-863) aus Khorāsān, den in al-Baiḏāʿ bei Šīrāz geborenen ʿAmr b. ʿOṭmān b. Qanbar/Sībawahī a. Bišr (-793), ʿUbaida Maʿmas b. al-Muṭamā (728-825), einem Sohn jüdisch-persischer Eltern aus Bāğarwān, al-Aḥfaš al-Ausat Abū Saʿīd b. Masʿada (-835) aus Balkh und Schüler von Sībawayhī und

⁷³ Carl Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur*, Band I, Leiden, 1943, I, S. 72 ff.

⁷⁴ Baššār b. Burd (-783), Sohn eines iranischen Sklaven aus Khorāsān oder Toḥaristān, Poet und Sympathisant der *Šuʿūbiyya*

⁷⁵ Ulrich Haarmann, 1987, S. 271, Patricia Crone, *Muhallabids*, in: *EI-Online*, abgerufen am 15.02.2014

⁷⁶ F. Gabrieli, *Ibn al-Muqaffaʿ*, in: *EI-online*, abgerufen am 23.09.2014

schließlich Ḥātim Sahl b. M. b. 'Oṭmān as-Siğistānī (-864) auf. Als Poeten, deren Vorfahren Brockelmann als „Araber“ identifizierte, „die sich gewiss stark mit persischem Blut vermischt“ hatten, gelten 'Abbās b. al-Aḥnaf (-806) mit Vorfahren aus Khorāsān, der in Ahwāz als Sohn eines „Arabers“ und einer persischen Wollwäscherin geborene Ibn Ḥānī' al-Ḥakamī Abū Nuwās (756-806), der bereits seine Kindheit in Baṣra verbracht hatte, wie auch der 897 in Iṣfahān geborene Abū 'l-Farağ al-Iṣfahānī, der auf Grund seiner marwanidischen Abstammung enge Beziehungen zum Umayyadenhof in Spanien unterhalten haben soll.⁷⁷ Wissenschaftler waren meist Universalgelehrte und durch ihren Kontakt mit Gelehrten jeglicher Couleur gleichzeitig auch Überträger von philosophischem Material. So sollen mit dem medizinischen Lehrbuch des Ibn Ḡazla (-1100) aus dem al-Karḥ-Viertel in Bagdad, das der aus Sizilien stammende jüdische Arzt Farağ b. Sālīm 1280 ins Lateinische übertrug, rationalistische Doktrinen der Mu'taziliten und Bāṭiniten nach Córdoba gekommen sein.⁷⁸

Córdoba – estación terminal, iṣṭgāh-e āḥer

„Philosophie ist eine in Spanien gehasste Wissenschaft, die lediglich im Geheimen studiert werden kann. [...] Andalusier verfolgen fleißig und erfolgreich alle Wissenschaftszweige mit Ausnahme der Naturphilosophie und der Astronomie. Wer es dennoch studiere, müsse damit rechnen, auf der Strasse geschlagen zu werden. Die Menge würde ihn unverzüglich als Ungläubigen brandmarken und möglicherweise sein Haus in Brand setzen. [...] Die Geschichte der arabischen Wissenschaften beginnt mit ihrem Kontakt und ihrer Vermischung mit den Persern, und die Initiatoren dieser wissenschaftlichen Bewegung, die sich später zu einer eigenen Disziplin des Islam entwickelte, waren zumeist nichtarabische Fremde, insbesondere Perser...“⁷⁹

Den Austausch von Gelehrten und Studenten zwischen Persien und Spanien belegen die Aufzeichnungen von al-Maqqarī und Ibn Baṣkuwāl. Al-Maqqarī listet 86, Ibn Baṣkuwāl 50 Biografien von im muslimischen

⁷⁷ Carl Brockelmann, 1943, I, S. 72 ff., 152

⁷⁸ Miguel Asín Palacios, *The Mystical Philosophy of Ibn Masarra and his Followers*, Leiden, 1978, S. 27

⁷⁹ Ignaz Goldziher, 1877/1967, S. 415/418

Spanien etablierten sogenannten *Mašāriqa* auf,⁸⁰ unter denen man „Glücksritter“ aus dem Osten verstand, die ab 740 vom Maghreb aus den „Sprung“ über die Meerenge wagten. Unter der Rubrik „*wa-min al-ğurabā*’ *fi hađa ‘l-ism*“ erscheinen sie bei Ibn Baškuwāl.⁸¹ So z.B. der unter der Nr. 264 verzeichnete Išhāq b. al-Ḥasan b. ‘Alī b. Aḥmad b. Maḥdī al-Ḥorāsānī, dessen Immigration nach Andalusien als Händler u.a. durch einen gewissen Abī Našr al-Balḥī bezeugt ist. Unter der Nr. 418 wird ein im Jahre 425 H. nach Sevilla eingewanderter Dāwūd b. Ibrāhīm b. Yūsuf b. Kaṭīr al-Išbahānī geführt.⁸²

Maria Luisa Avila filterte unter 1144 namentlich aufgelisteten Immigranten aus dem Osten auch Menschen iranischer Provenienz heraus: Ahwāz, Dīnāwār, Hamadān, Harrān, Mā wara’ an-Nahr, al-Madā’in, Nāsībīn und Raqqa. Mehrfache Erwähnung finden die Herkunftsorte Buḥāra, Marw und Nīsābūr.⁸³ In al-Maqqarī’s Fundus der sich in Al-Andalus Niedergelassenen finden sich eine Reihe von Gelehrten, Poeten und Kaufleuten mit der Nisba al-Fārsī, al-Khorāsānī (Nr. 51 in Vol. III, S. 65), al-Išbahānī, an-Naisābūri (Nr. 53/54, S. 66), aṭ-Ṭaleqānī, al-Kāzerūnī oder al-Barmakī (Nr. 52, S. 66).⁸⁴

So kann al-Andalus als Vermittler des philosophischen und wissenschaftlichen Erbes des alten Persien und Griechenlands entweder direkt oder über den „Zwilling“ Sizilien nach Nordeuropa gelten, wobei Córdoba mit seiner Übersetzertradition als Zentrum jüdischer Kultur, in der jüdische Ärzte und Händler überwogen, die Rolle Baghdads als wissenschaftliches Zentrum übernommen hatte⁸⁵ und damit in Konkurrenz zu Kairo getreten war. Eine separate Untersuchung könnte die

⁸⁰ Al-Maqqarī, *Nafh at-ṭīb min ǧuṣn al-Andalus ar-raṭīb*, Vol. III, Beirut, 1968, S. 5-149, Ibn-Baškuwāl, *Kitāb aš-Šila*, Vol. 1, Kairo, 1966, S. 84ff., Lucien Bouvat, *Les Noms Persans de l’Espagne et du Portugal*, in: *Al-Andalus III*, 1935, S. 194

⁸¹ *Gurabā*’ bezeichnete in osmanischer Zeit ein niedriges Kavallerieregiment, das sich aus „fremden“ Kämpfern persischer, turkmenischer oder ägyptischer Provenienz zusammensetzte und damit auch in späteren Zeiten die ethnische Zusammensetzung militärischer Einheiten der Eroberungszeit in Nordafrika reflektiert.

⁸² Ibn-Baškuwāl, *Kitāb aš-Šila*, Vol. 1, Kairo, 1966, S. 111/183

⁸³ Maria Luisa Avila, *La Sociedad Hispanomusulmana al Final del Califato*, Madrid, 1985, S. 75, 83, 93-180

⁸⁴ Al-Maqqarī, S. 65/66

⁸⁵ Shojaeddin Shafa, *De Persia a la Espana Musulmana (Iran dar Espaniya: Naghshe Iran dar Tamadon va Farhange Espaniya va Oroupa)*, Huelva, 2000, S. 122, 124

Übermittlerrolle des an Gelehrten reichen Ġabal Nafūsa und des ibādītischen Tāhert klären, die Pierre Philippe Rey möglicherweise zu Unrecht gänzlich in Abrede stellt.⁸⁶

Aus den Dokumenten der Kairiner Geniza geht hervor, dass sich der Lehrkörper in Ägypten aus den Reihen der Flüchtlinge aus dem Iran, bzw. aus Mesopotamien rekrutierte.⁸⁷ Unter den jüdischen Gelehrten aus Palästina und dem Irak, die – hierzu ermutigt durch die glanzvolle Karriere Ḥasday b. Šaprūtš (915-970) am Hofe ‘Abd ar-Raḥmāns III. – den Weg nach Spanien antraten,⁸⁸ befand sich auch der Dichter Dunash b. Labrāt, der 925 in Babylon geboren wurde und nach dem Tode von Sa‘adyā Gaon 945 und der Schließung der Lehranstalt von Sūra nach Fès emigrierte und 995 schließlich in Córdoba starb.

In der sechzig Kilometer von Córdoba entfernten Akademie von Lucena, das wie Granada und Tarragona als „jüdische Stadt“ empfunden wurde, wirkten Ibn Gabirol und Moshe b. Ezra sowie Yehuda Ha-Levi.

Nicht wenige arabischsprachige Arbeiten persischer Wissenschaftler wurden von jüdischen Übersetzern in Spanien ohne lateinische Vermittlung ins Hebräische gebracht. So wurden Werke von al-Ḥwārazmī, al-Ġazzālī, al-Bīrūnī (übersetzt von Abraham ben Me‘ir ben ‘Ezra’, 1092-1167), al-Fārābī, al-Farghānī, Ibn Sīnā und ar-Rāzī dem Westen zugänglich.⁸⁹

Feuertempel, Moscheen und Kirchen – sāsānidische Kunst von China bis an den Atlantik

Augenscheinlich und begreiflich weil anfassbar, werden Adaptionen aber vornehmlich in der Kunst mit in den in Stein gehauenen „Übersetzungen“.

⁸⁶ Pierre Philippe Rey, *Al-Andalus: Scientific Heritage and European Thought*, in: *The Routes of al-Andalus*, <http://unesdoc.unesco.org/images/0011/001144/114426eo.pdf>, S. 4, abgerufen am 28.09.2014

⁸⁷ S.D. Goitein, 1999, S. 53/188

⁸⁸ Bettina Münzel, *Feinde, Nachbarn, Bündnispartner*, Münster, 1994, S. 8

⁸⁹ Charles Burnett, *The Translating Activities in Medieval Spain*, in: *Salma Khadra Jayyusi, Manuela Marín: The Legacy of Muslim Spain*, Leiden, 1992, S. 1036 ff.

Je energischer eine Kunst, desto größer sei ihre Überlebenschance und ihr Einfluss auf „fremdem Boden“, meint Roman Ghirshman bezogen auf die sāsānidische Kunst, die über ein Gebiet von China bis an den Atlantik ausgestrahlt und als deren Erbe besonders nachhaltig die mittelalterliche Kunst im Westen beeinflusst habe.⁹⁰ Bert Fagner stellte im Zusammenhang mit der sprachlichen Untersuchung innerhalb der Gebiete der „Persophonie“ eine „besonders intensive“ Übermittlung künstlerischer Elemente fest.⁹¹ Erweitert wird dies durch die Beobachtungen Kurt Erdmanns an der Konstruktion der 806 erbauten Kirche von Germigny-des-Prés bei Orléans, in der er den Plan eines Feuertempels erkennt und deren Lebensbaum-Freskos an den Wänden er mit denen in der Grotte von Tāq-e Bustān vergleicht: Die Darstellung des Königs mit ausgestreckter rechten Hand und abgewinkeltm Zeigefinger gelte am Sāsānidenhof als Gestik des Respekts. Durch die innerasiatischen, stark iranisierten Reitervölker Asiens sei aus dem iranischen Kulturkreis bereits an die Ostgoten weitergegeben worden, was der persische Traditionen beinhaltenden islamischen Kunst mit ihrem Rückgriff auf den altiranischen und achaimenidischen Ideenreichtum schließlich eine „ungeheure Fernwirkung nach Osten und Westen“ verliehen habe und die „äußere und innere Berührung und Ähnlichkeit frühmittelalterlicher und sasanidisch-islamischer Kunstwerke“ erkläre.⁹² Über den sāsānidischen Ursprung der architektonischen Besonderheiten islamischer Baukunst in Spanien scheint allenthalben Einigkeit zu herrschen. Die Interpretation ekliptischer oder eiförmigen Kuppeln, halbkreisförmiger Bögen und spiralförmiger Türme⁹³ zielt dabei auf aus allen Regionen der Islamischen Welt zusammengetragenes Material, Handwerker und nicht zuletzt auf griechische, syrische und persische Meister ab, die mit den konstruktiven und dekorativen Prinzipien der Spätantike vertraut waren und den nach Kühnel sieben strukturellen

⁹⁰ Roman Ghirshman, *Iran from the earliest Times to the Islamic Conquest*, Harmondsworth, 1978, S. 337-339

⁹¹ Bert Fagner, *Die "Persophonie": Regionalität, Identität und Sprachkontakt in der Geschichte Asiens*, Berlin, 1999, S. 94

⁹² Kurt Erdmann, *Neue Wege zur Erforschung der sasanidischen Kunst in: Der Orient in deutscher Forschung*, 1944, S. 170 ff., 180 ff., Ernst Kühnel, *Ergebnisse und Aufgaben der islamischen Archäologie*, ebd. S. 255 ff.

⁹³ P. K. Hitti, *History of the Arabs*, New York, 1951, S. 419

Bogenformen der indo-persischen Architektur.⁹⁴ Bezüglich der Großen Moschee in Córdoba vermutet Alfred Renz in dem aus Byzanz geordneten Mosaikhandwerker zwar einen in östlicher Handwerkskunst versierten Künstler, in dessen Arbeiten „sich aber nichts Byzantinisches, sondern immer nur die Variation des persischen Lebensbaum-Motivs zur Gabelblattranke“ finde.⁹⁵ Nach Louis Massignon lassen sich iranische Techniken an den „von iranischen Baumeistern konstruierten“ romanischen Kirchen Kataloniens erkennen.⁹⁶ „Zweifelsfrei sāsānidischen, bzw. samanidischen Ursprung“⁹⁷ wird der Sägezahntechnik und dem Fischgrätenmuster⁹⁸ des Ziegelbaus der *Seo-Kirche* von Zaragoza und der *Cristo de la Luz-Moschee*⁹⁹ in Toledo attestiert, wo über den gerippten hufeisenförmigen Bögen und dem darüberliegenden Band von dekorativen, verschlungenen Bögen, Ziegel im Fischgrätenmuster verbaut wurden und sich erstmalig die gelappten Bögen (*lobulados*)¹⁰⁰ und die gerippten Kuppeln (*cúpulas de nervaduras*) finden. Shojaeddin Shafa geht auf Grund des ursprünglichen Namens *Masġid Bāb-e Mardom* eindeutig von persischer Provenienz aus.¹⁰¹ Deren 1899 entdeckte Bauinschrift von 999 sorgte für heftige Interpretationsdebatten zwischen Manuel Gómez-Moreno, Evariste Lévy-Provençal, Gonzáles Simancas und Amador de los Ríos bezüglich der Transkriptionen, der ursprünglichen Bestimmung der Moschee sowie des

⁹⁴ E. Kühnel, *Lo Antiguo y lo Oriental*, in: *Al-Mulk*, Anuario de Estudios Arabistas, Córdoba, Vol. IV, 1964, S.8

⁹⁵ Alfred Renz, *Geschichte und Stätten des Islam*, München, London, New York, 2001, S, 170

⁹⁶ Louis Massignon, *Les Penseurs Iraniens et l'Essor de la Civilisation Arabe*, in: Georges Contenau, *L'âme de l'Iran*, Paris, 1990, S. 80

⁹⁷ Arthur U. Pope, *Persian Architecture*, New York, 1965, S. 145

⁹⁸ Abb. b

⁹⁹ Die Moschee liegt nahe dem namensgebenden Stadttor Bāb-e Mardom (oder arab. Bāb al-Mardūm), das im Laufe der (christl.) Jahrhunderte verschiedene Benennungen erhielt, die fast alle auf den (unverstandenen) alten Namen zurückverweisen, z.B. Puerta de Valmardón, Balmardón, Valmadrón, Malbadrón (s. S. 302) oder auch Puerta de Mayordomo, siehe <http://toledoolvidado.blogspot.de/2009/10/la-puerta-de-valmardon.html>, abgerufen am 12.05.2016, Abb. c

¹⁰⁰ Michael McClain, *Persian Traditions and The Influence of Shiism in Spain*, Qom, 2011, Vol. I, S.396, Ramon Menendez Pidal, *España Musulmana, 711-1031*, Instituciones y Arte, Historia de España, Vol. V, Madrid, 1965, S. 487-491, Abb. d

¹⁰¹ Shojaeddin Shafa, 2000, S. 255

Gründungsdatums.¹⁰²

Zahlreiche spanische Sakralbauten werden in einschlägigen Untersuchungen mit sāsānidischen Feuertempeln verglichen, wobei auf Grund der Kuppelkonstruktionen auf quadratischem Unterbau mit darauf versetzten Ecknischen und den oktogonalen oder dekagonalen Kuppelgewölben und sich kreuzenden Rippensektoren wissenschaftlicher Konsens bezüglich der Vergleichbarkeit mit dem von Bahram V. (reg. 420-438) erbauten Palast in Sarvistān südöstlich von Shīrāz besteht.¹⁰³ Gleiches gelte für den durch Rippengewölbe verstärkten Dom im Tympanon der Kathedrale von Jaca/Aragon aus dem 11./12. Jahrhundert, die kleine Kirche von San Quirce bei Burgos, die Kathedrale von Zamora (beide 12. Jahrhundert) ¹⁰⁴ sowie für das System der Rippenkuppeln der Cordobesischen Mezquita aus dem 10. Jahrhundert. Obgleich von Handwerkern aus Konstantinopel gefertigt, glichen sie denen der Freitagsmoschee in Işfahān, urteilt Talbot Rice.¹⁰⁵ Die konischen Gewölbe der drei Dome des Mihrāb in Córdoba vergleichen Michael McClain und Georges Marçais, der viele iranische Parallelen zu Bauten in Frankreich und auf den Kykladen aufzeigt, mit dem Stützgewölbe des *čahār tāğ* am *ātesškadē* von Neisar¹⁰⁶, dem „Kopf des Röhrichts“ aus der Zeit Ardashīrs I., das von einem „einfachen Maurer aus Kāšān“ über die Ecken der rechteckigen Basis gespannt konstruiert wurde und als erstes seiner Art gilt.¹⁰⁷

McClain näherte sich dem Phänomen „Feuertempel“ über die Keltenforschung, verfolgte den Kulturtransfer nach Westen und ging der indo-germanischen Linie bis nach Andalusien nach.

Er versuchte, durch die philologische Übereinstimmung der Termini für Feuertempel (av.: *atarsh*, pahl.: *atūr*), über die nach Westen emigrierten indogermanischen Kelten eine Parallele zu den sakralen Feuern Irlands in Tara und Uisnech zu ziehen, die wie im Iran dreifach vorhanden waren und

¹⁰² Manuel Ocaña-Jimenez: Crónica arqueológica, in: al-Andalus, Vol. XIV, 1949, S. 175-183

¹⁰³ A. Steiger, Zur Sprache der Mozaraber, Romanica Helvetica, Bd. 20, Genève-Zürich, 1943, S. 236/237

¹⁰⁴ Michael McClain, 2011, Vol. I, S. 435/444

¹⁰⁵ Talbot Rice, Islamic Art, London, 1975, S. 77-81

¹⁰⁶ Abb. 1

¹⁰⁷ A. Godard, Voutes Iraniennes, in: Āthar-é Īrān, Vol. IV, Enschede, 1949, S. 191-239 ff.

die man, wie später noch die heilige Flamme in Kildare und analog zu zoroastrischen Vorschriften, vor Atemkontakt geschützt habe.¹⁰⁸

Das galizische, an das avestische *atarsh* oder pahl. *ādur/ 'twr* erinnernde *aturuxo* (aturusho) bezeichnet einen folkloristischen Tanz, der nach McClain Ähnlichkeit aufweise mit einem rituellen Tanz um ein sowohl Druiden als auch Magiern heiliges Feuer.

Maġūs

Nach Spanien gelangten Informationen über die *maġūs* durch 'Īsā b. Aḥmad ar-Rāzī (-977), den jüngsten Spross der „hispano-persischen“ Historikerfamilie ar-Rāzī, der die Auffassung vertrat, Andalusier seien *maġūs*.¹⁰⁹ Dessen Großvater Muḥammad b. Mūsā ar-Rāzī (-890) war als Händler und mutmaßlicher „Spion in Nordafrika“ aus Rayy nach Andalusien gekommen, wo er mit dem *Kitāb ar-rāyāt* seine Chronistenkarriere begründete. Sein Sohn Aḥmad b. Muḥammad ar-Rāzī (887-937 oder 955), latinisiert Moro Rasis, führte die Tradition als Verfasser des *Aḥbār mulūk al-Andalus* fort. Er war als Dreijähriger nach dem Tode des Vaters an den Hof von Córdoba verbracht worden, wo er zusammen mit 'Abd ar-Raḥmān III. erzogen wurde.¹¹⁰

Die Bezeichnung des in seinen Grenzen nicht mit der heutigen Definition übereinstimmenden Teils der Pyrenäenhalbinsel *Alandaluš* soll sich gemäß Aḥmad ar-Rāzī, der auch den Terminus „*al-Andalus al-aqṣā*“¹¹¹ verwendet, von seinen ersten vorrömischen Bewohnern ableiten, die zwar von Japhet abstammten und die „iranische Religion“ der *maġūs* praktizierten,¹¹² aber

¹⁰⁸ Michael McClain, 2011, Vol. I, S. 59

¹⁰⁹ Pascual de Gayangos, History of the Muhammadan Dynasties in Spain, Vol. I, Buch 1, Kapitel 1, London, 1840, S. 23, 24, 26, Al-Maqqarī, *Nafḥ at-ṭib min ḡuṣn al-Andalus*, 1968, S. 220 ff.

¹¹⁰ Carl Brockelmann, 1943, S. 156 ff.

¹¹¹ E. Lévy-Provençal, La description de l'Espagne d'Aḥmad al-Rāzī, in: *Al-Andalus XVIII*, 1953, S. 61

Ar-Rāzī übernahm den 197 v. Chr. von Orosios für die römische Provinz „Hispania ulterior“ im Süden und Westen der Iberischen Halbinsel geprägten, ursprünglich von Plinius stammenden Terminus.

¹¹² R.P.A. Dozy, *Recherches sur l'Histoire et la Littérature de l'Espagne pendant le Moyen Âge*, Vol. I, Amsterdam, 1965, S. 301-303

im Ungehorsam bezüglich der göttlichen Gebote lebten.¹¹³ Insofern mag die imigrierte Familie ar-Rāzī lediglich aus der Heimat bereits Bekanntes in die Charakterisierung der Bewohner von al-Andalus eingebracht haben.

Vor welchem Hintergrund die „Nordvölker“ in den Quellen als „*Mağūs*“ bezeichnet wurden und worin sich die terminologische Übereinstimmung mit der zoroastrischen Priesterschaft begründet, soll im Folgenden näher beleuchtet werden. Insofern fallen sie zwar nicht unter die Rubrik „Grenzgänger“, geben aber durch die mit ihnen verbundene Namensunsicherheit Gedankenanstöße hinsichtlich des Verlaufs der indogermanischen Linie und einen weiteren Beleg für die während der Westwanderung entstandenen Bedeutungsverschiebungen und sprachlichen Umformungen. Eine Herleitungsvariante des Namens der Goten konnotiert tatsächlich mit den *Mağūs* und den religiösen Praktiken im Iran: Das indogermanische Verb *gheu* (für „gießen“ im Zusammenhang mit Opferhandlungen) und die als *gutu-atar* bezeichnete gallische Priesterklasse.¹¹⁴ Ob und inwiefern pahl.: *zōt*¹¹⁵ (erster ausübender Priester im Amt) mit der Wortfamilie „Gote“ in Zusammenhang steht, müssten weitere philologische Untersuchungen zeigen.

In Ibn Ḥayyāns *Muqtabis*, von dem Teile bei Īsā b. Aḥmad ar-Rāzī erhalten sind,¹¹⁶ wird *al-mağūs* synonym für „Wikinger“ und *al-mağūs al-urdumāniyyūn* für Normannen gebraucht, die nach den beigelegten Auseinandersetzungen zwischen Richard I. und Thibaud von Chartres in den 960ern, in die sie involviert waren, gleichermaßen das christliche Galizien wie das muslimische Spanien attackierten, wo man annahm, sie lebten als „Feueranbeter“ auf einer großen Insel im Ozean und seien bis auf wenige, die immer noch ihre Mütter und Schwestern heirateten, zum Christentum konvertiert. Sitten und Gebräuche der Skandinavier mussten in al-Andalus zwangsläufig Erinnerungen an Überliefertes von zoroastrischen *Mağūs* wecken. Man soll im Spanien des 10. Jahrhunderts sogar davon ausgegangen sein, dass der erste Frankenkönig Chlodwig

¹¹³ Al-Maqqarī, *Nafh at-tib min gusn al-Andalus ar-raṭib wa dīkr wazīrihā Lisān ad-Dīn Ibn-al-Ḥaṭīb*, II, Cairo, 1949, trsl. Gayangos, 1840, Vol. I, S. 23, Vol. II, S. 39

¹¹⁴ Gerd Kampers, *Geschichte der Westgoten*, Paderborn, 2008, S. 25

¹¹⁵ MacKenzie, 1971, S. 99

¹¹⁶ E. García Gómez, *Anales palatinos del Califa de Córdoba al-Hakam II*, Madrid 1967, S. 76, 88, 101, 116-7

(Qulūdwiġ) ursprünglich ein *maġūsī* war. Uneinigkeit scheint indes darin bestanden zu haben, ob die „mit tausend Mann Besatzung alle 200 Jahre“ an den andalusischen Küsten angelandeten Schiffe von den *Rūs* oder den *Maġūs* stammten, die al-Idrīsī (-1166) in seinem *Nuzġat al-muštāq* in die vierte Sektion der siebten Zone „ar-Rūsīyya“ verortete, was die Konfusion um deren Charakter und Herkunft noch verstärkte. Ibn Sa‘īd al-Maġribī (-1274), der in seinem *Baṣṭ al-arġ fi tūlihā wa ‘l-‘arġ* ausführt, dass die Bewohner der „großen Insel der *ṣaqḻab*“ auf Grund der dort herrschenden Kälte, immer noch das Feuer anbeteten, dürfte die Unsicherheiten um deren Identität weiter vergrößert und mit den *ṣaqālība*, den ebenfalls nicht eindeutig zuzuordnenden „blonden, rötlich konstituierten Völkern des Nordens“ um eine weitere Komponente erweitert haben. Mit letzteren wurde in Spanien – anders als im iranischen Osten – der immense Bedarf an Eunuchen gedeckt.¹¹⁷ Auf deren politische Rolle soll an dieser Stelle nicht eingegangen werden, es sei lediglich erwähnt, dass sie sich im Zusammenhang mit der sogenannten *Šu‘ūbiyya* in Spanien in die Gruppe der aufbegehrenden Benachteiligten einreiheten. Der Fund zahlreicher Samanidenmünzen in Russland, den baltischen Staaten und Finnland belegt den von Ibn Faḍlān beschriebenen intensiven Kulturaustausch über Handelskontakte ans Kaspische Meer und über die Wolga nach Khorāsān,¹¹⁸ der nach Richard Frye bereits für die Skythen, Sarmaten und Goten durch deren „wichtige Kanäle für den Austausch von Ideen wie von Waren“ sowie den „starken Einfluss der Iranier über Südrußland auf Europa“ feststellbar ist.¹¹⁹

Granatapfel, Lebensbaum und Löwen

Analog den Begriffen machten auch Kunstelemente gelegentlich Umwege – wie die Hufeisenbögen, die vermutlich über byzantinische und westgotische Vermittlung nach Spanien gelangten.¹²⁰ Die sāsānidischen

¹¹⁷ Arne Melvinger, *Les Premières Incursions des Vikings en Occident d'après les Sources arabes*, Uppsala, 1955, S. 9, 60 ff., 63, Guichard/Meouak „*Ṣaqālība*“, in: EI-online, abgerufen am 17.09.2014

¹¹⁸ Wilhelm Heyd, *Histoire du Commerce du Levant au Moyen-Age*, Paris, 1885, S. 57

¹¹⁹ Richard Frye, *Persien*, Essen, 1975, S. 321

¹²⁰ Ramon Menendez Pidal, *España Musulmana, 711-1031*, Instituciones y Arte, Vol. V, Madrid, 1965, S. 364-5

Granatapfel-Motive in deren Ecken stellen nach Arthur Pope beinahe exakte Kopien sāsānidischer Stuckarbeiten dar – ebenso wie die geschnitzten Dekorationen mit dem „Lebensbaum“-Thema und die gepunkteten Bögen, die an persischen Brücken des 8. Jahrhunderts zu finden sind.¹²¹

Die zwölf wasserspeienden Löwen, deren Kanäle ein Kreuz bilden und denen der „Patio de los Leones“ der Alhambra seinen Namen verdankt, inspirierten immer wieder aufs Neue die Phantasie der Gelehrten, befeuerten Spekulationen und brachten erstaunlich vielfältige Interpretationen auf den Weg. Das selbe Arrangement findet sich im muslimischen Palast von Castillejo bei Murcia. Eine Konnotation mit den zwölf Stämmen Israels erkennt Alfonso de Borbon, Principe de Condé, der ausführt, es handle sich um das Geschenk eines Būyidenherrschers an den Zīridenwesir und graue Eminenz Samuel b. Naghrella, für den der Löwe König David verkörpere.¹²² Aus den Ruinen des Naghrella-Anwesens habe sie der Nasridenkönig Muḥammad V. (1354-1391) mit anderen Artefakten fast drei Jahrhunderte später in die Alhambra verbracht. Gute Beziehungen sollen gemäß McClain zwischen den Zīriden als Abkömmlinge der Sanhāḡa, die – in Folge der von den Fāṭimiden arrangierten Invasion der Banū Hilāl Nordafrika in Richtung al-Andalus verlassen mussten – und den zwölferschītischen Būyiden bestanden haben, die in den ismāʿīlischen Fāṭimiden politische Rivalen sahen. Letztere mag die schiitische Symbolik über ʿAlī b. Abī Ṭālib's Namenszusatz „Asad“ oder „Ḥaydar“ und die zwölf Imāme mit den Löwen verbunden haben. Das Relief des Bassins, das vermutlich aus Madīnat az-Zahrāʾ stammt und dessen Wasserspeier Bargebuhr als „*shadrawān*“ (mp: *šadurwān*, Springbrunnen) bezeichnet, zeigt vier Löwen, die vier Gazellen angreifen. In die Zeit Almanzors datiert man vergleichbare Bassins in Marrakesch und Madrid, von denen vermutet wird, es handle sich um Kopien eines sāsānidischen Originals, das „irgendwie“ den Weg nach Granada gefunden hat.¹²³

Als eine der Gelenkstellen für die Übermittlung sāsānidischen Kulturgutes und höfischen Protokolls weist sich in vielen Untersuchungen Syrien aus. Insofern spielen die von Heinz Gaube auf Entstehungszeit und Funktion

¹²¹ Arthur U. Pope, *Persian Architecture*, New York, 1965, S. 65, 239

¹²² Frederick P. Bargebuhr, *The Alhambra*, Berlin, 1968, S. 151-176, speziell S. 163

¹²³ Michael McClain, 2011, Vol. I, S.395

untersuchten „Wüstenschlösser“ eine Rolle. Bezüglich der umayyadischen Herrscher von Qaṣr al-Ḥair al-Ġarbī, die sich auf Münzen „als Triumphatoren über Kaiser und Ḥusrō gefielen“ vermutet er, dass sie nicht abgeneigt gewesen wären, auch den „Paradeisos“ (hier Übersetzung für al-Ḥair) zu übernehmen, der in Tāq-e Bustān und Bīsotūn in der Umgebung von Kirmānshāh deutlich erhalten ist.¹²⁴ Daniel Schlumberger unterstreicht diese Einschätzung und merkt an, dass in Qaṣr al-Ḥair al-Ġarbī sowohl im länglichen öffentlichen, als auch im quadratischen privaten Saal der Prinz ob seiner Kleidung und Haltung wie ein sāsānidischer König erscheine.¹²⁵

Die vegetabile Dekoration des in der Zeit von ‘Abd ar-Raḥmān I. (169-170/785-786) entstandenen San Esteban-Portals der Großen Moschee in Córdoba vergleicht Torres Balbás mit dem syrischen Kastell von Qaṣr al-Abyaḍ.¹²⁶ Arnald Steiger führt die die polyloben Bögen der Moschee auf einen Prototyp im Palast der Sāsānidenhauptstadt Ktesiphon zurück und deren gekreuzte Bögen (*arcos entrecruzados*) auf die Stuckportalumrahmung von Qaṣr al-Ḥair al-Ġarbī, deren dreidimensionale Gewölbekonstruktion auf die persische Ziegelarchitektur zurückgehe. Die Arabeskenornamentierung der Wandverkleidungen der Alhambra in Granada habe profane umayyadische Bauvorbilder in Ḥirbat al-Mafḡar, Quṣair ‘Amrā’, Rusāfa oder Ġebel Seis.¹²⁷ Henri Terrasse stellt bauliche Übereinstimmungen auch mit Mšatta, Qal‘at Sim‘ān und dem Kaṣīl ‘Ammān in Rabat fest ¹²⁸ und Keppel A.C. Creswell mit der Fassadenornamentik in Palmyra (32 n. Chr.).¹²⁹ Dem Vorbesagten fügt Henri Stern noch Analogien zwischen den umayyadischen Palästen Qaṣr Ḥarrāna, Ḥirbat al-Mafḡar, Qaṣr Ṭūbā, Ḥirbat al-Minya, Qaṣr al-Uḡaidir bei Kerbela, Qaṣr al-‘Āṣiq und den sāsānidischen Palästen Firūzābād und Qaṣr-

¹²⁴ Heinz Gaube, Ein arabischer Palast in Südsyrien Ḥirbet El-Baiḍa, Beirut/Wiesbaden, 1974, S. 123

¹²⁵ D. Schlumberger, Les fouilles de Qaṣr el-Jayr el-Garbi, Syria, XX, 1939, S. 352, Ausgrabungen

¹²⁶ Leopoldo Torres Balbás, La portada de San Esteban, in: Al-Andalus, XII, 1947, S. 127, 135, 143/144

¹²⁷ A. Steiger, Zur Sprache der Mozaraber, Romanica Helvetica, Bd. 20, Genève-Zürich, 1943, S. 242-3, 248, 253, 256

¹²⁸ Henri Terrasse, L'Art hispano-mauresque des Origines au XIIIe siècle, Paris, 1932, S. 67-69

¹²⁹ K.A.C. Creswell, Early Muslim Architecture, Oxford, 1940, S. 156

e Šīrīn im Iran hinzu.¹³⁰ Ernst Kühnel führt aus, dass sich achaimenidische und sāsānidische Baukunst in den umayyadischen Wüstenschlössern Qaṣr al-Ḥair und Ḥirbat al-Mafḡar sowie der spanischen Umayyadenkunst des 11. und 12. Jahrhunderts wiederfinde.¹³¹

Von Samarqand bis Gibraltar – Architekten, Handwerker, persisches Know-How?

An den Interpretationen der architektonischen Phänomene in Spanien lässt sich ablesen, wie relativ rasch und vielschichtig sich die Übermittlung vollzog und vor allem, welchen Weg sie nahm. Eines von vielen Beispielen hierfür ist der *muqarnas*, dessen Ursprung im Ostiran des 9. Jahrhunderts vermutet wird und dessen nordafrikanische Gegenstücke bauliche Übereinstimmungen zwischen Khorāsān und Andalusien unterstreichen.

In den sich rasch entwickelnden islamischen Zentren im Westen, so Arthur Pope, seien persische Handwerker und Konstrukteure für den Bau von Moscheen von Samarqand bis Gibraltar engagiert worden, die Bauten der byzantinischen Christen oder sāsānidischen Könige nachempfunden waren.¹³² Zu denken wäre hierbei an persische Handwerker, die den rustamidischen Emiren nach Nordafrika gefolgt waren oder an die als Konstrukteure nach Palästina emigrierten beiden Großväter des Jerusalemer Geographen al-Muqaddasī (- ca. 990), dessen mütterliche Linie aus Biyār, einer kleinen Stadt in Khorāsān stammte. Der Großvater väterlicherseits erstellte im Auftrag von Ibn Ṭulūn die maritimen Wehranlagen von Akko.¹³³

Lorenz Korn identifiziert die für den Fāṭimidenwesir Badr al-Ġamālī im späten 11. Jahrhundert erbaute *Māšhad al-Ġuyūšī* und die für dessen Sohn al-Afḍal errichtete *Ibn-Ṭulūn-Moschee* in Kairo als Werk iranischer Handwerker¹³⁴ und Georges Marçais macht am *muqarnas/muqarbas*, dessen

¹³⁰ H. Stern, Notes sur l'Architecture des Chateaux Omeyyades, in: *Ars Islamica*, XI-XII, 1946, S. 72-98

¹³¹ E. Kühnel, Lo Antiguo y lo Oriental, in: *Al-Mulk*, Anuario de Estudios Arabistas, Córdoba, Vol. IV, 1964, S.8

¹³² Arthur Pope, *An Introduction to Persian Art since the seventh Century A. D.*, Westport, 1977, S. 8

¹³³ A. Miquel, al-Muqaddasī, EI-online, abgerufen am 28.12.2013

¹³⁴ Lorenz Korn, The Sultan stopped at Ḥalab, Artistic exchange between Syria and Iran in the late 5th/11th century, in: *Die Grenzen der Welt*, Wiesbaden, 2008, S. 110

persische Herkunft aber zweifelsfrei sei, den Übertragungsweg der „manière de la Perse“ während der Fāṭimidenerzeit über Ägypten in die übrige muslimische Welt fest.¹³⁵ Gemäß Arthur Pope findet sich im Begräbnisturm Gunbad-e Qabus in Khorāsān aus dem frühen 11. Jahrhundert ein Baumuster für den *muqarnas* in Nordafrika.¹³⁶ Henri Terrasse hingegen sieht in den anhaltend angespannten politischen Beziehungen zwischen dem fāṭimidischen Kairo und dem umayyadischen Córdoba den Grund dafür, warum die Mittlerrolle Ägyptens nach der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts zugunsten einer Direktübermittlung aus Mesopotamien und Persien entfiel.¹³⁷

Baumaterialien eines globalisierten Baumarkts – philologische Anleihen von azarcón bis quiosco

Deutlich werden Adaptionen aber nicht zuletzt in der Terminologie. Zu der Übernahme der Begriffe *azarcón* für Mennige (ár.hisp.: *azzarqún*, pers.: *zargūn*, goldfarben oder pers.: *ādar-gūn*, feuerfarben), gesellte sich *azul* als Bezeichnung der Farbe kornblumen- oder himmelblau und deren substantivierte Form *azulejos* für die berühmten blauen Fliesen (pers.: *lāzuward*, *lāġaward*), die durch Vermittlung über den in Persien gewonnenen und in arabischen Steinbüchern unter *lāzwardī* verzeichneten Lazurstein zunächst nach Italien, dann in andere europäische Sprachen gelangte.¹³⁸ Später fand das persische *kāhrubā/kahrubā* (ár.hisp.: *qáhraba*, mp.: *kahrupāi*) als *carabe* für gelb/bernsteinfarben/strohfarben Eingang in den spanischen Sprachgebrauch. *Quiosco* als Synonym für *pabellón* (Kiosk) von pers.: *kušk/košk*, pahl.: *kōšk* oder *gūše* gelangte über tk.: *kōšk* in den spanischen Wortschatz und *baranda* etablierte sich aus pers.: *bar-āmda*, *barāmadan* (heraufsteigen/sich erheben) für Veranda.

Schlussbetrachtung

¹³⁵ Georges Marçais, *L'Art Musulman*, Paris, 1981, S. 92-93

¹³⁶ Arthur U. Pope, 1965, S. 431-432

¹³⁷ Henri Terrasse, *Notes sur l'Art des Reyes de Taifas*, *Crónica arqueológica de la Espana musulmana*, in: *Al-Andalus*, XXX, 1965, S. 177-180

¹³⁸ Jamshid Ibrahim, *Persisches Lehngut in europäischen Sprachen*, Wiesbaden, 1991, S. 108, Enno Littmann, *Morgenländische Wörter im Deutschen*, Tübingen, 1924, S. 91, Karl Lokotsch, *Etymologisches Wörterbuch der europäischen (germanischen, romanischen und slavischen) Wörter orientalischen Ursprungs*, Heidelberg, 1927, S. 104

و هذه تارة ا ر ا ل ا ت ر ذ ا ذ ه ر ا ا ا و ا و ر ت ا ا . ١٣٩

„Von diesen Geschichten gibt es noch viele; wir haben diese Anzahl nur als Beispiele angeführt und zur Ermahnung, damit man das Mehrere nach dem Wenigeren in Beachtung ziehe.“¹⁴⁰

Hinsichtlich des Austausches innerhalb des islamischen Kulturraums lässt sich feststellen, dass während des Mittelalters, wie auch schon zuvor, eine beträchtliche gegenseitige Interferenz stattgefunden hat, die sich durch kriegsbedingte Kontakte und Migration, die „Suche nach Weidegründen“ oder Flucht vor Naturkatastrophen ergab und nicht zuletzt in Handelskontakten manifestiert hat. Zu allen Zeiten haben sich auf diese Weise Völker, Philosophien, Religionen und Ideen gegenseitig beeinflusst und vermischt. Dies hinterlässt Spuren - insbesondere auf dem wirtschaftlichen, kulturellen und strategischen Sektor sowie im Alltag der Menschen.

Akkulturierte Anteile aus dem Osten scheinen dabei eher Zufalls- oder Abfallprodukt eines übernommenen staatstragenden Instrumentariums denn politisches Programm gewesen zu sein. Innerhalb der internationalen wirtschaftlichen und wissenschaftlichen Beziehungen und durch Migration der Sprecher wanderte Sprache in allen Epochen nicht nur in den Osten, sondern auch in westliche Richtung. Die aramäische *Lingua franca* der Achaimenidenzeit, deren Anteile ebenfalls in die Sprachenübermittlung einfließen, erschwert eine Aus- und Bewertung. Im Spanischen heimisch gewordene und als „persisch“ identifizierte Begriffe existieren auch im sahidischen oder demotischen Koptisch. Dass sie in Spanien als „persisch“ empfunden werden, lässt vermuten, dass sie über persische Sprecher innerhalb der Heere, der Händlergilde, oder gar des „fahrenden Volkes“ indo-iranischen Ursprungs, vornehmlich über Ägypten dorthin gelangten. Die Konfrontation der Machtblöcke Córdoba, Kairo und Baghdad und die Durchsetzung jeweiliger politischer Interessen bedingten durch die Multiethnizität der Truppen sowie die Konfrontation mit dem Gegner eine

¹³⁹ Abū Ḥāmid Muḥammad b. Muḥammad aṭ-Ṭūsī al-Ġazālī, *Ad-Durra al-fāḥira fi kašf ‘ulūm al-āḥira*, Beirut, 1987, S. 40

¹⁴⁰ Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *Die kostbare Perle im Wissen des Jenseits*, trsl. M. Brugsch, Kandern, 1924, Neufassung Spohr, 2003, S. 42

gegenseitige Anpassung der Kontrahenten. Gelehrte und Künstler folgten aus unterschiedlichen Beweggründen auf den vorgezeichneten Routen des Militärs dem Ruf aus dem Westen und persische Handwerker, die sich innerhalb des bis ins 13./14. Jahrhundert im islamischen Raum üblichen Handwerker austausches in Granada ansiedelten, standen auch in Sevilla unter Vertrag.¹⁴¹

Die „Syrisierung“ ‘Abd ar-Rahmān I.¹⁴² brachte beträchtlichen Influx an Menschen aus dem Osten ins „blühende“ Spanien. Ein buchstäblicher „Strom von Handel und Kommerz floss von Ost nach West durch das Mittelmeer“ und spülte vermittels „Syrer und andere Kaufleute aus dem Osten“ Reichtum an dessen Küsten und ständig Waren nach Spanien und Frankreich.¹⁴³

Vorteilhafte Verschwägerungen und wirtschaftsfördernde „Joint Ventures“ brachten „Know-How“ und dazugehörigen technischen Wortschatz von der achaimenidischen „Königstraße“ an die Straße von Gibraltar und ließen neben einem „mediterranen“ einen „andalusisch-marokkanischen Binnenraum“ mit einem hochentwickelten Geldmarkt, einer analogen Währung und einer ausgefeilten Logistik für Güter-, Informations-, und Personenströme entstehen, der einer sprachlichen und juristischen Einheit im neu erwachsenen Islamischen Imperium förderlich war.

Neben den Sprachdenkmälern sind bauliche Relikte heute noch feststellbar, die sich, vergleichbar dem iranischen Anteil an den syrischen „Wüstenschlössern“, durch entweder iranisches Know-How oder iranische Handwerker bereits unter ‘Abd ar-Rahmān I. in Andalusien niederschlugen. Wie das mannigfache akkulturierte Gut aus dem iranischen Vermächtnis, gelangte beides über Nordafrika an das westliche Ende der damaligen Islamischen Welt. Zu dem hier Ausgeführten verweise ich auf die diesbezüglichen Kapitel in „Pers-Andalus, Iranische Kulturdenkmäler in „al-Andalus al-aqsā“. Bewertung der Forschungsergebnisse für das 8.-12.

¹⁴¹ Michael McClain, 2011, Vol. I, S. 434

¹⁴² Pierre Guichard, *Al-Andalus, Estructura antropológica de una Sociedad Islámica en Occidente*, Barcelona, 1976, S. 203

¹⁴³ Archibald Lewis, *Naval Power and Trade in the Mediterranean 500-1100*, New York, 1951, S. 87

Jahrhundert“, dem die in diesem Artikel behandelten Themenkreise in abgewandelter Form entnommen sind.¹⁴⁴ Andere, gesellschaftlich und politisch nicht mehr unmittelbar relevante Anteile aus diesem Erbe sind uns lediglich aus Überlieferungen zugänglich. Vieles davon ist Opfer des „Zeithobels“ geworden, der Relikte bis zur Unkenntlichkeit an- und ausgleicht. Erst in der Rekonstruktion werden sie wieder sicht- und wahrnehmbar.



¹⁴⁴ Gabriele Dold-Ghadar, *Pers-Andalus*, Berlin, 2016

Abbildungen



Abb. a



Abb. b



Abb. c



Abb. d