

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

Bernadette Ennemoser

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

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

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

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

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

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

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

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

⁴ Kaplan: Dominance, S. 296.

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

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

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

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

⁹ Krebs: Kingship, S. 189.

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

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

¹⁰ Wie bei Krebs: Kingship, S. 197f., am Beispiel von Mākanā Śəllase beschrieben.

¹¹ Krebs: Kingship, S. 191.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁸ Krebs: Art. „Christianity“, S. 3.

¹⁹ Kaplan: Dominance, S. 299.

²⁰ Dickinson: Refutation, S. 3.

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

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

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

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

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

²³ Derat: King, S. 210.

²⁴ Derat: King, S. 220-223.

²⁵ Derat: King, S. 223.

²⁶ Derat: King, S. 223f.

²⁷ Derat: King, S. 225.

²⁸ Munro-Hay: Art. „History“, S. 720.

²⁹ Kaplan: Seeing, S. 406.

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

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

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

³⁰ Dickinson: Refutation, S. 5.

³¹ Dickinson: Refutation, S. 9-13.

³² Derat: King, S. 212.

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

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

³⁵ Libro della luce, S. 20.

³⁶ Kaplan: Seeing, S. 403f.

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

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

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

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

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

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

⁴⁰ Vgl. Dickinson: Refutation, S. 21.

⁴¹ Libro della luce, S. 97.

⁴² Libro della luce, S. 31.

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

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

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

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

⁴⁵ Libro della luce, S. 12.

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

⁴⁷ Vgl. Dickinson: *Refutation*, S. 21.

⁴⁸ Libro della luce, S. 71-74.

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

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

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

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

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

⁵¹ Libro della luce, S. 73.

⁵² Libro della luce, S. 74.

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

⁵⁴ Quirin: Bēta 'Esrā'ēl, S. 90.

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

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

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

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

⁵⁷ Dickinson: *Refutation*, S. 19.

⁵⁸ Dickinson: *Refutation*, S. 19.

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

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

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

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

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

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

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

⁶² Dickinson: Refutation, S. 6f.

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

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

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

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

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

⁶⁵ Dickinson: Refutation, S. 50.

⁶⁶ Derat: King, S. 215.

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

⁶⁸ Dickinson: Refutation, S. 50.

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

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

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

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

⁷¹ Kaplan: *Seeing*, S. 405.

⁷² Kaplan: *Seeing*, S. 409.

⁷³ Kaplan: *Dominance*, S. 299.

⁷⁴ Krebs: *Kingship*, S. 192.

⁷⁵ Krebs: *Kingship*, S. 193.

⁷⁶ Krebs: *Kingship*, S. 192.

⁷⁷ Derat: *King*, S. 225.

⁷⁸ Kaplan: *Seeing*, S. 412.

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

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

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

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

⁷⁹ Krebs: Kingship, S. 196.

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

⁸¹ Kaplan: Seeing, S. 410.

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

⁸³ Libro della luce, S. 17f.

⁸⁴ Offb 14,1.

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

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

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

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

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

⁸⁷ Kaplan: *Seeing*, S. 407.

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

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

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

⁹¹ *Libro della luce*, S. 2.

⁹² Kaplan: *Seeing*, S. 409.

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

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

⁹³ Kaplan: *Seeing*, S. 411.

⁹⁴ Kaplan: *Seeing*, S. 414.

⁹⁵ Kaplan: *Seeing*, S. 415.

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

⁹⁷ Tamrat: *Church*, S. 209.

⁹⁸ Tamrat: *Church*, S. 210.

⁹⁹ Tamrat: *Church*, S. 216.

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

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

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

¹⁰⁰ Tamrat: Church, S. 226, 228.

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

¹⁰² Tamrat: Church, S. 228.

¹⁰³ Haile: Cause, S. 103.

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

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

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

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

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

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

Quellen

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

Literatur

Assefa, Daniel: *The Biblical Canon of the Ethiopian Orthodox Tawāhədo Church (EOTC)*, in: Pentiu, Eugen J. (Hg.): *The Oxford Handbook of the Bible in Orthodox Christianity*, Oxford 2022, S. 211-226.
Ayenachew, Deresse: *Territorial Expansion and Administrative Evolution under the „Solomonic“ Dynasty*, in: Kelly, Samantha (Hg.): *A Companion to medieval Ethiopia and Eritrea*, Leiden/Boston 2020, S. 57-85.
Derat, Marie-Laure: *Before the Solomonids: Crisis, Renaissance and the Emergence of the Zagwe Dynasty (Seventh–Thirteenth Centuries)*, in: Kelly, Samantha (Hg.): *A Companion to medieval Ethiopia and Eritrea*, Leiden/Boston 2020, S. 31-56.
Derat, Marie-Laure: „Do not search for another King, one whom God has not given you“: Questions on the Elevation of Zār'ä Ya'ēqob (1434-1468), in: *Journal of Early Modern History* 8/3 (2004), S. 210-228.
Derat, Marie-Laure/Kaplan, Steven: Art. „Zār'a Ya'ēqob“, in: *Encyclopaedia Aethiopica*, Bd. 5, Wiesbaden 2014, S. 146-150.
Dickinson, Shawn M. A.: *The Refutation of Magic in the Dərsanat of Zār'a Ya'ēqob*, Waterloo 2017.
Fauvelle, François-Xavier: *Of Conversion and Conversation: Followers of Local Religions in Medieval Ethiopia*, in: Kelly, Samantha (Hg.): *A Companion to medieval Ethiopia and Eritrea*, Leiden/Boston 2020, S. 113-141.
Gnisci, Jacopo: *Constructing Kingship in Early Solomonic Ethiopia: The David and Solomon Portraits in the Juel-Jensen Psalter*, in: *The Art Bulletin* 102/4 (2020), S. 7-36.

¹⁰⁷ Tamrat: *Church*, S. 226.

¹⁰⁸ Ayenachew: *Expansion*, S. 60.

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