



## Aethiopia 12 (2009)

International Journal of Ethiopian and  
Eritrean Studies

---

WOLBERT G.C. SMIDT, Universität Hamburg

*Eine weitere arabische Inschrift von der osttigrayischen Handelsroute: Hinweis auf eine muslimische Kultstätte in der "dunklen Periode"?*

Aethiopia 12 (2009), 126–135

ISSN: 1430–1938

---

Published by

Universität Hamburg

Asien Afrika Institut, Abteilung Afrikanistik und Äthiopistik

Hiob Ludolf Zentrum für Äthiopistik

## Eine weitere arabische Inschrift von der osttigrayischen Handelsroute: Hinweis auf eine muslimische Kultstätte in der “dunklen Periode”?<sup>1</sup>

WOLBERT G.C. SMIDT, Universität Hamburg

Die arabischen Grabinschriften aus Wägər Ḥariba und K<sup>w</sup>iḥa – in K<sup>w</sup>iḥa gefunden nahe der aksumitischen Ruinenstätte an der Ćärqos-Kirche – sind teils bereits seit Jahrzehnten, teils seit neuestem bekannt<sup>2</sup>. Sie sind meist der frühen Zagwe-Periode zuzuordnen, oder etwas früher, der Historikern kaum zugänglichen “dunklen Periode” nach dem Niedergang des aksumitischen Reiches und vor dem Wiederaufstieg einer neuen reichseinigenden Dynastie, den Zagwe in Lasta. Die osttigrayischen Ortschaften Wägər Ḥariba und K<sup>w</sup>iḥa liegen nebeneinander in Ḥändärtä an einer Handelsroute, die vom Roten Meer über das alte Bur (Akkälä Guzay), ‘Agamä, Şəra<sup>3</sup>, Ḥändärtä, Wägğärat bis nach Lasta, dem Zentrum der Zagwe-Dynastie, reicht.

Diese alte Route verläuft über das an einem Bergpass gelegene muslimische Zentrum Nägaš<sup>3</sup>, mit dem Grab des legendären spätaksumitischen Königs Ashama (des *nağāšī* aus den *Ḥadīten*, inzwischen identifiziert als

<sup>1</sup> Ich danke den Professoren Alessandro Gori, Gianfranco Fiaccadori und Stefan Weninger für ihre überaus hilfreichen Kommentare zu diesem Text und ihr freundliches Interesse für die darin formulierten Ideen und Mahmoud Haggag für die Überprüfung meiner Lesung. Ganz besonders danke ich außerdem Eloi Ficquet, der mich im Frühjahr 2007 als Gastwissenschaftler an die École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS), Paris, einlud und mir dadurch die Ruhe verschaffte, die die Abfassung des Textes erst möglich machte.

<sup>2</sup> Vgl. ALESSANDRO GORI, “Inscriptions: Arabic inscriptions in the Ethiopian regions”, in: SIEGBERT UHLIG (Hrsg.), *Encyclopaedia Aethiopica*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 2007, vol. 3 (He–O), S. 165–67 (mit weiterer Literatur) (im Folgenden abgekürzt mit: *EAE* 3); WOLBERT SMIDT, “Eine arabische Inschrift in K<sup>w</sup>iḥa, Tigray”, in: VERENA BÖLL – DENIS NOSNITSIN – THOMAS RAVE – WOLBERT SMIDT – EVGENIA SOKOLINSKAIA (Hrsg.), *Studia Aethiopica: In Honour of Siegbert Uhlig on the Occasion of his 65<sup>th</sup> Birthday* [Festschrift], Wiesbaden: Harrassowitz 2004, S. 259–268; GIANFRANCESCO LUSINI, “Christians and Moslems in Eastern Tigray up to the XIV<sup>th</sup> C.”, *Studi magrebini* 15, 1993–97 [2002], S. 245–252.

<sup>3</sup> ALESSANDRO GORI, “Nägaš”, in: *EAE* 3, S. 1107–09.

Eine weitere arabische Inschrift von der osttigrayischen Handelsroute



Abb. 1: Der Kirchenvorplatz mit Blick auf die drei Eingänge von Ārḡos Wəqro (rechter Eingang halb verdeckt)

der aksumitische König ʿĪllä Šāḥam<sup>4</sup>, arabisch al-Aṣḥam[a]<sup>5</sup>, der die Gefolgsleute des Propheten Muḥammad aufgenommen haben soll (wofür es allerdings keinerlei unabhängige historische Belege gibt).

Gemessen an der Zahl der Funde scheint Wägər Ḥariba im Mittelalter das wichtigste muslimische Siedlungsgebiet im osttigrayischen Hochland gewesen zu sein. Es ist allerdings davon auszugehen, dass seinerzeit entlang dieser Route noch weitere muslimische Niederlassungen existierten und somit weitere Inschriften gefunden werden können – insbesondere im Umkreis des auch heute noch muslimisch dominierten Nāḡaš weiter im Norden.

Und eben in dieser Region ist nun eine weitere arabische Inschrift aufgetaucht – in Wəqro. Wəqro liegt an derselben Route nur knapp 10 km südlich von Nāḡaš und ist die Hauptstadt des Distrikts (*wärāda*) Wəqro, zu

<sup>4</sup> Vgl. GIANFRANCO FIACCADORI, “ʿĪllä Šāḥam”, in: SIEGBERT UHLIG (Hrsg.), *Encyclopaedia Aethiopica*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 2005, vol. 2 (D–Ha), S. 262–63 (im Folgenden: *EAE* 2); EMERI VAN DONZEL, “Naḡāšī”, in: *EAE* 3, S. 1109–10 (mit weiterer Literatur). – Siehe auch: GIANFRANCO FIACCADORI: “ʿElla Gabaz/(ʿElla) Hetaza”, *La Parola del Passato, Rivista di Studi Antichi* vol. 61/fasc. II, 2006, 115–41. Dieser ausführliche Aufsatz beschäftigt sich im ersten Teil mit der gesamten Literatur zur Identität des aksumitischen Königs “Aṣḥama”.

<sup>5</sup> Anmerkung zur tigrinnischen Form “Aṣḥama”: Die orale Tradition ebenso wie tigrinnische Texte in Nāḡaš kennen diese Namensform, die sich offenbar auf eine arabische Vorlage bezieht, nämlich al-Aṣḥam[a], wie sie z.B. in den Annalen von aṭ-Ṭabarī vorkommt (im Detail dazu siehe FIACCADORI 2006: 120f.). Bei der Übertragung ins Tigrinnische wurde das arabische ṣ einfach als s wiedergegeben, sich also der arabischen Aussprache annähernd. Das arabische al-Aṣḥam[a] gibt wiederum, wie Fiaccadori (art. cit. 2005: 263) überzeugend darlegt, den Königsnamen ʿĪllä Šāḥam wieder. Die Lautveränderung des ṣ zum s zeigt, dass die orale Tradition in Nāḡaš von arabischen Texten abhängen muss und es keine direkte Verbindung zu einer lokalen Überlieferung geben kann, die die ursprüngliche Aussprache des ṣ bewahrt hätte; im Tigrinnischen, das sehr klare Unterschiede in der Aussprache macht, wäre ein Übergang vom ṣ zum s unmöglich, jedoch eine Wiedergabe von Arab. ṣ mit Tgn. s.

dem Nägaš gehört, in der historischen Provinz Şəra' nördlich von Əndārta. Es befindet sich somit in unmittelbarer Nähe zu dem Ort, an dem traditionell das Grab des *nağāšī* verehrt wird, was es denkbar macht, dass auch Wəqro zu einem frühen Zeitpunkt eine muslimische Kultstätte besessen hat<sup>6</sup>. Bezeichnenderweise ist die dortige bedeutende, aus spätaksumitischer Zeit stammende Felsenkirche (mit vier *tabots*, und zwar von Ćārqos [Gə'əz: Qirqos]<sup>7</sup>, Maryam, Mika'el und Gəbrə'el), die wegen ihres Alters, der Maleereien im Inneren<sup>8</sup> und eindrucksvollen Architektur interessant ist, der

- <sup>6</sup> Nägaš wurde nach dem *Futūḥ al-Ḥabaša* des 16. Jahrhunderts auch von *imām* Aḥmad al-Gāzī besucht – und in diesem Zusammenhang wird Osttigray in den Quellen überhaupt erstmals mit dem *nağāšī* in Verbindung gebracht: ŠIHĀBADDĪN AḥMAD IBN 'ABDALQĀDIR, *Futūḥ al-Ḥabaša. Histoire de la conquête de l'Abyssinie (XVI<sup>e</sup> siècle) par Chihab Eddin Aḥmed ben 'Abd el-Qāder, surnommé Arab-Faqīh*, ed., tr. by RENÉ BASSET, 2 vols., Paris 1897, 1901 (Publications de l'École des lettres d'Alger 19, 20), 117f., 318; ŠIHĀB [sic] AD-DĪN AḥMAD BIN 'ABD AL-QĀDER BIN SĀLEM BIN 'UḤMĀN also known as 'ARAB FAQĪH, *Futūḥ al-Ḥabaša, The Conquest of Abyssinia [16<sup>th</sup> Century]*, tr. by PAUL LESTER STENHOUSE, annot. by RICHARD PANKHURST, Hollywood 2003, 351f., beschreibt, dass die Soldaten des *imām* das Grab des "Aḥmad, the famous Aṣḥamat al-Nağāšī" auf ihrem Weg von Tāmben nach 'Agamā erreichten, als sie gegen den *šum 'agamā* kämpfen wollten; die Schlacht fand an einem Bergpass, dem Eingang von 'Agamā, statt. Der *imām* hatte angeordnet, dass die Soldaten erst nach der Schlacht das Grab besuchen sollten – wohl um den Kampfesmut zu fördern. Die Ortsbeschreibung zeigt, dass das Grab im 16. Jahrhundert etwa an der Grenze zu 'Agamā gelegen haben muss, was auch auf die heute angegebene Lage passt. Im Übrigen belegt er, dass es sich schon damals um eine für Muslime wichtige Grabstätte handelte. Es ist aber auch festzuhalten, dass es einen früheren Nachweis für Nägaš als Grabort des *nağāšī* nicht gibt. Da die aksumitischen Könige in Aksum residierten, ist ein Grab eines solchen Königs in Osttigray etwas überraschend. Es ist durchaus denkbar, dass Nägaš erst mit der Niederlassung von Muslimen im frühen Mittelalter, wegen der Lage an der Handelsstraße und Bedeutung dieses Passes für den muslimischen Handel, nachträglich mit dem *nağāšī* in Verbindung gebracht wurde (vgl. auch Fußnote 5). Andererseits könnte es sich aber um eine "Pfalz" des Herrschers gehandelt haben; die Tradition kann auch darauf hindeuten, dass sich zu jener Zeit bereits das Machtzentrum von Aksum weg verschob, worauf TADDESSE TAMRAT, *Church and State in Ethiopia (1270–1527)*, Oxford 1972, S. 34, mit guten Argumenten hinweist. Zu Recht erwähnt er auch Traditionen von Königgräbern im nahen Gär'alta.
- <sup>7</sup> Daher wird die Kirche lokal in der Regel Ćārqos Wəqro (wesentlich seltener, am Gə'əz orientiert und in amharischem Kontext: Wəqro Qirqos) genannt; selten aber auch Ćārqos Maryam, in Anspielung auf die beiden wichtigsten *tabots* der Kirche. – Qirqos = Ćārqos wird von den Tgn.-Sprechern in Osttigray als Ćārqos realisiert.
- <sup>8</sup> Antike Ornament-Malereien sowie aus dem 19. Jahrhundert stammende Wandmalereien zur Herrschaft des *ase* Yoḥannəs IV. – Wegen ihrer Nähe zur Straße ist diese eine der ersten Felsenkirchen, die von europäischen Reisenden beschrieben wurde.

Eine weitere arabische Inschrift von der osttigrayischen Handelsroute



Abb. 2: Der Inschriftenstein im Eingangsbereich der Priester, 18. Juli 2004  
(zur besseren Lesbarkeit wurde das Bild nach rechts gedreht)

Aufbewahrungsort des bisher nicht beschriebenen arabischen (muslimischen!)<sup>9</sup> Inschriftenfragments.

Zunächst zur Inschrift selbst: Es handelt sich um eine monumental-kufische Inschrift in erhabenem Relief. Wegen des Fehlens vergleichbarer Inschriften in der Region ist die Datierung nicht ganz einfach. Interessant an ihr ist die kunstvolle Bearbeitung des Steines, die qualitativ weit über den bisher bekannten Inschriften (eher Graffiti) von Āndārta steht. Dies lässt vermuten, dass diese – isolierte – Inschrift nicht dieselbe Funktion hatte wie die bereits bekannten. Zur Frage der Datierung wird weiter unten noch einiges zu sagen sein. Jedenfalls ist schon wegen der Nähe zur alten Handelsstraße klar, dass ein Zusammenhang mit den muslimischen Händlergruppen bestehen dürfte, die das Rote Meer (Sultanat von Dahlak) mit dem äthiopischen Inneren verbunden haben. Das Inschriftenfragment ist erkennbar Teil eines größeren Ensembles, aber wohl nicht zu einem Grab gehörig – anders also als die bekannten Inschriften in Dahlak<sup>10</sup>, Wägər

<sup>9</sup>Wir dürfen ausschließen, dass es sich um eine christlich-arabische Inschrift handelt, da alle bekannten Inschriften aus dem muslimischen Kontext stammen (vgl. GORI art. cit. 2007). Dazu kommt, dass der Stil der Steinmetzarbeit eine große Ähnlichkeit mit Inschriften an Moscheen aus dem muslimischen Raum, wie z.B. in Kairo, aufweist, wie weiter unten erläutert, und auch inhaltlich zu bekannten muslimischen Formeln passt.

<sup>10</sup>Siehe mit weiteren Referenzen EMERI VAN DONZEL, "Dahlak", in: *EAE* 2, S. 64–69. Zu den Grabinschriften von Dahlak s. MADELEINE SCHNEIDER, *Stèles funéraires musulmanes des îles Dahlak (mer Rouge)*. I. *Introduction, Documents et Indices*. II. *Tableaux et Planches*, Le Caire 1983 (Textes Arabes et Études Islamiques, 19/1, 3), mit Verweisen auf frühere Publikationen; GIOVANNI OMAN, "La necropoli islamica di Dahlak Kebir (Mar Rosso): Il materiale epigrafico", in: ALBERT DIETRICH (Hrsg.), *Akten des VII. Kongresses für Arabistik und Islamwissenschaft, Göttingen, 15. bis 22.*



Ḥariba und K<sup>w</sup>iḥa. Es ist rechts abgebrochen; der obere Rand ist teilweise beschädigt, scheint aber ursprünglich glatt gewesen zu sein, wie auch die linke und untere Seite. Die Inschrift scheint mitten im Satz aufzuhören. Vielleicht gehörte also ein weiterer Stein zu diesem Fragment, der getrennt hergestellt worden ist (daher die gerade Kante), aber auf dem sich links die Inschrift fortsetzt?

Die Inschrift lautet:

ك الملك ال  
k<sup>o</sup>lmlk<sup>o</sup>l

Sie könnte mit folgender Vokalisierung gelesen werden: ...*k al-malik al (al-malik = ‘der König’)*. Dies lässt an die letzte Sure, 114, denken, genannt *al-Nās*, eine bekannte Schutzsure, in der Gott als “König der Menschen” (*malik al-nās*, 114:2) angerufen wird. Doch gegen diese Sure spricht, dass die Lesung der Konsonanten nicht ganz auf sie passt. Wegen des vorangehenden *k* erscheint die folgende Lesart besonders naheliegend:

م[ال]ك الملك ال [...]   
... *mālīk al-mulk al* [...]

Das Wort *al-mulk* lässt sich als “Macht”, “Herrschaft” oder auch “Reich” verstehen (vgl. zur zentralen Bedeutung des Begriffes Sure 67, genannt “*al-Mulk*”). *Mālīk* (‘König’, durch das *ā* in der Bedeutung erhöht) wiederum ist einer der 99 Namen Gottes (*asmā<sup>o</sup> al-ḥusna*). Beides kombiniert ergibt einen weiteren Namen Gottes, wie er z.B. im Koran 3:26 vorkommt. Er kann als ‘Besitzer aller Herrschaft’ (wörtlich ‘König der Herrschaft’) übersetzt werden. Das in der Inschrift folgende *al-* kann der Anfang eines weiteren Namens Gottes sein oder auch eines ihn verherrlichenden Adjektivs<sup>11</sup>. Wir dürfen wohl annehmen, dass wir damit die richtige Lesung gefunden haben,

August 1974, Göttingen 1976, S. 273–281; GIOVANNI OMAN, *La necropoli islamica di Dablak Kebir (Mar Rosso)*, Napoli 1976 (2 Bde.), 1987 (3. Bd.).

<sup>11</sup> Ein Problem für die sichere Identifizierung und Lesung dieses fragmentarischen Spruches ist, dass er aus anderen Inschriften des muslimischen Raumes nicht dokumentiert scheint (wenn auch heute beliebt, z.B. als Wandbehang). Gaube listet eine Reihe häufiger, typischer nichtkoranischer religiöser Phrasen aus arabischen Bau- und anderen Inschriften auf, in der aber die Begriffe *al-malik/al-mulk* nicht vorkommen: HEINZ GAUBE, “Epigraphik”, in: WOLFDIETRICH FISCHER (ed.), *Grundriß der Arabischen Philologie*, Band I: *Sprachwissenschaft*, Wiesbaden 1982, S. 210–225. Ebenfalls GROHMANN 1971 (vgl. Fußnote 20) und OMAN 1976/1987 (op. cit.) haben keine inhaltlich passende Inschrift. Allerdings ist die oben genannte Sure 114 als Objektinschrift belegt (GAUBE 1982, S. 224).

da die Verwendung eines Gottesnamens zur hohen Qualität der Inschrift passt und in der islamischen Welt prominent ist.<sup>12</sup>

Es gibt eine weitere mögliche Lesart, die wegen ihrer Nähe zu einem Spruch, der aus der Mekka-Pilgerfahrt bekannt ist, interessant ist:

[ك الملك ال ...]  
... *la}k al-mulk al* [...]

Die Bedeutung von *lak al-mulk* ist in etwa: ‘Dein ist die Herrschaft!’<sup>13</sup> (Vgl. Koran 35: 13). Die Funktion des zweiten *al-* bleibt hier aber unklar; die vorige Lesung ist wohl vorzuziehen.

Dieser Ausruf erscheint in einem alten Pilgergebet, der *Talbiya(h)*<sup>14</sup>. Hier sei insbesondere daher darauf verwiesen, da das Gebet die Prominenz des Begriffes *al-mulk* aufzeigt und bei dessen Verständnis hilft. Ein direkter Bezug zur Inschrift ist nicht anzunehmen. Das Gebet ist bei der Annäherung an Mekka und dem Eintritt in die Stadt herzusagen, während man sich im Zustand des *iḥrām* (in ungenähter Pilgerkleidung) befindet: *Labbayk, allāhumma labbayk, labbaykā lā šarīka laka labbayk, inna l-ḥamda, wa l-niʿmata laka wa l-mulk, lā šarīka lak*<sup>15</sup>. Dieser Anruf an Allah gehört zu

<sup>12</sup> Ein Bezug zu einem Namen aus Dahlak, der den Begriff *al-mulk* enthält, ist unwahrscheinlich: Zayn al-Mulk, Tochter eines Sultans (Grabinschrift von 1181; OSMAN op. cit. 1987, S. 38f., mit weiterer Literatur); ebenso passt nicht ihr Neffe Sultan Abū al-Fādil al-Mālik b. Yaḥyā b. Abū al-Sadād al-Muwaffaq (Grabinschrift von 1172; ibid., S. 19f.).

<sup>13</sup> Mögliche englische Übersetzung: “To you belongs the entire sovereignty”. Französisch: “À toi la souveraineté!” Zu weiteren interpretierenden Übersetzungen siehe weiter unten. Ich möchte an dieser Stelle den Gedanken äußern, dass die frühen Muslime wenig Schwierigkeiten gehabt haben mögen, von ihren christlichen Nachbarn (z.B. im christlichen Umkreis Wəqros) akzeptiert zu werden. Manche grundlegenden Konzepte im Gottesverständnis beider Religionen sind sehr ähnlich, was auch auf diesen Anruf Gottes zutrifft. Er lässt an die abschließende Zeile im Vaterunser denken (Matth 6,9–13: “Denn Dein ist das Reich, die Kraft und die Herrlichkeit in Ewigkeit”).

<sup>14</sup> Infinitiv von *labbā*; bezieht sich auf das erste Wort des Anrufes, “Labbayka” (wörtlich ‘Dir zu Diensten’). Vgl. WILLIAM A. GRAHAM, *Divine Word and Prophetic Word in Early Islam: A Reconsideration of the Sources, the Special Reference to the Divine Saying or Hadīth Qudsi*, The Hague 1977 (Religion and Society 7), S. 222. Siehe auch AREND JAN WENSINCK, “Talbiyah”, in: HAMILTON ALEXANDER ROSSKEEN GIBB – JOHANNES HENDRIK KRAMERS (eds.), *Shorter Encyclopaedia of Islam*, Leiden 1953, S. 571.

<sup>15</sup> ‘Hier bin ich, unser Gott, hier bin ich. Hier bin ich, es gibt keinen, der Dir gleichwertig ist, hier bin ich. Aller Lob gebührt Dir und die Gaben kommen nur von Dir und Dein ist das Königreich und keiner ist Dir gleichwertig’. Vgl. die Übersetzung von Richard Burton: ‘Here am I, oh Allah, here am I! / No partner hast Thou, here am I : / Verily the praise and the grace and the kingdom are thine : /No partner hast Thou : here am I!’ (RICHARD FRANCIS BURTON, *Book of the Thousand Nights and a Night*, Part 1, Whitefish, MT: Kessinger Publishing 2003, S. 226).

den ältesten Überlieferungen des Islam<sup>16</sup>. In der muslimischen Tradition spielt dieses Gebet eine wichtige Rolle; der Prophet Muḥammad soll nach dem Bericht des Ibn ʿUmar in der Ebene Bayḍāʾ bei Mekka die *Talbiya(b)* hergesagt haben, als er die *Ḥaǧǧ* begann<sup>17</sup>.

Was ist nun aber die konkrete Verwendung des Inschriftensteines gewesen? Die Inschrift deutet inhaltlich und aufgrund ihrer Machart jedenfalls nicht auf ein Grabmal, sondern eher auf eine Einbindung in einen kulturellen Zusammenhang. Sie dürfte Teil eines Gebäudekomplexes gewesen sein, z.B. einer Moschee. Die Inschrift könnte in einzeln gesetzten Steinen (wovon nur dieser bekannt ist) als Schriftband um ein Minarett herumgelaufen sein<sup>18</sup>; dass der Stein Teil eines Ensembles gewesen sein muss, macht schon die unvollständige Inschrift sowie die Art der Verarbeitung klar.

An dieser Stelle kann die Diskussion zur Datierung wiederaufgenommen werden: Die qualitativ hervorragende monumental-kufische Inschrift deutet auf ein erhebliches Alter. Zunächst kann man feststellen: Eine Herstellung in der Zeit nach den Kriegen des 16. Jahrhunderts kann schon wegen des Zurückdrängens des Einflusses des Islam nach dieser Zeit ausgeschlossen werden – und ohnehin aus stilistischen Gründen. Die Inschrift ist in der Hinsicht überraschend, dass aus Təgray bisher keine einzige stilistisch vergleichbare Inschrift bekannt ist; der einzige nähere Bezug sind die zum Teil sehr sorgfältig gearbeiteten frühen kufischen Inschriften im Sultanat von Dahlak. Aber auch von dort ist bisher eine solche Arbeit im erhabenen Relief nicht bekannt geworden, wobei aber der Duktus, wie die Verbindung der einzelnen Buchstaben durch verschlungene Linien, vergleichbar ist. Der nicht übermäßig ornamentale, ästhetische Stil der Inschrift passt auf das 9. bis 10. Jahrhundert und findet seine Entsprechung in ganz gleichartigen Inschriften in Kairo<sup>19</sup>. Damit liegt sie zeitlich eher früher als die bisher aus Təgray be-

<sup>16</sup> PHILIP HITT – WALID KHALIDI, *History of the Arabs*, London 2002, Revised 10<sup>th</sup> Edition, S. 271, sehen darin die Spur vorislamischer religiöser Hymnen.

<sup>17</sup> *Ḥadīṭ* des al-Buḥārī, 5570; vgl. MUHAMMAD SAED ABDUL-RAHMAN, *Islam. Questions and Answers: Islamic History and Biography*, London 2003, S. 205.

<sup>18</sup> Diese Idee verdanke ich Professor Gianfranco Fiaccadori, dem ich für seine hilfreichen Kommentare zu einer früheren Fassung dieses Textes sehr danke; vgl. SAMUEL FLURY, *Islamische Schriftbänder: Amida-Diarbeker, XI. Jahrhundert*, Basel 1920. – GAUBE 1982 (art. cit.) schreibt in seiner Übersicht über Inschriften, dass unter den Großinschriften (wozu diese systematisch zu zählen ist) religiöse Formeln aus Bau-, Restaurations-, Waqf-, Grab- und Erinnerunginschriften bekannt sind.

<sup>19</sup> Ähnliche Inschriften der Abbasidenzeit finden sich u.a. in folgendem Standardwerk: ADOLF GROHMANN, *Arabische Paläographie*, Bd. 2, Wien 1971, z.B. Tafel XXIV: Bauinschrift einer Moschee in Kairo aus dem Jahr 393 H./1003 A.D. (ebenfalls erhabenes Relief, aber schon ornamentaler als diese Inschrift von Wəqro). Die nach Kairiner Inschriften zusammengestellten Alphabete ebd., S. 220 (Jahr 361 H./972 A.D.), und besonders S.



kannten Inschriften<sup>20</sup> und ist damit möglicherweise das erste materielle Zeugnis der Etablierung des Islam in Təgray nach dem Zerfall des aksumitischen Reiches. Die bemerkenswerte Qualität der Inschrift und das Fehlen vergleichbarer Inschriften in der Region macht es unwahrscheinlich, dass sie lokal hergestellt worden ist. Es kann an einen Import aus dem Jemen (oder gar Ägypten) gedacht werden, der wegen der Anbindung dieser Handelsroute an das Rote Meer möglich ist. Auch ein Import aus dem näheren Dahlak ist denkbar.

Nun zur Fundsituation heute: Dieses Fragment liegt im ersten Vorraum der Kirche rechts neben dem Übergang zum nächsten Raum. Dieser Vorraum wird im lokalen Sprachgebrauch der Priester von Wəqro *şallot* (Tgn. ‘Gebet’) oder *nay som* (Tgn. ‘zum Fasten’) genannt, der nächste Raum ist das *qəne mahlät*, also der erste der eigentlichen drei Kirchenräume: 1. Tgn. *qəne mahlät* (Gəʿəz *qəne mahlət*); 2. Tgn. *qəddəsti* (Gəʿəz *qəddəst*); 3. *mäqdäs*. Der Vorraum liegt im mittleren Teil der Kirche mit dem Haupteingang (*qäšši maʿšo*, ‘Priester-Tür’) und ist der Bereich, durch den die Priester zum Gottesdienst einziehen. Dieser Eingang liegt exakt gegenüber dem mittleren der drei Allerheiligsten (*mäqdäs*), in dem zwei *tabots* aufbewahrt werden, und zwar von Maryam und Čärqos. Der Eingang für Männer liegt im linken Flügel der Kirche, in der Hälfte, in derem Allerheiligsten sich der *tabot* des Mikaʿel befindet, während der separate Eingang für Frauen rechts liegt, im Flügel mit dem *tabot* des Gäbrəʿel<sup>21</sup>. Die Inschrift liegt also außerhalb der eigentlichen Kirchenräume.

Zunächst einige Bemerkungen zur Siedlung: Wəqro hat sich seit der italienischen Zeit, in der die Straße befestigt wurde, zu einem wichtigen Straßenstädtchen und Verwaltungszentrum entwickelt. Ursprünglich war es ein

221 (Jahre 365–386 H./975–996 A.D.) ähneln der von Wəqro deutlich, die auch sonst zu Inschriften der früheren abbasidischen Zeit passt; Grohmann weist darauf hin, dass unverzierte kufische Inschriften für das 8. bis 9. Jahrhundert typisch sind.

<sup>20</sup> Wobei sich deren Datierung im Detail noch verändern könnte; paläographisch ist z.B. die in Kʿiḥa gefundene Inschrift, SMIDT art. cit. 2004, einer Inschrift im Museum in Madrid aus dem Jahr 416 H. / 1025 A.D. überaus nahe, RODRIGO AMADOR DE LOS RIOS, *Lápidas arábigas*, Madrid 1876, no. II, Tafel II (S. 121), s. GROHMANN op. cit., Tafel LVII (wobei es auch Ähnlichkeiten mit frühislamischen Inschriften gibt, z.B. einer aramäischen Inschrift des 6. Jahrhunderts, GROHMANN op. cit., Tafel III, und einer koranischen Inschrift in Damaskus, Jahr 93 H./712 A.D., GROHMANN op. cit. S. 85).

<sup>21</sup> Auskünfte der Priester von Čärqos Wəqro am 18. Juli 2004. Weitere Informationen zur Kirche siehe CLAUDE LEPAGE und JACQUES MERCIER, *Églises historiques du Tigray, Art éthiopien*, Addis Abeba 2005, S. 86–89; siehe auch PAUL HENZE: *Ethiopian Journeys, Travels in Ethiopia 1969–72*, London 1977, S. 70–74 (fig. 7: Plan). Zu Ort und Kirche mit weiteren Literaturverweisen vgl. WOLBERT SMIDT, “Dängolo”, in: *EAE* 2, S. 87–88; ID., “Wəqro”, in: *ibid.* 4 (in Vorbereitung).

nur von wenigen Bauern besiedeltes Landstück innerhalb des Distriktes von Dängolo (Däng<sup>w</sup>älo), der von der alten Handelsroute durchquert wurde. Seinen Namen hat dieses frühere "Viertel" von Dängolo von der hiesigen Felsenkirche (*wəqor* = Tgn. 'in den Fels getrieben'). Dängolo ist inzwischen in der Bedeutung (und in seinem Territorium) reduziert und besteht nur noch aus einem Dorf am Fuße des nahegelegenen Bergpasses.

Äthiopische Kirchen dienen häufig als Aufbewahrungsorte für kulturelles Erbe. So wird z.B. auch die Inschrift von K<sup>w</sup>iḥa in der dortigen Čärqos-Kirche aufbewahrt, da diese nach lokaler Auffassung an die Herkunft der Ahnen von den "Israeliten" erinnere, die einst mit dem Sohn König Salomons nach Äthiopien gekommen seien. Im Gegensatz zu den Priestern in K<sup>w</sup>iḥa ist jenen in Čärqos Wəqro allerdings bekannt, dass sie eine muslimische Inschrift besitzen, was aber nichts an ihrer Aufbewahrungswürdigkeit in der Kirche ändert. Kirchen sind Stätten der Geschichtserhellung. Allerdings konnten die Priester bei mehreren Besuchen (18. Juli 2004, 19. August 2005, 6. Januar 2006) keine konkreten Erklärungen zur Herkunft ihres Inschriftensteines liefern. Sie berichteten lediglich, der Stein sei vor längerer Zeit (im Lauf des 20. Jahrhunderts) im Kirchenbereich gefunden worden, und zwar nahe am Eingangstor zum Kirchen-Compound, zusammen mit Knochen in der Erde. Der Kirchenhügel ist von zahlreichen Gräbern bedeckt, und es ist anzunehmen, dass schon lange Gräber nahe der Kirche existieren. Die Inschrift dürfte beim Ausheben eines Grabes gefunden worden sein. Andere Fragmente tauchten dabei nicht auf, es kann also gut sein, dass dieser Stein lediglich irgendwann als Bruchstein anderer Herkunft z.B. zur Befestigung eines Grabes gedient hat. Davon ist bis auf weiteres wohl auszugehen<sup>22</sup>. Ebenso muss offen bleiben, wo genau sich die muslimische Einwohnerschaft befunden hat; jedenfalls sicherlich nahe der Handelsstraße, also nicht weit von der Kirche entfernt. Diese ursprüngliche muslimische Bevölkerung ist verschwunden. Erst in neuerer Zeit, als Wəqro Bedeutung als Straßenstadt erhalten hat, haben sich hier wieder Muslime angesiedelt – wie in allen anderen Ortschaften entlang dieser Route.

Zusammenfassend kann gesagt werden: Die Inschrift gehörte offenbar zu einer Kultstätte, vielleicht zu einem Minarett. Diese Stätte ist wohl im Zusammenhang mit der nahen Pilgerstätte des *nağāšī* zu sehen. Dies wird allein schon dadurch plausibel, dass es sich um eine besonders kunstvolle Inschrift handelt, die auf eine gewisse Bedeutung des Ortes im muslimischen Kontext hindeutet. Trotz der Knappheit der Inschrift stützt auch deren Inhalt diesen Eindruck. Was aus der muslimischen Kultstätte in

<sup>22</sup> Dass das Fragment so nahe der Kirche gefunden worden ist, sagt sicherlich nichts darüber aus, ob Muslime nahe der Kirche lebten.

Eine weitere arabische Inschrift von der osttigrayischen Handelsroute



Abb. 3: Der Inschriftenstein in originaler Position neben dem Eingang zum *qəne mablet* im Eingangsraum der Kirche, 18. Juli 2004

Wəqro geworden ist, muss Spekulation bleiben. Naheliegender ist jedenfalls eine Zerstörung im Gefolge der muslimisch-christlichen Kriege des 16. Jahrhunderts (oder bereits zuvor), worauf die Auffindung als zerbrochenes Einzelstück im Kirchenbereich ohne Zusammenhang und ohne weitere Bruchstücke hindeutet<sup>23</sup>. Die Frage, ob Wəqro vielleicht mit der Pilgerfahrt zum Grab des *nağāšī* in Nāgaš

in direkter Verbindung stand, oder auch nur eine wichtige muslimische Handelsstation auf der Nord-Süd-Route ohne Pilgerbezug war, ist vielleicht in späteren Forschungen zu klären.

### Summary

This article discusses a fragmented Arabic inscription, which is kept in the rock-hewn church of Čārqos Wəqro in eastern Təgray. The text could be read as one of the 99 names of God or an invocation of God. A stylistic comparison with Arabic inscriptions of eastern Təgray, Dahlak and other areas suggests that it was not produced locally, but rather imported, and dates to the 9<sup>th</sup> to 10<sup>th</sup> century approximately. It is thus one of the earliest witnesses for the presence of Muslims in Təgray in the “dark period” after the decline of Aksum. Style and content show that the inscription did not belong to a funeral complex, but rather to a place of worship. Its location points to a connection with nearby Nāgaš, where Muslims revere the holy grave of the *nağāšī* of the *Hadīt*, and which is located on the same route as Wəqro connecting the area with the Red Sea.

<sup>23</sup> In diesem Zusammenhang ist vielleicht die lokale Überlieferung relevant, “die Muslime” hätten im 16. Jahrhundert die Felsenkirche mit Feuer verwüstet (wie auch LEPAGE – MERCIER 2005, S. 87 schreiben). Noch heute zeigt man die verrußten Decken mit zerstörten Wandmalereien. Eine solche Zerstörung konnte ohne weiteres eine entsprechende “Revanche” nach Wendung des Kriegsglücks zur Folge haben. (Allerdings wird auch die Variante erzählt, dass die Zerstörungen bereits auf die legendäre Königin “Gudit” des 10. Jahrhunderts zurückgehen, s. HENZE 1977, S. 74).