

J. Beaucamp/F. Briquel-Chatonnet/C. Robin (Hrsgg.): *Juifs et Chrétiens en Arabie aux V^e et VI^e siècles: regards croisés sur les sources*. Paris: Association des amis du Centre d'histoire et civilisation de Byzance 2010 (= ACHCByz 32). 304 S., 18 Abb., EUR 30.00. ISBN 978-2-916716-23-7.

Seit einigen Jahrzehnten zieht der spätantike Nahe Osten zunehmend das Interesse der Forschung auf sich. Während für bestimmte Regionen, die Levanteküste etwa, eine große Anzahl von Quellen relativ leicht zugänglich ist, stellen andere geographische Räume bislang noch weitgehend weiße Flecken auf der Landkarte der spätantiken Forschung dar: der sassanidische Iran gehört dazu, der allerdings zusehends von der Peripherie zu einem neuen Zentrum der Forschung erwächst, die Sinaihalbinsel, deren Quellen¹ erst seit kurzer Zeit in den Focus gekommen sind, sowie die Arabische Halbinsel südlich von ‘Aqaba im Westen bzw. Kuwait im Osten. Mit einem der wichtigsten historischen Ereignisse des spätantiken Südarabiens beschäftigt sich eine französische Forschungsgruppe, nämlich mit dem Konflikt zwischen Juden und Christen unter der Herrschaft des letzten ḥimyarischen Königs Yūsuf As’ar Yat’ar (in den arabischen Quellen „dū-Nuwās“), welcher als das Massaker von Naḡrān (523 n. Chr.) in die Geschichte eingegangen ist. Aus dieser Forschungsarbeit hervorgegangen sind neben der Edition und Übersetzung des Martyriums des Hl. Arethas² auch die Akten einer Konferenz (2008), die hier im Folgenden besprochen werden sollen. Bevor genauer auf den anzuzeigenden Band eingegangen wird, erscheint es sinnvoll, einen Überblick über die historischen Ereignisse im spätantiken Südarabien sowie die Quellenlage zum Massaker von Naḡrān voranzustellen, der zugleich einige Punkte der allgemeinen Einleitung des Bandes (5–8) aufgreift.

Spätestens gegen 270 n. Chr. ging das ḥimyarische Reich als Sieger aus den Auseinandersetzungen mit Saba hervor und vereinigte nach der Unterwerfung von Ḥaḍramaut (um 300 n. Chr.) ganz Südarabien unter ḥimyarischer Herrschaft in einer Stammesföderation. Als deren Zentrum lässt sich Zafār ausmachen (lat. Sa(p)phar, griech. Ταφάρ, Τα(ρ)φάρα bzw. Ταφάρων; etwa 130

- 1 Ein reichhaltiges Konvolut an Texten wurde mit sehr hilfreicher Kommentierung vor kurzem zugänglich gemacht in D. Caner (Hrsg.): *History and hagiography from the late antique Sinai* (with contributions by Sebastian Brock, Richard Price and Kevin van Bladel). Liverpool 2009 (= *Translated texts for historians* 53); vgl. auch Michael Links vorbildliche Edition und Übersetzung: *Die ‚Erzählung‘ des Pseudo-Neilos. Ein spätantiker Märtyrerroman*. München/Leipzig 2005.
- 2 M. Detoraki (Hrsg.): *Le martyre de saint Aréthas et de ses compagnons* (BHG 166). Édition critique, étude et annotation par Marina Detoraki, traduction par Joëlle Beaucamp et appendice sur les versions orientales par André Binggeli. Paris 2007 (= ACHCByz. 27).

km südlich der heutigen yemenitischen Hauptstadt Ṣan‘ā’), das seit etwa einem Jahrzehnt von einem Team der Heidelberger Universität eingehend untersucht wird.³ Gegen Ende des vierten nachchristlichen Jahrhunderts legten die ḥimyarischen Könige den altarabischen Polytheismus ab, die Herausgeber des Sammelbandes setzen etwa das Jahr 380 dafür an, und traten zum Judentum über – ohne aber diesen Glauben zu einer offiziellen Staatsreligion zu machen. Zu Beginn des sechsten Jahrhunderts gelangte Ḥimyar unter äthiopisch-aksümitische Vorherrschaft, nachdem die Ḥimyaren zuvor in den 270er Jahren die äthiopisch-christliche Einflussnahme auf der arabischen Halbinsel entscheidend zurückgedrängt hatten. Ab etwa 500 n. Chr. setzte Aksüm jedoch wieder christliche Vasallen als Könige über Ḥimyar ein (5). Nach dem Tod eines dieser christlichen Könige, Ma‘dīkarib II. Ya‘fūr, im Juni 522, gelangte Yūsuf As‘ar Yat‘ar (der bereits erwähnte dū-Nuwās) an die Macht. Die Chronologie der Ereignisse ist umstritten, der Herrschaftsantritt des dū-Nuwās wird in der Literatur bisweilen bereits auf 517/518 datiert;⁴ ferner ist nicht geklärt, ob er erst in diesen Jahren konvertierte oder bereits schon vorher Jude war. Gesichert hingegen ist, dass er die aksümitischen Truppen aus Zafār erfolgreich verdrängen konnte und in der Folge anstrebte, die Aksümiter aus den arabischen Küstenregionen zu vertreiben. Von nicht unerheblicher Bedeutung in diesem Konflikt war die Stadt Naḡrān (heute an der südlichen Grenze Saudi-Arabiens), die schon allein durch ihre geographische Lage als wichtiges Dreh-

3 Vgl. zu den Berichten der Grabung unter der Leitung von Paul Yule, vgl. P. Yule/K. Franke/C. Meyer (u. a.): Zafar, capital of Himyar, Ibb Province, Yemen. First Preliminary Report: 1998 and 2000, Second Preliminary Report: 2002, Third Preliminary Report: 2003, Fourth Preliminary Report: 2004. In: Archäologische Beiträge aus dem Yemen. Mainz 2007 (online unter: <http://archiv.ub.uni-heidelberg.de/propylaeumdok/volltexte/2008/127/>), sowie P. Yule: Zafār, Capital of Ḥimyar, Fifth Preliminary Report, February–March 2005. In: Zeitschrift für Archäologie außereuropäischer Kulturen 2, 2007, 105–120 (online unter: <http://archiv.ub.uni-heidelberg.de/propylaeumdok/volltexte/2010/477/>); K. Franke/M. Rösch/C. Ruppert (u. a.): Zafār, Capital of Ḥimyar, Sixth Preliminary Report, February–March 2006. In: Zeitschrift für Orient-Archäologie 1, 2008, 208–245; sowie P. Yule (ed.), Zafār, Capital of Ḥimyar, Rehabilitation of a ‘Decadent’ Society, Excavations of the Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg 1998–2010 in the Highlands of the Yemen. Im Druck.

4 Siehe hierzu die von Christian Robin in seinem Beitrag (39–106, hier 78–79) aufgestellte Chronologie der Ereignisse: Zwischen 509 und 521 n. Chr. (vermutlich allerdings zwischen 515 und 518) versuchte Yūsuf As‘ar Yat‘ar offensichtlich schon einmal, die Macht in Südarabien zu übernehmen und wurde im Frühjahr 518 oder 519 von Kālēb zurückgedrängt, der daraufhin Ma‘dīkarib II. Ya‘fūr in Zafār einsetzte.

kreuz des Handels sowohl mit Persien als auch mit Byzanz fungierte.⁵ Die Einwohner Nağrāns waren vornehmlich Christen, so präsentieren es uns zumindest die Quellen; ob die Stadt nun tatsächlich eine christliche Majorität aufwies oder ob sich dies nur in der Führungsschicht so darstellte, ist diskutabel. Noch in deutlich späteren, muslimischen Berichten jedenfalls erscheint Nağrān als erste zum Christentum konvertierte Stadt Arabiens, so etwa dem Zeugnis des Muḥammad ibn Ishāq und des aṭ-Ṭabarī zufolge, die sich beide wiederum auf einen nunmehr verlorenen Bericht des yemenitischen Autors Wahb ibn Munabbih (ca. 654–728) stützen. Dem Bericht nach, der sich wie eine Mischung aus christlicher Hagiographie und muslimischer Legende liest, welche ein verklärtes Idealbild der eigenen Annahme des Islāms auf arabischem Boden konstruiert, war es ein gewisser Sklave namens Fīmiyyūn, der den Einwohnern der Oase die Nichtigkeit der heidnischen Idole vor Augen führte und sie von der Übermacht des monotheistischen, christlichen Gottes überzeugte.⁶

Im Zuge des ḥimyarisch-aksūmitischen Konflikts zu Beginn des sechsten Jahrhunderts nun belagerte im Auftrag des dū-Nuwās dessen General Šaraḥ'īl Yaqbul dū-Yaz'an im Sommer 523 Nağrān und die umliegende Oase, wovon vermutlich drei ḥimyarische Inschriften nordöstlich der Stadt zeugen (6). Šaraḥ'īls Blockade erwies sich als ergebnislos, so dass kurze Zeit später dū-Nuwās selbst gegen Nağrān zog, und ihm auf das Versprechen hin, die gesamte Einwohnerschaft am Leben zu belassen, Einlass gewährt wurde. Einmal innerhalb der Stadt richtete sich dū-Nuwās' Aggression allerdings unmittelbar auf diejenigen unter den christlichen Nağraniten, die er in Kontakt mit dem spätromischen Reich – oder zumindest den anti-chalcedonischen Kreisen Nordsyriens – glaubte (6). Den Quellen zufolge ließ dū-Nuwās eine hohe Zahl an Priestern, die sich in der Kirche versammelt hatten, ebendort einschließen und verbrennen sowie die einflussreichsten Einwohner der Stadt augenblicklich hinrichten. In einer mit Pech aufgegoßenen Grube erlitten die „Martyrer von Nağrān“ den Feuertod.

Die Nachricht von dū-Nuwās' Bluttat erreichte in folgenden Jahr den lahmīdischen Königshof in al-Ḥīra, wo der Anti-Chalcedonier Simeon, Bischof von Bēt-Aršam, anwesend war. Simeon gilt als Verfasser eines auf Syrisch verfassten Briefes, der das erste schriftliche Zeugnis zum Massaker von Nağrān darstellt, die Kunde davon schnell verbreitete und im Zentrum einiger Beitrages des hier besprochenen Sammelbandes steht. Von diesem Brief existieren zwei Versionen, deren erster (nach dem Editor hier von den Herausgebern des

5 Zu Nağrān bisher maßgeblich, aber bisweilen überholt: R. Tary: Najrān. Chrétiens d'Arabie avant Islam (Nağrān. Masiḥīyū al-Ġazīra al-'Arabīyah qabla al-Islām). Beirut 1999 (= Recherches. Nouvelle série B, Orient chrétien 8).

6 In der Tat zeigt der Beitrag Christian Roberts (39-106, hier 64), dass sich die bei Ibn Ishāq und aṭ-Ṭabarī erwähnte Episode über die vorchristliche Anbetung eines heiligen Palmenbaums durch keine epigraphischen Funde stützen lässt.

Sammelbandes als *Lettre Guidi* bezeichnet⁷) in einer kurzen und einer langen Fassung überliefert ist, sowie ein weitere Einzelheiten hinzuzufügender zweiter Brief (hier *Lettre Shahîd*⁸). Das Echo in der christlichen Welt blieb nicht aus: Kurze Zeit später, die Chronologie ist hierbei nicht gänzlich geklärt, entsandte der aksümitische König Kālēb Truppen nach Südarabien, sicherlich auch, um seinen Einfluss im Umkreis der Oase von Nağrān wieder geltend zu machen und zu erweitern. Bereits im ersten Gefecht nach der Ausschiffung der aksümitischen Truppen fiel dū-Nuwās und seine Anhängerschaft zerstreute sich. Kālēb konnte neben Nağrān und Ṣafār das komplette ḥimyarische Einflussgebiet mit den strategisch wichtigen Punkten Ṣan‘ā’ und Mā’rib einnehmen, wobei es nun zu Massakern an den jüdischen Einwohnern kam. Nach einigen Kirchengründungen zog er sich nach Äthiopien zurück nicht ohne vorher wiederum einen christlichen Vasallen als Statthalter eingesetzt zu haben. Die historischen Folgen für Südarabien waren zweifelsohne weittragend: Die Region geriet für die nächsten fünfzig Jahre unter aksümitischen Einfluss, auch die fast tausendjährige alt-südarabische Inschriftenkultur sollte in dieser Zeit zum Erlöschen kommen. Ob freilich dem Postulat der Herausgeber „Le centre de gravité de l’Arabie se déplace plus au Nord, dans le Ḥijāz, où naîtra l’islam“ (7) zuzustimmen ist, bleibt fraglich, ist es doch aus dem Wissen um die weitere Geschichte der Region getätigt. Die Auseinandersetzungen, die die frühe islamische Gemeinde gerade auch mit Südarabien bzw. Äthiopien zu führen hatte, scheinen diese Aussage gerade nicht zu bestätigen.

Von den Geschehnissen dieser Zeit legt neben dem Brief des Symeon von Bēt-Aršam das auf Syrisch verfasste und nur fragmentarisch erhaltene Buch der Ḥimyaren Zeugnis ab,⁹ welches vorgibt, auf Augenzeugenberichten zu beruhen, allerdings weitgehend Informationen der beiden Briefe kolportiert und mit der Wiederherstellung der Ordnung durch Kālēb endet. Ähnlichen Inhalts ist das Martyrium des Hl. Arethas, dessen Edition und Übersetzung Marina Detoraki und Joëlle Beaucamp vorgelegt haben.¹⁰ Das griechische Original des Martyriumberichts durchlief verschiedene Redaktionen und wurde rasch in eine

7 Die Edition des ersten Briefes findet sich in I. Guidi: La lettera di Simeone vescovo di Beth-Arsham sopra i martiri omeriti. In: Atti della Accademia dei Lincei III.7, 1881, 471–515; eine englische Übersetzung bei A. Jeffrey: Christianity in South Arabia. In: The Moslem World 36, 1946, 193–216; zur kürzeren Fassung, vgl. P. Devos: L’abrégé syriaque BHO 104 sur les martyrs ḥimyarites. In: Analecta Bollandiana 90, 1972, 337–359.

8 Ediert und mit ausführlichen Kommentierungen versehen bei I. Shahîd (Hrsg.): The Martyrs of Najrān. New Documents. Brüssel 1971 (= Subsidia Hagiographica 49).

9 Ediert in A. Moberg (Hrsg.): The Book of the Ḥimyarites. Fragments of a hitherto unknown Syriac work. Lund 1924.

10 Siehe oben, Anm. 2.

Vielzahl von Sprachen übersetzt, etwa ins Armenische, Georgische, Arabische und Gə‘əz, wenngleich bei den Übersetzungen auch spätere Ausschmückungen und Zusätze in den Text eingeflossen sind (6). Die Texte stellen eine wichtige Ergänzung unseres Wissens über das Christentum in Südarabien und bieten eine Quelle zur jüdischen Mission in Arabien. Sie sind beeinflusst von bestehenden hagiographischen Vorlagen und strahlten ihrerseits auf neue Hagiographie aus, sei sie syrischsprachig, griechisch oder arabisch; nicht zuletzt fanden sie Eingang in die Kommentierung des Korans, so identifiziert Ibn Ishāqs Tafsīr die „Leute des Grabens“ (*aṣḥābu-l-uḥdūdī*) aus Sure 85:4–6 mit den Geschehnissen von Naḡrān.¹¹

An dieser Stelle sei auf einige weiterführende Publikationen – gerade aus dem Feld der Herausgeber und Beiträger – verwiesen. Bereits vor etwa zehn Jahren erschien ein von Christian Julien Robin herausgegebener Band vor allem zu den epigraphischen Funden,¹² zusammen mit Jérémie Schiettecatte legte er jüngst die Akten eines Kolloquiums zur Archäologie und Epigraphik der Region vor;¹³ ebenfalls aus der Feder Robins stammt ein monographische Länge erreichender Aufsatz zu dū-Nuwās, alias Yūsuf „Joseph“ As’ar Yat’ar.¹⁴ Eine Studie zum Königreich Ḥimyar veröffentlichte 2009 Iwona Gajda.¹⁵ In der Reihe „Le massacre de Najrān“, in der auch dieser Sammelband erschienen ist, haben die Herausgeber noch zwei weitere Bände zu den epigraphischen und literarischen Quellen sowie zur Chronologie und Auslegung angekündigt.¹⁶

- 11 „Qutla aṣḥābu l-uḥdūd / al-nāri dāti l-waqūd / id hum ‘alayhā qu‘ūd“ (Verflucht die Leute des Grabens, des heftig brennenden Feuers, dann, wenn sie darauf hocken! Übersetzung: A. Neuwirth: Der Koran. Bd. 1. Frühmekkanische Suren. Poetische Prophetie. Handkommentar mit Übersetzung. Frankfurt 2011, S. 331). Anders als die Herausgeber angeben (7), sind die „Leute des Grabens“ aber eben nicht die christlichen Märtyrer, sondern die für diese Tat verdammenswerten Juden unter dū-Nuwās.
- 12 Siehe beispielsweise: C. Robin (Hrsg.): L’Arabie antique de Karib’il à Mahomet. Nouvelles données sur l’histoire des Arabes grâce aux inscriptions. Aix-en-Provence: 1991–1993 (= Revue du monde musulman et de la Méditerranée 60–62).
- 13 J. Schiettecatte/C. Robin (Hrsg.): L’Arabie à la veille de l’Islam. Un bilan clinique. Acte de la table ronde tenue au Collège de France, les 28 et 29 août 2006. Paris 2009.
- 14 C. Robin: Joseph, dernier roi de Ḥimyar (de 522 à 525, ou une des années suivantes). In: Jerusalem Studies Studies on Arabic and Islam 32, 2008, 1–124.
- 15 I. Gajda: Le royaume de Ḥimyar à l’époque monothéiste. L’histoire de l’Arabie du Sud ancienne de la fin du IV^e siècle de l’ère chrétienne jusqu’à l’avènement di l’islam. Paris 2009.
- 16 J. Beaucamp/F. Briquel-Chatonnet/C. Robin (Hrsg.): Himyar vaincu par Aksūm. Le dossier des sources épigraphiques et narratives. Paris, in Vorbereitung.

I. NAJRÂN ET L'ARABIE DU SUD

Jérémie Schiettecatte: L'antique Najrân: confrontation des données archéologiques et des sources écrites (11–37)

Der erste Beitrag der Sammlung arbeitet vor allem zwei Punkte heraus; einerseits eine genaue Diskussion der einzelnen Fundplätze in einem „al-Uḥdūd“ genannten Grabungsareal, dessen archäologische Befunde in einem zweiten Abschnitt mit den narrativen Quellen vor allem hinsichtlich der Toponymik verglichen wird.

Das moderne Nağrân zählt zu den sich flächen- und einwohnermäßig am schnellsten ausdehnenden Gebieten Saudi-Arabiens, insofern nimmt es nicht wunder, dass die Stadt archäologisch keineswegs vollständig erschlossen ist. Schiettecatte stützt seine Ausführungen vor allem auf Material, das bei einer amerikanisch-saudischen archäologischen Mission zu Beginn der 1980er Jahre (kurz vor dem Einsetzen des Baubooms) sowie in saudischen Grabungen¹⁷ seit 1997 gefunden wurde (11). Ziel der Diskussion dieser Funde ist die Etablierung einer Siedlungschronologie von al-Uḥdūd, das traditionellerweise mit dem Stadtzentrum der antiken Stadt identifiziert wurde, und sich auf der rechten Flussseite des Wādī Nağrân befindet (12). Das Zentrum al-Uḥdūds stellt ein rechteckig befestigter Siedlungskern intra muros von 230 auf 250 m dar, weitere Funde wurden auf einem Areal extra muros von einer Fläche von ca. 50 ha und einer Längenausdehnung von etwa 1700 m dem Tal nach Norden folgend gemacht (14). Einige der sich innerhalb der Stadtbefestigung befindenden Gebäude konnten aufgrund ihrer Baustruktur und begleitender Keramikfunde vage auf die Zeit zwischen dem dritten vor- und dem dritten nachchristlichen Jahrhundert datiert werden. Hiermit kommt Schiettecatte zu einer Datierung, die sich nicht maßgeblich von der Juris Zarins' 1981 nach den amerikanisch-saudischen Untersuchungen unterscheidet.¹⁸ Bau 45 bzw. 49 weist einen Brandhorizont auf, zudem wurden dort einige südarabische Inschriften gefunden, die neben lokaler Personennamen auch die wohl apotropäische Anrufung „wadd 'ab“ enthalten (Wadd ist eine altarabische Gottheit, die auch bei Ibn al-Kalbī und im Dīwān des an-Nābigā ad-Ḍubyānī¹⁹ relativ prominent Erwähnung fin-

Sowie: Ibid.: Himyar vaincu par Aksūm. Chronologie et essai d'interprétation. In Vorbereitung.

17 Vgl. A. al-Zahrānī (u. a.) (Hrsg.): Preliminary report on the excavations of al-Ukhdūd, Najran. 1417–1424 a. h. (= 1999–2004 a. d.). In: *Atlal* 17–19, 2002–2006.

18 J. Zarins (u. a.) (Hrsg.): The second preliminary report on the southwestern province. In: *Atlal* 5, 1981, 9–42, hier 24.

19 Vgl. Ibn al-Kalbī, *Kitāb al-Aṣnām* 6, 16, hrsg. von R. Klinke-Rosenberger: Das

det). Dies veranlasst Schiettecatte nun zur Annahme, die Bauten wurden vor dem vierten Jahrhundert n. Chr. verlassen (17), als sich mit dem Christen- und Judentum in Nağrān monotheistische Religionen etablierten. Dies muss freilich bloße Spekulation bleiben, es erscheint eher unwahrscheinlich, dass der andernorts bis ins siebte Jahrhundert blühende altarabische Götterglaube hier so abrupt hätte aufhören sollen; jedoch wird korrekt darauf verwiesen, dass die unzureichende Fundlage bei Bau 45 bzw. 49 keine definitive Klärung zulässt. Ein Fundplatz *intra muros* wurde als Heiligtum der Gottheit dū-Samawī durch zwei 1936 bzw. 2005 publizierte Inschriften bestimmt (21), die im nachstehenden Aufsatz Robins diskutiert werden. Der Name des Heiligtums, Kaʿbatān,²⁰ und seine Ausmaße scheinen die Aussage Ibn al-Kalbī, die Banū ʿl-Ḥarīṭ hätten eine Kaʿba in Nağrān besessen,²¹ wenn nicht unbedingt zu bestätigen, so doch zu stützen.

Im Anschluss an die Diskussion des archäologischen Befundes *intra* und *extra muros* stellt Schiettecatte die ebenso berechtigte wie interessante Frage (25–35), ob al-Uḥdūd überhaupt mit dem historischen Nağrān gleichzusetzen sei, erwähnen die süd-arabischen Inschriften doch zwei weitere Siedlungen im Wādī Nağrān, Ragmat^{um} (*Rgmt^m*) sowie Zīrbān. Die Gleichsetzung von al-Uḥdūd (bzw. Madniat al-Uḥdūd) mit Nağrān ist nicht vor dem zehnten Jahrhundert n. Chr. belegt (25). Der Bezug zu den oben erwähnten koranischen „Leuten des Grabens“ (*aṣḥābu-l-uḥdūdī*) scheint naheliegend, ist aber letztlich nur ein Zirkelschluss, denn auch andere Derivationen der Wurzel „*ḥd(d)*“ kommen in Betracht: So bezeichnet weiter östlich im Yemen „*ḥudād*“ die zur längsten Zeit des Jahres ausgetrockneten Fließrinne eines Wādīs, während im Ḥaḍramaut mit dem Begriff „*ḥādud*“ das letzte eines durch ein Irrigationssystem bewässerten Feldes versehen wird. In den Augen des Rezensenten erscheint es vorstellbar, dass eine Lokalisierung des Geschehens, auf das in Sure 85 verwiesen wird, evtl. schon in frühislamischer Zeit, womöglich aber auch erst deutlich später, angestrebt wurde. Dass Lokaltraditionen bei der Bestimmung von Erinnerungsorten freilich nicht unbedingt auf Genauigkeit, sondern eher Praktikabilität legen, lässt sich für andere Orte nachweisen.²² Schiettecatte weist fach- und quellen-

Götzenbuch. Kitāb al-Aṣnām des Ibn al-Kalbī. Leipzig 1941; an-Nābigā ad-Dubyānī, *Diwān* 23, 6, hrsg. von W. Ahlwardt: *Diwans of the six ancient Arabic poets*. London 1870).

20 Für einen linguistischen Erklärungsversuch für den Konsonantenwechsel von *alif* (in Kaʿbatān) zu *ʿain* (in Kaʿba) siehe den Beitrag von Christian Robin (39–106, hier: 51–53).

21 Ibn al-Kalbī, *Kitāb al-Aṣnām* 28, 8 (siehe oben, Anm. 19)

22 Vgl. etwa O. Limor: *Sharing sacred space. Holy places in Jerusalem between Christianity, Judaism and Islam*. In: I. Shagrir (u. a.) (Hrsgg.): *In laudem Hierosolymitani*. FS Benjamin Zedar. Aldershot 2007, 219–231; K. Klein: *Vertraute Fremdheit – erlesene Landschaft. Arbeit an Präsenz im Reisebericht der Egeria*.

kundig nach, dass Ragmat^{um} lediglich als Stammes-, und in den südarabischen Inschriften nie als Ortsname verwendet wurde. Dies lässt ihn allerdings nicht ausschließen, dass der Siedlungsort dieses Stammes nicht auch mit dem Toponym Ragmat^{um} belegt wurde. Auch Nağrān erscheint als Stammesname (*s^{2c} bn ngrⁿ*) noch in nachchristlicher Zeit, bezeichnete überdies vom siebten vorchristlichen Jahrhundert bis heute das dort befindliche Tal, taucht aber dann etwa ab der Zeitenwende sowohl in griechisch-römischen Quellen²³ als auch in südarabischen Inschriften sowie in der berühmten Namāra-Inschrift als Ortsname auf (26–27; vgl. auch den Beitrag Christian Robins, 42–48). Die epigraphischen Zeugnisse allerdings, die den Ort Zīrbān erwähnen, lassen keinen Zweifel daran, dass damit al-Uḥdūd gemeint sein muss. Schiettecatte schließt die Existenz zweier rivalisierender Siedlungen im Wādī aus, seine plausible Lösung des Problems besteht darin, Zīrbān als tatsächlichen Namen der befestigten Siedlung, Nağrān hingegen als den Stammesnamen zu interpretieren, bis im Laufe der Zeit letzterer ersteren verdrängte (29–31). Die Lokalisierung von Ragmat^{um} allerdings sei, wenn überhaupt, anderswo zu suchen. Zurecht bemerkt Schiettecatte jedoch abschließend, dass die Gleichsetzung der Siedlung Nağrān mit dem Fundplatz al-Uḥdūd ein großes Problem aufwirft, nämlich das Fehlen von Funden *intra muros*, die später als das vierte Jahrhundert datieren. Schiettecatte schließt aus, dass der Bereich *extra muros* ein eigenes Befestigungssystem besaß, ebenso hält er es für unwahrscheinlich, dass die Nachrichten über die ḥimyarische Belagerung 523 eine Fiktion der Quellen sein mag (zumal sie ja auch durch eine Inschrift der Belagerer belegt ist), oder dass eben Nağrān doch anderswo im Wādī zu suchen sei. Auch wenn sich die archäologischen Untersuchungen bisher auf den östlichen Teil des etwa 5 ha großen Areals *intra muros* beschränkten, was Schiettecatte als Erklärungsversuch verwendet, so verwundert es doch, dass weder die in den Quellen erwähnte Kirche noch ein postulierbares *Martyrion* für die Blutzugeen des Massakers belegt werden konnten. Dies widerspricht auch den Aussagen späterer muslimischer Geographen; al-Yāqūt spricht von einem Kloster und zwei Mönchen aus Nağrān, al-Balāḍurī von Mönchtum (*rahbāniya*).²⁴ Der einzige archäologisch belegbare Beweis einer christlichen Besiedlung von al-Uḥdūd lässt sich durch einige *extra muros* gefundene Keramikfragmente mit Kreuzdekorationen erbringen (33, Abb. 9), deren Datierung jedoch nicht angesprochen wird. Es ist vorstellbar, dass die Sied-

In: H. Baumann (u. a.) (Hrsgg.): *Reise und Heimkehr als kulturalanthropologische Phänomene*. Marburg 2010, 159–174.

23 Strab. 16, 4, 24; Plin. nat. 6, 32, 17; Ptol. Geogr. 6, 7, 37 sowie Amm. 23, 6, 47.

24 Vgl. Yāqūt al-Ḥamawī, *Mu‘ğam al-buldān*, hrsg. von Ferdinand Wüstenfeld: *Jacut's Geographisches Wörterbuch aus den Handschriften zu Berlin, St. Petersburg und Paris*. Leipzig 1866–1873; Nachdruck Beirut: Dār Ṣādir 1957, Bd. 2, 667 und 703; al-Balāḍurī, *Futūḥu-’l-buldān*, hrsg. von Ṣalāḥ ad-Dīn Munağğid: *Balāḍurī. Futūḥu-’l-buldān*. Kairo 1956, 56–57.

lung in der Mitte des siebten Jahrhunderts größtenteils verlassen wurde, als Kalif ‘Umar ibn al-Ḥaṭṭāb die christlichen Einwohner Naḡrāns (bzw. nur die Monophysiten unter ihnen) nach Naḡrāniyya in der Nähe von Kūfa umsiedelte (35). Für die in diesem Band diskutierte Periode der ersten Hälfte des sechsten Jahrhunderts lassen sich allerdings Quellen und archäologischer Befund vorerst nicht in Einklang bringen.

Christian Julien Robin: Naḡrān vers l’époque du massacre: notes sur l’histoire politique, économique et institutionnelle et sur l’introduction du christianisme (avec un réexamen du Martyre d’Azqīr) (39–106)

Robins Beitrag untersucht in drei Teilen zuerst die Geschichte der Oase Naḡrān bis zum Jahre 523 n. Chr., behandelt dann ausführlich die Einführung des Christentums in der Stadt und tritt nach einer Analyse des *Martyriums des Azqīr* für den Quellenwert dieses hagiographischen Textes ein.

Robins Abriss der Geographie sowie der Geschichte Naḡrāns ab dem siebten Jahrhundert (40–48) ergänzt in weiten Teilen die zuvor von Schiettecatte geleitete Darstellung. Bisweilen wäre eine klarere Aufteilung des Materials zwischen beiden Beiträgen wünschenswert gewesen, da sich zahlreiche Dopplungen ergeben. Wirklich weiterführend sind vor allem Robins linguistische Ausführungen, wie aus dem alttestamentarischen hebräischen Ortsnamen Ra‘ma die Bezeichnung „Ragmat^{um}“ entstehen konnte (45–47), die, wie der Beitrag Schiettecattes zeigte, der Name für die Hauptstadt der Oase vom siebten bis zum vierten vorchristlichen Jahrhundert war. Die knappen Ausführungen zur Einwohnerzahl bleiben relativ ergebnislos, die späteren muslimischen Quellen sprechen von 40000 bzw. 120000 Kriegerern aus Naḡrān zu Zeiten Muḥammads; hilfreicher ist vielleicht eine sabäische Inschrift aus dem dritten Jahrhundert,²⁵ die verzeichnet, dass nach der Niederschlagung einer Revolte etwa 1000 Mann in Naḡrān (d. h. dem gesamten Wādī) getötet, etwa 500 gefangen genommen wurden, und dass das Tal achtundsechzig Dörfer zähle. Interessanter ist Robins Vorschlag zur Deutung des bereits angesprochenen Heiligtums „Ka’batān“. Dieses sei im vierten nachchristlichen Jahrhundert zu einer monotheistischen Kultstätte geworden, was dann später die muslimischen Geographen dazu veranlasst hätte, rückwirkend von Ka’batān auch als „Kirche“ oder „Kloster“ zu sprechen (52), auch Ibn al-Kalbī spreche deswegen nicht von einer kultisch gebrauchten Ka‘ba (ka‘ba ‘ibāda), sondern von einem bloßen Raum (ḡurfa).²⁶ Diese Interpretation ist zwar vorstellbar, aber hypothetisch: Vorsichtiger wäre es eher von einem Henotheismus zu sprechen; generell zeigt sich hier ein auch schon in

25 Vgl. A. Jamme (Hrsg.): Sabaeen inscriptions from Maḡram Bilqīs (Mārib). Baltimore 1966, no. 577/14.

26 Vgl. oben, Anmerkung 21.

der Schlussbetrachtung des vorstehenden Aufsatzes sichtbares Bemühen, alle verfügbaren Quellen zu einem Gesamtbild zu harmonisieren, das aber dann eben doch nur Spekulation bleiben muss.

Mit dem Übergang von Polytheismus zum Monotheismus beschäftigt sich der zweite Abschnitt (62–79) unter besonderer Berücksichtigung des *dū-Samawī* als Hauptgott der Oase (62–63). Robin bietet eine genaue Analyse aller verfügbaren epigraphischen Zeugnisse ohne jedoch die einschlägige Forschungsliteratur zu diskutieren (es seien hier exemplarisch nur Patricia Crone und Michael Lecker genannt, auf deren Arbeiten nur in anderem Kontext verwiesen wird), so dass die Gründe für die Übernahme des Judentums bzw. des Christentums einmal mehr in die Interpretationsrichtung eines „Marktplatzes der Religionen“ gehen, in der Monotheismus als spiritueller und persönlicher Form der Religiosität beschrieben wird (64). Robin gelingt es allerdings – ausgehend von den inschriftlichen Zeugnissen und gestützt durch (bisweilen spätere) Textquellen – eine eindrucksvolle Chronologie der Ereignisse aufzustellen, die mit der legendenhaften Konversion eines gewissen Ḥannān (oder Ḥayyān, wenn, wie Robin annimmt, tatsächlich beide Namen die gleiche Person bezeichnen²⁷) um ca. 450 n. Chr. beginnt und über die ersten lokalen Märtyrer (der Priester Azqīr, um 470–475; Bischof Paul I. von Nağrān, zwischen 485 und 500) und die Ereignisse des Massakers bis hin zur Wiederherstellung der Ordnung durch den aksümitischen König Kālēb im Juni 525 reicht (78–79). Erwähnenswert ist hierbei auch die Diskussion über eine potentielle erste Herrschaft des Yūsuf Asʿar Yatʿar (*dū-Nuwās*) (76–78).

Mit einer Neubetrachtung der Märtyrerakten des Azqīr schließt Robins Beitrag (80–98). Der in der Edition von Carlo Conti Rossini²⁸ kaum neun Seiten füllende Text ist auf Gəʿəz erhalten und wohl eine vor der Mitte des fünfzehnten Jahrhunderts entstandene Übersetzung einer arabischen Version. Robin merkt allerdings zurecht an, dass der Märtyrer Azqīr nicht im Synaxarion von Alexandria erwähnt wird, was wiederum für eine Entstehung des Textes in Äthiopien auf Gəʿəz deuten könnte. Der Text war bereits Gegenstand früherer Unter-

27 Ḥannān wird in der nestorianischen Chronik von Seʿert, die nur auf Arabisch überliefert ist, Ḥayyān im anti-chalcedonischen (auf Syrisch verfassten) Buch der Ḥimyaren als erster Einwohner von Nağrān, der das Christentum annimmt, aufgeführt. Ein Schreibfehler zwischen den arabischen Buchstaben *nūn* und *yāʿ* erscheint allerdings wahrscheinlicher als zwischen den syrischen Buchstaben *nūn* und *yod* (67).

28 C. Conti Rossini (Hrsg.): Un documento sul cristianesimo nello Iemen ai tempi del re Šarāḥbīl Yakkuf. In: Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei. Classe di Scienze morali, storiche e filologiche. Serie quinta 19, 1910, 705–750. Vgl. auch: A. Bausi/A. Gori (Hrsg.): Tradizioni orientali del “Martirio di Areta”. La prima recensione arabe e la versione etiopica, edizione critica e traduzione. Florenz 2006 (= Quaderni di Semitistica 27).

suchungen;²⁹ er behandelt das Martyrium des Priesters Azqīr, der unter der Herrschaft des Juden Sarābhīl Dānkōf, König von Ḥamēr, die Bewohner von Naḡrān im Christentum unterweist und Wunder wirkt. Robins eingehende Untersuchung der Topo- und Anthroponymik des Martyriums zeigt auf, dass sich viele der erwähnten Persönlichkeiten tatsächlich inschriftlich fassen lassen (85–95), so etwa der erwähnte Sarābhīl Dānkōf in einer sabäischen Inschrift als Šuriḥbi’īl Yakkuf (85–86; 96), was Robin darauf schließen lässt, dass der Verfasser des Martyriums des Azqīr über eine genaue Kenntnis von Naḡrān besessen haben, den Text entweder dort verfasst oder vielleicht dort geboren worden sein muss (97). Hinsichtlich der Frage nach der Originalsprache des Textes schließt Robin aufgrund von linguistischen Gesichtspunkten das Syrische aus, eine griechische Fassung sei vorstellbar, jedoch wurde die Gə‘əz-Fassung sicherlich von einer arabischen Zwischenübersetzung gefertigt. Am wahrscheinlichsten erscheint ihm dennoch eine arabische Originalfassung, die nicht vor dem achten Jahrhundert entstanden ist, für die der Autor aber möglicherweise Originaldokumente zur Disposition hatte (97).

Iwona Gajda: Quel monothéisme en Arabie du Sud ancienne? (107–120)

Der Beitrag Gajdas stützt sich vor allem auf eigene Studien aus einem Kapitel ihrer Monographie zum Königreich von Ḥimyar sowie aus zwei Aufsätzen zum Thema.³⁰ Noch im dritten Jahrhundert lässt sich epigraphisch ein weit verbreiteter Henotheismus um den Hochgott ‘Attar feststellen, wobei einzelne Stämme freilich ihre eigenen Schutzgottheiten, Familienverbände ihre Hausgötter verehrten (107). Ab dem Ende des vierten Jahrhunderts versiegen die polytheistischen Inschriften zugunsten von monotheistischen, die häufig eindeutig jüdischen bzw. judaisierenden Charakter tragen. Vor allem drei Typen von monotheistischen Bezeichnungen lassen sich in den südarabischen Inschriften nachweisen, dies sind einmal Titel wie „Herrscher des Himmels“ (*b‘ls^lmyⁿ* oder *mr‘ s^lmyⁿ*) bzw. „Herr über Himmel und Erde“ (*mr‘ s^lmyⁿ w-‘rⁿ*), ferner der gängige semitische Gottesname „Ilān“ (bzw. „Ilahān“ oder „Il“ (*‘lⁿ*, *‘lhⁿ*, *‘l*))

29 Vgl. A. Beeston: The Martyrdom of Azqīr. In: Proceedings of the Seminar for Arabian Studies 15, 1985, 5–10; Z. Rubin: Ha-Martīriyūm šel Azqīr ve-hama’avak ben ha-yahadut la-natsrut bi-Drom ‘Arav ba-me’ah ha-ḥamišit la-sfirah (Das Martyrium des Azqīr und der Kampf zwischen Juden- und Christentum in Südarabien im fünften Jahrhundert n. Chr.). In: A. Kasher (u. a.) (Hrsgg.): Dor le-dor. FS Yehoshua’ Efron. Jerusalem 1995, 251–284.

30 Vgl. die bereits oben erwähnte Monographie (Anm. 15) sowie I. Gajda: Les débuts du monothéisme en Arabie du Sud. In: Journal Asiatique 290, 2002, 611–630; *ibid.*: Monothéisme en Arabie du Sud préislamique. In: Chroniques Yémenites 10, 2004, 22–34.

sowie „Raḥmānān“ (*Rḥmnⁿ*), der „Erbarmer“. Drei Inschriften nennen ihn aber auch Rabbyahūd (*rbyhd*, *rbhd* bzw. *rbhwd*), „Herr der Juden“, eine Bezeichnung die weder im Hebräischen noch Aramäischen auftritt (108). Vor dem sechsten Jahrhundert erscheint das Christentum an keiner Stelle in den bisher gefundenen Inschriften – entgegen den Aussagen externer Textquellen, die die Vorgeschichte des Massakers plakativ als Konflikt zwischen Juden- und Christentum präsentieren. Die epigraphisch erwähnten Kultorte werden meist mit *mkrb* (wörtl. etwa „Ort zum Beten“) bezeichnet, jeweils einmal sind *ms'gd* (vgl. arab. *masǧid*, heute „Moschee“) oder *kns't* (vgl. hebr. *kānēset*, ab dem 1. Jh. v. Chr. „Synagoge“) bezeugt, Kirchen werden – wiederum erst ab dem sechsten Jahrhundert – als *qls'* (vgl. griech. ἐκκλησία) oder *b't* bezeichnet (111–113).

Die Gestalt des Monotheismus in Südarabien wurde oft als „ḥimyarischer Monotheismus“ bezeichnet, dies allerdings vor dem Auffinden zahlreicher jüdischer oder judaisierender Inschriften, die die spätere Forschung dazu veranlassten, den Glauben als (urtümliches) Judentum anzusehen (115). Christian Robin hat als erster die Bezeichnung „raḥmanisme judaïsant“³¹ verwendet für ein Volk, das vorwiegend aus politischen Gründen zum Judentum übergetreten sei, ohne dass dies eine durchgängige Konversion der gesamten Bevölkerung bezeichne. Gajda setzt hier an, nennt auch die in Aphrodisias inschriftlich erwähnten „Juden und Gottesfürchtigen (θεοσεβεῖς)“ als Vergleichsbeispiel (116).³² Aufgrund der vagen Aussagen der Inschriften erscheint Gajdas Vorschlag sehr überzeugend, den südarabischen Monotheismus nicht als „Judentum“ per se anzusehen, sondern eher als Ausdrucksform einer ans Judentum angelehnten und von ihm beeinflussten Religion der „Gottesfürchtigen“, die nur bestimmte Aspekte des mosaischen Gesetzes befolgten (monothéisme judaïsant, 117).

II. NAISSANCE DE LA TRADITION

Françoise Briquel-Chatonnet: Recherches sur la tradition textuelle et manuscrite de la Lettre de Siméon de Bet Arsham (123–141)

Mit der Texttradition der Symeon von Bēt-Aršam zugeschriebenen Briefe, beschäftigt sich Briquel-Chatonnet. Der erste Brief, *Lettre Guidi*, wird in einer kürzeren Form in der Kirchengeschichte des Pseudo-Zacharias Rhetor sowie in der Chronik von Zuqnin zitiert, eine Version fand Eingang in die Chronik Mi-

31 Vgl. C. Robin: Le judaïsme de Ḥimyar. In: Arabia 1, 2003, 97–172, hier 154.

32 Vgl. J. Reynolds/R. Tannenbaum: Jews and God-fearers at Aphrodisias. Greek inscriptions with commentary. Cambridge 1987; M. Williams: The Jews and God-fearers inscription from Aphrodisias. A case of Patriarchal interference in early 3rd century Caria? In: Historia 41, 1992, 297-310.

chaels des Syrers. Briquel-Chatonnet erklärt die handschriftliche Überlieferung (128–131), die sie in eine westliche und östliche Tradition unterteilt (auf letzterer beruht vor allem Guidis Edition) und zeigt anhand unterschiedlicher Elemente auf, dass der *Lettre Guidi* offensichtlich noch vor den Veränderungen der in die Chroniken aufgenommenen Kurzversion einer Redaktion unterzogen wurde. Ausgehend von der Neudatierung des Martyrium des Arethas³³ auf ca. 565 n. Chr., kommt sie zu dem Schluss, dass die Langversion des Briefes, das weiten Teilen des Martyriumtextes zugrunde liegt, den beschriebenen Geschehnissen zeitlich am nächsten stehe (127).

David Taylor: A stylistic comparison of the Syriac Ḥimyarite martyr texts attributed to Simeon of Beth Arsham (143–176)

Zu Beginn seines Beitrages über die Simeon von Bēt-Aršam zugeschriebenen Texte mahnt Taylor zur Vorsicht, diese literarischen Texte allzu leichtfertig als Dokumentarquellen anzusehen (143–144). Im Folgenden entfaltet er eine genaue Analyse der erhaltenen syrischen Texte zu den ḥimyarischen Märtyrern sowohl im Bezug auf Motive und Elemente der Handlung als auch auf den lexikalischen Wortgebrauch. Eine Problematik ergibt sich freilich daraus, dass nur ein weiterer Text Simeons überliefert ist, sein Brief „über Barsauma und die Häresie der Nestorianer“³⁴, der keinen idiosynkratischen Sprachgebrauch feststellen lässt, der die Zuschreibung der ḥimyarischen Märtyrertexte rechtfertigen würde (149). Auch Taylor kommt wie Briquel-Chatonnet zur Erkenntnis, dass die in den Chroniken überlieferte Kurzform des Briefes (bei Taylor *Letter C*, „la forme courte“) zumindest auf eine frühere Version des *Lettre Guidi* zurückgehen muss (150, 158–160). Gegen die Forschungsmeinung, dass *Letter C* eine gekürzte Fassung des *Lettre Guidi* sei, sprechen auch einige markante theologische wie inhaltliche Unterschiede (154–157). Der lange Zeit für älter gehaltene *Lettre Guidi* weist einige Merkmale auf, die in diesem Licht lediglich als spätere hagiographische Ausmalungen erscheinen (165), so dass Taylor die Möglichkeit in Betracht zieht, dass tatsächlich *Letter C* die dem Original des Simeon von Bēt-Aršam am nächsten stehende Form, der *Lettre Guidi* hingegen eine literarische Ausgestaltung dessen sei. In seiner Analyse des *Lettre Shahîd* widerspricht Taylor der These Shahîds,³⁵ der die Autorschaft Simeon von Bēt-Aršam zugeschrieben hatte. Einer der bedeutenden Unterschiede zwischen *Lettre Guidi* und *Shahîd* ist, dass in ersterem die Märtyrer allesamt Laien

33 M. Detoraki (Hrsg.): Le Martyre de Saint Aréthas et de ses compagnons (BHG 166), 97–99 (siehe oben, Anm. 2).

34 Vgl. G. S. Assemani: Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana I. Rom 1719, 346–358.

35 Vgl. I. Shahîd: The Martyrs of Najrân (siehe oben, Anm. 8), 31–33.

von oftmals hohem sozialen Rang sind, während sie in letzterem als Mönche, Nonnen und Klerus beschrieben werden, die in der Kirche verbrannt werden; zahlreiche weitere Christen stürzen sich ins Feuer, um Anteil am „Wohlgeruch“ (*rīḥā*) der verbrennenden Priester zu haben.³⁶ In den Augen Taylors stellt dieser zweite Brief „a full-blown hagiographical work“ dar, das nicht mehr dazu diene, einen potentiellen Adressaten zur sofortigen Handlung nach dem Massaker zu überreden, sondern einem breiteren Publikum eine zuverlässige Beschreibung der Geschehnisse zu liefern (166–170). Eine kurze Betrachtung des Buches der *Ḥimyaren* zeigt, dass auch hier Shahīds Annahme der Autorschaft Simeons ausgeschlossen werden muss (171–172). Dem Beitrag ist ein tentatives Stemma der Texte beigegeben (172).

Marina Detoraki: Un hagiographe à l’oeuvre: le *Martyre d’Aréthas* et ses sources (177–190)

Mit Quellenstudien zu dem von ihr edierten Martyrium des Arethas beschäftigt sich Detoraki. Während sich mit den bereits erwähnten und von Briquel-Chatonnet sowie Taylor untersuchten syrischen Texten einige der Quellen benennen lassen, bleiben die Vorlagen für bestimmte Episoden des Martyriumberichts im Dunkeln. Detoraki verweist auf die Bedeutung der biblischen Makkabäerbücher für den hier behandelten Text und deutet Parallelen zum *Kəbrā Nəgāst* sowie zum Leben des hl. Gregentios an (179).³⁷ Während der griechische Text tief aus seinen syrischen – zweifelsohne anti-chalcedonischen – Quellen schöpft, kann Detoraki allerdings aufzeigen, dass gerade die Zusätze eine interessante Tendenz aufweisen: Sie siedeln die Beschreibung der lokalen Ereignisse in einem größeren Rahmen an, dem des spätantiken christlichen Kaiserreiches und seiner Kirche (185–187), und binden so den Text in einen weltgeschichtlichen Kontext ein. So lassen sich auch die vom Verfasser integrierten anti-nestorianischen Polemiken erklären (188), die auf den ersten Blick für den sudarabischen Kontext verwunderlich erscheinen.

Gianfranco Fiaccadori: On the place of composition of the Martyrion of Arethas (191–196)

In seinem kurzen Beitrag stellt Fiaccadori die Frage nach dem Abfassungsort

36 *Lettre Shahīd* 7, 18, 10, 22 (wie Anm. 8). Für eine olfaktorisch orientierte Studie zum frühen Christentum vgl. S. Harvey: *Scenting salvation. Ancient Christianity and the olfactory imagination*. Berkeley 2006.

37 Zu letzterem vgl. A. Berger: *Life and work of Saint Gregentios, Archbishop of Taphar*. Berlin 2006.

des eben von Detoraki quellentechnisch untersuchten griechischen Texts, auf den erstmals in der Chronik des Theophanes im neunten Jahrhundert verwiesen wird (191). Fiaccadoris Ausführungen schweifen allerdings bisweilen nicht unerheblich vom Thema ab, können aber doch zumindest anreißen, dass der Text des Martyriums des Arethas an einigen Stellen den Schluss zulässt, dass Jerusalem hier eine prominentere Rolle spielt als Alexandria (194). Das Fehlen einer Erwähnung der Märtyrer im Synaxarion von Alexandria wurde bereits angesprochen. Auffällig erscheinen die guten Kenntnisse des Autors über das Rote Meer und seine Häfen (Aila, Klyasma, Berenike), für Fiaccadori ein Beleggrund, eine „monastic invention of giving Sinai a rôle in the punishment of the persecution launched in Arabia by dhū Nuwās“ anzunehmen (195), und die Halbinsel als Abfassungsort vorzuschlagen.

Joëlle Beaucamp: Le rôle de Byzance en mer Rouge sous le règne de Justin: mythe ou réalité? (197-218)

Beaucamps Antwort auf die von ihr gestellte Frage nach dem byzantinischen Einfluss im Roten Meer unter Justin und Justinian fällt eindeutig in Richtung „Mythos“ aus.³⁸ Byzanz zeigte weder besonderes Interesse noch Präsenz in dieser Region. Beachtung schenkt sie in ihrer ausführlichen Diskussion des Quellenmaterials der Frage nach dem Quellenwert des griechischen Martyrium des Arethas (206–214). Kaiser Justin I. nimmt eine wichtige Rolle in diesem Text ein, so ist er es, der die Nachricht über das Massaker des dū-Nuwās (Δουναάς) dem Patriarch von Alexandria weiterleitet, welcher daraufhin den äthiopischen König, hier Ἐλεσβαάς genannt, zum militärischen Eingreifen bewegt (210); an anderer Stelle schreibt Justin direkt an Elesbaas. Trotz bisweilen sehr akkurater Ortskenntnis (etwa die bereits angesprochenen Häfen), fällt Beaucamp allerdings auch frappierende Unkenntnis auf, etwa die Aussage, man könne zu Fuß von Äthiopien nach Ḥimyar gehen (215).

III. DÉVELOPPEMENT DE LA TRADITION

Bernard Outtier: L'apport des versions arménienne et géorgienne du Martyre d'Aréthas (221–226)

Outtier weist anhand von in allen georgischen Handschriften enthaltenen iden-

38 Zur von Beaucamp verwendeten Literatur lässt sich noch nachtragen: D. Letsios: Βυζάντιο και Ερυθρά Θάλασσα. Σχέσεις με τη Νούβια, Αιθιοπία και Νότια Αραβία ως την Αραβική κατάκτηση (Byzanz und das Rote Meer. Beziehungen mit Nubien, Äthiopien und Südarabien bis zur arabischen Eroberung). Athen 1988

tischen Schreibfehlern nach, dass eine einzige Übersetzungen allen bekannten, teilweise nur fragmentarisch überlieferten Manuskripten (Katharinenkloster (2), Tbilissi, Cambridge) zugrunde liegt (222), für die das Sabas-Kloster als Abfassungsort, das achte Jahrhundert als etwaiger Zeitraum vorgeschlagen wird (223). Von der armenischen Übersetzung existieren vier Handschriften in der Bibliothèque nationale de France, eine im Mechitharistenkloster San Lazzaro sowie eine im Matenadaran, Yerevan (223–224). Auch wenn es verblüfft, dass der Name des Märtyrers in der armenischen Version den semitischen stimmlosen pharyngalen Frikativ (Ḥ) bewahrt hat (vgl. die arab. Namensform Ḥarīt vs. griech. Ἀρέθας; die armen. Fassungen schreiben Xaretʿaj), schließt Outtier aus, dass eine andere Sprache als das Griechische der Übersetzung zugrunde gelegen haben könnte; seine sehr vorsichtige Einordnung der Übersetzung lokalisiert diese in Palästina mit dem siebten Jahrhundert als frühestem Zeitpunkt (225).

Paolo La Spisa: Les versions arabes du Martyre de saint Aréthas (227–238)

Zehn Handschriften des Textes sind auf Arabisch verfasst, darunter eine in Garšūnī, d. h. in mit syrischen Buchstaben wiedergegebenen Arabisch (227). La Spisa ergänzt mit seinen Ausführungen den guten Appendix André Bingellis in Marina Detorakis Edition und gibt überdies eine Übersicht der Publikationsorte der verschiedenen arabischen Versionen (228–229). Mit großer Quellenkenntnis zeigt La Spisa anschaulich auf, dass auch andere arabische Texttraditionen in die Übersetzungen (bzw. Weiterschreibung) des Martyrium des Arethas eingeflossen sind (235–236).

Zeev Rubin: Some observations on Islamic traditions concerning the persecution of Christians in Najrān (239–240)

Zeev Rubins Tod im Mai 2009 verhinderte die Ausarbeitung seines Beitrages, von dem ein zweiseitiges Quellenpapier publiziert wurde. Die dort gelieferte Aufstellung der arabischen Zeugnisse über den bereits oben erwähnten Missionar Fīmiyyūn, über dū-Nuwās' Weg zur Macht und seine Konversion zum Judentum sowie über die „Leute des Grabens“ sind auch für sich allein ausgesprochen hilfreich.

Alessandro Bausi: The massacre of Najrān: the Ethiopic sources (241–254)

Alessandro Bausi, der Herausgeber der äthiopische Version,³⁹ stellt seiner Betrachtung der literarischen Quellen einen kurzen Überblick über die Inschriften Kālēbs voran (242–243). Neben den äthiopischen Märtyrerakten des Arethas (*Gadla Hirut*) beinhalten noch weitere Texte, wie etwa die hagiographische Sammlung der „Neun Heiligen“ aus dem späten fünften bzw. frühen sechsten Jahrhundert, Verweise auf die Geschehnisse in Naḡrān (245–248). Am weitreichendsten sind allerdings die Verweise im *Kəbrā Nəgāšt*, dem „Ruhm der Könige“, dessen letzte Kapitel die Christenverfolgung erwähnen und den Triumph Kālēbs, hier mit Justin I. alliiert, feiern: Die beiden Herrscher, die in Jerusalem einen feierlichen Bund geschlossen haben, sind Gottes Werkzeug, um die Juden ein für allemal auszulöschen und die Gottesherrschaft herbeizuführen. Kālēbs Erstgeborener, Esrāʾēl, soll zum Herrscher Naḡrāns werden, sein jüngerer Bruder, Gabra Masqal, wird dem Vater auf dem Thron Äthiopiens nachfolgen (244). Die äthiopische Version der Arethasakten wurde aus dem Arabischen übersetzt und in die hagiographische Sammlung *Gadla samaʿtat* aufgenommen, die zwischen dem 4. und 7. Jh. entstand und zwischen dem 13. und 15. Jh. erweitert wurde (245). Für die äthiopischen Arethasakten ergibt sich ein terminus ante quem von 1291/92 n. Chr.

Bausis Beitrag schließt sich ein Addendum (249–251) vom Januar 2010 an, in dem er von einem neuen Manuskriptfund der Arethasakten berichtet, dessen Text deutlich enger am griechischen Original angelehnt ist, allerdings in der Schreibung der Eigennamen Schreibweisen, die sich nur mit einer arabischen Vorlage erklären lassen, aufweist; auch zum Buch der Ḥimyaren lassen sich einige Bezüge feststellen.

Muriel Debié: Le Kebra Nagast éthiopiens: une réponse apocryphe aux événements de Najran? (255–278)

Auch Debiés Beitrag befasst sich mit dem bereits bei Bausi angesprochenen äthiopischen *Kəbrā Nəgāšt*, das von der Forschung ins späte 13. oder frühe 14. Jahrhundert datiert wird. Zurecht verweist sie auf die biblischen Konnotationen, die im Namen des äthiopischen Königs Kālēb mitschwingen, der zu einem christlichen heiligen König par excellence stilisiert wird (256–257).⁴⁰ De-

39 A. Bausi/A. Gori (Hrsg.): Tradizioni orientali del “Martirio di Areta” (siehe oben, Anm. 28), hier 89–306.

40 Vgl. Num. 13, 1–14, 38 über die Aussendung von zwölf, die Stämme repräsentierenden Kundschaftern, die Mose nach Kanaan ausschickt, und von denen nur Kaleb (neben Josua) als einziger mit hoffnungsvoller Botschaft zurückkehrt.

bié zeigt die verschiedenen Bestandteile und Vorlagen des nicht chronologisch einheitlichen entstandenen Textes auf, und geht dabei besonders auf die antijüdische Tendenz des *Kəbrä Nəgäšt* (269–279) sowie auf den Umstand ein, dass der Text keine Ereignisse mehr kolportiert, die zeitlich nach dem sechsten Jahrhundert zu datieren sind (261).

Christelle Jullien: *Martyrs en Perse dans l'hagiographie syro-orientale: le tournant du VI^e siècle (279–290)*

Mit den persischen Märtyrerakten einerseits, und dem Auftreten von sāsānidschen Herrschern in den südarabischen Märtyrerakten andererseits beschäftigt sich Jullien. Hinsichtlich der Berichte über die persischen Märtyrer sieht sie einen Wendepunkt im sechsten Jahrhundert: Die später verfassten Texte sind deutlich genauer als früher (gerade auch bezüglich topographischer und verwaltungstechnischer Information), was sicherlich mit der zunehmenden Einbindung von Augenzeugenberichten zu erklären ist (281). Auffällig ist, dass von den vier sāsānidschen Herrschern, die zwischen den Ereignissen 523 in Nağrān und dem Aufkommen dem Islam regierten, drei (Ġobād (Kawadh) I. sowie Ḥosrau I. und II.) in den in diesem Band diskutierten Quellen als Minderheiten respektierende Dynasten durchaus positiv dargestellt werden (286). Jullien interpretiert dies als eine Folge der sāsānidschen Präsenz in Südarabien ab den 570er Jahren; die Verfasser der hagiographischen Texte hätten in der Darstellung der Regenten ein Herrschaftsmodell entworfen, das ihre eigenen Hoffnungen widerspiegelte (287).

NAJRĀN APRÈS NAJRĀN

Michael Lecker: *Najrān Inc.: the Najrānī exiles in Iraq, Syria and Baḥrayn from ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb to Hārūn al-Rashīd (293–302)*

Der letzte Abschnitt des Bandes beinhaltet nur einen einzigen Aufsatz, der das Verbleiben der unter ‘Umar ibn al-Ḥaṭṭāb umgesiedelten Einwohner Nağrāns behandelt. Michael Lecker, ein ausgewiesener Fachmann für die Prosopographie des frühen Islam zeichnet ihre Wege bis zur Herrschaft Hārūn ar-Rašīds (r. 786–809) auf. Nağrāniyya bei Kūfa wurde zum neuen Zentrum der einstigen Südaraber, egal ob diese dauerhaft dort oder anderswo wohnten (293). Die Textquellen zur Ausweisung der Christen, die offensichtlich mit der Herstellung von (Pilger-)Kleidung und Stoffen betraut waren, nur zehn Jahre nach einem mit Muḥammad geschlossenen Sicherheitsvertrag lassen eine gewisse Apologetik erkennen. Es entwickelten sich Erklärungsmodelle, christliche Gruppen

hätten etwa ‘Umar selbst um Umsiedlung gebeten (294–296), gleichzeitig lässt sich erkennen, dass der zweite Kalif zu einem mächtigen Landbesitzer in der Gegend von Nağrān wurde (300). Genaue Zahlen der Ausgewiesenen bzw., ob es sich nur um eine Teilgruppe handelte, lässt sich nicht ermessen, letztere Möglichkeit erscheint aber wahrscheinlich. Neben Nağrāniyya bei Kūfa finden sich die Christen Südarabiens auch in der Siedlung Nağrān Dimašq in der Nähe des syrischen Bosra sowie in Nağrān Hağar in Baḥrain, wo sie als erfolgreiche Händler tätig waren (301).

Der gesamte Band bietet eine Fülle an Informationen, die hier erstmals seit den in vielen Bereichen überholten Studien Irfan Shahīds einem interessierten Fachpublikum zugänglich gemacht sind. Wünschenswert wäre allerdings ein thematisches Register gewesen ebenso wie ein Verzeichnis der gerade in den ersten drei Beiträgen aufgeführten Inschriften. Trotzdem verdient die wissenschaftliche Leistung der hier versammelten Forscher größtes Lob, die eine vorbildliche Erschließung der Quellen zu Südarabien im sechsten Jahrhundert vorgelegt haben. Jede Kritik kann deswegen nur eine minimale sein. Die Deutung der Konversion der Protagonisten zu monotheistischen Religionen etwa präsentiert eher veraltete Forschungsmeinungen, auch die Annahme, dass es zu einem abrupten Ende des arabischen Polytheismus kam, erscheint eher unwahrscheinlich, wie dies vor allem von Michael Lecker an anderer Stelle eindrücklich widerlegt wurde.⁴¹ In den Beiträgen von Schiettecatte und Robin hätte sich unter Umständen eine genauere Diskussion des Quellenwertes späterer muslimischer Autoren angeboten. Christelle Julliens sehr interessanter Aufsatz fügt sich am wenigsten in den Gesamtband ein und stellt für die hier behandelte Fragestellung eher eine Randnotiz dar. Die Aufsätze von Briquel-Chatonnet, Detoraki, Fiaccadori und Taylor stellen viermal die gleichen Quellen erneut vor, hier wäre etwas mehr editorisches Eingreifen sinnvoll gewesen, gerade dem Beitrag von Fiaccadori, der den Anschein eines eher unredigierten Vortragstextes hat, hätte die vorherige Lektüre der drei anderen Texte geholfen. Jeder der fünfzehn Beiträge listet jeweils eine eigene Bibliographie auf, alle Angaben zusammen genommen nähern sich der Vollständigkeit an, allerdings ergeben sich dadurch sehr viele Wiederholungen. Nachdem das Thema des Bandes relativ

41 Siehe hierzu maßgeblich (für einen allerdings etwas weiter nördlich liegenden geographischen Raum): M. Lecker: Was Arabian idol worship declining on the eve of Islam? In: *Ibid.* (Hrsg.): *People, tribes and society in Arabia around the time of Muḥammad*. Aldershot 2005, III:1–43 sowie *Ibid.*: *Idol worship in pre-Islamic Medina (Yathrib)*. In: *Le Muséon* 106, 1993, 331–346. Dass die Glaubenswelt einer spätantik-arabischen Führungselite keineswegs Rückschlüsse auf die von dieser Gruppe angeführten Stämme erlaubt, zeigt auch Greg Fishers Studie *Between empires. Arabs, Romans, and Sasanians in Late Antiquity*. Oxford 2011; siehe ferner meine Besprechung in [H-Soz-u-Kult](#) (13.02.2012).

eng gefasst ist, wäre unter Umständen eine einzige gemeinsame Bibliographie am Ende des Bandes nicht nur platzsparender, sondern auch für den Leser hilfreicher gewesen. Trotzdem sind dies nur Kleinigkeiten, die bei diesem ansonsten ausgezeichneten Band kaum ins Gewicht fallen.

Konstantin M. Klein, Oxford
konstantin.klein@classics.ox.ac.uk

[Inhalt Plekos 14,2012 HTML](#) [Startseite Plekos](#)
