

Jesus der Christus im Glauben der Kirche

Jesus der Christus im Glauben der Kirche

Begründet von Alois Grillmeier †

Fortgeführt von Theresia Hainthaler

Band 2/5

Die Kirche in Persien

Jesus der Christus im Glauben der Kirche

Band 2/5

Die Kirche in Persien

Von

Luise Abramowski †

Herausgegeben,
bearbeitet und mit weiteren Kapiteln ergänzt
von

Theresia Hainthaler

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN



© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2022

Alle Rechte vorbehalten

www.herder.de

Umschlaggestaltung: Finken & Bumiller, Stuttgart

Umschlagmotiv: Das Lamm Gottes, frühchristliches Gewölbe-Mosaik,
Baptisterium des Hl. Johannes des Evangelisten, S. Giovanni in Laterano, Rom

Satz: SatzWeise, Bad Wünnenberg

Herstellung: PBTisk a. s., Přeborn

Printed in the Czech Republic

ISBN 978-3-451-39025-8

Vorwort

Dieser Band des Werkes „Jesus der Christus im Glauben der Kirche“ hat – leider – eine lange Entstehungsgeschichte.

Zur Entstehung dieses Bandes

Prof. Dr. Alois Grillmeier SJ und ich kamen überein, Prof. Dr. Luise Abramowski¹ um dieses Kapitel, das nun ein großes Buch geworden ist, zu bitten. Am 17.11.1992 sagte sie telefonisch zu, das Kapitel über die Assyrische Kirche für den Band II/3 von „Jesus der Christus im Glauben der Kirche“ zu übernehmen. Sie begann diese Studien mit dem Kapitel über Johannes von Dalyatha und Timotheus I. in den Neunzigern des letzten Jahrtausends und setzte sie mit der umfangreichen Analyse zu Narsai fort. Dem Ergebnis dieser Studie zufolge kam es nach einer Phase der Lehre von den zwei Naturen und dem einen Prosopon der Sohnschaft, die auf Theodor von Mopsuestia (nicht auf Nestorius) zurückgeht, unter Babai dem Großen zur Ausprägung der Formel von zwei Naturen, zwei *qnome*, zwei *prosopa* und dem einen Prosopon der Sohnschaft.

Unterbrochen durch vielfache Krankheiten, aber auch durch andere Arbeiten, von denen sie getreulich berichtete, arbeitete sie unermüdlich bis zuletzt an diesem Werk, das ihr am Herzen lag. Es enthält auch zuweilen Umformulierungen oder Retractationes ihrer frühen Arbeiten. Über der Arbeit an Ishoyahb III. verstarb sie am 3. November 2014 in Tübingen. Bis dahin waren alle von ihr verfaßten Texte von mir abgetippt, überprüft, ggf. korrigiert und mit ihr besprochen worden.

Durch meine eigenen Arbeiten, Organisation von Tagungen und die Tätigkeit in Dialog-Kommissionen und anderen Kommissionen kann ich leider erst jetzt diesen Band vorlegen.

¹ Ihre Publikationsliste beginnt, abgesehen von einer Rezension 1952, bereits mit einem einschlägigen ostsyrischen Thema, dem Aufsatz über Narsai 1954/55, siehe Bibliographie in diesem Band.

Schritte in der Entwicklung der Christologie der Persischen Kirche

Die folgenden Schritte haben sich bei der Erforschung der Christologie der Persischen Kirche gezeigt.

Frau Abramowski widmete Narsai eine neue Monographie zu seiner Christologie, „von Edessa nach Nisibis“. Wie sich Narsai zu Ḥabib, dem Gegner des Philoxenus verhält, wie aber auch Theodor nachwirkte in den Schulen von Edessa und Nisibis, so dass man von „edessenischen Theodorianern“ sprechen kann, erfährt man im 2. Kapitel, neben der Zusammenfassung der Christologie Narsais. Aber auch die edessenisch-theodorianischen Züge bei Jakob von Sarug, die er seiner Ausbildung in der Schule von Edessa verdankte, konnte Abramowski neu wahrnehmen. Von zwei Hypostasen in der Christologie ist bei Narsai nicht die Rede.

Ein nächster Schritt in der Entwicklung der Christologie stellt sich durch den Katholikos Mar Aba und seine Schüler dar (Zweiter Teil). Durch seine Reise in den Westen kam der *Liber Heraclides* des Nestorius in die Persische Kirche, wurde übersetzt und konnte seine Wirkung entfalten. Mar Abas Christologie ist auffällig unauffällig, obgleich an seiner Ausrichtung an Theodor von Mopsuestia nicht zu zweifeln ist.

Die Synodalbekenntnisse der persischen Kirche und einzelne Theologen zeigen zunehmend eine Auseinandersetzung mit der Christologie Ḥenanas (Dritter Teil), die als bedrohlich empfunden wurde angesichts der Verurteilung Theodors auf dem 2. Konzil von Konstantinopel (553) und der Formel von der einen zusammengesetzten Hypostase durch Ḥenana in der Kirche des Ostens selbst.

Die Antwort auf diese Bedrohung dürfte dann in der energischen Entfaltung der Lehre von den zwei Hypostasen durch Babai den Großen in einer Zeit großer Bedrängnis und ohne die Autorität eines Katholikos liegen. Die Christologie seines Hauptwerkes *De unione* wird prägend für die Kirche des Ostens (Vierter Teil).

Die folgenden Katholikoi nach Babai in der ersten Hälfte des 7. Jh., bis 680 – eine Zeit, in der das Sassanidenreich untergeht und die arabische Eroberung sich vollzieht – treten für diese Form der Christologie ein. Sie ist noch nicht unumstritten in der Kirche des Ostens, wie der Konflikt um Sahdona zeigt, der für die eine Hypostase eintritt, wenn auch innerhalb des Denkens seiner Kirche („chalcidonische“ Neigungen kann man ihm nicht zuschreiben, obwohl es solche sonst gegeben haben mag, vgl. Kyriakos).

In der seit Babai angelegten Linie verbleibt christologisch auch Timotheus I., der Große. Mystische Strömungen in der Kirche des Ostens geraten in Konflikt mit der Hierarchie bzw. werden von der Hierarchie als Bedrohung empfunden und gemäßregelt; eingehend würdigt Abramowski Johannes von Dalyatha mit seinem Christusbild (Fünfter Teil).

Eine eigene literarische Gattung der *causae* entwickelt sich in der Kirche

des Ostens vor allem unter den Schülern des Mar Aba ab dem 6. Jh., aber auch darüber hinaus (mehr als 20 sind bekannt). Diese Gattung zeigt sich wesentlich beeinflusst – zumindest in den uns erhaltenen Exemplaren – von der Theologie Theodors von Mopsuestia, allerdings wenig ausgeprägt in den christologischen Formeln. Theodor erweist sich damit auch hier als der Interpret *kat' exochen* dieser Kirche. Die Erforschung dieser Gattung hat in den letzten 20 Jahren eine große Entwicklung genommen; deshalb ist ihr am Ende noch ein Kapitel gewidmet.

Diesem Band habe ich eine ausführliche Einführung mit einer Skizze zur Ausbreitung des Christentums in Mesopotamien und Persien und zur Entstehung der Kirche des Ostens vorangestellt, das Kapitel zu Ishoyabb III. verfasst unter Berücksichtigung von Notizen und Entwürfen von Frau Abramowski, das Kapitel zu Sahdona erarbeitet und das Kapitel über die *causae* zum Ausklang hinzugefügt.

* *
*

Ursprünglich war geplant, auf die Liturgie der Kirche des Ostens einzugehen – manche werden eine Behandlung der Addai-und-Mari-Liturgie vermissen; es lag auch freundlicherweise seit langem ein Exposé von Prof. Dr. Baby Varghese zur Christologie sowohl der westsyrischen wie der ostsyrischen Kirche bereit. Eine entsprechende Behandlung der Liturgie würde nun den Umfang sprengen und die Publikation noch weiter hinauszögern, was nicht mehr zu vertreten wäre. Ich hoffe, dass das im Zusammenhang mit der Behandlung der kaukasischen Kirchen (Armenien und Georgien) nachgeholt werden kann.

Die langen Jahre der Arbeit in ökumenischen Dialogen mit der Kirche des Ostens im Rahmen des Syriac Dialogue von Pro Oriente (begonnen 1994) und dann im offiziellen Dialog in der „Joint Commission for Theological Dialogue between the Catholic Church and the Assyrian Church of the East“ (JCTD) fanden hier kaum ihren Niederschlag. Diese Entwicklung ist in anderen Publikationen nachzulesen². Doch Luise Abramowski nahm am Syriac Dialogue (1994 und 1997) teil, wie auch die Herausgeberin (1994–2004), die zudem in den offiziellen Dialog mit der Assyrischen Kirche des Ostens eingebunden ist. Die Verbindung dieser Forschungen mit dem ökumenischen Dialog, die Alois Grillmeier in den Bänden von „Jesus der Christus“ vermerkte³, setzt sich auch hier fort.

² Vgl. D. W. Winkler, Ostsyrisches Christentum. Untersuchungen zu Christologie, Ekklesiologie und zu den ökumenischen Beziehungen der Assyrischen Kirche des Ostens (Münster 2003). Vgl. die Dokumentation in Syriac Dialogue 1–6, ed. Pro Oriente (Wien 1994, 1996, 1998, 2001, 2003, 2004); die Texte der 7. Consultation (2004) wurden nicht publiziert. Vorträge der Treffen der JCTD sind nicht veröffentlicht.

³ Dazu vgl. T. Hainthaler, Einleitung, in: dies., D. Ansorge, A. Wucherpfennig (hgg.), Jesus

Auf die Serie der internationalen Konferenzen über die Kirche des Ostens in China und Zentralasien in Salzburg, zunächst 2003 von Peter Hofrichter zusammen mit Roman Malek, dann von Dietmar W. Winkler zusammen mit Li Tang, kann hier nur hingewiesen werden⁴.

* *
*

Einige Kollegen haben regen Anteil am Entstehen dieses Buches genommen, die Fertigstellung aber nicht mehr erleben dürfen, so Prof. Dr. Ernst-Ludwig Grasmück († 23. November 2017) und Prof. Dr. Geevarghese Chediath († 21. Februar 2021), selbst Spezialist für Babais Christologie. Prof. Dr. Frederick G. McLeod SJ war großzügig in steter Freundlichkeit behilflich, Spezialliteratur zu besorgen; er ist am 7. März 2022 verstorben.

Herzlich danke ich für vielfache Unterstützung und Korrekturlesen vor allem Prof. Dr. Peter Knauer SJ aber auch Prof. Dr. Lucas Van Rompay. Frau Dr. Mechthild Kellermann danke ich herzlich für alle umsichtige und liebenswürdige Bereitstellung diverser Unterlagen aus dem Nachlass von Frau Abramowski.

Einfügungen oder Nachträge von mir in Texten von Frau Abramowski sind mit (T.H.) markiert. Kapitelüberschriften hat sie nur sparsam angegeben. Diese und die Gliederung überließ sie der Endredaktion, die sie nicht mehr erlebt hat. Zur besseren Orientierung habe ich, dem Text entsprechend, Abschnitte hervorgehoben, insbesondere im langen Kapitel über die Christologie Babais, das tatsächlich einen Kommentar zu *De unione* darstellt. Frau Abramowski war mit solcher redaktioneller Arbeit einverstanden, wie auch mit der Anpassung an den Style in „Jesus der Christus“. Ergänzt habe ich fehlende Angaben sowie einige Literatur-Nachträge hinzugefügt. Angesichts der langen Entstehungszeit aber auch des besonderen Stils⁵ von Frau Abramowski war es mir kaum möglich – und es war vielleicht auch nicht geraten –, überall

der Christus im Glauben der einen Kirche. Christologie – Kirchen des Ostens – Ökumenische Dialoge (Freiburg, Basel, Wien 2019) 11–12.

⁴ R. Malek, P. Hofrichter (eds.), *Jingjiao. The Church of the East in China and Central Asia* (Sankt Augustin 2006), mit umfangreicher Bibliography (499–698), eine Dokumentation der ersten Konferenz „Research on Nestorianism in China“, Salzburg 2003. Weitere Konferenzen sind dokumentiert in der Reihe *orientalia – patristica – oecumenica*, Band 1 (2009), 5 (2013), 9 (2016), 17 (2020), 21 (2022), herausgegeben von Dietmar W. Winkler und Li Tang. Vgl. *Li Tang*, *Le christianisme syriaque dans la Chine des Mongols Yuan. Diffusion, statut des chrétiens et déclin (XIII^e–XIV^e siècles)*, in: P. G. Borbone, P. Marsone (eds.), *Le christianisme syriaque en Asie centrale et en Chine* (Paris 2015), 63–88, für einen Überblick.

⁵ Die Herausgeber H. C. Brennecke, V. H. Drecoll und C. Marksches ihrer postum herausgegebenen Aufsatzsammlung *Neue christologische Untersuchungen* = TU 187 (Berlin, Boston 2021), p. VII, sprechen von ihrem „sparsamen wissenschaftlichen Stil“: „Sehr ausführliche Zitate, umfassende Belege und lange Listen von Sekundärliteratur in umfangreichen Fußnoten waren ihr regelrecht zuwider“.

entsprechende Aktualisierungen und Literaturnachträge geschweige denn Textanpassungen vorzunehmen. Bei der Umschrift syrischer Worte (ursprünglich im Manuskript handschriftlich in syrischer Schrift eingetragen) lässt Frau Abramowski Längungszeichen etc. fort; es wird eine einfache Transliteration geboten, auf die wir uns frühzeitig verständigten, um Probleme bei der Drucklegung zu minimieren.

Für die umsichtige Drucklegung danke ich dem Verlag Herder herzlich.

Frankfurt am Main, Juli 2022

Theresia Hainthaler

Biographische Anmerkung

Alois Grillmeier (1910–1998) und Luise Abramowski (1928–2014) begegneten sich 1955 auf der „Second International Conference on Patristic Studies“ in Oxford⁶. Es entwickelte sich bald ein wissenschaftlicher und freundschaftlicher Austausch. Über Jahrzehnte war Luise Abramowski mit Grillmeier in brieflichem, zuweilen auch in telefonischem Kontakt; beide unterrichteten sich über ihre Forschungen. Grillmeier schätzte das Urteil Abramowskis, die ihrerseits etwa von Grillmeiers „opus mirabile“ schrieb (Brief vom 12. 11. 87).

André de Halleux (18. 1. 1929–30. 1. 1994), ein Freund Grillmeiers, an den wir ebenfalls als Autor für dieses Kapitel dachten, verwies seinerseits auf Abramowski, insbesondere im Hinblick auf ihre profunde Kenntnis des Theodor von Mopsuestia (Brief vom 10. 11. 1992). Sie hingegen schlug de Halleux vor und erbot sich, dann seinen Text aus dem Französischen ins Deutsche zu übersetzen. André de Halleux verstarb am 30. Januar 1994⁷.

⁶ Persönliche Mitteilung von L. Abramowski. Sie hielt den Vortrag „Reste der Apologie Theodorets für Diodor und Theodor bei Facundus“, publiziert 1957 als „Reste von Theodorets Apologie für Diodor und Theodor bei Facundus“ im Tagungsband hg. K. Aland, F. L. Cross, Tü 63 (Berlin 1957) 61–69. Grillmeier sprach über „Die theologische Christus-Symbolik und die ältere Kreuzigungsdarstellung“. 1956 erschien sein Buch *Der Logos am Kreuz. Zur christologischen Symbolik der älteren Kreuzigungsdarstellung* (München 1956). – Zu Grillmeier bzw. L. Abramowski vgl. T. Hainthaler, „Jesus Christus ist der Herr“ (Phil 2,11). Zum Werk von Alois Kardinal Grillmeier SJ (1910–1998), ThPh 74 (1999) 85–97; dies., Nachruf auf Luise Abramowski (1928–2014), OrChr 97 (2013/4) 208–210.

⁷ Vgl. RTL 25 (1994) 425–437 (theologische, patristische und ökumenische Arbeiten de Halleux), darunter S. Brock, La contribution du Professeur André de Halleux aux études syriaques, RTL 25 (1994) 433–437; G. Van Belle, In Memoriam André de Halleux, EThL 70 (1994) 235–243 (Bibliographie).

Inhalt

Vorwort	V
Einführung	
Zur Ausbreitung des Christentums in Mesopotamien und Persien und zur Entstehung der Kirche des Ostens (<i>Theresia Hainthaler</i>)	1
Die Selbstbezeichnung „Kirche des Ostens“	1
I. Die Anfänge des Christentums in Mesopotamien	4
1. Zwei Phasen der Missionierung	6
2. Apostolische Traditionen	7
3. Quellen	11
a) Die Aberkios-Inschrift	11
b) Das Buch der Gesetze der Länder (<i>Liber legum regionum</i>) . .	12
c) Die Mari-Akten	13
Glaubensbekenntnisse	15
d) Die Chronik von Arbela und weitere Quellen	18
II. Persische Märtyrer	19
III. Die Organisation der Kirche des Ostens	21
1. Der Titel Katholikos	25
2. Der Titel Patriarch	27
a) Zum Gebrauch des Titels bis Ende des 5. Jh.	27
b) Der Patriarchen-Titel im Synodicon Orientale (bis zu Mar Aba)	29
c) Der Patriarchen-Titel bei Mar Aba	31
d) Zusammenfassung	36
3. Die Synode von Dadisho von 424	37
a) Die Gliederung der Akten	38
b) Die petrinischen Aussagen	40
c) Die patriarchale Sprache	41
d) Ergebnis (<i>Abramowski</i>)	42

4. Die Sendschreiben der westlichen Väter und der Briefwechsel	
Papas	43
a) Das erste Sendschreiben der westlichen Väter	44
Die arabischen sog. nicaenischen Canones	46
b) Das zweite Sendschreiben und der Briefwechsel Papas	49
Zur Person des Papa	49
Der Briefwechsel Papas	50
5. Abhängigkeit von Antiochien?	52

ERSTER TEIL
VON EDESSA NACH NISIBIS

(*Luise Abramowski*)

ERSTES KAPITEL

Narsai (gest. 502/3)	59
I. Einleitung	59
II. Homilien über Jesus Christus	70
1. „Unser König Jesus“, der „gekreuzigte Mann“ (Hom. LIV [30]).	71
a) Eine in Nisibis gehaltene Predigt	71
b) Das korrekte Verständnis der Kreuzesverehrung	73
c) Verächtlichkeit und Herrlichkeit des Gekreuzigten und des Kreuzes	74
d) Der „gekreuzigte Mann“	75
e) Der „König“	76
f) Ein Echo auf den Philoxenus-Brief an die Mönche von Teleda – Datierung	79
2. Das Bekenntnis der Kirche (Hom. LVI)	83
a) Die Hörer der Homilie und die Gegner des Homileten – Abfassungsort Edessa	83
b) Die zweite Hypostase der Trinität, die Weise ihres Kommens in die Welt, die zwei Naturen und die Einheit der Person Christi	88
3. Zu Joh 1,14 (Hom. LXXXI)	97
a) Einleitung	97
b) Terminologische Probleme: Die Übersetzung von <i>qnwm</i> ⁷ und <i>ʿyty</i>	99
c) Hörer und Gegner; Abfassungsort Edessa	103
d) Der trinitarische Ausgangspunkt und die christologische Anwendung	104

4.	Über die Väter, die Lehrer (Hom. XI)	112
a)	Einleitung	112
b)	Die von Narsai erwähnten Synoden „auf dem Gebiet der Römer“	114
c)	Datierung der Homilie	118
d)	„Logos und Leib“	119
5.	Über die Auferweckung des Lazarus (Hom. XXVIII)	123
6.	Über die Arbeiter im Weinberg (Hom. XLVII)	124
7.	Über die Vision des Jesaja (Hom. LVIII [31])	127
8.	Über die Erwählung des Mose, den brennenden Busch und die Befreiung der Israeliten (Hom. LXXII [42])	129
9.	Über den Tadel der Priester (Hom. LXXVIII [45])	131
10.	Über die schlechten Zeiten und die falsche Theologie (Hom. LXXIX [46])	134
11.	Über die Geburt unseres Herrn aus der hl. Jungfrau (Hom. IV)	135
12.	Über die Epiphanie (Über die Taufe Jesu) (Hom. VI)	145
	Exkurs: Über „Gott-Mensch“, <i>ʾlh brnš</i>	149
13.	Über die Oikonomia unseres Herrn im Leib und über das Erleiden von Tod und Kreuz (Hom. XXXVI)	154
14.	Homilie für den großen Sonntag der Auferstehung (Hom. XL)	161
15.	Homilie für den Festtag der Himmelfahrt (Hom. XLV)	165
16.	Ein kleines Florileg aus Narsai-Zitaten	173
 ZWEITES KAPITEL		
	Die nachephesinische Christologie der edessenischen Theodorianer	177
I.	Ḥabib und Narsai	177
1.	„Eure Lehre“ nach den Hinweisen des Philoxenus in seiner Widerlegung des Ḥabib	177
2.	Bei Philoxenus/Ḥabib nur angedeutete Theologumena, die sich aus Narsais Homilien erläutern lassen	179
II.	Narsai	180
1.	Die menschliche Natur Christi und die Trinität	180
2.	<i>qnoma</i> und <i>prosopon</i> in trinitarischem und christologischem Gebrauch	183
3.	Die Aktivität des Gott Logos in der Oikonomia um unseretwillen	190
4.	Das Sichtbare ist unser Zugang zum Unsichtbaren, das Offenbare zum Verborgenen, hier und dort	192
5.	Die Wirkung des Gott Logos auf die von ihm angenommene menschliche Natur und damit auf uns	195

Inhalt

III. Die edessenisch-theodorianische Schulung des Kyrillianers Jakob von Sarug	200
IV. Barsauma von Nisibis	212
Exkurs: Barsaumas Brief 3 über den Aufruhr in Nisibis	214
V. Die Kommentare Theodors in den Schulen von Edessa und Nisibis	217
VI. Das Glaubensbekenntnis der Synode des Katholikos Aqaq 486 . .	224
VII. Ein spätes Echo des zentralen anti-philoxenianischen Theologumenons der edessenischen Theodorianer	228

ZWEITER TEIL MAR ABA I., KATHOLIKOS 540–552, SEINE SCHÜLER UND DIE EINFÜHRUNG DES *LIBER HERACLIDIS* NACH PERSIEN

(*Luise Abramowski*)

I. Mar Aba	233
1. Vita	233
2. Eine Glaubensunterweisung Mar Abas	243
3. Der Kanon 40 des Mar Aba	251
II. Thomas von Edessa	255
III. „Kosmas Indikopleustes“	263
IV. Cyrus von Edessa	271
V. Die Einführung des <i>Liber Heraclidis</i> in Persien	278

DRITTER TEIL
DER BEGINN DER AUSEINANDERSETZUNG
MIT ȨENANAS CHRISTOLOGIE
SYNODALBEKENNTNISSE DER PERSISCHEN KIRCHE UND
EINZELNE THEOLOGEN

(*Luise Abramowski*)

I. „Die Disputation, die Kaiser Justinian mit Paul, dem Bischof von Nisibis, veranstaltete“	285
1. Datierung?	285
2. Die Debatte	294
II. Die Synode des Katholikos Joseph (554)	308
III. Die Synode des Katholikos Ezechiel (576)	311
IV. Išo‘yahb I. (582–595)	316
1. Die „causa“ über das Trishagion	316
2. Die Canones 1 und 2 der Synode von 585	320
3. Der Brief an den Bischof Jakob von der Insel Darai	326
Symbol des rechten Glaubens	327
4. Išo‘yahb als Gesandter des Großkönigs Hormizd beim Kaiser Maurikios	333
V. Sabrišo I. (596–604)	340
1. Das Synodalprotokoll von 596	340
2. Pacte et conventions des frères moines appelés de Bar Qaiti (vom März 598)	343
3. Brief des Katholikos Sabrišo‘ an die Mönche der Konvente, die „von Bar Qaiti“ hießen	344
VI. Gregor I. (605–609) und die Synode von 605	347
VII. Ȩenana von Adiabene, Leiter der Schule von Nisibis (gest. ca. 610)	351
1. Die beiden „Causae“	352
a) Die „Causa des Goldenen Freitags“	352
b) Die Causa der Gebete	356
2. Das Ȩenana freundliche Bild	356
a) Barḥadbšabba, (später) Bischof von Ḥolwan, über Ȩenana	356
b) Ȩenanas Ausgabe der Statuten der Schule von Nisibis	358
3. Die Polemik gegen Ȩenana	366
a) Babai der Große, De unione	366
b) Babai der Große, Vatikanischer Traktat	371
c) Babai der Große, Euagrius-Kommentar	372
d) Babai der Große, Vita des Märtyrers Georg	374

VIERTER TEIL
DIE VOLLSTÄNDIGE ENTFALTUNG DER
CHRISTOLOGIE DER ZWEI HYPOSTASEN

(*Luise Abramowski*)

ERSTES KAPITEL

Die dem Großkönig vorgelegten Dokumente des Jahres 612	383
1. Einleitung	383
2. Die Texte	389

ZWEITES KAPITEL

Babai der Große und seine Christologie	412
I. Einleitung	412
II. Babais Christologie	416
1. Der Euagrius-Kommentar	416
Exkurs: Die syrischen Versionen der Kephalaia gnostica des Euagrius und die beiden Kommentare Babais	426
Keph. VI 77	431
Keph. VI 14	434
2. „Über die Gottheit und die Menschheit und das Prosopon der Union“ (= <i>De unione</i>)	438
a) Einleitung zu <i>De unione</i> und Buch I (mit I 1, I 2, I 3, I 4 und I 5)	438
b) Das II. Buch (II 6, II 7 und II 8)	444
c) Das III. Buch (III 9, III 10 und III 11)	452
III 10 (Versio, p. 82–99) „Quandoquidem facta sit illa unio adoranda divinitatis et humanitatis Christi ad unam personam oeconomiae“	461
III 11 (Versio, p. 99–106) „Quomodo, cum Deus sit in omni loco infinite, dicimus eum habitare in homine suo unitive et peculiariter“	466
d) Das IV. Buch (mit IV 12–17)	469
IV 12 De hoc: Über den zweifachen Gebrauch des Wortes „Salbung“	470
IV 13 De hoc: Idem nomen filiationis dupliciter de eo dicitur	471
IV 14 Über die dreifache Erstgeburtsschaft des „Menschen unseres Herrn“	472
IV 15 Über die Taufe und über das Problem der Taufe unseres Herrn	473
Exkurs zur Taufe Jesu (Mt 3,14–15)	476

IV 16	Daß es nicht zwei Söhne gibt; und daß die christologische Union keine Hinzufügung zur Trinität bedeutet	480
IV 17	„Was ist der Unterschied von Hypostasis und Prosopon, und wie wird das prosopon genommen und bleibt und die Hypostase wird nicht genommen?“ . .	485
e)	Das V. Buch (V 18 und V 19)	492
	V 18 Kreuzigung	492
	V 19 „Über die Auferstehung unseres Herrn Christus, in welcher Weise er gesehen wurde, zugleich auch über seine Himmelfahrt“	495
f)	Das VI. Buch (VI 20 und VI 2)	499
	VI 20 „Über die Namen Christi, des Sohnes Gottes ...“ für seine Gottheit und für seine Menschheit	499
	VI 21 Was bedeuten uns „assumptio, habitatio, templum, vestimentum, coniunctio et unio?“	506
g)	Das VII. Buch – Widerlegung von 12 Sätzen	512
	„Gegen (jene, die) leugnen, daß der Erstling aus unserm Geschlecht vom Gott Logos ‚unitive‘ angenommen wurde und gegen jene, die gottlos von der natürlichen und hypostatischen Union reden und Gott leiden lassen“	512
3.	Der vatikanische Traktat	522
	„Memra gegen jene, die sagen: Wie Seele und Leib eine Hypostase (sind), so (sind) der Gott Logos und der Mensch eine Hypostase	522
	Teil I	523
	Teil II „Darüber: Warum wird das prosopon gegeben und genommen, während die Hypostase nicht gegeben und genommen wird?“	525
	Teil III über einen Einwand der Gegenseite: „Siehe auch die alten Väter benutzten die Bezeichnung ‚eine Hypostase aus zwei Naturen‘“	527
	Gegen die „Theopaschiten“, und zwar: „Diese Elenden sagen: Zwei Naturen in Christus, eine Hypostase“	528
4.	Ein titelloser Text (Nestorian collection)	529
5.	Die Vita des Märtyrers Georg	532
Anhänge		538
	„Christus unser Gott“	539
	„Der Mensch unseres Herrn“	540
Schluss:	Trinitätslehre und Christologie	552

FÜNFTER TEIL
NACH BABAI DEM GROßEN

(*Luise Abramowski*
Theresia Hainthaler)

ERSTES KAPITEL

Išoyahb II. (von Gedala) 628–646	565
--	-----

(*Luise Abramowski*)

I. Leben und Wirken	565
II. Erhaltene Schriften Išoyahbs II.	574
III. Die hymnische Paraphrase des Vaterunsers	575
IV. Das Glaubensbekenntnis für Kaiser Heraklius (Aleppo 630)	577
V. Der „Christologische Brief“ (vor 628)	578
VI. Schluss	592

ZWEITES KAPITEL

Die Krise um Sahdona und der Beginn der arabischen Herrschaft	594
--	-----

(*Theresia Hainthaler*)

I. Mar Emmeh (646–649) und die Affäre um Kyriakos von Nisibis . .	595
II. Isho‘yahb III. der Große (649–659)	597
1. Leben und Wirken	598
2. Bischof von Ninive – Kampf gegen die Antichalcedonier	601
3. Metropolit der Adiabene – Liturgiereform – Literarisches Werk	604
4. Katholikos – Verhältnis zu den Muslimen – Abfall Persiens und Qatars	605
a) Die Briefe Ep. III 14 und III 16 an Simeon Bischof von Rev Ardashir (<i>L. Abramowski</i>)	607
b) Ep. III 16 an Simeon (und an die Bischöfe, Priester, Diakone, Gläubige der Provinz Persia) (<i>T. Hainthaler</i>)	608
5. Die Christologie Ishoyahbs III. (<i>L. Abramowski – T. Hainthaler</i>)	609
a) Die Briefe an Sahdona und ihn betreffend	609
aa) Die Briefe Ep. II 6 und II 7	609
bb) Die Briefe II 28, II 29 und II 30	613
b) Weitere Briefe (Ep. II 21, I 42, III 3)	616
6. Zusammenfassend zu Ishoyahb III.	618

III. Martyrios-Sahdona und sein christologischer Ansatz	620
1. Zu Leben und Werk des Sahdona	620
2. Sahdonas Christologie in <i>De perfectione</i>	623
a) Christologie in <i>De perfectione</i> II 2, 19–38	625
b) Die Beziehung der Eigenschaften zu ihren jeweiligen Naturen	626
c) Die Herkunft des „hypostatischen prosopon“ aus dem <i>Liber Heraclidis</i>	628
d) Das „genommene Prosopon“	631
3. Sahdona und Theodor von Mopsuestia	632
a) Die eine Hypostase	632
b) Wörtliche Übereinstimmungen mit Theodors <i>Contra</i> <i>Eunomium</i>	634

DRITTES KAPITEL

Katholikos Georg I. (660–680/1)	637
<i>(Luise Abramowski)</i>	

Katholikos Georg I. (660–680/1) und sein Brief an den Chorbischof Mina. Ein Enchiridion ostsyrischer Christologie	637
--	-----

VIERTES KAPITEL

Johannes von Dalyatha – Timotheus I.	656
<i>(Luise Abramowski)</i>	

I. Die Schönheit Jesu Christi unseres Gottes – Das Christusbild des Johannes von Dalyatha (8. Jh.)	656
Hom. 24	658
Ep. 2	659
Ep. 4	661
Ep. 5	662
Ep. 7 und 11	663
Ep. 12	665
Ep. 18 und 19	670
Ep. 22 und 24	671
Ep. 25, 26, 27 und 28	672
Ep. 29 und 31	673
Ep. 36	674
Ep. 37	675
Ep. 38 und 39	677
Ep. 40	678

Inhalt

Ep. 42	679
Ep. 43, 44 und 45	680
Ep. 46 und 47	681
Ep. 51	682
Schluss	685
 II. Gottesschau und Christologie	 686
1. Homilie 25 des Johannes von Dalyatha	686
2. Die Synode von 786 oder 787 des Timotheus I.	693
3. Die „Verpflichtung“ des Nestorius von Bet Nuhadra	694
 III. „Christus im Fleisch, der Gott über allem ist“ (Röm 9,5 Pesh.).	
Die Christologie des Katholikos Timotheus I. (780–823)	703
1. Einführung	703
2. Die Christologie des Katholikos Timotheus I. nach seinen	
Briefen	706
a) Ep. 1 (über die Taufe)	706
b) Ep. 16 (an Sergius)	709
c) Ep. 26 (an Maranzeka von Ninive)	710
d) Ep. 34 (nach Başra)	711
e) Die Briefe an Naşr	726
f) Die Briefe 38 und 39 an Sergius	734
g) Der Brief an die Mönche von Mar Maron (ep. 41)	739
Adresse und Prolog	740
De theologia	741
De incarnatione	743
Der Theotokos-Titel	748
Subjekt der Leidensaussagen	750
Trishagion-Zusatz	752
Epilog	755
3. Schluss	756
 Ausklang	
Die literarische Gattung der <i>causae festorum</i> im 6.–8. Jh.	
in der Kirche des Ostens	761
(Theresia Hainthaler)	
 I. Die Gattung der <i>causae</i>	 761
1. Zur Definition von <i>causae</i> – ‘ <i>ellata</i> ’	762
2. Erhaltene Schriften	764
3. Liste von <i>causae</i> der Kirche des Ostens	766

4. <i>Causae</i> über die Errichtung von Schulen	768
a) Elīša‘ bar Qūzbāiē	769
b) Abraham von Bet Rabban	771
c) Barḥadbšabba ‘Arbaya	771
II. Bemerkungen zur Christologie	772
1. Die Christologie der Traktate des Thomas von Edessa	774
a) <i>De nativitate</i>	774
<i>Der Mensch unseres Herrn</i>	777
b) <i>De epiphaniae</i>	779
Das christologische Kapitel IX	780
Die Formulierung <i>Mensch unseres Herrn</i>	782
2. Die Christologie des Cyrus von Edessa – „Christus unser Herr, der Anführer unseres Heils“	783
a) Über das Fasten	783
b) Über das Pascha	785
c) Über die Passion	787
d) Über die Auferstehung	788
e) Über die Himmelfahrt und über Pfingsten	788
3. Die <i>causa</i> des Išai über die Märtyrer	789
4. Die beiden <i>causae</i> des Ḥenana	790
5. Die <i>causa</i> über Maria	791
Schluss:	792
Die Causa-Literatur und Theodor von Mopsuestia	792
Liste der Sassaniden-Könige und der Oberhäupter der Kirche des Ostens	797
Liste der Sassaniden-Könige	797
Liste der Katholikoi des Ostens unter den Sassaniden	798
Bibliographie	799
1. Quellen	799
Ausgaben	799
Weitere Editionen	803
2. Sekundär-Literatur	804

Inhalt

Register	821
1. Verzeichnis der Stellen aus der Heiligen Schrift	821
2. Verzeichnis altsprachlicher Wörter	825
3. Personenverzeichnis	826
4. Sachverzeichnis	836

EINFÜHRUNG

Zur Ausbreitung des Christentums in Mesopotamien und Persien und zur Entstehung der Kirche des Ostens

(Theresia Hainthaler)

DIE SELBSTBEZEICHNUNG „KIRCHE DES OSTENS“

Das Bewusstsein, „Kirche des Ostens“ zu sein, zeigt sich deutlich im Synodicon Orientale und wird uns in den Texten im Folgenden immer wieder begegnen. Bereits auf der Synode von 410 ist „Isaak, Bischof von Seleukia und Ktesiphon, Katholikos, Erzbischof des ganzen Ostens“¹. Auf der Synode von 497 heißt Babai bei der Unterschrift des Erzdiakons Šila „episkopos katholikos des Ostens“, oder bei anderen Klerikern „Mar Babai, *Patriarch* des Ostens“², Mar Aba trägt 544 (im II. Schriftstück) als Absender den doppelten Titel „Katholikos, Patriarch des Ostens“³. Der Name „Kirche des Ostens“ findet sich auch im Brief des Katholikos Timotheus des Großen (780–823) an die Mönche von Mar Maron (ep. 41)⁴, datiert auf die Zeit 795–798⁵. Die Conclusio dieses Briefes zeigt eindrucksvoll, wie der Katholikos seine Kirche sieht: Sie habe die „Perle der Wahrheit“ (*margarita veritatis*)⁶ treu bewahrt, dem Glauben nichts hinzugefügt und nichts weggelassen, gerade deswegen, weil es dort keine christlichen Herrscher gegeben habe.

Neben dieser Selbstbezeichnung der Kirche sind weitere Bezeichnungen in Gebrauch. „Ostsyrische Kirche“ wird von Marie-Louise Chaumont vermieden; der Name sei zwar zutreffend, was den Gebrauch des Syrischen in der Liturgie und der religiösen Literatur angeht, die Kirche habe aber im Parther-

¹ Synodicon Orientale, ed. J. B. Chabot (Paris 1902), p. 254 (syr. 18,10–12); p. 256 (syr. 19,1–2); p. 257 (syr. 19,20). – *Sozomenos*, HE II 9,1 nennt Symeon den „Erzbischof von Seleukia und Ktesiphon, den persischen Hauptstädten“. (FC 73,1, G. C. Hansen, 2004, 232–233).

² Syn. Or., Chabot, 315 (syr. 65 bzw. 66).

³ Syn. Or., Chabot, 550.

⁴ R. Bidawid, Les lettres du Patriarche nestorien Timothée I. Étude critique avec en appendice La lettre de Timothée I aux moines du Couvent de Mar Maron (traduction latine et texte chaldéen) = ST 187 (Città del Vaticano 1956), 125: Ecclesia Catholica Orientis (syr. 702: *‘dt’ qtwlyq’ dbmdnh’*). Zur Analyse dieses Briefes von L. Abramowski, vgl. unten p. 741–757. Dazu auch T. Hainthaler, Christus im Fleisch, der Gott über alles ist (Röm 9,5) – Katholikos Timotheus I. (780–823) und sein Brief an die Mönche von Mar Maron, in: P. Bruns, H. O. Luth (Hgg.), Orientalia Christiana. FS H. Kaufhold = Eichstätter Beiträge zum Christlichen Orient 3 (Wiesbaden 2013), 195–206.

⁵ Bidawid, 74.

⁶ Bidawid, 121 (syr. 698). Conclusio, 120–124.

reich, unter iranischem Einfluss begonnen. Zwar habe sich das Christentum zuerst unter der Bevölkerung aramäischer Rasse und Sprache („chez les populations de race et de langue araméennes“) verbreitet, aber auch nach Norden und Osten in iranisches Gebiet: in die Persis, Medien, Parthien und Zentralasien bis hin nach Indien und China. Zudem gab es bedeutende Konvertiten aus dem Mazdaismus und die Attraktivität des Christentums scheint in den letzten Jahrhunderten der Sassanidenzeit noch zugenommen zu haben. Chaumont entscheidet sich daher, vom „Iran“ oder von „Persien“ zu sprechen – oder vom „Partherreich“ – und entsprechend von der „Kirche des Iran“ oder „Kirche von Persien“. Iranisches Reich („Empire iranien“) umfasst bei ihr sowohl das Partherreich als auch das Sassanidenreich⁷. Gernot Wießner spricht vom „frühchristlichen Iran“⁸.

William Macomber⁹ wählt aus Konvenienzgründen „Chaldäische Kirche“ für die Kirche, die dem Katholikos-Patriarch von Seleukia-Ktesiphon unterstellt ist. Auch Colette Pasquet¹⁰ überlegt, ob man von der „chaldäischen Tradition“ sprechen soll, da in Egerias Reisetagebuch¹¹ Perser und Chaldäer gleichgesetzt werden; 1445 wurde erstmals der Name Chaldäer für die Gläubigen der Kirche des Ostens verwendet, die eine (freilich fragile) Union mit Rom eingingen¹². Für Macomber spricht gegen „Kirche von Persien“, dass damit nicht ihre tatsächliche Ausdehnung bezeichnet sei, „ostsyrische Kirche“ gebe einen irrigen Eindruck ihrer Beziehung zu anderen syrisch-sprachigen Kirchen, und „nestorianische Kirche“ sei insgesamt inakzeptabel¹³. Zur letztgenannten Bezeichnung vermerkte Sebastian Brock¹⁴, dass Narsai zwar Ne-

⁷ M.-L. Chaumont, La christianisation de l'empire iranien. Des origines aux grandes persécutions du IV^e siècle = CSCO 499, Subs. 80 (Louvain 1988), p. VII–VIII.

⁸ G. Wießner, Untersuchungen zur syrischen Literaturgeschichte I. Zur Märtyrerüberlieferung aus der Christenverfolgung Schapurs II. = AAWG.PH III 67 (Göttingen 1967), 9. „Persisches Christentum“ (287).

⁹ W. Macomber, The Authority of the Catholicos Patriarch of Seleucia-Ktesiphon, in: I. Žužek (ed.), I patriarchati orientali nel primo millennio = OCA 181 (1968) 179–200, 179, Anm. 1. – W. F. Macomber, A History of the Chaldean Mass, J. Assyrian Academic Studies 11 (1997) 70–81, 71–72, mit Überlegungen zu den verschiedenen Bezeichnungen.

¹⁰ C. Pasquet, L'homme, image de Dieu, seigneur de l'univers. L'interprétation de Gn 1,26 dans la tradition syriaque orientale (Lille 2006) (Diss. theol.), Anm. 4, p. 12.

¹¹ Egeria, Itinerarium 20,12: Röwekamp, FC 20, p. 210–211. „Haec autem pars specialiter orientales appellatur quae est in confinium Romanorum et Persarum vel Chaldeorum. Dieser Teil wird eigens ‚östlich‘ genannt, der im Grenzgebiet der Römer und Perser oder Chaldäer ist.“

¹² Dazu J. Yaqoub, La reprise à Chypre en 1445 du nom de „Chaldéens“ par les fidèles de l'Église de l'Orient, Istina 49 (2004), 378–390, bes. 387–388.

¹³ Ebenso Chaumont, p. VII: „Nestorianismus“ ist ungeeignet vor 485, absurd für die parthische Zeit. Es gab nie einen brutalen Schnitt mit der Vergangenheit, Nestorius kommt in den Konzilsdokumenten bis Anfang 7. Jh. nicht vor. Man hat auch i. a. nicht Stellung bezogen zum Theotokos-Titel.

¹⁴ S. Brock, The Christology of the Church of the East in the Synods of the fifth to early

storijs schätzte (wobei eine Kenntnis der Werke des Nestorius nicht erkennbar ist) und der Liber Heraklides die Christologie Babais (†628) stark beeinflusste, doch „es muss daran erinnert werden, dass Nestorius nie zu irgendeiner Autoritätsstellung kam, vergleichbar der des Theodor von Mopsuestia, dem ‚Exegeten‘ par excellence. Es ist daher äußerst irreführend, von einer ‚Nestorianisierung‘ der persischen Kirche im Laufe der eineinhalb Jahrhunderte, die den Synoden der 480er Jahre folgten, zu sprechen (wie es oft geschieht); tut man es, dann lässt man sich täuschen von der rhetorischen Übertreibung der theologischen Gegner der Kirche des Ostens, die regelmäßig alles, was mit Theodor zu tun hat, als nestorianisch abstempelten.“ Man muss aber zugeben, dass „Nestorianer“ zu gewissen Zeiten auch als Selbstbezeichnung zu finden ist, wie etwa in der Rechtssammlung des Gabriel von Baṣra vom Ende des 9. Jh.¹⁵.

Über die dogmengeschichtliche Forschung zu Nestorius informiert der instruktive Überblick von Luise Abramowski anlässlich der 1. Konsultation 1994 im inoffiziellen Syriac Dialogue, den Pro Oriente initiierte (mit 7 Konsultationen 1994 bis 2004)¹⁶. Zu diesen Forschungen über Nestorius zählt auch der wirkmächtige Aufsatz von Grillmeier „Das Scandalum oecumenicum des Nestorius“ und die Darstellung zur Christologie des Nestorius in Band 1 von Jesus der Christus ab 1979 in Deutsch und in der englischen Version ab 1975.

Wir werden neben der Selbstbezeichnung „Kirche des Ostens“ auch die Termini „Persische Kirche“ oder „Ostsyrische Kirche“ verwenden.

Das Werden der Kirche des Ostens ist im Folgenden in zweierlei Hinsicht zu untersuchen: die Ausbreitung des Christentums in Mesopotamien – falls damit das Land zwischen den Flüssen Euphrat und Tigris verstanden wird und nicht bloß die römische Provinz Mesopotamia mit der Metropole Amida, (in der der entsprechende Metropolit im späteren Patriarchat Antiochien seinen Sitz hatte)¹⁷ –, und die Entwicklung der kirchlichen Organisation.

seventh centuries: Preliminary considerations and materials, in: G. Dragas (ed.), Aksum-Thyateira = FS Archbishop Methodios (London 1985), 125–142, hier 130.

¹⁵ Vgl. dazu die Edition von H. Kaufhold, Die Rechtssammlung des Gabriel von Baṣra und ihr Verhältnis zu den anderen juristischen Sammelwerken der Nestorianer (Berlin 1976), 262–263 (deutsch, syr.), Fragen 46 und 48, 276–277, Frage 58.

¹⁶ Dazu L. Abramowski, The History of Research into Nestorius, in: dies., Neue christologische Untersuchungen (Berlin 2021), 363–374, hier verbesserte Druckfassung gegenüber dem mit Druckfehlern behafteten Erstdruck in Syriac Dialogue 1, Vienna 1994, 54–65. Vgl. oben p. VII, Anm. 2. – A. Grillmeier, Das Scandalum oecumenicum des Nestorius in kirchlich-dogmatischer und theologiegeschichtlicher Sicht, Schol 36 (1961) 321–356; überarbeitet in: ders., Mit ihm und in ihm (Freiburg i. B. 1975, ²1978), 245–282; ders., Jesus d. Chr. I (1979) 642–672, 707–726. In der englischen Version: ders., Christ in Christian Tradition I (1975), 447–472, 501–519.

¹⁷ Zur kirchlichen Organisation von Antiochien vgl. Jesus d. Chr. 2/3, 179–181 (A. Grillmeier); Amida ist heute Diyarbakir. Vgl. Fiey, Jalons (Anm. 18), 36–37, wonach die Alten

I. DIE ANFÄNGE DES CHRISTENTUMS IN MESOPOTAMIEN

Wie kam es zur Evangelisierung im Gebiet des späteren persischen Reiches¹⁸? Die Anfänge sind historisch schwer zu fassen und umstritten.

Nina G. Garsoïan schließt ihre komprimierte Einleitung über „Persien. Die Kirche des Ostens“ mit den Worten ab¹⁹: „Man muss also annehmen, dass das Christentum sicher die römischen Grenzen überschritten hat und über die Osrhoene und die Adiabene in iranisches Gebiet bereits vor dem Umsturz durch die Revolution vordrang, die die Sassaniden-Dynastie um 224 an die Macht brachte. Der gegenwärtige Stand der Quellen läßt aber kaum genaue Angaben über ihre Größe und Organisation zu.“

Das ist ein Resumé auf der Grundlage der Forschungen von Jérôme Labourt, Eugène Tisserant, Jean Maurice Fiey, Marie-Louise Chaumont und noch vor der kritischen Edition einzelner Quellen wie den *Acta Mar Maris*²⁰.

Die Anfänge des Christentums im Partherreich und den Ursprung dieser Evangelisierung untersucht Chaumont 1988 (und überarbeitet damit ihre Studie von 1964, die auf das Sassanidenreich begrenzt war²¹), da Labourt in seinem „magistral ouvrage“ von 1904, aber auch Tisserant (1931) sie nicht eingehend behandelt haben²². Schon Adolf Harnack (1902) behandelte „die Verbreitung der christlichen Religion“ in Mesopotamien, Persien, Parthien und Indien und das durchaus berechtigt im Zusammenhang mit Edessa

unter „Mesopotamien“ Nord-Mesopotamien, d.h. das Gebiet um Edessa, verstanden und nicht den Irak, d.h. Mittel- und Süd-Mesopotamien.

¹⁸ Grundlegend ist nach wie vor *J. Labourt*, *Le christianisme dans l'empire Perse sous la dynastie sassanide (224–632)* (Paris 1904); dazu *E. Tisserant*, *L'église nestorienne*, in: *DTC* 11 (1931) 157–187 (bis zur arabischen Eroberung), der gesamte Artikel: 157–323. *J. M. Fiey*, *Jalons pour une histoire de l'église en Iraq* = *CSCO* 310, Subs. 36 (Louvain 1970), widmet sich dem status quaestionis der hauptsächlichen Probleme im Irak nach Labourt und Tisserant, die er als bekannt voraussetzt (ebd., p. VI). Vgl. ferner den Überblick von *S. Brock*, *The Church of the East in the Sassanian Empire up to the Sixth Century and its Absence from the Councils in the Roman Empire*, in: *Syriac Dialogue* 1 (1995) 69–84; *W. Hage*, *Art. Nestorianische Kirche*, in: *TRE* 24 (1994) 264–276. – Dazu *S. Vailhé*, *Formation de l'église de Perse*, *EOr* 13 (1910) 269–276. – Für die ersten Jahrhunderte vgl. den groben Überblick: *P. Maraval*, *Die neuen Grenzen*, in: *Geschichte des Christentums*, Band 2: *Das Entstehen der einen Christenheit (250–430)* (Freiburg i. B. 1996), 1076–1084.

¹⁹ *N. Garsoïan*, *Persien: Die Kirche des Ostens*, in: *L. Pietri* (hg.), *Die Geschichte des Christentums*, Band 3: *Der lateinische Westen und der byzantinische Osten (431–642)* (Freiburg, Basel, Wien 2001) 1161–1186, hier: 1162 (deutsche Übersetzung und wissenschaftliche Redaktion: T. Hainthaler)

²⁰ *C. & F. Jullien* (eds.), *Les Actes de Mar Mari* = *CSCO* 602, *Syr.* 234 (T); *CSCO* 603, *Syr.* 235 (V) (Leuven 2003).

²¹ *M.-L. Chaumont*, *Les Sassanides et la christianisation de l'Empire iranien au III^e siècle*, *RHR* 165 (1964), 165–202; *dies.*, *La christianisation de l'empire iranien. Des origines aux grandes persécutions du IV^e siècle* = *CSCO* 499, Subs. 80 (Louvain 1988).

²² *Chaumont*, *La christianisation*, p. V.

(Osrhoene)²³. Dass das Christentum in Edessa²⁴, anknüpfend an Addai um 100, an Tatian und Bardesanes, „so früh und so fest Fuß gefaßt hat“, dass 201 oder vielleicht schon früher das Königshaus christlich wurde, konstatierte Harnack als „eine der merkwürdigsten Tatsachen in der Geschichte des Christentums“²⁵. In Edessa und Umgegend war bereits vor 190 das Christentum stark verbreitet, die ersten Anfänge dürften schon bis ins erste Jahrhundert heraufreichen. Edessa war „wahrscheinlich prozentual die am stärksten von Christen bevölkerte größere Stadt in der vorkonstantinischen Zeit“²⁶.

In die Persis kam das Christentum von Susiana und durch Kriegsgefangene aus dem Westen und es traf auf günstige Bedingungen, wie dem Bericht aus der Chronik von Séert zu entnehmen ist²⁷:

„Im 11. Jahr der Herrschaft des Schapor I. (= 252) zog er nach dem Römerreich, blieb dort eine Zeitlang, zerstörte eine Anzahl Städte, besiegte den König Valerian und nahm ihn gefangen nach Beth-Lapat. Die Bischöfe, welche der verfluchte Valerian verbannt hatte, kehrten darauf in ihre Diözesen zurück. Nachdem Schapor aus dem Römerreich zurückgekehrt war, die Gefangenen mit sich führend, siedelte er sie an in Babylonien, Susiana und Persis, und in den Städten, die sein Vater erbaut hatte“.

„In diesen Städten siedelte er Leute von den Gefangenen an, übergab ihnen Länder zum Bebauen und Wohnungen zum Wohnen. Aus diesem Grunde wurden die Christen zahlreich im Perserreich, und es wurden Klöster und Kirchen gebaut. Es befanden sich unter ihnen Priester, die gefangen aus Antiochia weggeführt waren; sie wohnten in Gundischapur (= Beth-Lapat), erwählten sich den Antiochener Ardak und machten ihn zum Bischof; denn Demetrius, der Patriarch von Antiochien, war krank geworden (in der Gefangenschaft) und gestorben. Es hatte sich aber vor dieser zweiten Deportation Paulus von Samosata erhoben und war Patriarch geworden (syrische Partei), nachdem der Patriarch Demetrius in die Gefangenschaft geraten war. Daniel Ibn Mariam hat des Paulus Geschichte beredt dargestellt. ... Die Christen verbreiteten sich im ganzen Reich und wurden zahlreich im Orient. In Rew-Ardaschir, dem Sitz der Bischöfe der Persis, wurden zwei Kirchen gebaut, von denen die eine die Kirche der Römer, die andere die der Syrer genannt wurde. Der Gottesdienst in ihnen wurde in griechischer und syrischer Sprache verrichtet. Gott entschädigte die Römer für ihre Gefangenschaft

²³ Dazu vgl. als Quelle *Euseb.*, HE I 13 und II 1,6–8 mit dem Bericht im Anschluss an Thaddaeus und der Abgar-Tradition. Zur Abgar-Legende: *H. J. W. Drijvers*, 2. Abgarsage, in: Schneemelcher Neutestamentliche Apokryphen, 389–395; *J. Wasmuth*, A. III.1. Die Abgarlegende, in: C. Marksches, Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung I 1 (Tübingen 2012) 222–230.

²⁴ Vgl. zu Edessa *A. Grillmeier*, Jesus d. Chr. 2/3, 188–191. Zu Tatian nun *C. & F. Jullien*, Apôtres des confins. Processus missionnaires chrétiens dans l’empire iranien = Res Orientales 15 (Bures-sur-Yvette 2002), 209–214.

²⁵ *A. v. Harnack*, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten (Leipzig 1902, 4. Aufl. 1924) 678–698, hier 678–679.

²⁶ *Harnack*, Mission, 682.

²⁷ Hist. Nest. cap. II: PO 4 (1907), 220–223. Deutsch hier nach *Harnack*, Mission, 695–696 mit Anm. 2, mit Korrekturen. Der Titel „Patriarch“ ist für die Chronik von Séert bereits selbstverständlich.

und Knechtschaft, die sie betroffen hatte, durch die günstigen Verhältnisse, die ihnen zuteil wurden. Es ging sehr aufwärts mit ihnen im Perserreiche, und sie erlangten größeren Wohlstand, als sie in ihrer Heimat gehabt hatten. Gott vernachlässigte sie nicht. ... Gott setzte diese Römer in Gunst bei den Persern; sie erwarben Ländereien, ohne dafür zu zahlen, und durch sie verbreitete sich das Christentum im Orient.“

Demetrius von Antiochien²⁸ wird nur hier in der Chronik von Séert und darüber hinaus bei Mari b. Sulayman und Amr erwähnt (dort freilich in einer anachronistischen Situation mit dem späteren Papa). Nach Berücksichtigung auch der arabischen Nachrichten kommt Peeters zum Schluß, dass „der Bericht der Chronik von Seert, was Demetrianus betrifft, plausibel und in all seinen Teilen kohärent ist“²⁹. Freilich ist der Patriarchentitel zu dieser Zeit für Antiochien anachronistisch³⁰.

Mit dem Gottesdienst in griechischer und syrischer Sprache deutet sich, so Harnack, eine „doppelte Wurzel“³¹ des Christentums in Persien an (dabei sieht Harnack offenbar eine Verpflanzung des „antiochenischen Gegensatzes von Römern [Griechen] und Syrern nach Persien“). Ein Nebeneinander zweier Gemeinden (Griechisch sprachig bzw. Syrisch sprachig) ist nach Schwaigert in Huzistan spätestens unter Shapur II. feststellbar, aber schon für die Zeit Shapurs I. zu erschließen.³² Die Entstehung neuer Griechisch sprachiger christlicher Gemeinden in Susiana, Mesena und Huzistan durch Gefangene (von Armeen des Shapur I.) aus Syrien ist für Peeters eine logische Folgerung³³.

1. Zwei Phasen der Missionierung

Nach einer Prüfung der nicht sehr zahlreichen Quellen geht Chaumont³⁴ von zwei Phasen der Missionierung aus, einer ersten Phase spätestens in der 2. Hälfte des 2. Jh., die das Christentum im West-Teil des Arsakiden-Reiches verbreitete.

²⁸ Dazu die Untersuchung bereits von P. Peeters, S. Démétrianus évêque d'Antioche?, AnBoll 42 (1924) 288–314. Vgl. W. Schwaigert, Das Christentum in Hūzistān im Rahmen der frühen Kirchengeschichte Persiens bis zur Synode von Seleukeia-Ktesiphon im Jahre 410 (Diss. Marburg 1989) 19–23, mit Anmerkungen, p. 192–193. Chaumont, La christianisation, 74–84.

²⁹ Peeters, Démétrianus, 309.

³⁰ Vgl. T. Hainthaler, Einige Überlegungen zum Titel „Patriarch des Westens“, in: T. Hainthaler, F. Mali, G. Emmenegger (hgg.), Einheit und Katholizität der Kirche. Forscher aus dem Osten und Westen Europas an den Quellen des gemeinsamen Glaubens = PRO ORIENTE 32. Wiener Patristische Tagungen IV (Innsbruck, Wien 2009) 59–77.

³¹ Harnack, Mission, 696.

³² Schwaigert, 38.

³³ Peeters, Démétrianus, 313.

³⁴ Für die ersten vier Jahrhunderte vgl. M.-L. Chaumont, La christianisation. Wenn die Autorin allerdings schreibt, p. VII: „Quand le patriarche Baršauma de Nisibe fera adopter les

„Diese erste Evangelisation war gewiss zum großen Teil das Werk von Missionaren, die eine Sprache sprachen, die der der Bevölkerung, an die sich ihre Verkündigung richtete, sehr nahe war. Die hagiographische Literatur veranschaulicht ihr Apostolat unter den Namen Addai, Aggai und Mari, ohne dass es möglich wäre, die wahre Identität der Persönlichkeiten zu entschlüsseln, die sich unter diesen Namen verbergen.“³⁵

Diese erste Evangelisierung ging hauptsächlich von Edessa aus und geschah ab der Mitte des 2. Jh., vielleicht sogar schon vorher. Eine tiefgehende Einpflanzung des Christentums in der Weite des iranischen Reiches gehe, so Chaumont, aber auf das Konto der *zweiten Evangelisierung*³⁶. Sie ist ganz unabhängig von edessenischen Missionaren und eine Folge der wiederholten Invasionen, die Shāhpūr I. (240/42–270) gegen die römischen Gebiete des Orient unternahm und bei denen er zahlreiche Gefangene deportierte – hauptsächlich Syrer und ganz besonders Antiochener, neben Menschen aus Kilikien und Kappadokien. Sie wurden auf verschiedene Provinzen – Susiana, Fars, Babylonia, Parthien – aufgeteilt. Vor allem in Susiana, Babylonien aber auch in Persien führte die Präsenz dieser Christen erstaunlich rasch zu einer Verbreitung des Christentum. Gundishapur wurde der Wohnsitz des Bischofs von Antiochien³⁷. Shāhpūr zeigte sich den Christen gegenüber sehr tolerant; unter Bahrām II. (274–293) kam es dagegen durch den zoroastrischen Mobed Kartir zur Verfolgung fremder Kulte. 40 Jahre nach der Deportation unter Shāhpūr gibt es Diözesen mit einem Bischof (oder mehreren Bischöfen).

2. Apostolische Traditionen

Nach Fiey³⁸, der sich in seinen „Jalons“ auf das Gebiet des heutigen Irak beschränkt³⁹, geschah die erste Missionierung durch Mari, und zwar sei der christliche Glaube Ende des 1. Jh., spätestens Anfang des 2. Jh., in der Haupt-

dogmes essentiels de l'hérésie dyophysite (486)“ (Hervorhebung T. H.), dann ist zu bemerken, daß weder Barsauma je Patriarch war, noch an der Synode von 486 teilnahm (dazu S. Gero, Barsauma of Nisibis and Persian Christianity in the fifth century = CSCO 426, Subs. 63, Louvain 1981, 49). Darüber hinaus stellt sich die Frage, was mit „der dyophysitischen Häresie“ gemeint ist? Die Aussagen der Synode von 486 müssen nicht häretisch verstanden werden; dazu bereits Brock, Christology, 1985, 126: „its language markedly belongs to the Antiochene tradition of Christology, but it can in no way be described as openly ‚Nestorian‘“, gegen Auffassungen von W. de Vries und W. Macomber (ebd. Anm. 8). Mit Recht schrieb Gero, 49, „this synod ... does signal the reaffirmation of the theological allegiance of the Persian Church to strict Antiochene two-nature christology“. – Außerdem vgl. W. Schwaigert, Das Christentum in Hūzistān.

³⁵ Chaumont, La christianisation, 47.

³⁶ Chaumont, La christianisation, 157.

³⁷ Chaumont, La christianisation, 158.

³⁸ Zur Evangelisierung des Irak vgl. Fiey, Jalons, 32–44, hier: 42–43.

³⁹ Fiey, Jalons, p. V: „laissant de côté ce que les anciens appelaient la Mésopotamie, avec Nisibe et Édesse, et tout le domaine de l'Iran actuel et des provinces de l'extérieur“.

stadt der Arsakiden eingeführt worden. Mari sei zwischen 79 und 116 nach Ktesiphon gekommen und habe seine erste Kirche zwischen den Hütten auf einem Hügel südlich der Stadt erbaut. Dafür sprechen – neben der alten Tradition, die Seleukia als Sitz des Mar Mari bezeichnet – geographische Gegebenheiten⁴⁰; die Mari-Akten⁴¹ seien allerdings wegen ihrer Anachronismen wenig beweiskräftig, da sie etwa den Katholikos Papa Anfang des 4. Jh. zum direkten Nachfolger Maris machen. Viele Historiker nehmen hingegen die Gründung der Kirche von Seleukia Ende des 2. oder Anfang des 3. Jh. an. Die sonst angeführten Traditionen, etwa Thomas und sein Schüler Addai als Apostel und Gründer von Seleukia-Ktesiphon, können historisch nicht befriedigen, wie nun im Folgenden kurz skizziert.

Traditionen über eine apostolische oder nach-apostolische Missionierung in Mesopotamien und Iran sind in mehrfacher Gestalt zu finden⁴². Wir nennen hier nur exemplarisch einige davon. So wird Judas Thomas/Didymus Parthien als Missionsgebiet zugewiesen nach Euseb, HE III 1, der als Quelle für diesen Abschnitt am Ende Origenes' (nicht erhaltenen) Genesis-Kommentar III nennt. Diese Verbindung zwischen Parthien und Thomas ist somit früh bezeugt. Darüber hinaus gibt es spätere Berichte von der Verkündigung des Evangeliums an Parther, Meder, Perser, Hyrcaner, Karmanen, Baktrer, Marger durch Thomas⁴³. Vor allem ist Thomas mit der Missionierung Indiens durch die Thomas-Akten⁴⁴ (Anfang 3. Jh.) verbunden.

⁴⁰ Der Tigris änderte gerade zwischen 79 und 116 seinen Lauf. Damit ist aber die Aussage aus den Mari-Akten in Einklang, dass Mari von Ktesiphon kam – sie lässt sich exakt in diesen Zeitabschnitt datieren. J. M. Fiey, *La topographie chrétienne de Maḥozé*, OrSyr 12 (1967) 399, 402–403; ders., *Jalons*, 40f., auf p. 42–43 zeigt er in Zeichnungen die Änderungen im Lauf des Tigris. Angesichts zahlreicher Anachronismen (Jalons, 40), aber auch des Gewichts der ehrwürdigen Tradition, die Mari mit Seleukia-Ktesiphon verbindet und mit Koḥe, dem späteren Sitz des Katholikos, wo Ardashir um 230 Mahoza baute, das iranische Veh Ardashir, später arabisch Bahrasir, östlich des (hellenist.) Seleukia, und das neue Seleukia genannt.

⁴¹ Hist. de Mar Mari: trad. lat. *Abbeloos*, AnBoll 4 (1885) 50–131; deutsch: R. Raabe, *Die Geschichte des Dominus Mâri, eines Apostels des Orients* (Leipzig 1893). Dazu weiter unten.

⁴² Vgl. Chaumont, *La christianisation*, 9–16. – Dazu nun detailliert C. & F. Jullien, *Apôtres des confins. Processus missionnaires chrétiens dans l'empire iranien* = Res Orientales 15 (Bures-sur-Yvette 2002), 43–117. Unsere Zusammenstellung entstand unabhängig davon.

⁴³ Zu Thomas vgl. die Zusammenfassung von Th. Schermann, *Propheten- und Apostellegenden*, nebst Jüngerkatalogen des Dorotheus und verwandter Texte = TU 31 (Leipzig 1907) 272–276. Als Missionsgebiet für Thomas wird angegeben: Parther, Meder, Perser, Hyrcaner, Karmaner, Baktrer, Marger“ (ebd. 273); vgl. *De vitis apostolorum* V (Thomas), PL 23, 721 (lat.-griech.), berichtet von der Tradition, dass Thomas: Parthis et Medis et Persis et Carmanis et Hyrcanis et Bactris et Magis (Μάγους) praedicavit Evangelium Domini. CPG 1911–1913, griech. Text: Th. Schermann, *Prophetarum vitae fabulosae indices apostolorum discipulorumque domini Dorotheo, Epiphanio, Hippolyto aliisque vindicata* (Leipzig 1907) 111,1 (Epiphanius), 155,16–156,2 (Ps.-Dorotheus), 166,1–4 (Ps.-Hippolyt), vgl. Index, 246.

⁴⁴ Acts of Thomas, ed. W. Wright, *Apocryphal Acts I* (London 1871, repr. 1968), 172–333 (syr.). H. J. W. Drijvers, *Thomasakten*, in Schneemelcher II (Tübingen 1989) 289–367 (mit

Barhebraeus schreibt, Thomas habe den Parthern und Medern gepredigt⁴⁵. Euseb, HE V 10, weiß von einer Tradition, wonach Bartholomaeus das Mt-Evangelium nach Indien brachte, man schrieb ihm auch die Evangelisierung Mesopotamiens und Babylons zu. Matthaeus wird mit Parthien verbunden⁴⁶, Philippus gilt als Apostel Phrygiens, aber apokryphe Akten behaupten auch, dass er in Parthien war. Hagiographische Traditionen bringen Simon Kananeus und Judas mit der Evangelisierung in Babylon und Persien in Verbindung, wo sie auch den Tod fanden⁴⁷.

Addai, der Apostel Edessas, mit seiner Tradition der Abgar-Legende⁴⁸ (Bericht des Euseb von Caesarea, HE I 13 und II 1; der *Doctrina Addai* und den Papyrus-Fragmenten der Abgar-Jesus-Korrespondenz, der späten *Epistula Abgari*), wurde als einer der 70 Jünger Jesu von Thomas nach der Himmelfahrt Jesu zu König Abgar gesandt und heilte ihn von seiner Krankheit. Er predigte in Edessa und legte den Grund für das frühe Christentum dort. In den *Acta Mar Maris*⁴⁹ erscheint Addai als derjenige, durch den letztlich ganz Mesopotamien zum christlichen Glauben kam: „Wegen der Zeichen, die durch Mar Addai geschahen, wurde beinahe ganz Mesopotamien zum Glauben an den Messias geführt, und viele von denen, die glaubten, mühten sich auf dem Weg der Vollkommenheit ab.“⁵⁰ Die Mari-Akten knüpfen direkt an die Abgar-Tradition an (§§ 2–5). Mari wird von Addai kurz vor dessen Tod nach Babylon gesandt und verlässt dann Edessa.

Addai selbst ist nicht mit Mittel- und Süd-Mesopotamien verbunden, außer in späten Quellen. Sein Titel „Apostel des Ostens“ bezieht sich nur auf die

deutscher Übersetzung). Vgl. J. W. Childers, Thomas, Acts of, in: GEDSH (2011) 410. Dass Thomas in Indien gepredigt habe, berichten auch Apostellisten. Schermann, Propheten- und Apostellegenden, 273: „In der weiteren Angabe, dass Thomas in Indien gewirkt habe, sind so ziemlich alle Texte einig.“

⁴⁵ Barhebraeus, Chron. Eccl. I: Abbeloos-Lamy, p. 33–34.

⁴⁶ Die Bemerkung bei *Paulinus Nol.*, Carm. 19, 81 (CSEL 30, 121; PL 61, 514): „Parthia Matthaeum conplectitur, India Thomam, ... = Parthien umarmt Matthaeus, Indien Thomas ...“, bezieht sich wohl auf Reliquien des Apostels Matthäus (mit Dank für Angaben von Sigrid Mratschek!). Vgl. P. G. Walsh, The Poems of St. Paulinus of Nola = ACW 40 (New York 1975), 378, Anm. 12 (auf p. 133): „Matthew’s burial place is claimed by many communities; the Hieronymian Martyrology and other authorities cite Parthia / Persia“ mit Verweis auf die o. g. Notiz des Paulinus; es geht um Reliquien.

⁴⁷ Chaumont, La christianisation, 13.

⁴⁸ Dazu vgl. auch A. Desreumaux (Hg.), Histoire du roi Abgar et de Jésus. Présentation et traduction du texte syriaque intégral de La Doctrine d’Addai (Turnhout 1993); K. Dietz, C. Hannick, C. Lutzka, E. Maier (Hgg.), Das Christusbild. Zu Herkunft und Entwicklung in Ost und West = ÖC 62 (Würzburg 2016), darin bes. die Beiträge von P. Bruns, G. Emmenegger, A. Palmer, R. Riesner.

⁴⁹ M. Illert, FC 45 (Turnhout 2007) 73–75.

⁵⁰ Acta Mar Maris 5: Illert, FC 45, p. 257–258. Zu den Acta Mar Maris vgl. M. Illert, FC 45 (Turnhout 2007) 73–75, aber ohne eine Kenntnis der Arbeiten von Jullien und Harrak; er stützt sich auf Raabe.

Osrhoene, die Addai evangelisiert habe, seine Schüler aber sind weitergezogen. Der Titel „Sitz von Mar Addai“ für Seleukia-Ktesiphon erscheint erst im 17. Jh. (1616)⁵¹. Man dürfe Addai aber nicht, so Fiey⁵², als Gründer der Kirche des Iraq ansehen, der einzige Kandidat dafür sei in der Tradition nur Mari. Nach armenischer Legende wirkte Addai/Thaddaeus in Armenien und fand in Artaz den Tod auf Befehl des Königs⁵³. Chaumont hält ihn „sans aucun doute le premier évangélisateur de l’Osrhoène, sinon le premier évêque d’Édesse“⁵⁴, ist aber auf jeden Fall früher als die Regierung von Abgar dem Großen, der den Sieg des Christentums, nicht aber seine Anfänge in Edessa erlebt hat. Das Apostolat des Addai ist Mitte des 2. Jh. zu datieren⁵⁵.

Bei den Magiern (μάγοι ἀπὸ ἀνατολῶν) in Mt 2,1, die den neugeborenen Jesus in Betlehem aufsuchten, ist mit Recht zu fragen, welches Christentum sie verkündigen konnten, nachdem Jesus erst 30 Jahre später seine Verkündigung begann. Es gibt ferner keine Kirchen oder Gedenktage zu ihren Ehren⁵⁶, was auf eine späte Tradition hindeutet. Für Timotheus I. sind die Magier ein Beleg dafür, dass „wir Orientalen als erste an Christus geglaubt“ haben und dem Sitz Seleukia-Ktesiphon der Vorrang in der Kirche gebühre⁵⁷.

Mit Apg 2,9 ist keine historische Präsenz von Parthern, Medern und Elamitern beim Pfingstereignis zu belegen; hier ist eine Völkerliste gegeben, die illustrieren soll, dass „Männer aus allen Völkern“ (Apg 2,5) zugegen waren.

1 Petr 5,13 spricht von den Mitauserwählten (ἡ ἐν Βαβυλῶνι συνεκλεκτή⁵⁸) in Babylon⁵⁹ – ob damit aber das biblische Babylon gemeint ist, oder statt

⁵¹ Vgl. zum Ganzen Jullien & Jullien, Apôtres, 67–71, Zusammenfassung: 71; Chaumont, La christianisation, 14–16.

⁵² Fiey, Jalons, 39.

⁵³ Chaumont, La christianisation, 15.

⁵⁴ Chaumont, La christianisation, 16.

⁵⁵ Wenn Harnack, Mission, 681, Addai „um d. J. 100“ einordnet, ist das wohl zu früh.

⁵⁶ Zur Tradition der Magier als Evangelisatoren vgl. Jullien, Apôtres des confins, 111–117. Die Verehrung der Magier nimmt eine gewisse Breite in den westlichen Kirchen ein, besonders mit Augustinus, dazu J. Lemarié, Épiphanie, in: DSp 4 (1960), 863–879, hier 869–872. Die Epiphaniepredigten des Augustinus, Sermones 199–204 bei H. R. Drobner, Augustinus von Hippo. Predigten zu Neujahr und Epiphanie (Sermones 196, A – 204, A). Einleitung, Text, Übersetzung und Anmerkungen (Frankfurt 2010), 321–411, dazu vgl. Einleitung, 58–69 (Festtheologie). Die Evangelisation im mazdäischen oder heidnischen Kontext berechtigte zweifellos eine Wiederaufnahme der Thematik durch die Missionare, besonders ostsyr. (China).

⁵⁷ Timotheus I., ep. 26 an Maranzeha von Ninive: franz. JA 288 (2000), 1–13, hier: 10–11. Der Brief wird um 785 datiert.

⁵⁸ Ein hapaxlegomenon im bibl. Schrifttum, vgl. M. Vahrenhorst, Der erste Brief des Petrus (Stuttgart 2016), 201.

⁵⁹ Assemani, BO III, 2, p. VI gibt einige Autoren an, darunter Cosmas Indicopleustes, Top. Chr. II 77: Auf dem Gebiet der Römer hat sich die christliche Botschaft zuerst verbreitet und bald danach in Persien durch den Apostel Thaddaios. Es ist wohl in den katholischen Briefen geschrieben: die Kirche, die in Babylon ist, grüßt dich. – Das röm. Reich hat viele Vorzüge, es war das erste, das an Christus geglaubt hat. – Cosmas redet auch über die Magier: „die Ma-

dessen Rom, ist umstritten; außerdem wird diese Stelle bei den alten Autoren nie in Anspruch genommen.

Sozomenus nimmt an, dass die Perser durch Kontakte mit Osrhoenern und Armeniern (denkt Sozomenus an Armenia IV?) christianisiert wurden, wenn er schreibt:

„Anschließend [scl. an die Bekehrung der Armenier] gelangte der Glaube auch zu den benachbarten Stämmen und gewann in großer Zahl Anhänger. Unter den Persern, so nehme ich an, wurden anfangs diejenigen zu Christen, die wegen des Verkehrs mit Osrhoenern und Armeniern⁶⁰, wie es natürlich ist, mit den dort wirkenden heiligen Männern zusammenkamen und ihre sittliche Leistung kennenlernten.“⁶¹

„Anschließend“ meint hier, im Anschluß an die Bekehrung Georgiens und die der Armenier. Doch die Bekehrung Georgiens ist in die erste Hälfte des 4. Jh. zu datieren, zur Zeit Kaiser Konstantins, und die Armenier „noch früher“, d. h. Anfang 4. Jh. (gewöhnlich um 300).

3. Quellen

a) Die Aberkios-Inschrift

In der sog. Aberkios-Inschrift wird für Syrien und Nisibis eine Verbreitung des Christentums bezeugt. Dort heißt es in Griechisch, hier nach der Übersetzung von Wolfgang Wischmeyer⁶²:

„Und Syriens Ebene sah ich und alle Städte, (bis) Nisibis, nachdem ich den Euphrat überquert hatte; überall aber fand ich Glaubensgenossen“.

Die Inschrift, d. h. das Grab-Epigramm steht am Ende der Vita eines Bischofs Aberkios von Hierapolis (Ende 4. Jh.), und ist 1882/3 beim antiken Hierapolis in Phrygien (nicht das syrische Hierapolis, das später Mabbug und heute Manbiğ heißt)⁶³ in zwei Inschriften gefunden worden: a) Die Alexander-Inschrift von 216 mit vv. 1–3.20–22, b) Die Aberkios-Inschrift in zwei Fragmenten mit vv.7–15⁶⁴. Die Inschrift ist nicht nur eines der ältesten christlichen Monumente, sondern steht mit dem Genus Grabgedicht an einem Anfang

gier haben gewisse Würden unter dem Herrn Christus erhalten, weil sie sich vor ihm niedergeworfen und ihn verehrt haben“ (SC 141, p. 392).

⁶⁰ Hansen, 233, übersetzt: „den Bewohnern der Provinzen Osrhoëne und Armenia (minor)“.

⁶¹ Sozomen., HE II 8,2; Hansen, FC 73,1 (Turnhout 2004), 233. Diese Hypothese, dass Armenien Ursprung des iranischen Christentums war, ist wenig plausibel, so Garsoïan, Persien, 1162, Anm. 6.

⁶² W. Wischmeyer, Die Aberkios-Inschrift als Grabepigramm, JAC 23 (1980) 22–47, hier 25. Vgl. E. Wirbelauer, Aberkios, der Schüler des Reinen Hirten, im Römischen Reich des 2. Jahrhunderts, Historia 51 (2002) 359–382, hier 367.

⁶³ Wirbelauer, 360.

⁶⁴ Diese zwei Fragmente wurden Papst Leo XIII. [1878–1903] zu seinem goldenen Bischofs-

der christlichen Dichtung. Sie verwendet eine Bildersprache, die fast verschlüsselt wirkt, mit einem der ältesten christlichen Belege für das Fischsymbol.

In der Inschrift nennt sich Aberkios Schüler eines heiligen Hirten, der seine Schafe gehütet und der ihn gelehrt habe, das Buch des Lebens zu verehren. Dieser Hirte habe ihn nach Rom gesandt, wo er eine prächtige Königin gesehen habe. Danach sei er nach Syrien gereist, wo er Brüder im Glauben angetroffen habe. Er sei mit einem großen Fisch gespeist worden, den eine Jungfrau aus einer Quelle gezogen habe und man habe ihm den Wein der Tugend und Brot gegeben. „Aberkios erfährt die Katholizität der Kirche von Rom bis zum Euphrat als Eucharistiegemeinschaft“⁶⁵.

Die Debatte über das Christentum des Aberkios darf „gegenwärtig als abgeschlossen betrachtet werden“⁶⁶. Die metaphernreiche Sprache der Inschrift hat zu verschiedenen Interpretationen geführt. So ging Gerhard Ficker 1894 davon aus, dass der Text des Epitaphs beweise, dass Aberkios ein Priester der Kybele gewesen sei, während Adolf Harnack 1895 in ihm Zeichen für einen religiösen Synkretismus erkennen wollte. Giovanni Battista de Rossi, Louis Duchesne und Franz Cumont widersprachen solchen Theorien jedoch und sprachen sich dafür aus, in dem Autor des Epitaphs einen Christen zu sehen; dieser Meinung wird heute allgemein gefolgt.

b) Das Buch der Gesetze der Länder (*Liber legum regionum*)

Eines der frühesten Erzeugnisse syrischer Literatur und zwar aus der Schule des Bardaisan (154–222)⁶⁷, da von seinem Schüler Philippos redigiert, ist das Buch der Gesetze der Länder (*Liber legum regionum*)⁶⁸ (oder: Dialog über das Schicksal). Bardaisan, der Hauptsprecher in diesem Dialog, unterstreicht die menschliche Freiheit innerhalb der vom Schicksal bestimmten Lebensereignisse. Das Schicksal hat keine absolute Macht, sondern ist durch Gesetze in den verschiedenen Ländern begrenzt, denen sich die Menschen unterwerfen. So enthält die Schrift zahlreiche ethnographische Nachrichten und kam dadurch auch zum Titel *Liber legum regionum*, redigiert zwischen 196–226⁶⁹.

jabuläum 1892 vom türkischen Sultan und vom Ausgräber geschenkt und befinden sich jetzt in den Vatikanischen Museen.

⁶⁵ W. Wischmeyer, Aberkios-Inschrift, in: LThK 1 (1993), 46–47.

⁶⁶ So Wirbelauer, 372, mit Verweis auch auf Wischmeyer, der schon 1980 schrieb: „An dem christlichen Charakter der Inschrift dürfte ... nicht zu zweifeln sein“ (Wischmeyer, 22); vgl. dort der Hinweis auf die Diskussion.

⁶⁷ Dazu H. W. J. Drijvers, Art. Bardesanes, TRE 5 (1980) 206–212; ders., Bardaisan of Edessa (Assen 1965). Vgl. auch T. Krannich, P. Stein, Das „Buch der Gesetze der Länder“ des Bardesanes von Edessa, ZAC 8 (2005) 203–229, hier 203.

⁶⁸ Ed. F. Nau, Liber legum regionum, in: Patrologia Syriaca I, 2 (1907) 490–657. H. Drijvers, The book of the laws of countries. Dialogue on fate of Bardaisan of Edessa (Assen 1965).

⁶⁹ So W. Cramer, KWCO, 93.

Am Ende (§46) wird aufgeführt, welche üblen Bräuche die Jünger Christi alle nicht beobachten; in diesem Zusammenhang werden Gegenden erwähnt, in denen Christen („unsere Brüder“) leben, darunter Parthia, Persien, Medien, Edessa, Hatra⁷⁰. Somit bezeugt das Buch die Anfänge des Christentums in diesen Regionen ab etwa Mitte des 2. Jhs.

c) Die Mari-Akten

Die Akten⁷¹ berichten die Geschichte von Mari, einem der 70 Jünger Jesu (Lk 10,1.17) und Schüler des Addai (oder Thaddäus, Mt 10,3; Mk 3,18) in Edessa. Mari wurde von Addai nach Osten gesandt, predigte in Nisibis, in Erbil und zog nach Süden bis nach Seleukia und Ktesiphon, wo er die erste Kirche gründete. Durch Predigten und Wunder gewann er die Menschen für den Glauben. Sobald eine Stadt bekehrt war, gründete Mari eine Kirche, ein Kloster und eine Schule [Schulgründung ist ein Phänomen ab Ende des 4. Jh.], und setzte Priester, Diakone und Lehrer ein. In dem Ort Dūr Qunnī, in dem er früher gepredigt und eine Kirche errichtet hatte, starb er und wurde dort begraben.

Die Akten berichten die Evangelisierung Mesopotamiens durch Mari bis hin nach Persien (d. h. dem antiken Iran). Christelle und Florence Jullien sehen sie als einen im Dienst der kirchlichen Einheit stehenden Gründungstext für den Sitz Seleukia-Ktesiphon und eine wirkliche Relecture der Positionierung des Bischofssitzes Seleukia-Ktesiphon und seiner Politik nach primatialer Unabhängigkeit und Souveränität⁷².

⁷⁰ Liber legum regionum, 46: Nau, PS I 2, 606–609; *I. Ortiz de Urbina*, *Patrologia syriaca* (Rom 1965), 42 (lat.). Drijvers, 58–61. Vgl. *Chaumont*, *La christianisation*, 6–8.

⁷¹ Editionen: C. & F. Jullien (eds.), *Les Actes de Mar Mari* = CSCO 602, Syr. 234 (T); CSCO 603, Syr. 235 (V) (Leuven 2003). Offenbar unabhängig von den Julliens (sie werden nirgends zitiert), bietet A. Harrak (ed.), *The Acts of Mar Mari the Apostle* (Atlanta GA 2005) den syr. Text der Mari-Akten und die Erzählung aus dem Liber Turrus (ed. Gismondi) mit engl. Übersetzung und Anmerkungen. I. Ramelli (ed.), *Atti di Mar Mari* (Brescia 2008) dagegen geht von der Edition der Jullien aus, gibt aber Überschriften hinzu (ebd. 146). Sie bietet eine ital. Übersetzung (147–207) der Akten nach einer langen Einleitung (19–144). Dazu vgl. Rezension von S. Brock, in: *Ancient Narrative* 7 (2009), 123–129 (some „blemishes ... but a very useful contribution to the study of this intriguing text“). Brock datiert den Text frühestens Mitte 7. Jh. (ebd. 128). – Vgl. auch die alte deutsche Übersetzung: R. Raabe, *Die Geschichte des Dominus Māri, eines Apostels des Orients* (Leipzig 1893), der den Text mit Nummern versah (so auch Harrak); J.-B. Abbeloos, *Acta Sancti Maris Assyriae Babyloniae ac Persidis Seculo I apostoli aramaice et latine*, AnBoll 4 (1885) 43–138, mit lat. Übers. (Einteilung in Paragraphen). Eine Analyse der Mari-Akten bietet auch Th. Manmooramparampil, *Acts of Mar Mari*, *The Harp* 25 (2010) 137–154. Vgl. *Chaumont*, *La christianisation*, 16–22 (zu den Akten Mar Maris), 23–29 (Wertung).

⁷² Ähnlich J.-N. Mellon *Saint Laurent*, *Missionary Stories and the Formation of the Syriac Churches* (Oakland, Ca. 2015), 56–71 mit Anm., p. 152–161, am Ende: „Monks of the sixth century wrote the *Acts of Mari* to present themselves as the heirs of Mari’s conversion, and they legitimized their relationships with the Persian imperial regime and Christians of the Roman Empire through this narrative.“ (71)

Gegen die Akten wurde vorgebracht, sie hätten keine Autorität (vgl. Tisserant, Duval) und seien legendarisch (Baumstark, Aßfalg, Segal). Sie stellten eine Erweiterung der Addai-Tradition dar (zu Beginn wird die Abgarlegende wiederholt). Die assyrische Kirche verehrt Mari bis heute als historischen Evangelisten des Tigris-Tals. Ein iranischer Hintergrund (Chaumont) wird deutlich. Der Text will die Apostolizität des Sitzes Seleukia-Ktesiphon, der Hauptstadt des Perserreichs, begründen.

Der historische Kern der Akten liegt möglicherweise in der Person des Mar Mari und seiner Schlüsselrolle in der Konversion Babyloniens. Die Akten vermischen syrische Spiritualität und Geschichte mit erfundenen Geschichten. Die literarische Gestalt ist die einer Apostelgeschichte, aber sie hat mehr mit apokryphen Apostelakten gemeinsam und schöpft aus den Thomas-Akten und der Doctrina Addai.

Die oft als legendär eingestuften Akten bieten eine Darstellung, die ihre Ausdrucksweise der Heiligen Schrift entnimmt und auf diese Weise das Wirken des Mari wiedergibt, der als großer Heiler in Erscheinung tritt, ein Merkmal, das auch in der Abgar-Legende wichtig ist.

Wahrscheinlich sind die *Acta S. Maris* gegen Ende der Sassaniden-Zeit verfasst worden, der Hagiograph hatte aber Dokumente aus erster Hand zur Verfügung, die auf die ältesten christlichen Gemeinden Mesopotamiens zurückgehen können⁷³. Diese Datierung ist auch das Ergebnis von Christelle und Florence Jullien, der Editoren der *Mar Mari-Akten*.

Die Akten werden von Harrak in vorislamische Zeit datiert⁷⁴, genauer ins 6. Jh. Jullien sprechen vom Ende des 6. Jh.⁷⁵. Diese Datierung kann sich auf die folgenden Beobachtungen stützen: Es werden keine arabischen Namen verwendet; ein Hinweis auf das Ende der Sassanidenzeit fehlt (in §17). Der Feuerkult wurde nicht von der semitischen Bevölkerung ausgeübt, was erklärt, dass er selten erwähnt ist. In §23 ist Feuer eine Göttin. Die Schrift ist aber auch nicht vor dem 4. Jh. entstanden, denn sie erwähnt Papa, sowie Klöster und Schulen, die erst Mitte 5. Jh. entstanden; *Doctrina Addai*, Anfang 5. Jh. datiert, wird in den *Acta Mari* benutzt. Dargestellt wird ein gut etabliertes Christentum (§32), was es erst im 6. Jh. gibt⁷⁶. Jullien kommen in ihrer Conclusion (107–113) auf eine Spanne zwischen Ende des 6. Jh. und 7. Jh.: Die ältesten Zeugen, die Mar Mari als Apostel und Evangelisator von Mesopotamien und Babylon ausweisen, stammen aus dem 6. Jh. (*Chronik von Karka dBet Seloq*), die Glaubensbekenntnisse bewegen sich in der Linie der Synoden vom 4.–5. Jh. – eine Verortung im 6. Jh. ist m. E. durchaus möglich –

⁷³ Chaumont, *La christianisation*, 29.

⁷⁴ Zur Datierung Harrak, p. xiv–xvii.

⁷⁵ Jullien, CSCO 603, p. 1.

⁷⁶ Harrak, xvii.

dann Ishoyahb I. (585). Semantische Belege weisen auf 6.–7. Jh.⁷⁷. Nach Brock⁷⁸ sind die Akten schon aus sprachlichen Gründen mindestens in das 6. Jh. zu datieren, er selbst kommt auf Mitte 7. Jh.

Der Autor ist ein Mönch von Dūrā dQunnī (*dwr' dqwny*), wo Mari begraben ist (§ 34), vielleicht waren die Acta für den Gedächtnistag komponiert. – Schon Labourt vermerkte den Propaganda-Charakter der Akten für Dar Qunni⁷⁹. Dort sind auch die Patriarchen Isaak († 410/1) und Dadisho Samuel († 456) begraben, und von Mar 'Abda wurde Ende 4. Jh. eine Schule mit Kloster gegründet⁸⁰. Später, 10.–11. Jh., gab es dort berühmte Gelehrte; das Kloster wurde im 13. Jh. zerstört.

Die Glaubensbekenntnisse

Auffallend ist, dass in den Mari-Akten an einigen Stellen und zwar im Kontext von Heilungen verschiedene Glaubensbekenntnisse zu finden sind (in §§ 8, 20, 23, 27), mit geprägten Formulierungen, die aus der Symbolliteratur bekannt sind. Man kann verstehen, dass Christelle und Florence Jullien diese Texte für ihre Datierung herangezogen haben⁸¹. Christologische Aussagen bzw. Bekenntnisse finden wir in den §§ 7, 8 und 13⁸²:

7: „Ich glaube an Christus, den Sohn Gottes, ihn, welcher am Ende der Zeiten vom Himmel herabgestiegen ist und die Welt weggewendet hat von dem Irrtum der Dämonen⁸³, in welchem sie befangen war ... Im Namen des Herrn Jesu Christi, welchen die Juden in Jerusalem ans Kreuz geschlagen haben, stehe auf deinen Füßen!“

8: „Dass er von den Juden, den Hassern der Wahrheit, wie du gehört hast, getötet und auch begraben worden ist, – dies Wort beruht auf Wahrheit⁸⁴. Dass er aber vom Grabe auferstanden ist und in Herrlichkeit in den Himmel erhoben worden ist und sich zur Rechten des Vaters gesetzt hat ... dass er allein der wahre Gott ist, und dass außer ihm keiner ist“ [cf. Jes 44,6.8].

⁷⁷ Ältere Datierung: Illert, FC 45 (Turnhout 2007) 73, datiert die Acta Mar Maris „zwischen 642 und 944“, da der Untergang des Sassanidenreichs 642 vorausgesetzt sei (vgl. Raabe, Acta Mar Maris, 10) und die Translation des Christusbildes 944 nicht bekannt ist (Dobschütz, Christusbilder 2, 196*). Chaumont, La christianisation, 29, datiert auf 7. Jh. Die Abfassungszeit der Vita Mar Mari datiert Schwaigert, 176–177, auf „zwischen 642 und der 1. Hälfte des 11. Jhdts n. Chr.“; dabei folgt Schwaigert Raabe (10–11) gegen Abbeeloos (44: 5. oder 6. Jh.) (dem folgt auch Westphal), vgl. dazu das Schaubild p. 7.

⁷⁸ Brock, Rez. Ramelli, Ancient Narrative 7 (2009) 128.

⁷⁹ Vgl. Labourt, Christianisme, 14–15.

⁸⁰ Zu Dayr Qunni vgl. J. M. Fiey, Assyrie chrétienne vol. III (Beyrouth 1968), 188–193 und Index s.n.

⁸¹ Jullien, CSCO 604, Subs. 114, p. 60–65.

⁸² Wir zitieren die deutsche Übersetzung von Raabe in heutiger Rechtschreibung.

⁸³ Raabe verweist mit Recht auf Apg 14,15.

⁸⁴ Jullien übersetzen hier mit „wahrhaft, er ist das Wort“. Aber es ist nicht erkennbar, dass sonst vom Logos die Rede ist.

13: [Christus ist] „Der Sohn des erhabenen, lebendigen Gottes, des Schöpfers von Himmel und Erde samt allen Kreaturen.“

Klar wird Christus als Sohn Gottes bekannt, seine Herabkunft am Ende der Zeiten, seine Kreuzigung, sein Tod und Begräbnis in Wahrheit, seine Auferstehung und Himmelfahrt, Sitzen zur Rechten des Vaters. Solche bekennnishaften Formulierungen sind aus den Symbola bekannt⁸⁵. Ins Auge fallen antijüdische Wendungen (§§ 7 und 8).

Trinitarische Bekenntnisse findet man in §§ 20, 23 und 27.

20: „Es ist nicht ein neuer Gott, denn er ist von Anfang her und steht in Ewigkeit fest⁸⁶. Und er hat Himmel und Erde gemacht und die Meere und alles, was in ihnen ist. Und er wird nicht erforscht und nicht erfaßt. Und der Sohn, welcher von ihm ist, ist aus seiner Natur (*mn kynh*) geboren (gezeugt), und seine Zeugung wird von Menschen nicht erforscht und nicht begriffen. Denn er ist der Abglanz (Glanz)“ [Hebr 1,3] „seiner Gottheit, und er hat ihn in die Welt gesandt, damit sie (die Menschen) durch ihn seinen Vater kennen lernten. Und durch *einen* heiligen Geist, welcher durch die Propheten geredet hat, (geschieht) die ewige Erlösung. Und (es sind) drei wirkliche Personen“ (*qnome*⁸⁷) „welche in allem gleich sind, und sie umfassen alles Sichtbare und alles Unsichtbare, und sie vermögen alles und richten das All. Dies also ist die Erlösung der Christen, und im Namen dieses (scl. Christi) tun wir alles und heilen wir die Kranken und treiben wir die bösen Geister von den Menschen aus. ... Die erste Zeugung des Sohnes Gottes geschah nicht von (mit) einer Frau“ [Gal 4,4], „sondern er ist gezeugt worden aus der Natur (dem Wesen) des Vaters, (als) Kraft und Weisheit⁸⁸. Er ist wahrer Gott; der Sohn Gottes und zugleich wahrer Gott.“

Die Gottheit Christi als Sohn Gottes ist klar zum Ausdruck gebracht (antiarianisch), sowohl am Ende wie auch schon durch die Formulierung von der Zeugung „von seiner Natur“ (*mn kynh*).

23: „Glaubt an den allmächtigen“ (*ʿhyd kl*,⁸⁹ Jullien, p. 33,13) „Gott, der Himmel und Erde gemacht hat, und außer welchem es keinen Gott gibt“ [cf. Jes 44,6.8] – und an seinen Sohn Jesus Christus, der vom Himmel herabgestiegen ist und einen Menschenkörper angezogen (*lbš pgrʿ*) und sie (die Menschen) zu ihm (Gott) hingewendet hat, – und glaubt an den heiligen Geist, welcher selbst in unsre Hände Kräfte gegeben hat,

⁸⁵ Vgl. J. N. D. Kelly, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse. Geschichte und Theologie* (Göttingen 1972); *Early Christian Creeds* (London 1972).

⁸⁶ Ganz ähnlich im Bekenntnis von Mar Aba: „one eternal God who has no beginning or end, but he was continually and is always.“ (Nach der engl. Übersetzung bei Brock, *Christology*, 1985, 134).

⁸⁷ Die drei *qnome* auch bei Mar Aba (Brock, *Christology*, 1985, 135).

⁸⁸ Das könnte eine Anspielung auf 1 Kor 1,24: Christus, Gottes Kraft und Gottes Weisheit, sein.

⁸⁹ So ebenfalls im Persicum, vgl. A. de Halleux, *Le symbole des évêques perses au synode de Séleucie-Ctésiphon* (410), *GOFS* 17 (Wiesbaden 1978), p. 162 („omnitenant“), aber auch praktisch in allen bekannten Symbola, seit dem altrömischen bis zu griechischen und syrischen Symbola, incl. derer in der nestorianischen und chaldäischen Liturgie (ebd. 168 mit Anm. 2).

und es wurden diese Häupter eurer Gesellschaften geheilt. ... Mein Gott ist nicht sichtbar und wohnt in Herrlichkeit in den Höhen, und alles, was er will, macht er.“

Betont wird der einzige und allmächtige Gott als Schöpfer von allem. Die Inkarnation ist mit *lbš pgr*‘ ausgedrückt, die Erlösung wird als Rückholen zu Gott verstanden. Der Heilige Geist gibt heilende Kraft.

27: „... dass wir an *einen* wahren Gott glauben, ein in sich verborgenes Wesen“ [*ʔty*]. Und er wird nicht erforscht von den Gemachten (Geschaffenen), und seine Vaterschaft wird nicht erfaßt von seinem Gebilde und seine Herrschaft ist unüberwindlich. Und (wir glauben) an seinen einzigen Sohn, dessen Geburt (Zeugung) von Menschen nicht erforscht wird, welcher selbst (*ipse*) einen Menschenkörper anziehen [*lbš pgr*‘] wollte, und der die Welt lebendig gemacht hat durch das Erbarmen dessen, der ihn gesandt hat. Und (wir glauben) an einen Heiligen Geist, welcher die Vollendung⁹⁰ (*consummatio*) der Gottheit ist. Und glaube nicht bei dir, dass wir, indem wir drei Namen wiederholen, drei Götter voneinander unterscheiden. Sondern der Vater ist (zwar) für sich (in seiner Hypostase)“ (in seinem *qnoma*), „und der Sohn wiederum, welcher vom Vater aus [geht], ist für sich“ (in seinem *qnoma*), „und der Heilige Geist, welcher vom Vater ausgeht [*npq*], ist für sich“ (in seinem *qnoma*). Die Gottheit aber ist eine. Wenn du glaubst (glauben willst), so glaube so.“

Hier sind die Einzigkeit Gottes und vor allem seine Nicht-Erforschbarkeit herausgestellt. Auch die Geburt des Sohnes aus dem Vater entzieht sich menschlichem Erforschen. Die Inkarnation ist wieder mit *lbš pgr*‘ zum Ausdruck gebracht. Als Besonderheit ist zu notieren, dass der einzige Sohn der Lebendigmacher ist (nicht der Heilige Geist, wie sonst im Credo), der Heilige Geist ist als Vollendung der Gottheit gesehen. Für den Hervorgang von Sohn und Heiligem Geist aus dem Vater werden zwei verschiedene Ausdrücke verwendet.

Insgesamt wird in diesen Bekenntnissen deutlich der Monotheismus ausgesagt, sowie die Verborgenheit und Unerforschlichkeit des göttlichen Wesens unterstrichen und die Trinität als Einheit in drei *qnome* formuliert. Hervorzuheben ist die Aussage über das belebende Erbarmen Gottes (sie findet man in Glaubensbekenntnissen sonst selten) und die Formulierung über den Heiligen Geist als Vollendung der Gottheit. Durch den Namen Christi heilt Mar Mari Kranke und treibt er Dämonen aus (§ 20) – damit klingen ntl. Formulierungen an (Mk 16,17–18; Lk 10,9.17). Mari heilt aber auch durch die Kraft des Heiligen Geistes (§ 23).

Wenn mehrfach eine Betonung der Einzigkeit Gottes zu finden ist, dann ist das sicher biblisch verwurzelt; es könnte aber auch im konkreten Umfeld von Bedeutung gewesen sein (ob man schon an den Islam denken will, sei dahin gestellt). Die ausdrückliche Ablehnung eines Tritheismus – dass durch drei Namen nicht drei Götter unterschieden werden (§ 23) – kann aber muss nicht

⁹⁰ *Harrak*, 63, übersetzt *šwmly*‘ als completion, *Jullien*, 43, als achèvement.

zwingend gegen aktuelle Bestreitungen gerichtet sein, auch wenn der Trithemismus Mitte des 6. Jh. unter den Antichalcedoniern aufkam⁹¹.

Im Bekenntnis des Mar Aba (Katholikos 540–552) findet man die trinitarischen drei *qnome* und der eine Gott ohne Anfang wird betont, was aber andererseits nicht so spezifisch ist, um für die Datierung einen Anhaltspunkt zu liefern. Insgesamt wird man sagen können, dass die Glaubensbekenntnisse in den Acta Mari nicht vor Ende des 6. Jh. zu datieren sind.

d) Die Chronik von Arbela und weitere Quellen

Heftig umstritten ist die Echtheit der Chronik von Arbela⁹² – schon Peeters war skeptisch⁹³ –, sei es als Manuskript (Aßfalḡ), sei es inhaltlich (Fiey)⁹⁴. Inzwischen wird der Chronik zumindest in einigen Aussagen eine gewisse Glaubwürdigkeit bescheinigt, so Chaumont („*mérite une certaine créance*“⁹⁵). Christelle und Florence Jullien haben dieses Dokument einer wohl als umfassend zu bezeichnenden Untersuchung unterzogen. Sie sehen den Text als eine historische Kompilation, in der man sichere Tatsachen ausmachen kann, zusammen mit einem anderen Teil, den man vielleicht als „historischen Roman von kirchlichen und politischen Ereignissen“ der Adiabene betrachten kann⁹⁶.

An drei Stellen (cap. 6, 7 und 8) wird explizit auf Euseb von Caesarea und seine Kirchengeschichte Bezug genommen⁹⁷. Der übertreibende, romanhafte Stil erinnert an apokryphe Apostelakten (vgl. Thekla).

⁹¹ Vgl. insbesondere Johannes Philoponus und unsere Darstellung in Jesus d. Chr. 2/4 und 2/3.

⁹² Ed. P. Kawerau, Die Chronik von Arbela = CSCO 467/468, Syr. 199/200 (Louvain 1985).

⁹³ Vgl. *Tisserant*, 162.

⁹⁴ Dezidiert gegen die Echtheit *J. M. Fiey*, Auteur et date de la Chronique d'Arbèles, OrSyr 12 (1967) 265–302. Zum Manuskript *J. Aßfalḡ*, Zur Textüberlieferung der Chronik von Arbela. Beobachtungen zu Ms. or. Fol. 3126, OrChr 50 (1966) 19–36. Aßfalḡ hat das (bisher?) einzige vorhandene Manuskript einer eingehenden Untersuchung unterzogen. Er zeigte (ebd. 36), „dass die Textüberlieferung der Chronik von Arbela keineswegs über jeden Zweifel erhaben ist. ... nicht nur innere Kriterien, sondern auch die unklaren Verhältnisse der Textüberlieferung mahnen zu größter Vorsicht gegenüber der Chronik von Arbela.“ *J. M. Fiey* sieht Mingana als Autor der Chronik von Arbela und nennt den Kopisten mit Namen (Priester ...)

⁹⁵ Dazu *Chaumont*, La christianisation, 29–38; ebd. 35.

⁹⁶ *Ch. Jullien, F. Jullien*, La Chronique d'Arbèles. Propositions pour la fin d'une controverse, OrChr 85 (2001) 41–83, bes. 83 Hypothese eines Originals für einige genaue Punkte der Chronik. *Dies.*, Apôtres des confins. Processus missionnaires chrétiens dans l'empire iranien = Res Orientales 15 (Bures-sur-Yvette 2002), 133–136. *E. Kettenhofen*, Die Chronik von Arbela, in: L. Criscuolo (Hg.), Simblos. Scritti di Storia antica (Bologna 1995) 287–319, sagt auch, dass es sich um spätes literarisches Werk handelt, das er auf Ende 11., Anfang 12. Jh. datieren würde, aufgrund der Annalen des Tabari und vielleicht der Chronik von Séert.

⁹⁷ Kawerau, 42 (syr. 23); E. Sachau, Die Chronik von Arbela (Berlin 1915) 57.