

P\_1640

**Persien I**

(landesgeschichtlich).

**A. Allgemein.**

- I. Persien bei antiken Autoren ■■■.
- II. Terminologie ■■■.
- III. Topographie u. Klima ■■■.
- IV. Völker u. Sprachen ■■■.
- V. Wirtschaft ■■■.
- VI. Kultur ■■■.
- VII. Geschichte u. Verwaltung. a. Geschichte ■■■. b. Verwaltung ■■■. c. Militärorganisation ■■■. d. Städte ■■■.

**B. Nichtchristlich ■■■.**

- I. Heidnisch. a. Mazdaismus ■■■. b. Fortleben heidn. Kulte ■■■.
- II. Jüdisch ■■■.

**C. Christlich.**

- I. Anfänge. a. Traditionelle Überlieferungen ■■■. b. Historische Anhaltspunkte. 1. Erste Spuren ■■■. 2. Täufersekten ■■■. 3. Erste Bischöfe ■■■. c. Umsiedlungen nach Persien. 1. Ansiedlung ■■■. 2. Vermittlung von technischem Wissen ■■■. 3. Politische Kontinuität ■■■. 4. Kulturelle Vielfalt ■■■.
- II. Christenverfolgungen. a. Historische Anhaltspunkte ■■■. 1. Pers. Märtyrer ■■■. 2. Klassifizierung der pers. Märtyrerliteratur ■■■. b. Christl. Identität ■■■. c. Kirchenorganisation ■■■.
- III. Geschichte der Kirche in Persien. a. Entwicklung zur Autonomie. 1. Annahme des Dyophysitismus ■■■. 2. Patriarchenlisten ■■■. 3. Liturgien ■■■. b. Syr.-orthodoxe Christen u. Melkiten in Persien ■■■. c. Beziehungen zur Obrigkeit. 1. Kirchengeschichte ■■■. 2. Sasanidische Religionspolitik in den Grenzgebieten ■■■. 3. Pers. Könige in christl. Rezeption ■■■. d. Mönchtum. 1. Vormonastische Bewegungen ■■■. 2. Ostsyr. Mönchtum ■■■. 3. Syr.-orthodoxes Mönchtum ■■■.
- IV. Auseinandersetzungen. a. Zwischen Christen u. Juden ■■■. b. Unter Christen ■■■. c. Zwischen Christen u. Mazdaisten ■■■.

**D. Akkulturation.**

- I. Griech. Erbe ■■■. a. Philosophie ■■■. b. Medizin u. andere Naturwissenschaften ■■■. c. Geschichtsschreibung ■■■. d. Paideia ■■■.
- II. Jüd. Einflüsse ■■■.
- III. Magie ■■■.
- IV. Einflüsse des Mazdaismus. a. Literatur ■■■. b. Weitere Quellen ■■■.

durch eine eingeschränkte Sichtweise aus, wobei der Bezug auf die Perser dem Zweck der griech. Selbstdarstellung dient (\*Historiographie). Zahlreiche Topoi zeichnen die Perser als kulturelles u. politisches Gegenbild der Griechen (D. Lenfant, *Les Perses vus par les Grecs* [Paris 2011] 4/20; \*Persien II [im Röm. Reich]). Besonders relevant sind die Bezüge auf die mündlichen Traditionen u. Bräuche der Perser, die meistens anekdotisch u. mit didaktischer Absicht geschildert werden. Diese sog. Persika, die die pers. Geschichte vom Beginn des assyr. Reichs bis zur Herrschaft des Darius behandeln, sind fragmentarisch erhalten. – \*Herodots Historien sind der älteste erhaltene Bericht über das Perserreich u. basieren auf mündlicher Überlieferung. Sie beschreiben die Perserkriege u. deren Ursachen u. enthalten ausführliche Informationen über Geschichte u. Bräuche der Perser (1, 131/40). – Am Beginn der griech. \*Historiographie steht auch das Werk des Ktesias v. Knidos mit einem besonderen Schwerpunkt auf P. (D. Lenfant, *Ctésias de Cnide. La Perse. L'Inde. Autres fragments* [Paris 2004]; FGrHist 688). Seine Persika enthalten wertvolle Informationen zu Anthroponymie (R. Schmitt, *Iran. Anthroponyme in den erhaltenen Resten von Ktesias' Werk* [Wien 2006]), höfischem Leben u. mesopotamischer Volkskunde. Ktesias' polemische Äußerungen gegen Herodot u. dessen häufig ungläubwürdige Berichte sind eng mit seinen persönlichen Erfahrungen in P. verbunden. – Die in Anlehnung an Ktesias' verfassten Persika des Dinon v. Kolophon weisen scheinbar nah-östlichen Einfluss auf (FGrHist 690, 14f. 21 beschreiben das Reich u. seine Grenze; D. Lenfant [Hrsg.], *Les Histoires perses de Dinon et d'Héraclide* [Paris 2009] 66/73). – In ähnlicher Weise berichten die acht Fragmente aus dem Werk des Herakleides v. Kyme von den Bräuchen des pers. Hofes, die er zZt. der Herrschaft des Artaxerxes II (380/360 vC.) beobachten konnte (FGrHist 689). – Xen. exped. (um 370 vC.) stützt sich auf persönliche Erfahrungen, auch wenn Xenophon die Berichte von Herodot u. Ktesias bekannt sind. Das Werk enthält viele Informationen zur Militärgeschichte des Landes u. dessen Regionen, die die Armeen während des ‚Zuges der Zehntausend‘ durchquerten. – Diodor (1. Jh. vC.) greift in seiner Universalgeschichte die Werke älterer Historiker auf, besonders

P\_1640\_001

*A. Allgemein. I. Persien bei antiken Autoren.* Paradoxerweise ist uns das antike P. (Abb. 1) im Wesentlichen durch nicht-persische Quellen bekannt, u. zwar vor allem durch die griech. Historiker. Die griech. Geschichtsschreibung zeichnet sich allerdings

Herodot, Thukydides, Xenophon u. Ktesias. P. interessiert ihn nur insofern, als es relevant ist für die Geschichte der griech. Städte. – Weitere griechische Autoren vermitteln interessante geographische u. ethnographische Informationen zu einzelnen Regionen u. Völkern des pers. Reichs. Das Werk des Hellanikos v. Lesbos (gest. 407/406 vC.) bietet eine oft mythographische Darstellung der Chaldäer (FGrHist 687a F 1b), der Meder (ebd. 687a F 5b), der Perser (687a F 1) sowie der Völkerschaften der Satrapie Aria (687a F 5a). – In seiner Geographie (bes. im 15., P. gewidmeten Buch) stützt Strabo sich auf die Berichte des Polykleitos v. Larissa u. Aristobulos, um einzelne persische Regionen (Susiana, die pers. Häfen, Pargadae u. Babylonien) sowie die Bräuche ihrer Bewohner (Riten, Kulte, Sitten, Bildung) zu schildern (Strab. 15, 3; vgl. ebd. 11, 13). Strabo beschränkt P. im engeren Sinne (ἡ Περασία) auf die Region zwischen Persischem Golf (Küsten- u. Wüstengebiet) im Süden u. Westen, der fruchtbaren Ebene von Karamani (heute Kirman) im Osten u. dem gebirgigen Media im Norden (15, 3, 1). – Plin. n. h. 6 enthält sowohl wertvolle Informationen über Religion u. magische Praktiken als auch geographische Hinweise (\*Magie). Plinius beschreibt die asiat. Regionen des Perserreichs mit Aufzählung ihrer Flüsse, Städte u. Volksstämme: Media (ebd. 6, 43), Parthien (6, 44f), Margiana u. Baktrien (6, 46/8) sowie Sogdiana (6, 49). Er nimmt den Periplus des Nearchos zum Anlass für eine Behandlung über die Karamani u. den Pers. Golf (6, 98/100. 107/9; dazu Lenfant, *Perses* aO. 284f; \*Plinius d. Ä.).

*II. Terminologie.* P. (Περασία) ist eine aus dem Griech. übernommene, metonymische Bezeichnung des Achämenidenreichs (558/486 vC.). Nach ihrer Thronbesteigung ziehen die Sasaniden (224/651 nC.) die Bezeichnung Ērānšahr (iran. Reich) vor, mit der eine politische, kulturelle u. religiöse Einheit zum Ausdruck gebracht wird. Nach P. Huyse (*La Perse antique* [Paris 2005] 10) handelt es sich dabei um einen ethnisch konnotierten Namen, der ‚Reich der Arier‘ bedeutet. Der Begriff Ērān / Iran (šahr ī Ērān oder Ērānšahr [‚iran.‘]) steht im Gegensatz zum Begriff An-ērān (Anērānšahr [‚nicht-iran.‘]): Dabei handelt es sich um zwei unterschiedliche geopolitische Einheiten (G. Gnoli, *The idea of Iran* [Roma 1989]). Im engeren Sinne ist Περασία

die Bezeichnung einer Provinz des Perserreichs, Fārs, die das historische Ursprungsgebiet der sasanidischen Dynastie ist. Die Sasaniden selbst werden ‚Perser‘ genannt (im Gegensatz zu ihren Vorgängern, den Parthern), u. ihr Reich wird, zB. in den syr. Quellen, als ‚Königreich der Perser‘ bezeichnet. Unter den Sasaniden erfolgt die Christianisierung des Reichs (s. u. Sp. ■). – Das Perserreich umfasst ein Gebiet, das vom Euphrat bis zum Indus, vom Kaspischen Meer bis zum Pers. Golf reicht. Der südl. Teil Zentralasiens, Syrien, die mesopotamische Wüste sowie \*Armenien befinden sich zeitweise ebenfalls unter persischer Herrschaft. In einer dreisprachigen Inschrift (mittelpers. / parthisch / griech.) bei Naqš-ī Rūstam beschreibt Šābuhr I die Ausdehnung seines Reichs vom Kaukasus bis Pēšawar (P. Huyse, *Die dreisprachige Inschrift Šābuhrs I an der Ka'ba-ī Zardušt 1* [London 1999] 23f).

*III. Topographie u. Klima.* Klima u. Topographie P.s sind gegensätzlich: Kontinentalklima im wasserarmen Flachland im südl. Mesopotamien u. in der Susiana, warmes u. feuchtes Klima am Kaspischen Meer, Bergklima im Zagros-Gebirge, im Kaukasus u. im Elburs-Gebirge (im Norden u. Nordosten) sowie im Hindukuš wechseln sich ab. In den östl. Gebieten finden sich weite Ebenen mit Sand- oder Salzwüsten. Die vier großen Flüsse Tigris, Euphrat, Oxus u. Indus sorgen für die Bewässerung des Ackerlandes. Diese geographischen u. topographischen Gegebenheiten tragen zur Ausformung eines Reichs bei, das aus abgelegenen bergigen Gebieten, aus weitläufigen Flachebenen u. aus abwechslungsreichen Landschaftsräumen besteht.

*IV. Völker u. Sprachen.* Das Perserreich vereint eine große Vielfalt an Völkern u. Sprachen: a) Die aram. Sprache ist in ganz Kleinasien in mündlicher u. schriftlicher Form verbreitet. Während des achämenidischen Reichs fungiert sie als Amtssprache. Aramäisch behauptet sich auch in den christl. Gemeinden in Syrien u. Iran, in denen das Syr. zur Sprache der Literatur (Estrangelo, Serto) u. der Liturgie wird. b) Die mittelpers. Sprache, die aramäische Ideogramme aufnimmt, ist bis zum 9. Jh. verbreitet. Sie überlebt in liturgischen Texten u. wird bis zum 13. Jh. bei den Manichäern Zentralasiens verwendet. Die Lebensbeschreibung des Johannes v. Dailam

erwähnt monastische Gemeinschaften, die Mittelpersisch sprechen u. die Sprache auch im Gottesdienst verwenden (S. P. Brock, *A syriac Life of John of Dailam: ParolOr* 10 [1981/82] 123/89); c) Weitere Sprachen: Die Sogdianas, eine Sprache, die sich eines vom Aram. entliehenen Alphabets bedient u. die im 6. Jh. nC. als lingua franca der Händler sowie als Sprache der manichäischen, buddhistischen u. nestorianischen Gemeinschaften im westl. Zentralasien fungiert; die Sprachen der Völker Choresmiens (bes. der Alanen), unmittelbar nördlich von Sogdiana, dem Kušānšahr in Baktrien, der Parther sowie zahlreiche Dialekte (zB. südl. vom Kaspischen Meer oder im Grenzgebiet am Fluss Oxus). – Zum epigraphischen Material Huysse, *Perse aO.* 165f; Christensen 27/9. Die iran. Völker sind zunächst Träger einer mündlichen Kultur: Es sind keine Texte, Archive oder Rituale vor jener späteren Zeit bekannt, ab der die Buchreligionen die eigenen Traditionen verbreiteten; die Niederschrift der Pahlavi-Texte stammt erst aus dem 9. u. 10. Jh.

V. *Wirtschaft.* Die Sasanidische Epoche ist eine Zeit wirtschaftlichen Wohlstands. Neben der \*Landwirtschaft entwickeln sich qualifizierte Handwerksberufe u. ein weitreichender Warenhandel: Dies steht in engem Zusammenhang mit der Gründung mehrerer Städte, wie zB. Nisibis u. Ktesiphon, die zu großen Handelszentren u. Verkehrsknotenpunkten werden. Bis zum 6. Jh. besitzen die Sasaniden ein Seidenmonopol: Durch ein breites, in achämenidischer Zeit entstandenes Straßen- u. Flusswegenetz kann der Seidenimport sehr streng kontrolliert werden. Dieses Monopol wird erst im Byz. Reich durch die Einführung der Seidenraupe u. des Maulbeerbaumes gebrochen. Der Perlenhandel macht die Häfen des Pers. Golfs, besonders jene in Fārs u. der Mesene, weltberühmt (B. C. Colless, *The traders of the pearl. The mercantile and missionary activities of Persian and Armenian Christians in South East-Asia: ABR-Nahrain* 9 [1969/70] 19/29). Unter Ardašir u. Šābuhr II werden intensive Anstrengungen unternommen, um eine strategische Kontrolle über den Handelsverkehr im Pers. Golf zu erlangen (E. Frézouls, *Les fonctions du Moyen-Euphrate à l'époque romaine: J.-C. Margueron* [Hrsg.], *Le moyen Euphrate* [Leiden 1978] 381; E. Will, *Les Palmyréniens* [Paris 1992] 78; R.

Boucharlat, *Les périodes pré-islamiques récentes aux Émirats Arabes Unis: ders. / J.-F. Salles* [Hrsg.], *Arabie orientale, Mésopotamie, et Iran méridional* [Paris 1984] 196). Diese Region wird nach u. nach zum Zentrum des Sasanidischen Seeverkehrs u. trägt zum Wohlstand der Inseln u. Häfen bei (D. Whitehouse / A. Williamson, *Sasanian maritime trade: Iran* 11 [1973] 31f). In den Thomasakten (Anf. 3. Jh.) stellt das sog. ‚Perlenlied‘ die Region Mesene als einen wichtigen Knotenpunkt des oriental. Handels dar (v. 18: P.-H. Poirier, *L'hymne de la perle des Act. Thom.* [Louvain-La-Neuve 1981] 421f; J. Tubach, *Zur Interpretation des Perlenliedes: D. Bumazhnov / H. R. Seeliger* [Hrsg.], *Syrien im 1./7. Jh. nC.* [2011] 231/7; J. Th. Walker, *Art. Perle, o. Bd.* ■, ■). Von dort aus erstreckt sich ein gut strukturiertes Hafennetz bis zum Indus. Durch Umsegelung (M. Tardieu, *L'Arabie du Nord-Est d'après les documents manichéens: Studia Iranica* 23 [1994] 63) können \*Indien u. Taprobane (Sri Lanka) erreicht werden, auf dem Flussweg die Küste des Kaspischen Meeres u. auf Überlandstraßen die östl. Landesteile. Zum gut ausgebauten Straßennetz des Achämenidenreichs gehört die ca. 2300 km lange pers. Königsstraße, die durch ganz Mesopotamien die Städte Sardis u. Susa verbindet. Sie stellt eine der Hauptverkehrsachsen des Landes dar, die für das Reich politisch, militärisch sowie wirtschaftlich unentbehrlich ist (über diese Straße ziehen auch die Karawanen; P. Briant, *De Samarkand à Sardes: Topoi* 4 [1994] 457/65).

VI. *Kultur.* Die Literatur erschließt uns die kulturelle Welt der Sasaniden, einer vor allem von mündlichen Traditionen geprägten Gesellschaft. Von besonderer Bedeutung sind in dieser Hinsicht die epischen Werke, die, von der mythischen Herkunft des ersten Menschen (Gayomarth) ausgehend, die mythische Geschichte u. die Traditionen des Landes schildern. Das *Xvadāy-nāmag* (‚Herrenbuch‘) ist nicht erhalten; vereinzelte Spuren von diesem Text u. Verweise darauf finden sich bei arabischen Autoren, die diese mündlich überlieferten Traditionen schriftlich festhielten. Religiöse Themen sind häufig der Ursprung umfangreicher Kompendien: Ein Beispiel dafür bietet das *Dēnkard* (‚Akten der Religion‘), eine Zusammenfassung aller Wissenschaften (Kosmogonie, Eschatologie, Mythologie, Naturwissenschaft-

ten, ethische Bestimmungen), die die Grundlage des Sasanidischen Rechtswesens bildet. Obschon die Mehrheit der in mittelpersischer Sprache verfassten Texte zur Weisheitsliteratur gehört, sind darunter auch Gesetzessammlungen zu finden: Beispielhaft dafür ist das *Mādayān ī Hazār Dādestān* („das Buch der tausend Urteile“), das ausführlich die juristischen Verfahren beschreibt, die bis zum Ende der Sasanidischen Zeit Geltung hatten, vor allem unter Husraw II (590/628), während dessen Herrschaft das Werk redigiert wurde (A. G. Perikhanian / N. G. Garsoian, *Farraxvmart ī Vahrāmān* [Costa Mesa 1997] 12). Den Naturwissenschaften kommt keine besondere Bedeutung zu mit Ausnahme der Medizin (\*Heilkunde), deren Praktiken zT. mit der \*Magie verwandt sind. Die Gründung der Akademie mit Lehrkrankenhaus in Gundešābuhr unter Husraw I wird heute in Frage gestellt (R. Le Coz, *Les médecins nestoriens au MĀ* [Paris 2004] 55/9); christliche Einrichtungen in P., wie zB. in Nisibis, erlangen Berühmtheit auf medizinischem Gebiet (F. Jullien, *Monachisme* 189). Die astronomischen Kenntnisse der Perser stützen sich offensichtlich auf die der griech. (während der Sasanidischen Zeit werden zahlreiche griech. Werke übersetzt, u. a. die von \*Galenos u. \*Hippokrates [s. u. Sp. ■■■]) sowie die der ind. Welt (C. J. Brunner, *Art. Astrology and astronomy in Iran: Enc. Iranica* 2 [1987] 862/8; Christensen 419/22). – In der bildenden Kunst der Sasaniden spiegeln sich Einflüsse verschiedener Art: Wiederaufnahme dekorativer Elemente aus der achämenidischen Zeit, griechisch-römische sowie, gegen Ende der Sasanidenzeit, auch indische u. asiatische Einflüsse (E. Will, *L’art sassanide et ses prédécesseurs: Syria* 39 [1962] 45/63; Huyse, *Perse aO.* 196/201. 211). M. P. Canepa (*The two eyes of the earth. Art and ritual of kingship between Rome and Sasanian Iran* [Berkeley 2009]) hat auf die möglichen Wechselwirkungen zwischen persischem u. Römischem Reich bei Darstellungen der sakralen Königsherrschaft hingewiesen. Trotz andauernder Konflikte ist auf kulturellem Gebiet ein Austausch in den Bereichen Architektur u. bildende Kunst feststellbar, der auf der gemeinsamen Ideologie des universellen Herrschertums gründet. Die Vielzahl archäologischer Befunde, die oft nicht systematisch eingeordnet werden, macht die Klassi-

fizierung schwierig (Übersicht bei A. Mousavi / T. Daryaee, *The Sasanian empire. An archaeological survey: D. T. Potts* [Hrsg.], *A companion to the archaeology of the ancient Near East* 2 [Chichester 2012] 1076/94).

*VII. Geschichte u. Verwaltung. a. Geschichte.* Die Geschichte des antiken P. kann in fünf große Perioden unterteilt werden: a) Am Beginn stehen zwei Jtsd. elamitischer Zivilisation mit der Hauptstadt Susa (2500/640 vC.; E. Carter / M. W. Stolper, *Elam. Surveys of political history and archaeology* [Los Angeles 1984]); Symbol dieser prachtvollen Kultur ist die Zikkurat von Tschogha-Zambil, erbaut unter Untaš-Napiriša (R. Ghirshman, *Tchoga Zanbil 1/4* [Paris 1966/70]). Diese Epoche endet iJ. 646 vC. mit Assurbanipals Eroberung. In die Region ziehen dann Arier, Meder u. Perser. b) Das Achämenidenreich (558/330) wird von Kyros gegründet, der das Zentrum seiner Herrschaft in der Provinz Fārs ansiedelt. Erst mit Dareios I wird das Perserreich zu einem Weltreich, das vom \*Nil bis zum Indus reicht. Er führt Finanzreformen durch, leitet die Reichsverwaltung, erschließt Kommunikationswege u. gründet Persepolis, die prachtvolle Hauptstadt des Reichs. c) Die Eroberung des Achämenidenreichs durch \*Alexander d. Gr. (334/323) u. die darauf folgende Gründung des Seleukidenreichs tragen zur Hellenisierung des Iran bei: Die griech. Sprache setzt sich überall gegenüber dem Reichsaramäisch durch. Ausgrabungen, wie zB. die in Ai Khanoum am Oxus, zeugen vom Einfluss der griech. Kunst (P. Bernard / H.-P. Francfort / O. Guillaume [Hrsg.], *Fouilles d’Ai Khanoum 1/7* [Paris 1973/87]). d) Die arsakidischen Parther (3. Jh. vC./2. Jh. nC.) nehmen ab 247 vC. diese Gebiete ein, um iJ. 188 nach der Eroberung Mesopotamiens einen multiethnischen Staat zu gründen. Sie bezeichnen sich als philhellenisch (M. A. R. Colledge, *The Parthians* [London 1967]; N. C. Debevoise, *A political history of Parthia* [Chicago 1938]). Zwischen 69 u. 66 nC. sowie unter Trajan markiert der Euphrat die Grenze zwischen dem röm. u. dem Partherreich. e) Die Sasaniden, die 224nC. den Parthern folgen, setzen sich dank des Sieges von Ardašir I (wohl ein Enkel des Stammvaters Sasan) gegen den letzten arsakidischen König Artaban V durch. Die ersten Jahre des Sasanidischen Reichs sind durch Feldzüge gegen Rom geprägt (3. u. 4.

Jh.), die u. a. die pers. Herrschaft über Armenien heraufführen. Ab 337 bricht Šābuhr II den iJ. 297/98 zwischen Narseh u. \*Diocletianus vereinbarten Friedensvertrag. Dabei dringt er erfolgreich in das nördl. Mesopotamien ein u. versucht, die Festungen von Singara, Nisibis u. Amida zu erobern (vgl. Christensen 235/49; K. Mosig-Walburg, Römer u. Perser vom 3. Jh. bis zum Jahr 363 nC. [2009] 149/56. 197/235). Reliefs, die in Bišābuhr in den Fels gearbeitet wurden, stellen die Siege über die röm. Kaiser \*Iulianus u. \*Iovianus dar, die er nach langjährigen Kriegen errungen hatte. An den östl. Grenzen stellen die hunnischen Hephthaliten eine Bedrohung für das Sasanidenreich dar; König Pērōz fällt während einer Schlacht iJ. 484. Das 6. Jh. ist von der Regierungszeit zweier Großkönige geprägt: a) Husraw I (531/79) reformiert den Staat, schließt mehrere auf Dauer angelegte Friedensverträge ab u. fördert die kulturelle Entwicklung des Landes. b) Sein Enkel Husraw II (590/628) ist der letzte bedeutende Großkönig. Die Dynastie erlischt mit dem Tod Yazdgirds III (632/51). Mit dem Auftreten der arab. Eroberer beginnt für P. eine neue Ära (Christensen 84/96; R. N. Frye, The political history of Iran under the Sasanians<sup>2</sup>; E. Yarshater [Hrsg.], The Cambridge History of Iran 3 [Cambridge 1996] 116/80; T. Daryaee, Sasanian Persia [London 2009]).

*b. Verwaltung.* Die pers. Gesellschaft ist in vier erbliche Klassen untergliedert: Priester, Krieger, Ackerbauern u. Handwerker. Dieses Viererschema entstammt den religiösen Traditionen des Avesta, einer Sammlung heiliger Bücher des Zoroastrismus. Die Entwicklungen der Gliederung u. hierarchischen Struktur der pers. Gesellschaft sind im Wesentlichen anhand numismatischer u. sigillographischer Befunde fassbar. – Das Reich ist in mehrere Provinzen (šāhrs) unterteilt, von denen einzelne, zumeist in Grenznähe, direkt von einem der Söhne des Großkönigs verwaltet werden, während die Leitung der anderen Provinzen den Satrapen (šāhrabs) unterliegt. Sigillographische Befunde belegen, dass Husraw I im 6. Jh. das ganze Reich (Ērānšahr) in vier den Himmelsrichtungen entsprechende Distrikte einteilte (R. Gyselen, The four generals of the Sasanian empire [Roma 2001] 1/14; dies., La désignation territoriale des quatre spāhbed de l'empire sassanide d'après les sources primaires sigil-

lographiques: Studia Iranica 30, 1 [2001] 137/41). Diese Einteilung gilt als Modell für das byz. Reich unter Herakleios. Ein als öst-ändär bezeichneter, aus dem Adel stammender Beamter, dessen genaue Funktion unklar ist, wird parallel zu den Satrapen mit der Verwaltung eines Teils jeder Provinz beauftragt (Siegel bei Gyselen, Matériaux 69/75. 117f). Auf regionaler Ebene wird die Führung je nach Bereich (militärisch, wirtschaftlich u. politisch) verschiedenen Verwaltern zugeteilt (ebd. 105/23; Christensen 97/140). Die Zentralverwaltung wird von einem als hazārbed bezeichneten Beamten geleitet. Gegen Ende der Sasanidischen Zeit weisen die mazdäischen Texte auf weitere Ämter hin, wie zB. das des vuzurg-framadār (‘Großwesir‘; R. Gyselen, Great-commander [vuzurg-framadār] and court counsellor [dar-andarzbed] in the Sasanian empire [224–651] [Roma 2008] 1/6). Mit dem Auftreten der Sasaniden erstarkt allmählich die Autorität der mazdäischen Priester, besonders mit Kerdīr unter dem Großkönig Wahrām II. Nach u. nach wird der Mazdäismus zur Reichsreligion, u. seit dem 6. Jh. wird die Priesterschaft einem mowbedān mowbed (‘Hohepriester‘) unterstellt. Entsprechend der administrativen Gliederung wird das Perserreich auch in religiöse Bezirke eingeteilt. Ihre Leitung obliegt bestimmten mowbed, die auch die Funktion von religiösen Richtern innehaben. Auf lokaler Ebene werden die Magier mit der religiösen Leitung der einzelnen Dörfer u. ihres Hinterlands beauftragt (dies., Les sceaux des mages de l’Iran sassanide: Au carrefour des religions, Festschr. Ph. Gignoux [Bures-sur-Yvette 1995] 121/50; Ph. Gignoux, Titres et fonctions sassanides d’après les sources syriaques hagiographiques: ActAntAcHung 28 [1983] 196/200).

*c. Militärorganisation.* Das Militärsystem der Perser ist nach dem Vorbild des Achämenidenreichs strukturiert. Der höchste Militärtitel, Ērān-spāhbed, ist innerhalb der königlichen Familie erblich. Bis zu der von König Husraw I durchgeführten Reform teilen sich zwei große Familien die Titel Heerführer der Kavallerie u. Intendant der Armee. Die schwere Kavallerie ist eine Berufarmee, während die leichte Kavallerie aus verbündeten Stämmen rekrutiert wird. Das ‘Korps der Unsterblichen‘ bildet eine Unterabteilung der Kavallerie u. besteht nach

achämenidischem Modell aus 10 000 Mann. Der Kavallerie folgen die Elefanten (eine Besonderheit des Sasanidenreichs) u. als Nachhut die Infanterie. Hilfstruppen werden aus Einheimischen gebildet, die sowohl aus nördlichen (Kaukasus, Dailam u. Gilan) als auch aus östlichen Landesteilen (Baktrien u. Kušānšahr) stammen (J. Markwardt, *A catalogue of the provincial capitals of Eranšahr* [Rome 1931] 50; Christensen 206/18).

*d. Städte.* Die bedeutendsten Städte des sasanidischen Iran sind in einem aus islamischer Zeit stammenden, in mittelpersischer Sprache verfassten Werk, *Šahrestānīhā-ī Ērānšahr*, aufgelistet (T. Daryaee, *Šahrestānīhā-ī Ērānšahr* [Costa Mesa 2002] 13/21). Darin werden zu allen Städten Informationen zu ihren Gründern, häufig mythologischer Art, gegeben. Weitere Informationsquellen sind Siegel sowie \*Münzen, die über die Münzprägestätten in den verschiedenen Provinzen des Reichs Auskunft erteilen (Schindel 148/71). Ktesiphon, im aram. Gebiet, ist zunächst die Hauptstadt des Arsakiden- u. dann des Sasanidenreichs; durch die Gründung von Veh-Ardašīr, am östl. Ufer des Tigris, gegenüber der griech. Stadt Seleukeia, entstand eine Doppelstadt. Dadurch liegt die Reichshauptstadt faktisch außerhalb des eigentlichen ‚iran.‘ Gebiets, der Provinz Fārs. Als Sitz des Patriarchats wird Veh-Ardašīr ausgewählt, das sich an der Stelle der antiken Stadt Kokhē befindet, deren historische Bedeutung für das pers. Christentum in den Akten von Mār Mārī geschildert wird (19/25 [CSCO 602 / Syr. 234, 29/36; frz. Übers.: ebd. 603 / Syr. 235, 34/41]; A. Invernizzi, *Ten years' research in the al-Madain area, Seleucia and Ctesiphon: Sumer* 32 [1976] 167/75). Wie die achämenidischen Könige pflegen auch die Großkönige der Parther u. der Sasaniden je nach Jahreszeit von einem Ort zum anderen zu ziehen; dabei wird der jeweilige Aufenthaltsort auf einem königlichen Anwesen (dastgerd) zu einem zeitlich begrenzten Machtzentrum, sei es in Ktesiphon (Winterresidenz), in der Susiana oder in den Hochebenen. – Neben der Stadt Stakhr, die sich in Fārs, dem Ursprungsgebiet der Dynastie, befindet, gibt es zahlreiche weitere königliche Stadtgründungen, die den Namen des Herrschers tragen. So zählt der Geschichtsschreiber Ṭabarī in seinen Annalen acht Städte auf, die König Ardašīr unter seinem Patronym gründete (Th. Nöldeke,

*Gesch. der Perser u. Araber zZt. der Sasaniden* aus der arab. Chronik des Ṭabarī [Leiden 1879] 11f. 19f; Christensen 96; vgl. H. Zotenberg, *Al-Ta'ālībī, Histoire des rois de Perse* [Paris 1900] 485f): Es handelt sich zB. um 1) Rēw-Ardašīr; 2) Ram Ardašīr, das häufig mit Hormizd-Ardašīr verwechselt wird, die aber mit al-Aḥwaz gleichzusetzen ist; 3) Veh-Ardašīr in der Nähe von Ktesiphon; 4) Ardašīr-Xvarrah an der iran. Küste des Golfs (Siraf); 5) Pasa- (oder Piṭ-) Ardašīr auf der arab. Halbinsel (Haṭṭa); 6) Nud-Ardašīr (Ḥazza in der Adiabene). Jede Provinz hat einen Hauptort: Kaškar in Babylonien, Arzōn eu. Nisibis in Beth Arabāyē, Arbela in Nōd-Ardašīragān, Šahrgard in Bēth-Garmai, Ganzak in Ādurbadagān, Hamadān u. Ray in Media, Nīšābuhr (Abharšahr) auf der Hochebene, Marv in Margiana, Balkh in Baktrien sowie, südlicher, Herāt in Aria. Was die Reichsverwaltung betrifft, beschränkt sich der Kenntnisstand auf jene Regionen, in denen Ausgrabungen durchgeführt wurden, wie zB. Fārs u. Huzistān (Gyselen, *Matériaux* 208/12, Karten 1/5). Die Sasanidenkönige führen die östl., achämenidische Tradition des \*Palasts mit Palastgarten („Paradeisos“; M.-I. Hoffmann, *Sasanidische Palastarchitektur*, Diss. München [2008] 167f [e-Veröff.]) weiter: Pērōz-Abad unter Ardašīr I; Takht-ī Bostān u. Qasr-ī Šīrēn unter Husraw II. In syrischen Quellen sind gelegentlich Informationen über sonst nicht mehr bekannte Verwaltungspraktiken erhalten, die zu einer besseren Kenntnis der pers. Gesellschaft beitragen können. So findet man in bestimmten Städten wie Seleukeia Institutionen, die eigentlich für die griech. πόλις typisch sind. Die Akten von Mār Mārī berichten von einer γεγοουσία u. anderen politischen Versammlungen aE. der arsakidischen Zeit (19 [CSCO 602 / Syr. 234, 29; frz. Übers.: ebd. 603 / Syr. 235, 35]; F. Cumont, *Notes sur un passage des Actes de S. Mari: Revue d'Instruction publique en Belgique* 36 [1893] 374f; J. B. Segal, *A syriac seal inscription: Iraq* 29 [1967] 6/15, bes. Taf. 4).

*B. Nichtchristlich.* Christliche Gemeinschaften stellen im Perserreich stets eine religiöse Minderheit dar. Sie entwickeln sich, ebenso wie die Gemeinden der \*Juden, der Täufersekten u. der Manichäer, in einem religiösen Milieu, das von paganen Kulte, besonders vom Mithraismus (\*Mithras), Buddhismus (\*\*Buddha) sowie, in sasanidischer Zeit, vom Mazdaismus geprägt ist.

P\_1640\_012

*I. Heidnisch. a. Mazdaismus.* Im Zentrum des Zoroastrismus steht der Schöpfergott Ahura Mazda („Herr der Weisheit“), der die alten iran. Gottheiten, Mithras oder Anahita, verdrängt. Der zur Reichsreligion gewordene Mazdaismus versucht, die antiken Gottheiten einzubinden u. in eine Rangordnung zu bringen. Ahura Mazda ist von vergöttlichten Abstraktionen umgeben, darunter den kosmischen Elementen, Wasser, Feuer, Erde u. Luft. Im mazdäischen Kult der sasanidischen Zeit spielt die Sonne eine Hauptrolle, worauf die Akten der pers. Märtyrer sowie die armen. Quellen hinweisen. Die Sonne symbolisiert Mihr / Mithra, der an seinem strahlenden Heiligenschein zu erkennen ist; er wird auf Siegeln, Münzen sowie auf königlichen Reliefs dargestellt, zB. in den Reliefs von Takht-ī Bostān in Media bei der Investitur von König Ardašīr II (379/83; dazu Huyse, *Perse aO.* [o. Sp. ■] 207; vgl. D. Hollard, *Julien et Mithrā sur le relief de Tāq-e Bostān*: R. Gyselen [Hrsg.], *Sources for the history of Sasanian and post-Sasanian Iran* [Bures-sur-Yvette 2010] 147/63; Schindel 82, A63. 83, A5). Diese polytheistischen Aspekte werden durch einen grundlegenden Dualismus ergänzt, der auf der Vorstellung eines Dauerkampfes zwischen dem Guten, dem hl. Geist (spenta mainyu), u. dem Bösen, dem üblen Geist (angra mainyu), zwischen \*Licht u. Finsternis beruht (K. Barr, *Die Religion der alten Iranier*: HdbRelGesch 2 [1972] 265/318; C. Colpe u. a., *Altiran. u. zoroastrische Mythologie*: Haussig, *Wb. Myth.* 4 [1986] 161/430; zum Einfluss der iran. Dämonologie auf Judentum u. Christentum vgl. C. Colpe, *Iranier, Aramäer, Hebräer, Hellenen. Iran. Religionen u. ihre Westbeziehungen* [2003] 316/26). – Die Yašts („Götterhymnen“) sind die wichtigste Informationsquelle für die iran. Mythologie. Sie bezeugen das Weiterleben vorzoroastrischer Gottheiten innerhalb des Mazdaismus: So handelt zB. unter dem Einfluss älterer mithraistischer Vorstellungen der ganze zehnte Yašt von Mithras (R. L. Gordon, *Art. Mithras*: o. Bd. 24, 967/9). Eine große Rolle spielt auch die Göttin Anahita (Nana oder Nanai in den syr. Quellen; dazu G. Hoffmann, *Auszüge aus syr. Akten pers. Märtyrer* [1880] 49; Bedjan, *Act. mart.* 2, 507/35): Die königliche Familie der Sasaniden zeigt eine besondere Verbundenheit mit dem Heiligtum dieser Göttin in Stakhr, der Heimat ihrer Stammväter u. si-

cherlich auch dem Ort der königlichen Investituren. Der größte architektonische Komplex, der in P. ihrem Kult gewidmet ist, befindet sich auf halbem Weg zwischen Hamadān u. Kermanšah, in der Ebene von Kangavar. Nach den archäolog. Befunden in situ (Keramik u. Gräber) stammt der Tempel aus der parthischen Epoche u. wird bis in sasanidische Zeit weiter besucht, wie Spuren von Reparaturen an verschiedenen Teilen des Tempels belegen (M. Wijnen, *Excavations in Iran 1967/72*: *Persica* 6 [1972] 70; V. G. Lukonin, *The temple of Anahita in Kangavar*: *VestnDrevnIst* [1977] 105/11). Ein weiterer Tempel der Anahita ist in Bišābuhr (12 km von Kazerun) in Fārs bezeugt. – Über mögliche zurvanistische Tendenzen der Sasaniden herrscht in der Forschung noch kein Konsens. Dabei handelt es sich um eine aus dem Mazdaismus abgeleitete, religiöse Bewegung, die Zurvān, dem Gott der Zeit, eine besondere Rolle zuschreibt: Zurvān gilt als der Vater von Ohrmazd u. Ahriman, den beiden antagonistischen Prinzipien von Gut u. Böse (R. C. Zaehner, *Zurvan. A Zoroastrian dilemma* [Oxford 1955] 60/1. 245; N. E. M. Boyce, *Zoroastrians. Their religious beliefs and practices* [London 1979] 112f. 118/23). – Zardušt (griech. Ζωροάστρης) ist nicht eindeutig identifiziert: Er lebt vermutlich um das Jahr 1000 vC. in den abgelegenen Regionen des östl. Iran (M. Molé, *Culte, mythe et cosmologie dans l’Iran ancien. Le problème zoroastrien et la tradition mazdéenne* [Paris 1963]). Ihm werden die Gāthās-Hymnen zugeschrieben: Dabei handelt es sich um liturgische Texte, die zunächst mündlich überliefert u. erst in späterer Zeit in einer toten Sprache, dem Avestischen, niedergeschrieben wurden. Das Avesta, eine Sammlung heiliger Bücher des Zoroastrismus, deren größter Teil während der Ausschreitungen der Armee Alexanders d. Gr. in Persepolis sowie während der arab. Eroberung P.s zerstört wurde, ist im 8. u. 9. Buch des Dēnkard (9. Jh.) zusammengefasst (s. o. Sp. ■). – Im Mittelpunkt des Rituals stehen Feuer u. Wasser, denen die Gaben der Priesterschaft u. der Gläubigen dargebracht werden. Das personifizierte Feuer (Ādur) stellt die höchste Gottheit dar. Die meisten Feuerheiligtümer haben acht Türen u. achteckige überkuppelte Nebenräume u. sind von Gärten umgeben. Drei Feuerheiligtümer spielen eine besondere Rolle in P.: 1) Ādur-Farn-

bagh (‘Feuer der Priester‘), das sich wohl zwischen Siraf u. Darabgird, in Fārs, befindet (Christensen 165); 2) Ādur-Burzēn-Mīhr (‘Feuer der Ackerbauer‘) im Nordwesten von Nīšābuhr; 3) Ādur-Gušnasp (‘königliches Feuer‘), das sich vermutlich in Takht-ī Sulayman, zwischen Urmiah et Hamadān befindet (R. Naumann / H. v. Osten, Takht-ī Sulayman [Berlin 1961]). Bei ihrer Thronbesteigung pflegen die pers. Könige zu Fuß u. mit zahlreichen Gaben dorthin zu gehen, denn das Feuer dieses Tempels stellt das Symbol der religiösen u. politischen Einheit des sasanidischen Königtums dar. Im 10. Jh. n.C. gibt der arab. Geograph al-Mas‘ūdī eine ausführliche Beschreibung der Ruinen dieses Tempels u. erwähnt dabei die Überreste des Gebäudes sowie in kräftigen Farben gehaltene Darstellungen von Himmelskörpern, der irdischen Welt sowie von Pflanzen u. Tieren (B. Carra De Vaux, Maçoudi, le Livre de l’avertissement et de la révision [Paris 1896] 137). Es existierten zahlreiche weitere, weniger wichtige Feuerheiligtümer, deren Gründung mythischen Heroen zugeschrieben wurde, sogar Zardušt selbst, auf den z.B. die Gründung des Feuerheiligtums in Arragan, in Fārs, zurückgeführt wird (R. Gyselen, Les grands Feux de l’empire sassanide: Religious themes and texts of pre-islamic Iran and Central Asia, Festschr. G. Gnoli [Wiesbaden 2003] 131/8). Archäologische Funde ermöglichen genauere Kenntnisse der Struktur dieser Feuerheiligtümer (vgl. die Feuerheiligtümer von Bišābuhr, von Ardašīr I in Pērōzabad, sowie von Qasr-ī Šīrēn auf der Straße zu Kermanšāh; E. Herzfeld, Archaeological history of Iran [London 1935] 76/9). In den königlichen Reliefs sind Altäre dargestellt, auf denen das hl. Feuer brennt (M. Tavoosi / R. N. Frye, An inscribed capital dating from the time of Shapur I: Bull. of the Asia Inst. 3 [1989] 27 fig. 2; 28 fig. 4). Die Rückseite sasanidischer Münzen zeigt stets einen Feueraltar. Das Motiv ist seit der Zeit Šābuhrs I gebräuchlich u. kann in der Ausführung variieren. Bis Yazdgird II enthalten die Münzbeschriftungen die Inschrift NWRA ZY (‘Feuer von‘) samt königlichem Patronym (zur numismatischen Ikonographie M. Alram / R. Gyselen, Sylloge Nummorum Sasanidarum 1 [Wien 2003] 293/329 Taf. 1/19; 331/67 Taf. 20/38; Schindel 296/476).

b. *Fortleben heidn. Kulte.* Die Präsenz heidnischer Kulte in P. ist bis zum 6./7. Jh.

sehr stark, wie aus syrischen Quellen hervorgeht, die von der Christianisierung der heidn. Volksstämme P.s berichten. Nennenswert sind vor allem die Regionen Kaškar u. Babylonien, wo der Kult des Fruchtbarkeitsgottes Tammuz sehr beliebt bleibt. In Hatra, im nördl. Mesopotamien u. im Königreich von Hira, einem Vasallenstaat P.s, wurde Tammuz in Form eines \*Adlers oder eines jungen Mannes verehrt (Buch der Keuschheit 14 [J.-B. Chabot (Hrsg.), Le livre de la chasteté (Rome 1896) 7; frz. Übers.: ebd. 8]; vgl. H. Gismondi, Maris, Amri et Slibae. De patriarchis Nestorianorum commentaria 1, 2 [Romae 1899] 41, fol. 165b). In der Chronik v. Seert wird der Kult von al-‘Uzzā erwähnt, einer vorislamischen, heidn. Gottheit, die in Zentralarabien u. dem südl. Mesopotamien verehrt wurde (18 [PO 7, 2, 133]). Die christl. syr. Autoren halten heidnische Praktiken sehr detailliert fest, wobei sie sich teilweise auf direkte Zeugnisse stützen. So berichtet Thomas v. Marga wiederholt, dass sich Baumkulte noch bis ins 8. Jh. in der Region Muqān, östlich des Kaspischen Meers, in Daylam u. Gilan, sowie in der Ebene von Khorassān erhalten hätten (E. A. W. Budge, The Book of Governors [London 1893] 1, 109f. 253; engl. Übers.: 2, 242f. 468; Chronik v. Seert 97 [PO 13, 4, 588]). Die Missionare setzen sich dafür ein, die Bäume auszureißen u. zu verbrennen u. die Anhänger dieser Baumkulte zu taufen. Die christl., vor allem die syr. Autoren neigen zu einer Vermischung des Mazdäismus mit den heidn. Kulte: So kehren die klass. Vorwürfe wie Feuer-, Sterne- u. Himmelskörperverehrung wieder, Themen, die auch die mazdäisch-christl. Polemiken durchziehen. Einige hagiographische Werke berichten von der Zerstörung mazdäischer Kultstätten durch Christen, besonders während der ersten Regierungsmonate von König Wahrām V (420/38). Erwähnenswert sind z.B. die syr. Passio von Mār ‘Abda (aE. des Königtums von Yazdgird I: Bedjan, Act. mart. 4, 250/3; BHO 6; griech: Theodrt. h. e. 5, 39; aram.: P. Peeters, Une passion arménienne des SS. Abdas, Hormisdas, Šāhīn [Suenes] et Benjamin: AnalBoll 28 [1909] 411f; BHO 7) u. die syr. Passio von Narsaī (Bedjan, Act. mart. 4, 171f; BHO 786). Die Quellen bestätigen im Allgemeinen die These, wonach Provokationen durch Christen als Anlass für neue Verhaftungsedikte dienten (B. Kötting, Mar-



tyrium u. Provokation: Kerygma u. Logos, Festschr. C. Andresen [1979] 329/36; nach L. van Rompay *Impetuous martyrs?: Martyrium in multidisciplinary perspective*, Festschr. L. Reekmans [Leuven 1995] 363/75 sind diese aber nur Einzelfälle). Monastische Quellen berichten von der Errichtung von Kirchenbauten auf antiken heidnischen Kultstätten. Diese Berichte dienen jedoch hauptsächlich apologetischen Zwecken (vgl. zB. Buch der Keuschheit 55 [Chabot, Chasteté aO. 35; frz. Übers.: ebd. 30]; F. Jullien, *Rabban-Šāpūr*: OrChrPer 72 [2006] 335; Chronik v. Seert 48 [PO 13, 4, 452]).

*II. Jüdisch.* In P. siedeln Juden seit dem 8. Jh. vC. (ausführlich Neusner Bd. 1/3; A. Oppenheimer, *Babylonian synagogues with historical associations*: D. Urman / P. V. M. Fleisher [Hrsg.], *Ancient synagogues*<sup>2</sup> [Leiden 1998] 40/8). Jüdische Gemeinde florieren besonders in den Städten Babyloniens u. Mesopotamiens u. in deren unmittelbarem Umfeld: Seleukeia u. Ktesiphon, Charax in der Mesene sowie Nehardea zwischen Tigris u. Euphrat. Hier konzentrieren sich die jüd. Siedlungen entlang der Kanäle u. an den Ufern der beiden Flüsse. Weitere jüdische Gemeinden sind in Nisibis u. in der Region Adiabene bezeugt. Nennenswert sind außerdem Hulwān, Ganzak, im Nordosten beim Urmiassee, Hamadān u. Nehawand in Media sowie die Hauptorte von Huzistān (Neusner 2, 241; bQiddušin 71b/72a; bJebamoth 16b; bSanhedrin 94a; bŠabbat 139a). In der späten sasanidischen Zeit sind jüdische Gemeinden auch in Fārs bezeugt (J. Neusner, *Jews in Iran*: Yarshater aO. [o. Sp. ■] 909; W. J. Fischel, *The contribution of the Persian Jews to Iranian culture and literature*: Acta Iranica 3 [1974] 300). Zahlen zur jüd. Bevölkerung von P. liegen mangels ausreichender epigraphischer u. archäologischer Daten bisher nicht vor (Schätzungen bei R. M. Adams, *Land behind Baghdad* [Chicago 1965] 71f; Neusner 2, 249). In mehreren Städten gibt es bedeutende Lern- u. Lehrzentren für das Studium des jüd. Gesetzes (\*Nomos; \*Halachah): Nehardea (vgl. Joseph. eant. Iud. 18, 311), der Sitz des Exiloberhaupts (reš galuṭa'), das besonders in der 1. H. des 3. Jh. einflussreich war (bKetubbot 54a), Barneš, Huzal sowie, vor allem, Sura, Pumbedita u. Maḥoza (Oppenheimer aO.; I. Gafni, *Synagogues in Babylonia in the Talmudic period*: Urman / Fleisher aO. 221/31; M. Beer, Art.

Pumbedita: EncJud 13 [Jerus. 1972] 1384f; ders., Art. Maḥoza: ebd. [ebd. 1972] 11, 729f; E. Bashan, Art. Sura: ebd. [ebd. 1972] 15, 521f). Das in arsakidischer Zeit entstandene Exilarchat behauptet sich bis zur Regierungszeit von Pērōz (459/84), unter dem die Juden verfolgt wurden. Judenverfolgungen sind besonders häufig mit Thronwechseln oder politischen Aufständen verknüpft (R. Brody, *Judaism in the Sasanian empire*: S. Shaked / A. Netzer [Hrsg.], *Irano-Judaica 2* [Jerus. 1990] 52/62). Jüdische Schulen sind stets mit der Synagoge verbunden (G. F. Moore, *Judaism in the first centuries of the Christian era 1*<sup>7</sup> [Cambridge 1954] 308/22). Diese Schulen bilden Zentren des Widerstands gegen das Vordringen der Christianisierung. I. Ortiz de Urbina (*Die Gottheit Christi bei Afrahat* [Roma 1933]) ist nach Harnack, Miss.<sup>4</sup> 2, 695f der Ansicht, dass sich das Christentum im iran. Reich schon vor den Vertreibungen durch Šābuhr I (s. u. Sp. ■) von einer jüd. Basis aus verbreitet u. organisiert habe. Wenn die christl. Mission nennenswerte Erfolge erzielt, geschieht dies wahrscheinlich einerseits aufgrund eines schwachen Einflusses der rabbin. Tradition, wie zB. in der Adiabene (J. Neusner, *The conversion of Adiabene to Christianity*: Numen 13 [1966] 144/50), andererseits in Umgebungen, die gegenüber fremden kulturellen Einflüssen besonders offen sind. Eine bQiddušin 71ab bezeugte Überlieferung lässt in P. heterodoxe („gemischte“ u. „mit Makel behaftete“) Formen des Judentums erkennen, wie zB. den Elchasaismus. Dies zeugt von einer gewissen Offenheit gegenüber fremden, religiösen sowie kulturellen Einflüssen (zu den Bekehrungen u. dem Austausch zwischen christl. u. jüd. Gemeinden im 8. u. 9. Jh. vgl. S. P. Brock, *Jewish traditions in Syriac sources*: JournJewStud 30 [1979] 230).

*C. Christlich. I. Anfänge. a. Traditionelle Überlieferungen.* Anlässlich des Pfingsttages zählt Act. 2, 9 unter den zum Christentum Konvertierten auch „Parther, Meder u. Elamiter, Bewohner von Mesopotamien“ auf. Möglicherweise bilden diese nach Jerusalem gekommenen Pilger den Kern der künftigen christl. Gemeinden in P. Für die Verbreitung des christl. Glaubens in den iran. Provinzen während des 2./3. Jh. ist die Toleranz der arsakidischen Könige zweifellos vorteilhaft (J. Wolski, *L'empire des Arsacides* [Leuven 1993]). Zu dieser Zeit sind die Magier noch

P\_1640\_014

P\_1640\_015

nicht so einflussreich wie in späterer Zeit, was die Inkulturation des Christentums sicherlich erleichtert hat. Die Kirche in P. behauptet unter Berufung auf apokryphe Traditionen ihre direkte Abstammung von der Urgemeinde, sei es durch einen der zwölf Apostel oder durch einen der 72 Jünger (Lc. 10, 1). Der Apostel Thomas gilt allgemein als der erste Missionar, der in diesen Regionen tätig war. Laut griechischen Quellen (zB. PsDoroth. Thyr. catal. apost.: 155, 16/156, 2 Schermann; Epiph.: 111, 1/6 Schermann; PsHippol.: 166, 1/4 Schermann) sowie lateinischen, sich auf das Breviarium Apostolorum (BHL 652) stützenden Überlieferungen (Isid. Hisp. ort. et obit. 74, 132 [PL 83, 152]; C. de Smedt / G. van Hooff / J. de Backer [Hrsg.], Martyrologium Hieronymianum e codice Trevirensi: AnalBoll 2 [1883] 9; F. Dolbeau, Une liste latine d'apôtres et de disciples compilée en Italie du nord: ebd. 116 [1998] 18 §6; ders., Deux opuscules latins, relatifs aux personnages de la Bible et antérieurs à Isidore de Séville: RevHistText 16 [1986] 128) habe er die Regionen an der Seidenstraße durchquert (Parthien, Media, Persis, Baktrien; Jullien / Jullien 80/2). Spätere syr. Autoren, zB. Salomon v. Baṣra oder Elias v. Damaskus, bringen Thomas mit \*Indien in Verbindung. Dabei beziehen sie sich auf den in den Thomasakten (3. Jh. nC., \*Edessa) beschriebenen Reiseweg des Thomas über Persis u. Sindh (J. S. Assemani, Bibliotheca Orientalis clementino-vaticana 3, 1 [Romae 1725] XIII; P.-H. Poirier / Y. Tissot, Actes de Thomas: F. Bovon / P. Geoltrain [Hrsg.], Écrits apocryphes chrétiens [Paris 1997] 1321/470). Die sog. Patriarchenlisten der ostsyr. Kirche enthalten in chronologischer Reihenfolge die Namen der Primasse des Ostens mit Sitz in Seleukeia-Ktesiphon, sowie die der Königsstädte, also der Hauptstädte des Perserreichs in ununterbrochener, hierarchischer Folge seit Beginn der Christianisierung. Für Autoren wie zB. Barhebraeus (chron. eccl. 2, 34 [3, 171 Abbeoos / Lamy]) ist Thomas der erste Primas u. gilt als besonders erfolgreicher Missionar der Region Fārs. Die von \*Hieronymus überlieferte lat. Tradition erwähnt als Missionare ebenfalls die Apostel Simon Zelotes u. Judas Thaddäus, die in P. das Martyrium erlitten (PsAbdias, Pass. Simonis et Judae [BHL 2, 7749/51]: 2, 534/9 Mombritius; Ven. Fort. 8, 3 [MG AA 4, 184f]; vgl. Jullien / Jul-

lien 63f). Missionar Mesopotamiens bis zum Pers. Golf ist Mār Māri, der Gründer der ostsyr. Kirche. Nach den aE. der sasanidischen Zeit verfassten Akten von Mār Māri (CSCO 602 / Syr. 234) scheint die Christianisierung P.s u. a. von \*Edessa ausgegangen zu sein; dies wäre ein Beleg für den Ursprung der Mission in der Osrhoene, was bereits Soz. h. e. 2, 8, 2 im 5. Jh. für wahrscheinlich hält.

b. *Historische Anhaltspunkte. 1. Erste Spuren.* Die ersten Hinweise auf ein Vordringen des Christentums in P. stammen aus dem ‚Buch der Gesetze der Länder‘ (2 Jh.). Dabei handelt es sich um den ältesten syr. philosophischen Traktat, der nach dem Muster der sokratischen Dialoge verfasst ist. Das Buch wurde um 196 von Philippos, einem Schüler des edessischen Philosophen \*Bardanes, nach dessen Tod verfasst. Das Werk beschreibt den Einfluss des Christentums auf die Entwicklung von Sitten u. Gebräuchen der heidn. Bevölkerung im Perserreich, besonders in den nördl. Regionen (Parthien, Media, Kušānšahr), aber auch in der Persis u. in Hatra in Mesopotamien (ed. H. J. W. Drijvers, The Book of the Laws of the Countries [Piscataway 2007] 40/6; engl. Übers.: ebd. 41/7; ders., Bardaiṣān of Edessa [Assen 1966] 18/20. 90f). Zuverlässige Informationen über diese Regionen stammen sonst erst ab der Regierungszeit Šābuhrs I (Mitte 3. Jh.; Jullien / Jullien 130/2). Auf Bardanes stützen sich sowohl Eus. praep. ev. 6, 10, 46 (SC 266, 230) als auch PsClem. Rom. recogn. 9, 29, 1f (GCS PsClem. Rom. 2, 313/7). Die soziale Stellung des Bardanes muss seine geopolitischen Kenntnisse wohl gefördert haben, denn nach Sextus Julius Africanus, der ihn persönlich kannte, war er ein Vertrauter des edessischen Hofes Abgars VIII. In der 2. H. des 3. Jh. erwähnt Porphyrios die Unterhaltung des Bardanes mit indischen Botschaftern auf ihrem Weg nach Rom, um Kaiser \*Elagabal Bericht zu erstatten (218/22; de abst. 4, 17, 2). Diese Informationen lagen vermutlich der Redaktion des ‚Buchs der Gesetze der Länder‘ zugrunde (Drijvers, Bardaiṣān aO. 174/6; M. Tardieu, Les paysages reliques [Louvain 1990] 41f).

2. *Täufersekten.* Die ersten Spuren der Christianisierung in Babylonien u. der südl. Mesene gehen auf Täufersekten zurück, für die die Quellen eine Aufnahme christlicher Elemente bezeugen. Dies deutet auf eine

P\_1640\_016

P\_1640\_017

christliche Missionstätigkeit noch vor dem \*Manichäismus ab 240/41 hin, da die Gemeinde der Baptistai, der Mani entstammt (dazu Cod. Manich. Colon. 94/7 [66/8 Koenen / Römer]; \*Baptistes), einige vom Judentum geprägte Eigenschaften aufweist. Diese Gemeinden sind aus dem Judentum hervorgegangen u. haben die jüdische Speisegesetze sowie rituelle Vorschriften ebenso übernommen wie gewisse aus dem Christentum stammende Praktiken zB.: a) ein rituelles \*Mahl mit ungesäuertem Brot (Cod. Manich. Colon. 91, 9/92, 11 [64 K. / R.]); b) den Bezug auf die ‚Vorschriften des Erlösers‘ (ebd. 79, 20; 80, 11; 84, 8. 20; 91, 10. 19f [54. 58. 64 K. / R.]); c) die Verwendung einer Form des NT (92, 3/93, 20 [64 K. / R.]), die mit Tatians Diatessaron übereinstimmen könnte. Zur Zt. der Entstehung des Cod. Manich. ist das Diatessaron in der östl. aramäisch- u. griechischsprachigen Kirche sehr verbreitet. Die Anspielung auf den ntl. Text hinsichtlich des Letzten Abendmahls scheint eine Synthese aus den synoptischen Evv. zu sein (M. Tardieu, *Principes de l'exégèse manichéenne du NT*: ders. [Hrsg.], *Les règles de l'interprétation* [Paris 1987] 126 nr. 16). Diese Gruppierung ist Teil einer vielsichtigen Bewegung, die zu einem nicht-normativen Judentum gehört, das schnell von äußeren, besonders christlichen Einflüssen durchdrungen wird. Gelegentlich vermitteln die manichäischen Quellen auch einen Einblick in die Formen der Christianisierung dieser Täufersekten. Nennenswert sind zB. Manis Kenntnisse der bibl. Erzählungen u. der Apostel-Traditionen, besonders bezüglich Thomas, mit dessen Mission sich Mani identifizierte (ders., *Le manichéisme*<sup>2</sup> [ebd. 1997] 40f). In der im ‚Buch der Scholien‘ bezeugten Aufzählung heterodoxer Gruppen erwähnt Theodor Bar Konai (7. Jh.) die Herkunft verschiedener Täufersekten u. ihrer religiösen Formen, die stark christlich geprägt sind. Diese Gruppierungen sind noch zu Theodors Zeit bezeugt, u. zwar im südl. Kaškar u. in Babylonien (H. Pognon, *Inscriptions mandaites des coupes de Khouabir* 2 [ebd. 1899] 224).

3. *Erste Bischöfe*. Zwar setzen die ersten Bischofslisten der pers. Kirchengeschichte erst nach 410 ein (Conc. Seleukeia-Ktesiphon vJ. 410: Synod. Orient. 35f Chabot), aber anhand der Konzilsakten sowie der historiographischen u. martyrologischen Quellen

kann man von einer in bestimmten Regionen des Reichs bereits aA. des 4. Jh. abgeschlossenen Christianisierung ausgehen. In das 3. Jh. zurückreichende Zeugnisse für die Region Garamaea, südlich des Flusses Kapros, finden sich in der Geschichte von Karkā d-Bēth Slokh (modern: Kirkuk; Bedjan, Act. mart. 2, 507/35; BHO 705) u. im Werk des arab. Geschichtsschreibers Ibn at-Ṭayyib (W. Hoenerbach / O. Spies [Hrsg.], *Fiḡh an-Našrānīya* 1/2 = CSCO 161. 167 / Arab. 16. 18 [Louvain 1957] 121). Nach einer traditionellen Überlieferung wurde Kaškar, der erste Bischofssitz von Bēth-Aramāyē, bereits vor dem Bischofssitz von Seleukeia-Ktesiphon gegründet; beide Sitze werden auf apostolische Zeit zurückgeführt (A. van Lantschoot, Art. Cascar: *DietHistGE* 11 [1949] 1266f; Ch. Jullien, Kaškar ‚la sublime‘ et sa singulière prééminence sur le siège patriarcal de Séleucie-Ctésiphon: A. Panaino / A. Piras [Hrsg.], *Proceedings of the 5<sup>th</sup> conference of the Societas Iranologica Europaea* 1 [Milano 2006] 543/52). Die ältesten christl. Zeugnisse in Bēth-Lapat in der Susiana stammen aus der Zeit der Deportationen (256 nC.). Die aus der Zeit von Šābuhr II (309/79) stammenden Akten der pers. Märtyrer bezeugen Bischöfe in Herbath-Gelal iJ. 319, in Šārgard (BHO 806) um 330, in Bēth-Garmai, Ḥulwān u. Hormizd-Ardašir iJ. 341 (F. Nau, *Martyrologe et ménologes orientaux I/XIII* = PO 10, 1 [Paris 1912] 24), in Sinjar um 374 (J.-M. Fiey, *Maʿin Général de Sapor II, confesseur et évêque*: *Muséon* 84 [1971] 437/53) u. in Henaita, einem Bezirk nordwestlich von Adiabene, vor 379 (Bedjan, Act. mart. 2, 361). Soz. h. e. 2, 12, 14 beschreibt die Adiabene zu seiner Zeit als eine ‚nahezu vollkommen christl. Region‘. Diptychen erwähnen Bēth-Zabdai als eine antike Diözese in der Adiabene (J.-M. Fiey, *Diptyques nestoriens du 14<sup>e</sup> s.*: *AnalBoll* 81 [1963] 387). Die ersten Bischöfe, Heliodoros u. Dawsa, gehören zu den unter Šābuhr II Deportierten (Bedjan, Act. mart. 2, 316/24; BHO 375). Erwähnenswert sind ferner zwei Bischofssitze in der Mesene, ein Bischofssitz in Bēth-Miraq (Šād-Šābuhr, einem iran. Bezirk in der nordwestl. Susiana) sowie zwei Sitze in Šuštār u. Susa, die iJ. 310 die hierarchische Zentralisierung des Bischofssitzes von Seleukeia unter dem Primat des Papa Bar Aggai in Frage stellen (Conc. Seleukeia-Ktesiphon vJ. 497: Synod. Orient. 62. 67 Chabot;

Conc. unter Mar Ezechiel vJ. 576: Synod Orient. 110 Ch.).

c. *Umsiedlungen nach Persien. 1. Ansiedlung.* Der permanente Kriegszustand zwischen Rom u. dem Perserreich beeinflusst die Entwicklung des Christentums in P. beträchtlich. Die in den syr. Quellen als ‚Griechen‘ bezeichneten sind häufig ehemalige Deportierte aus dem oström. Reich. Dabei handelt es sich um eine eher kulturell als politisch geprägte Bezeichnung (mit ‚junge griech. Gefangene‘ bezeichnet die Chronik v. Seert die Nachfahren der Vertriebenen: 27 [PO 4, 3, 303f]; vgl. Narr. Simeonis Barsaba 98 [PSyr 1, 2, 958]). Sie spielt auf die Sprache an, die in den großen Metropolen in Syrien, besonders in der Region um Antiochia, gebräuchlich war. Dennoch wird mit ‚Griechen‘ auch die meist aramäischsprachige Mehrheit der Deportierten bezeichnet. Die Anwesenheit ‚griechischer‘ Fremder stellt in P. kein neues Phänomen dar. Bereits in seleukidischer Zeit nahmen Städte u. Kolonien fremde Bevölkerungsgruppen auf. Mit der Thronbesteigung der Sasaniden setzt dann eine intensive Umsiedlungs- bzw. Deportationspolitik (in assyr. u. achämenidischer Tradition) ein, die zur dauerhaften, gelegentlich in bestimmten Regionen auch endgültigen Ansiedlung einer ‚griech.‘, häufig auch christianisierten Minderheit führt, ganz besonders nach den Feldzügen Šābuhrs I iJ. 252/53, 256 sowie 259/60 (S. N. C. Lieu / M. H. Dodgeon, *The Roman eastern frontier and the Persian wars [AD 226/363]*<sup>2</sup> [London 1994]). – Die dreisprachige Inschrift in der Ka’ba-ī Zardušt in Naqš-ī Rustam commemoriert die Siege Šābuhrs I, der sich der Eroberung von 37 Städten rühmt (A. Maricq, *Classica et Orientalia 5. Res Gestae Divi Saporis: Syria 35* [1958] 338/42). Während seines dritten Feldzugs kämpft er gegen Valerian in der Region südlich von Edessa. Der röm. Kaiser wird gefangen genommen u. zusammen mit seinen 70 000 Soldaten u. Offizieren deportiert u. in demütigender Gefangenschaft gehalten. Der Großkönig rühmt sich dieses Ereignisses, das auf historischen Reliefs, zB. in Bišābuhr u. Naqš-ī Rustam, dargestellt wird (R. Ghirshman, *Iran. Parthes et Sassanides* [Paris 1962] 155/6 Taf. 161. 196. 205). Nach dem Geschichtsschreiber Ṭabarī gab es in der Susiana, nicht weit von der Stadt Šuštār entfernt, ein Stauwehr, das ‚Band i Kaisar‘ (d. h. ‚Caesars Damm‘) ge-

nannt wurde (Nöldeke, *Gesch. aO.* [o. Sp. ■] 32f); diese Bezeichnung lässt auf die Beteiligung römischer Gefangener an der Errichtung dieses Bauwerks schließen. Zielregionen der pers. Umsiedlungen u. Deportationen sind die Persis, Parthien, die Susiana, Azorestān sowie jedes Gebiet, in dem sich ein königliches Anwesen befindet (Maricq aO. 324). – Der Autor der Chronik v. Seert zählt die Städte auf, denen Šābuhr die Gefangenen zuwies (zur Gründung der eponymen Städte u. zum Schwund der benachbarten Siedlungen F. Altheim / R. Stiehl, *Staatshaushalt der Sasaniden: Nouvelle Clío 5* [Paris 1953] 267/9): a) Šād-Šābuhr (arab.: Dayr Miḥraq oder Dayr al Murra; nabatäisch: Raimā) in Mesene; b) Bišābuhr, eine der bekanntesten Residenzstädte in der Persis (die Ausgrabungen wurden vor dem Zweiten Weltkrieg unter der Leitung von G. Salles u. R. Ghirshman durchgeführt); c) Burzug-Šābuhr, oder Marw Ḥabor, am Tigris (Chronik v. Seert 2 [PO 4, 3, 221]). Neben diesen drei Städten wird in der Chronik der Wiederaufbau von Gundešābuhr / Veh-Andiyök-Šābuhr (‚das neue Antiochia von Šābuhr‘: Gyselen, *Géographie 61*) in Huzistān erwähnt. Das neue Antiochia soll auf der alten Stadt Bēth-Lapaṭ gegründet worden sein, deren alter Name von den Syrern weiterhin verwendet wurde. Es lassen sich jedoch keine archäolog. Hinweise auf eine ältere Siedlung feststellen, die somit lediglich literarisch bezeugt ist (R. McC. Adams / D. P. Hansen, *Archaeological reconnaissance and soundings in Jundī Shāhpūr: Ars Orientalis 7* [1968] 53/70). Die Chronik v. Seert berichtet davon, dass der Bischof von Antiochia, Demetrianus, während des Krieges Šābuhrs gegen Rom iJ. 253 mitsamt seinem Klerus in die Susiana deportiert wurde (2 [PO 4, 3, 221]; P. Peeters, *S. Démétrianus, évêque d’Antioche?*: *AnalBoll 42* [1924] 288/314), doch weder Eusebius oder Sozomenus noch ihre Zeitgenossen bestätigen dies.

2. *Vermittlung von technischem Wissen.* Der eigentliche Zweck der Deportationen, die Bestandteil des politischen u. militärischen Systems der sasanidischen Monarchie sind, besteht u. a. in der Gewinnung u. Nutzung von technischem Wissen des Westens (S. Lieu, *Captives, refugees and exiles*: Ph. Freeman / D. Kennedy [Hrsg.], *The defence of the Roman and Byz. East* [Oxford 1986] 475/505; M. G. Morony, *Population transfers*

between Sasanian Iran and the Byz. empire: A. Carile [Hrsg.], Convegno internazionale. La Persia e Bisanzio [Roma 2004] 161/79; Jullien / Jullien 156f). Aus dem westl. Mesopotamien, Kleinasien u. Syrien (Antiochia wird zweimal von Šābuhr u. dann von Husraw erobert), wo die Deportierten bereits gut integriert waren, stammen viele qualifizierte Kräfte, die aufgrund ihrer technischen Fähigkeiten in der Landwirtschaft, im Stadtbau und im Handwerk eingesetzt werden (zB. als Wasserbauingenieure u. als Brokatweber: PsFaust. Byz. hist. 5, 4 [193 Garsonian]; für die Zeit Šābuhrs II: Bedjan, Act. mart. 2, 208/54; C. Barbier de Meynard, Les Prairies d'or 2 [Paris 1863] 186f; das hohe Ansehen, das die abendländischen Handwerker bei den Persern genossen haben bezeugt der Brief von Tansar: N. E. M. Boyce, The letter of Tansar [Rome 1968] 64). Westliche Einflüsse sind sowohl in der Architektur der Städte, die von den Deportierten erbaut werden, als auch bei einzelnen Gebäuden spürbar, deren Dekoration, Stil u. Ornamentik fremde Hände erkennen lassen (R. Ghirshman, Bichâpour 2 [Paris 1956] Taf. If; G. A. Salles, Les fouilles de Chapour: CRAcInscr 85 [1941] 521; ders., Nouveaux documents sur les fouilles de Châpour. IV<sup>me</sup> et V<sup>me</sup> campagnes: RevArtsAs 13 [1942] 99f Taf. XXIII; J. Balty, Les mosaïques: B. Overlaet [Hrsg.], Splendeur des Sassanides [Bruxelles 1993] 69; Invernizzi aO. [o. Sp. ■■■]; Jullien / Jullien 160/93).

3. *Politische Kontinuität.* Eine kontinuierliche Umsiedlungspolitik wird von Šābuhr II begonnen u. von Husraw I u. Husraw II weitergeführt (G. Greatrex / S. N. C. Lieu [Hrsg.], The Roman eastern frontier and the Persian wars [AD 363/630] 2 [London 2002]). Auch König Kavād I (488/96) siedelt nach Procop. aed. 3, 2 römische Gefangene aus Amida u. Maypherqat nach Rām-Kavād, an der Grenze zwischen Huzistān u. Fārs, um. Josua der Stylit, der zu jener Zeit lebt, berichtet außerdem von einer Belagerung der Stadt Edessa, wobei 18 500 Menschen, unter ihnen auch viele Christen, in das Perserreich umgesiedelt werden (W. Wright, The Chronicle of Joshua the Stylite [Cambridge 1882] 40f). In der Nähe von Ktesiphon wird von Husraw I eine neue Stadt für die Deportierten aus Apamea u. Dara gegründet. Sie trägt den Namen Veh-Andiyök-Husraw, ‚das neue Antiochia von Husraw‘ (Αντιόχεια χοσροῦ:

Procop. b. Pers. 2, 9; Chron. min. zJ. 846 [CSCO 3 / Syr. 3, 230; lat. Übers.: ebd. 4 / Syr. 4, 174). Unter den von der Umsiedlung betroffenen Gefangenen befindet sich nach Barhebraeus auch der Bischof von Apamea (E. A. W. Budge, The Chronography of Gregory Abû 'l Faraj [Amsterdam 1976] 74). Wegen ihrer ‚röm.‘ Bewohner wird die Stadt in der Region Rumagān genannt; später erhält sie von den Arabern den Namen al-Rumiyya. Die Christen von Veh-Andiyök-Husraw scheinen über religiöse Freiheit verfügt zu haben: Der König soll ihre Ansiedlung durch besondere Privilegien gefördert haben (Ṭabarī: Nöldeke, Gesch. aO. [o. Sp. ■■■] 164/6; dies könnte auch auf König Šābuhr I zutreffen: vgl. dazu die Chronik v. Seert 2 [PO 4, 3, 222f]). Die Melkiten bauen dort eine Marien- u. eine Sergiuskirche (Agapius de Membidj, hist. univ.: PO 8, 3, 447), deren Bau Michael der Syrer König Husraw II zuschreibt (chron. 10, 23 [2, 372 Chabot]): Der Patriarch von Antiochia, Anastasios I, iJ. 590/91 habe eine Reise dorthin unternommen, um die Kirchen sowie Priester u. Diakone zu weihen (ebd.). Eine andere christl. Gemeinde mit westsyrischem Ritus in Veh-Andiyök-Husraw scheint ebenfalls groß gewesen zu sein, da dort eine Kirche zu Ehren der Apostel gebaut wurde, u. zwar im Namen der Lieblingsfrau des Königs, Šīrēn, die als Christin u. Beschützerin der Syrisch-orthodoxen in P. gilt.

4. *Kulturelle Vielfalt.* Für die Gesellschaft des Perserreichs ist eine kulturelle Vielfalt charakteristisch. Dabei handelt es sich um ein soziales Phänomen, das sich in den christl. Gemeinden mit ihrer Sprachenvielfalt (griech. / syr., pers. / syr.) widerspiegelt. Die Spuren eines doppelt besetzten Bischofssitzes, dessen einer Inhaber in den Städten der Deportierten häufig einen griech. \*Namen trägt, weisen nicht unbedingt auf die Existenz selbständiger u. voneinander getrennter Kirchen in Mesopotamien u. P. hin (S. P. Brock, L'église de l'Orient dans l'empire sassanide jusqu'au 6<sup>e</sup> s. et son absence aux conciles de l'empire romain: Istina 40 [1995] 27). In der Mehrheit der Fälle handelt es sich vielmehr um eine bischöfliche Mitverwaltung, eine Praxis, die im 4. Jh. wohl sehr verbreitet war (Eus. h. e. 6, 11, 3), durch die aber auch Rivalitäten zwischen den beiden Inhabern entstehen können (vgl. zB. den Bischofssitz von Māšmahīg in Bēth-Qaṭṭayē [J.

Beaucamp / C. Robin, Māšmāhīg dans l'archipel d'al-Bahrayn (5./9. s.): D. T. Potts (Hrsg.), *Dilmun* (Berlin 1983) 179/81) oder den in Belašphar [Conc. Markabta de Ṭayyaye vJ. 424: Synod. Orient. 44 Chabot]). – Die Chronik v. Seert berichtet vom Wirken Bar Šabas („der Deportierte“) in Khorassān (40 [PO 5, 2, 253/8]; J.-M. Fiey, *Chrétientés syriaques du Ḥorāsān et du Ségestān: Muséeon* 86 [1973] 76f). Handelt es sich bei der Geschichte von Bar Šaba um eine pseudonymische Legende (N. Sims-Williams, *Art. Baršabbā: Enc. Iranica* 3 [1985] 823; S. P. Brock, *Bar Shabba / Mar Shabbay, First bishop of Merv: Syr. Christentum weltweit, Festschr. W. Hage* [1995] 190), könnte ihre Entstehung mit der Ankunft ehemaliger syrischer Gefangener zusammenhängen. – Belege für die Bedeutung der Zweisprachigkeit im Perserreich sowie im oström. Reich finden sich in Epigraphik, Onomastik sowie Literatur (D. G. K. Taylor, *Bilingualism and diglossia in late antique Syria and Mesopotamia: J. N. Adams / M. Janse / S. Swain* [Hrsg.], *Bilingualism in ancient society* [Oxford 2002] 298/332; F. Briquel-Chatonnet [Hrsg.], *Mosaïque de langues, mosaïque culturelle. Le bilinguisme dans le Proche-Orient ancien* [Paris 1996] 13/7). Beispielhaft dafür ist ein Abschnitt aus dem Leben des Mār Abba (540/52): Nachdem er seine Anhänger auf Syrisch unterrichtet hat (Syrisch war die Sprache der Liturgie u. der Literatur in Mesopotamien sowie im Perserreich bis nach Zentralasien u. Indien), wiederholt er seine Lehre in persischer Sprache, um sich besser verständlich zu machen (P. Bedjan, *Histoire de Mar-Jabalaha, de trois autres patriarches, d'un prêtre et de deux laïques, Nestoriens*<sup>2</sup> [Paris 1895] 540). Nach Ph. Gignoux liefern einige christl. Inschriften auf sasanidischen Siegeln weitere Hinweise auf die Diglossie (Gignoux, *Titres aO.* [o. Sp. ■■■] 202f; ders., *Sceaux chrétiens d'époque sassanide: Iranica Antiqua* 15 [1980] 305/13); Die Bildunterschriften in Syrisch oder Pahlavi oder in beiden Sprachen bezeugen die Offenheit der ostsyr. Christen u. ihre erfolgreiche Integration in das öffentliche Leben des Sasanidenreichs (F. Jullien [Hrsg.], *Eastern Christianity. A crossroads of cultures* [Leuven 2012] 22/35). – Onomastische Beobachtungen lassen eine starke Akkulturation, aber auch eine gemischte Struktur des iran. Christentums erkennen: Die vom Heidentum oder

vom Zoroastrismus konvertierten Christen entscheiden sich häufig, ihren \*Namen zu ändern u. sich einen neuen Namen bzw. ein auf den neuen Glauben anspielendes Patronymikon beizulegen, vor allem wenn der alte Name Götternamen oder -attribute enthielt. Alternativ können die Bekehrten auch ihren alten Namen behalten, wenn dieser neutral konnotiert oder innerhalb des neuen religiösen Kontexts verständlich ist. Dazu liefern die syr. Quellen zahlreiche Belege: Yazdpanāh ist zB. der Name eines Magiers, der von seiner Gemeinde als ein Weiser angesehen wurde u. das Amt des obersten Richters in seinem Dorf in der Susiana ausübte; der Name bedeutet ‚Schutz Gottes‘ (Ph. Gignoux / Ch. Jullien / F. Jullien, *Noms propres syriaques d'origine iranienne* [Wien 2009] 145 nr. 455a; Bedjan, *Histoire aO.* 394/415). In ähnlicher Weise kann der Name des Märtyrers Sē-buxt („gerettet von den Drei“; Gignoux / Jullien / Jullien aO. 122 nr. 375a; 5. Jh.) als eine Anspielung auf die Trinität verstanden werden. Besonders die gemischten Namensformen geben Aufschluss über die Zweisprachigkeit, die für die christl. Gemeinde der pers. Kirche u. ihre Verwurzelung in der Gesellschaft typisch ist: Ein Beispiel dafür liefert der Name des Katholikos vJ. 420, Mārā-buxt, der aus dem syr. Substantiv Mār („Herr“, „Heiliger“) u. der mittelpers. Partizipform buxt („gerettet“) gebildet ist (ebd. 97 nr. 275). Gemischte Namensformen mit Īšōʿ (Jesus) liegen zB. in Dādīšōʿ („Geschenk Jesu“), Īšōʿ-buxt („von Jesus gerettet“) u. Īšōʿ-panāh („Schutz Jesu“) vor (Ph. Gignoux / Ch. Jullien, *L'onomastique iranienne dans les sources syriaques: ParolOr* 31 [2006] 287).

*II. Christenverfolgungen. a. Historische Anhaltspunkte.* Infolge der \*Christenverfolgungen im Röm. Reich wandern auch Christen nach P. aus. Einer der Ersten ist Theokritos, der Bischof von Karkā d-Bēth Slokh, der vor der Gefahr der Verfolgungen seiner Gemeinde zZt. von Vologaeses IV (148/92) geflohen war (J.-M. Fiey, *Vers la réhabilitation de l'histoire de Karka d'Bēt Sloh?: AnalBoll* 82 [1964] 196; M.-L. Chaumont, *La christianisation de l'empire iranien = CSCO* 499 / Subs. 80 [Louvain 1988] 40; F. Jullien, *Un exemple de relecture des origines dans l'Église syro-orientale. Théocrète et l'évêché de Šahrgard: Panaino / Piras aO.* [o. Sp. ■■■] 553/60). Eine spätere Vertreibungswelle von

Mönchen u. Bischöfen fällt in die Zeit des Kaisers Valens (364/78).

P\_1640\_024

1. *Pers. Märtyrer*. Die ersten Verfolgungen religiöser Minderheiten im sasanidischen Reich finden unter Wahrām II (274/93) statt. Durch die Verfolgungen verliert die kirchl. Organisation schnell an Struktur. Aus \*\*Aphrahat (demonstr. 14, 4; 23, 69 [PSyr 1, 1, 581; 1, 2, 149; vgl. Narr. Simeonis Barsaba 4 [ebd. 1, 2, 790]) lässt sich schließen, dass eine neue Verfolgung von Šābuhr II wohl unter dem Vorwand durchgeführt wird, die Christen weigerten sich, eine doppelte Kopfsteuer zur Unterstützung des Krieges gegen Rom zu bezahlen. Im J. 339 beginnt eine Verfolgungszeit, die zunächst 40 Jahre lang anhält (Soz. h. e. 2, 14, 5 berichtet, vielleicht übertreibend, von 16 000 Märtyrern), u. die dann von späteren Königen periodisch u. bis zum Ende der Dynastie weitergeführt wird, da das ursprüngliche Verfolgungsedikt nie aufgehoben wird. Die Akten der pers. Märtyrer, die in syrischer Sprache u. meist von Zeitgenossen verfasst werden, bezeugen das Ausmaß der Verfolgungen (Bedjan, Act. mart. 1/4). – Die politisch-militärischen Unwägbarkeiten u. die Wiederaufnahme der Feindseligkeiten mit dem oström. Reich führen immer wieder zu Einschränkungen für die christl. Gemeinden: Jeder neue Krieg löst Verhaftungen u. \*Hinrichtungen aus. Durch den Friedensvertrag mit Theodosius II kann unter König Wahrām V (420/38) eine relative Stabilität gewährleistet werden; unter Yazdgird II (438/57) führen Verhandlungen zu einem Ende der Gewalt. Besonders hart sind die Verfolgungsmaßnahmen gegen die Notablen unter den Mazdaisten, die sich zum christl. Glauben bekehrt haben: Dies bezeugen die großen Passiones des frühen 7. Jh. (615/28), namentlich die des Giwargis Mihr-Māh-Gušnap (Bedjan, Histoire aO. 416/71; BHO 323), die des Grigor Pīrān-Gušnap (Bedjan, Histoire aO. 347/94; BHO 353), die des Yazd-panāh (Bedjan, Histoire aO. 394/415, BHO 431) sowie die des Īšō'sabran (J.-B. Chabot, Histoire de Jésus-Sabran, écrite par Jésus-Yab d'Adiabène: Nouvelles archives des missions scientifiques et littéraires 7 [1897] 485/585; BHO 451) u. die des Anastasios (B. Flusin, S. Anastase le Perse et l'histoire de la Palestine au début du 7<sup>e</sup> s. 1 [Paris 1992]).

P\_1640\_025

2. *Klassifizierung der pers. Märtyrerliteratur*. Klassischerweise werden die pers.

Märtyrererzählungen in drei Kategorien untergliedert (P. Devos, Les martyrs persans à travers leurs actes syriaques: La Persia e il mondo greco-romano. Atti del convegno [Roma 1966] 213f): a) Historische Passiones, die sich auf juristische Protokolle sowie auf Berichte von Augenzeugen stützen (H. Delehaye, Les légendes hagiographiques<sup>3</sup> [Bruxelles 1927] 106/9; vgl. im 5. Jh. die Erzählungen von Mihr-Šābuhr, von Jakob dem Notar u. von Narsai, welche von Abgar, einem zeitgenössischen Mönch, ediert wurden (P. Devos, Abgar, hagiographe perse méconnu: AnalBoll 83 [1965] 303/28) sowie im 6. Jh. die Passio von Šīrēn; b) erzählende u. panegyrische Passiones von Märtyrern sowie Akten, die zT. auf der Grundlage von älterem Material verfasst werden, zB. die Erzählungen von Simeon Bar Sabba'e, von Pusiya u. Martha sowie von Baršibia (4. Jh.); c) romanhafte Erzählungen, die aus Interpolationen u. heterogenen Anekdoten bestehen (V. Saxer, Art. Martyres III: Dict. encyclopédique du christianisme ancien 2 [Paris 1990] 1575/80), wie zB. die Geschichten von Dādōy, Mihr-Narseh, Zebine, Lazar, Brikišō' u. ihren Gefährten, sowie die Geschichten von Isaak u. Šābuhr.

b. *Christl. Identität*. Seit der Mailänder Vereinbarung vJ. 313 wird die Stellung der christl. Untertanen des Großkönigs problematisch: Die iran. Christen, selbst von Verfolgungen bedroht, fühlen sich zu benachbarten christl. Ländern hingezogen, in denen scheinbar Frieden u. Wohlstand herrschen; deshalb können sie leicht der Komplizenschaft mit dem röm. Kaiser angeklagt werden (Narr. Simeonis Barsaba 11 [PSyr 1, 2, 806]; vgl. auch die Hoffnung auf ein christl. Königreich, das mit dem Eintreten des messianischen Zeitalters verwechselt wurde [Aphr. demonstr. 5 (ebd. 1, 1, 184/237)]; M.-J. Pierre, Thèmes de la controverse d'Aphrate avec les tendances judaïsantes de son Église: Ch. Jullien 118). Die Echtheit des Briefes von Konstantin an Šābuhr, von dem Eusebius berichtet (vit. Const. 4, 9/13 [GCS Eus. 1, 121/3]; vgl. Soz. h. e. 2, 15; Theodrt. h. e. 1, 25, 1/14; Gelas. Cyz. h. e. 3, 11, 1/11), ist umstritten (Ch. M. Odahl, Constantine and the Christian empire [London 2004] 271. 368f.; T. D. Barnes, Constantine and the Christians of Persia: JournRomStud 75 [1985] 131f; dagegen: D. Frendo, Constantine's letter to Shapur II: Bull. of the Asia

P\_1640\_026

Inst. NS 15 [2001] 57/69; Th. G. Elliot, Eusebian frauds in the Vita Constantini: Phoenix 45 [1991] 162/71). Der Brief propagiert die Vorstellung eines gemeinsamen Schicksals aller Christen über die Grenzen hinaus u. unter der Ägide des Kaisers, der den Gemeinden in P. ein wohlwollendes Verhalten gegenüber dem mazdäischen König empfiehlt (D. de Decker, Sur le destinataire de la lettre au roi des Perses [Eus. vit. Const. 4, 9/13] et la conversion de l'Arménie à la religion chrétienne: Persica 8 [1979] 99/116; F. Winkelmann, Zur Gesch. des Authentizitätsproblems der Vita Constantini: Klio 40 [1962] 198/205). Das grenzüberschreitende Zusammengehörigkeitsgefühl der Christen wird durch den Begriff ‚Volk Gottes‘ zum Ausdruck gebracht (Aphr. demonstr. 5, 1 [PSyr 1, 1, 184, 11]; Bedjan, Act. mart. 4, 257, 5f; S. P. Brock, Christians in the Sasanian empire. A case of divided loyalties: Stud. in Church History 18 [1982] 12/9). – Mit Bezug auf die pers. Kirche verwenden die syr. Quellen wiederholt zwei Bezeichnungen für Christen: 1) krīstyonē (Anspielung auf Act. 11, 26), die allgemeine Selbstbezeichnung der christl. Gemeinde, die stark identitätsstiftend wirkt; 2) našrāyē (‚Nazarener‘), eine abwertende Fremdbezeichnung, die meistens von mazdäischen Gegnern verwendet wird (Ch. Julien / F. Jullien, Aux frontières de l'iranité. ‚Našrāyē‘ et ‚krīstyonē‘ des inscriptions du mobad Kirdir: Numen 49 [2002] 282/335; Brock, Christians aO. 3/10; J. Labourt, Le christianisme dans l'empire perse sous la dynastie sassanide [Paris 1904] 113/7).

P\_1640\_027

c. *Kirchenorganisation*. Nach der 70 Jahre dauernden Christenverfolgung unter Šābuhr II gelingt der Kirche in P. eine Reorganisation erst Anfang des 5. Jh. Eine vom Bischof u. Arzt Marutha v. Maypherqaṭ geleitete \*Gesandtschaft, die im Auftrag des Kaisers Arcadius u. seines Sohnes Theodosius II König Yazdgird I aufsucht, erhält von diesem die Erlaubnis, iJ. 410 eine außerordentliche Synode abzuhalten, auf der die im Rahmen des Konzils v. Nizāa getroffenen Beschlüsse angenommen werden (Conc. Seleukeia-Ktesiphon vJ. 410: Synod. Orient. 23 Chabot). Dabei werden ein Kanon für den Ablauf liturgischer Feiern festgelegt u. die kirchl. Verwaltungsgerichtsbarkeit umgestellt. – Ca. 80 Bischöfe gehören zu dieser Zeit zum Patriarchat von Seleukeia-Ktesiphon. Die Metropolitanansitze liegen in den großen Städ-

ten u. sind hierarchisch geordnet. Die Klauseln der Synode legen außerdem die diözesanen Grenzen fest. Der Inhaber des Sitzes in Seleukeia ist ‚der große Metropolit, der Anführer aller Bischöfe‘ (ebd. cn. 21 [33]). Der patriarchalen Gerichtsbarkeit in Bēth-Aramāyē (Babylonien) unterstehen Bēth-Darāyē, Bēth-Mihraqāyē u. Bēth-Kusāyē. An zweiter Stelle steht der Bischof von Bēth-Lapaṭ, der Metropolit von Bēth-Huzāyē (Susiana), mit den Suffraganbistümern Karkā d-Ledān, Hormizd-Ardašīr, Šuštar, Susa (W. Schwaigert, Das Christentum in Hūzistān im Rahmen der Frühen Kirchengesch. P.s bis zur Synode v. Seleukeia-Ktesiphon iJ. 410 [1989]). Es folgt der Sitz von Nisibis in Bēth-‘Arabāyē, von dem Arzōn, Qardou u. Bēth-Zabdaī abhängen. Der kirchl. Gerichtsbarkeit der Mesene unterstehen Rimā u. Nehargour als Suffraganbistümer. Dann kommt der Sitz von Arbela in der Adiabene, von dem hauptsächlich Bēth-Nuhadra, Bēth Bagaš u. Bēth-Dasen abhängig sind. Es folgt der Inhaber des Sitzes in Karkā d-Bēth Slokh in Bēth-Garmai, der Metropolit der Bischofssitze von Šahrgard, Lašōm, Arewan, Herbat-Gelal. Erst in späterer Zeit werden die Metropolitanansitze der Diözesen von Bēth-Madāyē, Bēth-Raziqāyē sowie von Abaršahr (Bezirk von Nīšābuhr) u. Fārs festgelegt, wovon die Bischöfe der Inseln (in Bēth-Qaṭrāyē u. Bēth-Mazonāyē) u. Indiens bis zum 8. Jh. abhängig sind (Conc. Seleukeia-Ktesiphon vJ. 410 cn. 21 [Synod. Orient. 33f Chabot]). Die Beschlüsse des Konzils werden von den Behörden anerkannt, für das gesamte Reich als gültig erklärt u. bei den nachfolgenden Synoden vJ. 420 u. 424 bestätigt. Zu dieser Zeit ist das Sasanidenreich bis an die nördl. u. östl. Grenzen missioniert (\*Limes): Ray, Marv, Nīšābuhr u. Herāt sind bereits Bischofssitze (Conc. Markabta de Tayyaye vJ. 424: Synod. Orient. 43 Ch.). Ein Bischof von al-Hīra, der Hauptstadt der Lachmiden, eines Vasallenstaats des Sasanidenreichs, ist bei der Synode anwesend: Dies deutet auf das Fortschreiten der Christianisierung zwischen den Stämmen an der westl. Grenze hin.

III. *Geschichte der Kirche in Persien. a. Entwicklung zur Autonomie. 1. Annahme des Dyophysitismus*. Zu Beginn des 5. Jh. steuert die Kirche des Ostens (oder ostsyr. Kirche; später zu Unrecht als ‚nestorianisch‘ bezeichnet) auf eine Autonomie zu. Diese

P\_1640\_028



Entwicklung wird durch zwei Faktoren gefördert. Zunächst spielt die Schule von Nisibis eine Rolle: Die auf Anweisung von Kaiser Zenon iJ. 489 erfolgte Schließung der sog. Schule der Perser in Edessa (Osroene), deren Theologen die antiochen. dyophysitische Lehre vertraten, u. ihre Rückverlegung nach Nisibis unter der Leitung des Kirchenlehrers Narsai tragen zu einer dauerhaften Verankerung der Lehre Diodors v. Tarsos u. Theodors v. Mops. in P. bei (A. Becker, *The fear of god and the beginning of wisdom* [Philadelphia 2006] 77/97. 113/25). Die dort vermittelte Lehre steht der Christologie entgegen, die beim Konzil v. Ephesos durch \*Cyrill v. Alex. vertreten wird u. die zur \*Exkommunikation des Nestorius führt. Baršauma, Bischof von Nisibis (415/92–5), der aus der Schule von Edessa hervorgeht, wird zu einem Betreiber der dogmatischen Abspaltung der pers. Kirche. Unter seiner Leitung wird die antiochenische Theologie endgültig bestätigt, nach der in Christus zwei Naturen bzw. zwei Hypostasen, eine menschliche u. eine göttliche, nebeneinander bestehen. Die Annahme des Dyophysitismus isoliert die Kirche des Ostens innerhalb des Christentums u. bindet sie dadurch noch stärker an das Sasanidenreich. Dies spiegelt sich zB. in den Werken des Barhebraeus wider (chron. eccl. 2, 22 [3, 61/7 Abbeloos / Lamy]). Baršauma fordert, dass alle Mitglieder des weltlichen Klerus die Ehe eingehen, wobei er mit der für die syr. Gemeinden sonst typischen Tradition einer strengen Askese bricht. Vorschriften dieser Art erklären sich aus dem Wunsch der Christen, sich in der iran. Mentalität zu verwurzeln, die dem Zölibat gegenüber negativ eingestellt ist (Conc. Bēth 'Edrai vJ. 486 cn. 3 [Synod. Orient. 56/8 Chabot]; Conc. Seleukeia-Ktesiphon vJ. 497: Synod. Orient. 63 Ch.; A. Panaino, *The Zoroastrian incestuous unions in Christian sources and canonical laws*: Ch. Jullien 69/87). Durch die offensichtliche Abgrenzung von den westl. Glaubensbrüdern zielt die ost-syr. Kirche wohl auch darauf ab, ihre Integration in das Sasanidenreich hervorzuheben u. sich dadurch vor Verfolgungen zu schützen. Diese Maßgaben, die auf der Synode v. Bēth-Lapaṭ vJ. 484 verabschiedet wurden, werden 486 auf der Synode v. Seleukeia-Ktesiphon unter Akakios wiederholt u. 497 unter dessen Nachfolger Babai erneuert u. bestätigt. Bei beiden Synoden wird eine

Christologie vertreten, die mit den Beschlüssen der Konzilien von Ephesos (431) u. Chalcedon (451) bricht. Das Konzil v. Ephesos wird von der pers. Kirche nie anerkannt, während einzelne Beschlüsse des Konzils v. Chalcedon unter Mār Abba (Mitte 6. Jh.) teilweise angenommen werden.

2. *Patriarchenlisten*. Erst relativ spät beginnen die syr. Christen, die Primatsstellung von Seleukeia-Ktesiphon zu begründen, um dessen Rolle im Osten aufzuwerten (L. Abramowski, *Der Bischof von Seleukeia-Ktesiphon als Katholikos u. Patriarch der Kirche des Ostens*: Bumazhnov / Seeliger aO. [o. Sp. ■] 1/55). Patriarch Joseph (552/66) verfasst zB. eigenhändig eine Sukzessionsliste, die bis ins 1. Jh. zurückreicht. Diese Sukzessionslisten folgen einem damals in den jüd. Gemeinden in Babylon üblichen Konzept: *Der reš galuta'*, der jüd. Exilarch, versucht, seine Autorität gegenüber Jerusalem zu stärken, indem er sich zur Legitimierung seines Amtes auf seine davidische Abstammung beruft (F. Jullien, *Des 'frères du Seigneur' sur le siège primatial de Perse*: Apocrypha 14 [2003] 225/36; E. Bashan, *Art. Exilarch*: Enc-Jud 6 [Jerus. 1972] 1027). Genealogische, bis auf David zurückgehende Listen waren in Palästina schon im 2. Jh. für die jüd. Patriarchen von Jerusalem verbreitet (Neusner 2, 107f; \*Genealogie). In ihren eigenen Listen nehmen die Christen in P. das messianische Argument wieder auf: Die ersten Primasse von Seleukeia werden als Brüder Christi bezeichnet, die in direkter Abstammung auf das Haus Josefs des Zimmermanns aus dem Geschlecht Davids zurückgehen (erste Belege aus dem 6. Jh.: F. Jullien, *Frères aO.* 226/30; \*Josef II). Nach dieser Vorstellung, die ihre Wurzeln in der apokryphen Literatur hat, stammen diese Bischöfe aus einer ersten Ehe Josefs (Protoev. Jac. 9, 2 [A. Frey, *Protévangelie de Jacques*: Bovon / Geoltrain aO. (o. Sp. ■) 1, 90]; Ev. de nativ. Mariae 8, 1f [CCApocr 10, 311]; Ev. PsMt. 8, 4 [Ende 6./Anf. 7. Jh.] [ebd. 9, 365/7]; Orig. in Matth. comm. 10, 17f [GCS Orig. 10, 22/4]). Während nach Hegesipp (bei Eus. h. e. 4, 5, 3) die Linie der zur Familie Jesu gehörenden Bischöfe in Jerusalem iJ. 132 erlischt, ist die pers. Linie noch bezeugt. Dieser Anspruch wird allerdings in den östl. Synoden nicht explizit vertreten; hingegen ist es üblich, den Apostel \*Petrus zur Legitimation des Bischofssitzes von Seleukeia zu vereinnahmen

(Conc. Markabta de Tayyaye vJ. 424: Synod. Orient. 43f. 49f Chabot]; F. Briquel Chatonnet u. a., Lettre du patriarche Timothée à Maranzekhā, évêque de Nineve: JournAsiat 288, 1 [2000] 1/13). In den Akten der Synode unter Išō'yahb II (628/43) wird das Katholikat von Seleukeia-Ktesiphon als das fünfte Patriarchat des Christentums bezeichnet (\*Patriarch). Daraus ergibt sich eine Pentarchie, bei der Seleukeia-Ktesiphon anstelle von Jerusalem neben Rom, Kpel, Alexandrien u. Antiochia gezählt wird (cn. 29 [160 Chabot]).

P\_1640\_030

3. *Liturgien*. Nach den großen Verfolgungen des 4. Jh. kann sich die ostsyr. Kirche auf der Synode vJ. 410 reorganisieren (s. o. Sp. ■) u. eigene rituelle u. kultische Praktiken kodifizieren. In dieser Hinsicht trägt besonders das Werk bestimmter Katholikai, so Išō'yahbs III, zu einer gründlichen Erneuerung der Kanones u. der ḥudrē („Lieder“) bei. Besonders der Gesang, der sich hauptsächlich in Mesopotamien entwickelt u. dort zwischen dem 4. u. 6. Jh. eine Blüte erreicht, spielt eine wichtige Rolle innerhalb des Gottesdienstes u. der katechetischen Ausbildung (F. Jullien, Polémistes 35; Hist. Marout. 2 [PO 3, 1, 65f]; I. H. Dalmais, Hymnodie et catéchèse: A. M. Triacca / J. Claire [Hrsg.], L'hymnographie [Roma 2000] 171/7). Die meisten Hauptkirchen verfügen über eigene, besondere eucharistische Hochgebete: Bei den ostsyr. Christen ist die älteste Anaphora die von Addai u. Mari, daneben sind solche unter den Namen von Theodor v. Mops. u. von Nestorius im Gebrauch, für die jetzt gleichfalls syrische Herkunft beansprucht wird (H. Brakmann, Art. Ostsyr. Liturgie: RGG<sup>4</sup> 6 [2003] 747/9).

P\_1640\_031

b. *Syr.-orthodoxe Christen u. Melkiten in Persien*. Im 6. Jh. breitet sich die westsyr. Kirche in P. aus. Auf der Flucht vor Justinians Verfolgungen drängen syr.-orthodoxe Christen in die iran. Gebiete, was besonders durch die Bewegungen der röm.-pers. Truppen begünstigt wird. Für sie stellt P., wie auch \*Aegypten, ein Zufluchtsort dar (vgl. die Korrespondenz von Severos v. Ant.: V. L. Menze, Justinian and the making of the Syrian Orthodox church [Oxford 2008] 106/25. 148/58). Bemerkenswert ist die Tendenz der Quellen, besonders der Kirchengeschichte des Johannes v. Ephesus, von einer Verfolgung ‚im ganzen Osten‘ zu berichten (PsDionys. Tellm. chron. 2 [CSCO 104 / Syr.

53, 21; lat. Übers.: ebd. 121 / Syr. 66, 16f]). Als Anhänger des Jakob Baradai (daher die Bezeichnung ‚Jakobiten‘; D. D. Bundy, Jacob Baradaeus. The state of research: Muséon 91 [1978] 60/77; D. W. Winkler, Ostsyr. Christentum [2003]) lehnen diese Christen die Beschlüsse des Konzils von Chalcedon ab. Sie erkennen in Christus nur eine Natur u. gründen eine eigene Kirche. Die wichtigsten Vertreter des Miaphysitismus sind Philoxenos v. Mabbog (\*Hierapolis) u. Severos v. Antiochia (512/18; F. Alpi, La route royale. Sévère d'Antioche et les églises d'Orient [512/18] [Beyrouth 2009]); die asketische Dimension ihrer Werke erklärt die Verbreitung des Miaphysitismus in monastischen Kreisen. Der bekannteste unter den Wandermissionaren in der Wüste von Hira, westlich von Ktesiphon, ist Aḥoudemmeh (hist. Aḥoud.: PO 3, 15/51). Er wird von Jakob Baradai zum Bischof von Bēth-‘Arabāyē geweiht, bevor er iJ. 559 zum ersten Metropoliten von Tagrīt ernannt wird. Er missioniert sowohl bei den arab., nomadischen u. heidn. Bevölkerungsgruppen zwischen Tigris u. Euphrat, unter denen seine Verkündigung einen gewissen Erfolg hat, als auch bei den Mazdaisten. Es bildet sich, vor allem durch zahlreiche Ordinationen, eine sichtbare u. organisierte Gegenhierarchie zur ostsyr. Kirche (Menze aO. 192f). Durch das Wirken des Arztes Gabriel v. Singara u. unter dem Schutz der Königin Širēn gelingt es den syr.-orthodoxen Christen, am Hof des Königs Husraw II (591/628) großen Einfluss zu erlangen. Seit 629 (bis 1156) werden im Reich zwölf Diözesen erwähnt, die vom Bischofssitz von Tagrīt abhängen: Bēth-‘Arabāyē (Region Nisibis), Sinjar, Ma‘alta (im Nordosten Mesopotamiens), Arzōn, das Tal von Marga, Bēth-Waziq (Babylonien), Bēth-Nouhadra, Pērōz-Šābuhr, Syarzur sowie die Region der arab. Nomaden („Sarazenen“). Etwas später werden drei weitere Bistümer in Segestan, Herāt u. in Aserbaidshan gegründet. Ab dem 11. Jh. trägt der Metropolit von Tagrīt u. Oberhaupt der syr.-orthodoxen Kirche den Namen ‚Maphrian‘, eine Bezeichnung, die wörtlich ‚jener, der vervielfacht, der befruchtet‘, bedeutet. Die Tatsache, dass die Jakobiten dieselbe Sprache wie die ostsyr. Christen sprechen (das Syr.) u. die gleichen Bräuche pflegen, trägt zu ihrer Verbreitung bei. – Eine weitere christl. Gemeinschaft siedelt sich seit der Eroberung Antiochias durch

Husraw I (540) in P. an: die Melkiten, d. h. die „Anhänger des Kaisers“. Ihr Katholikos in P. ist dem Patriarchen von Antiochia unterstellt; ihre Liturgie folgt dem byz. Ritus u. wird erst in griechischer, später in arabischer Sprache gefeiert (J. Dauvillier, *Byzantins d'Asie centrale et d'Extrême-Orient* au MĀ: *RevÉtByz* 11 [1953] 62/87; W. Klein, *Das orthodoxe Katholikat von Romagyris in Zentralasien: ParolOr* 24 [1999] 235/65).

c. *Beziehungen zur Obrigkeit. 1. Kirchengeschichte.* Die Beziehungen der pers. Kirchen zur Obrigkeit kommen auf höchster Ebene im diplomatischen Austausch mit dem oström. Reich zum Ausdruck. Mehrere Bischöfe, zB. die Katholikai Mār Ezekiel u. Īšō'yahb I, werden von den zivilen Behörden damit beauftragt, bei wichtigen Missionen in vom König selbst bevollmächtigten Delegationen persische Interessen zu vertreten (L. R. M. Sako, *Le rôle de la hiérarchie syriaque orientale dans les rapports diplomatiques entre la Perse et Byzance* [Paris 1986]). Die Chronik von Huzistān berichtet, dass Königin Borān iJ. 631 Īšō'yahb v. Gdala mit einer Delegation von Bischöfen aus Mesopotamien zu Kaiser Herakleios sendet, um Frieden zu schließen (F. Jullien, *La Chronique du Hūzistān: Trésors d'Orient, Festschr. R. Gyselen* [Paris 2009] 178). Das Auftreten Babais v. Nisibis, der die Fortdauer der Dynastie sicherte, indem er König Seroe nach jahrelanger \*Kinderlosigkeit durch Übersenden eines ħnana (Segensandenken) zur Geburt eines Thronfolgers verhalf (Chronik v. Seert 92 [PO 13, 4, 552]), ist bezeichnend für die von den christl. syr. Autoren zum Schutz ihrer Gemeinden beschriebene Unterstützung der Machthaber. Eine der Folgen dieses wechselseitigen Interesses ist ein vermehrtes Eingreifen der pers. Könige in innerkirchliche Angelegenheiten, besonders was die Vakanz von Bischofssitzen u. die Wahl der Patriarchen betrifft. Häufig schlagen die Könige für diese Ämter Angehörige des Hofes, meist einflussreiche Ärzte (\*Arzt) vor, so zB. bei der Nachfolge von Šīla iJ. 523, bei der sich Elischa, ein von Kavādh I empfohlener Arzt, u. Narsai, der Favorit der meisten Bischöfe, gegenüberstehen (Labourt aO. [o. Sp. ■] 160/2). Die Berufung von Paul, der iJ. 539 vom König gewählt wird, beendet die 16 Jahre andauernde Spaltung, die die zentralisierende Position des Sitzes von Seleukeia beträchtlich geschwächt u. die Bi-

schöfe des Landes entzweit hatte. Mit Mār Abba (Mitte 6. Jh.) wird die königliche Einflussnahme weniger stark u. die pers. Kirche entwickelt neuen Elan. Nach dem anonymen Redakteur seiner *\*\*Biographie* war dieser bekehrte Mazdaist Sekretär des hohen Finanzbeamten der Provinz von Bēth-Aramāyē / Babylonien (P. Peeters, *Observations sur la Vie syriaque de Mar Aba: ders., Recherches d'histoire et de philologie orientales* 2 [Bruxelles 1951] 120/2; Gyselen, *Materiaux* 110/3. 208, Karte 1; dies., *Géographie* 35/7). Mār Abba führt eine Reihe von Reformen durch, um die Wirksamkeit traditioneller mazdäischer Bräuche, besonders hinsichtlich der Eheschließung unter nahen Verwandten, auf das Verhalten von Klerus u. Laien zurückzudrängen (Conc. Seleukeia-Ktesiphon vJ. 544: Synod. Orient. 82/5 Chabot; *\*\*Blutschande*). Durch die Ernennung von dem Patriarchen ergebenen Metropolitengelingen es ihm, innerkirchliche Streitigkeiten beizulegen (ebd.: 70/3); er besucht die Diözesen u. legt die kirchl. Amtsbereiche dem Wachstum der christl. Gemeinden entsprechend neu fest. In dieser Tradition erstellen die unter Mār Ezekiel (576) u. Īšō'yahb I (581) abgehaltenen Synoden ein kirchenrechtliches Gesetzbuch sowie eine Warnung vor den Gefahren des Messalianismus (116f; \*Messalianer) u. der Geisteshaltung von Ĥenana v. Adiabene (s. u. Sp. ■). Die Umstände der Wahl von Gregor iJ. 605 bleiben unklar: Begünstigt durch die Homonymie mit dem vom König vorgeschlagenen Kandidaten Gregor v. Nisibis setzt er sich durch, indem er die Unterstützung der Königin Šīrēn gewinnen kann. Sein umstrittener Lebenswandel führt zu einer Abwertung der gesamten ostsyr. Kirche sowie, unter dem Einfluss einiger miaphysitischer Autoritäten, zu einer zwanzigjährigen Vakanz des Patriarchensitzes (Chron. min.: CSCO 1 / Syr. 1, 22 [lat. Übers.: ebd. 2 / Syr. 2, 19f]; F. Jullien, *Chronique aO.* 1, 169; Budge, *Governors aO.* 1, 50; engl. Übers.: ebd. 2, 88). Die letzten Jahre der sassanidischen Dynastie sind zunächst durch Herakleios' Angriffe auf P. u. später durch den Beginn der arab. Eroberung gekennzeichnet. Diese politische Lage trägt zur Schwächung der Provinzen des Pers. Golfs u. der Inseln bei, die immer wieder nach Unabhängigkeit streben. Die Schwierigkeiten nehmen zZt. des Amtsantritts des Īšō'yahb III (649) zu. Der Protest gegen die zentrale

Macht wird immer heftiger u. verursacht wachsende Spannungen zwischen dem Sitz von Seleukeia-Ktesiphon u. der Obrigkeit. Die wichtigsten Informationsquellen hinsichtlich dieser Entwicklungen sind die Briefe von ʾIšōʿyahb an die Mönche u. Bischöfe von Bēth-Qatrāyē (bes. 14/21 [CSCO 11 / Syr. 11, 18/41; lat. Übers.: ebd. 12 / Syr. 12, 19/35).

P\_1640\_033

2. *Sasanidische Religionspolitik in den Grenzgebieten.* Unter Husraw I wird iJ. 570 nach der Niederlage der Aksumiten die Region von \*Himyar in Südarabien annektiert. Mit der Zivil- u. Militärverwaltung von Himyar wird der pers. General Wahriz beauftragt. Ihm folgen vier weitere iranische Gouverneure (Nöldeke, *Gesch. aO.* [o. Sp. ■] 230/55. 349/51). Für die Christen in Najran, besonders die syr.-orthodoxen, stellt dies keine ernstzunehmende Bedrohung dar, denn sie verfügen über einflussreiche Beziehungen zum pers. Hof, besonders unter Husraw II. – Die durch byzantinischen Einfluss geprägte Ausbreitung des Christentums in Armenien führt unter Yazdgird I (339/420) u. Wahrām V (428/38) zu Zwangsmaßnahmen, die besonders vom mowbed („Hohepriester“) Mihr-Narseh durchgeführt werden (R. W. Thomson, *The History of Lazar P'arpec'i* [Atlanta 1991] 75/8 Taf. 20; Christensen 284/7). Nach dem Ende der arsakidischen Dynastie in Armenien iJ. 428 werden die Rechte des Patriarchen eingeschränkt u. der säkularen \*Gerichtbarkeit des pers. Großkönigs unterworfen. Ein Teil Armeniens wird schließlich zu einer Provinz des Perserreichs unter der Führung eines marzban („Grenzkommandeur“). – Zwischen 467 u. 522 verstärkt sich der pers. Einfluss auf Westgeorgien (seit 510 unter pers. Verwaltung) bis zur Taufe des Königs der Lasen, Tzathios; Dieser weigert sich, von den Sasaniden inthronisiert zu werden u. dem zoroastrischen Ritus zu folgen. In Kartlien (\*Iberia II [Georgien]) siedeln sich seit dem 3. Jh. die Mihraniden an, eine Dynastie sasanidischer Herkunft (B. Martin-Hisard, *Le christianisme et l'église dans le monde géorgien*: J.-M. Mayeur [Hrsg.], *Histoire du Christianisme 3* [Paris 1998] 1172/9; D. M. Lang, *Iran, Armenia and Georgia*: Yarshater aO. [o. Sp. ■] 505/36). Die pers. Präsenz trägt zur Verbreitung des Zoroastrismus bei u. fördert in gewissem Maße die Missionstätigkeit der ostsyrr. Kirche in diesen Regionen

im 5. u. 6. Jh. (H. Brakmann, *Die altkirchl. Ordinationsgebete Jerusalems. Mit liturgiegesch. Beobachtungen zur christl. Euchologie in Palaestina, Syria, Iberia und im Sasanidenreich*: JbAC 47 [2004] 108/27; N. G. Garsoian, *The Armenian church between Byzantium and the east*: Th. F. Mathews / R. S. Wieck [Hrsg.], *Treasures in heaven. Armenian art, religion, and society* [New York 1998] 5/8).

3. *Pers. Könige in christl. Rezeption.* Die von den Kirchen angestrebten u. gepflegten Beziehungen zur herrschenden Dynastie können, selbst wenn diese die Christen verfolgte, eine gewisse positive Färbung bei der Darstellung des heidn. Königs in den christl. syr. Quellen erklären. Die pers. Herrscher werden zur christl. Identitätsstiftung instrumentalisiert u. in den angenommenen göttl. Heilsplan integriert: So wird zB. Husraw II als göttliches Werkzeug dargestellt, mit dessen Hilfe die Römer für ihren Mord an Kaiser Maurikios bestraft werden (*Chron. min.*: CSCO 1 / Syr. 1, 25, 10/2; 27, 14/7 [frz. Übers.: F. Jullien, *Chronique aO.* 174. 176). Die Vorstellung betrifft auch die pers. Eroberung Jerusalems (614) u. die darauf folgende Überführung des Hl. \*Kreuzes Christi in die sasanidische Hauptstadt. Selbst die Deportation des Patriarchen von Jerusalem, Zacharias, u. seines Klerus wird schließlich, im Hinblick auf die prophetische Bedeutung der röm. Niederlage, positiv interpretiert (der Erzähler verwendet das Wort ‚Bestrafung‘ mit Bezug auf die Römer). Man findet dieselbe paradoxe positive Einstellung zu heidnischen Eroberern gegenüber christlichen Kaisern auch in einigen syrisch-orthodoxen Chroniken in Bezug auf die Araber: Die jakobitischen Christen glauben, sie seien vom Gesetz der ‚chalzedonischen‘ Byzantiner gerettet worden, die die Jakobiten bis zu diesem Zeitpunkt verfolgt hätten (*Mich. Syr. chron.* 11, 3 [2, 412 Chabot]; *Chron. Bis zJ.* 1234 1, 102 [CSCO 81 / Syr. 36, 237, 2/6. 9f; lat. Übers.: ebd. 109 / Syr. 56, 185f; S. P. Brock, *Syriac views of emergent Islam*: G. H. A. Juynboll [Hrsg.], *Stud. on the 1<sup>st</sup> cent. of Islamic society* [Carbondale 1982] 13f. 19f). – Die Hagiographen tendieren in ihren Werken gleichfalls dazu, der Darstellung des heidn. Königs eine nahezu bibl. Prägung zu geben: Der König tritt als bevorzugter Sendbote des göttlichen Willens auf, dessen Plan er zugunsten seines Volkes erfüllt (*Joh. Eph.*

P\_1640\_034

hist. beat. orient: PO 19, 268f). In der Eingangsformel der Reformen von Mār Abba (s. o. Sp. ■■■), die in der Sammlung der Synodalakten der pers. Kirche bezeugt ist, wird König Husraw I als ‚der neue Kyros‘ dargestellt, durch den Christus der Kirche großzügige Wohltaten erweise (Conc. Seleukeia-Ktesiphon vJ. 544: Synod. Orient. 69f Chabot). In ähnlicher Weise wird sein Enkel gleichen Namens als ‚das vom Himmel gesandte Werkzeug unseres Erlösers‘ (Conc. unter Mar Gregor I vJ. 605: Synod. Orient. 207 Ch.) für die ostsyr. Hierarchie bezeichnet, da er die Organisation der Wahl des Katholikos iJ. 605 übernehme u. lenke. – Der pers. König verkörpert ferner den syr.-orthodoxen Wunsch einer Ausdehnung des Reiches bis in die röm. Gebiete bzw. die Hoffnung der kirchl. Autoritäten auf die Entstehung eines ‚neuen Reichs mit einer staunenswerten Zahl von Ländern u. Städten‘, das der König als Verteidiger der christl. Interessen regieren werde (Conc. unter Mar Gregor I vJ. 612: Synod. Orient. 567 Ch.). In diesen Vorstellungen schlägt sich wahrscheinlich eine strategische lebenswichtige Absicht nieder, denn die nestorianischen Christen, die gebietsmäßig isoliert sind (das ist der Hauptvorwurf der westsyr. Autoren gegen die Nestorianer: Joh. Eph. hist. beat. orient: PO 19, 153. 157; Jullien, Une question de controverse religieuse: ParolOr 33 [2008] 103f), können sich nur innerhalb der Grenzen des sasanidischen Reichs sowie innerhalb jener östl. Regionen ausbreiten, die nicht dem byz. Einfluss unterliegen (auf die Mittlerrolle der Politik zugunsten der Nestorianer ist implizit hingewiesen worden [M. G. Morony, Religious communities in late Sasanian and early Muslim Iraq: JournEconSocHistOr 17 (1974) 113/35]). – In den ostsyr. Quellen kommt diese Stellung in einem besonderen literarischen Motiv zum Ausdruck, nämlich dem der Darstellung der Sasaniden als christenfreundliche, aufgeschlossene Könige. In den Synodalakten vJ. 544 wird König Husraw I ‚der barmherzige u. wohltätige König der Könige‘ genannt (Conc. Seleukeia-Ktesiphon vJ. 544: Synod. Orient. 70 Chabot); er ist ‚unser liebeswerter Herr‘ u. ‚der Herr für die Ewigkeit‘ (Conc. unter Sabrīšō‘ vJ. 596. 598: Synod. Orient. 200. 207 Ch.). Einige syr. Autoren bezeichnen bewusst bestimmte Könige als Christen. So wird König Šeroe im ‚Buch der Herrscher‘ u. in der ‚Anonymen

Chronik‘ als ein beispielhafter König dargestellt, der sich zum Christentum bekehrt hat (Budge, Governors aO. [o. Sp. ■■■] 1, 70; engl. Übers.: ebd. 2, 125; Chronik v. Seert 92 [PO 13, 4, 551]). Die Vorstellung einer offiziellen oder geheimen Bekehrung der sasanidischen Könige entspricht ferner einem literarischen Topos, der auch in der armen. Literatur, besonders bei PsSebeos, häufig bezeugt ist (P. Goubert, Byzance avant l’Islam 1 [Paris 1951] 172f). In der Chronik zJ. 724 wird König Yazdgird I als ein ‚guter, barmherziger u. christl. König, der Gesegnete unter den Königen‘ dargestellt (Chron. min. 2 [CSCO 3 / Syr. 3, 137; lat. Übers.: ebd. 4 / Syr. 4, 107]; A. M. Schilling, Die Anbetung der Magier u. die Taufe der Sāsāniden = CSCO 621 / Subs. 120 [Louvain 2008] 185/9. 223/34. 251/77. 284/98; ders., L’apôtre du Christ, la conversion du roi Ardašīr et celle de son vizir: Ch. Jullien 89/111; Ch. Jullien, Christianiser le pouvoir. Images de rois sassanides dans la tradition syro-orientale: OrChrPer 75 [2009] 119/31). Gelegentlich rächt sich die Hagiographie an christenverfolgenden Machthabern in der Weise, dass bestimmte Könige aus einem ‚theologisch-politischen‘ Blickwinkel christianisiert werden.

*d. Mönchtum. 1. Vormonastische Bewegungen.* Eine vormonastische Lebensform ist in den syr. Kirchen seit dem Anf. des 4. Jh. maßgebend: eine Gruppe, die die Quellen als ‚Bundeskinder‘ bezeichnen, die sog. bnay (‚Söhne‘) u. bnat (‚Töchter‘) qyama. \*\*Aphrahat ist einer der ersten Autoren, die sich auf den besonderen Status dieser Gruppe beziehen (demonstr. 6 [PSyr 1, 1, 240/312] vJ. 337 überliefert in verschiedenen Hss. des 6. u. 7. Jh. [M.-J. Pierre-Beylot, Les ‚membres de l’Ordre‘, d’Aphraate au Liber graduum: F. Jullien [Hrsg.], Le monachisme syriaque [Paris 2010] 11/35; A. Vööbus, History of asceticism in the Syrian Orient 1 = CSCO 184 / Subs. 14 [Louvain 1958] 183). Diese Männer u. Frauen sind durch verschiedene Gelübde, besonders das der Ehelosigkeit, gebunden u. leben in Gemeinschaft im Dienst einer Gemeinde. Die vormonastische Bewegung ist relativ verbreitet u. wird über einen langen Zeitraum in den Quellen wahrgenommen (bis zum 9. Jh.; ders., Syriac and Arabic documents [Stockholm 1960] 192). – Für die Verbreitung des Christentums in P. spielt das \*Mönchtum eine entscheidende Rolle. Seit

dem 4. Jh. lassen sich Spuren eines primitiven Mönchtums in den pers. Märtyrerakten erkennen. Als \*Gründer des Mönchtums in Mesopotamien gilt Mār Awgin, dessen historische Existenz allerdings umstritten ist (J.-M. Fiey, Aonès, Awun et Awgin [Eugène] aux origines du monachisme mésopotamien: *AnalBoll* 80 [1962] 52/81; F. Jullien, *Aux sources du monachisme oriental: Rev-HistRel* 225 [2008] 42f; *Biographie: Bedjan, Act. mart.* 2, 376/480; W. Sundermann, *Byzanz u. Bulayiq: Iranian and Indo-European studies, Festschr. O. Klíma* [Praha 1994] 255/64). Der Tradition nach haben seine Schüler ihrerseits durch das gesamte Reich hindurch Klöster gegründet. Die Texte, die sich auf Agwin beziehen, sind jedoch sehr spät; erst ab dem 7. Jh. wird er tatsächlich in den Quellen erwähnt, d. h. zu dem Zeitpunkt, als die Viten der ägypt. Asketen im syr. Raum verbreitet werden (S. P. Brock, *Le monachisme syriaque Histoire et spiritualité: Colloque sur le patrimoine syriaque* 5 [Antélias 1998] 27; J.-M. Fiey, *Assyrie chrétienne* 2 [Beyrouth 1965] 823). Die Geschichte des Mönchs Abraham v. Kaškar scheint als Basis für die Ausgestaltung der Legende von Awgin gedient zu haben (F. Jullien, *Sources aO.* 39/50).

2. *Ostsyrr. Mönchtum.* Zwei Texte dokumentieren die Verbreitung des Mönchtums in P.: a) Das ‚Buch der Gründer‘ des Īšō‘denah, Bischofs von Bašra, das aE. des 8. Jh. redigiert wurde. In 140 Kapiteln stellt das Werk die Viten der östl. Klostergründer seit dem 4. Jh. vor (Chabot, *Chasteté aO.* [o. Sp. ■■■]); b) Das ‚Buch der Vorsteher‘ von Thomas v. Marga (Anf. 9. Jh.; Budge, *Governors aO.* [o. Sp. ■■■]). Das Werk dokumentiert drei Jhh. der Geschichte des ostsyrr. Mönchtums u. seine missionarischen Erfolge in den Gegenden östlich des Tigris, am Kaspischen Meer sowie in Arabien u. P. Der Metropolitansitz Rēw-Ardašīr in Fārs war der Brückenkopf für die Christianisierung der Provinzen in Bēth-Qatrāyē u. Indiens denn ein großer Teil des Warenhandels wurde über den Golf abgewickelt. Die Präsenz monastischer Niederlassungen auf den Inseln ist durch Textquellen belegt (Bedjan, *Act. mart.* 1, 466/525; Steve 165/70; R. Payne, *Monks, dinars and date palms: ArabArch-Epigr* 22 [2011] 97/111; D. T. Potts, *The Arabian Gulf in antiquity* 1 [Oxford 1990] 245. 333). \*Kosmas Indikopleustes bezeugt für

520/25 die Präsenz von Christen mit persischem Klerus auf Sokotra (top. 3, 65 [SC 141, 502/5]). Die *Passio* des Märtyrers Yazd-bōzēd erwähnt einen Mönch, der sich zur gleichen Zeit für viele Jahre auf der Insel von Talōn aufhielt (P. Peeters, *Une légende syriaque de S. Iazdbozid: AnalBoll* 49 [1931] 7/10. 13/6; J.-M. Fiey, *Notes d'hagiographie syriaque: OrSyr* 11 [1966] 135f); vgl. Īšō‘yahb, ep. 3, 17 [CSCO 11 / Syr. 11, 267; lat. Übers.: ebd. 12 / Syr. 12, 193f]). Die Synode vJ. 585 erwähnt einen Bischofssitz in Darai (Conc. unter Mar Īšō‘yahb I vJ. 585: *Synod. Orient.* 165 Chabot) mit einer großen u. aktiven christl. Gemeinde u. mit Klöstern auf dem Land (ebd. cn. 15 [182]). Die Akten der Synode vJ. 410 erwähnen den Bischofssitz von Māšmāhīg (al-Muḥarraq) im Archipel von al-Baḥrein, wohl den ältesten der Region (Conc. Seleukeia-Ktesiphon vJ. 410: *Synod. Orient.* 34. 36 Ch.). Der Bischofssitz von Mazōn ist bei den Synoden vJ. 424, 554, 576 u. 676 vertreten, während der Bischofssitz von Qiš in den Akten der Synode vJ. 544 bezeugt ist (Conc. Seleukeia-Ktesiphon vJ. 544: *Synod. Orient.* 71f Ch.). Y. Calvet hat allerdings darauf hingewiesen, dass die Mehrzahl der aus den schriftlichen Quellen stammenden Anhaltspunkte nicht immer mit den Befunden der Ausgrabungen in der Golfregion der letzten 20 Jahre übereinstimmen (*Monuments paléo-chrétiens à Koweit et dans la région du Golfe: R. Lavenant* [Hrsg.], *Symposium syriacum* 7 = *OrChrAn* 256 [Roma 1998] 683). Einige Ruinen von Klöstern oder Kirchen wurden entdeckt, die bedeutendsten auf der Insel von Khārg, auf der iran. Seite des Golfs (Steve): Im Klosterbereich gruppieren sich mehr als 50 Zellen um eine große dreischiffige Kirche, an die sich gemeinschaftlich genutzte Gebäude (Raum für \*Katechesen, Bibliothek, Refektorium usw.) anschließen. Mit Stuck verzierte \*Kreuze wurden auf der Insel Failaka vor der Küste von Kuwait bei den Ausgrabungen des Klosters al-Qousour gefunden (V. Bernard / O. Callot / J.-F. Salles, *L'église d'al-Qousour Failaka: ArabArchEpigr* 2 [1991] 145/69; J.-F. Salles, *Chronologies du monachisme dans le golfe Arabo-Persique: Les monachismes d'Orient, Festschr. A. Guillaumont* [Turnhout 2011] 291/312). Steve hat auf die stilistische Zusammengehörigkeit des Wanddekors in den Kirchen der Golfinseln hingewiesen. Die Kirche von Failaka (35

m x 19 m) enthält außerdem ein Martyrium mit einem Reliquiar. Vor der Küste des Emirats Abu Dhabi, auf der Insel Šir Banī Yās, wurde ein Zentralbau als Kirche identifiziert (14 m x 14, 5 m; G. R. D. King / P. Hellyer, *A Pre-Islamic Christian site on Šir Banī Yās: Tribulus* 4 [1994] 5/7); eine Klosteranlage, von der nur der östl. Teil ausgegraben wurde, besteht aus mehreren Bauten, die sich auf einer Fläche von 70 m x 70 m verteilen; vier Höfe umschließen die Kirche; ein großes, mit dem Kloster verbundenes Gebäude an der Südseite umfasst acht Zimmer u. sieben Außenhöfe. Bei weiteren Prospektionen in al-Jubail (J. A. Langfeldt, *Recently discovered early Christian monuments in Northeastern Arabia: ArabArchEpigr* 5 [1994] 33/44. 51f), Thaj u. Djebel Berri, wurden Reste von stilistisch einheitlich stuckierten u. bemalten Kreuzen aus Perlmutter u. Bronze entdeckt (ebd. 44/9; D. T. Potts, *Nestorian crosses from Jabal Berri*: ebd. 5 [1994] 61/5). Die bauliche Struktur dieser Gebäude sowie ihr Dekor belegen eine dichte christl., meist monastische Besiedlung zwischen dem 7. u. 9. Jh. (zu einer Neubewertung der chronologischen Daten R. A. Carter, *Christianity in the Gulf during the first centuries of Islam*: ebd. 19 [2008] 71/108; vgl. Salles, *Chronologies aO.*). – Am E. des 6. Jh. trägt eine durch Abraham v. Kaškar (gest. 588) vorgenommene Reform zu einer tiefgreifenden Erneuerung des Mönchtums innerhalb der ostsyr. Kirche bei (M. Tamcke, *Abraham v. Kaschkar*: W. Klein [Hrsg.], *Syr. Kirchenväter* [2004] 124/32; S. Chialà, *Abramo di Kaškar e la sua comunità* [Magnano 2005]; F. Jullien, *Monachisme*). Das von Abraham 571 auf dem Berg Izla in Nordmesopotamien gegründete Große Kloster sowie besonders die Gründungen seiner Schüler spielen eine zentrale Rolle bei der Verbreitung des Christentums in P. Zur Zt. der arab. Expansion gibt es ca. 60 Klöster, die nach den Regeln von Abraham reformiert waren. Die Mönchs-literatur hebt die Tatkraft der Mönche bei der Christianisierung der noch zu christianisierenden Gebiete hervor (M. J. Dauvillier, *Les provinces chaldéennes ‚de l'extérieur‘ au MĀ*: *Festschr. R. P. F. Cavallera* [Toulouse 1948] 263). Besonders rührig waren die Mönche des Klosters von Bēth-‘Abe, die Zentralasien erreichen u. das chinesische Turkestan (Kašgar) sowie Turfan, Tibet, China u. die ind. Halbinsel, deren Beziehungen zu P. he-

reits antik belegt sind, durchdringen. Um dJ. 525 bricht der ostsyr. Bischof Qarduṣaṭ mit sieben Priestern auf, um einen Stamm der hunnischen Hephtaliten zu missionieren (*PsZach. Rhet. h. e.*: CSCO 84 / *Syr.* 39, 215; lat. Übers.: ebd. 88 / *Syr.* 42, 145f); bald darauf bittet dieser Stamm den Katholikos Abba um einen Bischof (Bedjan, *Histoire aO.* [o. Sp. ■] 266/9). Nach einer syr. Chronik bemüht sich im Laufe des 7. Jh. Elias, der Metropolit von Marv, um die Bekehrung türkischer Stämme aus Transoxanien (*Chron. min.*: CSCO 1 / *Syr.* 1, 34; lat. Übers.: ebd. 2 / *Syr.* 2, 28]). Einzelne Katholikai, u. a. Timotheos I (780/823), spielen eine wichtige Rolle bei der Organisation der Missionstätigkeit, indem sie Mönche zu Bischöfen weihen, besonders in entlegenen Gebieten (V. Berti, *Idéologie et politique missionnaire de Timotee I<sup>er</sup>*: Ch. Jullien [Hrsg.], *Itinéraires missionnaires* [Paris 2011] 89; V. Berti, *Vita e studi di Timoteo I* [Leuven 2009]). Unter Timotheos I erreicht die ostsyr. Kirche ihre größte Ausdehnung.

3. *Syr.-orthodoxes Mönchtum*. Zur Organisation u. Gestalt der jakobitischen Kirche trägt entscheidend die Mission der Mönche bei. Die jakobitische Kirche ist stark monastisch geprägt, denn die Bischöfe werden systematisch unter den Mönchen ausgewählt. Das Eindringen der miaphysitischen Lehre in P. ist hauptsächlich der Missionstätigkeit der Mönche aus Ṭur ‘Abdīm zuzuschreiben, einem klosterreichen Berggebiet in Nordmesopotamien. Im Rahmen dieser Missionstätigkeit wird das Kloster Mār Mattai zum Ausgangspunkt für die Verbreitung des westsyr. Christentums besonders in Bēth-‘Arabāyē u. der Adiabene. Die Neugestaltung der jakobitischen Kirche sowie ihre definitive Einführung in P. sind Simeon (510/47), dem Bischof von Bēth-Aršam (bei Seleukeia-Ktesiphon), zu verdanken (Joh. Eph. *hist. beat. orient.*: PO 19, 157f), der von König Kavād I die Erlaubnis erhält, sich im Reich frei zu bewegen (P. Bedjan [Hrsg.], *Gregorii Barhebraei Chronicon syriacum* [Paris 1898] 85). Begünstigt durch die Handelswege im Norden des Reichs wachsen die jakobitischen Gemeinden auch durch die Ansiedlung syrischer Händler (zZt. des Feldzugs von Herakleios, iJ. 627, waren es über 900: *Chronik v. Seert* 89 [PO 13, 4, 545]; viele davon wohnten in Herāt aA. des 8. Jh. [*Timoth. patr. ep.* 35 (CSCO 74 / *Syr.* 30, 141; lat. Übers.: ebd. 75 / *Syr.* 31, 95f)]).

P\_1640\_038

IV. Auseinandersetzungen. a. Zwischen Christen u. Juden. Im 4./5. Jh. übt das Judentum in einigen pers. Regionen, wie zB. der Adiabene, eine starke Anziehungskraft auf die Christen aus (P. Bruns, Das Christusbild Aphrahats des Pers. Weisen [1990]; dagegen J. Neusner, Aphrahat and Judaism [Leiden 1971] 124f. 149). Zu dieser Zeit sind die jüd. Gemeinden politisch einflussreich aufgrund des weitreichenden Rufes ihrer Akademien. Konfrontiert mit den Unruhen in seiner eigenen Gemeinde, die, was Kaschrut, \*Beschneidung u. Festkalender betrifft, nach einer Rückkehr zu den bibl. Gesetzen strebt, übernimmt Aphrahat in seinen Homilien eine der jüd. Auslegung ähnliche Argumentationsweise (ebd. 150/2; A. Guillaumont, Un midrash d'Exode 4, 24/26 chez Aphraate et Ephrem de Nisibe: Stud. in early Christian lit. and its environment, Festschr. A. Vööbus [Chicago 1977] 89/95). Gegenüber dieser inneren Gefahr werden in einigen aus dem 4. Jh. stammenden christlichen Texten antijüdische Positionen vertreten, die auf der Erfüllung des Gesetzes innerhalb des Christentums bestehen (H. J. W. Drijvers, Jews and Christians at Edessa: JournJewStud 36 [1985] 88/102; ders., Syrian Christianity and Judaism: J. Lieu / J. A. North / T. Rajak [Hrsg.], The Jews among Pagans and Christians [London 1992] 140f). Die Behandlung jüdischer Themen in der Literatur der pers. Kirche erfolgt im speziellen Kontext der Ausbreitung des antijüdisch geprägten Markionismus in Mesopotamien u. im ganzen Reich (Narr. Simeonis Barsaba 22 [PSyr 1, 2, 823/8]; W. Löhr, Art. Markion: o. Bd. 24, 165f; Jullien / Jullien 195). Die Anziehungskraft der Synagogen stellt ein lang andauerndes Problem für die ganze pers. u. nordmesopotamische Kirche dar (Drijvers, Jews aO. 96/100); noch im 6. Jh. verbietet der ostsyr. Patriarch Īšō'yahb die Teilnahme an jüdischen Feiertagen (Conc. unter Mar Īšō'yahb I vJ. 585 cn. 25 [Synod. Orient. 157f Chabot]).

P\_1640\_039

b. Unter Christen. Die großen nachkonziliarischen, christologischen Auseinandersetzungen im 5. u. 6. Jh. führen zu Abspaltungen unter den Christen in P. Einzelne Klöster werden zu Zentren für die Verbreitung des Dyophysitismus. So zB. das Große Kloster auf dem Berg Izla: Die Quellen bezeugen die aktive Teilnahme der Mönche an den zeitgenössischen Kontroversen, zunächst mit

den syr.-orthodoxen Christen, mit der chalzedonischen Kirche u. den Messalianern, aber auch mit den Mazdaisten. Simeon v. Bēth-Aršan verschärft die Streitigkeiten mit den ostsyr. Bischöfen. Im Gegenzug verdammen diese auf der Synode unter Īšō'yahb I vJ. 585 (Synod. Orient. 132/6 Chabot) ausdrücklich die miaphysitische Christologie u. denunzieren ihre Gegner beim pers. König, indem sie diese als Agenten des Kaisers Anastasios, des erklärten Beschützers der westsyr. Christen, darstellen. König Kavād inhaftiert die Kloostervorsteher (darunter für sieben Jahre Simeon) sowie die westsyr. Bischöfe in Nisibis. Öffentliche theologische Debatten zwischen den verschiedenen christl. Positionen werden am königlichen Hof, besonders unter König Husraw II, ausgetragen (zur Debatte vJ. 612 Conc. unter Mar Gregor I vJ. 612: Synod. Orient. 562/80 Chabot; Chronik v. Seert 83 [PO 13, 4, 528f]). Zu den wichtigsten Teilnehmern an diesen Streitgesprächen gehören Ĥenanīšō' u. Giwargis (Buch der Keuschheit 21 [Chabot, Chasteté aO. (o. Sp. ■) 12; frz. Übers.: ebd. 12]; Chronik v. Seert 84f [PO 13, 4, 531f. 534/6]), Babai d. Gr. (Werkliste ebd. 533f u. 'Awdīšō' v. Nisibis (83 Bücher; Assemani aO. [o. Sp. ■] 94; F. Jullien, Monachisme 14/35; dies., Polémistes 32. 34; L. Abramowski, Babai d. Gr.: OrChrPer 41 [1975] 289/343). Die Wortgefechte am Hof sind vor allem als Unterhaltung für den König gedacht. Für die christl. Gemeinden, die an der öffentlichen Debatte vJ. 612 teilnehmen, hat der Schiedsspruch des Königs u. seiner Granden jedoch eine strategische Bedeutung, denn der Sitz des Katholikos der ostsyr. Kirche ist seit über sechs Jahren vakant. Unter den großen Kontroversen, die die Wende vom 6. zum 7. Jh. prägen, ist der Streit um die Theorien von Ĥenana v. Adiabene, Rektor der Schule von Nisibis, von besonderer Bedeutung. Ĥenana stellt die Exegese von Theodor v. Mops. in Frage, der damals als ‚der‘ Exeget u. Vertreter seiner Kirche schlechthin angesehen wurde (Conc. unter Mar Īšō'yahb I vJ. 585 cn. 2 [Synod. Orient. 136/8 Chabot]; O. Ioan, Controverses entre la hiérarchie ecclésiastique et les moines dans le christianisme syriaque: F. Jullien, Monachisme syriaque aO. [o. Sp. ■] 89/106). Seine Werke, die den chalzedonischen u. origenistischen Positionen nahestehen u. im monastischen Umfeld sehr einflussreich sind, erfahren eine große



Verbreitung; sie erregen gleichzeitig auch heftigen Widerspruch, da ihnen die Schwächung der doktrinären Grundlagen der ost-syr. Kirche vorgeworfen wird (Babai M. lib. de union. 4, 12 [CSCO 80 / Syr. 35, 111]). Nach der Chronik v. Seert (74 [PO 13, 4, 510f]) verlassen ca. 300 Schüler die Schule von Nisibis, um ihren Dissens mit Henana zum Ausdruck zu bringen. – Diese Rivalitäten können sich auch in offensiven Maßnahmen äußern, wie zB. Zwangsräumungen u. \*Konfiskationen von Klöstern, konkurrierende Lehrstätten, gezieltes Predigen in Dörfern, in denen andere christologische Lehren vertreten werden, etc. (Conc. unter Mar Gregor I vJ. 612 612: Synod. Orient. 562/80 Chabot; F. Jullien, *Polémistes* 34/9). Die Konflikte können aber auch in verschlüsselter Form literarisch zum Ausdruck gebracht werden, wovon vor allem die hagiographischen Texte zeugen. Die Akten von Mār Māri enthalten viel antimaphysitische Polemik u. zeigen auch die lehrmäßigen Gefahren, denen die nestorianischen Gemeinden P.s im 7. Jh. ausgesetzt sind, besonders durch die Auseinandersetzung mit manichäischen Einflüssen. Die Akten enthalten eine christianisierte Wiedergabe sowohl des Lebens von Mani als auch der Ausbreitung des \*Manichäismus u. stellen insofern eine beachtenswerte Umdeutungsarbeit dar (Ch. Jullien / F. Jullien, *Aux origines de l'Église de Perse* = CSCO 604 / Subs. 114 [Louvain 2003] 85/7). Indem der Autor der Akten aus Māri eine christianisierte Gegenfigur des Häresiarchen macht, nimmt er eine Umdeutung der Anfänge der Christianisierung in der Region des Tigris vor u. belegt auch den starken Einfluss manichäischer Strömungen in Mesopotamien, Babylonien u. P. im 7. Jh. – Auch in späterer Zeit, während der islamischen Expansion, berichten die Quellen von Auseinandersetzungen zwischen den kirchl. Autoritäten u. bestimmten Mitgliedern der christl. Gemeinde, deren Positionen von der islamischen Theologie beeinflusst sind. Die syr. Quellen nennen als Beispiel Großgrundbesitzer u. Verwaltungsbeamte in der Adiabene. Der Historiker Thomas v. Marga greift diese Auseinandersetzungen auf, indem er den Bericht des Ältesten seines Klosters in Bēth-‘Abē wiedergibt (Budge, *Governors* aO. [o. Sp. ■] 1, 149f; engl. Übers.: ebd. 2, 307f). Er beschreibt, dass die Ortsbischöfe mit diesen Feudalherren, den sog.

šahrigān, hinsichtlich der göttlichen Natur Christi in Streit geraten. Denn diese Großgrundbesitzer, die jeweils am sechsten Tag der Woche zu einer kultischen Versammlung zusammenkommen, betrachten Christus nur als ‚einen der Propheten‘ (ebd. 1, 151; engl. Übers.: ebd. 2, 309f; C. Robinson, *Empire and elites after the Muslim conquest* [Cambridge 2000] 99; H. A. Wolfson, *The philosophy of the Kalam* [Cambridge, Mass. 1976] 337/48). Die Wahl dieser Glaubenssätze lässt den Willen erkennen, sich einen vorteilhaften sozialen Status im Umkreis der muslimischen Herrscher zu bewahren (Robinson aO. 90/108; M. G. Morony, *Iraq after the Muslim conquest* [Princeton 1984] 132f. 187. 190. 204).

c. *Zwischen Christen u. Mazdaisten*. Die syr. Märtyrerliteratur belegt Auseinandersetzungen zwischen Christen u. Anhängern des Mazdaismus: Der Märtyrer Giwargis, ein ehemaliger Magier, verfasst mehrere polemische Bücher gegen seine früheren Studienkollegen. Dagegen sind Hinweise auf heftige Streitigkeiten mit Christen in den mittelpers. Quellen sehr selten bezeugt, was einen Grund im zeitgenössischen, wachsenden Einfluss des Islam haben dürfte. Das im 9. Jh. verfasste Škand-Gumānik Vičār belegt den Versuch einiger mazdäischer Gelehrter, die christl. Lehre besser kennenzulernen, um ihr effektiver entgegenzutreten zu können (R. Kiperwasser / S. Ruzer, *To convert a Persian and teach him the Holy Scriptures*: Herman 91/128, bes. 105/13): Im 15. Kapitel wird eine Kritik der christl. Lehre ausgearbeitet, die sich auf Zitate aus zahlreichen neutestamentlichen Perikopen stützt. Der Autor, Mardān-Farrox, soll auf eine mittelpers., in der pers. Kirche gängige Version des NT zurückgegriffen haben (A. Panaino, *The Pāzand version of the Our Father*: Mustafa / Tubach 73/90). Seine einseitige Perspektive führt ihn allerdings dazu, verschiedene Textstellen zu mischen u. sogar den ntl. Text zu ändern, um seine dualistischen Positionen zu verteidigen (J. de Menasce, *Škand-Gumānik Vičār. Une apologétique mazdéenne du 9<sup>e</sup> s.* [Fribourg 1945] 13; Ph. Gignoux, *Comment le polémiste mazdéen du Škand-Gumānik Vičār a-t-il utilisé les citations du NT?*: Ch. Jullien 59/66). Seine Argumentation stützt sich nicht nur auf theologische Erwägungen des Mazdaismus, sondern auch auf christliche Apokryphen (Ev. PsMt. 10f [CCApocr 9,

380/91; Ev. de nativ. Mariae 10, 3/6 [ebd. 10, 326/31]) u. sogar auf Traditionen, die im Milieu jüdischer u. paganer Polemiker kursieren (zB. Orig. c. Cels. 1, 32; Gignoux, Polémiste aO. 61/3).

*D. Akkulturation. I. Griech. Erbe.* Die syrischsprachigen Christen fungieren als Mittler, die das griech. Erbe an die Araber weitergeben (H. Hugonnard-Roche, Les traductions du grec au syriaque et du syriaque à l'arabe; J. Hamesse u. a. [Hrsg.], Rencontres de cultures dans la philosophie médiévale [Louvain-la-Neuve 1990] 131/47). Die Aneignung der griech. Weisheit ist eines der Ziele der christl. Paideia. Demnach werden sowohl christliche Autoren, wie Gregor v. Naz. u. Basilius (A. Schmidt, Les Pères grecs dans la tradition syriaque [Paris 2007]), als auch heidnische Werke übersetzt, wobei gelegentlich ein ‚griech.‘ Schreibstil verwendet wird. Seit dem 5. Jh. enthält die syr. Sprache immer mehr griechische Lehnwörter u. weist stilistische Merkmale auf, die sonst für das Griech. typisch sind. So dehnt sich der Einflussbereich der griech. Sprache nach Osten aus, sehr zum Vorteil der Ausbreitung des Christentums (zu den Übersetzungsmethoden u. ihrer zeitlichen Entwicklung S. P. Brock, From antagonism to assimilation: N. G. Garsoïan / Th. F. Mathews / R. W. Thomson [Hrsg.], East of Byzantium [Washington D.C. 1982] 17f; ders., The Syriac commentary tradition: C. Burnett [Hrsg.], Glosses and commentaries on Aristotelian logical texts [London 1993] 3). Zu den griech. Werken, die ins Syr. übersetzt werden, gehören auch jene, die erst ins Mittelpers. übersetzt u. überliefert wurden, zB. die Übertragung aristotelischer Werke durch Paulus den Perser, den Philosophielehrer Husraws I (Chronik v. Seert 24 [PO 7, 2, 147]; J. P. N. Land, Anecdota syriaca 4 [Leiden 1875] 1/32; J. Teixidor, Aristote en syriaque [Paris 2003] 79/97. 99/121; H. Hugonnard-Roche, Le traité de logique de Paul le Perse: Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale 11 [2000] 59/82).

*a. Philosophie.* Am E. des 6. Jh. stellen die aristotelischen Texte u. deren Kommentare, besonders das Organon, eine wesentliche Säule der ostsyrr. Bildung dar: Das belegt zB. das Werk des Babai d. Gr. oder später des Athanasios v. Balad, der eine Einleitung in die aristotelische Logik u. eine Bearbeitung der syr. Übersetzung von Porph. introd. ver-

fasst (Brock, Antagonism aO. 22. 26; Synopse u. Kommentare der syr. Übers. des Aristoteles: Brock, Commentary aO. 3/18; zum Organon H. Hugonnard-Roche, La logique d'Aristote du grec au syriaque [Paris 2004] 23/97). Im 8. Jh. übersetzt der nestorianische Patriarch Timotheos I für den Kalifen al-Mahdi die Topik des Aristoteles. Unter den Übersetzungen sind besonders populärphilosophische u. weisheitliche Traktate oder griechische Sprichwortsammlungen hervorzuheben, zB. die Schriften von \*Pythagoras, \*Menander, \*Hippokrates u. a. Diese Werke haben einen tiefgreifenden Einfluss auf die christl. Autoren: Die Zusammenstellung von Sentenzen griechischer, heidnischer Philosophen u. ihre Einbindung in die frühchristl. Literatur soll zeigen, dass auf bestimmte Aspekte der christl. Lehre bereits von den Weisen der Antike prophetisch hingedeutet wurde. Die Texte finden sehr weite Verbreitung u. stoßen auf große Begeisterung sowohl in der griech. Tradition als auch im Bereich des christl. Ostens (S. P. Brock, A Syriac collection of prophecies of the pagan philosophers: Orient LovPer 14 [1983] 203/8). Ostsyrische Mystiker, wie Isaak v. Ninive, sehen griechische Philosophen als vorchristliche Beispiele für Askese an. So bezieht sich Isaak ausdrücklich auf die Aussagen des Philosophen Secundus, den er sehr schätzt, so dass er den Heiden selbst die Weisheit der heidn. Philosophen empfiehlt (P. Bedjan [Hrsg.], Mar Isaacus Ninevita. De perfectione religiosa [1909] 403f; S. P. Brock, Secundus the silent philosopher: RhMus 121 [1978] 94/6; ders., Antagonism aO. 27f; ders., Greek into Syriac and Syriac into Greek: Journ. of the Syriac Academy 3 [1977] 7f; ders., Syriac translation of Greek popular philosophy: P. Bruns [Hrsg.], Von Athen nach Bagdad [2003] 9/28). Die Rezeption von Secundus, dessen Lebensbeschreibung in syrischer Übersetzung vorliegt, zeigt die Verbreitung seiner Werke in ostsyrischen monastischen Kreisen im 7. Jh. Die Popularität solcher Figuren kann gelegentlich zur Christianisierung bestimmter erzählerischer Elemente führen (W. Speyer, Art. Christianisierung IV: RAC Suppl. 2, 362/76): Ein Beispiel dafür bieten zwei Legenden, die von einem christl. Priester im 7. Jh. in die syr. Fassung des Alexanderromans eingefügt wurden (E. J. van Donzel / A. Schmidt, Gog and Magog in early Syriac and Islamic sources [Leiden

P\_1640\_041

P\_1640\_042

2009] 17/9; der Achämenidenkönig Darius spricht auf dem Sterbebett die letzten Worte Christi [Lc. 23, 46]; E. A. W. Budge, *The History of Alexander the Great* [London 1889] 2, 81; G. J. Reinink, *Die Entstehung der syr. Alexanderlegende als politisch-religiöse Propagandaschrift für Herakleios' Kirchenpolitik*: Festschr. A. van Roey [Leuven 1985] 266. 274. 280; \*Magog u. Gog). An manchen Stellen tritt Alexander wie ein christlicher, von Gott geleiteter Fürst auf (Van Donzel / Schmidt aO. 17/22; zu einem Prosatext mit gleicher Perspektive Budge, *History* aO. 144/58; zur ähnlichen Darstellung Alexanders in einigen Chroniken, wie zB. in der Dionysius von Tell Mahre zugeschriebenen Chronik v. Zuknin, PsDionys. *Tellm. chron.* 1 [CSCO 91 / Syr. 43, 41/6; lat. Übers.: ebd. 121 / Syr. 66, 33/6]; zur Prophezeiung Alexanders, die Christus ankündigt, S. P. Brock, *The laments of the philosophers over Alexander in Syriac*: *JournSemStud* 15 [1970] 216f).

*b. Medizin u. andere Naturwissenschaften.* Bei der Wissensvermittlung innerhalb des Perserreichs spielen die syr. Christen eine wesentliche Rolle. Hauptsächlich durch syrische Versionen oder Studien werden die Werke der griech. Medizin (Dioskurides, \*Galenos, Hippokrates) im Osten bekannt, manchmal auch nur durch sie, wie zB. im Fall von Galens Kommentar zu Hippokrates (Galen. *comm. in Hippocr. epid.* [17, 1/2, 344 Kühn]; A. Piras / P. Delaini, *Conoscenze mediche sul corpo come tramite di cultura tra Oriente e Occidente* [Milano 2010]). Die Übersetzung einzelner Werke des Galen, wie zB. *ars med.*, *alim. facult.* sowie *simpl. med. temp.* (Theodoros v. Marga gewidmet; R. Duval, *La littérature syriaque* [Paris 1907] 363. 270), ist Sergius v. Reš'ayna zu verdanken. Sie wird wesentlich im 8./9. Jh. erbracht, u. zwar in der großen Übersetzungsschule von Bagdad: Diese kann von den Kompetenzen zwei- oder dreisprachiger Syrer profitieren, die sich auf eine über 500 Jahre lange Übersetzungserfahrung stützen können (D. Gutas, *Greek thought, Arabic culture* [London 1999]; M. W. Dols, *Syriac into Arabic. The transmission of Greek medicine*: *Aram* 1 [1989] 45/52; R. Le Coz, *Les chrétiens dans la médecine arabe* [Paris 2007] 104/21; ders., *Médecins* aO. [o. Sp. ■] 167/91. 182). Was die übrigen Naturwissenschaften betrifft, sind syrische Übersetzungen

des Briefes von Alexander an Aristoteles (PsCallisthenes) sowie weiterer griechischer Traktate über Zoologie, Botanik u. Ackerbau im Umlauf (Ph. Gignoux, *Les relations interlinguistiques de quelques termes de la pharmacopée antique* 1: *Lit. Stoffe u. ihre Gestaltung in mitteliran. Zeit*, Festschr. W. Sundermann [2009] 91/8; ders., ebd. 2: *Exegisti monumenta*, Festschr. N. Sims-Williams [Wiesbaden 2009] 117/26).

*c. Geschichtsschreibung.* Die Wurzeln der syr. \*Historiographie sind zweifellos griechisch. Bevor historiographische Werke auf Syrisch verfasst werden, sind Übersetzungen von Texten der griech. christl. Geschichtsschreibung im Umlauf (Eusebius, Joh. Malalas, Sozomenos u. a.). Die Besonderheit der für die ostsyr. Kirche typischen historiographischen Werke besteht darin, dass sie dem Muster der spätantiken Philosophiegeschichten folgen: Diese stellen die Lebensbeschreibungen einzelner Philosophen diachron dar, um Kontinuität bei der Vermittlung der Ideen innerhalb der verschiedenen philosophischen Schulen zu suggerieren. Eine solche historische Darstellung deutet auf eine als eigene, gemeinschaftlich empfundene Geschichte hin, wobei die apostolische u. bischöfliche Sukzession durch kirchliche \*\*Biographien zur Geltung gebracht wird (M. Debié, *Writing history as 'histoires': A. Papaconstantinou* [Hrsg.], *Writing 'true stories'* [Turnhout 2010] 43/75). Der Katalog syrischer Schriftsteller von 'Awdišō' v. Nisibis (Ende 13./Anf. 14. Jh. [A. Mai, *Scriptorum veterum nova collectio e Vaticanis codicibus edita* 10, 1 (Roma 1838)]) verzeichnet alle damals bekannten historiographischen Werke. Die monastische Geschichte des Thomas v. Marga (9. Jh.) sowie zwei Jhh. später die Chronographie des Elias v. Nisibis bewahren ebenfalls Werke antiker Autoren, die mehrheitlich verloren sind (F. Jullien, *Monachisme* 56; dies., *Bibliographie thématique: dies., Monachisme syriaque* aO. [o. Sp. ■] 309f). Für die Syr.-Orthodoxen stellt Eusebius' Chronik den literarischen Bezugspunkt dar, u. zwar in einer überarbeiteten Fassung mit gesonderten Kapiteln zur heidn. u. kirchl. Geschichte (S. P. Brock, *Eusebius and Syriac Christianity*: H. W. Attridge [Hrsg.], *Eusebius, Christianity and Judaism* [Leiden 1992] 212/36; R. W. Burgess / W. Witkowski, *Studs in Eusebian and post-Eusebian chronography* [Stuttgart

P\_1640\_043

P\_1640\_044

1999]; J. J. van Ginkel, Michael the Syrian and his sources: Journ. of the Canadian Society for Syriac Stud. 6 [2006] 53/60).

d. *Paideia*. Der Zugang zur griech. Kultur ist das Privileg einer Elite, wie zB. im Fall des Philosophen \*Bardanes, dem die philosophischen Strömungen der griechischsprachigen Welt offenbar wohlbekannt sind (H. J. W. Drijvers, Bardaisan of Edessa and the Hermetica: JaarberExOrLux 21 [1969/70] 190/210). Gelehrte dieser Art verfügen in der Regel über multidisziplinäres Wissen, so zB. der Arzt Abba zZt. König Husraws I, der auch Philosoph u. Astronom ist u. Pahlavi, Syrisch, Hebräisch u. Griechisch beherrscht (Chronik v. Seert 81 [PO 13, 4, 524]). Dennoch ziehen es die syr. Autoren vor, sich bei ihren Zitaten aus griechischen profanen Werken sowie aus der Bibel auf syrische Übersetzungen zu stützen. So verdankt Theodor Bar Konai seine allegorischen Auslegungen der griech. Mythologie (\*Mythos) einer Übersetzung von PsClem. Rom. hom. (Th. Nöldeke, Bar Chōnī über Homer, Hesiod u. Orpheus: ZsDtMorg-Ges 53 [1899] 501/7). – Die Klöster spielen in den iran. Gebieten eine zentrale Rolle bei der Ausarbeitung u. Verbreitung von Paideia. Für eine allgemeine Grundbildung sorgen Dorfschulen, in denen Lektüre der hl. Schriften (bes. der Psalmen) gepflegt u. liturgischer Gesang gelehrt werden (F. Julien, Monachisme 26. 149f. 155f). Die Ausbildung der künftigen Führungskräfte der ost-syr. Kirche u. der intellektuellen Eliten findet hauptsächlich in besonderen \*Hochschulen wie der in Nisibis statt. Gelehrt werden Rhetorik, aristotelische Philosophie, Medizin, Exegese u. bibl. Theologie (J.-B. Chabot, L'école de Nisibe: JournAsiat 8 [1896] 43/93; A. Vööbus, The statutes of the school of Nisibis [Stockholm 1962]; A. H. Becker, Sources for the study of the school of Nisibis [Liverpool 2008] 169/203; F. Briquel Chatonnet, La religion comme enseignement. Les écoles dans la tradition historique et culturelle de l'Église syro-orientale: CRACInscr 2008, 69f). Neben der Schule von Nisibis, die häufig als die ‚Mutter der Wissenschaften‘ bezeichnet wird (Chabot, Chasteté aO. [o. Sp. ■] 28, 17; frz. Übers.: ebd. 25)), sind auch die Schulen von Seleukeia, Dorqonie (4. Jh.) u. Gundešäbuhr (7. Jh.) zu nennen (G. J. Reinink, Theology and medicine in Jundisapur: A. A. MacDonald u. a. [Hrsg.], Lear-

ned antiquity. Scholarship in the Near East, the Greco-Roman world and the early medieval west [Leuven 2003] 163/74; H. Hugonard-Roche, Les grands centres scientifiques de l'Antiquité tardive: La médecine au temps des califes, Ausst.-Kat. Paris [1996] 23; Le Coz, Médecins aO. [o. Sp. ■] 53/66). Bestimmte Klöster, wie Qennešrē, in der Region des syr. Antiochia, werden zu großen Zentren für syrische Übersetzungen griechischer Werke u. für die Unterweisung von Mönchen, die später zur Verbreitung der griech. Kultur jenseits der Grenzen beitragen sollen.

II. *Jüd. Einflüsse*. Der Einfluss jüdischer Traditionen auf die syr. Literatur spiegelt sich hauptsächlich in den christl. Werken des 4. Jh. wider, wobei das Phänomen bis zZt. der islamischen Expansion fortduert. Ein Einfluss talmudischer oder targumischer Kommentare auf bestimmte Übersetzungen von Büchern des AT in der Pešitta (vor allem Pentateuch u. Geschichtsbücher) ist schon seit langem belegt, besonders in den Bereichen der Phraseologie, der Struktur der Texte u. der Lexikographie (Y. Maori, The Peshitta version of the Pentateuch in its relation to the sources of Jewish exegesis, Diss. Jérus. [1975]; L. Haefeli, Die Peschitta des AT mit Rücksicht auf ihre textkritische Bearbeitung u. Herausgabe [1927] 27/30). – Mit diesen Traditionen sind Autoren, wie zB. \*Ephraem Syrus u. \*\*Aphrahat, gut vertraut: Aphrahat zitiert die Schrift auf Hebräisch, kennt die hebr. Gottesnamen (demonstr. 17, 5 [PSyr 1, 1, 792]), stellt den Mesias als den großen Propheten dar (ebd. 2, 6; 14, 33 [57/60. 656f]), hat hervorragende Kenntnisse der Methoden der jüd. Auslegung (Pierre aO. [o. Sp. ■] 120/7) u. analysiert die Texte gemäß den hermeneutischen Regeln der \*Haggadah. Was die Identifikation biblischer Städte mit wichtigen Toponymen der Antike betrifft (die einer für die Targumim typischen lit. Vorgehensweise entspricht), stützt sich Ephraem in seiner Auslegung von Gen. 10, 10/2 auf Targum Neofiti u. PsJonathan (in Gen. comm. 8, 1 [CSCO 152 / Syr. 71, 65; lat. Übers.: ebd. 153 / Syr. 72, 52]; J. W. Etheridge, The Targums of Onkelos and Jonathan Ben Uzziel on the Pentateuch [New York 1968] 54; Ch. Julien, Dans le royaume de Nemrod: Eukarpa, Festschr. G. Dorival [Paris 2011] 160. 168/70; für weitere Parallelen bei Ephr. Syr. Brock,

P\_1640\_045

P\_1640\_046

Traditions aO. [o. Sp. ■] 218/23; T. Kronholm, Motifs from Gen. 1/11 in the genuine hymns of Ephrem the Syrian [Lund 1978] 215/24). – Die syr. hagiographischen Texte, die sich auf im 4. Jh. verstorbene Märtyrer beziehen, enthalten kalendarische Angaben, in denen sich das Festhalten am quartodezimanischen Osterfesttermin am 14. Nisan widerspiegeln dürfte (vgl. die Viten des Awgin [BHO 120/2], Brikhšō' [ebd. 180] u. bes. des Simeon Bar Sabba'e [ebd. 1117. 1119]; M. J. Higgins, Date of the martyrdom of Simeon Bar Sabba'e: Traditio 11 [1955] 31/5). – Die syr. Übersetzungen von apokryphen u. pseudepigraphischen Werken weisen ebenfalls jüdische Elemente auf. So wird zB. die Geschichte von Joseph u. Aseneth in PsZach. Rhet. h. e. 1, 6 (CSCO 83 / Syr. 38, 21/55; lat. Übers.: ebd. 87 / Syr. 41, 15/39) überliefert. Die Geschichte der Rechabiter (Jer. 35, 19), die im 7. Jh. von Jakob v. Edessa überliefert wird, weist in ihren ältesten Redaktionschichten viele verschiedene, besonders jüdische u. persische, Einflüsse auf (J. H. Charlesworth, Greek, Persian, Roman, Syrian, and Egyptian influences in early Jewish theology: Hellenica et Judaica, Festschr. V. Nikiprowetzky [Leuven 1986] 219. 226. 231/4); die Interpolationen u. Bearbeitungen des Autors führen zur \*\*Christianisierung einzelner Sequenzen der Erzählung (zB. Ausführungen zur Inkarnation [F. Nau (Hrsg.), Les fils de Jonadab fils de Réchab et les îles Fortunées (Paris 1899) 21, 1/6 fol. 334<sup>v</sup> (frz. Übers.: ebd. 35)] u. Erlösung [ebd. 21, 15/22, 11 fol. 335<sup>r</sup> (frz. Übers.: ebd. 36)]); zu einer plausiblen Überlieferung der Geschichte im syr. Milieu durch die Tradition der griech. Chroniken Brock, Traditions aO. 224; gegen E. Tisserant, Fragments syriaques du Livre des Jubilés: RevBibl 30 [1921] 55/86. 206/32). – Im Text der Schatzhöhle, Me'arrath Gazzē, sind von griechischen Quellen unabhängige Elemente jüdischer Kultur bezeugt. Der Text, der wahrscheinlich auf judenchristlichen Traditionen (zB. Vit. Proph.) aufbaut u. in seiner aktuellen Fassung aus dem 6. Jh. stammt, fasst die Anfänge der bibl. Geschichte aus einer christianisierenden Perspektive zusammen (M. Petit, Vies de prophètes: Bovon / Geoltrain aO. [o. Sp. ■] 2, 421/5; das ursprüngliche redaktionelle Umfeld ist umstritten: jüdisch mit christl. Elementen oder christlich mit jüd. Traditionen; vgl. A. S.-M. Ri, La caverne

des trésors = CSCO 581 / Subs. 103 [Louvain 2000] 52/7).

*III. Magie.* Die zahlreichen Täfelchen, Schüsseln, Schalen u. Phylakterien mit divinatorischen u. prophylaktischen, häufig beschwörenden Inschriften, die in Mesopotamien u. P. gefunden wurden u. die aus dem 5. bis 9. Jh. stammen, weisen auf das Ausmaß magischer Praktiken (\*Magie) im syr.-christl. sowie, mehr noch, im aramäischsprachigen Bereich hin (J. Naveh / S. Shaked, Amulets and magic bowls [Jerus. 1985] 13/38. 63/9. 124/33. 181/4; Ph. Gignoux, Incantations magiques syr. [Louvain 1987] 1, 18f §86; M. Gorea, Trois nouvelles coupes magiques araméennes: Semitica 51 [2001] 73/93; S. Shaked, Notes on the Pahlavi amulet and Sasanian courts of law: Bull. of the Asia Inst. NS 7 [1993] 166f). Die Verwendung von ḥnana (einer aus \*Öl oder Wasser bestehenden, mit Staub von Gebeinen der Märtyrer vermischten Paste) durch die syr. Christen P.s kann ebenfalls zu dieser Art magischer Praktiken gerechnet werden (\*Krankenöl). Die Quellen, vor allem das Corpus der Mönchsgeschichten, betonen meist die prophylaktische Dimension dieser aus Reliquien bestehenden Paste, der besondere Wirkungen zugeschrieben werden, wie zB. Schutz, Segen oder Abwendung von Unheil, Naturkatastrophen, böartigen Einflüssen usw. Die im Gebrauch von ḥnana implizite Ambiguität erklärt die heftige Ablehnung seiner Verwendung durch bestimmte Autoren, wie zB. Theodor Bar Konai (7. Jh.; lib. schol. 1, 16 [CSCO 464 / Syr. 197, 21/6; frz. Übers.: ebd. 465 / Syr. 198, 18/22]), dessen Darlegungen in dem Ausdruck ‚Lehre des Satans‘ gipfeln (ebd. 25; frz. Übers.: ebd. 21). – Zur gleichen Zeit spricht sich das Kloster von Rabban Hormizd gegen den Besitz von \*Amuletten, metallenen Talismanen oder Glaskugeln aus. Diese sind besonders für schwangere Frauen u. für Kinder verboten, die sie als Schutzzeichen auf der Stirn zu tragen pflegen (Chronik v. Seert 99 [PO 13, 4, 596]). Die fortdauernden Warnungen vor heidnischen Kulturen unterstreichen die ausgeprägte kirchl. Überwachung sowohl der liturgischen Praktiken als auch der Glaubensüberzeugungen (S. Griffith, Theodore Bar Kōnī's Scholion: Garsoian / Mathews / Thomson aO. [o. Sp. ■] 53/72; F. Jullien, Polémistes 31/4).

*IV. Einflüsse des Mazdaismus. a. Literatur.* Die syr. hagiographischen Texte, die

sich auf die Märtyrer der Sasanidenzeit beziehen, enthalten häufig kulturelle Elemente, die für den Mazdäismus typisch sind. Diese werden in die Erzählung übernommen, überarbeitet u. integriert (Ph. Gignoux, Une typologie des miracles des saints et martyrs perses: D. Aigle [Hrsg.], *Miracle et Karāma* [Turnhout 2000] 515f). Die Lichterscheinungen, von denen die Märtyrer umgeben sind, können mit dem iran. xwarenah (‚Machtglanz‘) verglichen werden, zB. der \*Nimbus von Jonān (Bedjan, Act. mart. 3, 379), die leuchtende Seele von Pilon (ebd. 1, 502/4), das Licht, das das Haus, in dem Aithallaha betet (4, 136), oder das Gefängnis, in dem der gefolterte Gubarlaha festgehalten wird (4, 151), ausstrahlt. Der Held wird gelegentlich von einer Art Beschützer besucht, wahrscheinlich eine Anspielung auf den fravaši (‚Schutzgeist‘), der im Mazdäismus die gerechte Seele im Laufe ihres irdischen Lebens begleitet (J.-B. Abbeles, Acta Mar Kardaghi 7: AnalBoll 9 [1890] 16, 9/17, 4 § 7 [engl. Übers.: J. Walker, *The legend of Mar Qardagh* (Berkeley 2006) 23f. 220f]: Der hl. Sergius erscheint dem christl. Helden gemäß der iran. Vorstellung des fravaši als Reiterkrieger mit Rüstung; N. E. M. Boyce, Art. Fravaši: Enc. Iranica 10 [2001] 195/9; zu den Darstellungen J. Kellens, Les frauuašis dans l’art sassanide: Iranica Antiqua 10 [1973] 133/8; E. K. Fowden, The barbarian plain [Berkeley 1999] 133/41). – Der Rückgriff auf das \*Ordal ist in der syr. martyrologischen Literatur recht häufig bezeugt u. ist oft das exakte Abbild des sasanidischen juristischen Verfahrens (Mātakdān ī Hazār Dātastān: Das Ordal erbringt den Schuld- oder Unschuldnachweis des Angeklagten; M. Macuch, Rechtskasuistik u. Gerichtspraxis zu Beginn des 7. Jh. in Iran [1993] A 15, 15/7; A 27, 7/9; zum Feuerordal Akten von Mār Mārī 24 [CSCO 602 / Syr. 234, 34f; frz. Übers.: ebd. 603 / Syr. 235, 39f]; der konvertierte Magier Dādōy: Bedjan, Act. mart. 4, 142f). Weitere Ordalformen lassen sich in speziellen Foltermethoden erkennen, wie zB. dem Gießen von geschmolzenem Metall in die Augen, die Nase u. die Ohren des Angeklagten (Brikšō: ebd. 2, 46, vgl. hierzu die rituellen Richtlinien im Šayašt-nē-šayašt [Šayašt 15, 16f (E. W. West, *Sacred books of the East* 5 [Oxford 1880] 376])). Diese Art von Proben weisen Ähnlichkeit mit der ordalischen Sequenz des jüngsten Gerichts der mazdäi-

schen Apokalyptik auf: Die gesamte, aus Lebenden u. auferstandenen Verstorbenen bestehende Menschheit muss einen Fluss aus geschmolzenem Metall überqueren (Boyce, Zoroastrians aO. [o. Sp. ■] 27/9; dies. / F. Grenet, *A history of Zoroastrianism* 3 [Leiden 1991] 365f; Ch. Jullien, Peines et supplices dans les Act. mart. persans et droit sassanide: *Studia Iranica* 33 [2004] 257/9). – Die Hagiographie lässt die Verwendung von sasanidischen kulturellen u. künstlerischen Topoi gut erkennen. Dies trifft besonders auf die epische Tradition zu (\*Epos), wie die Geschichte des iran. Aristokraten Mār Kirdag beispielhaft zeigt (Walker aO.). Die narrative Struktur seiner militärischen Heldentaten weist Gemeinsamkeiten mit einer vom Historiker Ṭabarī überlieferten Episode aus den Feldzügen von Wahrām V (C. E. Bosworth, *The History of al-Ṭabarī* [New York 1999] 863/5; Walker aO. 152. 163) oder mit dem ‚Buch der Könige‘ von Ferdošī auf. Der christl. Autor dieser Geschichte ist mit den narrativen Konventionen epischer Beschreibungen vertraut u. wendet sie in seinem Werk an, um den Rahmen seiner Erzählung zu gestalten. – Nach einer mazdäischen Vorstellung, die auf das Avesta zurückgeht (J. Darmesteter, *Le Zend Avesta* 2 [Paris 1892] 521), soll in der Endzeit ein Held auftreten, der das Böse vernichtet u. die \*Gerechtigkeit wiederherstellt, worauf die Auferstehung der Toten erfolgt. Dieser Saošyant (‚Retter‘) soll von einer Jungfrau geboren werden (N. E. M. Boyce, *A history of Zoroastrianism* 1 [Leiden 1989] 182f. 277/82). Nach G. Messina schreiben daher die Christen Zoroaster die Prophezeiung der Geburt Christi zu (I Magi a Betlemme e una predizione di Zoroastro [Roma 1933] 84f; ders., Una presunta profezia di Zoroastro sulla venuta del Messia: *Biblica* 14 [1933] 170/98; zu den jüd. u. griech. Legenden zu Zoroaster W. Speyer, Art. Baruch: RAC Suppl. 1, 989f). J. van Banning hat die östl., besonders syr., Wurzeln dieser christl. Tradition, die im Opus imperfectum in Matthaëum festgehalten ist, endgültig nachgewiesen (hom. 2 [PG 56, 637]; J. van Banning, *The critical edition of the Opus imperfectum in Matthaëum. An arian source: StudPatr* 17 [1982] 382/8; F. Mali, *Das ‚Opus imperfectum in Matthaëum‘ u. sein Verhältnis zu den Matthäuskomm. von Origenes u. Hieronymus* [Innsbruck 1991] 16/63), ohne eine griech. Vermittlung

ausschließen zu können. Diese Tradition wird von den syr. Autoren aufgenommen u. weiter entwickelt, zB. von Theodor Bar Konai (lib. schol. 7, 21 [CSCO 431 / Syr. 187, 74f; frz. Übers.: ebd. 432 / Syr. 188, 52f]), der Jesus mit Saošyant identifiziert, wobei er die wichtigsten mit diesem Retter verbundenen Elemente iranischer \*Eschatologie wieder aufgreift. Die Übereinstimmungen zwischen den apokalyptischen Aspekten des mazdäischen u. des christl. Glaubens machen deutlich, dass sie für die Arbeit der christl. Missionare in P. adaptionsfähig waren. So wird Zoroaster als ein Prophet dargestellt, der wie die atl. Propheten das Ankommen des Messias ankündigt (J. Bidez / F. V. M. Cumont, *Les magés hellénisés* 1 [Paris 1938] 54). Die christianisierte Wiedergabe der zoroastrischen Tradition erreicht ihren Höhepunkt in bestimmten Texten, die den Heiligscharakter des Feuerkultes in Frage stellen (Messina, *Magi aO.* 68f; Das Feuer wird den Magiern in Betlehem von der hl. Familie anvertraut u. seither verehren sie dieses hl. Geschenk; Boyce / Grenet aO. 454f; Yaqut erwähnt diese Tradition: G. Messina, *Cristianesimo, buddhismo, manicheismo nell'Asia antica* [Roma 1947] 111). Die syr. Tradition hat auch versucht, die Namen der Magier, die in Bethlehem dem Jesuskind huldigten (\*Magierhuldigung), auszudeuten. In langen Namensauflistungen finden sich die Namen von Personen, die in gewisser Weise die gesamte pers. Welt, samt ihren religiösen, gesetzlichen u. politischen Vertretern, symbolisieren (wieder aufgegriffen zB. von Salomon v. Basra, *Buch der Biene* 37 [E. A. W. Budge, *The Book of the Bee* (Oxford 1886) 81]; W. Witakowski, *The Syr. Chronicle of PsDionysius of Tel-Mahrē* [Uppsala 1987] 124/35; oder von Kompilatoren, wie Bar Bahlul [R. Duval (Hrsg.), *Lexikon syriacum auctore Hassano bar Bahlule* (Paris 1901) 1003; ders., *Littérature aO.* (o. Sp. ■) 298f]; Denys Bar Šalibī [CSCO 15 / Syr. 15, 89f; lat. Übers.: ebd. 16 / Syr. 16 67/9]). Es ist naheliegend, dass die Autoren dieser Listen die heidn. Könige christianisieren wollen, indem ihre Dynastien in den göttlichen Plan bzw. in eine neue Ordnung unter der Ägide Christi eingebettet werden.

b. *Weitere Quellen.* Die aus sasanidischer Zeit stammenden archäolog., sigillographischen u. numismatischen Befunde belegen deutlich die christl. Übernahme bestimmter

persischer Motive. Die Christianisierung von Symbolen der iran. Tradition, vor allem der zoroastrischen Ikonographie, spiegelt sich besonders im Bereich der Sigillographie wider. Bestimmte christliche Siegel kombinieren mazdäische Bilder oder Inschriften mit christlichen Symbolen: In dem von J. A. Lerner untersuchten Siegel nr. 20 wird ein Kreuz auf einem Feueraltar dargestellt, der die klass., sasanidischen Merkmale der Feueraltäre aufweist, die auf den Rückseiten zahlreicher Siegel u. Münzen bezeugt sind (Christian seals of the Sasanian period [Istanbul 1977] Taf. 2, 14; 3, 17. 34; Ph. Gignoux / R. Gyselen, *Bulles et Sceaux sassanides de diverses collections privées* [Louvain 1982] Taf. 3, 10, 17; Taf. 6, 11, 4). Die auf den Siegeln gängige zoroastrische Formel ‚Vertrauen auf die Götter‘ wird gelegentlich christlich weiter verwendet u. entsprechend in ‚Vertrauen auf Gott‘ oder ‚Vertrauen auf Jesus‘ geändert (ebd. nr. 3.1; 310f; S. Shaked, *Jewish Sasanian sigillography: Festschr. Ph. Gignoux aO.* [o. Sp. ■] 248). Biblische Themen finden sich hingegen nur wenige: Aus dem AT sind lediglich Abbildungen der Opferung Isaaks (\*Isaak I [Patriarch]) u. Daniels in der Löwengrube (\*Daniel) bekannt (S. R. Hauser, *Christl. Archäologie im Sasanidenreich: Mustafa / Tubach* 112f; J. A. Lerner, *The sacrifice of Isaac revisited: Facts and artefacts in the Islamic world, Festschr. J. Kröger* [Leiden 2007] 39/57); neutestamentliche Szenen oder Christusdarstellungen sind nicht belegt (Hauser aO. 114f). – Im Klosterbereich der Insel von Khārg vor Rēw-Ardašīr sind sasanidische Platten gefunden worden, die aufgrund des kreuzförmigen Motivs, das darauf eingezeichnet ist, zu dekorativen Zwecken verwendet wurden. Das Kreuz ist sehr stilisiert u. scheint nur ein Grundmuster zu bilden (Steve 119 Taf. 10, 3f type 6). Der Prototyp dieser Platten ist im sasanidischen Stuckdekor reich vertreten (Stuck aus Ktesiphon: Ghirshman, *Iran aO.* [o. Sp. ■] 189 Abb. 232 links; J. Kröger, *Sasanidischer Stuckdekor* [1982] Taf. 38, 1; 39, 3; Stuck aus Bišābuhr: ebd. Taf. 91, 3/5; in der späteren sasanidischen Kunst erscheinen solche Platten mit weiterentwickelten geometrischen Motiven oder mit von einer Kreuzform ausgehendem vegetabilen Dekor [ebd. Taf. 88, 3/5; 89, 6]; J. Balty, *Mosaïques romaines, mosaïques sassanides: J. Wiesehöfer / Ph. Huyse* [Hrsg.], *Frän ud An-*

ērān [2006] 29/44). Der Rückgriff auf bestimmte, traditionell iranische Dekormotive ist auch bei dem Prozessionskreuz aus Herāt zu erkennen (740/50). Dieses Kreuz stellt einen der wenigen Hinweise auf die fortdauernde Präsenz von Christen in der Region dar (Ph. Gignoux, Une croix de procession de Herāt inscrite en pehlevi: Muséon 114 [2001] 304). Dabei handelt es sich nicht um ein für die Nestorianer typisches Kreuz (J. Dauvillier, Les croix triomphales dans l'ancienne Église chaldéenne: Eléona [1956] 13/7); es ähnelt aber in seiner Ausführung iranischen Dekorelementen, die auf bestimmten sassanidischen Siegeln nach dem 6. Jh. zu finden sind (zB. das Kreuz auf dem Siegel AOD 172 im Louvre: R. Gyselen, Les témoignages sigillographiques sur la présence chrétienne dans l'empire sassanide: dies. [Hrsg.], Chrétiens en terre d'Iran [Paris 2006] 44f nr. 16f). Das iran. Bändermotiv ist häufig an königlichen Büsten zu sehen; es wird auch auf Kultobjekten dargestellt, um ihre sakrale Bedeutung hervorzuheben; dies trifft besonders auf die Darstellung von Feueraltären auf Siegeln u. Münzen zu (ebd. 44f; Ch. Jullien, Chrétiens d'Iran entre hagiographie et histoire: ‚Maître pour l'éternité‘, Festschr. Ph. Gignoux [Paris 2011] 187; Gignoux / Gyselen aO. Taf. 11 nr. 20. 54/9). Die Verwendung einer iran. Ornamentik sowie die Wahl einer mittelpers. Legende belegen die Akkulturation dieser christl. Gemeinde, die sich im Khorassān niedergelassen hatte.

CSCO 622 / Subs. 121 (Louvain 2008); S'affirmer en s'opposant. Les polémistes du Grand monastère (5<sup>e</sup>/7<sup>e</sup> s.): Ch. Jullien 29/40. – M. MOLÉ, La légende de Zoroastre selon les textes pehlevi = Travaux de l'Institut d'études iraniennes de l'Université de Paris 3 (Paris 1967). – A. MUSTAFA / J. TUBACH (Hrsg.), Inkulturation des Christentums im Sasanidenreich (2007). – J. NEUSNER, A history of the Jews in Babylonia 1/5 = StudPostBibl 9. 11f. 14f (Leiden 1965/70). – N. SCHINDEL, Sylloge Nummorum Sasanidarum 3, 1. Shapur II / Kawad I = DenkschrWien 325 (Wien 2004). – M.-J. STEVE, L'île de Khārg. Une page de l'histoire du Golfe Persique et du monachisme oriental = Civilisations du Proche-Orient 1, 1 (Neuchâtel 2003). – G. WIDENGREN, Die Religionen Irans = Die Religionen der Menschheit 14 (1965).

*Christelle Jullien*  
(Übers. Francesco Zanella).

P\_1640\_050

A. CHRISTENSEN, L'Iran sous les Sassanides<sup>2</sup> (Copenhague 1944). – J. M. FIEY, Jalons pour une histoire de l'Église en Iraq = CSCO 310 / Subs. 36 (Louvain 1970). – R. GYSELEN, La géographie administrative de l'empire sassanide. Les témoignages sigillographiques = Res Orientales 1 (Paris 1989); Nouveaux matériaux pour la géographie historique de l'empire sassanide. Sceaux administratifs de la collection Ahmad Saeedi = Studia Iranica 24 (ebd. 2002). – G. HERMAN (Hrsg.), Jews, Christians, and Zoroastrians. Religious dynamics in a Sasanian context = Judaism in Context 17 (Piscataway 2014). – CH. JULLIEN (Hrsg.), Chrétiens en terre d'Iran 2. Les controverses des chrétiens dans l'Iran sassanide = Studia Iranica 36 (Paris 2008). – CH. JULLIEN / F. JULLIEN, Apôtres des confins. Processus missionnaires chrétiens dans l'empire iranien = Res Orientales 15 (Bures-sur-Yvette 2002). – F. JULLIEN, Le monachisme en Perse. La réforme d'Abraham le Grand, père des moines de l'Orient =



