

School of Theology at Claremont



10017013625

Ovidiu Ioan

Muslime und Araber
bei Īšōʿjahb III. (649–659)

GÖTTINGER ORIENTFORSCHUNGEN
SYRIACA

Band 37

BP
172
. I 64
2009



The Library
of
Claremont
School of Theology

1325 North College Avenue
Claremont, CA 91711-3199
(800) 626-7820

GÖTTINGER ORIENTFORSCHUNGEN

I. REIHE: SYRIACA

Herausgegeben von
Martin Tamcke

Band 37

2009

Harrassowitz Verlag · Wiesbaden

172
I64
2009

Ovidiu Ioan

Muslime und Araber
bei Īšō^cjahb III. (649–659)

Theology Library
CLAREMONT
SCHOOL OF THEOLOGY
Claremont, CA

2009

Harrassowitz Verlag · Wiesbaden

**Theology Library
CLAREMONT
SCHOOL OF THEOLOGY
Claremont, CA**

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen
Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet
über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek
The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche
Nationalbibliografie; detailed bibliographic data are available in the internet
at <http://dnb.d-nb.de>.

Informationen zum Verlagsprogramm finden Sie unter
<http://www.harrassowitz-verlag.de>

© Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden 2009

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne
Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere
für Vervielfältigungen jeder Art, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und
für die Einspeicherung in elektronische Systeme.

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Druck und Verarbeitung: Hubert & Co., Göttingen

Printed in Germany

ISSN 0340-6326

ISBN 978-3-447-05861-2

Inhalt

Vorwort	VII
1. Einleitung	1
2. Zu Herkunft und Lebensdaten des Katholikos Īšō'jahbs III.	5
2. 1 Lebensdaten	5
2. 2 Bastohmag	8
2. 3 In der Schule von Nisibis	10
2. 4 In Bēth 'Abhē.....	13
3. Der Bischof.....	17
3. 1 Rahmenbedingungen.....	17
3. 2 Der Bischof und das Mönchtum	18
3. 3 Die Gesandtschaftsdelegation	24
3. 4 Die antihäretische Tätigkeit in Ninive	27
4. Metropolenzeit	31
4. 1 Metropolit der Adiabene.....	31
4. 2 Die Reform des Mönchtums in der Adiabene.....	32
4. 3 Īšō'jahb und Sahdōnā.....	34
5. Katholikos	41
5. 1 Die Wahl.....	41
5. 2 Widerstand gegen das Vordringen der Miaphysiten	42
5. 3 Edessa: Aus der Defensive in die Offensive	43
5. 4 Der Tod.....	48
6. Die islamische Eroberung.....	51
6. 1 Politisch – militärische Voraussetzungen	51
6. 2 Die ostsyrischen Christen im Nordosten der Arabischen Halbinsel	55
6. 3 Die muslimische Eroberung des Gebietes der Kirchenprovinzen im Norden der Arabischen Halbinsel.....	61
6. 4 Die muslimische Eroberung der Kerngebiete der Kirche	67
7. Konsolidierung der ostsyrischen Kirche nach der muslimischen Eroberung	73
8. Der Schutzvertrag.....	79
8. 1 Ein Vorläufer? Der Schutzvertrag Īšō'jahbs II.	79
8. 2 Noch ein Vorläufer? Der Schutzvertrag Mār Emmehs	83
8. 3 Der Schutzvertrag Īšō'jahbs III.....	83
8. 4 Die Abgaben der ostsyrischen Christen an die islamische Herrschaft	86

9. Īšō'jahb III. und der Islam	89
9. 1 Begrifflichkeit	89
9. 2 Das zugewandte Verhalten der Araber zur Kirche des Ostens	90
9. 3 Der historische Kontext im Brief K.XIV	94
9. 4 Theologische Sicht der Eroberer	96
9. 5 Der Abfall der Gläubigen im Oman	100
9. 6 Weitere Verwicklungen in der Kontroverse mit dem Metropoliten der Persis	103
9. 7 Kontakte zur Region von Bēth Qatrāyē	105
9. 8 Konfessionsstreit und Muslime	114
10. Schluss	123
Anhang	125
Literaturverzeichnis	129

Vorwort

Diese Arbeit beschäftigt sich mit einer der frühesten christlichen Stimmen zum Islam. In einer Zeit, in der christlich-islamische Interaktion und Koexistenz erneut überdacht, durchdacht und erprobt werden muss, leistet die Rückbesinnung auf die Anfänge des Miteinanders nicht nur Erinnerungsarbeit, sondern nährt die Hoffnung, dass in Europa erst neu zu erwerbende Formen des Umganges mit dem je Anderen profitieren können aus dem Fundus dessen, was die orientalische Christenheit seit Jahrhunderten an Erfahrungen ansammeln konnte.

Die vorliegende Dissertation entstand am Lehrstuhl für Orientalische Kirchengeschichte und Ökumenische Theologie der Georg-August Universität zu Göttingen unter der Leitung von Prof. Dr. Martin Tamcke. Für die Drucklegung wurde die Arbeit nochmals überarbeitet.

Finanziell ermöglicht wurde das Dissertationsprojekt durch eine dreijährige Stipendiatenstelle im DFG-Graduiertenkolleg „Götterbilder-Gottesbilder-Weltbilder. Polytheismus und Monotheismus in der Welt der Antike“ der Göttinger Theologischen Fakultät, an die sich ein kleines Überbrückungsstipendium des STIBET zwecks Fertigstellung der Dissertation anschloß.

Für die ständige fachliche und menschliche Betreuung und große Unterstützung, ohne welche diese Arbeit nicht hätte entstehen können, gilt mein ganz besonderer Dank meinem Betreuer und Lehrer Herrn Prof. Dr. Martin Tamcke. Nicht nur wegen der Anregung und der Vergabe des Themas, der Betreuung und Diskussionsbereitschaft, sondern vor allem wegen der besonderen Gabe, meine Stärken und Schwächen gleichermaßen für die Wissenschaft nützlich zu machen, ist Prof. Tamcke für mich ein vorbildlicher Doktorvater.

Herrn Prof. Tamcke verdanke ich auch die Aufnahme in die von ihm herausgegebene Reihe *Syriaca* beim Harrassowitz Verlag.

Neben Herrn Prof. Tamcke, der meine Dissertation als Erstgutachter zu beurteilen hatte und auch der Hauptfachprüfer im Rigorosum am 30.04.2008 war, muss ich mich auch bei Herrn Prof. Dr. Jouko N. Martikainen bedanken, der als Zweitgutachter durch kritische Ratschläge die Endphase der Promotion und die Drucklegung mit begleitet hat.

Eine besondere Hilfe war für mich die interdisziplinäre Zusammenarbeit im Rahmen des Graduiertenkollegs, wo fachübergreifende Methoden und Themen vermittelt und behandelt wurden.

Wichtige Anregungen und Hinweise bekam ich von Wissenschaftlern wie Prof. Dr. Sidney H. Griffith (Princeton), Prof. Dr. Herman Teule (Nijmegen), Dr. theol. habil. Martin Heimgartner (Halle), Prof. Dr. Jürgen Tubach (Halle), Frau Dr. Theresia Hainthaler (Frankfurt am Main) und Dr. Grigory Kessel (Marburg/Göttingen).

Meinem Syrisch-Lehrer, Herrn Kurt Johannes, gilt ebenfalls ein herzlicher Dank für seine Geduld und Unterstützung bei der Begleitung der Übersetzungsarbeiten.

Ich bedanke mich ebenfalls bei Frau Prof. Dr. Christine Axt-Piscalar und Herrn Prof. Dr. Reinhard Feldmeier, die mich im Rahmen des Rigorosums in den Nebenfächern geprüft haben.

Bei meiner Familie in Rumänien, die in schwierigen Momenten auf meine Unterstützung verzichten musste, werde ich immer in Schuld stehen.

Bei meiner Frau Daniela-Oana Ioan kann ich mich nicht ausreichend bedanken für alles, was sie in den letzten Jahren für uns beide geleistet hat. Sie wird immer meine grosse Liebe und mein Herz sein.

Den Christen im Orient, die die christliche Botschaft trotz Verfolgungen lebendig hielten bis heute, ist diese Arbeit gewidmet.

Göttingen, 14.01.2009

• Ovidiu Ioan

1. Einleitung

Das Verhältnis des Christentums zum Islam und des Islams zum Christentum gehört zu den seit Jahren intensivst bearbeiteten Forschungsfeldern.¹ Motivierend hierfür wirkte die wachsende Präsenz der Muslime in den europäischen Ländern und Nordamerika, der politische Eigenweg der in der islamischen Liga zusammengeschlossenen Staaten, die starke missionarische Kraft und wachsende Ausbreitung des Islam, der in der islamischen Welt deutlicher als in anderen Religionen einflussreich gewordene Fundamentalismus und schließlich die politische und militärische Konfrontation mit dem „Westen“.² Die zögerliche Haltung der Europäischen Union hinsichtlich der Aufnahme der Türkei interpretierte 1997 Ministerpräsident Yılmaz schlicht so, dass die Europäische Union ein Club christlicher Nationen sei und somit islamische Länder ausgegrenzt wissen wolle.³ Auf beiden Seiten wird im Zuge der gegenseitigen Wahrnehmung stets auch das historische Argument bemüht.⁴ Die intensiven Bemühungen um eine interreligiöse Begegnung von Christen und Muslimen konzentrierten sich lange auf den Komplex der so genannten abrahamitischen Ökumene.⁵ Dieser von christlichen Autoren eingeführte Begriff betonte das Gemeinsame, das sich bereits in den Heiligen Schriften des Islams, des Christentums und des Judentums findet.⁶ Doch Zentren für den religiösen Dialog blieben eher selten.⁷ Dominierend waren und sind Begegnungen bilateraler Art zwischen Christen und Muslimen.⁸

- 1 Überblick etwa bei A. Renz / S. Leimgruber, Christen und Muslime; J. Waardenburg, Muslims and Others; zu den Dialogen der syrischen Christenheit mit den Muslimen in mittelalterlicher Zeit jetzt: M. Tamcke, Christians and Muslims in Dialogue.
- 2 Zum Islam in Europa: J. Blaschke / M., Rückwart / N., Schmidt / T., Schwarz: Muslims in Europe; B. Tibi, Die islamische Herausforderung; zum islamischen Fundamentalismus: A. Meier, Der politische Auftrag des Islam; zur Konfrontation der islamischen Welt mit der des Westens: U. Encke, Das Spannungsverhältnis zwischen islamischen Fundamentalismus und Marktwirtschaft; L. Abdallah, Islamischer Fundamentalismus.
- 3 Vgl. German News, Deutsche Ausgabe, Fr. 19.12.1997, verfügbar auch im Internet, 12.08.2008, <http://www.germnews.de/archive/gn/1997/12/19.html#2>.
- 4 Vgl. S. Füssel, Funktionalisierung. Doch leidet das historische Argument oft an Verzeichnungen. Dies wird schon an der Gegenüberstellung Orient-Okzident deutlich, vgl. A. Pflitsch, Mythos Orient. Im Hintergrund zu den Wahrnehmungen um den Mythos Orient steht die von Edward Said angestoßene Orientalismusdebatte, vgl. E. Said, Orientalism. Suids Werk zeitigte heftige Reaktionen. Einen Einblick in die Diskussion nach der Überwindung der Orientalismus-debatte gibt G. Strauth / F. Birtek, Istanbul, S. 13-17; vgl. H. Fähndrich, Orientalismus; S. J. al-Azm, Orientalism.
- 5 Vgl. K.J. Kuschel, Streit um Abraham; V. Küster, Verwandtschaft verpflichtet, S. 384-398.
- 6 R.G. Kratz / T. Nagel (Hg.), „Abraham unser Vater“.
- 7 Dialogisch arbeitet etwa die Sommeruniversität der Evangelischen Akademie zu Loccum, vgl. <http://www.loccum.de/index.html>. Wichtig ist besonders das Dialogzentrum in Palästina, vgl. http://www.kipa-apic.ch/meldungen/sep_show_de.php?id=1500; aber auch das Henry-Martyn-Institute in Hyderabad leistet dazu wichtige Beiträge, zudem noch mit der Besonderheit, dass an diesem Institut mit dem Hinduismus eine weitere Weltreligion in die interreligiöse Interaktion einbezogen wird, vgl. <http://www.hmiindia.com/>.
- 8 Die Fülle solcher Begegnungen und Begegnungszentren ist heute nicht mehr zu erfassen. Hingewiesen

Wenn es heute zu Begegnungen zwischen Christen und Muslimen kommt, so finden sie einerseits unter den Bedingungen der säkularen Welt des Westens oder unter den von der religiösen Reaktion auf die Säkularisierung getragenen Bedingungen statt.

Damit unterscheiden sie sich grundlegend von den Begegnungen der frühislamischen Zeit. In dieser Zeit war nicht nur die islamische Theologie als solche noch kaum entwickelt, sondern waren auch die Räume, in denen sich der Islam zu etablieren verstand, bereits religiös geprägt.⁹ Weite Räume der dann von den Muslimen beherrschten Welt waren christlich geprägt (so der gesamte nordafrikanische und syro-palästinische Raum), aber auch in Regionen, deren Bevölkerung nicht mehrheitlich christlich war, nahm das Christentum eine gewichtige Stellung ein, so als wichtigste religiöse Minderheit im Reich der Sassaniden und den zu diesem gehörenden Gebieten auf der Arabischen Halbinsel.¹⁰

Dieses Christentum war konfessionell zumeist Teil der Kirche des Ostens, deren Oberhaupt, ein Katholikos¹¹, in der sassanidischen Reichshauptstadt residierte und in einem wechselfullen Miteinander mit den persischen Großkönigen die Geschicke der Kirche leitete.¹² Inwieweit selbst der Koran auf syrischen oder aramäischen Texten gegründet gewesen sein könnte, wurde in der Wissenschaft seit Erscheinen des Buches von Luxenberg intensiv diskutiert.¹³ Deutlich aber ist, dass ein wesentlicher Teil der Hörer der islamischen Botschaft in ihrer frühesten Phase schon nicht arabischsprachige Menschen allein waren, sondern gerade auch die syrischsprachigen Christen auf der Arabischen Halbinsel.¹⁴

Die islamische Eroberung der Gebiete, in denen diese Kirche verbreitet war, soll in der vorliegenden Arbeit anhand der Bemerkungen des Katholikos Īsō'jahb III. in den Blick kommen, wobei dessen Sicht des Islam einzubetten ist in konkrete historische Bedingungen seiner Interaktion mit dem arabischen Raum und den dort lebenden Gläubigen seiner Kirche. Die Zeugnisse Īsō'jahbs zum Islam gehören nach gegenwärtigem Kenntnisstand der internationalen Wissenschaft zu den frühesten Zeugnissen, die sich überhaupt auf christli-

sei auf die Tagungen des Theologischen Forums Christentum – Islam an der Akademie der Diözese Rottenburg – Stuttgart. Die Sammelbände zu den bisherigen Tagungen finden sich verzeichnet unter: <http://www.akademie-rs.de/br-literatur.html>.

- 9 Neuester Versuch einer Darstellung der Situation der Christen angesichts des Islam in dieser Zeit und der Interaktion zwischen beiden: S. Griffith, *The Church in the Shadow of the Mosque*; allgemeiner und im Längsschnitt zur Geschichte des Raumes bis heute: M. Tamcke, *Christen in der islamischen Welt*.
- 10 Einführung in das Christentum auf der Arabischen Halbinsel: C.D.G. Müller, *Kirche und Mission*; T. Hainthaler, *Christliche Araber*.
- 11 Das Amt des Katholikos ist bis heute wissenschaftlich in seiner Bedeutung nicht überzeugend gedeutet worden, bezeichnet aber ein Kirchenoberhaupt, das offenbar eine dem Patriarchen nicht ganz gleichwertige Stellung innehatte. Mit der Zeit aber standen die Katholikoi gleichrangig neben den Patriarchen und im 5./6. Jahrhundert bürgerte sich der Name Katholikos-Patriarch für das Oberhaupt der Kirche des Ostens ein (weitere Katholikoi besonders bei den Armeniern und den Indisch-Orthodoxen), vgl. H. Kaufhold, *Katholikos*, S. 226-228.
- 12 Erste Orientierung zur Kirche des Ostens: W. Hage, *Das orientalische Christentum*, S. 269-313; W. Baum / D. Winkler, *Die Apostolische Kirche des Ostens. Zur Geschichte der Kirche in sassanidischer Zeit* bes. J. Labourt, *Christianisme*; W.A. Wigram, *Introduction*; W.S. McCullough, *Short History*; J. Tubach, *Die Inkulturation des Christentums im Sassanidenreich*; M.-L. Chaumont, *La christianisation de l'Empire Iranien*.
- 13 C. Luxenberg, *Die syro-aramäische Lesart des Koran*; zur Diskussion: C. Burgmer (Hg.): *Streit um den Koran*.
- 14 S. Griffith, *Freedom of Religion*.

cher Seite zum Islam erhalten haben. Kein anderer ostsyrischer Autor hat eine vergleichbar zentrale Stellung für die frühe Wahrnehmung des Islams inne und auch kein anderer Autor in dem religiös deutlich anders geprägten Raum des Byzantinischen Reiches. Insofern kommt den Aussagen Īṣḡ'jahb's zum Islam eine schlechterdings grundlegende Bedeutung zu, will man die frühen Interaktionen von Christen und Muslimen sichten und verstehen.

Ziel der Arbeit ist, die Sicht des Islams bei Īṣḡ'jahb in ihrem historischen und theologischen Kontext auf Seiten der Kirche des Ostens zu analysieren. Das dabei auch Themen mit in den Blick genommen werden, die nicht eigentlich Gegenstand der Arbeit sind, etwa die biographischen Voraussetzungen, das zeitgenössische Mönchtum und theologische Kontroversen, ist unausweichlich, will man nicht die Einzelthematik aus dem größeren Kontext lösen, in dem sie historisch zur Sprache kam.

Vorrangige Quelle für die Darstellung sind die Briefe des Katholikos-Patriarchen Īṣḡ'jahb III., deren Handschriften im Vatikan, in Paris und in Bagdad aufbewahrt werden.¹⁵ Die Handschrift aus dem Vatikan wurde von Baumstark ins 8. oder 10. Jahrhundert datiert.¹⁶ 1999 initiierte Bischof Mār Bawai Soro, Bischof der Kirche des Ostens in Los Angeles, Gespräche mit der Bibliothek des Vatikans, um die syrischen Handschriftensammlungen des Vatikans für die interessierte Wissenschaft leichter zugänglich zu machen.¹⁷ Der Bischof konnte die Brigham Young University in den USA als Partner für das Projekt der Digitalisierung der Handschriften gewinnen. In den Jahren 2000 und 2002 digitalisierten die Wissenschaftler 33 ausgewählte syrische Handschriften des Vatikans und publizierten sie als DVD. Die Veröffentlichung beinhaltet auch die originalen Handschriftenbeschreibungen aus den Handschriftenkatalogen, die aktualisiert und mit bibliographischen Hinweisen versehen wurden.¹⁸ Hatte Baumstark noch – freilich mit Fragezeichen versehen – eine Datierung auch ins 8. Jahrhundert für möglich gehalten, so entschieden sich die Verantwortlichen des Projekts jetzt für die von Baumstark zur Diskussion gestellte Spätdatierung ins 10. Jahrhundert.¹⁹ Die Handschrift mit den Briefen Īṣḡ'jahb's wurde dem Papst Innozenz XIII. (1721-1724) aus dem Orient durch den maronitischen Professor für Arabisch an die Sapienza-Universität in Rom, Andreas Scandar überbracht.²⁰ Die Pariser Handschrift der Briefe in der Bibliothèque Nationale basiert zweifelsohne auf der Handschrift in Mossul, deren Abfassung ins Jahr 1697 fällt.²¹

15 Die Handschriftenabteilung der Bibliothek des Erzbistums der Kirche des Ostens in Bagdad, Irak, betreibt ein Projekt zur Erhaltung und Dokumentation der Handschriften. Die Handschrift Bagdad 166 wurde im Jahr 2005 digitalisiert. Mary Seliwa stellte dem Göttinger Teilprojekt des Graduiertenkollegs die digitalisierte Handschrift zur Verfügung (den Hinweis auf Mary Seliwa und das Digitalisierungsprojekt des Erzbistums verdanke ich dem damaligen Syrisch-Lektor der Theologischen Akademie von Moskau/Sergiev Possad, Grigory Kessel, derzeit Doktorand in Göttingen).

16 A. Baumstark, *Geschichte*, § 30f, S. 197, Anm. 9.

17 Bawai Soro gehörte lange Zeit zu den ökumenisch führenden Persönlichkeiten der Kirche des Ostens und promovierte in Rom. Mittlerweile kam es zum Zerwürfnis mit seiner Kirche, er wurde seines Bistums enthoben und rechtskräftig von einem amerikanischen Gericht zur Auslieferung allen Kirchenbesitzes in seinem Bistum an die Kirche des Ostens verurteilt.

18 Projektbeschreibungen: E.J. Wilson, *The Digitizing of Selected Syriac MSS*; K.S. Heal: *Vatican Syriac Manuscripts*.

19 So im einleitenden Text zur DVD zu *Vatican Syriac 157*, Brief Description.

20 Ebd.

21 Vgl. F. Briquel-Chatonnet, *Manuscripts syriaques*, S. 146. Zur Handschrift in Mossul vgl. A. Scher,

Baumstark weist die Handschrift in Mossul als Abschrift der Handschrift aus, die sich heute im Vatikan befindet.²² Die Pariser Handschrift wiederum ist eine Abschrift der Handschrift aus Mossul.²³

Der Briefcorpus teilt sich in drei Teile. Jeder Stufe des Aufstiegs in der kirchlichen Hierarchie ist eine bestimmte Anzahl von Briefen zugeordnet, der Zeit als Bischof (E.), der als Metropolit (M.) und der als Katholikos (K.).²⁴ Eine erste Teilveröffentlichung der Briefe nahm 1728 der maronitische Gelehrte, Begründer der orientalischen Handschriftensammlung der Vatikanischen Bibliothek und Titular-Erzbischof von Tyros, Joseph Simonius Assemani, im Band 3,1 seiner *Bibliotheca Orientalis* vor.²⁵ Eine erste Ausgabe besorgte 1904 Ph. Scott-Moncrieff für den Teil der Briefe, die in die Zeit Īšō'jahbs als Bischof gehörten.²⁶ Auf der Basis der Handschriften in Paris und im Vatikan edierte Rubens Duval das gesamte Briefcorpus und gab ihm eine lateinische Übersetzung bei.²⁷ Der vorliegenden Arbeit liegt eine vollständige Neuübersetzung der Briefe Īšō'jahbs zugrunde.

Ausgewertet wurde auch die einzige weitere erhaltene Schrift Īšō'jahbs, die *Vita des Īšō'sabran*.²⁸ Alle historischen Quellen, die darüber hinaus Auskunft zur Zeit der Wirksamkeit Īšō'jahbs geben können, syrische und arabische Patriarchenchroniken ebenso wie die syrischen Mönchsgeschichten und arabische Historiker, wurden herangezogen, wenn es um die Erhellung biographischer oder historischer Details ging. Sie werden jeweils dort, wo sie erstmals erwähnt werden, kurz charakterisiert.

Catalogue des manuscrits syriaques et arabes conservés dans la bibliothèque épiscopale de Séert, S. 257.

- 22 A. Baumstark, *Geschichte*, § 30f, S. 197, Anm. 9.
- 23 Die Unterschiede der Pariser Handschrift zu der vom Vatikan hat Duval in seinem kritischen Apparat jeweils ausgewiesen. A. Baumstark, *Geschichte*, § 30f, S. 197, Anm. 9. Baumstark kennt noch eine weitere Handschrift aus dem südosttürkischen Mardin (Mardin 78), die ebenfalls ins Jahr 1868 zu datieren ist und bei der es Baumstark für möglich hält, dass sie „wohl gleichfalls“ eine Abschrift der Handschrift von Mossul sein könnte. Schließlich weist Baumstark noch eine Handschrift im Privatbesitz von E.A.W. Budge nach.
- 24 52 Briefe aus der Bischofszeit (Vatikan, 50 Briefe in der Pariser Handschrift), 32 aus der Zeit als Metropolit (Vatikan, Paris 31) und 22 aus der Zeit als Katholikos.
- 25 J.S. Assemani, *Bibliotheca Orientalis* 3,1, S. 114-136, dazu ein Verzeichnis der Briefe, J.S. Assemani, *Bibliotheca Orientalis* 3,1, S. 140-143. Assemani war 1715 von Papst Clemens XI. in den Orient gesandt worden und hatte 1717 aus Ägypten, vor allem aus den Klöstern der nitrischen Wüste, etwa 150 Handschriften mitgebracht. 1735-38 war er wieder in päpstlichem Auftrag im Orient und erwarb weitere Handschriften für die Vatikanische Bibliothek in Rom, an der er Kustos und später Präfekt war. Ernennung zum Titular-Erzbischof von Tyros 1766. Zu Josef Simon Assemani vgl. F.W. Bautz, Joseph Simonius Assemani, Sp. 258.
- 26 P. Scott-Moncrieff, *Book of Consolation*; vgl. A. Baumstark, *Geschichte*, § 30f, S. 197, Anm. 9.
- 27 Duvals Edition s. Īšō'jahb III., *Liber Epistularum*; vgl. A. Baumstark, *Geschichte*, § 30f, S. 197, Anm. 9.
- 28 A. Baumstark, *Geschichte*, § 30f, S. 197, Anm. 10 (die Handschriften befinden sich im Vatikan und stammen aus dem 9. Jahrhundert). Benutzt wurde für die Arbeit die Edition von Chabot, s. Īšō'jahb III., *Histoire de Jésus-Sabran*.

2. Zu Herkunft und Lebensdaten des Katholikos Īšō'jahb III.

2. 1 Lebensdaten

Īšō'jahb III. gilt als „einer der bedeutendsten Katholiki“ der Kirche des Ostens in arabischer Zeit.¹ Der spätere Katholikos Henanīšō' I. (685/6-699/700), ein Schüler Īšō'jahbs III., fasst die historische Leistung des Katholikos in eine theologische Überhöhung.² Das Wir-

- 1 W. Baum / D. Winkler, Die Apostolische Kirche des Ostens, S. 44; J.-M. Fiey, *Assyrie Chrétienne I*, S. 60. „Jésus-yab III était un homme de talent, fort habile dans les affaires, peu scrupuleux à l'égard des autres communautés chrétiennes, qu'il regardait comme hérétiques, partisan très ardent de la discipline ecclésiastique et ne souffrant pas qu'on portât la moindre atteinte à l'autorité de sa juridiction. De plus, il était doué d'un remarquable talent littéraire, et ce fut un écrivain fécond et de grand mérite“, J.-B. Chabot, Introduction, in: Īšō'jahb III., *Histoire de Jésus-Sabran*, S. 486. Einen ersten Überblick zur Biographie bot J.-M. Fiey, *Īšō'yaw le Grand*. Erwähnung findet Īšō'jahb auch in den syrischen Literaturgeschichten. Doch bietet Wright lediglich Fakten zur Biographie und die Auflistung seiner Werke, W. Wright, *Syriac Literature*, S. 171-172. Duvals Absatz zu Īšō'jahb skizziert nur knapp einige Fakten zu Leben und Werk und betont die Bedeutung der Schriften für die Religionsgeschichte der Epoche, R. Duval, *La littérature syriaque*, S. 370-371. Chabot entwickelt seinen Paragraphen zu Īšō'jahb von der Kontroverse mit Sahdōnā aus. Nach einer die Bedeutung des literarischen Werkes des Katholikos herausstellenden Eingangsbemerkung („L'oeuvre littéraire de ce patriarche est considérable“) listet er die Werke auf, deren Existenz zu seiner Zeit bekannt waren. Im Zuge der Bemerkungen zu den Werken betont er die literarischen Qualitäten des Autors: „Son style est élégant, varié, parfois recherché, toujours pur et correct; mais aussi un peu prolixe, comme chez la plupart des Orientaux“, J.-B. Chabot, *Littérature syriaque*, S. 99. Gerade die Schlussbemerkung des Orientalisten belegt, was im Zuge der Orientalismusexpedition von Said bereits als Kennzeichen der damaligen Forschung und ihrer Neigung, ein Bild des Orients als dessen, was anders ist, zu zeichnen, intensiv diskutiert wurde. Solche Verzeichnungen aber lassen die Literaturgeschichten und philologischen Arbeiten aus dieser Zeit hinsichtlich ihres Wertes für die Forschung durchaus nicht automatisch einfach an Wert verlieren. Das klassische Werk dieser Debatte war E. Said, *Orientalism*. Baumstark gibt neben biographischen Details und einer Übersicht über die Werke wichtige Hinweise zu den Handschriften und den Fundstellen in der Überlieferung zu heute verloren gegangenen Werken, A. Baumstark, *Geschichte*, § 30f, S. 197; vgl. den aktualisierten Stand bei S.P. Brock, *Outline*, S. 54. Daneben ist schon aufgrund seiner Quellenexzerpte Assemani ein unerlässliches Hilfsmittel, vgl. J.S. Assemani, *Bibliotheca Orientalis* 3,1, S. 113-143; zudem bietet auch LeQuien wesentliche Informationen: LeQuien, *Oriens Christianus II*, Sp. 1122-1123. Biographische Angaben zudem noch bei E.A.W. Budge, *Preface* zu Thomas von Margā, S. lxxxiv-xcvii; im Wesentlichen übernommen von P. Scott-Moncrieff, *Book of Consolation*, S. VII-XXIX; I. Ortiz de Urbina, *Patrologia Syriaca*, S. 134; D. Winkler, *Ostsyrisches Christentum*, S. 109-110; W.G. Young, *Patriarch, Shah, Caliph*, S. 85-99.
- 2 Henanīšō' I., *Vita* des Heiligen Katholikos Mār Īšō'jahb, Mss. Cambridge Add. 2818, fol. 119v. Der wenig spezifische Duktus der Aussagen in der Handschrift lässt es fraglich erscheinen, ob Henanīšō' tatsächlich als Verfasser dieser ohnehin nur in einem späten Unikat erhaltenen *Vita* in Betracht kommt. Wright beschreibt die Schrift als reguläre nestorianische Handschrift des 18. Jahrhunderts. Die Handschrift umfasst außer liturgischen Texten noch zwei der bedeutendsten ostsyrischen Autoren des 13. und 14. Jahrhunderts (Metropolit 'Abdīšō' von Nisibis, Turgame, die vor der Verlesung des Evangeliums zu singen sind, und Johannan bar Zobi, Kommentare zu Eucharistie und Taufe, außerdem eine anonyme Kommentierung der Eucharistie der Kirche des Ostens, die Johannans Texten

ken Īšō'jahbs wird dabei insofern auf Gott zurückgeführt, als Gott Īšō'jahb die Talente für seinen Dienst gegeben habe. Er habe „den Reinen und den Wahrheitsliebenden“ zum Kirchenoberhaupt eingesetzt, damit durch ihn der Mangel der Menschen im „Überfluss“ versorgt werde. Mit solch glorifizierender Rhetorik erhob der spätere Katholikos seinen Vorgänger über das normale Maß des Menschlichen hinaus und erwies ihn zugleich als Werkzeug göttlichen Handelns. Dabei ging es nicht mehr um die Fakten der Geschichte, sondern um die theologisch verankerte Geschichtsschau. Aus dem Kirchenführer und -politiker war ein Wegweiser der Rechtgläubigkeit und Frömmigkeit geworden.

Wie weit die historisch konkrete Person auch in der Sicht derer in diesem Text zurücktrat, die ihn später für Zwecke der Memorierung des Heiligen nutzten, erweist die Randbemerkung in der Cambridger Handschrift, wo ein Leser oder Kopist notierte, dass diese Vita auch für die Memorierung anderer Heiliger geeignet sei.³ Das Unspezifische der Ausführungen könnte also möglicherweise dem Zweck des Textes entsprochen haben. Freilich ist die Bemerkung des Kopisten nicht gleichbedeutend mit der Intention des Autors. Billigt man aber den Randbemerkungen zu, dass sie nicht nur eine Kommentierung der Vita sind, sondern sie auch literarisch zuordnen, könnte es sich um eine Vorlage gehandelt haben, bei deren Verwendung für andere Heilige man den Namen und die biographischen Details des konkreten Heiligen austauschen konnte gegen die eines anderen zu memorierenden Heiligen. Die eher vagen Auskünfte zur Person des zu memorierenden Katholikos-Patriarchen geben der Möglichkeit, dass der Text mit Ausnahme der personenspezifischen Fakten auf andere Heilige übertragbar war und möglicherweise auch übertragen wurde, eine gewisse Plausibilität. Die Bedeutung des Textes liegt im Blick auf den darin behandelten Hierarchen vor allem darin, dass er den wichtigsten Zeugen für die spä-

vorgeschaltet ist; den Abschluss bilden wieder zwei liturgische Turgame des 'Abdišō', eines aus Anlass des Fastens), was wiederum der Vita als einer von Henanišō' im 8. Jahrhundert abgefassten Quelle wenig Wahrscheinlichkeit zukommen lässt. Dennoch spricht die Quelle – und auch Wright („one of his disciples“) – ausdrücklich Henanišō' als Schüler Īšō'jahbs an. Die Handschrift der Vita ist in einem zwölfsyllabischen Metrum verfasst. Die historischen Details zur Person des Katholikos finden sich auch in den anderen Quellen und lassen keinen besonderen Kenntnisstand Henanišō's als eines Vertrauten oder Schülers Īšō'jahbs erkennen. Wenn aber der Text auch ein Formular sein kann, dass ebensogut mit anderen Informationen zu anderen Heiligen auszufüllen möglich wäre, so bleibt doch die Frage der Herkunft der Kenntnisse zur Person des Katholikos-Patriarchen. Sie könnten einer älteren Vorlage entstammen, die dann auch auf Henanišō' zurückzuführen möglich wäre. Andererseits weist die Vertrautheit des Verfassers mit dem Schriftcorpus des Katholikos-Patriarchen darauf hin, dass die Informationen teilweise schriftlichen Quellen zu oder von Īšō'jahb entstammten. So nimmt er nicht nur ausdrücklich Bezug auf die mündlichen Vorträge des Katholikos-Patriarchen und die Reaktion seiner Hörer (fol. 120 v), sondern zitiert auch aus den Schriften Īšō'jahbs, die uns heute verloren sind (fol. 122r und fol. 135 v). Eine allgemeine Beschreibung der Handschrift findet sich bei W. Wright, *Catalogue*, Bd. 2, S. 662-666. Baumstark schließt sich der Datierung von Wright an (18. Jahrhundert). Er weist darauf hin, dass ein Hymnus aus Diyarbakir aus dem 12. Jahrhundert ebenfalls Henanišō' zum Autor hat. Zweifel an der Autorschaft des Katholikos äußert Baumstark nicht, sondern nimmt beide Texte als Zeugen für die poetische Hinterlassenschaft Henanišō's, vgl. A. Baumstark, *Geschichte*, § 32f, S. 209. Zu den Datierungen dort die Anm. 15 und 16.

- 3 Henanišō' I., Vita des Heiligen Katholikos Mār Īšō'jahb, fol. 126v [ܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ], vgl. W. Wright, *Catalogue*, S. 666 (It is used, mutatis mutandis, for the commemoration of any saint, according to the marginal note). Wright weist außerdem darauf hin, dass das Ende der Vita in dieser Kopie unvollständig sei. Doch sind bislang keine weiteren Kopien dieses Textes bekannt, die Aufschluss geben könnten über den verloren gegangenen Schluss des Textes.

tere Verehrung des Katholikos Īšō'jahb als Heiligen seiner Kirche darstellt und entsprechend eher daran interessiert ist, ein heiliggemäßes Leben nachzuzeichnen denn eine ambivalente Persönlichkeit in all ihren Widersprüchen, ihren Nöten und ihrem Versagen.

Die Forschung hat sich stets bemüht, die Lebensdaten des Katholikos genauer zu bestimmen. Fiey nahm an, dass Īšō'jahb um das Jahr 580 geboren sei.⁴ Young ging allgemeiner lediglich von der Zeit kurz vor 600 als „möglich“ aus.⁵ Īšō'jahb beschreibt sich selbst Ende der 50er Jahre des 7. Jahrhunderts als jemanden, der dem Prozess altersbedingt wachsender Schwäche unterworfen sei.⁶ Die Henanīšō' zugeschriebene Vita behauptet, Īšō'jahb habe ungefähr 70 Jahre gelebt.⁷ Ähnlich allgemein äußert sich Barhebräus. Er bezeugt nur, dass Īšō'jahb im selben Jahr wie der westsyrische Patriarch Denhā I. gestorben sei.⁸ Doch sei er noch vor diesem gestorben. Den Tod des Katholikos-Patriarchen datiert Elias von Nisibis auf das dritte Jahr der Regierungszeit des Kalifen 'Ali b. Abī Ṭālib.⁹ Das wäre 658/59.¹⁰ Die Patriarchenchroniken der 'Amr und Sliwā stützen diese Datierung. Sie geben den Tod Īšō'jahbs für das Jahr 971 der Griechen an, also 660.¹¹ Folgt man der Angabe der dem Katholikos Henanīšō' zugeschriebenen Vita zu seinem Alter und kombiniert man dies mit den überlieferten Sterbedaten, so müsste Īšō'jahb also um 590 oder einige Jahre zuvor geboren worden sein.¹²

Seine Heimat ist die Provinz Adiabene.¹³ Den Katholikos-Patriarchen wird seine geographische Herkunft später stets als Kennzeichnung seines Namens begleitet.¹⁴

4 J.-M. Fiey, *Īšō'yaw le Grand*, I, S. 309; vgl. G. Kollamparampil, *Ischo'jahb III*, Sp. 614.

5 Young kennzeichnet die Unsicherheit hinsichtlich der Datierung dabei durch ein "probably", W.G. Young, *Patriarch, Shah, Caliph*, S. 85, Anm. 2.

6 Īšō'jahb III, *Liber Epistularum*, K.XIV, S. 247-255 (syr.), S. 179-184 (lat.). Nach der Patriarchenchronik der 'Amr und Sliwā war Īšō'jahb bei seiner Wahl zum Katholikos bereits ein alter Mann. vgl. 'Amr und Sliwā, S. 56 (arab.), S. 32 (lat.).

7 Henanīšō' I., *Vita des Heiligen Katholikos Mār Īšō'jahb*, fol. 126v.

8 Barhebräus, *Chronicon Ecclesiasticum*, Sp. 129-130; zur Datierung Denhās vgl. J.-M. Fiey, *Īšō'yaw le Grand*, II, S. 7, Anm. 8.

9 Elias von Nisibis, S. 54 (syr.), S. 30 (lat.). Vgl. J.-M. Fiey, *Īšō'yaw le Grand*, II, S. 7; A. Baumstark, *Geschichte*, § 30f, S. 197, Anm. 8.

10 Vgl. W. Baum / D. Winkler, *Die Apostolische Kirche des Ostens*, S.153. Der Kalif 'Ali b. Abī Ṭālib wurde 23. Juni 656 zum Kalif gewählt (nach: L. Caetani, *Chronographia Islamica*, S. 369). Das dritte Jahr seiner Regierung ergibt also die Zeit zwischen 2. Juni 658 – 23. Mai 659. Baumstark ging nach anderen Berechnungen davon aus, dass das dritte Jahr 'Ali b. Abī Ṭālibs auf das Jahr 657/58 fiel, vgl. A. Baumstark, *Geschichte*, § 30f, S. 197 (s. auch Anm. 8).

11 'Amr und Sliwā, S. 56 (arab.), S. 33 (lat.); vgl. J.-M. Fiey, *Īšō'yaw le Grand*, II, S. 7.

12 Doch ist die Angabe Henanīšō's lediglich dessen Rückschluss auf das Alter des Katholikos, entbehrt also für sich allein einer historischen Beweiskraft.

13 Zur Adiabene vgl. J.-M. Fiey, *Assyrie Chrétienne*, I, S. 37-223.

14 Henanīšō' I., *Vita des Heiligen Katholikos Mār Īšō'jahb*, fol. 119r; Thomas von Margā, S. 73 (syr.), S. 130 (engl.) und S. 251 (syr.), S. 465 (engl.); Abdīšō' von Nisibis, *Index of Biblical and Ecclesiastical Writings*, S. 371; Gabriel von Bašra, *Die Rechtssammlung*, S. 230 und 246; *Chronik von Seert*, II, S. 142. Die *Chronik von Seert* spricht von seiner Zeit als Metropolit als „von Mossul“ im Unterschied zu dem die Herkunft angehenden „von der Adiabene“, da Mossul in der wesentlich später liegenden Abfassungszeit der *Chronik* im Bewusstsein der Bevölkerung die ursprüngliche Lokalisierung oft verdrängte und die neugegründete Stadt ohnehin der arabischen Tradition, der die *Chronik* zugehört, vertrauter war, *Chronik von Seert*, II, S. 316. Die bei 'Amr und Sliwā zu findende Bemerkung, Īšō'jahb stamme aus Hazza, dass „jetzt mit dem Namen Arbela benannt“ werde, 'Amr und Sliwā, S. 56 (arab.),

2. 2 Bastohmag

Die Quellen geben den Namen des Vaters, eines Adligen, mit Bastohmag von Kuphlanā in der Adiabene an.¹⁵ Kuphlanā bezeichnet der Mönchshistoriker Thomas von Margā dabei als „sein [Īšō'jahbs] Dorf“ [ܩܘܦܠܢܐ], benennt somit also möglicherweise seinen Geburtsort, in jedem Fall aber den Ort, der sich in besonderer Weise mit seinem Herkommen verbindet.¹⁶ Aufgrund des persischen Namens, Bastohmag („der viele Sippe[n] hat“¹⁷), nahmen Baumstark, Wright, Scott-Moncrieff und Young an, dass er ethnisch ein Perser gewesen sein müsse.¹⁸

Bastohmag verfügte über umfangreichen Besitz im Gebiet der Adiabene. Er war mit Ja'qōb, dem Gründer des Klosters von Bēth 'Abhē, befreundet und suchte ihn des Öfteren

S. 32 (lat.), bezeichnet dieselbe Herkunft, weil um 590 Arbela die bedeutendste Stadt der Adiabene war, vgl. E.A.W. Budge in Thomas von Margā, S. 176 (engl.), Anm. 2 (“The chief town of Adiabene, situated about 70 miles east of Mosul.”). Auch nach der Errichtung der Stadt Mossul blieb Arbela eine bedeutende Stadt in der Adiabene. Fiey wies darauf hin, dass der Ortsname Hazza, als Gebietsbezeichnung verwandt, ebenfalls die Adiabene bezeichne, J.-M. Fiey, *Assyrie Chrétienne*, I, S. 166.

15 Henanīšō' I, Vita des Heiligen Katholikos Mār Īšō'jahb, fol. 119r; Thomas von Margā, S. 69 (syr.), S. 124 (engl.); Chronik von Seert, II, S. 264. Fiey ortete Kuphlanā im Zentrum der südlichen Hälfte des großen Tales 25 Kilometer nordöstlich des Weges des Königs neben dem kleinen Zab, heute Altyn Küprü (Die goldene Brücke), vgl. J.-M. Fiey, *Īšō'yaw le Grand*, I, S. 309; Ders., *Assyrie Chrétienne*, I, S. 164.

16 Thomas von Margā, S. 78 (syr.), S. 153 (engl.). Der aus Adiabene stammende und 832 im Kloster von Bēth 'Abhe Mönch gewordene Thomas wurde in seiner Jugend Sekretär des Katholikos-Patriarchen Abraham II. (837-850), A. Baumstark, *Geschichte*, § 37a, S. 233; W. Wright, *Syriac Literature*, S. 219; W. Schwaigert, *Thomas von Marga*, Sp. 1400-1402. Dieser ernannte ihn zum Bischof von Margā in der Adiabene und später zum Metropoliten von Beth Garmai, A. Baumstark, *Geschichte*, § 37a, S. 233; R. Duval, *La Littérature syriaque*, S. 206; W. Wright, *Syriac Literature*, S. 219. Fiey führt drei Werke für Thomas auf: ein verloren gegangenes Jugendwerk über die „Geschichte einiger heiliger Männer“; eine „Geschichte des Klosters Rabban Cyprian“ (erhalten als Buch VI seiner *Historia Monastica*; zeitlich vor die Bücher I-V einzuordnen) und die *Historia Monastica* (Bücher I-V), J.-M. Fiey, *Thomas de Marga*, S. 361-366 (schon Baumstark wies auf ein „anderes, offenbar prosaisches Werk, gleichfalls mönchsgeschichtlichen Inhalts“ hin, bekannt „durch ein gelegentliches Selbstzeugnis“, A. Baumstark, *Geschichte*, § 37a, S. 234). Zur handschriftlichen Überlieferung, vgl. A. Baumstark, *Geschichte*, § 37a, S. 233-234; W. Wright, *Syriac Literature*, S. 220. Das Buch der Klostervorsteher widmet sich der Geschichte „der heiligen Männer und Mönche, die nacheinander im heiligen Kloster von Bēth 'Abhe lebten“, ist also eine Chronik des Klosters, in dem Thomas selber Mönch war. Sie liefert darüber hinaus wichtige Hinweise zur Kirchengeschichte der Kirche des Ostens für die Zeit zwischen dem 6. und 9. Jahrhundert. Chabot weist daraufhin, dass große Teile des Werkes insbesondere den Katholiki Maranemeh und Īšō'jahb III. gewidmet sind, J.-B. Chabot, *Littérature syriaque*, S. 110. Schwaigert geht von einer möglichen Abfassung „vermutlich nach 850“ aus, während Chabot und Duval das Jahr 840 als mögliches Jahr der Abfassung angeben, J.-B. Chabot, *Littérature syriaque*, S. 110; R. Duval, *La Littérature syriaque*, S. 206.

17 G. Hoffmann, *Auszüge*, S. 266. Fiey gibt Hoffmanns Übersetzung des Namens etwas freizügig mit „l'homme à la grande famille“ wieder, J.-M. Fiey, *Īšō'yaw le Grand*, I, S. 310, Anm. 1. Dieselbe Bedeutung bei P. Scott-Moncrieff, *Book of Consolation*, S. VII: „the man with a large family“.

18 A. Baumstark, *Geschichte*, §30f, S. 197; W. Wright, *Syriac Literature*, S. 171; P. Scott-Moncrieff, *Book of Consolation*, S. XXXV; W.G. Young, *Patriarch, Shah, Caliph*, S. 85. Fiey macht zur ethnischen Zugehörigkeit Bastohmags keine Angabe, obwohl er der Übersetzung Hoffmanns ausdrücklich folgt, J.-M. Fiey, *Īšō'yaw le Grand*, I, S. 310.

auf.¹⁹ Die *Historia Monastica* des Thomas von Margā billigt Bastohmag zu, einen großen Namen unter den Gerechten erworben zu haben.²⁰ Ob der Adlige einer der Stifter des Klosters war, ist aus den Quellen nicht zu erschließen.²¹

Die *Historia Monastica* berichtet über eine Reise, die Bastohmag unternahm, um sich von Ja'qōb von Bēth 'Abhē segnen zu lassen und seine Besitztümer zu inspizieren.²² Dabei führte ihn sein Weg vom Dorf Bēth Ziwa zum Dorf Estwan auf den Zab, wozu er unterwegs über die so genannte „Königsbrücke“ hinübergehen musste.²³ Bastohmag sah dort mehrere Frauen, die ihre Kleider wuschen und Lieder sangen. Thomas von Margā beschreibt sie als „Hexen“ und berichtete, dass die Bevölkerung der Gegend tanzte, als sie die Lieder der „Teufel“ hörte.²⁴ Ein kleines Textstückchen eines von den Frauen gesungenen Verses ließ Bastohmag nicht mehr los und er begann darüber zu grübeln. Sofort seien ihm Dämonen erschienen, die ihm ihre Dienste anboten. Aus seiner Angst heraus reagierte er den Dämonen gegenüber mit kräftiger Abwehr und befahl ihnen, einen Stapel aus Steinen zu errichten. Die Steine seien als Beweis dieses Geschehens bis in die Zeit des Thomas von Margā hinein zu sehen gewesen und erinnerten an den Kampf des Persers mit seinen Widersachern.²⁵ Die Erlösung von der Bedrängung durch die „Dämonen“ fand er bei Rabban Ja'qōb von Bēth 'Abhē. Der Mönch schrieb das, was Bastohmag gehört hatte, mit dem Finger auf die Erde. Darüber machte er dann das Kreuzzeichen.²⁶ Daraufhin habe Bastohmag den Text vergessen und die Dämonen seien verschwunden. So wird bereits der Vater Īšō'jahb mit dem Kloster von Bēth 'Abhē in Verbindung gebracht. Erst später aber, nach seiner theologischen Ausbildung, trat Īšō'jahb dann selbst dem Kloster bei.²⁷

19 Zu Ja'qōb von Bēth 'Abhē, einem Dissidenten des Großen Klosters vom Izla, stehen reichlich Informationen zur Verfügung, weil der ihm nahestehende Thomas von Margā eine Geschichte des von ihm gegründeten Klosters verfasste, Thomas von Margā, S. 48-49 (syr.), S. 84 (engl.); zusätzliche Informationen auch in: Abraham von Bēth Zabe: *The History of Rabban Bar-'Idtā*, S. 232-235.

20 Thomas von Margā, S. 48-49 (syr.), S. 84 (engl.).

21 Dies hatte Budge behauptet, vgl. E.A.W. Budge, *Preface* zu Thomas von Margā, S. lxxxiv, übernommen von P. Scott-Moncrief, *Book of Consolation*, S. VIII.

22 Thomas von Margā, S. 48-49 (syr.), S. 84 (engl.). Diese Erzählung ist lediglich ein Bericht zu einem Exorzismusritual, das an Bastohmag von Ja'qōb vollzogen wurde. Sie wurde verknüpft mit einer Erklärung über die Art und Weise, wie der adlige Perser unter den Einfluss der Dämonen geriet. So mischt sie konkrete geographische Angaben (die Dörfer Bēth Ziwa und Estwan und die Königsbrücke) mit Elementen der Magie mit symbolischer Bedeutung.

23 Zu Bēth Ziwa vgl. J.-M. Fiey, *Assyrie Chrétienne*, I, S. 183, Anm. 2; S. 269. Zu Estwan vgl. J.-M. Fiey, *Assyrie Chrétienne*, I, S. 183. Über den Königsweg und die Königsbrücke s. J.-M. Fiey, *Assyrie Chrétienne*, I, S. 180-183.

24 Thomas von Margā verwendet des Öfteren Begriffe wie Hexe oder Teufel [ܡܳܪܳܝܳܬܳܐ ܳܕܳܝܳܬܳܘܳܢܳܐ] als Bezeichnung für Häretiker, Thomas von Margā, S. 71-73 (syr.), S. 128-130 (engl.). Es könnten aber auch Angehörige der dort weiter existierenden paganen Kulte gemeint sein. Ja'qōb von Bēth 'Abhē hatte sein Kloster auf den Ruinen eines alten paganen Tempels gebaut und war bekannt für seine christliche Mission unter den Heiden.

25 Thomas von Margā, S. 49 (syr.), S. 85 (engl.).

26 Thomas von Margā, S. 49 (syr.), S. 85 (engl.). Das Handeln des Abtes nahm direkten Bezug auf zwei Bibelstellen: Johannesevangelium VIII, 6 (zum Schreiben auf der Erde) und Lukasevangelium XI, 20 (zur Vertreibung der Dämonen durch Jesus „mit dem Finger Gottes“).

27 Vgl. Īšō'jahb III, *Liber Epistularum*, E.XVIII, S. 29-34 (syr.), S. 27-30 (lat.); Thomas von Margā, S. 69 (syr.), S. 124 (engl.); *Chronik von Seert*, II, S. 142. A. Vööbus, *History of the School of Nisibis*, S. 297 („was already a disciple of Ja'qōb“), und J.-M. Fiey, *Īšō'yaw le Grand*, I, S. 310 („après 595, quand son

2. 3 In der Schule von Nisibis

Theologisch geschult wurde ʿĪṣōʿjahb an der Hochschule von Nisibis, wo er als Gegner des dortigen Reformators Henana in Erscheinung trat und zu den Schülern gehörte, die aus Protest gegen die theologischen Ansätze Henanas die Hochschule verließen.²⁸ In Nisibis hatte Narsai die antiochenische Theologie und Exegese nach seiner Übersiedlung aus Edessa etablieren können, möglicherweise auf der Basis einer dort schon bestehenden Schultradition.²⁹ Seither war die Schule das intellektuelle Zentrum der Kirche des Ostens gewesen. Die Schüler waren über die Entscheidung des Katholikos-Patriarchen Sabrīṣōʿ I. empört, der den Metropolitens Gregorius, einen entschiedenen Gegner des Schuloberhauptes, aus der Stadt verbannt hatte, um das kirchliche Leben in der Stadt zu befrieden. Sie sahen in der Anweisung des Kirchenoberhauptes eine Absage an den Metropolitens und eine Parteinahme für Henana. Als eifernde Parteigänger des Metropoliten verließen sie daraufhin demonstrativ die Schule. Dabei trugen sie die Evangelien, die Weihrauchgefäße und die Kreuze in schwarzen Tüchern mit sich fort. Betend und Hymnen singend verließen sie – ungefähr 300 junge Männer – die Stadt.³⁰ Henana aber blieb unangefochten in seinem Amt als Direktor der Schule bis zu seinem Tod (vor 612).³¹

fls sera moine à Bét 'Awé"), gingen davon aus, dass ʿĪṣōʿjahb bereits vor seinem Eintritt in die Schule von Nisibis Mönch im Kloster Jaʿqōbs gewesen sei, doch gibt es dafür keinerlei Anhalt in den Quellen. Es handelt sich um einen Rückschluss, der die Bezeichnung ʿĪṣōʿjahbs als Schüler Jaʿqōbs bei seiner Wahl zum Bischof von Ninive ohne besonderen Grund einfach auf die Zeit vor seinem Schulbesuch in Nisibis bezieht, Thomas von Margā, S. 69 (syr.), S. 123-124 (engl.).

- 28 ʿAmr und Sliwā, S. 56 (arab.), S. 32 (lat.); Chronik von Seert, II, S. 191-192. Henana fungierte als Direktor der Schule von Nisibis zwischen 571 bis vor 612, vgl. A. Vööbus, *History of the School of Nisibis*, S. 235 und 317. ʿĪṣōʿjahb zeichnet späterhin ein düsteres Bild von der kirchlichen Lage in der Stadt, in der sich die Schule befand. In der Stadt fehlten Priester. Die Priester erst würden die Stadt wieder erblühen lassen (hier macht ʿĪṣōʿjahb eine Anspielung auf den Namen der Stadt, in dem das syrische Wort für Pflanze enthalten ist), ʿĪṣōʿjahb III., *Liber Epistularum*, E.IV, S. 5-6 (syr.), S. 9-10 (lat.).
- 29 Zur Schule von Nisibis informieren über den gegenwärtigen Forschungsstand: W. Cramer, *Nisibis*, Sp. 879-880; M. Tamcke, *Nisibis*, Sp. 345. Zu Narsai besonders J. Frishman, *The Ways and Means*; zu seiner dogmatischen Position siehe L. Abramowski, *Narsai*, S. 157-166; Dies., *Das Konzil von Chalkedon*, S. 140-143; vgl. zudem M. Tamcke, *Narsai von Nisibis*, Sp. 54-55; K.E. McVey, *Narsai*, Sp. 644-645; S.P. Brock, *Outline*, S. 36-37. Schon für die Zeit Ephrems gehen einige Autoren von einer Schule in Nisibis aus, vgl. P.S. Russel, *Nisibis*, § 93. Zu den theologischen Begründungen für die Schultradition in der Kirche des Ostens: T. Hainthaler, *Die verschiedenen Schulen*, S. 175-192.
- 30 Die Chronik von Seert lässt keinen Zweifel daran aufkommen, dass sie Partei nimmt gegen den Katholikos und das Schuloberhaupt und für den exilierten Metropolitens: „Die Einwohner der Stadt weinten und wehklagten über ihren Auszug; während die hämischen Chefs sich gefreut haben, Gregorius zu vertreiben.“, *Chronik von Seert*, II, S. 191-192. Bewusst nennt die Chronik eine unglaublich geringe Zahl an in der Schule verbliebener Schüler. „In der Schule sind nur zwanzig Personen geblieben und knapp ebenso viele Kinder.“ Die weitere Entwicklung der Schule und die Erneuerung der Statuten von 602 lassen diese Angabe zweifelhaft erscheinen, vgl. A. Vööbus, *The Statutes of the School of Nisibis*; ältere Edition: Guidi, *Gli Statuti della Scuola di Nisibi*; deutsche Übersetzung: Nestle, *Die Statuten der Schule von Nisibis*; französische Übersetzung: J.-B. Chabot, *L'école de Nisibe*. Vgl. A. Vööbus, *History of the School of Nisibis*, S. 313; A. Baumstark, *Geschichte*, § 20d, S. 127 (er bezeichnet die demonstrativ ausziehenden Schüler als „streng altnestorianisch gesinnte Hörer“), und § 17 a, S. 114. Ohne Beleg so schon J.-M. Fiey, *Nisibe*, S. 60. Frühere Datierungsversuche zum Exodus der Schüler (582 bzw. 589) wies schon Vööbus zurück, vgl. A. Vööbus, *History of the*

Die Chronik von Seert überliefert die Namen einiger Studenten, die zusammen mit ʾĪṣōʾjahb die Schule verließen: ʾĪṣōʾjahb von Gdala (der spätere Katholikos ʾĪṣōʾjahb II.),³² Barhadbšabba ʾArbāyā (später Metropolit von Hūlwān),³³ Paul, Interpret im Kloster Abimaleks,³⁴ und Michael, der Doktor.³⁵ Sahdōnā, später Bischof von Mahōzē dʾArēwān, war ebenfalls Schüler in Nisibis gewesen und hatte am Auszug teilgenommen.³⁶

-
- School of Nisibis, S. 309. Adam Becker ist der Meinung, dass die Schule von Nisibis danach mit den anderen Schulen nicht mehr konkurrieren konnte, A. Becker, *Fear of God*, S. 198. Er stützt sich dabei auf J. Labourt, *Christianisme*, S. 293. Labourt sprach hingegen von der erhöhten Bedeutung der zwei Klosterschulen im Großen Kloster des Abraham von Kaškar und in Bēth ʾAbhē für das Geistesleben der Kirche des Ostens als Reaktion auf die theologischen Kontroversen. Doch erlangten diese Klosterschulen nicht die Berühmtheit der Schule von Nisibis.
- 31 Vgl. A. Vööbus, *History of the School of Nisibis*, S. 312-317. Baumstark weist darauf hin, dass sich Henana wiederholten Verurteilungen seiner Lehranschauungen durch die Synoden zum Trotz aufgrund des Rückhalts bei den Vornehmen der Bürgerschaft und unter dem Schutz der persischen Staatsgewalt unbeeinträchtigt im Amt halten konnte, A. Baumstark, *Geschichte*, § 20d, S. 127. Doch handelt es sich bei all den möglicherweise Henana betreffenden Verurteilungen ausschließlich um Rückschlüsse. In keiner einzigen Synode wird in den Akten der Name des Schuloberhauptes in Nisibis auch nur erwähnt. Als Sterbedatum gibt Baumstark – ohne Angabe von Gründen – an, dass Henana bis 610 gelebt habe. Becker bezeichnet die Theologie Henanas als eine indigen ostsyrische theologische Entwicklung, A. Becker, *Fear of God*, S. 199-202. Demgegenüber ging Tamcke von der Aufnahme neochalkedonensischen Gedankengutes bei Henana aus, M. Tamcke, *Der Katholikos-Patriarch Sabrīṣō I. (596-604)*, S. 31-34. Ihm folgte D. Winkler, *Ostsyrisches Christentum*, S. 73-112. Außer Bruchstücken in späteren Sammelwerken haben sich v.a. zwei Werke Henanas komplett erhalten, deren Theologie und exegetische Methodik aber für die Position der Kirche des Ostens unanständig sind, vgl. Henana, *Cause du vendredi dʾor*; Ders., *Cause des Rogations*.
- 32 Chronik von Seert, II, S. 191; vgl. A. Vööbus, *History of the School of Nisibis*, S. 296f und 309; L. Sako, *Lettre christologique*, S. 63-64; A. Baumstark, *Geschichte*, § 30a, S. 195f; A. Becker, *Fear of God*, S. 160. Zu ihm vgl. R. Tenberg, *Ischoʾjahb II.*, Sp. 1366; G. Kollamparampil, *Ischoʾjahb II.*, Sp. 613-614.
- 33 Chronik von Seert, II, S. 191-192; vgl. A. Vööbus, *History of the School of Nisibis*, S. 294-296 und 309. Scher ist der Meinung, dass dieser Barhadbšabba ʾArbāyā, Bischof von Hūlwān, der Verfasser des *Cause de la Fondation des Écoles* und identisch mit Barhadbšabba ʾArbāyā, dem Verfasser der *Histoire de saints Pères qui ont été persécutés pour la vérité*, ist, A. Scher in: Barhadbšabbā ʾArbāyā, *Cause*, S. 5-11 und 77, Anm. 1 und F. Nau in: Barhadbešabbā ʾArbāyā, *Histoire*, S. 5-7. Baumstark hält für unwahrscheinlich, dass diese Autoren dieselbe Person sind, da beide Schriften inhaltlich in erstaunlichen Widerspruch zueinander geraten im Blick auf die historische Genese der Schule, A. Baumstark, *Geschichte*, § 22e, S. 136. Doch stimmte auch die Annahme zweier getrennter Autoren für die beiden Werke ihn nicht zufrieden. „Allerdings ist mit der Unterscheidung zweier gleichzeitiger Schriftsteller desselben Namens das Rätsel jenes Widerspruchs noch nicht gehoben, da es befremden muss, wie im Kreise der nisibischen Schule schon gegen Ende des 6. Jhs. überhaupt Meinungsverschiedenheiten über die Reihenfolge und Chronologie ihrer bisherigen Vorsteher möglich sein konnten“, A. Baumstark, *Geschichte*, § 22e, S. 136, Anm. 8. Baumstarks Unterscheidung nahm Vööbus als Gegebenheit auf: A. Vööbus, *History of the School of Nisibis*, S. 280-282 und 294-296. Die Datierung für die Schrift über die Schulgründung bei Vööbus (er nimmt für sie das Jahr 596 an); Vööbus wurde von Reinink zustimmend rezipiert, vgl. G. Reinink, *Edessa grew dim*, S. 81, Anm. 13. Zur weiteren Diskussion um die Autoren vgl. T. Hainthaler, *Die verschiedenen Schulen*, S. 180-181. A. Becker, *Fear of God*, S. 100-101 (zur Verfasserschaft), S. 198-203 (zum Schülerauszug).
- 34 Chronik von Seert, II, S. 192, vgl. A. Vööbus, *History of the School of Nisibis*, S. 309 und 311; A. Becker, *Fear of God*, S. 160.
- 35 Chronik von Seert, II, S. 192; vgl. A. Vööbus, *History of the School of Nisibis*, S. 278-279; M. Tamcke, Michael (Baduqa), Sp. 1066; A. Baumstark, *Geschichte*, § 20h, S. 129 und Ergänzung S. 349. Zu

Īšō'jahb blieb auch später zu einigen Mitschülern in Kontakt: Hormizd,³⁷ Sergius,³⁸ Johannan,³⁹ Sabroi,⁴⁰ Alahazekha,⁴¹ Mōše,⁴² Gūrie,⁴³ Jazdannan,⁴⁴ 'Enanīšō' und Īšō'jahb.⁴⁵ Die Schule von Nisibis bleibt ihm und seinen Mitschülern – allen theologischen Kontroversen zum Trotz – die „gemeinsame Mutter, unsere heilige Schule“,⁴⁶ „die Mutter der lebensspendenden Lehren“.⁴⁷ Mit seinem Auszug aus der nisibischen Schule

Michael gab es in der jüngsten Zeit gewichtige neue Quellenfunde. Einige kurze Texte Michaels zur Christologie enthielt aber schon: Michael Badoqā (Malpānā), *Four Treatises*, S. 105-113 (syr.), S. 61-65 (engl.). Auf der erweiterten Quellenbasis entstanden die jüngeren Arbeiten G. Reininks: G. Reinink, *Giurgaris Warda and Michael Badoqa; Ders., Man as Microcosm*; vgl. auch A. Becker, *Fear of God*, S. 95-97.

- 36 Īšō'jahb III., *Liber Epistularum*, M.VI, S. 127 (syr.), S. 96 (lat.); M.VII, S. 132 (syr.), S. 99 (lat.); s. auch Thomas von Margā, S. 61-62 (syr.), S. 110-111 (engl.). Zu Sahdōnā, vgl. unten S. 34-40.
- 37 Mit Hormizd hatte Īšō'jahb während des Studiums in Nisibis das Zimmer geteilt. Die Briefe E.VII und E.XXXV an Hormizd sind die ersten, die Īšō'jahb an seinen Freund sandte. E.LII hielt Fiey für einen später zu datierenden Brief, J.-M. Fiey, *Īšō'yaw le Grand*, I, S. 312, Anm. 4. Īšō'jahb fühlte sich von Hormizd zuweilen über Gebühr strapaziert und ermahnte ihn, nachsichtiger zu sein, E.VII, S. 9 (syr.), S. 12 (lat.), konnte ihn aber auch – bei entsprechenden Antworten Hormizds auf seine Zurechtweisungen – gebührend und mit pädagogischer Absicht loben und ermutigen, in dieser Weise fortzufahren, E.XXXV, S. 59-60 (syr.), S. 48 (lat.). Hormizd wirkte später als Bischof in Bēth Garmai, E.LII, S. 101 (syr.), S. 76 (lat.) und nahm als Sachwalter der Anliegen Īšō'jahbs an der Auseinandersetzung mit Sahdōnā teil (M.XVI, M.XIX, M.XXVIII und M.XXXIX); zu Hormizd, A. Becker, *Fear of God*, S. 77.
- 38 Īšō'jahb III., *Liber Epistularum*, E.III, E.IX, M.XX; E.XXXI, E.XXXIII. Auch Sergius wird als „Bruder“ angesprochen. Īšō'jahb bittet um klärende Nachrichten zu dessen Gesundheitszustand, E.III, S. 4 (syr.), S. 9 (lat.); fordert in einem weiteren Brief Nachrichten zum Schicksal der „Freunde“, ob sie denn noch lebten, E.IX, S. 10-11 (syr.), S. 13-14 (lat.). Die Briefe E.XXXI an Bischof Mār Sabrīšō' und E.XXXIII an einen Priester Johannan berichten, dass Mār Sergius Īšō'jahb besucht habe. Er überbrachte Īšō'jahb dabei von beiden Adressaten Nachrichten. Sergius wird dabei außer als Bruder auch als Priester und Lehrer bezeichnet, E.XXXIII, S. 58 (syr.), S. 47 (lat.); E.XXXI, S. 57 (syr.), S. 46 (lat.).
- 39 Īšō'jahb III., *Liber Epistularum*, E.XXIX, E.XXXIII.
- 40 Īšō'jahb III., *Liber Epistularum*, E.VI, S. 8-9 (syr.), S. 12 (lat.). Īšō'jahb ermutigte ihn zum Ertragen der „Züchtungen“, die daher kämen, dass sie die Mehrzahl ihrer Tage „mit schädlichen Freuden verbracht“ hätten und wie das unkultivierte Land die Dornen der Lüste hätten wachsen lassen, den Weizen aber hätten sie entweder gänzlich verworfen oder nur kurz wachsen und vertrocknen lassen. „Ertragt die Züchtigung, denn Gott behandelt euch wie [man] Söhne [behandelt].“ Das gegenwärtige Leid interpretiert er so als göttliche Erziehungsmaßnahme. Diese Interpretation folgt ganz der seit Ephraem in der syrischen Literatur üblichen Linie, der zum Beispiel ausbleibenden Regen und die daraus folgende Dürre so erklärte, vgl. M. Tamcke, *Ephrem's prayers for rain*, S. 99-107.
- 41 Er war Priester und Lehrer, Īšō'jahb III., *Liber Epistularum*, E.XXXVI, S. 60-62 (syr.), S. 48-50 (lat.).
- 42 Īšō'jahb III., *Liber Epistularum*, E.XXVII, S. 52-53 (syr.), S. 42-44 (lat.); E.XLI, S. 69-71 (syr.), S. 54-56 (lat.); M.XIV, S. 158-159 (syr.), S. 117-118 (lat.). Mōše war in Nisibis geblieben, wurde Priester und auch Notar der Metropole von Nisibis.
- 43 Īšō'jahb III., *Liber Epistularum*, M.VIII, S. 138-141 (syr.), S. 103-105 (lat.).
- 44 Īšō'jahb III., *Liber Epistularum*, E.XLIII, S. 76-81 (syr.), S. 59-63 (lat.). In diesem Brief bezeichnet sich Īšō'jahb Mār Jazdannan gegenüber als sein Lehrer und ehemaliger Kollege, E.XLIII, S. 79 (syr.), S. 61 (lat.).
- 45 Thomas von Margā, S. 78 (syr.), S. 174 (engl.). Im Brief E.XIV antwortet Īšō'jahb auf einen Brief des in Armut und Krankheit lebenden Lehrers Hananiā, Īšō'jahb III., *Liber Epistularum*, E.XIV, S. 18-20 (syr.), S. 19-20 (lat.).
- 46 Īšō'jahb III., *Liber Epistularum*, K.X, S. 242 (syr.), S. 175 (lat.).
- 47 Īšō'jahb III., *Liber Epistularum*, M.IX, S. 141 (syr.), S. 105 (lat.).

beendete Īšō'jahb sein Studium und trat – erst daraufhin – in das Kloster von Bēth 'Abhē ein.⁴⁸

2. 4 In Bēth 'Abhē

„Denn ich bin ein Sohn des heiligen und berühmten Vaters, der die Herrlichkeit eures Klosters durch die Vortrefflichkeit seiner Taten vergrößert hat, und durch ihn bin ich ein Neffe derjenigen, die diese und alle heiligen Einrichtungen des geistlichen Lebens auf dem Boden des Persischen Reiches erzeugt haben.“⁴⁹ Mit diesen Worten bekannte sich Īšō'jahb später in seiner Zeit als Katholikos zu dem Mönchtum im Kloster von Bēth 'Abhē als einer Tochtergründung des Großen Klosters auf dem Izla, von wo aus die Reform des ostsyrischen Mönchtums des Abraham von Kaškar über den mittelöstlichen Raum bis nach Asien und Arabien wirkte. Die Selbstbezeichnung für diese Zugehörigkeit zum Zentrum monastischer Erneuerung auf persischen Boden ist also eine, die sich ihrer Zweitrangigkeit bewusst war. Nur als „Neffe“, also nicht als Vertreter der Hauptlinie, hat er teil am geistigen Erbe der großen Mönchsreformatoren Abraham von Kaškar und Dadīšō'.⁵⁰

Der Abt Ja'qōb von Bēth 'Abhē, der aus dem Klosterverband des Reformators Abraham von Kaškar hatte ausscheiden müssen, weil er moralischen Missständen nicht konsequent genug entgegengetreten war, gilt als der direkte spirituelle Vater des späteren Katholikos-Patriarchen.⁵¹ Er hatte sieben Jahre unter der Leitung Dadīšō's, des zweiten Reformators des ostsyrischen Mönchtums, der als Nachfolger Abrahams als Abt des Großen Klosters auf dem Izla wirkte, verbracht.⁵² Ein erstes Mal ging er aus dem Kloster fort, weil er beschul-

48 Henanišō' I, Vita des Heiligen Katholikos Mār Īšō'jahb, fol. 119r; Chronik von Seert, II, S. 142. Ja'qōb gründete das Kloster im Jahr 595, nach seiner Verstoßung aus dem Kloster auf dem Izla, Thomas von Margā, S. 46-47 (syr.), S. 79-80 (engl.).

49 Īšō'jahb III., Liber Epistularum, K.VIII, S. 238 (syr.), S. 172 (lat.).

50 Zur Reform des Abraham von Kaškar: M. Tamcke, Abraham von Kaschkar (1999), Sp. 1f (dort die ältere Literatur); M. Tamcke, Abraham von Kaschkar (2004), S. 124-132, gekürzte und überarbeitete Fassung: M. Tamcke, Abraham of Kashkar, S. 109-116; M. van Esbroeck, Abraham von Kaschkar, Sp. 69. Im Druck befindet sich die Pariser Habilitationsschrift von Florence Jullien über die Verbreitung der Reform Abrahams und die Tochterklöster des Großen Klosters auf dem Izla; vgl. auch F. Jullien, La réforme d'Abraham de Kaškar dans le Golfe persique?, S. 201-211; Dies., Rabban Šāpūr, S. 333-348.

51 Zum Verhältnis des Mönchtums des Abraham von Kaškar zu dem des Ja'qōb von Bēth 'Abhē vgl. S. Chialà, Abramo di Kashkar. Chialà glaubt nicht an die Wandlung des eher eremitischen Mönchtums im Kloster in ein eher koinobitisches. Der im Westen gebräuchliche Begriff Abt ist im syrischen Kontext nur als Ehrentitel kirchlicher Würdenträger im Gebrauch, bezeichnet dort also gerade nicht den Vorsteher eines Klosters. Die Personen, die eine dem westlichen Abt ähnliche Stellung in den auch organisatorisch sich vom Westen wesentlich unterschiedenen Klosterwesen innehaben, sind die „Häupter der Gemeinschaft“, vgl. dazu M. Tamcke, Der Katholikos-Patriarch Sabrišō I. (596-604), S. 43, besonders Anm. 527; zur Wortbedeutung und zur Funktion vgl. J. Payne Smith, Compendious, S. 1-2 und 540 und J.P.M. van der Ploeg, Oud-Syrisch Monniks-leven, S. 64. Dass die Klöster eigentlich nie koinobitische Klöster im westlichen Sinn wurden, betont besonders S. Chialà, S. 60-62 und 66.

52 Chronik von Seert, II, S. 142; Thomas von Margā, 25 (syr.), S. 45 (engl.). Zu ihm: M. Tamcke, Theology and Practice, S. 173-188; M. Tamcke: Dadischo (Dadīšō'), Leiter des Großen Klosters auf dem Berg Izla, Sp. 1371-1372; M. Tamcke, Dadischo', Abt des "Großen Klosters" auf dem Izla-Gebirge, Sp. 333-334. Zur Theologie Dadīšō's: M. Tamcke, Klosterregel und Spiritualität, S. 71-92; Ders., Gedankensplitter zu Gotteslehre und Gottesbild, S. 91-101.

digte wurde, den unlauteren Lebenswandel benachbarter Mönche der Leitung nicht angezeigt zu haben.⁵³ Nach seiner Rückkehr kam es erneut zu Streit und er verließ das Kloster dieses Mal mit neun Brüdern und gründete an der Stelle eines Tempels das Kloster von Bēth 'Abhē.⁵⁴

Auch mit Babai dem Großen, dem „Gegner“ des Ja'qōb von Bēth 'Abhē und dritten Abt des Großen Klosters auf dem Izla, nahm Īšō'jahb Kontakt auf.⁵⁵ Die Korrespondenz zwischen den beiden Theologen zeugt davon, dass Īšō'jahb mit der antihäretischen Tätigkeit Babais vertraut war. Während der von Chosrau II. erzwungenen Vakanz des Patriarchenstuhles (609-628) hatte Babai die Klöster zu visitieren und leitete den theologischen Abwehrkampf gegen die Häretiker.⁵⁶ Im Zuge dieser Tätigkeit kam er auch in das Kloster von Bēth 'Abhē. Babai wünschte dort einen Teil der Lektüre zu dem Sakrament der Buße abzuschaffen, da der nur für Laien und Kleriker geeignet sei.⁵⁷ Stattdessen empfahl er, sich der monastischen Tugend des Schweigens zu widmen.⁵⁸ Ja'qōb lehnte ab. Im Gewand einer Wundererzählung wird sein Sieg über den einflussreichen Theologen der ostsyrischen Mönchsmystik, Babai, behauptet.⁵⁹

53 Abraham von Bēth Zabe: *The History of Rabban Bar-'Idtā*, S. 232f; Thomas von Margā, S. 32-33 (syr.), S. 59-60 (engl.).

54 Thomas von Margā, S. 45 (syr.), S. 77f (engl.); Abraham von Bēth Zabe: *The History of Rabban Bar-'Idtā*, S. 234f (Offenbarung Anlass für die Rückkehr); Īšō'denah, § 34, S. 22 (syr.), S. 244 (fr.); Chronik von Seert, II, S. 142 (nur sieben Mönche seien ihm gefolgt). Nach Abraham von Bēth Zabe hätten bereits nach dem ersten Auszug sich Mönche aus dem Großen Kloster hier niedergelassen. Doch auch er nennt Ja'qōb als Gründer, Īšō'denah, § 89, S. 49 (syr.), S. 265-266 (fr.); § 127, S. 67-68 (syr.), S. 280 (fr.).

55 Īšō'jahb III., *Liber Epistularum*, E.II, S. 2-3 (syr.), S. 8-9 (lat.). Zu Babai vgl. T. Engelmann, Babai der Große, Sp. 64-67.

56 Thomas von Margā, S. 51-54 (syr.), S. 90-97 (engl.). Nach dem Tod des Katholikos Gregorius (604-609) und vor dem Tod Chosraus und der Ordination des Katholikos-Patriarchen Īšō'jahb II. von Gdala (628). Zu Babai als Visitor während der Vakanz: W.A. Wigram, *Introduction*, S. 246-264, bes. 251-252; J. Labourt, *Christianisme*, S. 223-230; W.S. McCullough, *Short History*, S. 159-160.

57 Vgl. Thomas von Margā, S. 55 (syr.), S. 98 (engl.).

58 Zum Schweigen als dem zentralen Anliegen und der zentralen Übung des ostsyrischen Mönchtums und zur Bedeutung dieser Tugend im ostsyrischen Mönchtum: J.P.M. van der Ploeg, *Oud-Syrisch Monniksleven*, S. 35-38. Zu šelyā vgl. J. Payne Smith, *Compendious*, S. 580 („stillness“ und „silence“). Besonders Babai vertrat diese Form der Frömmigkeit und in seiner Folge fand sie Eingang bei den islamischen Sufis. Zum Vergleich ostsyrischer Mystik mit der der Sufis allgemein vgl. S. Seppälä, *In speechless Ecstasy*. Babai gehört zu den bedeutendsten Vertretern der auf Evagrius Ponticus aufbauenden ostsyrischen Spiritualität. Mit seiner Kommentierung des Evagrius suchte er diesen für die Kirche des Ostens theologisch annehmbar zu machen, indem er ihn deutlich vom Origenismus schied und andererseits theologisch gegen eine „monophysitische“ Auslegung ganz in die Dogmatik der Antiochener einpasste. Babai, *Kommentar zu den Kephalaia Gnostica des Evagrius*; Evagrius, *Les six Centuries des „Kephalaia Gnostica“*; A. Guillaumont, *Les 'Képhalaia Gnostica' d'Évagre le Pontique*. Zu Babais herausragender Stellung in der ostsyrischen Mystik vgl. G.G. Blum, *Vereinigung und Vermischung*; Ders., *Nestorianismus und Mystik*. Seine *Christologie* stellt dar: G. Chediath, *Christology*; L. Abramowski, *Die Christologie Babais des Grossen*; Dies., *Christologische Probleme und ihre Lösungen*; Dies., *Trinitarische und christologische Hypostasenformeln*; D. Winkler, *Ostsyrisches Christentum*, S. 83-99. Darüber hinaus widmete sich Babai auch der geistlichen Begleitung der Mönche, vgl. Babai, *The Rules of Babai*; Babai, *Some Useful Counsels on the Ascetical Life*; M. Tamcke, *Klosterregel und Spiritualität*, S. 71-92.

59 So jedenfalls feiert Thomas von Margā seinen Helden, Thomas von Margā, S. 54-56 (syr.), S. 97-100 (engl.).

Īšō'jahbs an Babai gerichteter Brief E.II erwähnt sowohl die antihäretische Tätigkeit Babais als auch seine Inspektion der Klöster. Am Ende des Briefes wird deutlich, dass Īšō'jahb sich Babai zum Katholikos wünschte.⁶⁰ Auch wenn Babai aufgrund der großköniglichen Verhinderungspolitik nie für dieses Amt geweiht werden konnte, fungierte er doch de facto als Führer der Kirche des Ostens und besaß alle Vorrechte, die ihm auch als Katholikos zugestanden hätten.⁶¹

In seiner Zeit im Kloster von Bēth 'Abhē leitete Īšō'jahb eine kleine Schule nahe dem Kloster.⁶² Er blieb im Kloster bis zu dem Jahr 628, in dem er zum Bischof der Stadt Ninive geweiht wurde. Die enge Verbindung des späteren Katholikos-Patriarchen zum Kloster von Bēth 'Abhē wird besonders in der *Historia Monastica* des Thomas von Margā im eigenen Interesse des Verfassers herausgestellt, indem er als „Mār Īšō'jahb von Bēth 'Abhē“ bezeichnet wird.⁶³ Īšō'jahb selbst bekannte sich zu seiner Herkunft aus dem Mönchtum in Gestalt des Klosters von Bēth 'Abhē und ermahnte seine einstigen Mitbewohner im Kloster, sich an ihn zu erinnern, „den Teilhaber an eurer Liebe und Mitjünger eurer Regeln.“⁶⁴

Die Frucht seiner Erfahrung als Mönch sind die Briefe, in denen er Ratschläge an Äbte und Mönche erteilte.⁶⁵ Außer in den Briefen wirkte sich seine monastische Vergangenheit in zwei Büchern aus, in denen er sich zur Lebensführung der Mönche äußerte: Der *Vita* des ostsyrischen Märtyrers Īšō'sabran⁶⁶ und einem nicht mehr erhaltenen Werk mit Ratschlägen für Novizen.⁶⁷ Das Kloster von Bēth 'Abhē verstand er lebenslang als „sein Kloster“ und seine geistige Heimat.

60 Īšō'jahb III., *Liber Epistularum*, E.II, S. 2-3 (syr.), S. 8-9 (lat.).

61 Vgl. W.A. Wigram, *Introduction*, S. 246-264, bes. 251-252; J. Labourt, *Christianisme*, S. 223-230; W.S. McCullough, *Short History*, S. 159-160.

62 Īšō'jahb III., *Liber Epistularum*, E.V, S. 6-8 (syr.), S. 10-11 (lat.). Der Brief antwortet auf einen Brief des Lehrers Daniel aus Arbela, der an Ja'qōb von Bēth 'Abhē gerichtet war.

63 Thomas von Margā, S. 71 (syr.), S. 127 (engl.). Andere Ausdrücke, die von Thomas eingesetzt werden, ergänzen Īšō'jahbs Bild als Mönch in Bēth 'Abhē: „Mār Īšō'jahb, der Jünger des Rabban“, Thomas von Margā, S. 69 (syr.), S. 124 (engl.); „Mār Īšō'jahb von unserem Kloster“, Thomas von Margā, S. 72 (syr.), S. 129 (engl.). Der Rückgriff auf den Katholikos-Patriarchen sicherte die Stellung des Klosters in der Kirche des Ostens.

64 Īšō'jahb III., *Liber Epistularum*, E.XVIII, S. 30 (syr.), S. 27 (lat.).

65 Briefe an die Mönche u.a.: E.XIII, E.XVIII. Fiey versuchte die ersten zehn Briefe des ersten Teils im Kontext des Mönchtums zu analysieren. Er datiert sie auf die Zeit, in der Īšō'jahb Mönch im Kloster von Bēth 'Abhē war, J.-M. Fiey, *Īšō'yaw le Grand*, I, S. 316.

66 Īšō'jahb III., *Histoire de Jésus-Sabran*, S. 485-584. Es handelt sich um die Geschichte eines gefeierten Märtyrers, Īšō'sabran, der vom Zoroastrismus zum Christentum konvertiert war, in Arbela 15 Jahre eingekerkert und schließlich im Jahr 620 gemeinsam mit einem Dutzend Gefährten gekreuzigt wurde.

67 Abdīšō' von Nisibis, *Index of Biblical and Ecclesiastical Writings*, S. 371. Möglicherweise bezieht sich die von Henanīšō' verfasste *Vita* auch auf dieses Werk für die Novizen, wo sie von einem Werk zur „Einführung in die Lebensführung“ spricht, Henanīšō' I., *Vita des Heiligen Katholikos Mār Īšō'jahb*, fol. 135v. Ein weiterer Hinweis in derselben *Vita* scheint sich auf ein ebenfalls verlorenes Werk zu beziehen, das sich kritisch mit der griechischen Geisteswelt auseinandergesetzt haben soll, Henanīšō' I., *Vita des Heiligen Katholikos Mār Īšō'jahb*, fol. 122r. Möglich wäre aber auch, dass der Verfasser der *Vita* sich hier auf einschlägige Texte im Briefcorpus des Īšō'jahb bezieht, vgl. Īšō'jahb III., *Liber Epistularum*, M.III, S. 111-120 (syr.), 84-91 (lat.).

3. Der Bischof

3. 1 Rahmenbedingungen

„Warum hat die Bezeichnung ‚Bischof‘ für mich die Entfremdung von euch verursacht? Warum hat die priesterliche Handauflegung mich von der Gemeinschaft mit euer Gemeinde getrennt?“, so klagte der Bischof seinen mönchischen Weggefährten von einst gegenüber.¹ Nach seiner Weihe zum Katholikos im Jahre 628 ordinierte Īšōʿjāhb II. von Gdala Īšōʿjāhb von Adiabene zum Bischof von Ninive.²

Am Anfang seiner Bischofszeit musste er sich zunächst mit den Ansprüchen eines Mitbewerbers um das ninivitische Bischofsamt auseinandersetzen, für den sich zu Beginn von Īšōʿjāhbs Dienstzeit als Bischof am Ort etliche Leute lautstark zu Wort gemeldet hatten.³ Īšōʿjāhb reagierte ausgesprochen arrogant. Er bezeichnet seinen Widersacher einerseits als einen „Niemand“, lobt ihn aber andererseits in einer „ironie mordante“ (Fiey) als ausgezeichneten Lehrer und Kirchenvater.⁴ Sich selbst gibt er als einfachen Bischof aus, den die Gläubigen der Stadt in schwierigen Zeiten aufgesucht hätten, um sich seelisch zu erleichtern. Offenbar hatte sein Kontrahent seine Ansprüche noch nicht aufgegeben. Fiey geht gar von einer Kampagne der Gläubigen und Kleriker der Stadt gegen Īšōʿjāhb aus.⁵ Doch Īšōʿjāhb war sich seiner Sache sicher. Er hatte die Unterstützung des Katholikos-Patriarchen. Daher riet er seinem Kontrahenten, dass er sich ja an den Katholikos wenden könne, damit dieser ihn, den Niemand, gegen ihn, Īšōʿjāhb, auf dem Bischofsstuhl austausche.

Īšōʿjāhb blieb in intensivem Briefkontakt zum Katholikos, dem er seine Einsetzung ins Amt verdankte. So berichtete er ihm von seinem Ergehen in dem 629/630 abgefassten Brief E.XV, der nach Kaegis Meinung während der Schlacht bei Nisibis entstanden sein könnte.⁶

1 Īšōʿjāhb III., Liber Epistularum, E.XVIII, S. 30-31 (syr.), S. 27 (lat.).

2 L. Sako, *Lettre christologique*, S. 66-67. Hoyland geht von 620 als Datum der Weihe aus. Da Mār Aba als *locum tenens* von Seleukia-Ktesiphon und Babai als *Visitor* wirkten, wäre auch eine frühere Datierung der Weihe möglich, R.G. Hoyland, *Seeing Islam*, S. 175, Anm. 4. Doch steht dem die überlieferte Datierung entgegen. Thomas von Margā belegt einen Bischof Mārā, den Vorgänger Īšōʿjāhbs, in Ninive bis zum Jahr 628, Thomas von Margā, S. 69 (syr.), S. 123-124 (engl.). Mārās Name fehlt in der Übersetzung der *Historia Monastica* von Budge, aber er steht im syrischen Text. Die Angabe wird vom Diptychon der Stadt Ninive bestätigt, vgl. J.-M. Fiey, *Īšōʿyaw le Grand*, I, S. 324, Anm. 3.

3 Īšōʿjāhb benutzt den Begriff [ܥܠܝܢ] anstatt den Namen seines Kontrahenten zu nennen. Der Brief ist im Stil einer Lobrede verfasst, Īšōʿjāhb III., Liber Epistularum, E.XLVI, S. 88 (syr.), S. 67-68 (lat.). Fiey glaubte in diesem Mann den Verwalter des Bistums von Ninive zu der Zeit, als es unbesetzt blieb, erkennen zu können, J.-M. Fiey, *Īšōʿyaw le Grand*, I, S. 325.

4 „ironie mordante“ (bissige oder gallige Ironie) benutzt J.-M. Fiey, *Īšōʿyaw le Grand*, I, S. 325.

5 Ebd.

6 W.E. Kaegi vertrat diese Ansicht auf der Basis von E.IX und E.XV, dass es in diesem Brief um die große Schlacht von Ninive (12 Dezember 627) und die Invasion der Byzantiner unter Herakleios (Terminus ante quem 3. April 628, als Phiak, der Gesandte Šeroes, das Quartier des Herakleios in

Īṣō'jāh war aus Ninive abgereist und hielt sich im Patriarchatskloster in der Reichshauptstadt Seleukia-Ktesiphon auf.⁷ Er sei „dem Feuer der Plünderer entkommen“, „wie eine Kohle vom Brand“, meinte er einem Weggefährten aus der Zeit an der Schule in Nisibis, Sergios, gegenüber.⁸ Vehement schützte er sich vor dem Verdacht, er habe leichtfertig und unverantwortlich den Ort in schwieriger Zeit verlassen. Dem hielt er entgegen, dass er vielmehr geduldig ausgeharrt habe, solange das möglich war.⁹ Für die vermeintlich erzwungene Abreise hatte er keine Erlaubnis vom Katholikos erhalten. Der dem Katholikos persönlich einzureichende Brief sollte auch den kirchlichen Repräsentanten an der Hauptkirche, die in der Stadt geblieben waren, und den Mönchen des Klosters von Bēth Kokhe vorgelesen werden.¹⁰

3. 2 Der Bischof und das Mönchtum

Die Briefe des Bischofs von Ninive belegen, wie Īṣō'jāh als Mitglied der ostsyrischen Hierarchie dann in die innerkirchlichen Vorgänge, Streitigkeiten und Verfahrensabläufe verwickelt wurde.¹¹ Da die Briefe nicht in einer chronologischen Reihenfolge überliefert

Ganzak mit dem Friedensangebot seines Königs erreicht) gehe, was die Datierung des Amtsantritts Īṣō'jāhs als Bischof auf die Zeit vor 628 verlegt. Einerseits kann aber dieser Brief nicht vor 628 entstanden sein, weil er Īṣō'jāh II. als Katholikos-Patriarchen der Kirche des Ostens (gewählt im Mai 628) schildert, andererseits kann er auch nicht zu einem späteren Zeitpunkt verfasst worden sein als Sommer 630, da zu dieser Zeit Īṣō'jāh II. und eine Delegation der Bischöfe der Kirche des Ostens die definitive Waffenruhe zwischen den Byzantinern und den Persern abschlossen, vgl. Thomas von Margā, S. 69-70 (syr.), S. 124-127 (engl.); Chronycon Anonymum, S. 30 (syr.), S. 26 (lat.); T. Nöldeke, Die von Guidi, S. 32-33; vgl. auch B. Flusin, Anastase, II, S. 321 und W.E. Kaegi, Heraclius, S. 212-213. Doch möglich ist auch ein alternatives Kriegsszenario: In die Zeit der Entstehung des Briefes fällt der große Krieg zwischen dem persischen König Ardašir III. und dem persischen Feldherrn Feruhan, der sich der Unterstützung byzantinischer Truppen bediente (im März 630), Chronicon Anonymum, S. 29-30 (syr.), S. 25-26 (lat.); T. Nöldeke, Die von Guidi, S. 31. Feruhan war ein anderer Name des Šahbarāz, vgl. T. Nöldeke, Die von Guidi, S. 31. Obwohl er die Zahl der römischen Soldaten in der Armee des Feruhan für „wenig zahlreich“ hielt, meint Nöldeke, dass Herakleios seine Rebellion begünstigt habe. Herakleios entsandte den Eunuchen Nerses „mit einer unbekannteren aber großen Zahl byzantinischer Truppen“, um Šahbarāz gegen seine persischen Gegner zu unterstützen, vgl. W.E. Kaegi, Heraclius, S. 188 (nach Sebeos). Im Juli 629 erfolgte die politische Verständigung, Ṭabarī, Geschichte, S. 302, Anm. 1; vgl. auch J. Labourt, Christianisme, S. 241-242; W.A. Wigram, Introduction, S. 262-263; B. Flusin, Anastase, II, S. 282-291; W.E. Kaegi, Heraclius, S. 185-189.

7 Īṣō'jāh III., Liber Epistularum, E.XV, S. 20 (syr.), S. 20 (lat.).

8 Īṣō'jāh III., Liber Epistularum, E.IX, S. 11 (syr.), S. 14 (lat.).

9 Īṣō'jāh III., Liber Epistularum, E.XV, S. 20 (syr.), S. 20 (lat.).

10 Welche Abreise von welchem Ort gemeint ist, stellt das eigentliche Problem der Zuordnung des Briefes dar. Geht man davon aus, dass Īṣō'jāh seine Flucht aus Ninive dem Katholikos zu erklären hatte, befremdet, dass er den Brief dem Katholikos-Patriarchen und den Bischöfen „hinterließ“. Geht man davon aus, dass er dem Katholikos seine Flucht aus Seleukia-Ktesiphon zu erklären hatte, so befremdet, dass Katholikos und Bischöfe und die Mönche des Klosters offenbar vollkommen uneinträchtig im Kloster und an der Patriarchatskirche, bzw. der Patriarchenresidenz verblieben. Zusätzlich irritiert dann, dass ein Krieg etwa mit keinem Wort erwähnt ist. Für welche Variante man auch immer sich entscheidet, eine überzeugende Darstellung mit Rückgriff auf ein Kriegsgeschehen ist nicht zu erstellen.

11 Fiey spricht sogar von einem „kaléidoscope d'occupations“. J.-M. Fiey, Īṣō'yaw le Grand, I, S. 326. Vom Alltag des Bischofs zeugen einige seiner Briefe aus dieser Zeit. Diese Texte enthalten wenig

sind, ist es selten möglich, sie genau zu datieren und sie für einen chronologisch exakten Aufbau einer Biographie zu nutzen.

„Während der letzten Tage Chosraus“, also im Jahr 628, starb Ja'qōb und wurde im Kloster von Bēth 'Abhē beerdigt.¹² Sahdōnā hielt die Trauerrede.¹³ Eines der ersten Amtsgeschäfte Īšō'jahb als Bischof war sein Bemühen um eine angemessene Leitung des durch den Tod des Ja'qōb in seiner Leitung verwaisten Klosters.¹⁴ Ja'qōb hatte vor seinem Tod den alten und vielgeprüften Mönch Johannan den Älteren zu seinem Nachfolger als Abt des Klosters bestimmt.¹⁵ Doch Johannan lehnte ab. Die Mönche waren nun im Begriff, einen anderen zum Abt zu wählen. Īšō'jahb aber, in seiner Eigenschaft als Bischof von Ninive und Schüler Ja'qōbs, sandte einen Brief an die Mönche, um die Wahl Johannans zu unterstützen.¹⁶ Der Tonfall des Briefes ist schroff und verrät die Frustration und Enttäu-

Spektakuläres. Sie künden aber von dem, was ein offensichtlich ökonomisch besser gestelltes Bistum in der Interaktion mit bedürftigeren Bistümern zu leisten hatte und belegen den kollegialen Umgang des Bischofs mit seinen Mitbischöfen. So schickte Īšō'jahb auf Bitten seines ehemaligen Schulkameraden, des Priesters Mār Mōše, Lebensmittel nach Nisibis. Über das Hin und Her zu einer erwünschten Hilfsaktion für bedürftige Menschen in Nisibis in den Briefen an Mār Mōše vgl. Īšō'jahb III., Liber Epistularum, E.XXVII, S. 52-53 (syr.), S. 42-44 (lat.) und E.XLI, S. 69 (syr.), S. 54-55 (lat.). Dem Metropolit Kyriakos von Nisibis empfahl er – im Einverständnis mit dem Katholikos – Māruzan als Bischof von Balad. Auch vermittelte er nach der einseitigen Ernennung Māruzans zum Bischof durch die Gläubigen zwischen ihnen und Kyriakos und dem Katholikos-Patriarchen, Īšō'jahb III., Liber Epistularum, E.XLII, S. 71-75 (syr.), S. 56-59 (lat.). Die Grundlage seiner Freundschaft mit Kyriakos sah Īšō'jahb besonders in der gemeinsamen dogmatischen Position. Doch war Kyriakos für seine Sympathie für die chaldäonensische Position bekannt, vgl. Chronik von Seert, II, S. 279. Zum weiteren Verlauf: Īšō'jahb III., Liber Epistularum, E.XLV, S. 86-87 (syr.), S. 66-67 (lat.). Als der Metropolit Kyriakos selbst wegen einer Hungersnot dann beim Bischof von Ninive vorstellig wurde, sandte Īšō'jahb ihm großzügig bemessene Mengen von Gerste und Datteln, die er „aus der unteren Region“ bekommen habe. Īšō'jahb III., Liber Epistularum, E.XLVII, S. 90-92 (syr.), S. 69-71 (lat.). Wahrscheinlich handelt es sich bei den unteren Regionen um al-Bahrain, Haġar und Hattā, die für ihre Datteln berühmt waren, vgl. dazu Chronicon Anonymum, S. 38 (syr.), S. 31-32 (lat.); T. Nöldeke, Die von Guidi, S. 46-47. In einem Brief an einen Bischof Theodor kündigt er eine Verzögerung seiner geplanten Ankunft bei diesem an, weil er zunächst noch „die Zerstreuten von Athōr, die außerhalb der Gemeinde“ lebten, besuchen werde. Īšō'jahb III., Liber Epistularum, E.XVI, S. 21 (syr.), S. 21 (lat.). Es dürfte sich um den einzig für diese Zeit zu belegenden Theodor von Kaškar handeln, der im Jahr 602 Mitglied einer Delegation der ostsyrischen Bischöfe zum Empfang des byzantinischen Gesandten Mārūthā von Maipherkat gewesen war, vgl. Chronik von Seert, II, S. 174; Mari ibn Sulaimān, S. 59 (arab.), S. 52 (lat.). Er unterschrieb auch die Akten der Synode von 605 unter dem Katholikos-Patriarchen Gregorius I. mit, Synodicon Orientale, S. 213-214 (syr.), S. 478 (fr.); Synhados, S. 305. Die Historia Monastica erwähnt Johannan, den Bischof der Zerstreuten der Region um Damaskus, Thomas von Margā, S. 72 (syr.), S. 129 (engl.). Aus nicht näher erkennbaren Gründen widmete sich Īšō'jahb also auch der Diaspora. Den Bischof Mār Abā schließlich ermutigte Īšō'jahb, in seinem Leiden für die Wahrheit geduldig auszuharren, Īšō'jahb III., Liber Epistularum, E.XXXVIII, S. 64 (syr.), S. 51 (lat.).

12 Chronik von Seert, II, S. 143, Īšō'denah, § 34, S. 22 (syr.), S. 244 (fr.).

13 Thomas von Margā, S. 62 (syr.), S. 112 (engl.).

14 Īšō'jahb III., Liber Epistularum, E.XVIII, S. 29-34 (syr.), 27-30 (lat.). Die Fürsorge Īšō'jahbs für das Kloster von Bēth 'Abhē wurde von O. Braun mit dem Argument erklärt, Īšō'jahb sei Abt des Klosters gewesen, vgl. Synhados, S. 331. Doch belegen seine Briefe, dass beim Tod des ersten Abtes Īšō'jahb bereits Bischof von Ninive war.

15 Thomas von Margā, S. 58 (syr.), S. 101 (engl.).

16 Thomas von Margā, S. 58 (syr.), S. 101 (engl.). Der Brief findet sich bei: Thomas von Margā, S. 104-107 (syr.); S. lxxvii-lxxviii (engl.), Īšō'jahb III., Liber Epistularum, E.XVIII, S. 29-34 (syr.), S. 27-30

schung des Bischofs über die Nachfolgeregelung im Kloster. Die Mönche hatten ihn, den ehemaligen Schüler, der jahrelang mit ihnen im Kloster lebte und auch darüber hinaus dem Kloster verbunden geblieben war, nicht einmal über den Tod seines Lehrers informiert.¹⁷ Īšōʿjahb fungierte nun seinem eigenen Verständnis nach als „Testamentsvollstrecker“ Jaʿqōbs. Diesem Selbstverständnis gemäß wies er darauf hin, dass Jaʿqōb vor seinem Tod auch den Mönchen, die bei ihm waren, die gleiche Entscheidung mitgeteilt habe, mit der er Johannan zum Abt bestimmt hatte.¹⁸ Damit sah sich Īšōʿjahb aufgrund der ihm im Vier-Augen-Gespräch unterbreiteten Regelung seitens seines Lehrers in Übereinstimmung mit gleichlautenden Bekundungen des Verstorbenen an die Mönche des Klosters. Den Mönchen sollte durch diesen Hinweis auf Zeugen deutlich werden, dass Īšōʿjahb über alles, was im Kloster vor sich ging, informiert war. So konnte Īšōʿjahb Druck ausüben sowohl auf den Kandidaten als auch auf die Mönche. „Wenn irgendjemand gegen euer gottliebendes Haupt, das durch den Befehl [des] Rabbans und durch den Willen Gottes eingesetzt wurde, kämpft, lasst ihn in Bēth ʿAbhē nicht weiter leben.“¹⁹ Seine Position in dieser Frage wollte er absichern, indem er persönlich bei einem anstehenden Besuch den Katholikos von den Problemen im Kloster in Kenntnis setzen werde. Zusätzlich beabsichtigte er, dem Metropoliten der Adiabene in diesem Sinn zu schreiben.²⁰ Tatsächlich wirkte dann Johannan der Ältere als Abt des Klosters.

Doch trat er schon nach einem halben Jahr als Abt zurück.²¹ An seiner Stelle wurde ein Mönch namens Paul gewählt.²² Paul wiederum warf Īšōʿjahb vor, dass er ihn nicht besucht und mit ihm die anhaltenden Probleme nicht besprochen habe. Ignoranz hinsichtlich des Studiums und hinsichtlich der Sitten, sowie Fehlleitung der Brüder sind seine Vorwürfe gegen Paul. Īšōʿjahb empfahl ihm eine größere Offenheit den Mönchen gegenüber. Besonders strittig waren die Zeiten, die Paul außerhalb des Klosters als Einsiedler verbrachte. Īšōʿjahb riet ihm, die von ihm initiierten Reformen mit Augenmaß voranzutreiben. Es gälte, Gutes zu behalten, Schlechtes aber durch Besseres zu überwinden.²³

Vermutlich nicht lange nach seiner Wahl zum Abt des Klosters aber verstarb der nur kurz amtierende Abt Paul.²⁴ Als sein Nachfolger wurde nunmehr der Mönch Kamīšōʿ gewählt.²⁵ Kurz nach seiner Wahl schrieb dann auch Kamīšōʿ einen Brief an den Bischof von

(lat.). Die Briefe sind in der vorhandenen Sammlung nicht korrekt eingeordnet. Der Brief E.XVIII muss vor dem Brief E.XIII stehen, da dieser über den zweiten Nachfolger Jaʿqōbs, Paul, berichtet.

17 Īšōʿjahb III., Liber Epistularum, E.XVIII, S. 30-31 (syr.), S. 27 (lat.).

18 Īšōʿjahb III., Liber Epistularum, E.XVIII, S. 31 (syr.), S. 28 (lat.). Īšōʿjahb berief sich auf das „lebendige Testament“ aus „dem Mund“ des verstorbenen Abtes.

19 Īšōʿjahb III., Liber Epistularum, E.XVIII, S. 33 (syr.), S. 29 (lat.).

20 Īšōʿjahb III., Liber Epistularum, E.XVIII, S. 34 (syr.), S. 30 (lat.).

21 Thomas von Margā, S. 58 (syr.), S. 102 (engl.).

22 Thomas von Margā, S. 66 (syr.), S. 118-119 (engl.).

23 Īšōʿjahb III., Liber Epistularum, E.XIII, S. 18 (syr.), S. 19 (lat.). Īšōʿjahb beendet seinen Brief mit einem Gruß sowohl von ihm als auch von Mār Henanišōʿ und den anderen Brüdern, die sich bei ihm befanden.

24 Thomas von Margā, widmet dem dritten Abt nur eine Zeile und stellt seine Führung der Mönche im Kloster als eine kurze Episode zwischen der des Johannan des Älteren und der des vierten Abtes, Kamīšōʿ, dar, Thomas von Margā, S. 66 (syr.), S. 118-119 (engl.).

25 Kamīšōʿ wurde im Dorfe Kūf in der Kirchenprovinz Margā geboren, vgl. Īšōʿdenah, § 89, S. 49 (syr.), S. 265 (fr.). Thomas erwähnt ihn unter den Mönchen, die aus dem Großen Kloster auf dem Berg Izla abwanderten, Thomas von Margā, S. 113 (syr.), S. 247 (engl.). Dann ging er zu Mār Jaʿqōb von Bēth

Ninive. Er schickte einige Brüder mit, um sich Īšō'jahb's Unterstützung zu sichern.²⁶ Der Brief enthielt eine Einladung nach Bēth 'Abhē und die Bitte an Īšō'jahb, die Vita Mār Ja'qōb's zu schreiben. Īšō'jahb lehnte die Einladung ab mit der Begründung, die Lage in Ninive und die Dienstgeschäfte würden ihm nicht erlauben, sich von der Stadt zu entfernen. Er gab einige Ratschläge zur Führung des Klosters. Doch die Vita seines Meisters zu schreiben, lehnte er ab. Er sei sehr beschäftigt. Die Kunst des Schreibens benötige jedoch einen ruhigen Geist.²⁷ Eine mit dem Kloster konkurrierende Neugründung, die auf einige der Mönche im Kloster attraktiv wirkte, empfahl er als Prüfung auszuhalten. Der Metropolit der Adiabene könne zwar die Lage entspannen, aber wahrscheinlicher sei doch die Möglichkeit, dass der die Situation wie üblich vernachlässige.²⁸

Ein anderes Verhältnis hatte Īšō'jahb zum Großen Kloster auf dem Izla-Gebirge, wo Habibā Babai dem Großen als Abt gefolgt war. Am Ende des Jahres 628 schrieb Īšō'jahb einen Kondulenzbrief an den neuen Abt und die Mönche dort wegen des Todes Babais.²⁹ Ein Besuch sei ihm nicht möglich gewesen. Īšō'jahb lobt die Tätigkeit Babais als Lehrer der Orientalen und seine hervorragende Lebensführung. Er selbst werde diese „Säule“ des Trostes der Gläubigen vermissen.³⁰ Īšō'jahb befürchtete nun, dass ohne Babai die Mönche unter den Einfluss von Häresien geraten könnten. Er aber betonte sein Interesse, dass das Kloster weiter eine die Kirche des Ostens stützende Säule bleibe. Ein Jahr später, im Jahr 629, tadelte Īšō'jahb dieselben Mönche, weil er seit einem Jahr keine Nachricht von ihnen bekommen hatte.³¹ Die Verbindung zwischen ihm und dem spirituellen Mittelpunkt seiner Kirche auf dem Izla ließ zu wünschen übrig. Es folgte ein weiterer Brief an Abt und Mönche, die im Großen Kloster geblieben waren. Er bat sie, die Mönche zurückzurufen, die das Kloster aus Opposition gegen Babai verlassen hatten.³² Zwischenzeitlich verlor er den

'Abhē, um kurz darauf zusammen mit Sahdōnā, dem er auch das Mönchsgewand (Schema) gab, in die Einsamkeit im Gebirge zu gehen, Īšō'denah, § 89, S. 49 (syr.), S. 265 (fr.). Kamīšō' sei bei seiner Rückkehr in das Kloster zum Abt eingesetzt worden. Īšō'jahb führt ihn als einen der Adressaten des Briefes E.XVIII, Īšō'jahb III., Liber Epistularum, E.XVIII, S. 29 (syr.), S. 27 (lat.). Nach Thomas sei er viele Jahre Abt gewesen, Thomas von Margā, S. 66 (syr.), S. 119 (engl.). Die Stärke des neuen Abtes zeigte sich in der Auseinandersetzung mit dem Katholikos-Patriarchen, in der er sich für das Kloster weigerte, in ihm eine Schule errichten zu lassen, Thomas von Margā, S. 74-78 (syr.), S. 132-153 (engl.). Nach seinem Tod wurde sein enger Vertrauter Mār Beraz-Sorin zum Abt gewählt, Thomas von Margā, S. 91 (syr.), S. 212 (engl.). Beraz-Sorin ist einer der Adressaten des Briefes E.XVIII, den Īšō'jahb an die Mönche von Bēth 'Abhē schickte, um die Wahl Johannans des Älteren zu unterstützen, Īšō'jahb III., Liber Epistularum, E.XVIII, S. 29 (syr.), S. 27 (lat.).

26 Īšō'jahb III., Liber Epistularum, E.XIX, S. 34 (syr.), S. 30 (lat.).

27 Īšō'jahb III., Liber Epistularum, E.XIX, S. 35 (syr.), S. 31 (lat.). Ja'qōb widmeten sich vier Viten von Anhängern, später auch noch Hymnen. Thomas kannte und benutzte sie, vgl. Thomas von Margā, S. 47-48 (syr.), S. 82-83 (lat.).

28 Īšō'jahb III., Liber Epistularum, E.XIX, S. 36 (syr.), S. 31 (lat.).

29 Īšō'jahb III., Liber Epistularum, E.XI, S. 13-15 (syr.), S. 15-17 (lat.). Über die Datierung und die Umstände des Todes Babais, vgl. G. Chediath, *Christology*, S. 13-16. Zu Habibā vgl. Īšō'denah, § 68, S. 40 (syr.), S. 258-259 (fr.).

30 Īšō'jahb III., Liber Epistularum, E.XI, S. 15 (syr.), S. 16 (lat.).

31 Īšō'jahb III., Liber Epistularum, E.XII, S. 16 (syr.), S. 17-18 (lat.). Der Brief ist unvollständig erhalten. Der gesamte Brief fehlt in der Bagdader Handschrift und in der Pariser Handschrift. Er wurde von Duval fragmentarisch (das Ende fehlt) aufgrund der Handschrift in Vatikan ediert.

32 Im Unterschied zu den anderen beiden Briefen, die ganz allgemein die Mönche des Klosters ansprachen, erwähnt Īšō'jahb hier die wichtigen Mönche namentlich: Habibā, Dazaniā, Gregorius,

Kontakt zu den Mönchen vom Großen Kloster.³³ Als der Mönch Mār Narsai aus seiner Zelle vertrieben wurde und die Brüder 'Enanīšō' und Īšō'jahb das Kloster verlassen hatten, beschwerte sich der Bischof in einem erneuten Schreiben an die Mönche des Klosters über die Unterbrechung des Informationsflusses.³⁴ Um die weitere Zersplitterung der Klostergemeinde zu verhindern, griff Īšō'jahb in dem Brief zu Drohungen und Mahnungen. Zugleich beschwor er die Erinnerung an die gemeinsamen Vorväter.³⁵ Die Mönche dieses geschichtlich einflussreichen Klosters seien „die geliebten Söhne des gerechten Abraham und die guten Erben des gerechten Dadīšō' und die keuschen Schüler des berühmten Babai“.³⁶ Abraham als Gründer des Klosters und Reformator des gesamten Mönchtums der Kirche des Ostens, Dadīšō' als Wächter und Fortsetzer der Tradition, der eher durch seine individuelle Gerechtigkeit gekennzeichnet wurde, und Babai als Lehrer der Kirche und Vater seiner Schüler gerade auf dem Gebiet gelebter Askese; jeder Mönchvater ist in seiner Besonderheit dargestellt. Mit dem Vergleich Izla/Dothan weist er zudem auf einen alttestamentlichen Konflikt (Joseph und seine Brüder) zwischen Brüdern als Entsprechung zu den Zwistigkeiten im Mönchtum hin und übt damit massive Kritik nicht nur an den Beschlüssen des Klosters, aus dem sich das gesamte reformierte Mönchtum der Kirche herleitete, sondern setzte dessen Beschluß auch moralisch ins Zwielficht, indem der Ausgeschlossene von ihm mit Joseph parallelisiert wurde. Möglicherweise wirkte Īšō'jahbs eigene Abstammung vom ebenfalls aus dem Kloster ausgestossenen Ja'qōb hier verstärkend auf seine Parteinahme. Zudem zeigt sich deutlich der Machtkampf zwischen dem Kloster, das noch kurz zuvor unter der Leitung Babais das Machtzentrum der Kirche war, und dem ehrgeizigen Bischof. Der Mönch Narsai war von den Autoritäten der Kirche des Ostens („den Führern der Kirche“, wie charakteristischerweise Īšō'jahb sagt) verurteilt worden. Der Verurteilung durch die Kirchenleitung hatten die Mönche mit ihren Narsai betreffenden Maßnahmen entsprochen. Sie entfernten ihn aus dem Kloster.³⁷ Doch Īšō'jahb zweifelte an den Motiven der kirchlichen Oberen. Er ermutigte die Mönche gar, sich vor

Lukas, Arzišō', Stephanus, Iazdin, Bardoq und Šem'un, vgl. Īšō'jahb III., Liber Epistularum, E.XVII, S. 22 (syr.), S. 21-22 (lat.). Zu anhaltenden Abwanderung aus dem Kloster vgl. J.-M. Fiey, *Assyrie Chrétienne*, II, S. 825.

33 Die beiden vorigen Briefe waren ohne Antwort geblieben, Īšō'jahb III., Liber Epistularum, E.XVII, S. 22 (syr.), S. 22 (lat.).

34 Thomas von Margā, S. 79 (syr.), S. 175-176 (engl.): „Was Mār Narsai betrifft, schrieb der heilige Mār Īšō'jahb, als er Bischof von Ninive war, einen Brief an das Große Kloster, tadelte sie und sprach: Ihr habt diesem Mann gegenüber nicht richtig gehandelt, indem ihr ihn zu einem Fremden in eurer Gemeinde gemacht habt“. Der Brief: Īšō'jahb III., Liber Epistularum, E.XVII, S. 22-29 (syr.), S. 21-26 (lat.). Der Bischof von Ninive kannte offensichtlich den Mönch und seine Tätigkeit. Die offensive Form der Orthodoxie im Sinne der Tradition der Kirche des Ostens war Narsai eigen. Nach Thomas von Margā seien wegen derselben Angelegenheit die Brüder Īšō'jahb und 'Enanīšō' aus dem Kloster ausgezogen und zum Kloster von Bēth 'Abhē gekommen, Thomas von Margā, S. 79 (syr.), S. 175-176 (engl.). Vermutlich durch diese zwei ehemaligen Kollegen aus der Schule von Nisibis und nun Mönche im Kloster von Bēth 'Abhē wurde Īšō'jahb erst über die Lage im Großen Kloster informiert. Īšō'jahb drückt seine Hoffnung aus, die Vertreibung träfe nur Narsai allein und nicht auch die beiden neu im Kloster eingetroffenen Mönche, deren einer „sich wie Ruben erbarmte“ und deren anderer „wie Juda klug“ sei, Īšō'jahb III., Liber Epistularum, E.XVII, S. 23 (syr.), S. 23 (lat.).

35 Īšō'jahb III., Liber Epistularum, E.XVII, S. 23 (syr.), S. 22 (lat.).

36 Ebd.

37 Īšō'jahb III., Liber Epistularum, E.XVII, S. 25 (syr.), S. 23 (lat.).

der kirchlichen Hierarchie gegenseitig zu unterstützen.³⁸ Die Mönche hätten aber weder mit dem Katholikos noch dem Metropoliten sich brieflich im Interesse des bedrängten Mönchs zu verständigen gesucht. Sie hätten ihn stattdessen sogar förmlich „in einem Buch der Ungerechtigkeit“, also einer Art Anklageschrift, exkommuniziert.³⁹ Statt so sich einfach zu Handlangern eines Beschlusses der Kirchenleitung zu machen, hätten sie Katholikos und Metropoliten gegenüber keinesfalls die „Kraft ihrer Freundschaft“ verleugnen dürfen. Sie hätten ihre Überzeugung friedlich äußern können und, falls das nötig gewesen und es den Führern der Kirche nützlich erschienen wäre, mit den angeklagten Brüdern gemeinsam Buße tun können. Zwei ihm nicht genehme Mönche macht Īṣōʿjahb für das Verhalten des Klosters gegen Narsai namhaft, Babai bar Jonan, der das Große Kloster auf dem Izla mit seinen Aktionen zu demütigen im Begriff sei und Isaak, „den Dämon aus dem Norden“.⁴⁰ Īṣōʿjahb verlangte die Wiederaufnahme der Mönche. Offenbar wurde dem Wunsch des Bischofs seitens der Mönche des Klosters entsprochen. Einige Jahre später wählten die Mönche Narsai gar zum Abt des Klosters.⁴¹

Die Schlussformel des Briefes E.XXX belegt, dass es neben dem brieflichen Austausch auch zu realen Begegnungen des Bischofs mit den Mönchen des Großen Klosters auf dem Izla kam.⁴² Sein starkes Engagement in Fragen des Mönchtums machte auch an den Grenzen seines Bistums nicht halt. Selbst mit Mönchen und Klöstern außerhalb seines Jurisdik-

38 Īṣōʿjahb III., Liber Epistularum, E.XVII, S. 25 (syr.), S. 23 (lat.).

39 Īṣōʿjahb III., Liber Epistularum, E.XVII, S. 25 (syr.), S. 23 (lat.).

40 Īṣōʿjahb III., Liber Epistularum, E.XVII, S. 27 (syr.), S. 25 (lat.). Babai bar Jonan habe „bis jetzt die Wege des Herrn und auch eure eigenen Wege sehr verspottet; nun ist er dabei, gleichsam durch die Emsigkeit eures Eifers, um so heftiger auch die Heiligen zu schmähen, die im Herrn entschlafen sind.“ Die kirchengeschichtliche Überlieferung kennt zu dieser Zeit nur einen Gegner des Großen Klosters namens Babai: Babai bar Nesibnāyē (der Nisibener). Zu ihm vgl. seine Vita in F. Nau, *Histoires d'Abraham de Kaskar et de Babai de Nisibe*, S. 161-172; *Chronicon Anonymum*, S. 24 (syr.), 21 (lat.); T. Nöldeke, *Die von Guidi*, S. 23-24; Īṣōʿdenah, § 17, S. 10-11 (syr.), S. 235 (fr.); M. Tamcke, *Babai von Nisibis*, Sp. 83-85; M. van Esbroeck, *Bābai bar Nesibnāyē (der Nisibener)*, Sp. 1331-1332; M. Tamcke, *Der Katholikos-Patriarch Sabriṣō I. (596-604)*, S. 52-55. Der Verfasser des *Chronicon Anonymum* spricht trotz des Gegensatzes zwischen den beiden Führern des ostsyrischen Mönchtums zusammenfassend positiv über deren Lebenswandel, der als „heller und strahlender als die Sonne“ beschrieben wird. Beider Schriften gelten in der Chronik gleichermaßen als den rechten und wahren Glauben bezeugende Bücher, *Chronicon Anonymum*, S. 24 (syr.), 21 (lat.); T. Nöldeke, *Die von Guidi*, S. 23-24.

41 Thomas von Margā, S. 79 (syr.), S. 175 (engl.). Noch zur Zeit Mār Habībās schaltete sich Īṣōʿjahb in die inneren Belange des Klosters ein, Īṣōʿjahb III., Liber Epistularum, E.LI, S. 100 (syr.), S. 76 (lat.); Īṣōʿjahb III., Liber Epistularum, E.XXX, S. 56 (syr.), S. 45 (lat.).

42 Īṣōʿjahb III., Liber Epistularum, E.XXX, S. 56 (syr.), S. 45 (lat.). Fiey meinte, dass Īṣōʿjahb nach Beendigung der Gesandtschaftsdelegation bei Herakleios noch die Klöster auf dem Berg Izla besucht habe. Im Brief M.X liefere Īṣōʿjahb wichtige Hinweise über die innere Organisation des Großen Klosters, J.-M. Fiey, *Īṣōʿyaw le Grand*, I, S. 326, Anm. 4. Zur Delegation vgl. unten, S. 24f. Kurz vor der Abfassung dieses Briefes, d.h. erst in der Metropolitenzeit, hatte Īṣōʿjahb eine Reise von 50 Tagen durch die Kirchenprovinz Bā Nuhadrā unternommen, d.h. in der Region, wo diese Klöster lagen, Īṣōʿjahb III., Liber Epistularum, M.X, S. 145 (syr.), S. 108 (lat.). Die „détails intéressants sur l'organisation intérieure des couvents“ (Fiey) sind nicht Beschreibungen einer bereits etablierten Verwaltung der dortigen Klöster, sondern viel mehr Ratschläge und neue Regeln, die Īṣōʿjahb zur Verbesserung der klösterlichen Leitung einführte, Īṣōʿjahb III., Liber Epistularum, M.X, S. 145-149 (syr.), S. 108-111 (lat.).

tionsbereiches stand er in Kontakt und begleitete sie in den Fragen des mönchischen und klösterlichen Lebens.⁴³

3. 3 Die Gesandtschaftsdelegation

Dem intensiven Kontakt zwischen dem Bischof von Ninive und dem Katholikos entsprach es, dass der Katholikos den Bischof einlud, als Mitglied der Gesandtschaft der Großkönigin Boran an den oströmischen Kaiser Herakleios zu fungieren. Die definitive Waffenruhe zwischen den Byzantinern und den Persern fällt in die Regierungszeit der Königin. Sie wurde im Juni 630 zur Königin, nachdem Chosrau III. vom Gouverneur Khorasans getötet worden war.⁴⁴ Aufgrund der angespannten Lage im kriegsmüden Persischen Reich sah sich

43 Brief E.VIII an Mār Sabrīšō', den Abt des Klosters des Mār Tzelibā. Indem Duval „ܟܝܪܝܟܝܘܨ ܟܝܪܝܟܝܘܨ“ mit „ad superiorem monasterii S. Crucis“ übersetzte, ging er nicht von einem der zwei gleichnamigen Klöster des Mār Tzelibā aus, sondern von einem anderen, das dem Heiligen Kreuz gewidmet war, vgl. Īšō'jahb III., Liber Epistularum, E.VIII, S. 9 (syr.), S. 13 (lat.). Die Mönchsgeschichte des Īšō'denah kennt jedoch zwei Klöster gleichen Namens: ein Kloster des Mār Tzelibā in Karka d'Bēth Šlock und ein Kloster des Mār Tzelibā in Bā Nuhādrā, vgl. Īšō'denah, zu ersterem: § 53, S. 33-34 (syr.), S. 253 (fr.); § 67, S. 40 (syr.), S. 258 (fr.); zum zweiten: §§ 101-102, S. 53-54 (syr.), S. 269 (fr.); § 115, S. 59-60 (syr.), S. 274 (fr.); § 119, S. 61 (syr.), S. 275 (fr.); § 125, S. 64-66 (syr.), S. 278-279 (fr.). Diskussion: J.-M. Fiey, *Assyrie Chrétienne*, III, S. 87-88. Die Möglichkeit, dass es sich hier um das Kloster von Bā Nuhādrā handelt, ist durch die Datierung ihrer Gründung ausgeschlossen. Tzelibā, der Gründer des Klosters, war Meister und Zeitgenosse des Bischofs Kyriakos von Balad (nach 690). Vor seiner Wahl zum Bischof für die Kirchenprovinz Balad war Kyriakos lange Zeit als direkter Nachfolger Tzelibās Abt des von seinem Meister gegründeten Klosters. Nach seiner Wahl zum Bischof hatte er den Mönch Mār Atqen als Abt eingesetzt, Īšō'denah, § 102, S. 53-54 (syr.), S. 269 (fr.). Mār Atqen wiederum wurde durch den Bischof Kyprianos von Nisibis zum Bischof geweiht. Bischof Kyprianos von Nisibis schließlich hatte einige Schwierigkeiten mit dem Katholikos Mār Abā, aber konnte sich mit dessen Nachfolger Ja'qōb (753-773) verständigen, vgl. J.-M. Fiey, *Pour un Oriens Christianus Novus*, S. 117. In Īšō'jahbs Zeit als Bischof von Ninive ist kein Abt Sabrīšō' des Klosters des Mār Tzelibā in Bā Nuhādrā zu belegen, wiewohl die Äbte des Klosters für diese Zeit überliefert sind. Über das Kloster des Mār Tzelibā in Karka d'Bēth Šlock ist fast nichts bekannt. Das Kloster sei Ausbildungsort eines Mönchs Mār Basimā gewesen, heißt es lediglich, Īšō'denah, § 53, S. 33-34 (syr.), S. 253 (fr.). Zudem diente es als Grabstätte des Gründers des Klosters von Šēnā, Abba Šem'ūn, Īšō'denah, § 67, S. 40 (syr.), S. 258 (fr.). Außer an dieses Kloster wandte Īšō'jahb sich an den Mönch Īšō'sabran, der ihn einst geistlich gefördert hatte, Īšō'jahb III., Liber Epistularum, E.XXIII, S. 44 (syr.), S. 37 (lat.). Dieser Īšō'sabran ist nicht mit dem Märtyrer, zu dem Īšō'jahb eine Vita verfasste, identisch. Von den bei Īšō'denah belegten Mönche gleichen Namens (Īšō'sabran) sind keine Kontakte zu Īšō'jahb zu belegen, vgl. Īšō'denah, § 14, S. 7-9 (syr.), S. 233 (fr.); § 91, S. 50 (syr.), S. 266 (fr.); § 113, S. 58-59 (syr.), S. 273 (fr.); §§ 103-104, S. 54-56 (syr.), S. 270 (fr.). Weitere Briefe an einzelne Mönche sind die an Mār Lūliānē (Lūliānō), Īšō'jahb III., Liber Epistularum, E.XXVIII, S. 55 (syr.), S. 45 (lat.) und den Priestermonch Samuel, Īšō'jahb III., Liber Epistularum, E.XXXII, S. 57-58 (syr.), S. 46-47 (lat.).

44 Sebeos, S. 89. Flusin datiert den Tod Chosraus II. am 29. Februar 628, B. Flusin, *Anastase*, II, S. 283, Anm. 107. Infolgedessen ist der Tod Šeroes sechs Monate später also September 628 zu datieren, *Chronik von Seert*, II, S. 233-234 (sechs oder acht Monate). Gemäß *Chronicon Anonymum* habe der Sohn und Nachfolger Šeroes, Ardašir III., ein Jahr und sechs Monate regiert, bis April-Mai 630, als er vom persischen Feldherrn Šahrbaraz getötet wurde. Šahrbaraz wurde selbst 40 Tage später ermordet, *Chronicon Anonymum*, S. 30 (syr.), S. 25 (lat.); T. Nöldeke, *Die von Guidi*, S. 31-32. Nach der kurzen Regierung des Königs Chosrau III. wurde Boran, die Tochter Chosraus II., im Juni 630 als Königin

Boran benötigt, den Friedensvertrag mit den Byzantinern zu erneuern.⁴⁵ Ihr Vorgänger, Šahrbarāz, ein Alliiertes des Herakleios, war ermordet worden, weshalb sich die Königin beeilen musste, sich des Wohlwollens der Byzantiner zu versichern, um nicht sich neuen militärischen Auseinandersetzungen mit dem westlichen Nachbarn stellen zu müssen.⁴⁶ Mit der Durchführung der Friedensdelegation noch im selben Sommer betraute die Großkönigin den Katholikos-Patriarchen Īšōʿjahb II.⁴⁷

Die Namen der ostsyrischen Hierarchen in seiner Delegation sind in zwei Chroniken überliefert. Das *Chronicon Anonymum* nennt die Metropoliten Kyriakos von Nisibis, Gabriel von Karka dʿBēth Garmai und Mārūthā von Gustra.⁴⁸ Die Liste der *Historia Monastica* bietet neben Mār Kyriakos von Nisibis und Mār Gabriel von Karka dʿBēth Šlock (die Hauptstadt der Kirchenprovinz Bēth Garmai) auch die Namen des Mār Paul, des Metropoliten der Adiabene, des Bischofs Īšōʿjahb von Ninive und des Bischofs Sahdōnā von Mahōzē dʿArēwan (in Bēth Garmai), nicht aber Mārūthā von Gustra.⁴⁹

Īšōʿjahb II. und die „nestorianischen“ Bischöfe trafen Herakleios in Aleppo.⁵⁰ Die Quellen stimmen darin überein, dass die Vertreter der Kirche des Ostens vom Kaiser zuvorkommend empfangen wurden.⁵¹ Der Verfasser der Chronik von Seert schildert den Erfolg dieser Gesandtschaft als ein Ergebnis der Gelehrsamkeit Īšōʿjahbs II.⁵²

Die Quellen schweigen sich über Gestalt und Art der Beteiligung des Bischofs Īšōʿjahb an den Diskussionen zwischen der Delegation der ostsyrischen Hierarchen und dem byzantinischen Kaiser aus.⁵³

-
- eingesetzt, Ṭabarī, *Geschichte*, S. 390, Anm. 1; vgl. auch M. L. Chaumont, *Bōrān*, S. 366. Das *Chronicon Anonymum* hält Boran für die Frau Šeroes, *Chronicon Anonymum*, S. 30 (syr.), S. 26 (lat.); T. Nöldeke, *Die von Guidi*, S. 32. Die arabischen Chroniken von Seert und ʿAmr und Sliwā hingegen nennen sie „die Tochter Chosraus Pawez und die Schwester Šeroes“, *Chronik von Seert*, II, S. 237; ʿAmr und Sliwā, S. 53 (arab.), S. 31 (lat.); vgl. Diskussion in T. Nöldeke, *Die von Guidi*, S. 32, Anm. 5.
- 45 *Chronicon Anonymum*, S. 30 (syr.), S. 26 (lat.); T. Nöldeke, *Die von Guidi*, S. 32; *Chronik von Seert*, II, S. 237. Thomas von Margā verlegt die Gesandtschaft in die Zeit Šeroes: Thomas von Margā, S. 69-70 (syr.), S. 124-125 (engl.). Vgl. W.E. Kaegi, *Heraclius*, S. 212-213.
- 46 B. Flusin, *Anastase*, II, S. 321.
- 47 *Chronicon Anonymum*, S. 30 (syr.), S. 26 (lat.); T. Nöldeke, *Die von Guidi*, S. 32.
- 48 *Chronicon Anonymum*, S. 30 (syr.), S. 26 (lat.); T. Nöldeke, *Die von Guidi*, S. 32.
- 49 Thomas von Margā, S. 70 (syr.), S. 125-127 (engl.).
- 50 *Chronik von Seert*, II, S. 237.
- 51 *Chronicon Anonymum*, S. 30 (syr.), S. 26 (lat.); T. Nöldeke, *Die von Guidi*, S. 33. Herakleios habe sie mit Freude empfangen und ihren Wünschen entsprochen. Thomas von Margā behauptet gar, der byzantinische Kaiser habe sie wie „Engel Gottes“ behandelt, Thomas von Margā, S. 70 (syr.), S. 127 (engl.).
- 52 *Chronik von Seert*, II, S. 237. Herakleios sei überrascht gewesen, zu erfahren, dass eine Frau nun das gekrönte Haupt der Perser war. Er habe über die intellektuelle Überlegenheit des Katholikos, seine Scharfsicht und seine Gelehrsamkeit gestaunt.
- 53 Der Verlauf der Verhandlungen bewirkte heftige Kontroversen innerhalb der Kirche des Ostens. Dem Katholikos wurde vorgeworfen, er sei in seinen theologischen Zugeständnissen an den Kaiser zu weit gegangen, vgl. *Chronik von Seert*, II, S. 240-259. In knappster Zusammenfassung charakterisiert Baumstark den Vorgang und weist auf die nachfolgenden Kontroversen in der Kirche des Ostens hin. „Durch Ablegung eines Glaubensbekenntnisses, das starke Zugeständnisse an die chaldäonensische Orthodoxie machte, erkaufte er sich hier Zulassung zur kultischen Gemeinschaft mit den Griechen, was ihm seitens der strengen Nestorianer herbe Vorwürfe zuzog“, A. Baumstark, *Geschichte*, § 30a, S. 195-196; vgl. auch L. Sako, *Lettre christologique*, S. 67-72. Baumstark verwendete hier die zu seiner Zeit

Thomas von Margā weiß stattdessen von einem ganz anderen Vorgang im Kontext der Gesandtschaftsreise zu berichten. Īṣōʿjahb sei zusammen mit Sahdōnā nach dem Ende der Verhandlungen länger im Westen geblieben, um die Sehenswürdigkeiten des Gebietes unter der Leitung des Bischofs Johannan von Damaskus zu betrachten.⁵⁴ Sie reisten vor ihrer Rückkehr nach Antiochien und Apamea. In Antiochien, als die drei Bischöfe sich in einer der Kirchen während ihres mehrtägigen Aufenthalts in der Stadt ausruhten, habe der Bischof von Ninive einen weißen Heiligenschrein gesehen, der mit dem Kreuz Christi geschmückt gewesen sei. Er sei so beeindruckt gewesen, dass er unbedingt seiner habhaft werden wollte.⁵⁵ Ihn faszinierte die Wirkung des Schreines auf die Gläubigen. Er habe die wunderbaren Taten gesehen, die durch diesen Heiligenschrein vollbracht wurden. Er brachte in Erfahrung, dass die Kasette Reliquien der Apostel – Knochen und Teile der Körper – enthielt.⁵⁶ Nur mit Mühe gelingt den Autoren, den dann folgenden dreisten Akt des Hierarchen zu verschleiern. Īṣōʿjahb habe intensiv gebetet, den Heiligenschrein in sein Land bringen zu dürfen. Zuletzt habe er sich entschieden, die Reliquien zu stehlen. Der Chronist verschleiern das Befremdliche dieses Vorganges notdürftig, indem er erzählt, wie Īṣōʿjahb diese Angelegenheit Gott anvertraut und ihn gebeten habe, ihn während des Raubs zu schützen und zu verteidigen.⁵⁷ Die mitgenommene Kasette stellte Īṣōʿjahb in seinem Kloster in Bēth ʿAbhē auf.⁵⁸ Aller Verschleierung der Quellen zum Trotz bleibt dieser Diebstahl ein ungewöhnlicher Akt. Wright schon war verwundert, wie dreist und öffentlich – „apparently quite openly and shamelessly“ – der Diebstahl vor aller Augen zutage trat durch die Übertragung nach Bēth ʿAbhē, wo das Raubgut nun der Kirche des Ostens als Reliquie diente.⁵⁹

Doch nicht nur dieser ungewöhnliche Akt eines geistlich vermeintlich gerechtfertigten Raubes machte diese Erkundungsreise des Bischofs und seiner Begleiter zu einer bemerkenswerten Episode. Zumindest in den Berichten des Thomas von Margā geht diese Reise nicht vorüber ohne einen polemischen Bericht zur Haltung der Bischöfe der Kirche des

übliche Bezeichnung „Nestorianer“ für die Gläubigen der Kirche des Ostens, obwohl die Kirche des Ostens selbst wert darauf legt, dass Nestorius nicht ihr Mitglied war und nicht einmal ihre Sprache gesprochen habe. Nicht sie seien Nestorius, Nestorius sei ihnen gefolgt. Zur Problematik der Bezeichnung der Gläubigen dieser Kirche (die alternative Bezeichnung „Ostsyrer“ etwa enthält zwar keine konfessionspolemische Spitze, aber es gab auch miaphysitische Ostsyrer; die Bezeichnung „Assyrer“, die heute offiziell Bestandteil des Namens der Kirche ist, ist auch bei westsyrischen Christen gebräuchlich, sofern diese sich nicht als „Aramäer“ bezeichnet wissen wollen) vgl. W. Baum / D. Winkler, Die Apostolische Kirche des Ostens, S. 11f; W. Hage, Das orientalische Christentum, S. 308-313.

54 Thomas von Margā, S. 72 (syr.), S. 129 (engl.).

55 Thomas von Margā, S. 71 (syr.), S. 127 (engl.).

56 Bis zum heutigen Tag führen sich alle Patriarchen von Antiochia (rum-orthodoxer, syrisch-orthodoxer, maronitischer, syrianischer, lateinisch-katholischer, melkitischer) auf die Apostel Petrus und Paulus als Gründern des Patriarchates zurück. Beide genießen dort daher bis heute hohe Verehrung. Zudem weist Budge darauf hin, dass auch der Apostel Matthäus in Antiochia gestorben und bestattet sein soll, Thomas von Margā, S. 127 (engl.), Anm. 2.

57 Thomas von Margā, S. 71 (syr.), S. 128 (engl.).

58 Thomas nennt die Quellen seines Berichtes. Außer in der mündlichen Tradition der Mönche des Klosters von Bēth ʿAbhē hätten bis zu seiner Zeit die Einwohner der Stadt Antiochia diese Geschichte erzählt, Thomas von Margā, S. 71 (syr.), S. 128 (engl.).

59 W. Wright, Syriac Literature, S. 172.

Ostens zu den Kirchen im Westen. Im Gebiet von Apamea führten die drei Bischöfe ein Religionsgespräch mit den Mönchen eines „häretischen“ Klosters.⁶⁰ Die Überzeugungsarbeit der drei Bischöfe war zunächst erfolgreich gewesen. Die gegnerischen Novizen hätten sich gewundert und über die Argumente gestaunt, die von den drei „nestorianischen“ Bischöfen hervorgebracht worden waren. Thomas geht so weit, zu behaupten, die Bischöfe hätten die Novizen bekehrt. Die Novizen hätten erkannt, „dass die Bartstopfeln ihrer Doktrin überhaupt keinen Widerstand leisten könnten gegen das Feuer der wahren Weisheit und der kraftvollen Beweisführungen von den Männern des Ostens.“⁶¹ Die Novizen seien dann zu ihrem Abt, einem alten und gelehrten Mann, gegangen und hätten ihm von den Bischöfen und dem Disput erzählt. Unter dem Vorwand, mehr über die Bittschrift an Herakleios erfahren zu wollen, beabsichtigte der Abt daraufhin selbst mit den Bischöfen der dogmatisch gegnerischen Kirche zu sprechen. Thomas beschreibt den Abt als „Zauberer“. Īšōʿjahb und Johannan wird zuerkannt, dass sie anhand des Aussehens des Abtes diesen als den Satan erkannt hätten. Deshalb hätten sie die Einladung zum Gespräch abgelehnt. In Bildern, die an der Verwerflichkeit des Abtes keinen Zweifel lassen, führt Thomas den Gegensatz der beiden Kirchen und dogmatischen Traditionen in der syrischen Christenheit so vor Augen, dass die westsyrische Variante (theoretisch möglich wäre auch die chalkedonensische oder monotheletische Christenheit) nicht nur keine ernstzunehmende theologische Position ist, sondern zugleich in ihrer Verwerflichkeit als satanisch und mit magischen Kräften ausgestattet deutlich negativ gekennzeichnet wird. Dementsprechend wird nun auch die theologische Konversion Sahdōnās nicht auf einen Wandel in dessen theologischer Grundüberzeugung zurückgeführt, sondern auf das Wirken finsterner Kräfte. Sahdōnā sei zum Abt gegangen trotz der Vorbehalte seiner Kameraden. Vor den grauen Haaren und dem Alter habe Sahdōnā sich verbeugt. Aufgrund dieser Ehrfurcht vor dem Alten habe sich Sahdōnās Verstand verwirrt. Nun habe er Bücher gegen die zwei Naturen und zwei Hypostasen in einer Person geschrieben.⁶² Für Thomas trat so das Wirken finsterner Kräfte auf westlichem Boden an die Stelle der theologischen Auseinandersetzung.

3. 4 Die antihäretische Tätigkeit in Ninive

Einen besonderen Akzent setzte der Bischof in Gestalt seines Kampfes gegen die vermeintlichen Häretiker. Ninive wurde in Īšōʿjahbs Zeit zur Kampfstätte zwischen der Kirche des Ostens und den Miaphysiten. Bar Haebreus wirft Īšōʿjahb vor, dass er den Bau einer miaphysitischen Kirche in der Stadt, er nennt sie Mossul, durch Geldzahlungen [ܡܘܨܘܠ] verhindert habe.⁶³ Īšōʿjahb klagt seinerseits, dass die Miaphysiten die Behörden zwecks

60 Die Hinweise zum Kloster ermöglichen keine genaue Identifizierung. Im siebten Jahrhundert bestanden im Gebiet von Apamea viele Klöster; auch in der Stadt selbst gab es ein Kloster, vgl. A. Vööbus, *History of Asceticism*, II, insbesondere S. 248-254; B. Dau, *History of the Maronites*, S. 178-183; zu den Maroniten vgl. H. Suermann, *Die Gründungsgeschichte*, S. 60-72.

61 Thomas von Margā, S. 72 (syr.), S. 129 (engl.).

62 Thomas von Margā, S. 73 (syr.), S. 130 (engl.).

63 Barhebräus, *Chronicon Ecclesiasticum*, S. 127-128. Gemeint ist hier Ninive. Zu der Zeit, als Īšōʿjahb Bischof von Ninive war (nach 628 – vor 641), gab es die Stadt Mossul noch nicht. Sie wurde erst nach der islamischen Eroberung (um 641-642) errichtet. Zur Zeit des Barhebräus aber war Mossul der

Baus der Kirche bestochen hätten.⁶⁴ Sein Volk sei zu arm und machtlos, um mit Bestechungsgeldern gegen die Häretiker kämpfen zu können.⁶⁵ Die Miaphysiten hätten vor den Türen der Stadt neben den Latrinen eine Kirche errichtet.⁶⁶ Īṣōʿjahb wohne nun „neben dem Nest des Satans“ und „zusammen mit diesen Skorpionen“.⁶⁷ Von ihrer außerhalb der Stadt errichteten Kirche aus provozierten die Miaphysiten die ostsyrischen Christen. Die Auseinandersetzung eskalierte. „Beim Anblick des satanischen Zeichens“, gemeint ist der neue Kirchbau, „vor den Türen ihrer Stadt“, reagierten die Ostsyrier und taten nun „unbedachte Dinge“, d.h. sie wurden militant in ihrem Abwehrverhalten.⁶⁸ Die lokalen Führer hetzten sie auf.⁶⁹ Die kurze Zeit – aufgrund des erfolgreichen Feldzuges – in der Region herrschenden byzantinischen Autoritäten ergriffen Repressalien gegen die Kirche des Ostens. Der Bischof musste fliehen. Von einem Zufluchtsort außerhalb Ninive schrieb Īṣōʿjahb an den Katholikos.⁷⁰ Sich selbst sah er aufgrund der Unruhen, die sich gegen ihn richteten, als Osterlamm, das Jesus Christus als Osterlamm noch übertreffe.⁷¹ Bei den gegen ihn gerichteten Unruhen in der Stadt ragte unter den Gegnern neben Häretikern und Adligen des Volkes „der berühmte und ehrenhafte Fürst in unserer Gemeinde“ hervor. Der eifere mehr als Judas, „obwohl die Eucharistie bis jetzt zwischen seinen Lippen ist“.⁷² Der „Fürst“ sei „mit der Lanze und mit dem Erzschild“ gegen ihn und seine Mitchristen vorgegangen, wird also als Repräsentant der byzantinischen Waffengewalt ausgegeben in ihrem Vorgehen gegen die Untertanen des Sassanidenreiches.⁷³ Der Hinweis auf die Eucharistie, die „bis jetzt zwischen seinen Lippen ist“, weist auf eine Episode bei der Gesandtschaftsdelegation an Herakleios hin, bei der Īṣōʿjahb II. dem byzantinischen Kaiser die Sakramente gespendet haben soll.⁷⁴ Der Fürst der Stadt könnte in ähnlicher Weise vom

entsprechende Bischofssitz geworden.

64 Īṣōʿjahb III., Liber Epistularum, E.XLIV, S. 81-86 (syr.), S. 63-65 (lat.); Īṣōʿjahb III., Liber Epistularum, E. XLIII, S. 77 (syr.), S. 60 (lat.) und E. XLIV, S. 85 (syr.), 65 (lat.).

65 Īṣōʿjahb III., Liber Epistularum, E.XLIV, S. 81-86 (syr.), S. 63-65 (lat.).

66 Īṣōʿjahb III., Liber Epistularum, E.XLIV, S. 82-83 (syr.), S. 64 (lat.). Fiey versuchte, diese Kirche zu identifizieren, und kam zu zwei Hypothesen: es handele sich dabei entweder um die Kirche „Tähira der Syrer“ (die „alte Kirche“, beʿat alʿaṭīqa) oder um die Kirche des Mār Zena, bekannt als die Kirche der Tagriter, vgl. J.-M. Fiey, Mossoul Chrétienne, S. 19.

67 Īṣōʿjahb III., Liber Epistularum, E.XLIV, S. 81 (syr.), S. 63 (lat.).

68 Īṣōʿjahb III., Liber Epistularum, E.XLIII, S. 76-81 (syr.), S. 59-63 (lat.); Īṣōʿjahb III., Liber Epistularum, E.XLIV, S. 81-85 (syr.), S. 63-65 (lat.).

69 Īṣōʿjahb III., Liber Epistularum, E.XLIV, S. 81-85 (syr.), S. 63-65 (lat.).

70 Īṣōʿjahb III., Liber Epistularum, E.XXV, S. 47 (syr.), S. 39 (lat.). Fünf Briefe des Katholikos verfehlten ihr Ziel, weil „die Feinde, die unerwartet gekommen sind, sie festhielten“, Īṣōʿjahb III., Liber Epistularum, E.XXXIV, S. 59 (syr.), S. 47-48 (lat.). Bericht, nachdem er Nachricht von den Briefen erhalten, sich die Situation aber schon entspannt hatte: Īṣōʿjahb III., Liber Epistularum, E.XXXIV, S. 59 (syr.), S. 48 (lat.). Wunsch, den Katholikos zu besuchen: Īṣōʿjahb III., Liber Epistularum, E.XXXVII, S. 62-63 (syr.), S. 50 (lat.); Īṣōʿjahb III., Liber Epistularum, E.XXXIX, S. 65 (syr.), S. 51-52 (lat.).

71 Īṣōʿjahb III., Liber Epistularum, E.XXXIX, S. 65-67 (syr.), S. 52-53 (lat.).

72 Īṣōʿjahb III., Liber Epistularum, E.XXXIX, S. 66 (syr.), S. 52 (lat.).

73 Īṣōʿjahb III., Liber Epistularum, E.XXXIX, S. 65-66 (syr.), S. 52 (lat.). Die Erwähnung der Schwerter und der Lanzen, beliebte Waffen der Byzantiner, im Gegensatz zu den Bögen, die von den Persern bevorzugt wurden, deutet auf die Besatzungszeit der Byzantiner hin und weist die Waffen als Charakteristikum je einer der beiden Armeen der im Kampf liegenden Großmächte zu. Zu den Waffen der Byzantiner vgl. W.E. Kaegi, Heraclius, S. 161.

74 Vgl. oben S. 24f.

Bischof die Eucharistie empfangen haben in Parallele zum byzantinischen Kaiser. In jedem Fall wird die Ähnlichkeit des Vorganges hier genutzt, um den Gegner als unlauter herabzusetzen. Briefe an die Stadtoberhäupter und den gegen ihn wirkenden Fürsten Jazdannan zwecks Versöhnung konnten nicht verhindern, dass er nach Tagrit ausweichen musste.⁷⁵ In Tagrit, einem Zentrum der Miaphysiten, bemühte er sich um Unterstützung. Der Erfolg der Miaphysiten in Ninive sei von Tagrit aus durch ihren Einfluss gestützt worden. Er spricht ausdrücklich von Silber und Gold als „Überzeugungsmitteln“.⁷⁶ Schließlich konnte Īšōʿjahb den Erfolg seiner Reise vermelden.⁷⁷ Die Gegner seien in den „Schlund der Verstecke“ vertrieben worden.⁷⁸ Sie würden „zu den barbarischen Herrschern“ zurückgehen.⁷⁹ Fiey sah in diesen Barbaren Byzantiner.⁸⁰ Herakleios bediente sich bei der Eroberung der westpersischen Grenzterritorien auch „sazenischer“ Truppen.⁸¹ Insbesondere die Ghassaniden nahmen an den militärischen Aktionen des Kaisers teil.⁸² Sie aber hatten längst das Christentum in seiner miaphysitischen Form angenommen.⁸³ Die versöhnliche Politik des Kaisers Herakleios den Miaphysiten gegenüber und seine wiederholten Versuche, eine von den beiden Parteien anerkannte christologische Formel zu entwickeln, markierten zunächst die gravierende Differenz zwischen der theologischen Position des byzantinischen Kaisers und der der Kirche des Ostens.⁸⁴ Seine erfolgreiche Aktion in Tagrit „beflügelte“ Īšōʿjahb zu weiteren antihäretischen Aktionen.⁸⁵ Der Erfolg machte ihn populär.

75 Īšōʿjahb III., Liber Epistularum, E.XLIV, S. 82-83 (syr.), S. 64 (lat.). Īšōʿjahb liefert eine kurze Biographie des Fürsten: er sei von einem orthodoxen Vater, also Anhänger der Kirche des Ostens, und einer häretischen Mutter geboren. Sechs Mal hatte er zwischen diesen beiden Kirchen und den entsprechenden Lehren hin und her geschwankt. Den Namen Jazdannan nennend: Īšōʿjahb III., Liber Epistularum, E.XLIII, S. 77-80 (syr.), S. 60-62 (lat.). Da hofft er noch auf die Rückkehr seines einstigen Gefährten in die angestammte Kirche. Doch hatte der Bischof den „Fürsten“, als er aus Ninive fliehen musste, schon nicht mehr unterstützt.

76 Īšōʿjahb III., Liber Epistularum, E.XLIV, S. 82 (syr.), S. 63 (lat.). Die Aktion Īšōʿjahbs setzt das Einverständnis des Metropolititen von Bēth Garmai voraus, in dessen Jurisdiktion sich Tagrit befand, vgl. J.-M. Fiey, *Īšōʿyaw le Grand*, I, S. 330. Mit der byzantinischen Eroberung der Stadt 627 wurde Ninive von Herakleios unter die Verwaltung des Gouverneurs Antāq (Antiochos) von Tagrit gestellt, Tabarī, *History*, Bd. 13, S. 54, insbesondere Anm. 187, vgl. auch J.-M. Fiey, *Īšōʿyaw le Grand*, I, S. 327. Einziger Vertrauter vor Ort (nur teilweise zuverlässig und willig) war ein gewisser Kabab: Īšōʿjahb III., Liber Epistularum, E.XLIV, S. 84 (syr.), S. 65 (lat.). Fiey weist darauf hin, dass eine kleine ostsyrische Kirche erst im Jahre 767 in Tagrit aufgebaut wurde, J.-M. Fiey, *Pour un Oriens Christianus Novus*, S. 137; Ders., *Mossoul Chrétienne*, S. 19-20.

77 Īšōʿjahb III., Liber Epistularum, E.XLIX, S. 98 (syr.), S. 74 (lat.) (Metropolititen Gabriel von Bēth Garmai), dazu Fieys Formulierung „un bulletin de victoire“, J.-M. Fiey, *Īšōʿyaw le Grand*, I, S. 329; Īšōʿjahb III., Liber Epistularum, E.XXXIX, S. 66 (syr.), S. 53 (lat.) (Katholikos Īšōʿjahb II.)

78 Īšōʿjahb III., Liber Epistularum, E.XLIX, S. 97-98 (syr.), S. 74 (lat.).

79 Īšōʿjahb III., Liber Epistularum, E.XXXIX, S. 66 (syr.), S. 53 (lat.).

80 J.-M. Fiey, *Īšōʿyaw le Grand*, I, S. 333.

81 I. Sahīd, *Byzantium and the Arabs in the Sixth Century*, Bd. I, S. 634-659; W.E. Kaegi, *Heraclius*, S.170.

82 I. Sahīd, *Byzantium and the Arabs in the Sixth Century*, Bd. I, S. 634.

83 I. Sahīd, *Byzantium and the Arabs in the Sixth Century*, Bd. I, S. 647.

84 Vgl. z.B. W.E. Kaegi, *Heraclius*, S. 214 u. 271. Donner vertrat die Meinung, die miaphysitische Kirche im Irak habe sich nur „under the protective gaze of the Byzantine authorities“ etablieren können, vgl. F. Donner, *The Early Islamic Conquest*, S. 169. Sahīd meint, dass „such an ecclesiastical policy could only

Īšō'jahb lehnte jedoch das Angebot, nach dem Tod des Metropoliten Paul die Leitung der Metropole Adiabene zu übernehmen, ab, da er erst noch die Früchte seines Sieges in Ninive auskosten möchte.⁸⁶ Nachdem er die Gründe seiner Ablehnung aufgeführt hatte, bot Īšō'jahb seine Hilfe an, einen geeigneten Kandidaten für den Metropolisansitz der Adiabene zu finden.⁸⁷ Zum Metropoliten der Adiabene wurde schließlich Makkikā gewählt und geweiht. Der enttäuschte die Erwartungen, missbrauchte sein Amt und wurde schließlich von seinem Dienst entfernt. Dieses Mal lehnte der Bischof von Ninive das Angebot, die Metropole zu übernehmen, nicht mehr ab, sondern zog in die Hauptstadt seiner Heimat um.

have endeared the new emperor to the Ghassānids, especially after their experiences with the anti-Monophysite outburst of Phocas in 609/10", I. Sahīd, *Byzantium and the Arabs in the Sixth Century*, Bd. I, S. 943. Zur Entstehung der miaphysitischen Kirche im Irak ohne Rückgriff auf politische Hypothesen vgl. A. Vööbus, *Reorganisation*, S. 106-111; J.-M. Fiey, *Tagrīt*, S. 289-342.

85 Vgl. Īšō'jahb III., *Liber Epistularum*, E.XXII, S. 42-44 (syr.), S. 35-37 (lat.).

86 Das Angebot kam vom Priester und Erzdiakon Johannan und von Te'i (Teni), dem Fürsten der Gläubigen von Arbela, vgl. Īšō'jahb III., *Liber Epistularum*, E.L, S. 98-100 (syr.), S. 75 (lat.).

87 Fiey schließt die Möglichkeit nicht aus, dass der vorgestellte Kandidat Makkikā war, J.-M. Fiey, *Īšō'yaw le Grand*, I, S. 332. Īšō'jahb hatte eine Vorliebe für Wortspiele. Eine doppelte Andeutung auf die Gnade [Henanā] Gottes liefert den Namen des Kandidaten Īšō'jahbs. Gott besuche seine Kirche „in seiner Gnade durch einen geeigneten Führer“ [ܘܢܝܢܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ] und er wird die Adiabener „durch seine Gnade heimsuchen“ [ܘܢܝܢܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ], Īšō'jahb III., *Liber Epistularum*, E.L, S. 99 (syr.), S. 75 (lat.).

4. Metropolitenzeit

4. 1 Metropolit der Adiabene

Im Jahre 641, als die Stadt Ninive von den Arabern erobert wurde, war Īšōʿjahb bereits Metropolit der Adiabene.¹ Ob nun „Metropolit von Arbela“ (Metropolitensitz war Arbela), oder „Metropolit der Adiabene“ oder „Metropolit von Mossul“, gemeint ist immer das gleiche Amt.² Der Sitz des Metropoliten blieb stets Arbela.³ In Arbela wiederholte sich, was Īšōʿjahb schon in Ninive durchzustehen gehabt hatte. Auf Kosten Īšōʿjahbs versuchten Geistliche in der Stadt den seinerzeit wegen Simonie abgesetzten Metropoliten Makkikā nach dessen Tod zu rehabilitieren. Īšōʿjahb antwortete seinen Gegnern, dem Katechumenen Šeroe und dem Erzdiakon Johannan, auf den Vorwurf, er sei nur aus Eitelkeit Metropolit

-
- 1 In diesem Jahr ist bereits Mār Emmeh als Bischof von Ninive und damit als Nachfolger Īšōʿjahbs nachzuweisen. Die Eroberung der Stadt Ninive durch die Araber fand im Jahre 641 statt, al-Balāḏūrī, II, S. 31; M.G. Morony, *Continuity and Change*, S. 13. Angeblich setzt Ṭabarī die Eroberung der Stadt Ninive in den Kontext der Eroberung Tagrits, vgl. Ṭabarī, *History*, Bd. 13, S. 55, 61. Dennoch ist die Identifizierung der bei ihm erwähnten Ortschaft al-Ḥiṣnān mit den Städten Ninive und Mossul umstritten, vgl. Ṭabarī, *History*, Bd. 13, S. 55, Anm. 188. Die Datierung Fieys (637) ist an dieser Stelle zu korrigieren, vgl. J.-M. Fiey, *Īšōʿyaw le Grand*, II, S. 5. Die arabische Chronik von Seert berichtet, der Bischof Mār Emmeh habe während der Eroberung der Stadt Ninive die Muslime mit Lebensmitteln versorgt, *Chronik von Seert*, II, S. 310. Mari ibn Sulaimān informiert, dass Mār Emmeh dem Anführer des islamischen Heer bei der Einnahme der Stadt Mossul (zu dieser Zeit noch Ninive) Hilfe geleistet habe, indem er ihnen „freilich“ Getreide brachte, Mari ibn Sulaimān, S. 62 (arab.), S. 55 (lat.). Dies sei auch ein Grund, warum die Araber Mār Emmeh bei der Patriarchenwahl unterstützt haben, vgl. auch *Chronik von Seert*, II, S. 310; *Chronicon Anonymum*, S. 32 (syr.), S. 27 (lat.); T. Nöldeke, *Die von Guidi*, S. 35.
 - 2 Metropolit von Arbela: Sabrīšōʿ Rustam, S. 184 (syr.), S. 233 (fr.); Thomas von Margā, S. 79 (syr.), S. 176-177 (engl.). Metropolit der Adiabene: Thomas von Margā, S. 81 (syr.), S. 181 (engl.); Īšōʿdenah, § 59, S. 37 (syr.), S. 256 (fr.). Die Kennzeichnung ‚von Adiabene‘ nimmt hier nicht Bezug auf seine Abstammung aus dieser Region, sondern auf seine Zeit als Metropolit der Region. Metropolit von Mossul: ʿAmr und Sliwā, S. 56 (arab.), S. 32 (lat.); Mari ibn Sulaimān, S. 62 (arab.), S. 55 (lat.); Barhebräus, *Chronicon Ecclesiasticum*, S. 127-128. Die Adiabene als Auskunft über die Herkunft und Mossul als Amtsbereich bietet die Chronik von Seert: „Īšōʿjahb von Adiabene, Metropolit von Mossul“, *Chronik von Seert*, II, S. 316; die Aufeinanderfolge „zuerst Bischof von Ninive, dann wurde er als Metropolit von Mossul gesalbt“, ʿAmr und Sliwā, S. 56 (arab.), S. 32 (lat.). Die in islamischer Zeit gegründete Stadt Mossul wurde eine der bedeutenden Städte dieser Region und die Hauptstadt der Provinz Adiabene.
 - 3 Fiey hatte behauptet, Īšōʿjahb hätte den Sitz zu Beginn seiner Dienstzeit verlegt, vgl. J.-M. Fiey, *Īšōʿyaw le Grand*, II, S. 8. Der Brief M.XVII jedoch, auf den Fiey seine Ansicht gründete, berichtet nur von einem längeren Aufenthalt des Metropoliten in einer Provinz seines Jurisdiktionsbereich, um dort einen neuen Bischof zu weihen, vgl. Īšōʿjahb III., *Liber Epistularum*, M.XVII, S. 164-166 (syr.), S. 121-122 (lat.).

geworden: Er sei doch von den Gläubigen und Klerikern der Stadt selbst gerufen worden, um den ungeeigneten Metropolitanen zu ersetzen.⁴

Besondere Bedeutung erlangte Īšōʿjahb für seine Kirche mit der in seiner Zeit als Metropolitan einsetzenden Liturgiereform. Īšōʿjahb erwies darin bereits seine Kraft als Reformator: er bemühte sich um eine Reform der Liturgieformulare, deren Ziel die Vereinheitlichung der liturgischen Texte war.⁵ Vor der Zeit Īšōʿjahbs sei die Liturgie in „einer verwirrten Weise ausgeübt“ worden, aber mit seiner Reform der liturgischen Dienste hätten „alle Kirchen eine entsprechende Ordnung bekommen“, meint Thomas von Margā.⁶ Die Bedeutung der Reform Īšōʿjahbs wurde über die Jahrhunderte in seiner Kirche anerkannt und blieb bis heute grundlegend.⁷

Sein Wirken im Bereich des Kirchenrechts blieb hingegen sekundär. So stimmte er etwa dem Gesetzesvorschlag eines Bischofs Henoch zu, der sich gegen die Ehe eines Mannes mit der Frau des Bruders seiner Mutter wandte und die so verheirateten vom Erbe ausschloss.⁸ In einem anderen Fall wandte er sich gegen Verfälschungen im Zuge einer Redaktion des Kirchenrechts.⁹

4. 2 Die Reform des Mönchtums in der Adiabene

In ähnlicher Weise reformerisch wirkte der Metropolitan hinsichtlich des Mönchtums. Er bekämpfte entschieden Missstände im Mönchtum seiner Diözese: da ließen sich Mönche von zweifelhaften Frauen „Herren“ nennen, pflegten Müßiggang, verkehrten mit Laien und Frauen, wanderten von Kloster zu Kloster und taten den Reichen schön. Er rief zur Ordnung nach den Gesetzen der Väter unter Leitung der gewählten Äbte zurück, denen die

4 Īšōʿjahb III., *Liber Epistularum*, M.XXII, S. 171-176 (syr.), S. 126-129 (lat.); M.XXIII, S. 176-189 (syr.), S. 129-139 (lat.).

5 So redigierte er besonders die *Khudra* und andere wichtige liturgische Formulare, Abdīšōʿ von Nisibis, *Index of Biblical and Ecclesiastical Writings*, S. 371; Henanīšōʿ I., *Vita des Heiligen Katholikos Mār Īšōʿjahb*, Mss. Cambridge Add. 2818, fol. 132r. und 136r. Zur Liturgiereform im Rahmen der Liturgie der Kirche des Ostens allgemein: W.F. Macomber, *A List of the Known Manuscripts of the Chaldean Hudra*; Ders., *A History of the Chaldean Mass*; Ders., *The Sources for a study of the Chaldean Mass*, S. 57-68; Ders., *The Chaldean Lectionary System*.

6 Thomas von Margā, S. 142 (syr.), S. 293-294 (engl.). Der Hauptredaktor war der Mönch ʿEnanīšōʿ, Thomas von Margā, S. 78-80 (syr.), S. 174-179 (engl.); dort auch Hinweis auf die Reform der Kanones.

7 Gabriel von Baṣra, *Rechtsammlung*, S. 240; vgl. auch S. 230; Ibn aṭ-Ṭaiyib, *Fiqh an-naṣrānīya*, II, S. 90-93 (arab.), S. 93-96 (dt.). „Die Anaphora der Apostel verfassten Addai und Mari, aber der Katholikos Īšōʿjahb verkürzte sie und pflegte, sie als Anaphora so zu verwenden. Sodann befahlen die Väter des Ostens zur Ehrung der verbannten Väter des Westens Theodorus, Nestorius und Chrysosthomos, dass deren Anaphora verwendet würde“, Ibn aṭ-Ṭaiyib, *Fiqh an-naṣrānīya*, II, S. 90 (arab.), S. 93 (dt.). Zur Rezeption der Liturgiereform Īšōʿjahbs ist auch auf den anonymen Verfasser der *Expositio Officiorum Ecclesiae* zu verweisen, vgl. Anonymus (Georg von Arbela), *Expositio Officiorum Ecclesiae*; vgl. auch S.P. Brock, *The Baptismal Anointings*.

8 Īšōʿjahb III., *Liber Epistularum*, M.XII, S. 152-155 (syr.), S. 113-115 (lat.).

9 Dieses ist sein Vorwurf gegen das Kirchenrechtswerk des Metropolitanen Šemʿūn von Rēw-Ardašīr (Fars), E. Sachau, *Syrische Rechtsbücher*, III, S. 204-253. Die Datierung ins 7. Jahrhundert wurde von E. Sachau bestritten, E. Sachau, *Syrische Rechtsbücher*, III, S. XVII-XXII. Zur Diskussionslage vgl. W. Selb, *Orientalisches Kirchenrecht*, I, S. 176, Anm. 563.

Brüder demütig gehorsam zu sein hätten: „Denn ein Irrtum ist jeder Weg, den die Väter nicht gelehrt haben.“¹⁰ Strengere Askese sollte im Verborgenen geschehen und Handwerk zum Klosteralltag gehören. Materiellen Engpässen sollte mit bischöflichen Empfehlungen an bewährte Gläubige begegnet werden.¹¹ Dem Bischof Ja'qōb schärfte er ein, wie er des Herumwanderns bezichtigte Mönche zu maßregeln habe, da sie sich mit ihrer Ortsungebundenheit auch gegen die kirchliche Ordnung stellten.¹² Demgegenüber betonte er die Funktion des Mönchtums für die christliche Botschaft. Die Mönche stünden, so schrieb er dem Chorepiskopos Mār Trizīšō', „anstelle eines Spiegels oder aber eines wahren Bildes der christlichen Lebensführung“.¹³

Die Maßnahmen wirkten. Das Kloster des Mār Barhadbšabba von Hadhodh, eines alten Freundes des Mār Ja'qōb, kam wieder in Gemeinschaft mit der Metropole der Adiabene.¹⁴ Dafür habe der Abt einen Mönch aus dem Kloster entfernen müssen, dessentwegen der Metropolit die Mönchsgemeinde exkommuniziert hatte. Nach der Entfernung des Mönches hatte der Abt einen Brief an Īšō'jahb geschrieben und ihn zu sich eingeladen. Mit der Erwähnung der Regel, die Gott „in unserem Sinai“, d.h. im Großen Kloster auf dem Izla eingesetzt habe, knüpft Īšō'jahb an die Tradition der Mönchsväter an, zu der auch Mār Barhadbšabba gehörte.¹⁵ Ähnliche Ratschläge erteilte der Metropolit den Mönchen Ardašir, Nisanaia, Boktiazd, Abraham, Mār Sergius.¹⁶

Wie nahe die Verbindungen Īšō'jahbs zu einzelnen Mönchen war, erwies sich, als der Mönch und Theologe Mār Henanīšō' starb.¹⁷ Den seiner Askese wegen belobigten Henanīšō' schätzte er auch dessen antihäretischer Tätigkeit wegen.¹⁸ Die Größe und

10 Īšō'jahb III., Liber Epistularum, M.III, S. 111-120 (syr.), S. 84-91 (lat.). Dort auch das Folgende. Zum Umherwandern auch: Īšō'jahb III., Liber Epistularum, M.V, S. 121-123 (syr.), S. 92-93 (lat.).

11 Īšō'jahb III., Liber Epistularum, M.III, S. 119 (syr.), S. 90 (lat.).

12 Īšō'jahb III., Liber Epistularum, M.V, S. 121-123 (syr.), S. 92-93 (lat.). Das Herumstreichen der Mönche über Land kennzeichnete bes. die Messalianer und wurde deshalb ausdrücklich untersagt, vgl. M. Tamcke, Der Katholikos-Patriarch Sabrišō' I. (596-604), S. 24.

13 Īšō'jahb III., Liber Epistularum, M.IV, S. 121 (syr.), S. 91 (lat.).

14 Zur Freundschaft zwischen Mār Barhadbšabba und Mār Ja'qōb vgl. Thomas von Margā, S. 38-39 (syr.), S. 68-69 (engl.).

15 Thomas von Margā, S. 38 (syr.), S. 68 (engl.).

16 Īšō'jahb III., Liber Epistularum, M.XI, S. 149-150 (syr.), S. 111 (lat.).

17 Īšō'jahb III., Liber Epistularum, E.X, S. 11-13 (syr.), S. 14-15 (lat.); der Brief ist an den nachfolgenden Abt, Mār Abdīšō', gerichtet. Henanīšō' war gebürtiger Ismaelit aus der königlichen Familie des lahmidschen Königs Nu'man von Hira, Īšō'denah, § 21, S. 12 (syr.), S. 236 (fr.). Im Großen Kloster auf dem Izla war er Mönch geworden und verbrachte eine gewisse Zeit zusammen mit Babai dem Großen, Elias und Giwargis. Elias stammte auch aus der königlichen Familie der Lahmid. Thomas von Margā, S. 37 (syr.), S. 66 (engl.); Henanīšō', Chapters of Disputation, S. 170 (syr.), S. 101 (engl.). Mār Giwargis kam aus der königlichen Familie des persischen Königs Chosrau und starb als Märtyrer, vgl. Īšō'denah, § 21, S. 12 (syr.), S. 236 (fr.). Zusammen mit seinem Onkel Elias zog er aus dem Großen Kloster und kam zu Abba Johannan dem Älteren bei Ninive, Thomas von Margā, S. 37 (syr.), S. 66 (engl.). Die drei Mönche errichteten dort ein Kloster. Nach einer gewissen Zeit begab er sich nach „Salak und Dibor“ und gründete dort ein Kloster, Īšō'denah, § 21, S. 12 (syr.), S. 236 (fr.). Fiey vermutete, dass „Salak und Dabor“ [ܣܠܟܘܢܘܢ] bzw. „Dibor und Salak“ [ܕܒܘܪܘܢܘܢ] in der Nähe des heutigen Dorfs Šaqlāwa lagen, vgl. J.-M. Fiey, Īšō'yaw le Grand, I, S. 319. Zwanzig Jahre danach starb er und wurde in seinem Kloster beerdigt, Īšō'denah, § 21, S. 12 (syr.), S. 236 (fr.).

18 Īšō'jahb stellte ihn als „Oberhaupt der kirchlichen Bundesheere“, „starker Turm der geistigen Führungen“, als „vollkommenes Bild der Tugend“ dar, der „im sterblichen Leibe den Typus des nach

Rechtgläubigkeit des Verstorbenen wird auch aus der Familientradition abgeleitet, denn über seinen Onkel Mār Elias habe der Verstorbene Anschluss an die Tradition des Großen Klosters auf dem Izla gehabt.¹⁹ Der Tod des Mönchs ging dem Metropoliten so nahe, dass er seinen Kummer darüber durch stetes Reisen zu überwinden suchte, damit die Beschwerlichkeiten des Reisens ihn vom seelischen Leiden befreien.²⁰ Er bekannte selbst, dass ihm „die Flucht“ nützlich erschienen sei, um der Verzweiflung zu entkommen.

Im Laufe der Zeit suchte Īšōʿjahb eine Vielzahl von Klöstern persönlich auf. Die Chronik von Seert informiert so über einen Besuch bei Rabban Hormizd in dessen Kloster von Alqoš, nördlich von Ninive.²¹ Während dieses Besuches ordinierte er Hormizd zum Priester, da der ihn mit seiner asketischen Lebensführung beeindruckte. Auch den Gründer des Klosters von Bēth Qōqa, Mār Sabrīšōʿ, suchte er auf und weihte ihn zum Abt.²² Diesem Asketen fühlte sich der Metropolit so verbunden, dass er ihn einmal gegen Beleidigungen von Seiten eines Mönchs aus dem berühmten Kloster des Abraham von Neṯhpar, einem der frühen Zentren der ostsyrischen Mönchsmystik, in Schutz nahm.²³ Im Kloster des Abraham von Rišā in Bā Nuhadrā setzte er die Trennung von Finanzen und geistlicher Leitung durch, die dort zuvor in Händen allein eines Mönches gelegen hatten.²⁴

4. 3 Īšōʿjahb und Sahdōnā

Anlass der Auseinandersetzung mit Sahdōnā war dessen Buch über das Glaubensbekenntnis.²⁵ Īšōʿjahb bestritt Sahdōnās Buch den Anspruch, ein Werk zu sein, das sich gegen die

der Auferstehung zu führenden Lebens trug“ und „durch das Feuer seines göttlichen Eifers zu aller Zeit alle Spreu der bösen Lehren vernichtete“, Īšōʿjahb III., Liber Epistularum, E.X, S. 12 (syr.), S. 14 (lat.).

- 19 Īšōʿjahb nennt Henanīšōʿ zu Ehren von dessen Onkel Elias den „zweiten Elias“, vgl. Īšōʿjahb III., Liber Epistularum, E.X, S. 12 (syr.), S. 15 (lat.).
- 20 Īšōʿjahb III., Liber Epistularum, E.X, S. 13 (syr.), S. 15 (lat.). Den Abt lud Īšōʿjahb zu sich nach Arbela zu einem Besuch ein.
- 21 Chronik von Seert, II, S. 277. Zu den Biographien über Rabban Hormizd, vgl. A. Scher in: Chronik von Seert, II, S. 275-276, Anm. 1. Hormizd war Mönch im Kloster von Bēth ʿAbhē gewesen, begab sich dann mit einem Jozadaq, in eine Grotte in den Bergen von Bā Nuhadrā (neben Alqoš).
- 22 Īšōʿdenah, § 59, S. 36-37 (syr.), S. 255-256 (fr.).
- 23 Sabrīšōʿ Rustam, S. 182 (syr.), S. 233 (fr.). Zur geographischen Lage des Klosters in der Adiabene vgl. J.-M. Fiey, Assyrie Chrétienne, I, S. 130-137.
- 24 Īšōʿjahb III., Liber Epistularum, M.X, S. 145 (syr.), S. 108 (lat.). Zum weiteren Verlauf: Henanīšōʿ I., Urteile, S. 8-9. Zu Abraham von Rišā vgl. Īšōʿdenah, § 106, S. 56 (syr.), S. 271 (fr.).
- 25 Īšōʿjahb warf Sahdōnā vor, das Buch „Unechtheit des Glaubens“ vor ihm verborgen zu haben, als sie gemeinsam im Kloster waren. Īšōʿjahb III., Liber Epistularum, M.VII, S. 131 (syr.), S. 98-99 (lat.); vgl. J.-M. Fiey, Īšōʿyaw le Grand, II, S. 21. Sahdōnā hatte sein Werk erst nach seiner Ernennung zum Bischof der Öffentlichkeit zugänglich gemacht, vgl. Īšōʿjahb III., Liber Epistularum, M.VII, S. 132-133 (syr.), S. 99-100 (lat.); M.VI, S. 124 (syr.), S. 94 (lat.). Thomas von Margā datiert die Wahl Sahdōnās auf das Jahr 628, Thomas von Margā, S. 69 (syr.), S. 123-124 (engl.). Sahdōnā las das Buch vor einigen mächtigen Personen vor in der Hoffnung auf deren Unterstützung für seine Ambitionen auf den Stuhl des Metropoliten der Adiabene. Nachdem er seine Hoffnungen auf diesen Sitz hatte aufgeben müssen, wurde er auf Empfehlung Īšōʿjahbs zum Bischof von Mahōzē dʿArēwan gewählt. Im Brief M.VII behauptet Īšōʿjahb, Sahdōnā habe das Buch vor einigen Personen vorgelesen und, als er den Erfolg seines Werkes sah, sich entschieden, es noch anderen zu zeigen. Zu den ‚anderen‘ zählte auch er selbst. Im Brief M.VI erklärt Īšōʿjahb hingegen, dass er von dem Buch durch Gerüchte erfahren habe. Bei

Häretiker richte.²⁶ Ihnen würden in diesem Werk geradezu Möglichkeiten eröffnet, eigene dogmatische Aussagen in die ostsyrische Lehrtradition einzuführen. Īšōʿjahb forderte eine Korrektur des Inhalts, setzte dafür eine Frist von einem Monat und empfahl Sahdōnā, bestimmte antihäretische Bücher zu lesen.²⁷ Er erinnerte Sahdōnā an ähnliche dogmatische Auseinandersetzungen in der Kirche des Ostens, etwa der Zurechtweisung der Anschauungen des Jesaja Tahalā durch die Dogmatiker Henanīšōʿ und Babai dem Großen.²⁸

Doch statt zu widerrufen, suchte Sahdōnā Unterstützung.²⁹ Nach vier Monaten organisierte Īšōʿjahb ein Treffen mit dem Abt Paul von Bēth ʿAbhē und zwei anderen Mitbrüdern des gemeinsamen Stammklosters wegen des ausgebliebenen Widerrufs.³⁰ Man entschied sich, einen Brief an Sahdōnā zu schicken, um den Widerruf einzufordern und ihm anderenfalls die Exkommunizierung anzudrohen.³¹ Die zwei Brüder sollten den in 1. Person Singular und in freundlichem Ton verfassten Brief Sahdōnā persönlich aushändigen.³² In seinem Sahdōnā zugehenden Brief legte Īšōʿjahb nochmals seine Sicht der ostsyrischen Christologie dar. Die Bedeutungen von parzupā (Person), qnumā (Hypostase), und kyanā (Natur) wurden erörtert und mit den entsprechenden griechischen Begriffen in Verbindung gebracht. Besonders attackierte Īšōʿjahb die Lehre von der Einheit der Hypostase in Christus. Sie bedeute implizit die Einheit der Natur. Auch die Verwendung alternativer Begrifflichkeiten, die Sahdōnā verwandte, um den sich an den klassischen Termini festmachenden Kontroversen zu entkommen – etwa *mqaīmutā ihidāitā* [ܡܩܝܡܘܬܐ ܝܚܝܕܝܬܐ] und *qnumā lhudāiā* [ܩܢܘܡܐ ܠܚܘܕܝܐ] – wies Īšōʿjahb zurück. Am Ende des Briefes erinnert Īšōʿjahb seinen Adressaten daran, dass die Position als Bischof von Mahōzē dʿArēwan eine große Verantwortung beinhalte, besonders weil die Gläubigen dieser Stadt gegen die Häretiker gekämpft und „die Wurzel der Bitternis“ von der Stadt entfernt hätten.³³ Darüber hinaus sei er selbst es gewesen, der Sahdōnā für die Stelle empfohlen habe. Daher sei nun zu erwarten, dass sie beide von den Mahūzāyē „getadelt“ würden als Menschen, „die dem

Gelegenheit einer öffentlichen Versammlung von Bischöfen und Repräsentanten des Staates verlangte er von Sahdōnā das Buch, vgl. J.-M. Fiey, *Īšōʿyaw le Grand*, II, S. 22, Anm. 3.

- 26 Die zwei Briefe, M.VI „An die Kleriker von Mahōzē dʿArēwan“, bzw. M.VII „An Mār Sahdā“ [das ist hier Sahdōnā], wurden vom Kopisten zeitlich nicht korrekt zugeordnet. Der Brief M.VII ist vor dem Brief M.VI zu datieren, da letzterer in erstem vorausgesetzt ist, Īšōʿjahb III., *Liber Epistularum*, M.VII, S. 131 (syr.), S. 98-99 (lat.).
- 27 Īšōʿjahb III., *Liber Epistularum*, M.VII, S. 132 (syr.), S. 99 (lat.). Sahdōnā versprach nach Aussage Īšōʿjahbs die „Verbesserung“.
- 28 Īšōʿjahb III., *Liber Epistularum*, M.VII, S. 133 (syr.), S. 100 (lat.).
- 29 Īšōʿjahb III., *Liber Epistularum*, M.VI, S. 126-127 (syr.), S. 95 (lat.).
- 30 Īšōʿjahb III., *Liber Epistularum*, M.VII, S. 132 (syr.), S. 99 (lat.).
- 31 Īšōʿjahb III., *Liber Epistularum*, M.VII, S. 132-133 (syr.), S. 99-100 (lat.): „Wenn dich aber vielleicht die Zweideutigkeit eitler Gedanken ergriffen hat und du glaubst, dass das, was von dir gemäß der Meinung mancher fälschlicherweise aufgeschrieben worden ist, zurecht aufrechterhalten werden muss, und du darin verbleiben willst, dann löst du mich und alle Gottesfürchtigen allerorten von den Fesseln des Schweigens, so dass mit Buch oder ohne Buch gegen dich die Entfernung aus der erhabenen Schlachtreihe der Heere des Herrn ausgerufen wird“.
- 32 Īšōʿjahb III., *Liber Epistularum*, M.VII, S. 132 (syr.), S. 99 (lat.); M.VI, S. 127 (syr.), S. 96 (lat.). Über diesen Briefwechsel zwischen den zwei Hierarchen berichtet auch Īšōʿdenah, § 127, S. 68 (syr.), S. 280-281 (fr.).
- 33 Īšōʿjahb III., *Liber Epistularum*, M.VII, S. 136 (syr.), S. 102 (lat.).

Irrtum erlegen“ seien.³⁴ Der Brief endet mit der Ermutigung zum orthodoxen Bekennen und hält an einer möglichen Umkehr Sahdōnās fest.³⁵ Der Brief verfehlte seine Wirkung nicht einfach. Sahdōnā entfernte in Gegenwart der zwei Mönche sechzehn „häretische“ Kapitel aus dem Buch und sandte die beiden Mönche mit einem Brief an Īṣōʿjahb zurück.³⁶

Gleichzeitig aber wandte sich Sahdōnā an einen Kirchenführer, der seine Gesinnung teilte, und richtete sich mit ihm gegen Īṣōʿjahb.³⁷ Īṣōʿjahb schrieb nun direkt an die Kleriker von Mahōzē dʿArēwan. Sie hätten ebenso wie er einen Fehler begangen, als sie den wankelmütigen Sahdōnā auf seinen Posten erhoben.³⁸ Gegen die Lehre Sahdōnās von einer Hypostase in Christus stellte er die Lehre von zwei vollkommenen Hypostasen und zwei vollkommenen Naturen in Christus, vereint in einer Person. Sein eigenes Lehrbuch Hūppak Hūṣṣabē – „Buch des Umsturzes der Meinungen“ – bot er als Hilfsmittel im Kampf gegen die Häresie an.³⁹ Er forderte dazu auf, Sahdōnā von seinem bischöflichen Amt zu entfernen.

Nun verfestigte sich seine Haltung gegen Sahdōnā zusehends. Sahdōnā habe den Glauben der Kirche schon achtmal angenommen (dreimal mit Unterschrift, fünfmal mündlich) und auch achtmal wieder abgelehnt. Īṣōʿjahb berichtet ausdrücklich über mehrere Synoden

34 Īṣōʿjahb III., Liber Epistularum, M.VII, S. 137 (syr.), S. 102 (lat.): „Gedenke, o Geliebter, meines Zeugnisses für dich, der ich dich ihnen empfohlen habe, wie einen gut erzogenen Sohn, und dass sie dich wegen meiner Empfehlung angenommen haben“.

35 Īṣōʿjahb III., Liber Epistularum, M.VII, S. 138 (syr.), S. 103 (lat.).

36 Īṣōʿjahb III., Liber Epistularum, M.VI, S. 127 (syr.), S. 96 (lat.).

37 Fiey identifiziert diesen Kirchenführer mit dem Metropoliten Kyriakos von Nisibis. Dem wurde vorgeworfen, er habe den melkitischen Glauben (also die chaldäonensische Christologie) angenommen, vgl. Chronik von Seert, II, S. 599. Darüber hinaus organisierte Kyriakos in Nisibis, zusammen mit den Lehrern Gūriā [ܩܘܪܝܐ] und Meskena Arbayā, mindestens eine Synode gegen Īṣōʿjahb, wobei Beschlüsse gefasst, Urteile erlassen und Strafen verhängt worden seien, vgl. Īṣōʿjahb III., Liber Epistularum, M.VIII, S. 138-141 (syr.), S. 103-105 (lat.). Auf Meskena Arbayā bezieht sich ein Wortspiel Īṣōʿjahbs: „unseren elenden Bruder, den Sohn der Elenden“ [ܐܒܝܢܐ ܕܥܠܝܢܐ ܕܥܠܝܢܐ], vgl. Īṣōʿjahb III., Liber Epistularum, M.VIII, S. 139-141 (syr.), S. 104-105 (lat.).

38 Īṣōʿjahb III., Liber Epistularum, M.VI, S. 123 (syr.), S. 93 (lat.).

39 Īṣōʿjahb III., Liber Epistularum, M.VI, S. 130 (syr.), S. 98 (lat.). Der auch mit „Widerlegung der Gedanken“ übersetzbare Titel wird bei Baumstark als in der Chronik von Seert, im Schriftstellerkatalog des Abdīṣōʿ und in der Patriarchenchronik der ʿAmr und Sliwā als erwähnt nachgewiesen. Darüber hinaus erwähnt Thomas von Margā in seiner Mönchsgeschichte das verlorene Werk, Thomas von Margā, S. 250-251 (syr.), S. 465 (engl.). Die breite Belegung macht das einstige Vorhandensein dieses Buches höchstwahrscheinlich, auch wenn bis heute keine erkennbaren Zitate aus ihm bei späteren Autoren nachzuweisen sind. Baumstark unterscheidet von diesem Werk ein zweites, das er ihm aber wegen der ähnlichen Intention an die Seite stellt: Die „Disputationen gegen (gewisse) Leute“, (belegt ebenfalls im Schriftstellerkatalog des Abdīṣōʿ und in der Chronik von ʿAmr und Sliwā unter dem Titel „Buch von Mahnung und Tadel“), A. Baumstark, Geschichte, § 30f, S. 197f (Baumstark stellt die drei Werke nebeneinander ihres antihäretischen Inhalts wegen, legt sich aber nicht fest, ob es sich neben dem Hauptwerk lediglich um ein weiteres Werk mit ähnlicher Thematik gehandelt hat oder um zwei). Wright übersetzt den Titel des antihäretischen Hauptwerks mit „Refutation of (Heretical) Opinions“, W. Wright, Syriac Literature, S. 173. Daneben erwähnt er nur „other controversial tracts“. Chabot bietet keine Übersetzung des Titels, liegt aber mit seiner Beschreibung „une réfutation des hérétiques“ nahe bei Wright, J.-B. Chabot, Littérature syriaque, S. 99; ähnlich Duval mit der als Titelübersetzung ausgewiesenen Angabe „Une Réfutation des opinions (hérétiques)“ und der vagen Anfügung weiterer kontrovers theologischer Schriften („des traités de controverse“), R. Duval, La littérature Syriacque, S. 370.

der Kirche des Ostens, die sich „in Anwesenheit des Katholikos“ mit seinem Fall beschäftigten.⁴⁰ In dieser Zeit kam es zu einer Verurteilung Sahdōnās in Seleukia-Ktesiphon, wobei der neue Katholikos Mār Emmeh „das Herrenkreuz im heiligen Hause des Herrenkreuzes selbst, d.h. in Karka-Seleukia, auf seinen heiligen Händen trug, und heftig und mit starkem Ruf die Rache an den Verwirrern der Kirche und den Verderbern des wahren Glaubens von dem erbat, der auf dem Kreuz des Herren die Erlösung der Welt beschlossen hat, während wir alle ‚Amen‘ sagten.“⁴¹ Auf Grund seiner Inkonsequenz im ostsyrischen Glaubensbekenntnis wurde Sahdōnā „ins Land der Häretiker“, d.h. in das byzantinische Reich exiliert.⁴² Mit der äußerlichen Entfernung des Verurteilten aus dem Sassanidenreich gen Westen schien die Welt im Osten wieder in Ordnung zu sein. Den Anhängern der abweichenden Lehre im Haus der sich an Theodor von Mopsuestia und dessen Theologie festmachenden Kirche war ihr führender Kopf genommen. „Die Einheit der Hypostase in Christus“ solle künftig „weder schriftlich, noch mündlich verbreitet“ werden.⁴³

Allerdings stimmten die Hierarchen in der Verurteilung nicht überein. Auch der Katholikos wurde für eine Versöhnung gewonnen. Sahdōnā wurde aus dem Exil zurückgerufen.⁴⁴ Er kam zum Katholikos Mār Emmeh, um von ihm Absolution zu erlangen.⁴⁵ Seinen Bischofssitz habe der Katholikos ihm wieder zugestanden, „weil er ein Asket war, der die Tugenden praktizierte“.⁴⁶ Doch für Īšōʿjahb genügte Sahdōnās Ruf als Asket nicht, um

40 Īšōʿjahb III., Liber Epistularum, M.XXX, S. 209 (syr.), S. 152 (lat.). Īšōʿjahbs Kommentar zum wiederholten Seitenwechsel Sahdōnās: der sei „zu seiner Gottlosigkeit zurückgekehrt wie ein Hund zu seinem Erbrochenen“, Īšōʿjahb III., Liber Epistularum, M.XXX, S. 209 (syr.), S. 152 (lat.). Vgl. dazu Die Sprüche Salomos, XXVI, 11.

41 Īšōʿjahb III., Liber Epistularum, M.XXI, S. 170 (syr.), S. 126 (lat.).

42 Īšōʿjahb III., Liber Epistularum, M.XXX, S. 210 (syr.), S. 152 (lat.). Nach Īšōʿdenah wäre Sahdōnā während seiner Migration in den Westen Bischof in Edessa geworden und mit Herakleios in Jerusalem gewesen. Den Kaiser habe Sahdōnā wissen lassen, dass er von den orientalischen Bischöfen verfolgt werde, weil er den wahren Glauben bekenne. Dabei habe er ein rechtgläubiges Glaubensbekenntnis im Sinne der byzantinischen Reichskirche abgelegt und die Vertreter der Theologie Diodors anathematisiert. Daraufhin habe der Kaiser seine Einsetzung als Bischof von Edessa befohlen. Er hätte sich aber gegen die lokalen Kontrahenten nicht durchsetzen können und wurde wiederum auf Befehl des Kaisers abgesetzt und vertrieben, Īšōʿdenah, § 127, S. 68 (syr.), S. 280-281 (fr.). Īšōʿjahb hält Sahdōnā darüber hinaus vor, dass er auch auf den Synoden der Reichskirche seine Bücher vorgelegt habe, Īšōʿjahb III., Liber Epistularum, M.XXX, S. 210 (syr.), S. 152 (lat.).

43 Īšōʿjahb III., Liber Epistularum, M.XXI, S. 170 (syr.), S. 126 (lat.). Im selben Brief wird auch der Tod des Metropoliten Kyriakos von Nisibis angedeutet. Nach seinem Tod und infolge einer Rebellion gegen die Kirchenleitung von Seleukia-Ktesiphon blieben die dortigen Christen ohne einen rechtmäßigen Kirchenführer. Ihr Glaubensbekenntnis anerkannte Īšōʿjahb als rechtgläubig, Īšōʿjahb III., Liber Epistularum, M.IX, S. 141 (syr.), S. 105 (lat.). Die kirchenpolitische Situation blieb aber gespannt. Mehrere Boten versuchten die Nisibener mit Briefen zu erreichen, doch sie konnten nur bis nach Balad reisen. Īšōʿjahb, der „in Eile auf dem Wasserwege“ nach Seleukia unterwegs war, sendete ihnen eine Einladung zu einer Synode in der Reichshauptstadt. Nach seiner Rückkehr nach Arbela empfing der Metropolit zwei weitere Briefe aus Nisibis von seinem ehemaligen Kollegen, dem Priester und Notar Mār Mōše, Īšōʿjahb III., Liber Epistularum, M.XIV, S. 158-159 (syr.), S. 117-118 (lat.).

44 Īšōʿjahb III., Liber Epistularum, M.XXX, S. 210 (syr.), S. 152-153 (lat.).

45 Īšōʿdenah, § 127, S. 68 (syr.), S. 281 (fr.).

46 Ebd.

seine Wiedereingliederung in der ostsyrischen Hierarchie zu begründen.⁴⁷ Vor der Ankunft Sahdōnās informierte er daher vorab die Hierarchen von Bēth Garmai über den Zweck der Heimkehr.⁴⁸ Auf dem Weg „von Jerusalem nach unserem Illyrien, das heißt aber vor dem Thron des Katholikos der Orthodoxen“, verbreite der zurückkommende Sahdōnā seine Lehre.⁴⁹ Obwohl Išoʿjahb erwirken konnte, dass die Synode Sahdōnā aus den Reihen der Bischöfe weiterhin ausschloss, ging Sahdōnā nach Mahōzē dʿArēwan, wo die Bevölkerung ihm immer noch treu war.⁵⁰ Mit deren Unterstützung habe Sahdōnā wieder eine Reise nach Seleukia unternommen, und dabei „den Patriarchen, den Glauben, die Ehre und die Gemeinde“ anathematisiert.⁵¹ Das Ereignis sei allen Bischöfen bekannt und belege, dass Sahdōnā nicht zur Kirche zurückkommen wolle. Die Mahūzāyē und ihr Bischof hätten sich damit von allen christlichen Werten entfernt.⁵² Während einer Reise durch Bēth Garmai hatte Išoʿjahb jedoch von einer Korrespondenz zwischen dem Katholikos Mār Emmeh und den Bischöfen dort erfahren.⁵³ Der Katholikos beabsichtige, persönlich nach Bēth Garmai zu reisen. Korrespondenz und Reise hätten ein gemeinsames Ziel: die Wiederaufnahme Sahdōnās in die Kirche des Ostens.⁵⁴ Die Bischöfe von Bēth Garmai waren bereit, dem Willen des Katholikos-Patriarchen zu folgen. Durch die Wiedereingliederung Sahdōnās in die Kirche würden sie aber das kirchliche Anathema verachten und die Lehre der Kirche des Ostens missachten.⁵⁵ Die neuen Schriften Sahdōnās und die Disputationen mit den Agenten Išoʿjahbs hätten die Übernahme miaphysitischer Vorwürfe gegen die ostsyrische Lehre von den zwei Hypostasen bezeugt. Išoʿjahb behauptete, Sahdōnā habe die Gläubigen der Kirche des Ostens „solche mit zwei Söhnen“ genannt. Folgerichtig habe er anathematisiert, „wer immer zwei Hypostasen des Messias feststellte und wer immer nicht eine Hypostase des Messias bekannte“.⁵⁶ Damit reagierte Sahdōnā auf die Entwicklung der dogmatischen Grundposition der Kirche des Ostens, die zumindest seit Babai dem Großen tatsächlich eine Zwei-Hypostasen-Christologie vertrat.⁵⁷ Voller Ingrimm bezeichnet Išoʿjahb seinen binnenkirchlichen Gegner als „seelenlose Missgeburt des Kyrill“.⁵⁸ Es

47 Išoʿjahb III., Liber Epistularum, M.XXX, S. 211 (syr.), S. 153 (lat.).

48 „Als euch die Ankunft Sahdōnās noch nicht offenkundig war, habe ich euch schon Zweck und Art seiner Ankunft in allem genau mitgeteilt“, Išoʿjahb III., Liber Epistularum, M.XXVIII, S. 202 (syr.), S. 147 (lat.). Aufgrund seiner Erfahrungen mit seinem Widersacher versteht er sein eigenes Handeln als zwangsläufige Notwendigkeit. „Die nahende Furcht, o Selige, zwingt mich dazu, euch nun zu schreiben, was ich nicht schreiben wollte. Dass ich aber derartiges zu schreiben gezwungen bin, das lehrten mich viele vorher geschehene Versuchen. Weniges will ich also über vieles schreiben“, Išoʿjahb III., Liber Epistularum, M.XXX, S. 208 (syr.), S. 151 (lat.).

49 Išoʿjahb III., Liber Epistularum, M.XXX, S. 210 (syr.), S. 153 (lat.).

50 Išoʿjahb III., Liber Epistularum, M.XXX, S. 210 (syr.), S. 153 (lat.); Išoʿdenah, § 127, S. 68 (syr.), S. 280 (fr.). Vgl. A. de Halleux, Martyrios-Sahdōnā, S. 99, Anm. 6.

51 Išoʿjahb III., Liber Epistularum, M.XXX, S. 210 (syr.), S. 153 (lat.).

52 Išoʿjahb berichtet darüber in seinem Brief an Berikwai: sie hätten in das Gesicht der Katholikai gespuckt, ihre eigenen Bücher zerrissen, die Bischöfe missachtet und das Anathema verachtet, Išoʿjahb III., Liber Epistularum, K.V, S. 232-233 (syr.), S. 168 (lat.).

53 Išoʿjahb III., Liber Epistularum, M.XXX, S. 208 (syr.), S. 151 (lat.).

54 Išoʿjahb III., Liber Epistularum, M.XXX, S. 208 (syr.), S. 151 (lat.).

55 Išoʿjahb III., Liber Epistularum, M.XXX, S. 210 (syr.), S. 153 (lat.).

56 Išoʿjahb III., Liber Epistularum, M.XXX, S. 211 (syr.), S. 153-154 (lat.).

57 Vgl. D. Winkler, Ostsyrisches Christentum, S. 83-99.

58 Išoʿjahb III., Liber Epistularum, M.XXX, S. 212-213 (syr.), S. 154-155 (lat.).

stünde um die Kirche angesichts dieser neuen Kontroverse schlimmer als zu der Zeit, in der Philoxenos von Mabbug sie angriff.⁵⁹ Īšō'jahb forderte seine Teilnahme an den Verhandlungen, die der Katholikos Mār Emmeh beabsichtigte, um den seiner Kirche untreu gewordenen Sahdōnā wieder in die Kirche aufzunehmen. Für den Fall, dass seinem Ansinnen nicht entsprochen werde, drohte er mit einem Schisma.⁶⁰ Allein von dem ihm verbundenen Bischof Hormizd bekam er einen Antwortbrief.⁶¹ Auf den hatte Sahdōnā im Vorlauf zu dem beabsichtigten Treffen massiven Druck ausgeübt. Nach dem Auf Hormizd zurückgehenden Referat bei Īšō'jahb sollte Sahdōnā ihn zu nötigen versucht haben mit den Worten: „Du bist ein Häretiker, wenn du nicht eine Hypostase in Christus bekennst.“⁶² Īšō'jahb wehrte sich aufgrund der historischen Erfahrungen mit den Beschlüssen des Konzils von Nicäa, die nicht verhindern konnten, dass die Lehre des Arius auf Akzeptanz stoßen konnte, gegen den Versuch, einen theologischen Konsens in dieser Frage herbeizuführen.⁶³ Mit der dritten Synode von Ephesus (431) und der trotz der einander widersprechenden Beschlüsse der beiden einander befehdenden Teilsynoden erfolgten Durchsetzung der Lehre Kyrills von Alexandrien sei es nicht anders gegangen.⁶⁴ Drei Tage später trafen sich der Katholikos und Sahdōnā. Hormizd und die Bischöfe beabsichtigten, zu den beiden hinzuzustoßen.⁶⁵ Īšō'jahb forderte erneut seine Teilnahme an den Gesprächen, da er allein die Bischöfe zur richtigen Entscheidung führen könne, der Katholikos aber unrecht handle, wenn er die Bischöfe ohne ihn, Īšō'jahb, einberiefe.⁶⁶ Die Synode tagte dann im Kloster des Mār Šem'un in Karka d'Gedan.⁶⁷ Die Briefe Īšō'jahbs sollen die Synodalen zur Zurückweisung der Position und des Aufnahmebegehrens

59 Zu Philoxenus von Mabboug vgl. A. de Halleux, *Philoxène de Mabbog*; E. Kettenhofen, *Philoxenos*, Sp. 542-549 (dort auch weitere Literatur).

60 Īšō'jahb III., *Liber Epistularum*, M.XXX, S. 211-212 (syr.), S. 154 (lat.).

61 Īšō'jahb III., *Liber Epistularum*, M.XXVIII, S. 206 (syr.), S. 150 (lat.): „Ich aber habe, was ich in eigener Person dir geschrieben habe, auch ihnen geschrieben. Warum ich ihnen aber nicht namentlich geschrieben habe, ist deshalb, weil sie mir nicht auf das geantwortet haben, was ich ihnen vorher schrieb und weil du allein geprüft und mich einer Antwort für würdig gehalten hast“.

62 Īšō'jahb III., *Liber Epistularum*, M.XXVIII, S. 202 (syr.), S. 147 (lat.). Aus dem Brief M.XXVIII zitiert Īšō'denah von Bašra in seiner kurzen Biographie Sahdōnās, Īšō'denah, § 127, S. 68 (syr.), S. 280-281 (fr.). Für einen Vergleich der beiden Quellen vgl. A. de Halleux, *Martyrios-Sahdōnā*, S. 119-120.

63 Īšō'jahb III., *Liber Epistularum*, M.XXVIII, S. 204 (syr.), S. 149 (lat.).

64 Īšō'jahb III., *Liber Epistularum*, M.XXVIII, S. 205 (syr.), S. 149 (lat.). Zu dem Umstand, dass die gesamte Auseinandersetzung um die Christologie in der syrischen Literatur sich oft darauf reduzierte, dass die inhaltliche Diskussion einfach ersetzt wurde durch die Nennung der Namen der beiden Hauptkontrahenten, Kyrill und Nestorius, vgl. M. Tamcke, *Bemerkungen Giwargis Warda*.

65 Īšō'jahb III., *Liber Epistularum*, M.XXIX, S. 207 (syr.), S. 151 (lat.).

66 Īšō'jahb III., *Liber Epistularum*, M.XXIX, S. 207 (syr.), S. 151 (lat.).

67 Īšō'jahb III., *Liber Epistularum*, M.XXIX, S. 207 (syr.), S. 151 (lat.); *Chronik von Seert*, II, S. 316. Das Kloster Mār Šem'un lag in Šinn (Šenna d'Bēth Raman), J.-M. Fiey, *Īšō'yaw le Grand*, II, S. 26; *Ders., Assyrie Chrétienne III*, S. 100-102. In Karka d'Gedan gab es kein entsprechendes Kloster.

Sahdōnās bewegt haben.⁶⁸ Statt in die Kirche wieder aufgenommen zu werden, wurde er erneut verurteilt.⁶⁹

68 *Īṣō'denah*, § 127, S. 68 (syr.), S. 280-281 (fr.). Anschließend wanderte Sahdōnā wiederum nach Edessa, lebte in einer Grotte und wurde nach seinem Tod dort bestattet. Auf dem Zeugnis des Abtes Gabriel basierend berichtet *Īṣō'denah*, dass Sahdōnā seine „häretische“ Lehre aufgegeben habe. Gabriel habe eine Reise nach Edessa unternommen und durch ein Gespräch Sahdōnā umgestimmt, vgl. auch Thomas von Margā, S. 91 (syr.), S. 212 (engl.); vgl. A. de Halleux, *Martyrios-Sahdōnā*, S. 117-118.

69 Chronik von Seert, II, S. 599 (mit Verurteilung eines zusätzlichen und namentlich nicht ausgewiesenen Häretikers) vgl. Chronik von Seert, II, S. 316, Anm. 3; vgl. A. de Halleux, *Martyrios-Sahdōnā*, S. 122-125. Die Lehre Sahdōnās wird den bereits zur Zeit *Īṣō'jahbs* II. verurteilten Lehren des Jesaja Tahalā und Meskena 'Arbayā zur Seite gestellt, Chronik von Seert, II, S. 315; *Īṣō'jahb* III., *Liber Epistularum*, M.VII, S. 133 (syr.), S. 100 (lat.). Andere Quellen datieren die Verurteilung Sahdōnās in die Zeit *Īṣō'jahbs* als Katholikos, vgl. Abraham von Bēth Zabe: *The History of Rabban Bar-'Idtā*, S. 156 (syr.), S. 236 (engl.); Thomas von Margā, S. 73 (syr.), S. 130 (engl.); Ibn at-Ṭaiyib, *Fiqh an-naṣrānīya*, II, S. 187 (arab.), S. 188 (dt.). Der Katholikos Timotheos habe sich bei der von ihm ausgesprochenen Verurteilung Joseph des Sehers auf die Verurteilung Sahdōnās und des Jesajas Tahalā durch *Īṣō'jahb* berufen. Diese späte historische Kompilation kann kaum gegenüber der früheren Datierung bestehen. Womit Timotheos seine Lehrentscheidung gegen die Mystik rechtfertigte, eine Entscheidung, die bereits von seinem Nachfolger zurückgenommen werden musste, hat sachlich scheinbar keinerlei Zusammenhang mit dem strittigen Dogma. Auffällig ist aber, dass die Verurteilungen sich auf Theologen aus dem Strombett der ostsyrischen Mönchsmystik beziehen.

5. Katholikos

5. 1 Die Wahl

Īšōʿjahb von Adiabene galt schon bei der Nachfolge des Katholikos-Patriarchen Īšōʿjahb II. im Jahr 646 als aussichtsreichster Kandidat, doch wählte die Synode stattdessen den Metropolitanen von Bēth Lapat, Mār Emmeh.¹ Nach drei oder dreieinhalb Jahren starb Mār Emmeh.² Nunmehr wählten die Bischöfe seiner Kirche Īšōʿjahb in Seleukia-Ktesiphon (al-Madāʿin) zum Katholikos-Patriarchen.³ Einige Quellen setzen den Wahlvorgang ins Zwielicht. Die Bischöfe hätten vertrauensvoll die Wahl in die Hände Īšōʿjahbs gelegt, „weil keiner Passender als er erschien“.⁴ Die Gültigkeit seiner Entscheidung sicherte er sich vorab schriftlich. Dann wählte er sich selbst. Entsprechend der vorangehenden Rückversicherung bei den Bischöfen erhielt er deren Gehorsamszusage.⁵ Es blieben freilich einige „Neider“.⁶ Īšōʿjahb sah sich ihretwegen gezwungen, energisch zu agieren.⁷ Bei seiner Wahl habe er als grundlegend für das oberste Leitungsamt der Kirche die Fähigkeit zur Erkenntnis der Wahrheit und die Tugendhaftigkeit herausgestellt. Sein Wissen nun habe er in seinem antihäretischen Hauptwerk „Hūppak Hūššabē“ unter Beweis gestellt. Für seine Tugendhaftigkeit berief er sich auf seine heilpflegerischen Dienste während seiner Zeit im Kloster von Bēth ʿAbhē.⁸ Zumindest in einem Brief an den Metropolitanen Isaak von Nisibis nutzte der so eher mit einem gesteigerten Selbstbewusstsein ausgestattete Katholikos einmal die Redeweise von der über seine menschlichen Kräfte hinausgehenden Aufgabe.⁹

1 ʿAmr und Sliwā, S. 55 (arab.), S. 32 (lat.).

2 Drei Jahre: ʿAmr und Sliwā, S. 55 (arab.), S. 32 (lat.); Mari ibn Sulaimān, S. 62 (arab.), S. 55 (lat.); Chronik von Seert, II, S. 310; Barhebräus, *Chronicon Ecclesiasticum*, Sp. 127-128; Dreieinhalb Jahre: *Chronicon Anonymum*, S. 34 (syr.), S. 28 (lat.); T. Nöldeke, *Die von Guidi*, S. 38; Elias von Nisibis: im 27. Jahr der Araber (7. Oktober 647 – 24. September 648), Elias von Nisibis, S. 54 (syr.), S. 30 (lat.); Chronik von Seert, II, S. 310 (Zeit des Kalifen ʿUtmān); ʿAmr und Sliwā, S. 55 (arab.), S. 32 (lat.) (das Jahr 961 der Griechen). Mār Emmeh war während einer Reise nach Karka dʿGedan wegen des mühsamen Wegs und der Hitze krank geworden. Arznei lehnte er ab und starb in Seleukia-Ktesiphon, Mari ibn Sulaimān, S. 62 (arab.), S. 55 (lat.); Īšōʿjahb III., *Liber Epistularum*, M.XXX, S. 212 (syr.), S. 154 (lat.).

3 Die Wahl wird je nach Quelle auf die Zeit zwischen 647 bis 651 datiert, vgl. Nestorianische Patriarchen, S. 98; (962 der Griechen (650-651) / im 4. Jahr des Kalifen ʿUtmān (5. Oktober 647 – 24. September 648)), Elias von Nisibis, S. 54 (syr.), S. 30 (lat.); oder im 5. Jahr des Kalifen ʿUtmān (24. September 648 – 13. September 649) und 962 der Griechen (650-651), ʿAmr und Sliwā, S. 56 (arab.), S. 33 (lat.). Die Hauptstadt als Ort der Wahl bieten: Mari ibn Sulaimān, S. 62 (arab.), S. 55 (lat.); ʿAmr und Sliwā, S. 56 (arab.), S. 33 (lat.).

4 ʿAmr und Sliwā, S. 56 (arab.), S. 33 (lat.).

5 Thomas von Margā, S. 81 (syr.), S. 181 (engl.).

6 Dadišōʿ Qaṭrayā, *Commentaire*, S. 300 (syr.), S. 232 (fr.).

7 Dadišōʿ Qaṭrayā, *Commentaire*, S. 300 (syr.), S. 232 (fr.).

8 Dort hatte er die seltene Kunst des Heilschröpfens ausgeübt, Dadišōʿ Qaṭrayā, *Commentaire*, S. 300 (syr.), S. 232 (fr.).

9 Īšōʿjahb III., *Liber Epistularum*, K.I, S. 219 (syr.), S. 159 (lat.).

5. 2 Widerstand gegen das Vordringen der Miaphysiten

Nach der islamischen Eroberung war Nisibis und die Region um diese Stadt administrativ Teil einer anderen islamischen Provinz als die übrigen Kirchenprovinzen der Kirche des Ostens. Aus diesem Grunde konnte es als wichtig erscheinen, die dortigen Christen in der Verbindung mit der Kirche zu festigen und dabei besonders auf die dogmatischen Grundlagen abzuheben, die die Besonderheit der Kirche des Ostens gegenüber der gesamten übrigen Weltchristenheit begründete und die konfessionelle Unabhängigkeit wesentlich legitimierte. Keine Grenze schützte mehr vor den missionarischen Bemühungen der Miaphysiten. Die Grenze zwischen Persischem und Römischem Reich war gefallen. Damit stand die Kirche des Ostens dem Wirken all jener offen, die zuvor nur schwer die Grenze zwischen den Reichen hatten überwinden können, die nicht einfach nur eine politische Grenze gewesen war, sondern zugleich eine Konfessionsgrenze.¹⁰ Bis dahin hatte sich die Kirche des Ostens immer wieder der sassanidischen Herrschaft versichern können, wenn es um die Abwehr westlicher Kirchen und Theologien ging. Nun musste sie sich diesen Übergriffen in das bislang allein von ihr bestimmte Territorium ohne Rückgriff auf den alten politischen Gegensatz zwischen Ost und West zur Wehr setzen.

Schon das Verhalten des Metropoliten von Nisibis hatte Īṣōʿjahb's Missfallen erregt. Den Klerikern gegenüber ließ er keinen Zweifel daran, dass „das Haupt und die Quelle und der erste Vater der Priesterschaft“, also der Metropolit der Stadt, „zur unkorrigierbaren Leidenschaft“ hingetrieben worden sei.¹¹ Seine Unzufriedenheit mit dem Metropoliten gründete darin, dass dieser sich habe von den Irrlehrern innerlich mitnehmen lassen, indem er den Bau einer Kirche der Miaphysiten nicht hatte verhindern können oder wollen. Offensichtlich weihte der ohne Einverständnis des Katholikos und sorgte so dafür, dass innerhalb der Kirche Gruppen entstanden, die miteinander im Streit lagen. Statt nun aber miteinander im Streit zu liegen, sollten sie sich vereinen „gegen die Feinde der Gottheit und Menschheit und gegen die Lästere, die immer gegen das verehrensweite Geheimnis der Erlösung der Welt sind“.¹² In der Stadt wirkten also die miaphysitischen Sendboten, die die Zweiheit der Naturen und Hypostasen leugneten. Diese Häretiker gäben die Leidenslosigkeit Gottes auf zugunsten der Teilnahme der göttlichen Natur Christi an den Leiden der menschlichen, wegen der Inkarnation.¹³ Der Katholikos trieb gegen diese Irrlehrer zum intensiven Widerstand und zu aggressiver Abwehr an.

Der Bau dieser „gottlosen Kirche, die Satan in der Nähe der Pforte eurer Stadt errichtet hat“, machte die Gefahr des Einflusses miaphysitischen Gedankengutes in einer Stadt unübersehbar, in der ohnehin – etwa in der Gestalt Henanas – abweichende Lehrmeinungen stets Gehör fanden.¹⁴ Īṣōʿjahb ermutigte zu weiterem Kampf und ging so weit, dass er zur Zerstörung „der Einrichtung des wilden Dämonen“ aufforderte. Der Feind aber käme nicht von außen, sondern von innen. Das „dreckige Zeichen“ solle „von dem heiligen Ort“ ent-

10 Dazu: W. Hage, Die oströmische Staatskirche; M. Tamcke, Im Schatten.

11 Īṣōʿjahb III., Liber Epistularum, K.IV, S. 226 (syr.), S. 164 (lat.).

12 Īṣōʿjahb III., Liber Epistularum, K.IV, S. 226 (syr.), S. 164 (lat.).

13 Īṣōʿjahb III., Liber Epistularum, K.III, S. 223 (syr.), S. 162 (lat.).

14 Īṣōʿjahb III., Liber Epistularum, K.III, S. 222 (syr.), S. 161 (lat.).

fernt werden.¹⁵ Die Nisibener wurden aufgefordert, sich von den mit miaphysitischen Ideen infizierten Menschen fern zu halten. Sie sollten „die Gemeinschaft mit den boshaften Gottlosen“ vermeiden. Die Häretiker von heute seien gefahrvoller als die von einst.¹⁶

Nicht nur in Nisibis hatte die Machtübernahme durch die arabischen Muslime die Situation grundlegend verändert. War schon in Zeiten Chosraus II. die herausgehobene Stellung der Kirche des Ostens im Sassanidenreich angefragt worden durch die sich gegen sie richtende Religionspolitik der späteren Regierungsjahre Chosraus, so fehlte der Kirche des Ostens dieser eindeutige Bezugsrahmen nach der Eingliederung des sassanidischen Reiches in das arabisch-muslimische Weltreich. Der stete Kampf besonders gegen die miaphysitische Theologie, der im Schatten klarer politischer Grenzziehungen geführt worden war, musste nun in aller Offenheit auf einst scheinbar sicherem Boden ausgefochten werden. Jetzt galt es nicht mehr, sich mit einzelnen Theologen wie Sahdōnā und Henana auseinanderzusetzen, jetzt stand selbst in Nisibis, dieser Hochburg der Gelehrsamkeit in der Kirche des Ostens, den Gläubigen der Kirche des Ostens eine Kirche der Miaphysiten vor Augen und belegte so schmerzvoll, dass die Zeiten eines klaren Außen und Innen vorbei waren. Insofern war es folgerichtig, dass die arabisch-islamische Eroberung nicht ein Abflauen der dogmatischen Streitigkeiten mit sich brachte oder gar ein Zusammenrücken der christlichen Konfessionen angesichts des inhaltlich noch nur schwer zu definierenden neuen Gegenübers in Gestalt des Islam und der islamischen Herrschaft, sondern die politische Wende geradezu zu einer Intensivierung des dogmatischen Gegensatzes führte.

Mit dem dogmatischen Gegensatz verband sich seit dem Ende des 5. Jahrhunderts die Bestimmung der eigenen religiösen Identität, die nun herausgefordert war, sich zu bewähren oder aber sich wieder in eine alle Konfessionen umfassende gemeinsame syrischsprachige Identität zurückzuentwickeln, wie sie vor der konfessionellen Differenzierung im 5. Jahrhundert bestanden hatte. Īšō'jahb war es zu verdanken, dass sich die östliche Identität dem Kampf gegen die vordringenden westlichen Gedanken offensiv stellte und die gewachsene dogmatische Identität nicht aufgrund des Fortfalls der Grenze preisgegeben wurde. Die Kirche des Ostens war schon längst einer nur syrischsprachigen Klientel entwachsen und zu einer Weltkirche geworden, in der Menschen verschiedenster Sprachen und Kulturen beheimatet waren und das Gemeinsame daher über eine Sprach- und Kulturgrenzen überschreitende dogmatische Grundposition definiert wurde, wie sie sich seit den Synoden des 6. Jahrhunderts an der Person des Theodor von Mopsuestia als der theologischen Leitfigur der Kirche festgemacht hatte.

5. 3 Edessa: Aus der Defensive in die Offensive

Edessa als der einstige Hort der im Persischen Reich von den Christen übernommenen Theologie dieses Theodors von Mopsuestia war seit der Entmachtung des Ibas der Kirche des Ostens verloren gegangen.¹⁷ Knapp zweihundert Jahre später trafen hier wieder einmal

¹⁵ Īšō'jahb III., Liber Epistularum, K.III, S. 223 (syr.), S. 162 (lat.).

¹⁶ Īšō'jahb III., Liber Epistularum, K.III, S. 223 (syr.), S. 162 (lat.), vgl. Īšō'jahb III., Liber Epistularum, K.XXII, S. 285-288 (syr.), S. 206-208 (lat.).

¹⁷ Edessa war aufgrund der so genannten Perserschule das geistige Zentrum der Theologie geworden, die

die Positionen der christologischen Kontrahenten aufeinander. Zeugnis davon gibt der Brief K.XXII des Katholikos-Patriarchen Īšōʿjahb III., in dem die Positionen der Miaphysiten, der Chalkedonenser und Sahdōnās präsent sind.¹⁸ Auffällig ist, dass kein Bischof der Stadt im Brief genannt wird. Entweder hatte die angesprochene Gemeinde keinen Bischof oder der Bischof wurde von Īšōʿjahb nicht als solcher anerkannt. Versuchte er womöglich eine Herde ohne Hirten für sich und seine Kirche zu gewinnen? Oder trat Īšōʿjahb einem von ihm nicht anerkannten Bischof Edessas, z.B. Sahdōnā, entgegen? Für die These der Gewinnung einer Herde ohne Hirten spräche die schwierige Lage der Chalkedonenser in der Stadt, bei denen nach Auskunft des Dyonisios Tell Mahre sich das Mandylion noch bis ins 8. Jahrhundert befand.¹⁹ In der Zeit nach der Eroberung Mesopotamiens durch die Araber vor 640 blieben sie ohne Bischof.²⁰ Vielleicht kann man diese Aktion aber auch als eine der üblichen Auseinandersetzungen zwischen den Ost- und Westsyern betrachten. Nach der islamischen Eroberung Edessas (639) gab es keine politische Grenze mehr, die politisch die zwei syrischsprachigen Kirchen voneinander äußerlich schied und in verschiedene religionspolitische Systeme verwies hatte.

Leiden um des Bekenntnisses willen versteht Īšōʿjahb als Ausdruck der Berufung durch Christus. Auf diesem Hintergrund versuchte Īšōʿjahb, sein Leiden mit dem Leiden Christi zu verbinden. In diesem Zusammenhang wies er auf das Mandylion, das Christusbild von Edessa, hin. Er spricht dabei von dem „heiligen Thronitz des Bildes [ܡܢ ܠܗܘܬܐ] seiner verehrenden Person und seiner prächtigen Erscheinung“. Damit bezeichnet er den Standort des berühmten Christusbildes in der Stadt. Bereits im 5. Jahrhundert ist es in

späterhin die normierende des Persischen Reiches werden sollte. Hier lernten die Christen aus dem Iran an einer Schule, in der sich das selbst im Patriarchat Antiochia abgedrängte Erbe der antiochenischen Theologie konzentrierte und in heftigen Kämpfen mit den Miaphysiten am Ort zu bewahren hatte, vgl. C. Rammelt, *Ibas von Edessa*.

- 18 Für beide herausragenden Kontrahenten Īšōʿjahb III. und Sahdōnā ist in den Quellen ein direkter Bezug zu Edessa belegt. Īšōʿdenah berichtet in seinem „Buch der Keuschheit“ über das Exil Sahdōnās im Westen. Sahdōnās Ruf als bedeutender Asket in dieser Region habe dazu geführt, dass Kaiser Herakleios ihn zum Bischof Edessas ernannt habe, Īšōʿdenah, § 127, S. 67-68 (syr.), S. 280-281 (fr.). Die parallele Verbindung zwischen dem Katholikos-Patriarchen Īšōʿjahb III. und der Stadt Edessa geht aus dem schon erwähnten Brief K.XXII hervor, den der Katholikos an die Einwohner und Kleriker der Stadt Edessa adressierte. Der Brief beginnt mit der Einleitungsformel: „Īšōʿjahb der Fremde durch die Gnade Gottes, Knecht und Diener der katholischen Kirche des Ostens, an die Freunde Gottes (und) meine geliebten Brüder, Mār Johannis, den Erzpriester, Mār Theodor, den Erzdiakon, Mār Andreas, der Vorsteher der Gläubigen, und an alle Kleriker und Gläubigen der heiligen Kirche der Stadt Edessa. In unserem Herrn Jesus Christus: möge das Licht der Welt euren Frieden wachsen (lassen)“, Īšōʿjahb III., *Liber Epistularum*, K.XXII, S. 283 (syr.), S. 204 (lat.). Der Brief sollte nach Maßgabe seines Verfassers vor allen Klerikern und Gläubigen der Stadt Edessa gelesen werden.
- 19 Vgl. A. Palmer, *The Seventh Century*, S. 202-204, n. 507. Die Geschichte des Patriarchen Dyonisios Tell Mahre wurde von Andrew Palmer mit dem Bericht des Patriarchen Michael, der das Werk des Dyonisios Tell Mahre kannte und zitiert, rekonstruiert, vgl. auch D. Weltecke, *Die «Beschreibung der Zeiten»*, S. 197-208.
- 20 Michael der Syrer berichtet, dass nach der Eroberung Mesopotamiens der chalkedonensische Bischof Cyrus von Edessa vertrieben wurde und die orthodoxen Bischöfe (d.h. Miaphysiten) zu ihren Bistümern zurückkehren durften, Michael I. (der Syrer), *Bd. II*, S. 419. Der früheste Bischof für die edessenischen Chalkedonenser nach der islamischen Eroberung ist „ein gewisser Tiberius“ in der Zeit nach 666-667, vgl. Michael I. (der Syrer), *Bd. II*, S. 454.

Edessa belegt.²¹ In der *Doktrina Addai*, der ersten Quelle zur Geschichte des Mandyliions, wurde dieses Objekt als ein Christus-Gemälde aufgefasst. Es sei von Hannan, dem Maler des Königs Abgar von Edessa, erschaffen worden.²² In der späteren Überlieferung wird es gar zu einem nicht von menschlichen Händen gemachten Bild.²³ In der Zeit Īšō'jahb's hatte das Mandylion zusammen mit der Korrespondenz zwischen Abgar und Jesus eine wichtige Funktion für die Geschichte der Christianisierung Edessas.²⁴ Die Funktion des Christusbildes in Edessa für die Religiosität der edessenischen Christenheit veränderte sich wesentlich während des 7. Jahrhunderts. Seine Verehrer identifizierten das Mandylion schließlich Anfang des 8. Jahrhunderts mit dem Grabtuch Christi [σουδάριον].²⁵ An die Verehrung des Mandyliions in Edessa knüpft Īšō'jahb an. Der Ort, an dem Īšō'jahb als dem Ort seines Exils hätte für die Wahrheit leiden sollen, wurde durch das Mandylion zum Ort der Offenbarung und Gegenwart Gottes in Jesus Christus. Das für die syrische Christenheit zentrale Bild stieß also bei Īšō'jahb auf uneingeschränkte Akzeptanz.

Īšō'jahb übernimmt den üblichen Begriff [ܡܢܕܝܠܝܘܢ], welcher bis ins 8. Jahrhundert, als er durch den Begriff [ܡܘܨܘܢ] ersetzt wurde, in den Texten das Mandylion bezeichnet.²⁶ [ܡܢܕܝܠܝܘܢ] stammt vom Verb [ܡܢܕܝܠܝܘܢ], das „aufdrücken“ oder „einprägen“ bedeutet. Die Verwendung des Begriffes [ܡܢܕܝܠܝܘܢ] durch Īšō'jahb weist hier also darauf hin, dass er bewusst die edessenische Vorstellung aufnimmt, dass auf dem Tuch das Bild Christi wie ein Stempel oder ein Siegel eingepreßt worden sei. Hat Īšō'jahb überhaupt die Reliquie gesehen? Der Katholikos berichtet nichts darüber, aber er teilt den Edessenern mit: „Was das Haus, das Essen und alles Entzücken des Leibes in seinem Glanz überstiegen hat, war [in] dem Heiligtum der lebensspendenden Sakramente, in welchen die Erlösung unserer Leben verborgen ist.“²⁷ Dieser Hinweis könnte sich auch darauf beziehen, dass er in einer Kirche der Stadt das Mandylion gesehen hat.

Die Erwähnung des Mandyliions ermöglicht dem Katholikos-Patriarchen darüber hinaus eine christologische Aussage. Indem er neben den Begriff Person den Begriff Erscheinung stellt, erläutert er den wesentlichen Begriff, der in der ostsyrischen Christologie benutzt wird, um die Union der Menschheit und Gottheit in Christus auszudrücken: Person bedeutet

21 Die *Doktrina Addai*, datiert im 5. Jahrhundert (von Dobschütz datiert das Werk Ende des 4. Jahrhunderts, E. von Dobschütz, *Christusbilder*, S. 113), mit dem frühesten Hinweis auf die Existenz des Mandyliions in Edessa, vgl. *Doktrina Addai*, S. (a) (syr.), S. 9 (üb.).

22 Vgl. *Doktrina Addai*, S. (a) (syr.), S. 9 (engl.).

23 Zum ersten Mal wird das Christusbild von Edessa bei Evagrius als nicht von Menschenhand gefertigt bezeichnet, vgl. Evagrius, *Kirchengeschichte*, S. 502-505. Zum Ganzen vgl. von Dobschütz, *Christusbilder*, S. 70**. Evagrius benutzt nicht den Begriff „ἀχειροποίητος“, sondern spricht von „τὴν θεότευκτον εἰκόνα ἣν ἀνθρώπων μὲν χεῖρες οὐκ εἰργάσαντο“ („die von Gott geschaffene Ikone, die die Hände der Menschen nicht gemacht haben“).

24 Diskussion in J.B. Segal, *Edessa*, S. 62-81.

25 Diskussion in von Dobschütz, *Christusbilder*, S. 188*-189*. Die Identifizierung des Mandyliion mit dem Leinentuch ist bereits 729 in der Rede des Patriarchen Germanos vor Leon dem Isaurier (11. August 715 – 18. Januar 730) belegt. Die Rede ist teilweise 808 durch Stephanos in seinem Leben des heiligen Stephan des Jüngeren (767) überliefert worden. 866 liefert Georgios Monachos IV, 248, 11 den vollständigen Text der Rede.

26 Vgl. K.C. Innemée / L. van Rompay, *Deir al-Surian* (Egypt).

27 Īšō'jahb III., *Liber Epistularum*, K.XXII, S. 284 (syr.), S. 205 (lat.).

hier Erscheinung, das, was man sieht. Es geht also um die Visualisierung des unvorstellbaren Geheimnisses der zwei Naturen in der einen Person Christi.

Eine mögliche Antwort auf die Frage der Adressaten könnte die Analyse der Gegenargumente und der Vorwürfe Īṣō'jahb's sein, die er im dogmatischen Teil gegen die ‚Häretiker‘ richtete. Eine erste Lektüre dieses Teils scheint nahe zu legen, dass der Katholikos diesen Abschnitt am Ende seines Briefes lediglich hinzugefügt hat und hierzu Gedanken verwandte, die er bereits in seinem antihäretischen Hauptwerk „Widerlegung der Gedanken“ [ܟܬܒܐ ܩܘܪܝܢܐ] verwandt haben könnte. Der Inhalt des Buches ist aber nicht überliefert. Doch könnte die besondere Herausforderung durch die überwiegend dogmatisch im Gegensatz zur Kirche des Ostens stehenden Christen von Edessa ihn zu diesem dogmatisch klärenden Teil veranlasst haben.

Īṣō'jahb bezieht sich einleitend auf „die ganze Vielfalt des Irrtums der Häretiker“ und formuliert seine Methode für die Untersuchung und die Darstellung verschiedener Häresien. „In der Tat ist die ganze Vielfalt des Irrtums der Häretiker in drei Häupter aufgeteilt und von diesen drei Häuptionern sind alle Arten der Häresien erzeugt.“²⁸ Drei sind die Haupthäresien. Diese drei haben durch die Zeit verschiedene andere „Irrtümer“ generiert. Alle anderen sind nur Formen der ursprünglichen drei Häresien; eine bemerkenswerte Reduktions- und Systematisierungstechnik. Īṣō'jahb verzichtet darauf, die theologischen Meinungen entsprechenden Personen zuzusprechen, und bringt sie lediglich in ein System. Indem er die Häresien anonymisiert, vermeidet er die konkreten Zuschreibungen an verehrte Heilige der dogmatischen Gegner und stellt ohne Rückgriff auf die inkriminierten Lehrer und deren Lehren schlicht fest, was rechter Glaube und was Häresie sei, um die Diskussion auf eine nicht personalisierte Ebene zu verlegen. „Und diese sind die Häupter des Irrtums: einige sagen tatsächlich, dass Christus kein Gott, sondern nur Mensch ist, andere aber sagen, dass Christus kein Mensch, sondern nur Gott ist, und andere sagen wieder, Er ist sowohl Gott als auch Mensch, aber weder Gott in Wahrheit, noch Mensch in Wahrheit.“²⁹ Alle diese drei theologischen Aussagen handeln von den zwei Naturen Christi und über die Weise, wie diese Naturen in Christus vereinigt sind. Einige, sagt Īṣō'jahb, lösen das Problem, indem sie die göttliche Natur ablehnen und sagen, dass „Christus kein Gott, sondern nur Mensch ist“. Andere lösen das Problem, indem sie die menschliche Natur ablehnen und sagen, dass „Christus kein Mensch, sondern nur Gott ist“. Die für Īṣō'jahb interessanteste Position ist die dritte, durch welche die beiden Naturen anerkannt, aber durch Einschränkungen beschädigt sind, sodass Christus „weder Gott in Wahrheit, noch Mensch in Wahrheit“ sein konnte.

Die drei Teile sind vom Umfang her sehr unausgewogen. Īṣō'jahb's Aufmerksamkeit konzentriert sich auf das dritte Haupt: die Einheit der Hypostase. Das betont dessen Wichtigkeit für das Ziel Īṣō'jahb's. Theopaschitismus als traditionelle Verunglimpfung der Miaphysiten steht im Mittelpunkt der Argumentation und des Häresiensystems Īṣō'jahb's.³⁰ Wenn man die zwei Naturen in Christus anerkennt, aber nicht zugleich die zwei entsprechenden Hypostasen, sondern nur die göttliche, dann müsse man „notwendigerweise“ die

28 Īṣō'jahb III., Liber Epistularum, K.XXII, S. 285 (syr.), S. 206 (lat.).

29 Īṣō'jahb III., Liber Epistularum, K.XXII, S. 285-286 (syr.), S. 206 (lat.).

30 Īṣō'jahb verwendet dasselbe Argument im Gespräch zur Nähe und Distanz der zwei christlichen Traditionen zum Islam, vgl. S. 171f.

Leidensfähigkeit und die Sterblichkeit der göttlichen Hypostase zuschreiben. Hatte das vermeintlich unvollkommene Glaubensbekenntnis der Edessener im Zentrum die von Īṣōʿjahb als Häresie betrachtete Lehre, Christus habe zwei Naturen, aber nur eine göttliche Hypostase? Oder hatte er die Christologie einer bestimmten Person im Hinterkopf, nämlich die seines Kontrahenten, Sahdōnā? Warum richtet der Katholikos seine Beweisführung auf diese Lehre und versucht sie mit verschiedenen Begründungen zu widerlegen?

De Halleux wies darauf hin, dass Īṣōʿjahb seinem Kontrahenten in seiner Korrespondenz um Sahdōnā nie Theopaschitismus vorwarf.³¹ Im Brief K.XXII gibt es aber christologische Bilder, die an die Auseinandersetzung mit Sahdōnā erinnern. Der Brief zeugt zugleich von einer Entwicklung in der Christologie Īṣōʿjahbs. Neben den Vorwurf des Theopaschitismus treten neue Aspekte in den Gesichtskreis der christologischen Argumentation des Katholikos-Patriarchen. Dabei ist es schwer zu entscheiden, gegen welche ‚Häresie‘ sich Īṣōʿjahb hier wendet.

In diesem Kontext ist auf eine wichtige christologische Aussage Īṣōʿjahbs hinzuweisen, die eng mit seinem soteriologischen Denken verbunden ist. „Und statt der genannten Oase, hat Gott für uns das Exil in einen Ort der Ruhe in eurem geliebten Edessa verwandelt, Er, welcher unseren demütigen Leib (den Leib unserer Demütigung) umformen wird, damit er seinem prächtigen Leib (dem Leib seiner Pracht) ähnlich werde.“³² Die Erlösung der Menschen geschehe durch eine Umformung des Leibes, in der er ähnlich mit dem Leib Christi wird. Der Glaube, dass der Sohn Gottes zuerst den Menschen Jesus Christus erlöst habe, und dass die Erlösung der Menschen eine Umformung des Leibes bedeutet, um eine Ähnlichkeit mit dem ersten erlösten Menschen zu schaffen, entspricht und passt zu einem dogmatischen System, in welchem immer betont wird, der Sohn Gottes sei nicht mit einer abstrakten und unhypostatisierten Natur vereinigt, sondern mit einem die menschliche Natur tragenden Individuum.³³ Diese Ähnlichkeit bekommt eine doppelte Ergänzung. Durch die Benutzung des Ausdruckes [ܐܘܨܡܐ ܝܘܢܝܢܐ], der einerseits „Abbild, Reflexion, Spiegelbild“ bedeutet und eine Ähnlichkeit im Sinne von äußerer Form oder Gesicht meint, und andererseits als „Muster, Schablone, Urbild, Urform“ eine ontologische Umformung bezeichnet, unterstreicht Īṣōʿjahb die Transformation der menschlichen Natur in der Union mit der göttlichen Natur.³⁴

Zu den neuen Dimensionen in der Christologie Īṣōʿjahbs, die als Ergänzung zum Vorwurf des Teopaschitismus zu betrachten ist, gehört auch die folgende Textstelle: „Aber wenn unser Tod in unserem Herrn Christus in der Hypostase uns nicht konsubstanziell war, hat auch unsere Natur nicht in der Unsterblichkeit unseres Herrn Christus die Teilnahme an

31 A. de Halleux, *La christologie de Martyrios-Sahdōnā*, S. 10.

32 Īṣōʿjahb III., *Liber Epistularum*, K.XXII, S. 283 (syr.), S. 205 (lat.). Anders übersetzt Duval in Īṣōʿjahb III., *Liber Epistularum*, S. 205 (lat.): „Pro Oasi famosa...“ („Und statt der berühmten Oase...“).

33 Īṣōʿjahb benutzt den Begriff „Leib“ ohne damit den menschlichen Körper zu meinen, sondern die ganze Menschheit. Vgl. Īṣōʿjahb III., *Liber Epistularum*, K.XXII, S. 286 (syr.), S. 207 (lat.): „In ähnlicher Weise sagen einige von ihnen blasphemischerweise, dass der Leib unseres Herrn ohne Seele ist; und andere, dass er ohne Verstand ist; und andere, dass er ohne Natur ist, und andere, dass er ohne Hypostase ist“.

34 J. Payne Smith, *Compendious*, S. 94: a) „form, shape, figure, type“ or b) „pattern, example“ or c) „image, reflection“; [ܐܘܨܡܐ ܝܘܢܝܢܐ]: like, in the likeness“.

der Hoffnung auf Unsterblichkeit.³⁵ Die Vorstellung vom gemeinsamen Tod aller Menschen im Tod Christi bewirkt, dass die Natur der Menschen teilhat an der durch die Auferstehung Christi begründeten Hoffnung. Wenn die menschliche Hypostase Christi am Tod nicht teilgenommen hat, dann kann auch die Natur der Menschen nicht an der Hoffnung auf die Unsterblichkeit Christi teilnehmen. Die Verneinung der menschlichen Hypostase in Christus führt zu einer Denkmöglichkeit: eine Natur ist unvorstellbar ohne die entsprechende Hypostase. Diese Denkfigur des Abhängigkeitsverhältnisses von kyānā (Natur [ܕܚܝܬܐ]) zur qnumā (Hypostase [ܩܢܘܡܐ]) hatte Īšōʿjahb bereits in dem schon zitierten Brief an Sahdōnā verwandt.³⁶

So verweist der Brief an die Edessener auf die zurückliegenden Kontroversen Īšōʿjahbs mit Sahdōnā. Edessa als der durch das Mandylion ausgezeichnete Ort provoziert gerade als gemeinsamer Bezugspunkt für Īšōʿjahb und Sahdōnā das Ringen um die dogmatische Wahrheit. In diesem Ringen um die Christologie sind aber sowohl Sahdōnā als auch die Chalkedonenser in Edessa mitgedachter Hintergrund für konkrete Äußerungen gegenüber konkreten Gesprächspartnern. Die Rolle Edessas ist die eines Katalysators. Die für die syrische Christenheit so zentrale Stadt beflügelt die Diskussion im Ringen um die in ihr lebenden chalkedonensichen Christen.

5. 4 Der Tod

Neun Jahre und drei Monate habe Īšōʿjahb als Katholikos regiert, lautet die Angabe bei Elias von Nisibis.³⁷ Michael der Syrer bleibt hingegen bei der eher vagen Angabe von zehn Jahren.³⁸ Barhebräus berichtet, er sei im selben Jahr gestorben wie der westsyrische Patriarch Denhā I., nur vor diesem.³⁹ Damit fiel der Tod auf die Jahre gegen Ende des 6. Jahrzehnts des 7. Jahrhunderts. Elias von Nisibis datiert den Tod auf das dritte Jahr der Regierungszeit des Kalifen ʿAli b. Abī Ṭālib.⁴⁰ Das würde in die Zeit vom 2. Juni 658 bis 23. Mai 659 führen.⁴¹ Die Patriarchenchroniken der ʿAmr und Sliwā stützen diese Datierung. Sie geben den Tod Īšōʿjahbs für das Jahr 971 der Griechen an, also für die Jahre 659-660.⁴² Bei seinem Tod lassen die Chroniken von ʿAmr und Sliwā einige der führenden Hierarchen

35 Īšōʿjahb III., Liber Epistularum, K.XXII, S. 287-288 (syr.), S. 208 (lat.).

36 Īšōʿjahb III., Liber Epistularum, M.VII, S. 134-136 (syr.), S. 100-102 (lat.).

37 Elias von Nisibis, S. 54 (syr.), S. 30 (lat.).

38 Michael I. (der Syrer), II, S. 521. Dazu noch zwei verwirrende Angaben bei ʿAmr und Sliwā. Einerseits meinen sie, dass er das Amt 45 Jahre lang ausgeübt hat und im Jahre der Griechen 971 starb, *supp. Pasch.* 14. 1. 1. (660). Andererseits sprechen sie davon, dass er das Amt 7 Jahre und 3 Monate innehatte, ʿAmr und Sliwā, S. 56 (arab.), S. 33 (lat.). Die erste Angabe nimmt vermutlich Bezug auf die Dienstzeit des Metropoliten Sergius von Gundišapur, der direkt vor dieser Angabe erwähnt ist, vgl. ʿAmr und Sliwā, S. 56 (arab.), S. 33 (lat.). Die zweite Angabe bezieht sich auf die Patriarchenzeit Īšōʿjahbs III., ist aber 2 Jahre kürzer als die Angaben der anderen Quellen.

39 Barhebräus, *Chronicon Ecclesiasticum*, Sp. 129-130; zur Datierung Denhās vgl. J.-M. Fiey, *Īšōʿyaw le Grand*, I, S. 7, Anm. 8.

40 Elias von Nisibis, S. 54 (syr.), S. 30 (lat.); vgl. J.-M. Fiey, *Īšōʿyaw le Grand*, I, S. 7.

41 Vgl. W. Baum / D. Winkler, *Die Apostolische Kirche des Ostens*, S. 153.

42 ʿAmr und Sliwā, S. 56 (arab.), S. 33 (lat.); vgl. J.-M. Fiey, *Īšōʿyaw le Grand*, I, S. 7.

anwesend sein, doch können gegen diese Angabe Zweifel angemeldet werden.⁴³ Die Grabstätte des Katholikos-Patriarchen sei, so dieselben Chronisten, in al-Madā'in bei seinem Herrn Mār Ja'qōb.⁴⁴ Da Ja'qōb von Bēth 'Abhē in dem von ihm gegründeten Kloster beige-
setzt wurde, ist davon auszugehen, dass Īšō'jahb im selben Kloster bestattet wurde.⁴⁵ Dazu passt allerdings nicht die Angabe der einstigen Reichshauptstadt, die wiederum aber als Ort der Residenz den Vorzug hätte. Den Toten nahmen also sowohl die mönchischen Traditionen für sich in Anspruch, denen der Katholikos zu Lebzeiten angehört hatte, als auch die Kirchenleitung, der er vorgestanden hatte.

43 Der Metropolit Elias von Merw, der Bischof Iazdphanes von Kaškar, der Metropolit Isaak von Nisibis, der Bischof Sergius von Hīra, und der Bischof Moses von Ninive seien beim Sterbenden gewesen, 'Amr und Sliwā, S. 56 (arab.), S. 33 (lat.). Thomas bietet für denselben Zeitraum einen Giwargis als Metropolit von Nisibis, vgl. Thomas von Margā, S. 81 (syr.), S. 181 (engl.). Woher die sehr späte Angabe bei 'Amr und Sliwā dann stammt, ist nicht ersichtlich. Jedenfalls dürfte Thomas hier der zuverlässigere Gewährsmann sein.

44 'Amr und Sliwā, S. 56 (arab.), S. 33 (lat.).

45 Vgl. Chronik von Seert, II, S. 143; Īšō'denah, § 34, S. 22 (syr.), S. 244 (fr.); Book of the Bee, S. 118.

6. Die islamische Eroberung

6. 1 Politisch – militärische Voraussetzungen

Vor der arabisch-islamischen Eroberung bestimmten über Jahrhunderte das Persische und das Byzantinische Imperium die politische und kulturelle Entwicklung in weiten Teilen des Vorderen Orients. Obwohl die Grenze zwischen diesen multiethnischen Imperien in Mesopotamien stets umstritten war, herrschte ein labiles Gleichgewicht der Kräfte. Für die Balance der Machtverhältnisse spielten die arabischen Stämme eine wichtige Rolle. Beide Großmächte hatten arabische Königreiche als Alliierte. Diese Königreiche waren einerseits an den periodisch wiederkehrenden kriegerischen Auseinandersetzungen zwischen den beiden Weltreichen aktiv beteiligt, andererseits wirkten sie als Pufferzonen zwischen den ‚zivilisierten‘ Welten der Perser und Römer und den arabisch-beduinischen Stämmen auf der Arabischen Halbinsel.¹ Die Ghassaniden übten diese Funktion für die Byzantiner aus, die Laḥmiden für die Perser.² Durch Abkommen mit beduinischen Volksstämmen und aufgrund militärischer Macht sicherten sie die eigene Souveränität und die Grenzregionen der beiden Großreiche.

Die persische Invasion unter Chosrau II. im Jahr 602 beendete das militärische Gleichgewicht der Mächte in der Region.³ Die Perser eroberten Mesopotamien, Palästina, Ägypten und Kleinasien von den Byzantinern. Die zwei arabischen Königreiche wurden aufgelöst. Ihr Gebiet geriet unter persischen Einfluss. Die Gründe für die Auflösung des verbündeten Königreichs der Laḥmiden geben die Quellen in Gestalt von Historienerzählungen. Al-Nu‘mān III. b. al-Mundir IV. sei nicht dem Befehl des flüchtenden Monarchen gefolgt, mit ihm ins Exil zu gehen.⁴ Er habe zudem dem Großkönig die Bitte abgeschlagen,

1 F. Donner, *The Early Islamic Conquests*, S. 47. Zur Problematik des Begriffs „zivilisiert“ vgl. zum Grundsätzlichen: C. Lévi-Strauss, „Primitive“ und „Zivilisierte“. Eine exemplarische Berücksichtigung dieser Problematik führte durch: U. Bitterli, *Die ‚Wilden‘ und die ‚Zivilisierten‘*.

2 Im Jahre 502 hatten die Byzantiner den ersten Vertrag mit den Stämmen der Ghassaniden abgeschlossen, vgl. F. Donner, *The Early Islamic Conquests*, S. 43-44. Donner spricht von der Funktion der Ghassaniden als „tribal police“, F. Donner, *The Early Islamic Conquests*, S. 292, Anm. 76 (dort weitere Literatur). Im Unterschied zu den Byzantinern haben die Perser nicht nomadische Volksstämme zu Alliierten, sondern sesshafte arabische Dynastien. Die wichtigste von den Persern unterstützte arabische Dynastie war das laḥmidische Königreich mit der Hauptstadt in al-Ḥira. Über die Laḥmiden vgl. G. Rothstein, *Die Dynastie der Lakhmiden*; F. Donner, *The Early Islamic Conquests*, S. 45-47. Weitere Literatur zu den Laḥmiden vgl. F. Donner, *The Early Islamic Conquests*, S. 293, Anm. 83.

3 Chosrau II. wurde von zwei Usurpatoren, Bahram Čobin und Bistam, verdrängt. Er floh nach Byzanz. Mit Hilfe des byzantinischen Kaisers Maurikios gelang ihm die Rückeroberung des Throns. Dafür trat er Gebiete an Byzanz ab. Als Maurikios 602 von seinem Kontrahenten Phokas ermordet wurde, nutzte Chosrau II. die Gelegenheit aus und begann unter dem Vorwand der Rache eine Strafexpedition gegen die Römer, A. Christensen, *L’Iran*, S. 444-496; J. Wiesehöfer, *Das frühe Persien*, S. 111; Ders., *Das antike Persien*, S. 232; K. Schippmann, *Grundzüge*, S. 61-67; J. Labourt, *Christianisme*, S. 204-205.

4 Schon Nöldeke bemerkte, dass diese Erzählungen nicht den historischen Vorgängen entsprechen haben

ihm sein wertvolles Pferd zu schenken. Schließlich verweigerte er dem Großkönig die Hand seiner „sehr schönen“ Tochter. In seiner Antwort sprach der lahmidische König davon, dass der Großkönig ein Mann sei, der sich in viehischer Weise vermähle.⁵ Chosrau habe diese Zurückweisungen in seinem Herzen bewahrt. In Zeiten, in denen die Kriegshandlungen sich beruhigt hatten, wollte er sich an al-Nu‘mān III. rächen, wie er sich auch schon an anderen Feinden gerächt hatte. Chosrau ließ bei einer Einladung zum Essen dem arabischen König anstatt Brot, Bissen aus Gras servieren.⁶ Die Geschichte wurde in anderer Form auch in arabischen Quellen überliefert.⁷ Al-Nu‘mān habe einen seiner Vertrauten wegen Betrug zu nächst eingekerkert und dann hingerichtet. Zaid, der Sohn des Hingerichteten, wirkte am Hof des persischen Großkönigs später als Schreiber und erlangte die Gunst des Großkönigs. Chosrau ließ die Schilderung einer vollkommenen Frau durch das Land ausschicken, um anhand ihrer eine entsprechende Frau zur Vergrößerung seines Harems zu finden. Ṭabarī liefert den Text dieser poetischen Beschreibung. Sie sei angeblich von einem Vorfahren al-Nu‘māns, al-Mundīr dem Älteren, verfasst worden, als er dem persischen Großkönig Chosrau I. ein Mädchen schenkte. Noch nie war diese Schilderung zu Werbezwecken zu den Arabern gegangen. Zaid sicherte dem Großkönig zu, dass al-Nu‘mān zwanzig der Schilderung entsprechende Frauen sein eigen nenne. Der Großkönig befahl ihm daraufhin, dem al-Nu‘mān III. deswegen zu schreiben. Zaid wusste aber, dass die Araber sich „in ihrem Wahne“ für besser hielten als die Perser. Al-Nu‘mān werde die Frauen verstecken. Nur seine persönliche Entsendung in Begleitung eines arabischsprachigen Leibsoldaten verheiße Erfolg. Zaid verlangte am Hof in Ḥīra aber lediglich Frauen für die Kinder und Frauen des Großkönigs als Dienerinnen. Eine den Stolz der Araber demütigende Forderung.⁸ Wie erwartet, weigerte sich al-Nu‘mān. Seine Ablehnung geriet zur Beleidigung Chosraus. Zaid erläuterte al-Nu‘māns Bezeichnung der Frauen des Königs als Grossaugen (Antilopen) durch das vermeintliche Synonym „Kühe“. Der Leibwächter gab später diese bewusst falsche Erklärung der Formulierung al-Nu‘māns an den Großkönig auf dessen Frage nach der Antwort al-Nu‘māns weiter.

Kurz vor der Zeit des Feldzuges gegen die Byzantiner wurde der König der Lahmiden, al-Nu‘mān III. b. al-Mundīr IV., zum Christentum bekehrt.⁹ Die Bekehrung des arabischen

können und hielt selbst den vermeintlichen Befehl des Großkönigs an al-Nu‘mān für „zweifelhaft“, T. Nöldeke, Die von Guidi, S. 15, Anm. 2; Chronik von Seert, II, S. 120.

- 5 Der christliche Autor der Chronik geißelt hier die Polygamie als der menschlichen Natur widersprechend.
- 6 Nöldekes Kommentar: „Weil er dem König viehisches Wesen vorgeworfen, bekommt er selbst Viehfutter“, T. Nöldeke, Die von Guidi, S. 14, Anm. 2.
- 7 Ṭabarī, History, Bd. 5, S. 349-359; Ṭabarī, Geschichte, S. 322-333; G. Rothstein, Die Dynastie der Lakhmiden, S. 114-115 (dort weitere arabische Quellen).
- 8 Nöldeke: „Die Gewünschten werden hier also, um den stolzen Araber aufzustacheln, zu blossen Dienerinnen gemacht“, Ṭabarī, Geschichte, S. 326, Anm. 1.
- 9 Chronicon Anonymum, S. 17 (syr.), S. 16 (lat.); T. Nöldeke, Die von Guidi, S. 9. Vgl. auch Chronik von Seert, II, S. 148-149 u. 158-161; Petros, Taš‘ūtā dē Mār Sabrīšō’, S. 322-327; Īšō’denah, § 17, S. 10-11 (syr.), 235 (fr.); § 47, S. 29-30 (syr.), 249-250 (fr.). Die Taufe wird verschiedenen Täufern zugeschrieben. In den Quellen treten der Katholikos-Patriarch Sabrīšō’ I. und der Mönch Īšō’zeka bzw. der hirsensische Bischof Šem’un als Täufer auf, vgl. M. Tamcke, Der Katholikos-Patriarch Sabrīšō’ I. (596-604), S. 22-23. Nöldeke weist darauf hin, dass die arabische Überlieferung die Bekehrung al-Nu‘māns zum Christentum einem ‘Adī b. Zaid zuspricht. Er diskutiert verschiedene Datierungen zur

Königs ist in die Regierungszeit des Katholikos-Patriarchen Īṣōʿjahb I. zu datieren.¹⁰ Dem Katholikos wurde eine ähnlich gestörte Beziehung zum Großkönig nachgesagt wie dem arabischen König, da er ebenfalls Chosrau nicht ins Exil begleitet hatte, wie es der Befehl des flüchtenden Großkönigs von ihm gefordert hatte.¹¹ Er sei dem Großkönig deswegen verhasst gewesen. Die Gründe der Abneigung des Großkönigs werden in beiden Fällen in das Gewand persönlicher Gegnerschaft gekleidet.¹²

Chosraus persönliche Motive für seine Feindseligkeit dem lahmidischen König gegenüber reichen nicht aus, um den Sturz der Dynastie zu begründen.¹³ Die Gründe dafür müssen vielmehr in der politischen Haltung der Araber gegenüber dem Persischen Reich gese-

-
- zeitlichen Ansetzung des Todes al-Nuʿmāns. Seine Hypothese, dass das Ende der lahmidischen Dynastie vor dem Feldzug Chosraus eingetreten sei, stimmt mit der Datierung des Unterganges der Lahmididen bei Elias von Nisibis überein, der für den Untergang der Dynastie das Jahr 601 nennt. Das läge vor dem Beginn des Römerkriegs. Doch lässt er auch die Möglichkeit für spätere Datierungen offen, vgl. Ṭabarī, Geschichte, S. 347, Anm. 1; T. Nöldeke, Die von Guidi, S. 15, Anm. 2. Auf die chronologischen Ungereimtheiten der Datierungen zur Bekehrung Nuʿmāns zum Christentum weist Hainthaler hin. Hainthaler berücksichtigt nur am Rande die Überlieferungen in der syrischsprachigen Literatur, in der sowohl Miaphysiten als auch die Angehörigen der Kirche des Ostens den König für sich beanspruchen. Sie schließt sich der Meinung an, nach der die Aussagen des Barhebraüs als „sehr unwahrscheinlich“ zu gelten haben. Von Trimmingham nimmt sie zusätzlich den Hinweis auf, dass Nuʿmān nach arabischen Quellen bereits vor seiner Thronbesteigung Christ geworden sei. Als mögliche Datierung der Bekehrung weist sie nur auf die Kirchengeschichte des Evagrius Scholasticus hin, mit dem sie für das Jahr 592 anzusetzen wäre. Zum Ganzen: T. Hainthaler, Christliche Araber, S. 92, Anm. 74.
- 10 Chronicon Anonymum, S. 17 (syr.), S. 16 (lat.); T. Nöldeke, Die von Guidi, S. 9; Chronik von Seert, II, S. 160.
- 11 Chronicon Anonymum, S. 15 (syr.), S. 15 (lat.) u. S. 17 (syr.), S. 16 (lat.); T. Nöldeke, Die von Guidi, S. 6-7 u. 9. Kaiser Maurikios habe Chosrau getadelt, weil er nicht vom ostsyrischen Katholikos begleitet war. Nöldeke hielt die Angabe für reine Rhetorik des ostsyrischen Verfassers, T. Nöldeke, Die von Guidi, S. 6, Anm. 4. Die Chronik von Seert spricht zudem von einer erklärten Feindschaft zwischen den Römern und Īṣōʿjahb I., Chronik von Seert, II, S. 122. Auch bei der Rückkehr des Großkönigs sei Īṣōʿjahb nicht zum Empfang gekommen, Chronicon Anonymum, S. 15 (syr.), S. 15 (lat.); T. Nöldeke, Die von Guidi, S. 6-7. Dagegen berichtet die Chronik von Seert von einem Gespräch zwischen dem Großkönig und dem Katholikos-Patriarchen, Chronik von Seert, II, S. 120-122.
- 12 Chronik von Seert, II, S. 120-122. Die Chronik legt Chosrau selbst die drei vermeintlichen Fehler des ostsyrischen Katholikos-Patriarchen in den Mund: Der Katholikos sei ihm nicht in das Römische Reich gefolgt; er habe für ihn kein entsprechendes Zelt aufgestellt, und er habe für Bahram, den Usurpator des persischen Thrones, gebetet. Īṣōʿjahb habe drei Tage Zeit bekommen, um dem Großkönig eine überzeugende Rechtfertigung seines Handelns zu liefern. Der Katholikos berief sich darauf, dass Chosrau in der Nacht geflohen sei. Er habe dadurch dessen Flucht nicht bemerkt, sei aufgrund der Fastenzeit verhindert gewesen und habe mit seiner Präsenz eine Verfolgung der Christen verhindert. Für Bahram habe er keinesfalls gebetet. Die Chronik sieht beide Führungsgestalten alsdann in einem versöhnten Miteinander, Chronik von Seert, II, S. 124. Im Chronicon Anonymum hingegen wird weiterhin vom Gegensatz beider berichtet, Chronicon Anonymum, S. 15 (syr.), S. 15 (lat.) u. S. 17 (syr.), S. 16 (lat.); T. Nöldeke, Die von Guidi, S. 6-7 u. 9. Dass der alternde und im heiligen Wandel lebende Īṣōʿjahb vom drohenden Todesurteil glücklicherweise verschont geblieben sei, legt die Chronik von Seert gar dem doch nach ihrem eigenen Bericht mittlerweile versöhnten Großkönig in den Mund, Chronik von Seert, II, S. 162-163. Īṣōʿjahb I. starb in der Nähe von Ḥīra und wurde im Kloster der Hind, der Schwester al-Nuʿmāns, beerdigt, Chronicon Anonymum, S. 17 (syr.), S. 16 (lat.); T. Nöldeke, Die von Guidi, S. 9.
- 13 So schon G. Rothstein, Die Dynastie der Lakhmididen, S. 116.

hen werden. Das Chronicon Anonymum berichtet von Plünderungen persischer Gebiete durch arabische Stämme.¹⁴ Veranlasst angeblich durch die persönlichen Angelegenheiten zwischen Chosrau und al-Nu'mān, zeugen diese militärischen Aktionen von einer immer selbstständigeren Politik der Lakhmiden dem persischen Großreich gegenüber.¹⁵ al-Nu'mān habe mit den Arabern „gemeinsame Sache“ gemacht und die Hoffnungen genährt, die Herrschaft der Perser beerben zu können.¹⁶

Der persische Großkönig bereitete daraufhin die Beseitigung der Dynastie vor.¹⁷ Nachdem er seine Familie in Sicherheit gebracht hatte, floh al-Nu'mān, stellte sich dann aber schließlich freiwillig dem persischen Großkönig.¹⁸ Der befahl ihm, sich in Seleukia-Ktesiphon aufzuhalten und verschonte sein Leben.¹⁹ Die Araber hingegen sprechen später von einer Einkerkung al-Nu'māns.²⁰ Auch über die Weise, wie al-Nu'mān starb, sind die Quellen nicht einig: hinterlistige Ermordung durch Gift, Tod dadurch, dass er von Elefanten zertrampelt worden wäre oder aber schlicht an der Pest gestorben sei.²¹

-
- 14 Chronicon Anonymum, S. 19-20 (syr.), S. 18 (lat.); T. Nöldeke, Die von Guidi, S. 14. Al-Nu'mān habe gemeinsam mit seinen Verbündeten, den Ma'additen, das persische Territorium bis in die Region Bēth 'Arabāyē (die ostsyrische Kirchenprovinz mit dem Sitz des Metropoliten in Nisibis) geplündert. Nöldeke weist darauf hin, dass al-Nu'mān „wenigstens nach der üblichen Ansicht“ kein Angehöriger dieser Stammgruppe war, vgl. T. Nöldeke, Die von Guidi, S. 14, Anm. 3.
- 15 Ṭabarī, Geschichte, S. 332, Anm. 1; G. Rothstein, Die Dynastie der Lakhmiden, S. 116. Nöldeke hielt die Verwüstungen durch die Beduinen für unwahrscheinlich, solange al-Nu'mān sein Königtum nicht aufgegeben habe, T. Nöldeke, Die von Guidi, S. 15, Anm. 2. Rothstein hielt diesen Verlauf für „gar nicht unwahrscheinlich“, G. Rothstein, Die Dynastie der Lakhmiden, S. 117, Anm. 1.
- 16 Rothstein verweist auf al-Dīnawarī, demzufolge Chosrau die Übertragung der Herrschaft des al-Nu'mān auf die eines Arabers aus der Wüste von diesem als mit dem Verhalten al-Nu'māns begründet darstellt. Schriftliche Beweise seien vorhanden. Den Wüstenarabern habe er daraufhin die Herrschaft übertragen, weil sie „von so etwas nichts“ verstünden, G. Rothstein, Die Dynastie der Lakhmiden, S. 116-117.
- 17 Der Sturz der Dynastie gelang mit der Hilfe eines kollaborierenden Dolmetschers. Nach dem Chronicon Anonymum handelte es sich dabei um den christlichen Dolmetscher Ma'ne von der Insel Dīrīn, Chronicon Anonymum, S. 20 (syr.), S. 18 (lat.); T. Nöldeke, Die von Guidi, S. 14. Ṭabarī sieht in dieser Funktion – zugleich wesentlich als treibende Kraft – den schon mehrfach erwähnten Zaid, Ṭabarī, History, Bd. 5, S. 349-359; Ṭabarī, Geschichte, S. 322-333.
- 18 Nach dem Chronicon Anonymum forderte ihn seine Frau Māwīyah [مأویة] zur Aufgabe auf, Chronicon Anonymum, S. 20 (syr.), S. 18 (lat.); T. Nöldeke, Die von Guidi, S. 14, Anm. 6. In anderen Quellen geht die Aufforderung zur Aufgabe von den Stammesangehörigen seiner beiden Frauen aus, vgl. Ṭabarī, Geschichte, S. 330, Anm. 5. Diskussion in T. Nöldeke, Die von Guidi, S. 15, Anm. 2.; vgl. G. Rothstein, Die Dynastie der Lakhmiden, S. 117.
- 19 Chronicon Anonymum, S. 20 (syr.), S. 18 (lat.); T. Nöldeke, Die von Guidi, S. 15. Erst später habe ihn der Großkönig vergiften lassen.
- 20 Als Ort des Gefängnisses kommen nach der späten arabischen Tradition in Betracht: Hānikīn, in der Nähe der Hauptstadt, oder Sābāt (bei Ktesiphon), vgl. dazu Ṭabarī, History, Bd. 5, S. 357-358; Ṭabarī, Geschichte, S. 331. Diskussion in G. Rothstein, Die Dynastie der Lakhmiden, S. 118-119. Rothstein betrachtet Sābāt als wahrscheinlich.
- 21 Vergiftung: Chronicon Anonymum, S. 20 (syr.), S. 18 (lat.); T. Nöldeke, Die von Guidi, S. 15. Elefanten: Ṭabarī, Geschichte, S. 331, Anm. 4; Pest oder Elefanten: Quellen und Diskussion bei G. Rothstein, Die Dynastie der Lakhmiden, S. 118-119. Hainthaler hält den Tod des Nu'mān für eine Folge der Auseinandersetzung des Königs mit dem Dichter 'Adī b. Zaid al-İbādī, dessen Vater Gouverneur von Ḥīra gewesen war bis al-Mundīr IV. dort als König eingesetzt wurde. Nu'mān war in der christlich-arabischen Familie des 'Adī erzogen worden, lebte am Hof des persischen Großkönigs, wo er der erste Dichter am Hof war, der Arabisch schrieb. Sein Ansehen beim Großkönig und am Hof war groß. Als Gesandter des persischen Großkönigs hielt er sich in Damaskus auf, als sein Vater starb. Im Wechsel

Durch die Auflösung der zwei arabischen Königreiche kamen die Perser in direkten Kontakt mit den beduinischen Arabern. Nach dem Tod al-Nu‘māns scheiterten die Perser aufgrund ihrer Unkenntnis des arabischen Bündnissystems. Wiederum in Gestalt einer persönlichen Geschichte gefasst, wird dieses Scheitern Chosrau II. selbst angelastet. Von einem Verwandten des ermordeten lahmidschen Königs verlangte er die bei diesem niedergelegten Waffen al-Nu‘māns. Der weigerte sich. Die Auseinandersetzung eskalierte zum Krieg. Obwohl die Araber außerhalb der Wüste durch den Angriff der Perser überrascht wurden, gelang ihnen der Sieg, „die glänzendste Rechtfertigung der alten Dynastie und der Bankerott des neuen Systems“.²²

Zusehends erlahmten die Kräfte des durch die Expansionskriege überforderten Persischen Reiches. Ende der 20er Jahre des 7. Jahrhunderts konnten die Byzantiner Palästina und Ägypten zurückerobern und drangen zeitweilig bis in die Hauptstadt des Persischen Reiches vor. Dem Tod Chosraus II. 628 folgten 15 Jahre, während derer das Persische Reich sowohl von innen, durch ständige Thronfolgestreitigkeiten, als auch von außen, durch den Druck seitens der Byzantiner, erschöpft wurde.

Zu dieser Zeit war die arabische Welt in mehrere kleine Königreiche und Volkstämme aufgeteilt. Die politische Teilung war auch durch die religiöse Vielfalt begründet. Das Christentum in allen seinen im Orient verbreiteten Formen, Zoroastrismus, Judentum aber vor allem die alte pagane Religion der Araber hatten Anhänger auf der Arabischen Halbinsel. Diese bunte religiöse Welt funktionierte wie ein riesiger kultureller und religiöser Schmelztiegel.

6. 2 Die ostsyrischen Christen im Nordosten der Arabischen Halbinsel

Die Kirche des Ostens richtete ihren missionarischen Eifer auf die Regionen östlich und südlich ihres Patriarchatssitzes in Seleukia-Ktesiphon. Die teilweise Christianisierung der Araber geschah aufgrund der Wirksamkeit von Mönchen, die während der Christenverfolgungen im Persischen Reich in der arabischen Wüste Zuflucht fanden. Ihnen gelang die Bekehrung arabischer Stämme an der westlichen Küste des persischen Golfs und dann die Gründung mehrerer Bistümer.²³ Diese arabischen Christen sollten dann diejenigen sein, die

zwischen Hira und dem Hof des Großkönigs verbrachte er sein Leben, bis er die Tochter Nu‘mān III., Hind, heiratete. Intriganten schrieben in seinem Namen einen Brief an Nu‘mān, um ‘Adī zu diskreditieren. Nu‘mān ließ ihn sofort einkerkeren. Ein Befreiungsversuch seines Bruders über eine Intervention beim Großkönig scheitert und der Dichter wird daraufhin umgebracht. Einige Traditionen schreiben dem arabischen Christen ‘Adī die Bekehrung Nu‘māns zum Christentum zu. „Der Mord an ‘Adī kostete letztlich dem letzten Lakhmidenkönig Nu‘mān das Leben und führte zum Erlöschen der Dynastie“, T. Hainthaler, *Christliche Araber*, S. 90-93.

22 G. Rothstein, *Die Dynastie der Lakhmiden*, S. 123. Zu diesem in den arabischen Quellen hochgelobten Kampf zwischen Arabern und Persern vgl. G. Rothstein, *Die Dynastie der Lakhmiden*, S. 120-123.

23 Für Bēth Qatrāyē so: I. Gillman / H.J. Klimkeit, *Christians in Asia before 1500*, S. 78; J.S. Trimmingham, *Christianity Among the Arabs*, S. 280; J.-M. Fiey, *Diocèses Syriens Orientaux*, S. 210f; J. Dauvillier, *Les Provinces Chaldéennes „de l’Extérieur“*, S. 277. Sachau stellte zuerst die Frage: Wurden die Araber von Bēth Qatrāyē von Maišan oder von Persien aus missioniert? Einen einzigen Hinweis auf eine mögliche Antwort konnte er liefern. In der topographischen Nomenklatur Ostarabiens kämen Wortformen vor, die „ungezwungen als aramäisch gedeutet werden können“. Seiner Meinung nach

im 7. Jahrhundert die erste Begegnung mit den Anhängern Muḥammads erlebten. Sie waren die ersten, die dazu gezwungen wurden, einen Modus Vivendi unter der muslimischen Herrschaft zu finden.

Die ostsyrischen Kirchenprovinzen auf der Arabischen Halbinsel konzentrierten sich im zentralostarabischen Raum, in ʿUmān und al-Bahrain bis zu al-Ubulla im Norden.²⁴ Diese Region taucht in den Quellen zumeist unter den Namen Bēth Qatrāyē auf. Für die dem Festland vorgelagerten Inseln war die Bezeichnung „die maritimen Inseln“ und für die weiter südlich in Richtung der Straße von Hormus gelegenen Gebiete der Name Mazūn gebräuchlich.

In der Zeit des adiabenenischen Bischofs Heirān von Arbela (217-250) ist ein Bischofssitz in Bēth Qatrāyē belegt.²⁵ In der in der Chronik von Arbela aufgeführten Liste der siebzehn ostsyrischen Bistümer rangiert Bēth Qatrāyē auf dem 14. Platz.²⁶ Schon Ende des vierten Jahrhunderts ist ein Kloster der Ostsyryer in dieser Region vorhanden gewesen.²⁷ Es geht

deuten sie darauf hin, „dass die Aramäer von Mesene und Babylonien als Schiffer und Händler in Ostarabien verkehrt und kolonisiert haben“, E. Sachau, *Die Chronik von Arbela*, S. 27.

24 Die Karten in Jedin weisen die Bistümer auf der Arabischen Halbinsel nicht aus; allein J. Martin erwähnt die „größeren Verluste im Gebiet des Persischen Golfes, an dessen Südwestseite die Nestorianer auch schon im 7. Jhr. verschiedene Bistümer eingebüßt haben“, vgl. H. Jedin, *Atlas zur KG*, S. 24*; vgl. J.S. Trimmingham, *Christianity Among the Arabs*, S. 280-281. Al-Bahrain, zuweilen aufgrund einer seiner wichtigsten Städte und Oasen auch Haḡar genannt, bezeichnete im 7. Jahrhundert nicht nur die heutige Insel, sondern die gesamte Region von ʿUmān im Süden bis zu al-Ubulla im Norden. Die Region war reich an Datteln, vgl. Synhados, S. 335, Anm. 3. Die Annotation in der Synhados-Ausgabe von Braun nimmt Nöldekes Belege dazu auf, vgl. T. Nöldeke, *Die von Guidi*, S. 47, Anm. 1. Vgl. auch: J. Beaucamp / C. Robin, *L'évêché nestorien de Māsmāhīg*.

25 *Chronik von Arbela*, S. 28-32 (syr.), S. 48-53 (dt.). Freilich ist diese Quelle in ihrem Wert wissenschaftlich bis heute umstritten. Während sich zunächst massive Zweifel an ihr Geltung verschufen, bemühen sich gegenwärtig zahlreiche Autoren darum, die Nachrichten der Chronik, die aus keiner anderen Quelle zu erhärten sind, zu identifizieren, und damit den Quellenwert der Chronik in ein positiveres Licht zu stellen. Die Diskussion um die Echtheit der Chronik von Arbela begann mit der Entdeckung, dass es nur die eine Handschrift zur Chronik gibt, die Mingana für seine Edition des Textes verwandt zu haben vorgab. *Chronik von Arbela (Mingana)*, S. 1-75 (syr.), S. 76-156 (fr.); deutsche Übersetzung bei *Chronik von Arbela (Sachau)*, S. 41-92. Die Echtheit bestritten J. Assfalg, *Textüberlieferung*, S. 19-36 und J.-M. Fiey, *Auteur et date*, S. 265-301. Mit seiner Neuedition der Chronik (mit deutscher Übersetzung) trat Peter Kawerau vehement für die Echtheit der Chronik ein, *Chronik von Arbela (Kawerau)*; P. Kawerau, *Die Chronik von Arbela*, S. 338-340. Während Fiey in seiner Rezension der Edition Kaweraus weiterhin die Echtheit bestritt (J.-M. Fiey, *Rezension von P. Kawerau*, S. 544-548), sammelten S.P. Brock, *Syriac Historical Writing*, S. 1-30; W. Hage, *Early Christianity in Mesopotamia*, S. 39-46 und W. Schwaigert, *Miles und Papa*, S. 393-402; Ders., *Das Christentum in Hūzistān*, S. 50-57 u. 101, weitere Indizien für die Echtheit der Quelle. Hainthaler misst der Stelle in der Chronik von Arbela mit Hinweis darauf, dass die Chronik umstritten sei, so wenig historische Aussagekraft zu, dass sie schlicht schreibt: „Vor dem 5. Jahrhundert gibt es keine Nachrichten über christliche Gemeinden“, T. Hainthaler, *Christliche Araber*, S. 98 (in der Anm. 88 diskutiert sie dann die Chronik von Arbela).

26 *Chronik von Arbela*, S. 31 (syr.), S. 51 (dt.).

27 *Chronik von Seert*, I, S. 199-200 (dort auch das Folgende). Dagegen wendet sich Hainthaler. Die Erwähnung Abdišo's in der Chronik von Seert führt sie zwar an, aber weist sie zugleich als eine für diese Region aussagekräftige Stelle zurück („aber das scheint weiter nördlich zu sein“), T. Hainthaler, *Christliche Araber*, S. 98.

zurück auf das Wirken des Bischofs Abdīšō' von Dayr Miħraq.²⁸ In der Zeit des ostsyrischen Katholikos Tomarsa (363-371) sei Bischof Abdīšō' von seinen Gläubigen aus der Stadt vertrieben worden. Er fand Zuflucht auf einer Insel in der Region zwischen Yamāma und Baħrain.²⁹ Da habe er als Asket gelebt, bis er die Einwohner der Insel zum Christentum konvertierte und ein Kloster errichtete. Einige Jahre danach sei er nach Ĥira gezogen, wo er ein weiteres Kloster gründete.

Im Jahre 410 werden „die Bischöfe von den *Inseln*“ in den Akten der Synode des Katholikos Isaak nach den Bischöfen der Persis aufgeführt.³⁰ Sie sollten, genau wie alle anderen abwesenden Bischöfe, die Konzilsakten nachträglich unterschreiben. Der auf der Synode anwesende Bischof Paulus, der vom Katholikos Isaak im Jahre 410 als Bischof der Insel Ardai (auch Darai oder Dīrīn) und Todōrū geweiht wurde, unterschrieb die Akten der Synode.³¹ Der Bischof Elias von Mašmahig unterzeichnete als letzter.³² Sein Bistum war vermutlich eine der Inseln vor der Küste bei Qatar.³³ Elias ersetzte den für die Insel zuständigen Bischof Battai, der auf der Synode anathematisiert worden war.³⁴ Mit Bischof Battai waren auch alle von ihm ordinierten Geistlichen abgesetzt und anathematisiert worden. Da auch die „übrigen verwegenen Tumultanten“, die sich selbst den Bischofstitel angemahnt hätten, mit derselben Maßnahme bestraft wurden, könnte die aus Sicht der Synode von den Hierarchen sich selbst zugelegte Weihe sich auch auf Battai beziehen. Der auf der Synode anwesende Bischof Daniel ist der einzig konkret erkennbare Fall für einen dieser von Battai „vergeblich“ geweihten Amtsinhaber.³⁵ Er hatte offenbar das gesamte Gebiet um die persische Reichshauptstadt in „Verwirrung gebracht“ und wurde deshalb des Landes verwiesen, abgesetzt, anathematisiert und ausgestoßen. Als solchermaßen Bestrafter wurde er zur Heimkehr genötigt.

28 Dayr Miħraq war ein Bistum der Kirchenprovinz Bēth Maišān (andere Namen der Stadt: Rima, Nahr al-Murra, Dayr al-Murra, Nahr al-Dayr), J.-M. Fiey, *Pour un Oriens Christianus Novus*, S. 125-126.

29 Eine Beschreibung der Region nach arabischen Geographen bei F. Wüstenfeld, *Baħrein u. Jemāma*.

30 *Synodicon Orientale*, S. 34 (syr.), S. 273 (fr.); *Synhados*, S. 32.

31 *Synodicon Orientale*, S. 34 (syr.), S. 273 (fr.); *Synhados*, S. 32. Dīrīn oder Dayrīn war die wichtigste Stadt der Insel Tarūt (syrisch: Todōrū), vgl. J.-M. Fiey, *Pour un Oriens Christianus Novus*, S. 74. Fiey hielt diese erste Erwähnung des Bischofssitzes in den synodalen Akten für das Gründungszeugnis und datierte die Gründung des Bistums auf das Jahr 410. Die Insel Tarūt liegt sechs Kilometer östlich von der Stadt al-Qatīf. Ihre durchschnittliche Breite beträgt vier Kilometer, Bin Seray, *The Arabian Gulf*, S. 212. Nöldeke hielt es für wahrscheinlich, dass die Insel Dīrīn mit der heutigen Insel Uwāl, „der grössten der Baħrain-Inseln“, identisch sein könnte, T. Nöldeke, *Die von Guidi*, S. 14, Anm. 5 (er stützte sich dabei darauf, dass schon der arabische Historiker und Geograph Yaquṭ ibn 'Abdallah al-Hamawī al-Rumī, 1179-1229, dies für wahrscheinlich gehalten hatte); wieder aufgenommen bei Bin Seray, *The Arabian Gulf*, S. 212, Anm. 74.

32 *Synodicon Orientale*, S. 36 (syr.), S. 275 (fr.); *Synhados*, S. 35.

33 Vgl. *Synhados*, S. 33, Anm. 1; Fiey ortete das ostsyrische Bistum von Mašmahig auf der heutigen Insel Al-Muħarraq in Baħrain, vgl. J.-M. Fiey, *Pour un Oriens Christianus Novus*, S. 109. Bin Seray teilt die Angabe Fieys und fügt noch hinzu, dass es heute ein Dorf mit diesem Namen im nordöstlichen Teil der Insel gibt, Bin Seray, *The Arabian Gulf*, S. 217 (dort auch weitere Hinweise und Quellen zu den verschiedenen Namen der Stadt). Der spätere Katholikos Išo' bar Nūn (832-838) nennt diesen Ort in seinem Brief an den Visitor Isaak dann „Metropole und Auge des Erdkreises von Bet Ketraye“, vgl. *Synhados*, S. 33 (nach Mus. Borg. K. VI 3, S. 724). Vgl. auch T. Nöldeke, *Die von Guidi*, S. 47, Anm. 3; Bin Seray, *The Arabian Gulf*, S. 228-229, Anm. 137.

34 *Synodicon Orientale*, S. 34-35 (syr.), S. 273 (fr.); *Synhados*, S. 33.

35 *Synodicon Orientale*, S. 35 (syr.), S. 273 (fr.); *Synhados*, S. 33-34.

Im Jahre 420 wird die Bezeichnung „der Inseln“ in der Überschrift der Konzilakten als Hinweis zum Jurisdiktionsbereich des Katholikos Jahbalāhā eingeführt.³⁶

Auf der Synode im Jahre 424 unter dem Vorsitz des Katholikos Dadīšō^c unterschrieb Bischof Johannan von Mazūn als einziger Teilnehmer von der Arabischen Halbinsel.³⁷ Ebenso unterschrieb, wiederum als einziger Vertreter der Hierarchie auf der Arabischen Halbinsel, ein Bischof David von Mazūn die Akten der Synode unter dem Katholikos Mār Aba 544.³⁸ Der Katholikos Eliša besuchte Baḥrain, das neben der Persis und Ḥūzistān das Zentrum seiner Gegner und der Rückhalt seines Gegenkandidaten für das leitende Kirchenamt war, um seine Gegner auszuschalten.³⁹ Er setzte die Bischöfe und Metropoliten ab, die von seinem Kontrahenten, Narsai, geweiht wurden, und ersetzte sie mit seinen Vertrauten.

Bei der Synode des Katholikos-Patriarchen Ezechiel im Jahr 576 sind die Bischöfe der Arabischen Halbinsel wiederum nur durch den Bischof von Mazūn, Samuel, vertreten.⁴⁰ Den 39 Kanones der Synode folgte freiwillig die schriftliche Zustimmung der Bischöfe Mār Sergius von Mašmahig und Mār Isaak von Hagar und Pit-Ardašir.⁴¹ Die schriftliche Zustimmung von Bischof Sergius überbrachte der Priester Mār Šem'ūn, Bischof Isaak entsandte mit gleichem Auftrag den Diakon Sergius.⁴² Mār Isaak zeichnete auf dieser Synode für zwei der wichtigeren Handelsplätze und Städte der arabischen Küstenregion am Persischen Golf verantwortlich: Hagar und Hattā, das zu dieser Zeit noch als Pit-Ardašir

36 Synodicon Orientale, S. 37 (syr.), S. 276 (fr.); im Buch des Synhados fehlt diese Erwähnung, Synhados, S. 35-36.

37 Synodicon Orientale, S. 43 (syr.), S. 285 (fr.); Synhados, S. 47. Mazūn oder Bēth Mazūnāyē bezeichnete das heutige ʿUmān, vgl. J.-M. Fiey, *Pour un Oriens Christianus Novus*, S. 110. Chronicon Anonymum stellt das Land Mazūn als „am Meer liegend“ dar und vergleicht es dem benachbarten Land Hattā bei Bēth Qatrāyē, Chronicon Anonymum, S. 38 (syr.), S. 32 (lat.); T. Nöldeke, *Die von Guidi*, S. 47. Mazūn soll „mehr als 100 Parasangen Raum“ eingenommen haben. Allein schon die Erwähnung dieses Bischofs als eines der Signatäre der Synode von 424 belegt, dass die Kirche des Ostens bereits auf dem Festland der Arabischen Halbinsel über kirchliche Organisationsstrukturen verfügte. Hainthaler ignoriert die Erwähnung des Bischofs des Mazūn und lässt die Existenz kirchlich in Bistümern organisierten ostsyrischen Christentums erst mit der Synode von 576 beginnen, T. Hainthaler, *Christliche Araber*, S. 98.

38 Synodicon Orientale, S. 76 (syr.), S. 328 (fr.); Synhados, S. 113. Zur parallelen Bezeichnung Marūn (Mrwn) und Mazūn (Mzwn) in den Quellen vgl. F. Nau, *Maronites, Mazonites et Maranites*, S. 268-276. Zum Namen Mazūn vgl. Bin Seray, *The Arabian Gulf*, S. 217.

39 Chronik von Seert, II, S. 58.

40 Synodicon Orientale, S. 110 (syr.), S. 368 (fr.); Synhados, S. 165.

41 Synodicon Orientale, S. 128 (syr.), S. 387 (fr.); Synhados, S. 188. Hagar, heute Hufuf in Saudi Arabien, war in sassanidischer Zeit die Residenz eines persischen Marzbān, vgl. J.-M. Fiey, *Pour un Oriens Christianus Novus*, S. 87. Nach Bin Seray kämen noch andere Verortungen der Stadt Hagar in Betracht. Die Bezeichnung Hagar sei sowohl für die Region al-Baḥrain, als auch für eine bestimmte Stadt in dieser Region verwandt worden, Bin Seray, *The Arabian Gulf*, S. 213-214 (dort auch weiterführende Literatur). Pit-Ardašir oder Hattā (arabisch: al-Ḥatt) wurde von Fiey mit der heutigen al-Hasa neben al-Qatif in Saudi Arabien identifiziert, vgl. J.-M. Fiey, *Pour un Oriens Christianus Novus*, S. 88. Bin Seray diskutiert weitere Verortungsmöglichkeiten, vgl. Bin Seray, *The Arabian Gulf*, S. 214-215. Fiey deutet die Erwähnung beider Städte als ein gemeinsames Bistum dadurch, dass Hattā im Jahr 576 vom Bistum in Hagar noch abhängig war, vgl. J.-M. Fiey, *Pour un Oriens Christianus Novus*, S. 88. Hainthaler hält das hier erwähnte Bistum von Mašmahig für das erste auf dem Festland der Arabischen Halbinsel, weist aber in der Fußnote nur auf Bischof Isaak von Hagar und Pit-Ardašir (persische Bezeichnung für Hattā) hin, T. Hainthaler, *Christliche Araber*, S. 98, Anm. 90.

42 Synodicon Orientale, S. 128 (syr.), S. 387 (fr.); Synhados, S. 188.

gelistet ist. Die Erwähnung beider Städte im Synodicon ist die erste, die beide Städte als Bischofssitze der Kirche des Ostens ausweist. Später existierte in beiden Städten jeweils ein eigenständiges Bistum der Kirche des Ostens.⁴³

Zeitgleich mit der Synode des Jahres 585 wandte sich Bischof Ja'qōb von Darai (Dīrīn) an den Katholikos-Patriarchen Īṣō'jahb I. mit der Bitte um eine schriftliche Antwort auf eine Liste von 33 Fragen zu kirchlichen Sitten und Gesetzen.⁴⁴ Die nach dem Konzil verfasste Antwort Īṣō'jahbs liefert Ja'qōb zwanzig Anweisungen zum kirchlichen Leben und ging über dessen Fragen hinaus, um die Beschlüsse der Synode im Brief mitbehandeln zu können.⁴⁵ Der Brief erlaubt bedingt auch einen Einblick in das Leben der Kirche des Ostens in der Region von Bēth Qatrāyē. Die 33 Fragen Ja'qōbs sind nicht erhalten. In den 20 Kanones des Antwortbriefes Īṣō'jahb I. nimmt dieser zwar nach eigener Aussage alle Fragen auf, aber nicht in der von Ja'qōb vorgegebenen Ordnung, sondern nach einer vom Katholikos festgelegten inhaltlichen Hierarchie, der zufolge er zunächst die behandelt, die ihm Vorrang zu haben scheinen. Zudem behandelt er – das erklärt die Reduktion von 33 auf 20 – Fragen, die inhaltlich zusammenhängen auch als zusammengehörig in einer Antwort, ohne dabei die ursprünglichen Teilfragen gesondert zu markieren.⁴⁶ Einzelne Fragen blieben unbeantwortet. Zur Begründung führt der Katholikos an, dass diese Fragen zwar beantwortet werden könnten, aber ihrem Wesen nach weder eine schriftliche Anfrage noch eine schriftliche Antwort erheischen, da deren Beantwortung entweder jedem Verständigen ohnehin klar sei oder weil die Bischöfe darüber nach der bei ihnen herrschenden Sitte befinden sollten mit dem Ziel des Befestigens, ohne Risiko zu laufen, durch Veränderungen gewohnter Bräuche zerstörerisch ins Gemeindeleben hinein zu wirken.⁴⁷ Der Katholikos

43 Getrennt als Bischofssitze aufgeführt bei Īṣō'jahb III., Liber Epistularum, K.XVIII, S. 267 (syr.), S. 193-194 (lat.); und in der Synode des Katholikos Giwargis, Synodicon Orientale, S. 216 (syr.), S. 482 (fr.); Synhados, S. 335.

44 Synodicon Orientale, S. 166 (syr.), S. 424 (fr.); Synhados, S. 237. Es handelt sich also nicht um „ein Konzil in Bēth Qatrāyē abgehalten auf Betreiben des Katholikos Īṣō'jahb“, wie Müller behauptet, C.D.G. Müller, Kirche und Mission, S. 13. Die Synode fand in der Hauptstadt selbst am Sitz des Katholikos-Patriarchen statt, vgl. Synhados, S. 193. Bei den Kanones, die Ja'qōb zugesandt wurden, werden die Beschlüsse der Synode von 585 in Seleukia-Ktesiphon bereits vorausgesetzt.

45 Vgl. Synodicon Orientale, S. 171 (syr.), S. 431 (fr.); Synhados, S. 271-272. Duval behauptete, dass die Antworten des Katholikos-Patriarchen an Ja'qōb von Dīrīn der Synode vorhergegangen wären. Als Beispiel nennt er die Antwort XV und den Kanon XII, die von demselben Thema handeln. Eine solche Erklärung sei nach der Synode überflüssig gewesen, R. Duval, Histoire de l'Église nestorienne, S. 183. Demgegenüber deuten die längeren Antworten im Brief unter Aufnahme der Sachentscheidungen der Synode darauf hin, dass Īṣō'jahb den Brief nach der Synode verfasste. So behandelte der Katholikos auch Kanon XII der Synode ausführlicher in Kanon XV des Briefes. Der Gruß der versammelten Bischöfe zeugt zudem davon, dass der Brief beanspruchen kann, kein persönlicher Brief des Katholikos-Patriarchen zu sein, sondern eine von der Hierarchie der Kirche getragene Verlautbarung.

46 Synodicon Orientale, S. 168 (syr.), S. 427 (fr.); Synhados, S. 240. Der Katholikos hätte lieber generell über alle kirchlichen Ordnungen in aller Kürze schreiben wollen, doch lässt er von diesem Ansinnen ab aufgrund der Bitten des Bischofs Ja'qōb, der offenbar nur Antworten auf Fragen über die priesterlichen Ordnungen und zu den kirchlichen Kanones des „Dienstes des geistigen Lebens“ zu erlangen suchte. Der Katholikos war sich dessen bewusst, dass er hiermit eine Pionierarbeit in seiner Kirche leistete. Nach seiner Ansicht hatte noch kein Kirchenvater vor ihm systematisch über diese Fragen gehandelt, weshalb er nun mit diesem Antwortschreiben diese bahnbrechende Arbeit auf sich nehme, Synodicon Orientale, S. 167-168 (syr.), S. 426-427 (fr.); Synhados, S. 239.

47 Synodicon Orientale, S. 191-192 (syr.), S. 450-451 (fr.); Synhados, S. 271.

gestattete also bewusst lokale Besonderheiten in der Liturgie. Das Unterlassen einer Antwort auf solche den lokalen Besonderheiten verpflichteten Liturgiebestandteile bringt es aber mit sich, dass diese lokalen Bräuche der Christen von Dīrīn nicht konkreter bestimmt werden können.

Offenbar war auch die Art und Weise der Verwendung des Kreuzeszeichens bei der Eucharistie auf der arabischen Insel nicht geklärt. Ja'qōb verlangte nur diesbezüglich eine Auskunft hinsichtlich dieses Sakraments.⁴⁸ Die von Ja'qōb dem Katholikos zugeleitete Beschreibung dieses Aktes stieß auf das Missfallen des Katholikos-Patriarchen. Hier griff er ein. Ṭṣō'jahb holt in seiner Antwort weit aus, weist auf die Funktion des Priesters als Bild des Herrn und dessen Stellvertreterfunktion für den Herrn hin und handelt über den Friedensgruß.⁴⁹ In einem Punkt nun korrigiert der Katholikos die Praxis, die in der Liturgie auf der Insel üblich war. Während sonst der liturgische Ablauf von Ja'qōb offenbar korrekt beschrieben worden war, analog zu der üblichen Praxis in den anderen ostsyrischen Kirchen, weist er den Bischof darauf hin, dass die von ihm beschriebene Praxis des Kreuzeszeichens von ihm unzutreffend wiedergegeben wurde. Das Kreuzeszeichen sei nicht so auszuführen, wie es der Bischof von seiner Insel her kannte, sondern so, wie es der Katholikos nun ihm beschreibe. Die folgenden Ausführungen deuten nur an einer Stelle auf das vom Katholikos-Patriarchen zu korrigierende Fehlverhalten der Geistlichen der Insel hin. Ja'qōb verlangte zu wissen, ob während der Weihe eines Priesters das Evangelienbuch auf den Altar gelegt werden solle.⁵⁰ Der Katholikos weist ihn darauf hin, dass es nicht erst zur Weihehandlung dort zu liegen habe, sondern auch während der Darbringung der Gaben und der Weihe des Tauföls solle die liturgische Handlung vor dem Evangelium vollzogen werden. Den Bischof beschäftigte der Umstand, dass Gläubige, nachdem sie die Kirchen und Klöster am Ort besucht hatten, auch Klöster und Kirchen an anderen Orten aufsuchten.⁵¹ Der Katholikos hielt dieses gerade für die arabische Christenheit typische Verhalten nicht für tadelnswert, solange sie sich nach solchen Orten nicht so umsähen, als ob dort Gott mehr zu finden wäre als an den Kirchen und Klöstern ihrer Heimat. Den ausdrücklich vom Katholikos-Patriarchen zugestandenen Beweggrund für solche Wallfahrten zu anderen Kirchen und Klöstern gibt der Wunsch der Pilger ab, den dabei aufgesuchten Kirchen und Klöstern fern der eigenen in der Heimat Gaben aus dem Besitz der Pilger zukommen zu lassen. Lediglich, wenn dieses Pilgern zum ziellosen Herumwandern führe, so als ob sie ihren Gott verloren hätten und ihn nicht zu finden wüssten, schädigten sich solche Pilger selbst und wendeten sich von der Lehre der Wahrheit ab. Besonders vom Lokalkolorit geprägt ist die Problematik hinsichtlich der bis heute für die Region um Bahrain typischen Perlentaucher.⁵² Die Perlentaucherei gewährleistete den Menschen auf den Inseln, die ein florierendes Handelzentrum auf dem Seeweg von Mesopotamien nach Indien bildeten, außerordentlichen Wohlstand. Vom Ertrag der Taucher hing es ab, ob der hohe Lebensstandard auf den Inseln gehalten werden konnte. Daher war jeder Ausfall im Bereich der

48 Synodicon Orientale, S. 168-169 (syr.), S. 427-429 (fr.); Synhados, S. 242.

49 Über die liturgischen Schritte nach dem Friedensgruß äußert sich der Katholikos bewusst nicht, unterlässt aber auch nicht, diesen Umstand dem Frager anzulasten, der darüber ihn „nicht gefragt“ habe, weil es in allen Kirchen Gottes gebetet werde, was da an Gebeten sich anschliesse.

50 Synodicon Orientale, S. 171 (syr.), S. 430-431 (fr.); Synhados, S. 244.

51 Synodicon Orientale, S. 182-185 (syr.), S. 441-444 (fr.); Synhados, S. 262.

52 Zum Perlentauchen in der Region vgl. K.K. al-Khalifa, Bahraini trade, S. 349-351.

Perlentaucherei zugleich eine schmerzliche ökonomische Einbuße, zumal der Perlentaucherei nur im Sommer nachgegangen werden konnte, während der Winter dem Handel vorbehalten war.⁵³ Der Bischof hatte dem Katholikos-Patriarchen ihretwegen geschrieben, weil sie ihrer Arbeit auch am Sonntag nachgingen. Die patriarchale Antwort fällt seelsorgerlich ermunternd und umsichtig aus. Wer von den Perlenfischern freiwillig seine Arbeit auf sich beruhen ließe, um den Sonntag zu heiligen, der werde bewahrt, gerechtfertigt und gesegnet.⁵⁴ Ausdrücklich weist der Katholikos darauf hin, dass sie „gleich uns Jünger des Evangeliums seien“, hebt die Perlentaucher also bewusst auf eine Ebene mit den kirchlichen Hierarchen. Doch die im Meer nach Kostbarkeiten suchenden Fischer wurden nicht prinzipiell mit der Forderung nach der Sonntagsheiligung konfrontiert. Ausdrücklich solle vermieden werden, dass die patriarchale Anordnung zur Sonntagsheiligung dazu hätte führen können, dass sie dadurch sich als bedrückt empfänden. Der Katholikos gestand Ja'qōb auch in diesem Punkt zu, spezifische Lösungen für das Problem vor Ort zu finden. Als der am Ort sich aufhaltende Bischof solle er verständig sein in seinem Befehl für diese Leute. Er solle seine Anordnungen hinsichtlich der Perlenfischer davon geleitet sein lassen, was den Perlentauchern nützlich sei und ihnen keinen ökonomischen Schaden zumuten. So solle in einem dieser Zielgruppe gerecht werdenden Beschluss dafür Sorge getragen werden, dass diese Menschen durch ihren Beruf nicht geistlich zu Schaden kämen, sondern von „Sünde und Schaden“ frei blieben.

6. 3 Die muslimische Eroberung des Gebietes der Kirchenprovinzen im Norden der Arabischen Halbinsel

Die kirchliche Unterteilung des geographischen Raumes in Kirchenprovinzen lehnte sich auch in der Mitte des 7. Jahrhunderts noch an die Verwaltung des Persischen Reiches im 5. Jahrhundert an und folgte nur zurückhaltend der Verwaltungsreform des Großkönigs Chosraus II.⁵⁵ Nur eine relativ kurze Zeit war zwischen der Reform Chosraus und der islamischen Eroberung verstrichen. Die Zeit war zu knapp, als dass die kirchliche Verwaltung schon der staatlichen hätte entsprechen können. Erst anderthalb Jahrhunderte nach der Eroberung folgte die Kirche in großem Stil mit ihren Bischofssitzen den Muslimen in deren neue Machtzentren. Die Kirche reagierte auf die sozial-politischen Änderungen der Mehrheitsgesellschaft sowohl in spätsassanidischer als auch in frühislamischer Zeit nur langsam.

Ostsyrische Bistümer und persische Verwaltungsprovinzen waren so nicht deckungsgleich. Nicht automatisch fielen Bischofssitz und Provinzhauptstadt in einem Ort zusammen. Die arabischen Quellen zur Eroberung Iraks liefern daher nur dürftige Hinweise zur Einnahme wichtiger Metropolitansitze wie z.B. Arbela (arabisch *Irbīl*), die zur Zeit der Eroberung keine Bedeutung in der sassanidischen Verwaltung hatten. Die Übernahme der Macht durch die Muslime in den Kirchenprovinzen Bēth Qatrāyē und Bēth Mazūnāyē er-

53 K.K. al-Khalīfa, S. 340.

54 Synodicon Orientale, S. 189 (syr.), S. 448 (fr.); Synhados, S. 268.

55 Im Rahmen seiner Untersuchung zur Kontinuität und Veränderung in der administrativen Geographie des spätsassanidischen und frühislamischen Iraks berücksichtigte Morony auch die kirchlich-weltliche Übereinstimmung in dem Verwaltungsapparat, M.G. Morony, Continuity and Change, S. 1-49.

laubt einen Blick auf das Geschehen, das sich in der Überlieferung sowohl als Bekehrung als auch als Eroberung verstehen lässt.

Mit den beiden Kirchenprovinzen kamen zwei der blühendsten ostsyrischen Bistümer auf der Arabischen Halbinsel früh in den Einflussbereich der Muslime. Die ostsyrischen Gemeinden fanden sich meist an der Küste, wo die persische Besatzung soziale Sicherheit gewähren konnte.⁵⁶

Bereits mit dem Anfang des Jahres 630/8 AH. kam ein Gesandter Muḥammads, al-‘Alā’ b. al-Ḥaḍramī, nach Baḥrain, das in dieser Zeit noch unter sassanidischer Herrschaft stand, um die islamische Botschaft dorthin zu bringen.⁵⁷ Das Gebiet war in zwei Regionen geteilt: die Städte an der Küste, verwaltet von einem persischen *Marzbān* namens Sibūḥt; und die Landschaft, in der die arabischen Volksstämme einen arabischen Vasallenherrscher hatten: al-Mundīr b. Sāwā.⁵⁸ Nach dem Zeugnis al-Balāḍurī hatte Muḥammad seine Botschaft sowohl zu al-Mundīr b. Sāwā als auch zu Sibūḥt geschickt.⁵⁹ Muḥammad b. Ishāq teilt mit, der Prophet habe al-‘Alā’ zu al-Mundīr b. Sāwā geschickt. Al-Mundīr b. Sāwā wird von ihm als ein Mitglied der Banū ‘Abd al-Ḳays und als Herrscher al-Baḥrains bezeugt.⁶⁰ Im Zuge seiner angestrebten politischen Emanzipation vom machtpolitisch erschöpften Persischen Reich trat al-Mundīr b. Sāwā zum Islam über, um sich politische Anerkennung und eine mögliche militärische Unterstützung zu verschaffen.⁶¹ Zu den Christen aus Syrien und Mesopotamien, die als Geiseln von Chosrau II. in Baḥrain angesiedelt worden waren, nahm der Prophet früh Kontakt auf, doch nahmen sie die Einladung zum Islam nicht an und

⁵⁶ Vgl. S. 85f.

⁵⁷ Al-Balāḍurī, I, S. 120. Der Vorrang dieser Quelle für die historische Rekonstruktion folgt T. Nöldeke, *Zur Geschichte der Araber*, S. 77. Nach anderen Quellen 632/10: Muḥammad b. Ishāq bei Ṭabarī, *History*, Bd. 9, S. 95, 108. Al-Balāḍurī kennt Quellen, nach denen al-‘Alā’ bereits im Jahre 6 AH. (628) nach Baḥrain geschickt worden wäre, al-Balāḍurī, I, S. 121. Zu al-‘Alā’ b. al-Ḥaḍramī vgl. Ṭabarī, *History*, Bd. 11, S. 144, Anm. 786. Es ist nicht festzustellen, ob al-‘Alā’ b. al-Ḥaḍramī infolge des vorherigen Besuches einer Delegation des Stammes Banū ‘Abd al-Ḳays bei Muḥammad nach Baḥrain gekommen ist oder ob er als Botschafter Muḥammads ohne jede Einladung zu al-Mundīr b. Sāwā geschickt wurde. Es ist möglich, dass die Berichte zu einer systematischen Fälschung gehören, die das Ziel hatte, die Autorität verschiedener arabischer Volksstämme zu begründen. Für einen Überblick über die Quellen und über die Teilnehmer an der Gesandtschaftsdelegation s. A.K. al-A‘ani, *The Inhabitants of Bahrain at the Emergence of Islam*, S. 14-17. Nach dem Zeugnis Muḥammad b. Ishāqs habe Muḥammad bereits vor der Eroberung Mekkas al-‘Alā’ b. al-Ḥaḍramī zu al-Mundīr b. Sāwā gesendet, Muḥammad b. Ishāq, S. 653.

⁵⁸ al-Balāḍurī, I, S. 122. Zur Herrschaft al-Mundīr b. Sāwās über die arabischen Stämme in al-Baḥrain vgl. V. Strika, *Bahrain*, S. 507. al-Balāḍurī liefert die Namen der Stämme: neben den Banū ‘Abd al-Ḳays, die Banū Bakr b. Wā‘il und Banū Tamīm, al-Balāḍurī, I, S. 120. Für eine ausführliche Liste der arabischen Stämme in al-Baḥrain s. al-A‘ani, *The Inhabitants of Bahrain at the Emergence of Islam*, S. 13-24.

⁵⁹ al-Balāḍurī, I, S. 120. ‘Abbās b. Hiṣām b. ‘Abbās bei al-Balāḍurī überliefert mehrere Varianten des Briefes, al-Balāḍurī, I, S. 121, 122 und 123.

⁶⁰ Muḥammad b. Ishāq, S. 653.

⁶¹ al-Balāḍurī behauptet, dass auch Sibūḥt, der Satrap von Haḡar, zum Islam konvertiert wurde, al-Balāḍurī, I, S. 120. An einer anderen Stelle gibt al-Balāḍurī den Bericht des ‘Abbās b. Hiṣām b. ‘Abbās wieder, wo es heißt, dass nur al-Mundīr b. Sāwā zum Islam übertrat und mit ihm ein Teil der Einwohner von Haḡar: die Araber wurden Muslime und die Juden und die Magier zahlten Steuer, vgl. al-Balāḍurī, I, S. 123.

zahlten stattdessen eine Steuer in Höhe eines Dinars.⁶² Nach dem zweiten Brief Muḥammads und seiner Einladung nach Medina konvertierten die „heidnischen“ Araber, aber die Christen, die Juden und die Zoroastrier blieben zumeist noch in ihrem alten Glauben.⁶³ Zum Auftrag des Gesandten Muḥammads, al-‘Alā’ b. al-Ḥaḍramī, gehörte, dass er „wie eine Wand zwischen den Brüdern“ scheidend stand: Muslime und Nichtmuslime. Von den Muslimen sollte er lediglich den Zehnten entnehmen, von den „Polytheisten“ ḥarāğ.⁶⁴

Die durch den Schutzvertrag geregelte Lage in Baḥrain war für die medinensische Regierung so günstig, dass in der Zeit Muḥammads in Baḥrain kein Eroberungskrieg stattfand.⁶⁵

Nach ‘Umān hatte Muḥammad im Jahre 8 AH. (630) Abū Zayd al-Anṣārī und ‘Amr b. al-‘Āš al-Sahmī geschickt mit Briefen für ‘Abd und Ġa’far, die Söhne des Königs von Suhar, al-Ġulandā.⁶⁶ Die beiden nahmen die Einladung zum Islam an. Mit ihnen alle Araber des ‘Umān. Muḥammad verteilte zwischen seinen Gesandten die Verwaltung der Provinz: ‘Amr b. al-‘Āš al-Sahmī wurde zum Kommandanten der Armee ernannt und Abū Zayd al-Anṣārī übernahm die Verkündigung der Botschaft.⁶⁷ Beide leiteten bis zum Tod des Propheten die Gemeinde in ‘Umān.⁶⁸ Doch blieben Gemeinden der Kirche des Ostens im ‘Umān erhalten und auch das Bistum. Möglicherweise rekrutierten sich diese Gemeinden, ihren Ursprüngen als Stationen auf den maritimen Handelswegen nach Indien und Ostafrika entsprechend, aus syrischsprachigen Christen, die unter den Arabern siedelten.⁶⁹

62 Der Bericht des Hišām b. ‘Amr von ‘Abd al-‘Azīz b. ‘Ubayd Allāh zu Muḥammads Gesandtschaft bei al-Balāḍūrī, I, S. 124. Allgemein zu Deportationen der Kriegsgefangenen durch die persischen Großkönige vgl. Ṭabarī, Geschichte, S. 57, besonders Anm. 4; Ṭabarī, History, Bd. 5, S. 55-56. Die Banū Taglib wurden von Großkönig Šabūr in der Region von al-Baḥrain deportiert, vgl. J. Beaucamp / C. Robin, L’*évêché nestorien de Māsmāhīg*, S. 175.

63 Al-Balāḍūrī, I, S. 121f. Al-Balāḍūrī erwähnt dabei, dass die „Hypokriten“ unter den Arabern einen Widerspruch zwischen den koranischen Regeln gegenüber den „Leuten der Schrift“ und der Einnahme der Steuern von Zoroastriern in al-Baḥrain signalisiert hätten. Es gibt auch Nachrichten von arabischen Christen der Banū ‘Abd al-Ḳays, die zum Islam übergetreten sind, vgl. dazu W. Hoenerbach, *Waṭīma’s Kitāb ar-Ridda*, S. 65-71 und 98-99.

64 Al-Balāḍūrī, I, S. 122. al-Balāḍūrī neigt der Überlieferung zu, dass al-‘Alā’ b. al-Ḥaḍramī nach Medina zurückgebracht und seine Stelle einem anderen übergeben wurde. Für weniger wahrscheinlich hält er die Überlieferung, nach der der Jurisdiktionsbereich geteilt wurde. Nach Ṭabarī war al-‘Alā’ b. al-Ḥaḍramī hingegen Teilnehmer der Delegation des Propheten zu al-Mundir b. Sāwā. Nach der Bekehrung jenes blieb er „als Befehlshaber (amīr) für den Apostel Gottes“ in Baḥrain, vgl. Ṭabarī, History, Bd. 9, S. 95; al-Balāḍūrī, I, S. 124, dazu Hoenerbach, *Waṭīma’s Kitāb ar-Ridda*, S. 65, Anm. 5.

65 Al-Balāḍūrī, I, S. 123. Eine Variante des Vertragstextes bei al-Balāḍūrī, I, S. 121.

66 Al-Balāḍūrī, I, S. 116.

67 Al-Balāḍūrī, I, S. 116. Dass Abū Zayd al-Anṣārī solche Aufgaben übernahm ist sehr wahrscheinlich, denn er war auch an der Kompilation des Korans mitbeteiligt, vgl. al-Balāḍūrī, I, S. 116.

68 Al-Balāḍūrī, I, S. 117. al-Balāḍūrī informiert, dass einige Quellen über eine frühere Zurücktretung Abū Zayd al-Anṣārīs von seinem Amt berichten. Muḥammad b. Iṣḥāq stattdessen erwähnt in seiner Biographie des Propheten, dass allein ‘Amr b. al-‘Āš al-Sahmī zu Ġa’far b. al-Ġulandā und seinem Bruder ‘Abd, den Herrschern der Banū Azd von ‘Umān, geschickt wurde, Muḥammad b. Iṣḥāq, S. 653.

69 Zu den Seewegen des Handels über den Persischen Golf hinweg in den Indischen Ozean vgl. G. Gropp, *Christian Maritime Trade of Sasanian Age in the Persian Gulf*, S. 83-87.

Der religiöse Faktor der Gesandtschaften war unverkennbar. Muḥammad b. Ishāq parallelisiert die Boten Muḥammads mit den Aposteln Christi.⁷⁰ Wie Christus damals die Apostel in die Welt geschickt habe, um seine Botschaft überall zu verkündigen, so schickte auch Muḥammad seine Gesandten und Briefe in alle Welt. Wer seine Gesandten ablehnte, der lehnte damit auch ihn und seine religiöse Botschaft ab. Diese religiöse Komponente erlaubte etwa Muḥammad b. Ishāq später bei der Emanzipation dieser Regionen fort von Medina von Apostasie zu sprechen. Einige, die Muslime geworden seien, seien zu ihren alten Religionen zurückgekehrt.⁷¹

Muḥammad starb bevor die neue Armee nach Syrien zu marschieren begann und seine Gesandten die Steuereinnahmen nach Medina schicken konnten.⁷² Die Krise, die daraus folgte, ist in der arabischen Überlieferung als *ar-Riddah* (Apostasie) bekannt.⁷³

Die Rebellion in Baḥrain und 'Umān war keine Apostasie vom Islam, sondern ein Krieg zwischen Volksstämmen oder Teilen einiger Stämme, die entweder für oder gegen die medinensische Herrschaft in Baḥrain und in 'Umān kämpften.⁷⁴

Religiöse oder finanzielle Fragen spielten dabei keine Rolle. Muḥammad sandte in diese Regionen keine eigenen Befehlshaber, sondern unterstützte stattdessen die vorherigen Vertreter des Persischen Reiches. Diese hatten durch die Niederlage der Sassaniden im Krieg gegen die Byzantiner ihr Prestige unter den Arabern verloren und nun die politische und militärische Unterstützung einer anderen Großmacht gesucht. Sie blieben aufgrund der Unterstützung aus Medina in ihren Ämtern und entrichteten Steuerabgaben.⁷⁵ Die Schwäche von Mohammads Alliierten in Baḥrain und 'Umān, die der Rebellion nicht zu widerstehen imstande waren, war offensichtlich. „Under these circumstances, it is impossible to assert that these areas were brought under Muḥammad's control during his lifetime.“⁷⁶ Die „Apostasie“ in Baḥrain und 'Umān war also lediglich die Rebellion der arabischen Stämme dort gegen die von Medina unterstützten lokalen Herrscher.

Nach al-Balāḍurī, der von einer Bekehrung der paganen Araber in Baḥrain in der Zeit Muḥammads ausgeht, fielen nach dessen Tod einige Volkstämme in Baḥrain unter al-

70 Muḥammad b. Ishāq, S. 653.

71 Muḥammad b. Ishāq, S. 636.

72 E. Shoufāny, *Al-Riddah*, S. 47. al-Balāḍurī überliefert hingegen einen Bericht, dass al-'Alā' b. al-Ḥaḍramī dem Propheten die beträchtliche Summe von 80000 Dirhams überreicht habe und ein Teil davon von Muḥammad seinem Onkel al-'Abbās übergeben worden sei, vgl. al-Balāḍurī, I, S. 124.

73 E. Shoufāny, *Al-Riddah*. Shoufāny unterscheidet dabei zwischen mehreren Formen der Riddah, gemäß den Motivationen zur Unabhängigkeitserklärung von der islamischen Herrschaft bei den arabischen Volksstämmen. Eine erste Möglichkeit bietet die Riddah in Naḡd, in Yamāma, im Jemen und Nordosten Arabiens, wo die Unabhängigkeitsbewegung von so genannten Propheten geleitet wurde, die auch eine andere religiöse Botschaft als Muḥammad verkündigten. Einige Stämme von Naḡd suchten nur die finanzielle Befreiung von den Abgaben an Medina; während in Baḥrain, 'Umān und unter einigen Volksstämmen im Jemen die Rebellion die Form eines Krieges zwischen lokalen Splitterparteien annahm. Manche dieser Gruppen waren Alliierte der Muslime, während andere gegen die Ausdehnung der muslimischen Hegemonie kämpften.

74 Vgl. E. Shoufāny, *Al-Riddah*, S. 71-106.

75 Shoufāny geht davon aus, dass sie selbst die Entscheidung getroffen hätten, dem Propheten die bislang den Persern überreichte Steuer zu entrichten, aber bestreitet gleichzeitig, dass Muḥammad von diesen Regionen jemals Geld bekommen hätte. Dagegen der Bericht al-Balāḍurīs, vgl. al-Balāḍurī, I, S. 123-124.

76 E. Shoufāny, *Al-Riddah*, S. 38.

Ḥuṭam und al-Mundīr vom Islam ab.⁷⁷ Ṭabarī weiß, dass die Leute von al-Bahrain nicht gleich nach dem Tod Muḥammads, sondern erst nach dem Tod des lokalen Amtsinhabers rebelliert haben.⁷⁸ Die Banū ʿAbd al-Ḳays seien durch die Überzeugungskraft eines Stammführers zum Islam zurückgekehrt.⁷⁹ Aber die Banū Bakr verharrten in ihrer „Apostasie“. Ihr Entschluss, zum Königtum der Familie des al-Mundīrs zurückzukehren, belegt den politischen Charakter ihrer Rebellion.⁸⁰ Der bei Ṭabarī zitierte Sayf b. ʿUmar unterscheidet in seinem Bericht zu denselben Ereignissen zwischen den „Apostaten“ und ihren Alliierten, die noch Ungläubige waren.⁸¹ Die Riddah scheint in diesem Fall die Allianz einiger mit Medina bereits in Verbindung stehender Stämme mit paganen Arabern, Zoroastriern und Christen gegen Medina und seine Vertreter in der Region gewesen zu sein. Es war durchaus eine von politischen Gründen motivierte Rebellion. Die Entscheidung des Stammes der Rabīʿah, an die Stelle von al-Mundīr b. Sāwā einen anderen arabischen Führer mit königlichen Wurzeln, al-Mundīr, Sohn des letzten laḥmidischen Königs von al-Ḥīra, zu setzen, liegt ganz auf dieser Linie.

Die Rebellen finden sich bei al-Qatif und Haḡar (Hagar, dort gab es ein Bistum der Kirche des Ostens) und um al-Ḥaṭṭ (Hattā, ebenfalls Sitz eines Bischofs der Kirche des Ostens).⁸² Eine Armee der Rebellen wurde nach Dārīn (Dīrīn) geschickt.⁸³ Städte, für die schon lange Gemeinden der Kirche des Ostens belegt waren, gerieten somit in die Auseinandersetzung. Al-Mundīr belagerte auf Befehl al-Ḥuṭams die Festung Ġuwātā. Darauf suchten die dortigen Muslime die militärische Unterstützung der Medinenser.

In ʿUmān stellt Shoufany dasselbe Muster fest: Laqīṭ b. Mālik übernahm die Führung der Banū Azd und zwang ʿAbd und Ġaʿfar, zu fliehen.⁸⁴ Die Gesandten Muḥammads wurden vertrieben.⁸⁵ Ġaʿfar ersuchte Abū Bakr um militärische Hilfe.⁸⁶

77 Zu al-Ḥuṭam siehe al-Balāḍurī, I, S. 127 und Ṭabarī, History, Bd. 10, S. 137-138. Zu al-Mundīr vgl. Ṭabarī, History, Bd. 10, S. 137; al-Balāḍurī, I, S. 127.

78 Ṭabarī, History, Bd. 10, S. 134. Vgl. auch Muḥammad b. Isḡāq, S. 636.

79 Al-Ġārūd habe die Führung der Deputation der Banū ʿAbd al-Ḳays zum Propheten übernommen. Nach den arabischen Quellen war al-Ġārūd ein Christ, aber nach seiner Zeit in Medina sei er ein sehr stabiler Muslim geworden. Da er auch der Führer seines Stammes, eines Zweiges der Banū ʿAbd al-Ḳays, war, ist davon auszugehen, dass mindestens ein Teil der Angehörigen seines Stammes auch Christen waren. Im Rahmen dieser Untersuchung zeugt diese Information von dem Übertritt arabischer Christen zum Islam bereits in der Zeit des Propheten Muḥammad. Zu den verschiedenen Personen, die während der Riddah-Kriege in al-Bahrain eine Rolle gespielt haben, vgl. W. Hoenerbach, Waṭīma's Kitāb ar-Ridda, S. 267-270 und 300.

80 Ṭabarī, History, Bd. 10, S. 137. Vgl. dazu auch W. Hoenerbach, Waṭīma's Kitāb ar-Ridda, S. 268-269.

81 Ṭabarī, History, Bd. 10, S. 137. Siehe auch E. Shoufany, Al-Riddah, S. 86.

82 Vgl. S. 55f.

83 Ṭabarī, History, Bd. 10, S. 137-138.

84 Zu den Hauptakteuren der Riddah in ʿUmān siehe W. Hoenerbach, Waṭīma's Kitāb ar-Ridda, S. 270-273 und 300-301. Laqīṭ b. Mālik sei ein Gegner der al-Ġulandā Familie gewesen, Ṭabarī, History, Bd. 10, S. 152. Ṭabarī hielt Laqīṭ b. Mālik für einen Gegenpropheten Muḥammads und setzte somit den politischen Charakter der Rebellion in ʿUmān in den Hintergrund, um den religiösen Aspekt betonen zu können. Hoenerbach war der Meinung, „die ridda ruft in ʿUmān das städtische Element gegen das beduinische auf den Plan“, vgl. W. Hoenerbach, Waṭīma's Kitāb ar-Ridda, S. 270, Anm. 4.

85 Vgl. W. Hoenerbach, Waṭīma's Kitāb ar-Ridda, S. 270, Anm. 4.

86 Ṭabarī, History, Bd. 10, S. 152.

Muslimischerseits wurde al-‘Alā’ b. al-Ḥaḍramī mit einem Heer nach Bahrain geschickt, um die „Rebellion“ zu beenden.⁸⁷ Die ersten kriegerischen Auseinandersetzungen fanden um die Stadt Haḡar statt. In der nächtlichen Entscheidungsschlacht nach mehreren Monaten seien die Rebellen betrunken gewesen.⁸⁸ Al-Ḥuṭam wurde getötet und nur wenige konnten auf die Insel Dīrīn fliehen.⁸⁹ Nach der Eroberung von Ġuwātā nahmen sie al-Mundir fest und zwangen ihn, den Islam anzunehmen.⁹⁰ al-‘Alā’ b. al-Ḥaḍramī benötigte Verstärkung. Daraufhin sandte Abū Bakr seinen erfolgreichsten General nach Bahrain. Dieser Umstand allein belegt die Heftigkeit des Widerstandes in der Region und wie ernst der Kalif ihn nahm. Die Muslime unter Ḥālid b. al-Walīd eroberten die Festung al-Ḥattā, das Hattā der Ostsyrer.⁹¹ Zuletzt wurden die „Apostaten“ auf der Insel Dīrīn besiegt.⁹² Die arabische Überlieferung erinnert an muslimische Märtyrer, die in Bahrain „die Pforte des Himmels gefunden haben“.⁹³ Ṭabarī weist auf die umstrittenen Aktivitäten einiger Christen während der Eroberung der Kirchenprovinz von Bēth Qatrāyē hin.⁹⁴ Er berichtet von einem Mönch, der den Islam annahm und mit den Muslimen bei Haḡar im Feld stand. Der Mönch begründete seine Konversion zum Islam mit den Wundertaten und der Frömmigkeit der Muslime während der Eroberung.⁹⁵

Obwohl die militärischen Kampagnen von al-‘Alā’ b. al-Ḥaḍramī und Ḥālid b. al-Walīd die Rebellion in al-Bahrain beendeten, gelang den Muslimen erst einige Jahre danach die Unterwerfung aller Stämme der Gegend. Sowohl die Regionen an der Küste als auch die Inseln wurden als Zufluchtsorte seitens der Nicht-Muslime vor den islamischen Armeen genutzt, aber es fehlen konkrete Nachrichten zu den Christen dort.⁹⁶

- 87 Ṭabarī, History, Bd. 10, S. 54, 134 u. 139. Über die arabischen Stämme, die mit al-‘Alā’ b. al-Ḥaḍramī gegen die Rebellen von Bahrain gekämpft haben, vgl. Ṭabarī, History, Bd. 10, S. 139-140.
- 88 Ṭabarī, History, Bd. 10, S. 144-145, zu den jüdischen und christlichen Kneipen der Region vgl. Synodicon Orientale, S. 225 (syr.), S. 489 (fr.); Synhados, S. 346.
- 89 Hoenerbach glaubt dagegen, dass al-Ḥuṭam nicht bei Haḡar sondern bei Ġuwātā gestorben sei, und stellt die Verwechslung der zwei Städte bei Sayf b. ‘Umar fest, vgl. W. Hoenerbach, Watīma’s Kitāb ar-Ridda, S. 270, Anm. 3.
- 90 Ṭabarī, History, Bd. 10, S. 146. Einige Zeit danach wurde al-Mundir getötet. Al-Balāḍurī überliefert mehrere Varianten für das Ende al-Mundirs, vgl. dazu al-Balāḍurī, I, S. 128-129.
- 91 al-Balāḍurī, I, S. 128-129. Dieser Bericht informiert, dass al-‘Alā’ b. al-Ḥaḍramī dem Kalifen Abū Bakr um Verstärkung geschrieben habe, und infolgedessen ist Ḥālid b. al-Walīd von Yamāma nach Bahrain gekommen. Nachdem die Lage in Bahrain stabilisiert wurde, sei er die Anweisungen Abū Bakrs folgend nach Irak weitergegangen. Al-Wākidi bei al-Balāḍurī berichtet zudem, dass Ḥālid b. al-Walīd zuerst nach Medina und dann nach Irak gegangen ist, vgl. al-Balāḍurī, I, S. 129.
- 92 Ṭabarī, History, Bd. 10, S. 147-148. Al-Balāḍurī datiert die Eroberung dieser Insel in die Zeit des Kalifen ‘Umar, vgl. Anm. 398. Hainthaler datiert die Eroberung Dīrīns auf 634/635. Vor der Eroberung dieser Insel sei nicht damit zu rechnen, dass der Archipel muslimisch geworden sein könne, T. Hainthaler, Christliche Araber, S. 99.
- 93 al-Balāḍurī, I, S. 129 erwähnt namentlich zwei solche Märtyrer. Einer von den beiden habe zunächst gegen die Muslime, sodann auf ihrer Seite gekämpft. Die Erzählung über die Bekämpfung der Apostaten in Bahrain ist voller Wundertaten und symbolische Handlungen. Nach einem dreifachen Gebet habe Gott den Muslimen in der Wüste Wasser gegeben und die aus Angst in die Wüste laufenden Kamele zurückgebracht.
- 94 Ṭabarī, History, Bd. 10, S. 150.
- 95 Zu den unterschiedlichsten Wundertaten Muḡammads und seiner Gesandten vgl. Muḡammad b. Ishāq.
- 96 Al-Balāḍurī informiert über spätere Konfrontationen zwischen al-‘Alā’ b. al-Ḥaḍramī und verschiedenen ethnischen Gruppen in Bahrain. In der Stadt al-Zārah hatten sich die Zoroastrier, die

Wir können zwei Etappen der Eroberung unterscheiden. Zunächst die freiwillige Unterstellung durch die Bekehrung al-Mundir b. Sāwās und der arabischen Volkstämme. Dann die Eroberung in der Folge des bewaffneten Aufstandes gegen die Boten Muḥammads.

In 'Umān hatten sich die Rebellen zusammen mit ihrem Herrscher Laqīṭ b. Mālik in Dabbā (oder Damma in Dabbā) zurückgezogen. Abū Bakr vertraute Ḥuḍayfa b. Mihsan al-Maḥzūmī die Führung einer Armee an, um die Rebellion zu beenden.⁹⁷ Er bekam militärische Unterstützung von den muslimischen Truppen, die die Apostasie in Mahra und Yamāma bekämpft hatten. Auch die zwei lokalen Herrscher, die Brüder al-Ġulandā, hatten an der Bekämpfung der „Rebellen“ teilgenommen. Vor dem Kampf gelang es ihnen, einige Alliierte aus den Reihen der „Apostaten“ für ihre Seite zu gewinnen. Die Muslime töteten letztendlich Laqīṭ b. Mālik und eroberten den 'Umān. Die Banū Azd kehrten zum Islam zurück.

Es sind wiederum zwei Etappen zu unterscheiden: Die Bekehrung der Banū Azd von 'Umān zusammen mit ihren Herrschern und dann die militärische Eroberung und die Unterwerfung der gesamten Region zum Islam.

Das muslimische Arabien war geschaffen. Das Anliegen Muḥammads und seines Nachfolgers Abū Bakr war in erster Linie die Vereinigung aller militärischen Kräfte und ökonomischen Ressourcen, um die zwei nördlichen Großmächte, Byzanz und Persien, bezwingen zu können. „Arabia“, bekräftigt Phillip Hitti, „had to conquer itself before it could conquer the world“.⁹⁸

6. 4 Die muslimische Eroberung der Kerngebiete der Kirche

Nach der Eroberung der Kirchenprovinz Bēth Qatrāyē führte Ḥālīd b. al-Walīd seine Armee nach Norden.⁹⁹ Dort hatten Plünderer das Gebiet zu den persischen Stammländern hin destabilisiert. Dazu kam es, weil sich die Perser nach dem Untergang des laḥmidischen

vorher in al-Ḳaṭīf rebellierten, um al-Muka'bar al-Fārisī versammelt und die Zahlung der Steuer verweigert. Der Widerstand leistende Al-Muka'bar al-Fārisī war ein vertrauter Freund des persischen Königs Chosrau II, vgl. al-Balāḍurī, I, S. 129-131. Nach al-Balāḍurī gelang al-'Alā' b. al-Ḥaḍramī die Eroberung der Stadt in der Zeit Abū Bakrs nicht, aber in den ersten Jahren des Kalifen 'Umar nahm er die Stadt ein. Kurz danach eroberte er auch al-Ṣābūn und die Insel Dīrīn. Ma'mar b. al-Muṭannā berichtet, dass in den ersten Jahren des Kalifen 'Umar al-'Alā' b. al-Ḥaḍramī und der Stamm der Banū 'Abd al-Ḳays einige Dörfer von al-Ṣābūn eroberten. Danach brachen sie in die Stadt al-Ghābah ein und töteten alle Perser. Der Satrap von al-Zārah forderte al-'Alā' b. al-Ḥaḍramī zu einem Duell heraus. Der Kampf zwischen dem Satrapen und dem von al-'Alā' b. al-Ḥaḍramī ausgewählten Muslim endete mit dem Sieg des Muslims. Nachdem auch die Wasserversorgung der Stadt durch Verrat zerstört worden war, mussten die Perser einen Vertrag mit al-'Alā' b. al-Ḥaḍramī akzeptieren. Der Schutzvertrag hatte aber keine Klausel zu den Kindern der Perser, die vor der islamischen Eroberung auf die Insel Dīrīn gebracht worden waren. al-'Alā' b. al-Ḥaḍramī griff die Insel an und eroberte sie. Die Kinder nahm er als Gefangene.

97 al-Balāḍurī, I, S. 116-117. Bei Ṭabarī ist der Name Ḥuḍayfa b. Mihsan al-Ġalfānī von Himyar, Ṭabarī, History, Bd. 10, S. 152.

98 P.K. Hitti, History of the Arabs, S. 142.

99 M.G. Morony, Arab Conquest of Iran, S. 204. Für einen Überblick der Feldzüge Ḥālīd b. al-Walīds im Südirak vgl. F. Donner, The Early Islamic Conquest, S. 176-190.

Königreichs gegen die Araber nicht mehr behaupten können.¹⁰⁰ Ihre Kontrolle auf die Politik der arabischen Stämme war durch die wachsende Emanzipation der Araber deutlich begrenzter als zuvor. Diese Lage ermutigte arabische Stammführer zu einer pro-islamischen Orientierung. Sie suchten die politische bzw. militärische Unterstützung der islamischen Machthaber. Al-Muṭannā b. Ḥārīṭa, der Stammführer der Banū Šaybān in der Nähe von Hīra, hatte so während des Kalifats Abū Bakrs beträchtliche persische Gebiete geplündert.¹⁰¹ Erst danach hatte er die Anerkennung des Kalifen gesucht und sich dem Islam angeschlossen.¹⁰² Sein Beispiel zog Kreise unter den Arabern. Die Nomaden, die schon immer vor den Persern in der Wüste bei ihren nun Muslime gewordenen arabischen Stammesgenossen Zuflucht fanden, traten dem Islam bei, der ihnen unter dem Deckmantel der Religion weitere Beutezüge gestattete.¹⁰³ Ḥālid b. al-Walīd vereinigte nunmehr die Stammesführer und ihre Stammeskrieger mit seiner Armee und begann die planmäßige Eroberung des Teiles der Kernregionen des Sassanidenreiches, die diesseits des Euphrat zur Arabischen Wüste hin lagen.¹⁰⁴

Die Einwohner der Küstenregion jedoch leisteten den Muslimen Widerstand.¹⁰⁵ Arabische Christen und persische Zoroastrier kämpften Seite an Seite gegen die Muslime in der Schlacht von Dāt al-Salāsīl in der Region Hafīr, zwischen Bahrain und al-Ubulla, an einem Ort namens Kāzīma; ebenso in al-Maḍar (die ostsyrische Kirchenprovinz Bēth Mayšan). In der Schlacht von Walaya in der Provinz Kaškar waren neben Persern arabische Christen des Stammes Banū Bakr Banū ʿIḡl beteiligt; oder Banū ʿl-Ulays bei al-Anbār solche aus dem Stamm der Bakr b. Wāʿil.¹⁰⁶ Auch in Hīra kämpfte eine große Anzahl christlich-arabischer Stämme mit den persischen Truppen gegen die muslimischen Eroberer.¹⁰⁷ Erst nach der Flucht des Marzbān aus der Stadt und der etwas später erfolgenden Kapitulation fand die Stadt im Sommer 633 ein Auskommen mit den Muslimen.¹⁰⁸ Es wurde ein Schutzvertrag

-
- 100 Vgl. S. 51f. Zur diplomatischen Rolle der Laḥmiden in der Beziehung zwischen den Sassaniden und den arabischen Stämmen vgl. F. Donner, *The Early Islamic Conquest*, S. 45-48. Morony führt die schwache Verteidigung der Sassaniden gegen die Araber auf die Niederlage im Krieg gegen die Byzantiner zurück, vgl. M.G. Morony, *Arab Conquest of Iran*, S. 204.
- 101 A. Zarrīnkūb, *The Arab Conquest of Iran and its Aftermath*, S. 5.
- 102 A. Zarrīnkūb, *The Arab Conquest of Iran and its Aftermath*, S. 5. Diskussion in F. Donner, *The Early Islamic Conquest*, S. 181.
- 103 Bat Yeʿor, *The Decline*, S. 46. Das Oberhaupt eines dieser ehemals christlich-arabischen Stämme informierte den Kalifen ʿUmār über die Schwächen der persischen Verteidigung und lud ihn ein, mit einer Armee dies zu Eroberungszwecken auszunutzen, „vielleicht die größte Plünderungsaktion der Geschichte“ (Bat Yeʿor).
- 104 A. Zarrīnkūb, *The Arab Conquest of Iran and its Aftermath*, S. 6-7; M.G. Morony, *Arab Conquest of Iran*, S. 204; F. Donner, *The Early Islamic Conquest*, S. 181-182.
- 105 A. Zarrīnkūb, *The Arab Conquest of Iran and its Aftermath*, S. 5.
- 106 Vgl. dazu A. Zarrīnkūb, *The Arab Conquest of Iran and its Aftermath*, S. 6-7; M.G. Morony, *Arab Conquest of Iran*, S. 204. Dhāt al-Salāsīl dieser Ortsname bedeutet: „die eiserne Kette“, F. Donner, *The Early Islamic Conquest*, S. 182-183 (dort ein deutlicher Akzent auf die Teilnahme christlicher Araber an den kriegerischen Auseinandersetzungen auf der Seite der Perser gegen die Muslime).
- 107 Bat Yeʿor, *The Decline*, S. 46. F. Donner, *The Early Islamic Conquest*, S. 183 (dort auch konkrete Beispiele christlicher Teilnahme an der Verteidigung der Stadt).
- 108 A. Zarrīnkūb, *The Arab Conquest of Iran and its Aftermath*, S. 8; M.G. Morony, *Arab Conquest of Iran*, S. 204.

zwischen Eroberern und Eroberten geschlossen.¹⁰⁹ Ausdrücklich wurde Christen und Juden in der Stadt Religionsfreiheit zugestanden. Sie durften nicht nur ihre Verteidigungsstätten behalten, sondern auch ihre Kirchen und Synagogen blieben geöffnet. Die Christen durften die Glocken läuten und Prozessionen mit dem Kreuz durchführen. Militärisch wurden die Einwohner dadurch neutralisiert, dass ihnen verboten war, die Feinde der Muslime zu unterstützen oder ihnen – hier hatten die Muslime offenbar aus dem Verhalten der Christen gelernt, die ihnen Informationen zu den Schwachstellen der persischen Verteidigung hatten zukommen lassen – Hinweise zu den Defiziten der muslimischen Militärmacht zu übermitteln. Sie mussten sich rechtschaffen verhalten, durften sich zwar frei kleiden, aber hatten darauf zu achten, dass sie sich von den Muslimen unterschieden, so dass eine Verwechslung der Angehörigen beider Religionen ausgeschlossen war. Den Muslimen mussten sie Unterkunft gewähren und diejenigen ihrer Sklaven, die sich zum Islam bekehrten, mussten auf muslimischen Märkten verkauft werden. Dennoch ging die Kaufsumme an den verkaufenden Herrn. Eine Reihe von Abgaben wurde den Einwohnern auferlegt, von denen nur Alte, Kranke und Mittellose ausgenommen waren. Für die trat der islamische Staat ein. Auch die Einsiedler waren von Abgaben befreit. Die Abgaben waren von den städtischen Beamten eingetrieben worden. Nur wenn sie die Hilfe eines muslimischen Beamten anforderten, wurden die Muslime in diesem Kontext aktiv. Die Höhe der Abgaben, die neben Geldbeträgen Naturlieferungen und Sättel für die Reittiere der Muslime umfassten, war erheblich. Als Gegenleistung garantierten die Araber den Bewohnern Schutz, sofern die Stadt ihrerseits ihren Verpflichtungen nachkam. Ḥālīd b. al-Walīd begründete sein Anrecht auf Abgaben damit, dass er die Stadt schütze. Schütze er sie nicht, dann wäre sie auch frei von Abgaben, bis er sie wieder schütze. Jedoch war die erste Begegnung zwischen Muslimen und Christen nicht problemlos verlaufen. Die Muslime hatten zunächst gerade nicht den Respekt gegenüber den christlichen Gotteshäusern gezeigt, zu dem sie sich im Schutzvertrag dann bekannten. Während der Besetzung der Stadt durch die muslimischen Truppen siedelten die Muslime in den Kirchen und Klöstern und entweichten die Gotteshäuser schrecklich.¹¹⁰ Der Bischof Iṣḏād von Ḥīra hatte nun mit den Muslimen zu kooperieren. Er diente als Gesandter der arabischen Eroberer bei den Byzantinern.¹¹¹ Nach der Entscheidungsschlacht am Jarmuk 636 wurde er von den muslimischen Arabern getötet.¹¹²

Nach der Eroberung der lahmidischen Hauptstadt beteiligten sich die arabischen Christen weiter an den kriegerischen Auseinandersetzungen zugunsten der Perser, obwohl der Kampf aussichtslos erschien. Die persischen Hilfstruppen, die aus den christlich-arabischen Stämmen der Banū Bakr, Banū 'Iḡl, Banū Taḡlib b. Wā'il und Banū Namir b. Ḳāsiṭ zusammengestellt waren, wurden von Ḥālīd b. al-Walīd und seiner Armee bei 'Ayn al-Tamr

109 A.-T. Khoury, Christen, S. 63. Dort auch das Folgende.

110 Chronik von Seert, II, S. 307.

111 Eine zeitgenössische ostsyrische Quelle berichtet, dass er sich bei dem Statthalter 'Abd al-Masḥ b. 'Amr, dem christlichen Führer aus dem Geschlecht Buqayla, befand. Diese Erwähnung deutet auf die nicht-besitzrechtlichen Vertragsbedingungen, Abmachungen und Verpflichtungen aus dem Friedensvertrag zwischen Ḥālīd b. al-Walīd und den Einwohnern Ḥīras hin, wonach die letzteren die Muslime durch Spionage und andere Dienstleistungen zu unterstützen hatten, vgl. A. Noth, Die literarisch überlieferten Verträge, S. 287.

112 Chronicon Anonymum, S. 37 (syr.), S. 31 (lat.); T. Nöldeke, Die von Guidi, S. 45. Die Quelle lässt den Grund dieser Aktion nicht erkennen.

besiegt, danach sah sich die dortige persische Garnison gezwungen, zu kapitulieren.¹¹³ Nach den Niederlagen bei 'Ayn al-Tamr und Ferāz (21 Januar 634) brach die persische Verteidigung zusammen und die Kirchenprovinz Maišan geriet vollständig unter islamische Herrschaft. Nach der Schlacht von al-Qādisiyya 637 wurde der Weg nach Seleukia-Ktesiphon frei für die muslimische Armee. Zwei Monate oder zwei Jahre dauerte die Belagerung, bis die Perser in die Hungersnot gerieten.¹¹⁴ Yazdgard III. floh nach Ḥulwān. Die Hauptstadt fiel in die Hände der Araber. Salmān al-Fārisī, vormals Christ und mawlā Muḥammads, wurde Gouverneur von Ktesiphon.¹¹⁵ Ṫsō'jahb II. verließ die Stadt, die von den Arabern verwüstet und deren Tore nach 'Aqūlā (al-Kūfa) gebracht worden waren und in der die Einwohner „vor Hunger dahinschwanden“.¹¹⁶ Er begab sich nach Karka d'Bēth Šlock in der Hauptstadt der Kirchenprovinz Bēth Garmāi. Dort starb er nach achtzehnjähriger Regentschaft als Katholikos.¹¹⁷

In Ḥūzistān bot der marzbān Hormizdān nur zum Schein Tribut an und nutzte bei seinen Verhandlungen mit den Arabern auch den Bischof Giwargis von Ulai als Vermittler.¹¹⁸ Nach zwei Jahren brach Hormizdān das Abkommen. Giwargis wurde gemeinsam mit den anderen Vermittlern getötet, der ebenfalls als Vermittler wirkende Bischof Abraham von Prat d'Maišan eingekerkert.¹¹⁹ Die Truppen Hormizdāns wurden vernichtet.¹²⁰ Hormizdān musste schließlich fliehen.¹²¹ Šūs und Šūsṭra wurden erobert.¹²² Auch christliche Reliquien wurden ein Raub der Eroberer, so der Sarkophag mit der einbalsamierten Leiche des Daniel oder Darius.¹²³ In Šūs verhöhnten die die Stadt verteidigenden Christen die arabischen Angreifer, auf die sie herunterschaute: „Hei, ihr Araber, bemüht euch nicht, denn niemand wird diese Festung erobern, als der Antichrist oder Mächte, die den Antichrist mitten unter“ sich haben.¹²⁴

Die Eroberung Šūsṭras begründet die Anonyme Chronik mit dem Verrat durch einen Mann aus der Gegend von Qatar, dem die Araber ein Drittel der Beute zugestanden und

113 Vgl. M.G. Morony, Arab Conquest of Iran, S. 204.

114 Die Quellen sind an dieser Stelle nicht einig. Die Forschung konnte die Dauer der Belagerung nicht näher feststellen, vgl. A. Zarrīnkūb, The Arab Conquest of Iran and its Aftermath, S. 8-9; M.G. Morony, Arab Conquest of Iran, S. 205.

115 Vgl. A. Zarrīnkūb, The Arab Conquest of Iran and its Aftermath, S. 8-9.

116 Chronicon Anonymum, S. 31 (syr.), S. 26 (lat.); T. Nöldeke, Die von Guidi, S. 34.

117 Chronicon Anonymum, S. 31 (syr.), S. 26-27 (lat.); T. Nöldeke, Die von Guidi, S. 34.

118 Chronicon Anonymum, S. 36 (syr.), S. 30 (lat.); T. Nöldeke, Die von Guidi, S. 43. Darstellung der arabischen Quellen bei C. Robinson, The Conquest of Khūzistān, S. 25-26. Ulai ist vermutlich Šūs, vgl. dazu Nöldekes Kommentar, T. Nöldeke, Die von Guidi, S. 43, Anm. 4.

119 Chronicon Anonymum, S. 36 (syr.), S. 30 (lat.); T. Nöldeke, Die von Guidi, S. 43.

120 Chronicon Anonymum, S. 36-37 (syr.), S. 30-31 (lat.); T. Nöldeke, Die von Guidi, S. 43.

121 Vgl. M.G. Morony, Arab Conquest of Iran, S. 205.

122 In der Reihenfolge der Eroberung sind sich die arabischen Quellen uneinig, vgl. C. Robinson, The Conquest of Khūzistān, S. 26.

123 Chronicon Anonymum, S. 36-37 (syr.), S. 30 (lat.); T. Nöldeke, Die von Guidi, S. 43; Ṫabarī, History, Bd. 13, S. 146-148. Zu anderen arabischen Quellen, die diese Episode erzählen, vgl. C. Robinson, The Conquest of Khūzistān, S. 28-29.

124 Ṫabarī, History, Bd. 13, S. 145-146. Ṫabarī (10. Jh.), dessen Bedeutung als Historiker auf der Verwendung alter, heute verloreener Quellen beruht, nutzt hier einen tatsächlich von Christen zur Interpretation auch der Muslime benutzten Topos.

dafür durch Minengänge unter der Mauer hindurchgeführt wurden.¹²⁵ Bei der Eroberung der Provinzhauptstadt al-Ahwāz wurden die Schriftausleger der Stadt und der Bischof von Hormizdardašir nebst den Studenten, Priestern und Diakonen im Heiligtum getötet.¹²⁶

Im Norden baute ʿUtba b. Farqad al-Sulamī, der Führer der Kūfa-Armeen, der Ninive und die Provinzen entlang des Tigris und Großen Zāb bis nach Aserbaidschan eroberte, Mossul.¹²⁷ Mit der Eroberung der Region Hazza sind die Muslime nah an Arbela, dem Sitz Īšōʿjahbs, aber die Eroberung der Stadt ist in den Quellen nicht erwähnt. D. Sourdel geht ohne erkennbaren Beleg davon aus, dass „die Eroberung der Stadt durch die Muslime scheinbar ohne ernsthaften Widerstand erreicht wurde“.¹²⁸ 638 kamen die Muslime bis nach Balad und zogen von dort nach Nisibis weiter. Man einigte sich friedlich.¹²⁹ Als jedoch arabische Truppen Nisibis erneut eroberten, waren danach die Abgaben – Grundsteuer (ḥarāḡ) und Kopfsteuer (ḡizya) – von den Einwohnern in byzantinischen Münzen zu zahlen.¹³⁰ Nisibis kehrte damit wieder zu seiner alten Anbindung an den Westen zurück, die es zur Zeit Ephrems und der sassanidischen Eroberung der Stadt verloren hatte. Nach und nach wurde das gesamte Persische Reich von den Muslimen besetzt.

Der anhaltende Dienst christlich-arabischer Truppen auf der Seite der Perser allein relativiert schon die in vielen Publikationen vertretene Meinung, die Christen hätten die Muslime vorrangig als Befreier wahrgenommen und mit ihnen freundlich kooperiert.¹³¹ Besonders Sidney Griffith wendet sich gegen diese Sicht. „In no way can one find in their chronicles any evidence for the thesis sometimes advanced by modern scholars that the Syriac-speaking Christians welcomed the Arab invasion and the Islamic conquest as a lib-

-
- 125 Chronicon Anonymum, S. 37 (syr.), S. 30 (lat.); T. Nöldeke, Die von Guidi, S. 44. Auch bei der Eroberung Alexandriens durch die Perser nennt die Chronik einen Mann aus Bēth Qatrāyē als Verräter, Chronicon Anonymum, S. 25-26 (syr.), S. 22-23 (lat.); T. Nöldeke, Die von Guidi, S. 25. Im Falle Alexandriens handelt es sich um einen Christen mit dem Namen Petrus. Die jüngeren arabischen Quellen nennen den Namen Sīna oder Sīneh für den Verräter von Šūštra, vgl. C. Robinson, The Conquest of Khūzistān, S. 31. Nach al-Balāḏūrī hingegen wäre ein Perser der Verräter gewesen, al-Balāḏūrī, II, S. 117-118.
- 126 Chronicon Anonymum, S. 37 (syr.), S. 30-31 (lat.); T. Nöldeke, Die von Guidi, S. 44. Hormizdān wurde gefangen genommen.
- 127 Al-Balāḏūrī teilt von früheren Quellen mit, dass die Stätte, wo Mossul gebaut wurde, ursprünglich den Christen gehörte. Mehrere Kirchen und kirchliche Gebäude befänden sich dort. Es gab auch ein jüdisches Viertel. Für die Araber seien neue Wohnungen gebaut worden, al-Balāḏūrī, II, S. 32. Auch die Stadt Hadītha sei an einem Ort errichtet, wo sich ein altes christliches Dorf befand. Zwei Kirchen und christliche Wohnungen werden erwähnt, vgl. al-Balāḏūrī, II, S. 33. Zur Kopfsteuer für Ninive nach der Eroberung vgl. al-Balāḏūrī, II, S. 31; zur Datierung auf 637/38 vgl. Ṭabarī, History, Bd. 13, S. 55 u. 61. Auch die Klöster bei Mossul erklärten sich mit der Kopfsteuer einverstanden.
- 128 D. Sourdel, Irbil, S. 76.
- 129 Ṭabarī, History, Bd. 13, S. 88. Vgl. auch M.G. Morony, Continuity and Change, S. 7.
- 130 Al-Balāḏūrī, II, S. 34; Ṭabarī, History, Bd. 13, S. 86-87. „Since the Muslim army under ʿIyād ibn Ghanm which conquered this province had come from the direction of Byzantine Mesopotamia, Nasībīn and its districts were henceforth united administratively with the Jazīra and were no longer organized as part of al-ʿIrāq“, vgl. M.G. Morony, Continuity and Change, S. 7; vgl. Chronik von Seert, II, S. 306, wo Herakleios fälschlich zu dem wird, der diese Region den Arabern überließ.
- 131 C.D.G. Müller, Kirche und Mission, S. 20-21; W. Hage, Die syrisch-jakobitische Kirche in frühislamischer Zeit, S. 66.

eration from the oppressive fiscal and theological policies of Byzantine rule.“¹³² Tatsächlich finden sich für beide Optionen Belege. So hält sich der muslimische Befehlshaber al-Muṭannā b. Ḥārīṭa aufgrund einer Allianz mit christlichen Stämmen gegen die persische Macht nach seinem Abzug aus Ḥīra.¹³³ Wie hier die Christen mit den Muslimen kooperierten, so half auch der Bischof von Ninive, Mār Emmeh, den die Stadt belagernden muslimischen Truppen mit Lebensmittellieferungen.¹³⁴

Manche Christen versuchten aus dem Übergang von der einen Herrschaft zur anderen Kapital zu schlagen. Solch ein Fall war der des Bischofs Ja'qōb von Siarzur, der jedoch nicht mit der politisch wachen Reaktion Īṣō'jahb III. gerechnet hatte. Der Katholikos wandte sich entschieden gegen die Behauptung des Bischofs, die Sassaniden hätten im Bund mit den Magiern eine Verfolgung der Christen von Siarzur veranlasst.¹³⁵ Die Herrschaft der Sassaniden sei tot. Er sei sehr erstaunt, dass der Bischof als gottesfürchtiger Mann nicht unverzüglich und eifrig demonstriert habe, dass die vergangene Herrschaft ohne Macht und ohne Leben sei. Der Katholikos fordert den nötigen Eifer für Gott seitens des Bischofs. Es sei beschämend, dass der Enkel eines von den Magiern gekreuzigten Märtyrers in einer Zeit des Friedens und der Wohlfahrt des Glaubens die Zeichen der Zeit verschleife und sich dann auch noch beschwere über vermeintliche Verfolgungen seitens eines längst gestorbenen Verfolgers. Dabei hätte sein Anliegen nur eine kleine Einführung bei den neuen Herren gebraucht und daraufhin hätten sie für ihn gekämpft, selbst wenn er ansonsten still gewesen wäre. Sowohl wegen seiner Religion als auch wegen der Achtung seines Volkes möge er sich seiner Anliegen eingedenk sein und tun, was der ihn stärkende Herr verlange.¹³⁶ Massiv drängte der Katholikos seinen Bischof dazu, mit den neuen Herren zu kooperieren und nicht an vergangenen Erklärungsmustern für die politische Lage festzuhalten. Damit signalisierte er deutlich, dass er nicht an eine Rückkehr der noch in Resten existenten Herrschaft der Sassaniden glaubte, sondern sich ganz der neu entstandenen Situation stellte und die Gelegenheit ergriff, sich mit der gerade nicht die Christen verfolgenden neuen Macht zu verständigen. Die Verfolger von einst waren aus seiner Sicht denen gewichen, denen man sich aus guten Gründen anvertrauen konnte und mit denen als Verfechtern auch der Sache der Christen zu rechnen war.

132 S. Griffith, *Syriac Writers on Muslims*, S. 7.

133 Vgl. M.G. Morony, *Arab Conquest of Iran*, S. 204.

134 Chronik von Seert, II, S. 309. Die Stadt stimmte im Zuge der Eroberung der Entrichtung einer Kopfsteuer zu, *al-Balāḏurī*, II, S. 31.

135 Īṣō'jahb III., *Liber Epistularum*, K.VII, S. 236-238 (syr.), S. 171-172 (lat.). Der Brief wurde im dritten Teil (Patriarchenbriefe) des Briefcorpus angeordnet, was seine Datierung zwischen 649 und 659 miteinbezieht.

136 Īṣō'jahb III., *Liber Epistularum*, K.VII, S. 237-238 (syr.), S. 172 (lat.).

7. Konsolidierung der ostsyrischen Kirche nach der muslimischen Eroberung

Angesichts des Herrschaftswechsels und im Chaos des politischen Wandels ergriffen die Hierarchen erste Maßnahmen, um die Kirche überlebens- bzw. widerstandsfähig zu machen.

Die Hierarchie der Kirche erlitt Verluste aufgrund der Aggression beider Seiten in der politisch unklaren Situation. Die Ermordung des Bischofs ʾĪṣōʾdad von Ḥīra, des Bischofs von Hormizdardašir mitsamt Schriftauslegern, Studenten, Priestern und Diakonen durch die Araber, sowie die Ermordung des Bischofs Giwargis von Ulai und die Einkerkерung des Bischofs Abraham von Prat dʾMaišan seitens der Perser zeugen von der schwierigen Lage zwischen den Kampfparteien. Manche Hierarchen wurden schlicht zu alt, um ihre Kirchenprovinzen verwalten zu können.¹ Doch erlaubte der Krieg ihre Ablösung aus dem Amt nicht.

Diese Hierarchen zu ersetzen und passende Vertreter für sie zu finden, war keine leichte Aufgabe. Mancher Kandidat entzog sich der lebensgefährlichen Aufgabe, einer Kirche zu dienen, die zwischen den Fronten stand.² Die Einmischung der Eroberer und die empfindliche sozial-politische Lage spielten oft eine wichtige Rolle bei den Neubesetzungen.

Die Kirche des Ostens musste passende Hierarchen für die neue politische Konstellation finden.

Anstelle des verstorbenen Metropoliten Gabriel von Bēth Garmai wurde der Metropolit Sabrišōʾ gesalbt.³ Sabrišōʾ enttäuschte die in ihn gesetzten Erwartungen nicht. Die Chronik von Seert schreibt ihm einen Schutzvertrag zu. Er soll ihn von ʾUtba, dem wāli der Provinz

-
- 1 Im Brief M.XVI an den Bischof Hormizd, der unter der Jurisdiktion des Metropoliten von Bēth Garmai stand, informiert ʾĪṣōʾjāhb über die Situation eines alten Bischofs namens Mār Babai, der eine gewisse Zeit von Hormizd unterstützt, sodann nach Arbela zu ʾĪṣōʾjāhb geschickt wurde. Dabei verspricht ʾĪṣōʾjāhb, sich um den alten Bischof zu kümmern, d.h. seine Lage mit dem Katholikos zu besprechen. Er hofft auf einen Besuch des Katholikos-Patriarchen in Arbela. Wenn das nicht gelingen sollte, dann werde ʾĪṣōʾjāhb zusammen mit Mār Babai in dem darauf folgenden Frühjahr den Katholikos in Seleukia besuchen und die Lage des Bischofs regeln. Eine Datierung des Briefes, und dadurch auch die Identifizierung des amtierenden Katholikos-Patriarchen, ist nicht festzustellen, vgl. ʾĪṣōʾjāhb III., Liber Epistularum, M.XVI, S. 162-164 (syr.), S. 120-121 (lat.).
 - 2 ʾĪṣōʾjāhb schildert in M.XXIV wie ein Mönch von ihm und dem Katholikos zu einem Treffen eingeladen worden war, aber, da er glaubte, sie wollen ihn zum Bischof weihen, nicht kam. Er schrieb stattdessen einen Brief. Dabei lehnte er die Stelle ab und entschuldigte sich, ʾĪṣōʾjāhb III., Liber Epistularum, M.XXIV, S. 109-193 (syr.), S. 139-141 (lat.).
 - 3 Sabrišōʾ, Metropolit von Karka dʾBēth Šlock in Bēth Garmai, vgl. ʾĪṣōʾdenah, § 92, S. 50 (syr.), S. 266-267 (fr.); Chronik von Seert, II, S. 311-313; Chronicon Anonymum, S. 34 (syr.), S. 28 (lat.); T. Nöldeke, Die von Guidi, S. 38. Noch nach der islamischen Eroberung konnte er die Dörfer Ostin und Naphor von Siarzūr missionieren, bevor er vom Katholikos-Patriarchen Mār Emmeh zum Metropoliten geweiht wurde. Seine Beziehung zu ʾĪṣōʾjāhb ist durch die Teilnahme des Sabrišōʾ an der Einweihung der neuen Kirche von Bēth ʾAbhē belegt, vgl. Thomas von Margā, S. 73-74 (syr.), S. 131 (engl.).

Bēth Garmai, bekommen haben.⁴ Dazu verstand sich der wāli, weil der Metropolit in Šenna zwei der Töchter des wālis zu heilen vermochte. Der Schutzvertrag bestimmte, dass die Mönche, die Priester und die Schüler der Stadt bzw. der Kirchenprovinz von der Kopfsteuer befreit wurden.⁵ Die Hierarchie, das Mönchtum und die Schulen standen damit unter dem persönlichen Schutz des wālis. Nach einer schweren Krankheit berichtet Īšōʿjahb seinem Kollegen als Metropolit, dass sich das Gerücht in seiner Kirchenprovinz verbreitet habe, die Kirche werde seiner Krankheit und Schwäche wegen zugrunde gehen.⁶ Krankheit eines Hierarchen bedeutete sogleich die Sorge vor Destabilisierung einer noch nicht in die neuen Herrschaftsstrukturen eingefügten Kirchengestaltung. Nachdem Īšōʿjahb gesund geworden war, bewegte ihn ein weiterer Brief Sabrīšōʿs zu einer Begegnung. Die schien zustande zu kommen anlässlich einer Einladung beider beim Katholikos-Patriarchen in Seleukia. Doch Īšōʿjahb wurde gehindert, einmal, weil „Feinde“ den Weg nach Seleukia versperrten, dann, weil er den Weg nach Seleukia auf dem Tigris mit dem Boot nahm.⁷ Īšōʿjahb wollte einen der Herrscher aufsuchen und für ein nicht näher bestimmtes Anliegen gewinnen.⁸ Er suchte also das Gespräch mit den neuen Machthabern, um sie für seine Ziele zu gewinnen. Nicht äußere Notwendigkeiten motivierten ihn, sondern das, was er als innere „Freiheit“ empfand: der freie Wille, sich mit den neuen Herren zu verständigen.⁹ Die Reise sollte ihn dann weiter zum Katholikos-Patriarchen führen.¹⁰

In Nisibis konnte sich die Hierarchie der ostsyrischen Kirche nach dem Tod des Metropoliten Kyriakos nicht mehr durchsetzen. Grund dafür waren die finanziellen Eskapaden, die Kyriakos so unbeliebt in Nisibis machten.¹¹ Die Gläubigen der Stadt verklagten ihn beim Katholikos-Patriarchen. Kyriakos habe den melkitischen Glauben angenommen. Sie verlangten seine Ersetzung.¹² Kyriakos konnte dennoch seine Lage in der Stadt stabilisieren. Nach seinem Tod verklagten die Nisibener seine Schüler beim Emir der Stadt. Dieser ließ die Schüler einsperren. In der Folge wurden die Zelle und die Residenz des Metropoliten geplündert. Die Chronik behauptet, es seien Gegenstände gefunden worden, „welche Christi Schüler“ nicht anstünden.¹³ Īšōʿjahb II. setzte nun den Bischof Bar Sauma von Hīra als Metropolit von Nisibis ein, der aber nicht akzeptiert wurde. Die Stelle blieb dann vakant. Der ihm sich widersetzenden Bevölkerung von Nisibis setzte der Katholikos Mār Emmeh Isaak, den vormaligen Bischof von Arzūn, zum „Oberhaupt“ ein.¹⁴

4 Chronik von Seert, II, S. 312.

5 Chronik von Seert, II, S. 313.

6 Īšōʿjahb III., Liber Epistularum, M.XVIII, S. 166 (syr.), S. 122-123 (lat.). Über diese schwierige Lage informiert Īšōʿjahb auch im Brief M.XIX an seinen Kollegen aus der Schule von Nisibis, den Bischof Hormizd, der selbst einen Brief mit diesem Thema an Īšōʿjahb geschrieben habe, vgl. Īšōʿjahb III., Liber Epistularum, M.XIX, S. 167-168 (syr.), S. 124 (lat.).

7 Īšōʿjahb III., Liber Epistularum, M.XVIII, S. 166-177 (syr.), S. 123 (lat.).

8 Īšōʿjahb III., Liber Epistularum, M.XVIII, S. 177 (syr.), S. 123 (lat.).

9 „Die Freiheit“ sei „viel größer als der Zwang der Notwendigkeit“, Īšōʿjahb III., Liber Epistularum, M.XVIII, S. 177 (syr.), S. 123 (lat.).

10 Īšōʿjahb III., Liber Epistularum, M.XVIII, S. 177 (syr.), S. 123 (lat.).

11 Chronicon Anonymum, S. 31 (syr.), S. 26 (lat.); T. Nöldeke, Die von Guidi, S. 34.

12 Chronik von Seert, II, S. 279.

13 Chronicon Anonymum, S. 31 (syr.), S. 26 (lat.); T. Nöldeke, Die von Guidi, S. 34.

14 Chronicon Anonymum, S. 33 (syr.), S. 27 (lat.); T. Nöldeke, Die von Guidi, S. 34. Isaak sei „ein sittsamer und tugendhafter Mann“ gewesen.

Diesem Isaak berichtete ʿĪṣōʿjahb von reisenden Christen „aus dem heiligen Land und der Stadt des größten Königs“. Es seien „Diener der heiligen Orte“. Die Heiligkeit dieser Orte rührt für ʿĪṣōʿjahb daher, dass die Erde Palästinas das Blut des Erlösers aufgenommen und den Körper Christi getragen hatte, der den Tod vernichtete.¹⁵ Der Grund ihrer Reise sei „die Hoffnung auf eine bessere Amtsgewalt“. Die Reise führte sie von Jerusalem nach Ḥīra. Dort wurden sie in ihren Hoffnungen nicht enttäuscht. Von Ḥīra seien sie in die Hauptstadt zum Katholikos-Patriarchen Mār Emmeh gereist. Mit einer kleinen Hilfe und einem Brief des Katholikos-Patriarchen seien sie dann nach Arbela zu ʿĪṣōʿjahb gekommen. ʿĪṣōʿjahb konnte ihnen aber nicht helfen. Er schickte sie „mit leeren Händen“ nach Nisibis weiter, nur mit Briefen versorgt.¹⁶ ʿĪṣōʿjahb riet Isaak, die Reisenden mit dem üblichen Reisegeld oder Brot zu unterstützen. Der Metropolit und die Stadt würden dafür von der Kirche gelobt werden. Nach wie vor wirkte so das weitflächige Netzwerk der Kirche des Ostens, die sich besonders in Zeiten der persischen Herrschaft auch im Westen, in Palästina, Ägypten und Syrien, auch in Jerusalem, etablieren konnte. Der berühmteste Fall für das Ineinander politischer Interessen von Muslimen und ostsyrischer Christen war der des Mār Emmeh. Die Freundschaft der Muslime verhalf ihm auch zur Unterstützung durch die ostsyrische Hierarchie. Beide erwirkten nach dem Tod des Metropoliten Johannan gemeinsam seine Ernennung zum Metropolit von Bēth Lapat.¹⁷ Fiey datierte diese Ernennung auf das Jahr 642 mit dem Argument, dass die Muslime in diesem Jahr die Eroberung der Provinz Bēth Hūzāyē beendet hatten. Erst danach hätten sie sich ihrem Helfer Mār Emmeh gegenüber erkenntlich zeigen können.¹⁸

Auskunft über die Wahl gibt ʿĪṣōʿjahb in drei Briefen. Mit einem ersten Brief antwortete er den Metropoliten Mār Emmeh von Bēth Lapat, gerade neu ins Amt gekommen, und Gabriel von Bēth Garmai, und dem ʿĪṣōʿjahb vertrauten Bischof Hormizd, die ihn darüber informiert hatten, dass Mār Emmeh, sein Vertreter beim Katholikos, zum Metropolit von Bēth Lapat ernannt worden war.¹⁹ ʿĪṣōʿjahb ist von dieser Entscheidung des Katholikos-Patriarchen überrascht. Obwohl er Mār Emmehs Vorgesetzter war, war er bei dieser Entscheidung nicht zu Rate gezogen worden. Erst mit dem Brief der drei wurde er davon in Kenntnis gesetzt. Die drei hatten sich bei der Weihe Mār Emmehs darauf berufen, dass sie dafür die Unterstützung ʿĪṣōʿjahbs hätten. Demgegenüber insistierte ʿĪṣōʿjahb darauf, dass einerseits dann seiner Beteiligung bei dieser Entscheidung nichts im Wege gestanden hätte, andererseits er ein differenzierteres Urteil zur Person hätte abgeben können. Die Tugenden des Kandidaten seien zwar in Athōr seiner asketischen Integrität wegen sehr begehrt, aber bei den Elamiten seien theologische Kenntnisse gefragt, die ihm fehlten.²⁰ Doch könne an

15 ʿĪṣōʿjahb III., Liber Epistularum, M.XXXII, S. 216 (syr.), S. 157 (lat.).

16 ʿĪṣōʿjahb III., Liber Epistularum, M.XXXII, S. 217 (syr.), S. 158 (lat.).

17 Die enge Beziehung zwischen ʿĪṣōʿjahb von Adiabene und Johannan von Bēth Lapat ist in den Quellen belegt. ʿĪṣōʿjahb schrieb einen antihäretischen Traktat mit dem Titel Hūppak Hūššabē auf die Bitte und Empfehlung Johannans. Auch im Brief M.I an die Kleriker und Gläubigen von Bēth Lapat lobt der Metropolit von Adiabene seinen verstorbenen Kollegen, ʿĪṣōʿjahb III., Liber Epistularum, M.I, S. 105 (syr.), S. 80 (lat.).

18 J.-M. Fiey, ʿĪṣōʿyaw le Grand, II, S. 15.

19 ʿĪṣōʿjahb III., Liber Epistularum, E.LII, S. 101-104 (syr.), S. 76-79 (lat.). Obwohl der Brief vom Kopisten in der Bischofszeit eingeordnet wurde, gehört er eigentlich zu der Metropolitenzeit ʿĪṣōʿjahbs.

20 Andere Tugenden, die von ʿĪṣōʿjahb an dieser Stelle angeführt wurden, bleiben aufgrund einer Lücke im

der einmal vollzogenen Handlung nun nichts mehr geändert werden: „Der Handlung des Herrn genügt die Handlung des Herrn!“.²¹ Er habe doch Mār Emmeh zum Bischof von Ninive und zu seinem Vertreter beim Katholikos eingesetzt, damit dieser Īšōʿjahb besuchen käme, und nun habe er sich einfach in ein anderes Amt transferieren lassen. Das lag ganz auf der Linie der schon vorangehenden Konflikte zwischen beiden.²² Die Einladung zur Weihe Mār Emmehs lehnte Īšōʿjahb dennoch nicht ab, sondern hoffte auf ein Treffen mit dem Katholikos, der schon unterwegs sei.²³

Doch konnte Īšōʿjahb der Einladung dann nicht folgen. Er schrieb stattdessen Briefe an die Kleriker und die Gläubigen der Stadt Bēth Lapat und an den neuen Metropoliten.²⁴ Īšōʿjahb versichert Mār Emmeh, die beste Wahl für die Hūzāyē zu sein. Die Kleriker und Gläubigen von Bēth Lapat hätten nach dem Tod ihres Metropoliten Johannan nicht selbst einen „Erben seiner Frömmigkeit“ für sich gesucht, sondern die Wahl des neuen Metropoliten dem Katholikos-Patriarchen Īšōʿjahb II. anvertraut.²⁵ Der Katholikos habe vom Geist geleitet und rechtmäßig – die Frucht „von unserem Sinai“ erntend – entschieden.²⁶ Die notwendigen Tugenden, Glaube, Sitte, Lehre, Verstand wären bei Mār Emmeh vorhanden.²⁷ Īšōʿjahb verwandte hier ein Wortspiel. Mār Emmeh [ܡܪܝܡܝܢ] bedeute wie Christus von den Söhnen der universalen Kirche Väter erschaffe, so werde auch der einzelne dieser Väter dann *Herr seiner Muter* [ܡܪܝܢܐ ܡܝܢܐ], Kirchenvater, sein.²⁸

Die Gläubigen von Elam reagierten ebenso positiv wie Mār Emmeh. Das Echo der Gläubigen auf den neuen Metropoliten war gut, eine Versöhnung zwischen den beiden Hierarchen ernsthaft gewollt. Auf dieser Basis begegnete Īšōʿjahb dann Mār Emmeh weiter, nachdem dieser zum Katholikos-Patriarchen seiner Kirche gewählt worden war. Das Anerbieten, selbst Metropolit von Bēth Lapat zu werden und so zu einem aussichtsreichen Kandidaten für den Patriarchenstuhl, lehnte Īšōʿjahb ab.²⁹ Der Beziehung beider Hierarchen gemäß erteilte Īšōʿjahb dem doch an sich Älteren Ratschläge, stellte ihm einen Vertreter seiner Diözese zur Seite und kündigte sein Kommen an.³⁰

Text unbekannt, Īšōʿjahb III., Liber Epistularum, E.LII, S. 103 (syr.), S. 78 (lat.).

21 Īšōʿjahb III., Liber Epistularum, E.LII, S. 103 (syr.), S. 78 (lat.).

22 Vgl. Īšōʿjahb III., Liber Epistularum, E.XXX, S. 56 (syr.), S. 45 (lat.).

23 Īšōʿjahb III., Liber Epistularum, E.LII, S. 104 (syr.), S. 78-79 (lat.). Über dieselbe Reise informiert auch die Chronik von Seert, II, S. 310.

24 An Mār Emmeh: Brief M.II, S. 109-111 (syr.), S. 83-84 (lat.); M.I, S. 105-109 (syr.), 80-83 (lat.) richtet sich an die Gläubigen. Auch der Katholikos Īšōʿjahb II. schrieb einen Brief an die Gläubigen von Bēth Lapat, um sie von den Fähigkeiten des neuen Metropoliten zu überzeugen, Chronik von Seert, II, S. 309-310.

25 Īšōʿjahb III., Liber Epistularum, M.I, S. 105 (syr.), S. 80 (lat.). Dass die Christen von Bēth Lapat die Wahl eines neuen Metropoliten dem Katholikos-Patriarchen Īšōʿjahb II. anvertraut haben, berichtet auch die Chronik von Seert, II, S. 310.

26 Īšōʿjahb III., Liber Epistularum, M.I, S. 105-106 (syr.), S. 80 (lat.).

27 Īšōʿjahb III., Liber Epistularum, M.I, S. 107-108 (syr.), S. 81-82 (lat.).

28 Īšōʿjahb III., Liber Epistularum, M.I, S. 107 (syr.), S. 81 (lat.).

29 Īšōʿjahb III., Liber Epistularum, M.XXVI, S. 197 (syr.), S. 143-144 (lat.); vgl. J.-M. Fiey, Īšōʿyaw le Grand, II, S. 15.

30 Der übliche Topos des Widerstrebens gegen höhere Würden wird dabei von Īšōʿjahb sogleich in Rechnung gestellt und abgewiesen. Wenn der Kandidat „mit Worten der Überzeugung nicht“ wolle, dann werde „er mit der Kraft des Zwanges wollen, wie auch jeder von uns das wollte, was er nicht wollte“, Īšōʿjahb III., Liber Epistularum, M.XXVI, S. 198-199 (syr.), S. 145 (lat.).

Fiey hat die These aufgestellt, dass die islamische Eroberung und die damit einhergehenden politischen und wirtschaftlichen Veränderungen auch Neugründungen von Bistümern und Veränderungen in der kirchlichen Geographie am Tigris nach sich zogen.³¹ So sei Īšō'jahb von Arbela nach Seleukia nicht auf dem herkömmlichen Weg durch Karka d'Bēth Šlock gereist, sondern den Tigris entlang. Städte, die nicht auf dem neuen Weg lagen, hätten ihre wirtschaftliche und politische Rolle zugunsten der neuen Städte verloren. Die Verlegung des Bischofssitzes von Mahōzē d'Arēwan nach Bawazig (nach 650) etwa oder die des Bischofssitzes von Ninive nach Mossul sei so zu sehen. Die kirchliche Verwaltung habe damit auf die neue politische und wirtschaftliche Lage reagiert. Die These Fieys muss argumentativ als zu wenig gesichert gelten und stieß auf heftige Kritik. Morony hingegen hielt die innerchristlichen Kontroversen zwischen der Kirche des Ostens und den „Jakobiten“ für ausschlaggebend.³² „Changes in the ecclesiastical structure, such as the appearance of new bishoprics in the late Sasanian and early Islamic periods and the disappearance of several bishoprics after 605, are more likely to reflect the spread of Christianity, the conflict between Nestorians and Monophysites, and ecological changes than to be adjustments to changes in secular administration.“³³

Die Gründung zweier neuer Städte wie Mossul und Bawazig durch die Muslime, in der unmittelbaren Nähe der alten Bischofsstädte Ninive und Mahōzē d'Arēwan, lockte die Bevölkerung aus den alten Städten in die neuen. Der Bischof folgte ihnen schließlich. Dass mit der Zeit auch der Bischofssitz umgezogen wurde, ist durch die kirchliche Leitung der Gemeinde zu erklären, denn ein großer Teil der Christen siedelten nun in der muslimischen Stadt. Morony weist auf die Bistümer von Tagrit, Sinn und Hadithā hin, um den „Trend“, Bischofsstädte den Tigris entlang zu gründen, nicht auf die frühislamische sondern auf die spätsassanidische Zeit zurückzuführen. Die Stadt Tagrit war in spätsassanidischer Zeit als größtes Zentrum der Miaphysiten bekannt. Erst 767 konnten die ostsyrischen Christen dort eine Kirche bauen und von einem ostsyrischen Bistum liefern die Quellen keinerlei Belege.³⁴ Die beiden Bistümer Sinn und Hadithā wurden tatsächlich schon im 6. Jahrhundert von der Kirche des Ostens gegründet. Die älteste Nachricht von dem Bistum Sinn (Šenna d'Bēth Raman) ist die Erwähnung des Bischofs Johannan in 576.³⁵ Seine Gründung verdankt sich nicht den Abwehrmaßnahmen der Kirche des Ostens gegen die Miaphysiten. Allein der Bischofssitz von Hadithā (595) wurde im Rahmen der innerchristlichen Widerstandsmaßnahmen gegründet.³⁶ Die ersten zwei Beispiele bestätigen Moronys These nicht. Das Beispiel des Bistums von Hadithā allein belegt noch keinen „Trend“.

31 J.-M. Fiey, *Assyrie Chrétienne III*, S. 34-35.

32 M.G. Morony, *Continuity and Change*, S. 17.

33 M.G. Morony, *Continuity and Change*, S. 40.

34 Vgl. J.-M. Fiey, *Oriens Christianus Novus*, S. 137.

35 J.-M. Fiey, *Oriens Christianus Novus*, S. 133.

36 Vgl. J.-M. Fiey, *Oriens Christianus Novus*, S. 86.

8. Der Schutzvertrag

8. 1 Ein Vorläufer? Der Schutzvertrag Īšō'jahb II.

Die ostsyrische Tradition schreibt den ersten Schutzvertrag zwischen Ostsyryern und Muslimen dem Katholikos-Patriarchen Īšō'jahb II. (628-646) zu. Die Chroniken der 'Amr und Sliwā berichten über einen Schutzvertrag mit Muḥammad selbst.¹ Īšō'jahb II. habe schriftlich Kontakt mit ihm aufgenommen noch bevor Muḥammad an die Macht gekommen war. Geschenke unterstrichen die Hinwendung des Katholikos-Patriarchen zum Propheten. Muḥammad habe dann, nachdem er zur Macht gekommen war, dem Katholikos-Patriarchen einen Vertrag zugestanden. Der Prophet übernahm die Zuständigkeit für alle Christen in seinem Herrschaftsgebiet zu ihrer Sicherheit, damit sie ihre Gebete weiter verrichten und wie bisher Kirchen und Klöster bauen konnten. Die Spitze dieses Berichts bestand darin, dass Īšō'jahb die künftige Macht, Herrschaft und die Eroberungen Muḥammads von Gott vorab geoffenbart worden seien und er darum den Kontakt gesucht habe.

Der Bericht zu diesem vermeintlichen Schutzvertrag und des Kontaktes von Īšō'jahb II. zu Muḥammad stellt deutlich eine spätere Fiktion dar. Die Vorgänge um Muḥammad vor seinem Aufstieg zur Herrschaft stellen eine rein innerarabische Angelegenheit der Stämme der Region dar.² Die Gesandtschaft des ostsyrischen Katholikos-Patriarchen an ihn ist blanker Anachronismus.³ Die muslimischen Quellen schweigen sich ohnehin hierzu aus. Sako meinte, eine inhaltliche Nähe des bei 'Amr und Sliwā überlieferten Vertrages mit dem mit den Christen von Naḡrān abgeschlossenen feststellen zu können. Doch zog er nur zwei Textvarianten zu dem in der Wissenschaft heftig in seiner Interpretation und Darstellung umstrittenen Vertrag heran, die eine solche Ansicht in der Tat rechtfertigen würden, aber doch der komplizierten Überlieferung zu Naḡrān nicht gerecht werden.⁴ Der Bericht

1 'Amr und Sliwā, S. 54-55 (arab.), S. 31-32 (lat.). Text mit französischer Neuübersetzung auf Grundlage der Edition und Übersetzung von Gismondi bei L. Sako, *Lettre christologique*, S. 57.

2 So auch L. Sako, *Lettre christologique*, S. 76. Sako folgt hier fast wortwörtlich A. Fattal, *Le Statut*, S. 33.

3 Ebenso L. Sako, *Lettre christologique*, S. 76. Doch Sakos zweites Argument, die Christen im Persischen Reich hätten sich zu dieser Zeit des Friedens und der Freiheit erfreut, ist nur teilweise zutreffend. Noch unter Chosrau II. war es beispielsweise zur Hinrichtung des Märtyrers Īšō'sabran gekommen und die ostsyrischen Christen durchlebten eine Zeit innerer Instabilität, die noch lange nachwirkte. Nach jahrzehntelanger Vakanz, die der Großkönig für den Patriarchenstuhl erzwungen hatte, um die Kirche zu destabilisieren, war Īšō'jahb II. der erste Katholikos, der wieder auf den Thron des Kirchenoberhauptes der Kirche des Ostens erhoben werden konnte. Dass nun eine Gesandtschaft an einen Machthaber in Arabien per se unbedacht gewesen sein soll, wie Sako meint, stünde in Widerspruch etwa zu den engen Kontakten der ostsyrischen Christen zu den laḥmidischen Königen.

4 Zu Naḡrān und den mit den Christen von Naḡrān abgeschlossenen Schutzvertrag vgl. I. Sahīd, *The Martyrs of Najrān*; R. Tardy, *Najrān*. Besonders diskutiert die möglichen Interpretationen des Vertrages ausführlich W. Schmucker, *Die christliche Minderheit von Naḡrān*, S. 183-281. Kurzgefasst zum Vertrag auch A. Fattal, *Le Statut*, S. 22-26 und A.-T. Khoury, *Christen*, S. 55-57 und 60-62. Eine der

möchte Muḥammad sozusagen einen christlichen Ziehvater an die Seite stellen, um damit ein besonderes Verhältnis der Kirche des Ostens zum Islam zu dokumentieren, wie es sich dann später tatsächlich einstellte, als der Katholikos-Patriarch in Bagdad in abbasidischer Zeit als der „Vater der Christenheit“, also der Repräsentant aller Christen fungierte.⁵

Über den Kontakt mit Muḥammad und die Geschenke des Katholikos-Patriarchen an ihn berichtet zudem Mari ibn Sulaimān.⁶ Die Geschenke werden konkretisiert. Es handelte sich nach Mari ibn Sulaimān um Kleider und Gewänder aus Aden. Der Chronist spricht vom Propheten mit der bei Muslimen üblichen Formel „Friede sei mit ihm“. Er erwähnt die Reaktion des persischen Großkönigs auf diese Angelegenheit. Der habe sich besonders über die Sendung der Geschenke geärgert. Der Katholikos konnte jedoch seine Handlung angemessen begründen und den König beruhigen.⁷ Nach dem Tod Muḥammads habe Īṣō'jahb II. vom Kalifen 'Umar (I.) b. al-Ḥaṭṭāb einen Schutzbrief erhalten. In dem wurde geregelt, dass der Katholikos, „seine Brüder, seine Diener und seine Gläubigen von Tribut befreit“ seien.⁸ Nach Mari ibn Sulaimān sei der Brief bis in seine Zeit hinein erhalten geblieben. Die Spitze des Textes liegt hier darin, dass dem Katholikos-Patriarchen die Besänftigung des Großkönigs solange gelingt, bis er von ihm befreit worden sein würde.

Fattal meinte, der Prophet habe nach Mari dem Katholikos-Patriarchen die ihm erwiesene Freundlichkeit erwidert.⁹ Doch findet sich keinerlei Bericht zu einem erwidern Verhalten des Propheten in der Chronik des Mari. Stattdessen fällt auf, dass nicht nur in der Wortwahl islamischer Brauch konstitutiv ist für den Bericht der Chronik, sondern auch der Katholikos Geschenke ausgerechnet aus der später so bedeutungsvollen Handelsmetropole Aden ihm zukommen lässt. Beides weist in deutlich spätere, die Islamisierung bereits voraussetzende Zeit. Die unmittelbare Reaktion des Großkönigs gegenüber dem Katholikos-Patriarchen, der sodann den Großkönig sogar vermeintlich umstimmen kann, reflektiert einerseits den Umstand, dass Īṣō'jahb II. tatsächlich noch zur Zeit eines Großkönigs regierte und die islamische Eroberung seiner Heimat sich zu seiner Regierungszeit als Katholikos ereignete, andererseits kündigt sie bereits von der Versöhnung der beiden politischen Herrschaften im Bewusstsein der ostsyrischen Gläubigen. Historisch wurde diese Versöhnung sodann in abbasidischer Zeit auch politisch insofern eingeholt, als das islamische Weltreich nicht nur verwaltungsmäßig das Erbe des Sassanidenreiches antrat, sondern auch kulturell in dessen Fußstapfen trat, wobei zahlreiche Führungspositionen im Reich nunmehr von Persern wahrgenommen wurden.¹⁰ Die einander feindlichen Mächte der Zeit Īṣō'jahbs II. wurden ihres Gegensatzes im Bewusstsein der Ostsyrer beraubt und die historisch letztlich überwundene Herrschaft fügte sich besänftigt durch kirchliches Zureden. Dass ausgerechnet Īṣō'jahb, der sich bei Ankunft der Muslime im Land jeder Begegnung mit ihnen entzog und ihnen ängstlich auswich, sich befreit gefühlt haben soll vom Großkönig, dem er

ausführlicheren Versionen des Vertrages bietet A.-T. Khoury, *Christen*, S. 56-57 (nach M. Hamidullah, *Le Prophète de l'Islam I*, S. 415-416).

⁵ Vgl. W. Hage, *Kalifenthron und Patriarchenstuhl*, S. 3-17.

⁶ Mari ibn Sulaimān, S. 61-62 (arab.), S. 54 (lat.). Text mit französischer Neuübersetzung bei L. Sako, *Lettre christologique*, S. 42.

⁷ Mari ibn Sulaimān, S. 61-62 (arab.), S. 54-55 (lat.).

⁸ Mari ibn Sulaimān, S. 61-62 (arab.), S. 55 (lat.); L. Sako, *Lettre christologique*, S. 43.

⁹ A. Fattal, *Le Statut*, S. 33.

¹⁰ M. Tamcke, *Im Schatten von Schah und Kaliph*, S. 243-261.

seine Erhebung auf den Patriarchenstuhl verdankte, ist nicht wenig verwunderlich. Hier siegt die gewollte Geschichtsschau über die Geschichte. Ein Reflex auf die reale Geschichte des Katholikos-Patriarchen und seines Verhältnisses zum Großkönig enthält diese Episode kaum.

Auch die Chronik von Seert berichtet vom Schutzvertrag.¹¹ Īṣō'jahb II. habe den gelehrten und tugendhaften Bischof Gabriel von Prat d'Maišan mit Geschenken und eintausend Stateren zu Muḥammad geschickt. In seinem Begleitbrief habe er Muḥammad darum gebeten, wohlwollend gegenüber den Christen zu sein. Bei der Ankunft Gabriels in Yaṭrib war aber Muḥammad bereits gestorben. So gab Gabriel die Geschenke, das Geld und den Brief Abū Bakr als dem Nachfolger Muḥammads. Gabriel schilderte ihm die Lage der Untertanen im Persischen Reich und berichtete von dem, was die Christen seitens der arabischen Armeen zu erleiden hätten. Diese Christen seien den persischen Großkönigen tributpflichtig, die mit den Byzantinern im Krieg stünden. Abū Bakr ging auf das Verlangen des Bischofs ein. Er übernahm genau die Garantien für die Christen, um die der Bischof im Auftrag des Katholikos-Patriarchen gebeten hatte. Der Großkönig habe, als er von der Gesandtschaft Īṣō'jahbs an Muḥammad gehört hatte, den Katholikos-Patriarchen zu sich rufen lassen und machte ihm Vorwürfe. Der Katholikos habe ihn verraten. Er habe Sicherheit beim Feind gesucht und ihm mit seinem Silber geholfen. Der Katholikos antwortete angeblich überschwänglich, dass der Großkönig die Ehre der Christen sei. Die Araber hingegen würden die Christen in ihrem Herrschaftsbereich zum Übertritt zu ihrer Religion zwingen oder zur Entrichtung der Kopfsteuer verpflichten. Als er von der Situation der Christen unter islamischer Herrschaft gehört habe, habe er sich verpflichtet gefühlt, eine kleine Summe zu sammeln, um es ihnen zuzuwenden. Es sei nicht möglich gewesen, sie in solch einer Situation im Stich zu lassen, da er ihr Oberhaupt sei. Der Großkönig sei daraufhin beruhigt gewesen. Er befahl dem Katholikos-Patriarchen, an die Christen zu schreiben, die in den Nachbarregionen zu den Arabern lebten, sich von den Arabern fern zu halten, damit sie zum Widerstand gegen die Araber bewogen würden.

Nach dem Tod Abū Bakrs habe Īṣō'jahb II. selbst dann ʿUmar kontaktiert, der in den eroberten Ländern Steuern auf das Vermögen der Einwohner erhob. Diese Steuer habe bis in die Zeit des Kalifen Muʿāwiya I. b. Abī Sufyān b. Ḥarb bestanden. Īṣō'jahb nun stellte ihm die Lage der Christen unter seiner Herrschaft vor. ʿUmar habe ihm daraufhin einen Schutzvertrag ausgestellt. Eine Version dieses Vertrags ist in der Chronik überliefert worden. Die Rechte werden ausdrücklich verbürgt. Selbst ein Sultan entferne sich vom Bündnis mit Gott und missachte dessen Rechtssatzungen, wenn er dem Vertrag zuwiderhandle. Wer den Vertrag beachte, erweise sich als rechter Muslim. Im Auftrag Gottes nehme der Kalif Leben, Besitz, Familien und Volk unter Schutz und bürge für ihre Sicherheit. Den muslimischen Eroberern verbat er, die Christen zu belästigen, sie zu nötigen oder zu misshandeln. Bischöfe und Führer konnten im Amt verbleiben. Kappellen und Kirchen seien nicht zu zerstören. Christliche Gebäude seien nicht für den Bau einer Moschee oder eines muslimischen Hauses zu verwenden. Die Christen wurden nicht gezwungen, mit den Muslimen gegen ihre Feinde Krieg zu führen. Kein Christ werde genötigt werden, zum Islam überzutreten. Was die Religion betreffe, sei kein Zwang erlaubt. Der rechte Wille unterscheide

11 Chronik von Seert, II, S. 298-300. Unvollständig in neuer französischer Übersetzung bei L. Sako, *Lettre christologique*, S. 51-52.

sich vom Irrtum auf eine „glänzende Weise“. Entsprechend schärfte er als Haltung für die Kommunikation mit Andersgläubigen ein: „Diskutiert nur auf die ehrlichste Art“.¹² Die Christen verdienten den Schutz, weil sie mit den Muslimen ehrlich gewesen waren und sie unterstützten. Kein Christ durfte heimlich oder öffentlich als Spion den Feinden der Muslime zur Verfügung stehen; keinem Feind der Muslime durfte Unterkunft oder Hilfe gewährt werden. Wenn ein Muslim sich in die Häuser der Christen flüchte, müssten die ihn verstecken. Wer von den Christen gegen die Klauseln verstoße, stelle sich außerhalb des Schutzes Gottes. Als Abfassungsjahr wird 638/39 angegeben (17. Jahr der Hīġra).

Deutlich sind die Abhängigkeiten der verschiedenen Chroniken, ältere syrische Texte aus der frühislamischen Zeit berichten nichts zu solchen Verträgen.¹³ Muslimische Autoren zu den fraglichen Zeitabschnitten schweigen sich dazu aus.¹⁴ Es ist unwahrscheinlich, dass die Eroberten den Eroberern vorgeben konnten, was die Vertragsschlüsse an Konditionen enthalten sollten.¹⁵

Die Forschung stellte die Authentizität der überlieferten Versionen infrage und enthüllte sie als spätere Fiktionen.¹⁶ Die anderen syrischen und arabischen Quellen schweigen hinsichtlich eines solchen Schutzvertrages für Īṣōʿjahb II. Gerade die Distanz zu dem Hauptgegner der Araber, dem byzantinischen Reich, die in den Quellen eine große Rolle spielt, ist durch den Katholikos Īṣōʿjahb II. nicht vertreten. Er war nicht nur der Führer der Friedensdelegation der persischen Königin Boran an Herakleios, sondern auch dafür bekannt, dass er für den byzantinischen Kaiser die Liturgie zelebriert hatte und ihm die Sakramente spendete.¹⁷

Wenn Īṣōʿjahb II. überhaupt einen Schutzvertrag von einem muslimischen Machthaber bekommen haben sollte, dann sicherlich nicht in der ausführlichen Form, in der er überliefert ist. Der gewaltige Unterschied zwischen dem Vertrag des Katholikos Īṣōʿjahb II. und denen seiner Nachfolger, Mār Emmeh und Īṣōʿjahb III., spricht gegen seine Historizität, weil er zu viele Details enthält, die eindeutig späteren Zeiten zuzuordnen sind. Dass ein solcher Schutzvertrag dem ersten ostsyrischen Katholikos unter islamischer Herrschaft zugeschrieben wurde, beweist, wie wichtig in späteren Zeiten solch ein Vertrag war, der zu den Anfängen christlich-muslimischer Beziehungen zurückführte und dem damit die Dignität frühester muslimischer Entscheidung anhaftete.

Sakos Urteil, das leider einer spezifischen Beweisführung entbehrt, kann nur zugestimmt werden. Der Vertrag Īṣōʿjahbs II. „est une construction bien tardive“.¹⁸ Die Verträge repräsentierten nach Meinung Fattals nicht die muslimische Politik angesichts der

12 Koran II, 257; XXIX, 45. Die Verwendung von Koranzitaten deutet auf die späte Abfassung des Textes hin.

13 L. Sako, *Lettre christologique*, S. 96. Thomas von Margā und das *Chronicon Anonymum* sind die beiden Hauptzeugen Sakkos für die Abwesenheit von Nachrichten zu den Schutzverträgen.

14 A. Fattal, *Le Statut*, S. 33; L. Sako, *Lettre christologique*, S. 79.

15 L. Sako, *Lettre christologique*, S. 79; A.S.Tritton, *The Caliphs*, S. 5-17.

16 L. Sako, *Lettre christologique*, S. 76-79, Sako fußt u.a. auf A. Fattal, *Le Statut*, S. 32-33. Offener und an einem historischen Kern festhaltend: A.-T. Khoury, *Christen*, S. 59.

17 Mari ibn Sulaimān, S. 61 (arab.), S. 54 (lat.); ʿAmr und Sliwā, S. 53-55 (arab.), S. 31-32 (lat.); *Chronik von Seert*, II, S. 239; Barhebräus, *Chronicon Ecclesiasticum*, Sp. 115-116.

18 L. Sako, *Lettre christologique*, S. 79.

unterworfenen Völker.¹⁹ Erst im dritten Jahrhundert nach der Hiġra definierten die muslimischen Juristen den Status der Schutzbürger, dhimmis, mit dieser Präzision, aber die großen Linien waren schon durch 'Umār vorgegeben, weshalb sich die Tradition der Verträge weithin an seinen Namen knüpfte.²⁰ Sako hält es für sehr wahrscheinlich, dass die Christen genau zu dem Zeitpunkt, da sie intensiveren Regulierungen unterworfen wurden, angefangen haben könnten, solche Vertragstexte zu produzieren, um sich vor muslimischem Überdruck zu schützen und in koranischen Versen eine Rechtfertigung fanden, die sie den Muslimen unterlegen konnten.²¹ Doch muss hier nicht erst auf den Koran für die Argumentation der Christen zurückgegriffen werden, dessen Überlieferung und Verwendung bei den Christen mehr Rätsel als Lösungen aufgibt, sondern der Rückgriff auf vermeintlich den rechtgeleiteten Kalifen zuzuschreibende Texte an sich schon ist solch. ein Akt der Sicherung durch innermuslimisch höchste Autorität. Am Verhalten der rechtgeleiteten Kalifen orientierten sich spätere Herrscher, auf sie beriefen sich die späteren Kalifen und Sultane in ihren Maßnahmen gegenüber unterworfenen Völkern. Neben dem Koran und der Sunna gibt das Verhalten der ersten Kalifen die Norm für spätere Gesetze und die späteren rechtlichen Bestimmungen und juristischen Begründungen ab.²²

8. 2 Noch ein Vorläufer? Der Schutzvertrag Mār Emmehs

Auch der Katholikos Mār Emmeh, der Nachfolger Īṣō'jahbs II., soll einen Schutzvertrag von einem muslimischen Kalifen bekommen haben. Sowohl seine gute Beziehung zu den islamischen Machthabern als auch seine schnelle Beförderung zum Metropolit von Bēth Lapat und dann zum Katholikos-Patriarchen der Kirche des Ostens begründen die Annahme, Mār Emmeh habe tatsächlich einen Schutzvertrag erhalten. Ein entsprechender Text ist in der Chronik des Mari ibn Sulaimān erhalten, der dem Kalifen 'Alī b. Abī Tālib zugeschrieben wurde.²³ Da Mār Emmeh zur Zeit 'Alīs längst verstorben war, scheidet 'Alī als der mit ihm einen Vertrag eingehende Kalif aus.²⁴ Die Immunität für den Katholikos, für die Christen und die kirchliche Hierarchie sei im Vertrag gewährt worden. Dem Katholikos wird zugeschrieben, dass er den muslimischen Militärs einen solchen Vertrag zum Schutz seiner Gläubigen habe vorweisen können.

8. 3 Der Schutzvertrag Īṣō'jahbs III.

Nach Mari ibn Sulaimān hat Īṣō'jahb III. von einem lokalen Wālī einen Schutzvertrag (*siġill*) erhalten.

19 A. Fattal, *Le Statut*, S. 58.

20 A. Fattal, *Le Statut*, S. 58, so fast wörtlich aufgenommen bei L. Sako, *Lettre christologique*, S. 79.

21 L. Sako, *Lettre christologique*, S. 79. Dass Sako hier von „le fanatisme musulman“ sprechen konnte, dürfte eher auf spätere Erfahrungen mit dem Islam verweisen.

22 A.-T. Khoury, *Christen*, S. 58.

23 Mari ibn Sulaimān, S. 62 (arab.), S. 55 (lat.).

24 Vgl. W.G. Young, *Patriarch, Shah, Caliph*, S. 159.

„Er war ein Mann, der sehr bekannt war, dem die Vorsitzenden der Orte sich sehr verpflichtet fühlten, bis dass einer von ihnen ihm ein *Diplom (sigill)* zugestand, in welchem aufgeschrieben war, dass niemand ihm Schwierigkeiten machen sollte, was seine Klöster oder seinen Sitz oder seine Tribute (*ḥarāḡ*) oder die Privilegien seiner Familie anbelangte; es wurde für diese Dinge eine kleine Zahlung gemacht. In den einzelnen Wochen konnte er erfragen, was ihm nötig wäre und was für die christliche Dinge nützlich sei.“²⁵

Der Text bietet schon seiner äußeren Form nach keinen Vertragstext, sondern ist eine narrative Beschreibung des Vorganges und des Inhaltes. Möglicherweise hatte Mari ibn Sulaimān selbst die Originalversion nicht vor Augen oder fand deren wortgetreue Wiedergabe überflüssig. So war er schon bei dem Bericht zum Vertrag Īšōʿjahbs II. verfahren.

Die Erstellung dieses Schutzvertrages führt Mari auf zwei Momente zurück: Īšōʿjahb sei ein bekannter Mann und zeichnete sich dadurch aus, dass die muslimischen Ortsvorsteher ihm mit großer Verehrung begegneten. Der Text erörtert nicht, wodurch Īšōʿjahb sich diesen Respekt erworben hatte. Es half ihm auf jeden Fall einen Schutzvertrag zu bekommen, und dafür eine geringe Summe zu bezahlen. Der muslimische Herrscher muss unter seinesgleichen Gewicht oder größeren Einfluss gehabt haben, weil es ihm nicht nur möglich war, die Geldzuwendungen auf eine geregelte Basis zu stellen, sondern auch Garantien zu geben, die offenbar von den mitbetroffenen Ortsvorstehern dann ebenso eingehalten wurden. Der Wālī stellte dabei Īšōʿjahb, seine Klöster, seinen Patriarchatsitz, die ihm zustehenden Tributzahlungen und die Rechte seiner Familien unter Schutz. Für diese vier Positionen – Klöster, Residenz, eigene Tributeinnahmen und die Familien – musste er eine nicht näher definierte Zahlung leisten. Als Gegenleistung konnte er um die für ihn oder für das Kirchenleben nötigen Dinge beim Wālī vorsprechen und erhielt, was er als benötigt vortrug.

Die in diesen Bestimmungen enthaltene Anerkennung seiner besonderen Position als Haupt in seiner religiösen und ethnischen Gruppe erlaubt dem ostsyrischen Katholikos-Patriarchen, sich als Vertreter dieser Volkseinheit zu präsentieren. Es liegt nahe, dass der Vertrag unter den Privilegien für seine „Familie“ die gesamte ostsyrische Gemeinde verstand, da der Katholikos-Patriarch hier als der Vater der Christenheit fungierte.

Die gesonderte Erwähnung der Klöster zeugt von deren Bedeutung in der Kirche des Ostens und ihrem Ansehen auch bei den Arabern.²⁶

Das Besondere des Vertrages tritt deutlich darin zutage, dass Īšōʿjahb hier persönlich für die von ihm repräsentierte Kirche verantwortlich zeichnet und über seine Person als Repräsentanten der Kirche der Schutz für die Gläubigen, die Klöster und das innerkirchliche Abgabensystem garantiert wird. Dies unterscheidet den Schutzvertrag Īšōʿjahbs III. von den Verträgen, die die Muslime im Zuge ihrer Eroberungen mit den Besiegten abschlossen.²⁷ Der Vertrag Īšōʿjahbs ist kein Abkommen nach einer Eroberung, sondern seine Voraussetzung ist eine bereits etablierte muslimische Herrschaft, die sich auf Anfrage eines anerkannten Sachwalters der Schutzbefohlenenengruppe um die Probleme von dessen Gemeinschaft kümmert. Damit gab der Schutzvertrag die Spielregeln des Miteinanders von Christen und Muslimen im Jurisdiktionsbereich des Katholikos-Patriarchen vor. Dass die ostsyrischen Christen durch den Katholikos vor dem Wālī vertreten wurden, verdanken sie

²⁵ Mari ibn Sulaimān, S. 62 (arab.), S. 55 (lat.).

²⁶ Vgl. oben S. 99f.

²⁷ Dazu z.B. A. Noth, Die literarisch überlieferten Verträge, S. 286-290.

dem diesen Vertrag anbahnenden Ansehen Īšō'jahbs bei den örtlichen Machthabern der Muslime, dessen Ursache – finanzielle Bestechung oder geistige Autorität oder Repräsentanz der Christen oder Abstinenz von islamfeindlichen Aktionen – unbekannt ist. Das Verhältnis der Muslime zum Patriarchat bestimmte sich damit nicht mehr von Fall zu Fall, sondern gestaltete sich grundsätzlich auf Dauer in einer juristisch klaren Form.

Dem Befund entspricht die ältere These Fiey, der bestritt, dass dieses *Diplom* vom Kalifen ausgegangen sei. Es könne nur vom lokalen Gouverneur in Seleukia-Ktesiphon (arabisch al-Madā'in) ausgestellt worden sein.²⁸ Seiner Meinung nach hing die Lage der ostsyrischen Kirche unter der frühislamischen Herrschaft wesentlich von den lokalen Gouverneuren ab. Wie immer sich dies auch darstellen mag, aufgrund des Quellenbefundes zum Vertrag Īšō'jahbs ist der Schluss zwingend notwendig, dass hier die lokalen Machthaber die Handelnden waren, die in ihrer Vertragspraxis fortsetzten, was womöglich auf die rechtgeleiteten Kalifen zurückging.²⁹

Doch trotz solcher vertraglichen Zusicherungen erwiesen sich die Konditionen auch weiterhin als brüchig und der an sich geschützte Katholikos blieb den Launen der jeweiligen Wālīs ausgeliefert und musste ertragen, wenn diese ihm statt der gütlich vereinbarten Behandlung unter Druck setzten. Als Īšō'jahb III. vom „Wālī von al-Madā'in schlecht behandelt“ worden war, „da bekam er Widerwillen, dort zu wohnen“.³⁰ Der Ausgeliefertheit an den Wālī nun suchte Īšō'jahb – Geld konnte die Probleme wohl nicht mehr lösen – zu begegnen, indem er sich dessen Machtbereich entzog. Er begab sich zum Kloster des Mār Ja'qōbs von Bēth 'Abhē, seinem eigenen Stammkloster, „wo er blieb und dort Monumente und Gebäude baute.“³¹ Diese Flucht vor dem Konflikt sicherte dem dynamischen Kirchenführer, dass er uneingeschränkt weiter – weit weg vom Machtzentrum des ihm nicht gut gesonnenen Wālīs – auch monumental wirksam bleiben konnte, woran er möglicherweise in der ehemaligen Reichshauptstadt gehindert worden wäre.³²

Offensichtlich wies die Politik der lokalen Gouverneure gegenüber den Christen beträchtliche Unterschiede auf. Der Schutzvertrag schützte Īšō'jahb dann nicht mehr, wenn er in Konflikt zu dem Wālī von al-Madā'in geriet.³³ Wie lange ein Schutzvertrag Gültigkeit beanspruchen konnte oder ob der Schutzvertrag auch von den Nachfolgern des einen Wālīs

28 J.-M. Fiey, *Īšō'yaw le Grand*, II, S. 31-32: „Cette dernière phrase ne peut se référer aux audiences générales du calife, puisque celui-ci n'habitait pas habituellement al-Madā'in (Seleukia-Ktesiphon) ou résidait le patriarche; les réceptions étaient plutôt celles du gouverneur des Villes“.

29 Zu den erheblichen Unterschieden zwischen den Verträgen in verschiedenen neuerobernten Regionen vgl. D.C. Dennett, *Conversion*, S. 3-13; A. Noth, *Die literarisch überlieferten Verträge*, S. 282-290.

30 'Amr und Sliwā, S. 56 (arab.), S. 32-33 (lat.).

31 'Amr und Sliwā, S. 56 (arab.), S. 32-33 (lat.); Thomas von Margā, S. 73-74 (syr.), S. 131 (engl.).

32 'Amr und Sliwā, S. 56 (arab.), S. 32-33 (lat.).

33 Fiey versuchte auch den Wālī von al-Madā'in zu identifizieren. Die Mißhandlung Īšō'jahbs III. und die Verfolgung der nestorianischen Gemeinden in Kūfa und Hīra (Barhebräus, *Chronicon Ecclesiasticum*, S. 131-132) sah er als miteinander verknüpft an und gelangte zu der Überzeugung, dass der Gouverneur, der Īšō'jahb mißhandelte und die Kirchen in Kūfa und Hīra zerstörte, ein und derselbe 'Ādi b. al-Hārit b. Ruwaym gewesen sei, J.-M. Fiey, *Īšō'yaw le Grand*, II, S. 43, vgl. al-Kalbī, *Ġamharat an-Nasab*, I, tab. 147; II, S. 139. Dennoch datiert Barhebräus die Verfolgung der nestorianischen Gemeinden um Kūfa und Hīra während des Pontifikats des ostsyrischen Katholikos Giwargis I., des Nachfolgers Īšō'jahbs III., vgl. Barhebräus, *Chronicon Ecclesiasticum*, S. 131-132.

anerkannt wurde, sind offensichtlich Fragen, die keine allgemeingültige Antwort bekommen können.

Der Schutzvertrag *Īṣōʿjahb*s wurde also nicht vom Kalifen sondern von einem der lokalen *Wālīs*, vermutlich dem von *al-Madāʿin*, ausgestellt und seine Gültigkeit wurde vermutlich nur auf den Jurisdiktionsbereich des muslimischen Herrschers und auf die Zeit seines Amtes beschränkt. Die Verpflichtungen des islamischen Machthabers zielten ausschließlich auf die Person des Katholikos als Repräsentanten seiner Kirche und seines Volkes. Das kirchliche Kollektiv konnte nur in Gestalt des Katholikos-Patriarchen im Rahmen des Schutzvertrags als Partner der muslimischen Machthaber handeln.

Im Blick auf die junge muslimische Gesellschaft und die allgemeine Lage der Christen unter islamischer Herrschaft deutet der Schutzvertrag *Īṣōʿjahb*s auf eine nicht zentralisierte und durch die Laune der lokalen Herrscher geprägte Politik der muslimischen Herrschaft den Christen gegenüber hin.

Durch die Anerkennung des Katholikos-Patriarchen als Vertreter der christlichen Gemeinde und die Gestattung wöchentlicher Audienzen bei dem lokalen *Wālī* gibt der Vertrag die Infrastruktur für die Kommunikation zwischen den Christen und den muslimischen Machthabern vor. Dies System wird die Beziehung zwischen den *Dhimmis* in Gestalt der ostsyrischen Christen und der islamischen Herrschaft späterhin dauerhaft prägen.

Zusammenfassend bleibt zum Schutzvertrag *Īṣōʿjahb*s festzuhalten: er wurde schriftlich fixiert, schützte den Katholikos-Patriarchen vor Schwierigkeiten, die Zahlungsforderungen erfolgten für Klöster, Besitz, innerkirchliches Steuersystem und die patriarchalen Privilegien. Das Fürsorgeverhältnis der muslimischen Herrscher zu ihm erwies sich darin, dass ihnen vom Katholikos-Patriarchen vorgetragen werden konnte, was ihm für seine Kirche erforderlich und für die „christlichen Dinge nützlich“ erschien. Das intendierte Verhältnis war, trotz der festen Bindung an die muslimische Herrschaft sowohl in finanzieller Hinsicht als auch hinsichtlich der Abhängigkeit der kirchlichen Wünsche vom Entscheid der muslimischen Machthaber, darauf ausgerichtet, dem Christentum prinzipiell zunächst förderlich zu sein. Gerade die finanziellen Abgaben waren primär dem Erhalt der Herrschaft der arabisch-muslimischen Minorität gewidmet, als dass sie Ausdruck der Repression gegen eine konkurrierende Weltreligion gewesen wären.

8. 4 Die Abgaben der ostsyrischen Christen an die islamische Herrschaft

Der Schutzvertrag regelte zudem die Abgaben, die *Īṣōʿjahb* zu bezahlen hatte. Die Verwendung des arabischen Terminus *ḥarāḡ* für die Abgaben ist hier kurz zu erklären. Der Gebrauch solcher technischen Termini in den islamischen Geschichtsschreibern ist oft undifferenziert und führt zu Missverständnissen.³⁴ Der Begriff *ḥarāḡ* steht meistens für die Land- bzw. Grundsteuer, aber bezeichnete in frühislamischer Zeit auch allgemein die Abgaben an die Muslime.³⁵

34 A. Noth, Die literarisch überlieferten Verträge, S. 290-305.

35 Nicht als „Steuer“ (tax), wie etwa von Dennett angenommen, vgl. D.C. Dennett, Conversion, S. 3-13, sondern lediglich als „Abgaben“ seien die Zahlungen in Bar bzw. in Naturalien an die muslimischen Eroberer zu betrachten, vgl. A. Noth, Die literarisch überlieferten Verträge, S. 290-305.

Keine Erwähnung der Kopfsteuer – *ğizya* – ist im Text zu finden. Die Beschreibung des Schutzvertrags bei Mari ibn Sulaimān liefert keinerlei Hinweise zur Höhe der Abgaben der Christen an die muslimische Herrschaft. Sie lieferten ihre Abgaben ausdrücklich weiter an den Katholikos, dem diese Einnahmen vertraglich zugesichert blieben. Offen bleibt dabei, ob er aus diesen Abgaben nun wiederum seine Zahlungen an die Wälīs leistete oder refinanzierte. Was mussten die Christen für die weitere Ausübung ihres Glaubens und ihres Kultus bezahlen?

In einem Brief an den Metropolitan Šemʿūn von Rēw-Ardašīr teilte der Katholikos mit, dass die Gläubigen des ʿUmān den Arabern die Hälfte ihrer Güter zu überlassen gehabt hätten, um ihren Glauben behalten zu dürfen.³⁶ Es ist zu vermuten, dass es sich bei dieser Abtretung der Hälfte ihrer Güter um die geforderte Landsteuer (*ḥarāğ*) handelte. In anderen Regionen wurde dieser Tribut nicht immer in derselben Höhe erhoben, und es ist auch unsicher, ob der Tribut eine Pauschalsumme für die Gemeinschaft oder eine Grundsteuer war. Dieser Tribut war aber nicht die einzige Abgabe, die die ostsyrischen Christen des ʿUmān an die muslimischen Herrscher zu leisten hatten. Wie auch immer diese Steuern genannt wurden – es gibt keine feststehende Terminologie dafür – sie finden sich beide in den Verträgen zwischen Muslimen und *dhimmis*.

Die Kopfsteuer betrug einen Dinar.³⁷ Die Leute des ʿUmān haben als Muslime von ca. 6/8 AH. (628-630 AD) bis zum Tod Muḥammads (632 AD) die *zakāt* (Almosensteuer) bezahlt. Obwohl die Einwohner des ʿUmān zu den Arabern gehörten, die vom Islam abgefallen waren, mussten sie nach der erneuten militärischen Eroberung und ihrer Rückkehr zum Islam nur die Almosensteuer entrichten, während die *dhimmis* die Kopfsteuer zu bezahlen hatten.³⁸ Al-Balāḍurī berichtet darüber, wie die Muslime, die in der Zeit des Kalifen ʿUmar in den ʿUmān eindringen, die Steuer eintrieben.³⁹ Dabei konnten alle Steuern auch in Naturalien bezahlt werden.⁴⁰ Al-Balāḍurī berichtet über den Vertrag zwischen al-ʿAlāʾ b. al-Ḥaḍramī, dem Gesandten Muḥammads in al-Baḥrain, und den *dhimmis* in diesem Gebiet. Als Vertragspartner der Muslime nennt er die Juden, die Zoroastrier und die Christen, die mit al-ʿAlāʾ b. al-Ḥaḍramī einen Vertrag geschlossen hätten.⁴¹ Al-Balāḍurī überliefert den Text dieses Vertrags, nach dem die Leute in al-Baḥrain mit den Muslimen ihre Besitztümer

36 Ṭṣōʿjahh III., Liber Epistularum, K.XIV, S. 251 (syr.), S. 182 (lat.).

37 P.K. Hitti, History of the Arabs, S. 150: „The poll-tax (für die Bewohner der Stadt Damaskus, O.I.) was evidently one dinar and one jarib (measure of wheat) on every head, which sum ʿUmar ibn-al-Khattab later increased.“ In der Zeit der Umayyaden ist aber der Kopfsteuer von 1 bis 4 Dinar: „The poll tax was paid in a lump sum and as an index of lower status. The latter was generally four dinars for the well-to-do, two for the middle class and one for the poor.“, P.K. Hitti, History of the Arabs, S. 171; vgl. auch V. Strika, Bahrain, S. 507: „according to Yaqut, the conversion was limited to the Arabs, while the Zoroastrian and Christian communities refused, and agreed to pay a tax fixed at one dinar. Eventually Ṭabarī, Ibn Saʿd and Ibn al-Athir agree that the spread of Islam was not confronted with an organized resistance. Those who did not accept Islam each paid one dinar“.

38 Al-Balāḍurī, I, S. 117-118.

39 Al-Balāḍurī, I, S. 118-119.

40 Das entspricht nach Noth den Umständen der Eroberungszüge und somit der frühislamischen Zeit, vgl. A. Noth, Die literarisch überlieferten Verträge, S. 298. Später wurden alle Abgaben in Naturalien durch Steuer in Bar ersetzt, vgl. A. Noth, Die literarisch überlieferten Verträge, S. 297-299.

41 Al-Balāḍurī, I, S. 121.

zu teilen hatten.⁴² Dieser Akt der Enteignung entspricht also den Angaben des Katholikos-Patriarchen über die zu leistenden Abgaben seitens der ostsyrischen 'Umānis. „Was die Höhe der Kopfsteuer betrifft“, fügt al-Balāḏurī hinzu, „veranlagte al-'Alā' einen Dinar für alle Erwachsenen.“⁴³

Demselben muslimischen Statthalter wird zugeschrieben, dass er von Muslimen den Zehnten ihrer Güter zu nehmen hatte und von Polytheisten eine höhere Abgabe, den ḥarāḡ.⁴⁴ Al-Ḥusayn b. al-Aswad von Katāda berichtet, dass manche Leute in Bahrain den Islam annahmen und die anderen zustimmten, die Hälfte ihrer Güter, Körner und Datteln, dafür herzugeben.⁴⁵ Hišām b. 'Amr nach 'Abd al-'Azīz b. 'Ubayd Allāh erzählt, dass der Prophet mit den Leuten von Haḡar (arabisch für al-Bahrain) kommunizierte, aber, weil sie den Islam abgelehnt hatten, ihnen eine Steuer auferlegte.⁴⁶

Das Zeugnis des Katholikos-Patriarchen Īšō'jahb III. ist also vielfach durch die arabisch-Überlieferung gedeckt. Īšō'jahb unterscheidet in einem seiner Briefe zwei Formen der Land- und Grundsteuer, die der Bischof von einem Kloster einzutreiben hatte, und den weltlichen Herrschern zu übermitteln waren: madātā (𐩇𐩣𐩪𐩠) d.h. Tribut und šeklā (𐩰𐩪𐩠) was Steuer oder Taxe bedeute.⁴⁷ Īšō'jahb empfahl den Mönchen, einen bestimmten Beauftragten auszuwählen, der die weltlichen Geschäfte zu verwalten und die Steuer einzuziehen hatte.⁴⁸ Aus der Textstelle wird nicht ersichtlich, welche konkreten Abgaben diese Begriffe bezeichneten. Einen wichtigen Hinweis liefert der 19. Kanon der Synode auf der Insel Dīrīn im Jahre 676.⁴⁹ Die Synode forderte die christlichen Steuerbeamten von den Bischöfen keine Steuern einzufordern. Zwei Steuern werden erwähnt: ksef rišā [𐩰𐩪𐩠 𐩰𐩪𐩠], die Kopfsteuer, und madātā [𐩇𐩣𐩪𐩠]. Sowohl Chabot als auch Braun identifizieren die zwei Steuerformen mit den arabischen Abgaben ḡizya bzw. ḥarāḡ. Es ergibt sich daraus, dass der Begriff *madātā* die Grund- bzw. Landsteuer bezeichnete. *Šeklā* könnte eine parallele Bezeichnung der Kopfsteuer sein. In manchen Fällen wurden die Mönche bestimmter Klöster davon befreit.⁵⁰

In frühislamischer Zeit hatten die Araber noch keine eigene Infrastruktur, um Steuern von den Eroberten einzutreiben. Sie beauftragten damit die persischen Beamten. Der Schutzvertrag Īšō'jahbs III. und sein Briefkorpus belegen die Übernahme dieser Aufgabe seitens der Christen durch Angehörige der Kirche des Ostens. Es war dies noch keine zentralisierte Steuerveranlagung, sondern jede Kirchen- oder Klostergemeinde hatte die Steuerabgabe für sich zu regeln. Dort wo der Abt mit dieser Aufgabe überfordert war, empfahl Īšō'jahb die Ernennung eines vertrauenswürdigen Mönches.⁵¹

42 Al-Balāḏurī, I, S. 121.

43 Al-Balāḏurī, I, S. 121.

44 Muḡammad b. Musaffā al-Ḥimsī bei al-Balāḏurī, I, S. 122.

45 al-Ḥusayn b. al-Aswad von Katāda bei al-Balāḏurī, I, S. 123. Die Hälfte der Güter bezeichnete also im Falle Bahrains die Abgaben, die später als Grundsteuer in Bar bezahl wurden.

46 Hišām b. 'Amr von 'Abd al-'Azīz b. 'Ubayd Allāh bei al-Balāḏurī, I, S. 124.

47 Īšō'jahb III., Liber Epistularum, M.X, S. 110 (lat.), S. 148 (syr.).

48 Die Position Īšō'jahbs wurde schließlich bei der Synode von Dīrīn durch den Kanon IV gesetzlich etabliert, vgl. Synodicon Orientale, S. 218-219 (syr.), S. 484 (fr.); Synhados, S. 338.

49 Kanon XIX, vgl. Synodicon Orientale, S. 225-226 (syr.), S. 489-490 (fr.); Synhados, S. 347-348.

50 Vgl. oben, S. 102f.

51 Īšō'jahb III., Liber Epistularum, M.X, S. 110 (lat.), S. 148 (syr.).

9. Īšō'jahb III. und der Islam

9. 1 Begrifflichkeit

Īšō'jahb verwendet zwei Vokabeln, um die Eroberer zu benennen: *tayyāyē* und *mhagrē*. Die beiden Bezeichnungen kann man in den Briefen allein stehend oder in Kombination finden: „*tayyāyē*“ oder „*tayyāyē mhagrē*“ und auch „*la'mhagrē*“ bezeichnen das arabisch-muslimische Volk.

Tayyāyē ist die einzige syrische Bezeichnung für die Araber, die ohne eine polemische Tendenz und schon in der vorislamischen Zeit für die arabischen Nomaden in Gebrauch war.¹ Der Wortstamm geht auf den Namen des arabischen Stammes at-Tayy / at-Ṭayyi' zurück.² Nach der islamischen Eroberung bezeichnete das Wort schlicht die Muslime.

Für die Bedeutung und die Etymologie des zweiten Begriffes, *mhagrē*, sind zwei etymologische Wurzeln in Betracht zu ziehen: zum einen die des arabischen *muhāğirūn*, abgeleitet von *Hiğra*, zum anderen die auf den Namen Hagers, der Konkubine Abrahams, zurückweisende. In beiden Fällen ist die Bedeutung polemisch.³ Die religiöse Botschaft für die Leser des Alten und Neuen Testaments war, dass die Nachfahren Ismaels, des Sohnes der Hagar, von Gottes Verheißungen an Abraham ausgeschlossen waren, weil allein Isaak die Verheißung trug. „They say, in effect, that Islam is not the true religion, and that in the Christian view, Muslims are rightful heirs not of promise, but of bondage”.⁴

- 1 S. Griffith, *Syriac Writers on Muslims*, S. 8. Die Worte 'Arabāyē und Tayyāyē seien einige Zeit lang im Syrischen zusammen gebraucht worden, meint Retsö, J. Retsö, *Arabs*, S. 518-521 (Tayyāyē entspreche dem griechischen *sarakēnoi*). Hainthaler nimmt die Argumentation Retsös auf, T. Hainthaler, *Christliche Araber*, S. 22.
- 2 T. Hainthaler, *Christliche Araber*, S. 22; vgl. I. Sahīd, *Tayy*, S. 402-403. Auf dem historischen Hintergrund beschäftigt sich mit den heutigen Nachfahren des Stammes das Erlanger DFG-Projekt von Shabo Talay (Feldforschung zum beduinisch-arabischen Dialekt der Banū Tayy in Syrien), das Hallenser Teilprojekt von Ute Pietruschka innerhalb des Sonderforschungsbereichs zu den Nomaden wird sich ebenfalls mit der Erschließung der Herkunft der Bezeichnung Tayyāyē beschäftigen.
- 3 Beide finden sich im Kolophon eines 682 kopierten syrischen Neuen Testaments: „Dies Buch des Neuen Testaments wurde im Jahr 993 der Griechen vollendet, welches das Jahr 63 nach den *mhagrāyē*, den Söhnen Ismaels, des Sohnes Hagers, des Sohnes Abrahams ist“, vgl. S. Griffith, *Syriac Writers on Muslims*, S. 10. Die Form *mhagrāyē* ist in dem Briefcorpus Īšō'jahbs nicht verwendet worden. Die Theorie der Lehnübersetzung aus dem Arabischen, d.h. von *muhāğirūn*, wurde in den letzten Jahren von Historikern wiederholt vertreten, vgl. S. Griffith, *Syriac Writers on Muslims*, S. 11-12. Das wichtigste Argument, das diese Theorie stützt, ist die Koexistenz der Christen mit den Muslimen, der Syrer mit den Arabern. Ob das Wort am Anfang die niedergelassenen Nomaden bezeichnete ("settled nomads" – F. Donner, *The Early Islamic Conquests*, S. 79-80) oder ein Ehrentitel gewesen war (E. Landom-Tasseron, *Review of F. McGraw Donner, The Early Islamic Conquests*, S. 500-502), hat im Kontext der christlich-muslimischen Beziehungen keine große Bedeutung.
- 4 S. Griffith, *Syriac Writers on Muslims*, S. 10.

9. 2 Das zugewandte Verhalten der Araber zur Kirche des Ostens

Īṣō'jahb entwirft kein geschlossenes Bild zu den Muslimen. Seine Sicht der arabisch-muslimischen Herrschaft ist nur aus verstreuten Stellen in seinen Briefen zu erheben. Im Brief K.XIV an Šem'ūn von Rēw-Ardašīr findet sich eine Stelle, wo Īṣō'jahb ausdrücklich über die arabische Herrschaft sagt: „Und auch diese Tayyāyē, denen Gott in dieser Zeit die Herrschaft über die Welt gegeben hat, sind – wie ihr wisst – auch bei uns. Und auch sind sie nicht gegen das Christentum, sondern vielmehr sind sie Preisende unseres Glaubens und Verehrer der Priester und der Heiligen unseres Herrn und Helfer der Kirchen und der Klöster“.⁵

Diese Passage des Textes wurde bereits von Harald Suermann in seiner Sammlung frühester christlicher Zeugnisse zum Islam übersetzt und kommentiert.⁶ Seine Übersetzung legt dabei vollkommen andere Schlüsse nahe als in wortgetreuer Übersetzung möglich ist. Wo im Text die „tayyāyē“ genannt werden, was nach der Eroberung die Muslime bezeichnete, entscheidet sich Suermann für die Übersetzung „Eiferer“ und gibt dazu in Klammern zur Erklärung „Araber“ an. Obwohl Suermann diese Übersetzungsmöglichkeit nicht begründet oder diskutiert, ist sie wohl auf „tanānē“, „Eiferer“, zurückzuführen, doch steht im Text eindeutig „tayyāyē“. In der Fortsetzung legt Suermanns Übersetzung – „in diesem Sturm“ – nahe, den Satz mit apokalyptischer Einfärbung zu lesen. Und wo der Text nur von einer zeitlich auf die Gegenwart begrenzten Machtausübung der Muslime spricht, da findet sich bei Suermann in seiner Übersetzung, dass den Arabern das Reich der Erde von Gott anvertraut wurde. Entscheidend fehlleitend wirkt sich schließlich Suermanns freie Übersetzung zu „wisst ihr, dass sie für uns sind“ aus. Der Text spricht demgegenüber einfach nur einen Tatbestand aus: „sie sind – wie ihr wisst – auch bei uns“. Es geht also nicht um eine Parteinahme der Muslime für die Christen der Kirche des Ostens, sondern um die schlichte Feststellung der Anwesenheit der Muslime nun auch in den Kernlanden des Persischen Reiches, und damit darum, seinem Adressaten in der Persis zu verdeutlichen, dass sie beide unter den gleichen neuen Herrschaftsverhältnissen stehen und somit eine gemeinsame Möglichkeit zur Einschätzung der muslimischen Herrschaft besteht.

In seinem Kommentar zu diesem Textabschnitt kommt Harald Suermann zu dem Ergebnis, dass das Verhältnis zwischen Muslimen und Christen in der Zeit Īṣō'jahbs „ausgezeichnet“ gewesen sei. Es sei „wohl“ auf die Respektierung der Verträge zwischen den Eroberern und den Eroberten zurückzuführen, die die religiöse Freiheit im Sinne freier Ausübung des Kults sowie den Bestand der Kirchengebäude sicherten.⁷ Suermann versteht die Äußerungen Īṣō'jahbs als eine Bestätigung der Sicht der Schutzverträge, wie sie besonders von Theodor Adel Khoury vertreten wurde: als Ausdruck der Toleranz im Islam.⁸ Nach der Zeit der byzantinischen Verfolgungen der nicht der Reichskirche angehörenden

5 Īṣō'jahb III., Liber Epistularum, K. XIV, S. 251 (syr.), S. 182 (lat.)

6 H. Suermann, Orientalische Christen und der Islam, S. 128: „Was die Eiferer (Araber) betrifft, denen Gott das Reich der Erde in diesem Sturm anvertraut hat, wisst ihr, dass sie für uns sind. Nicht nur, dass sie (die Araber) nicht die christliche Religion bekämpfen, sondern sie loben unseren Glauben, sie ehren unsere Priester und die Heiligen unseres Herrn, sie helfen der Kirche und den Konventen.“ Auch Fiey übersetzt „dass sie für uns sind“, vgl. J.-M. Fiey, Īṣō'yaw le Grand, II, S. 30.

7 H. Suermann, Orientalische Christen und der Islam, S. 129.

8 A.-T. Khoury, Toleranz im Islam, S. 138-142.

Christen, hätten die Muslime den verfolgten Kirchen Ruhe und Frieden eingebracht.⁹ Īšōʿjahbs Brief anerkenne die positiven Folgen der muslimischen Eroberung für die Christen nichtbyzantinischer Prägung. Doch schon der Bezug zu dieser Feststellung Khourys hinsichtlich der im Oströmischen Reich verfolgten Kirchen beträfe nicht einfach auch die Kirche des Ostens, die weithin von byzantinischen Verfolgungen der sich von der Reichskirche emanzipierenden Kirchen frei war aufgrund ihrer Beheimatung im Persischen Reich. Darüber hinaus stellt sich die Situation für die Christen nach der muslimischen Eroberung und ihr Verhältnis zu den Muslimen deutlich ambivalenter dar, als Suermann mit seiner einseitig positiven Interpretation des Textes nahe legt. Historischer Ausgangspunkt für Suermanns Kommentar ist der Umstand, dass die Eroberungen zu dieser Zeit bereits gesichert gewesen sind. Die Regierungszeit Īšōʿjahbs als Katholikos habe „völlig unter dem muslimischen Regime“ gestanden.¹⁰ Doch – Suermann betont diesen Umstand durch ein „dennoch“, legt also nahe, dass dieser Umstand den historischen Gegebenheiten nicht entspricht – seien die Araber im Werk Īšōʿjahbs „kaum im Detail“ erwähnt.¹¹ Die Herrschaft der Araber werde von Īšōʿjahb als gottgewollt angesehen. „Der Respekt und die Achtung der Araber vor dem Glauben der Christen und der christlichen Religion“ werde „hochgelobt“.¹² Suermann verlässt an dieser Stelle die ausschließlich auf dieses Textstück bezogene Kommentierung und schließt hier einen Hinweis auf einen anderen Brief an, den er seinem Kommentar nicht zugrunde gelegt hatte, um das gute Verhältnis von Arabern und Christen zu dokumentieren. An anderer Stelle sage Īšōʿjahb: „Der Glaube ist in Frieden und blüht.“¹³ Suermanns Fazit zum politischen Wechsel: „Nach der Zeit der byzantinischen Verfolgungen der nicht der byzantinischen Kirche angehörenden Christen haben die Muslime den verfolgten Kirchen Ruhe und Frieden gebracht.“¹⁴ Gerade diese Sicht des historischen Wechsels werde von Īšōʿjahb in seinem Brief anerkannt.

Suermanns Argumentation knüpft deutlich an die ihm vorliegenden Ausführungen Fieys an. Auch Fiey hatte darauf hingewiesen, dass „Les Arabes musulmans ne sont guère mentionnés en détail dans la vie d'Īšōʿyaw.“¹⁵ Fieys Beobachtung unterscheidet sich von ihrer nicht ausgewiesenen Wiedergabe bei Suermann also vorrangig in der Bezeichnung der Eroberer. Während Suermann nur von Arabern spricht, betont Fiey deutlicher deren religiösen Aspekt, indem er von „les Arabes musulmans“ spricht. Auch Fiey bezieht im Anschluss an die zur Diskussion stehende Textstelle aus Īšōʿjahbs Brief K.XIV die Textstelle aus Brief K.VII ein, die davon spricht, dass der Glaube in Frieden sei und blühe. Doch die nachdrücklichen Ausführungen zur Bevorzugung der „Nestorianer“ durch die muslimischen Araber ignoriert Suermann und übernimmt sie nicht in seine Kommentierung. „En effet, il semble que les premiers Musulmans aient préféré les Nestoriens aux Monophysi-

9 H. Suermann, *Orientalische Christen und der Islam*, S. 129, A.-T. Khoury, *Toleranz im Islam*, S. 89f und 146-148.

10 H. Suermann, *Orientalische Christen und der Islam*, S. 128.

11 H. Suermann, *Orientalische Christen und der Islam*, S. 128.

12 H. Suermann, *Orientalische Christen und der Islam*, S. 129.

13 H. Suermann, *Orientalische Christen und der Islam*, S. 129 (mit Anm. 42).

14 H. Suermann, *Orientalische Christen und der Islam*, S. 129, der hierzu, s. Anm. 43, auf die entsprechende Sicht Khourys zurückgreift, A.-T. Khoury, *Toleranz im Islam*, S. 89f und 146-148.

15 J.-M. Fiey, *Īšōʿyaw le Grand*, II, S. 30.

tes“.¹⁶ Für diesen Eindruck beruft sich Fiey auf einen Brief des 'Abd Allāh b. Ismā'īl al-Hāšimī an 'Abd al-Masīh al-Kindī, dessen diesbezügliche Bemerkung er ausführlich zitiert.¹⁷ In dem Brief wurde darauf hingewiesen, dass unter den Christen die „Nestorianer“ den Muslimen besonders sympathisch gewesen seien und sich am stärksten ihrem Glauben angenähert hätten. Dazu verwies schon er auf die Legende der Weissagung an Muḥammad durch einen „nestorianischen“ Mönch, der Muḥammad seine Mission vorhergesagt hätte.¹⁸ Seitdem habe Muḥammad ein besonderes Verhältnis zu den „Nestorianern“ gehabt und es geliebt, sich mit ihnen zu unterhalten. Als zusätzlichen Beleg weist Fiey auf Barhebräus hin, der eine Äußerung eines griechischen Würdenträgers referiert, die dieser in seiner Gefangenschaft bei den Arabern diesen gegenüber machte: Die „Nestorianer“ seien kaum Christen, sie seien den Arabern viel näher als den griechischen Christen.¹⁹ Auch Fiey ging dann in seinen Ausführungen dazu über, im Anschluss die Schutzverträge der muslimischen Araber mit den Christen, freilich spezieller die ersten überlieferten Schutzverträge ins Auge nehmend, zu diskutieren. Doch fehlt hier der Hinweis darauf, dass die Textpassage von den Schutzverträgen her zu verstehen sei.

Robert G. Hoyland warnte davor, die warme Zuwendung der Muslime zu den Nestorianern in diesem Text unbeeinträchtigt für bare Münze zu nehmen. Diese Aussage müsse mit Einschränkungen bedacht werden („must be taken with a pinch of salt“).²⁰ Allerdings weiß er zur Einschränkung dann nur die konfessionelle Konkurrenz von Nestorianern und Miaphysiten anzuführen. Obwohl er eine relativ lange Textpassage zitiert, lässt er deren Aussage weithin ohne Kommentar.

Der kleine Unterschied zwischen der Kommentierung Fieys von der Suermanns hinsichtlich des Hinweises auf die „Araber“ (Suermann) oder die „muslimischen Araber“ (Fiey) zeigt gerade eine der wesentlichsten Fragestellung an. Handelt es sich bei den Eroberern um bereits religiös in ihrer Eigenart als Gegenüber auszumachende Anhänger einer erkennbar anderen Religion oder beziehen sich die Beobachtungen lediglich auf ethnisch als Araber zu beschreibende Eroberer, deren Religion wesentlich noch unbekannt und unerfassbar blieb?

Robert Hoyland betont, dass die Muslime hier nur in ihren Beziehungen zu den Christen wahrgenommen werden, aber nicht in gesondert auf sie gerichteter Perspektive („never as a separate phenomenon“).²¹ Überhaupt höre der moderne Betrachter sehr wenig über die Muslime in den Schriften Īṣō'jahbs.

Gerade an dieser Fragestellung zeigte sich Karl-Heinz Ohlig interessiert. Er zitiert die Übersetzungen Suermanns zu dieser Stelle und übernimmt auch den Hinweis auf das

16 J.-M. Fiey, *Īṣō'yaw le Grand*, II, S. 30.

17 J.-M. Fiey, *Īṣō'yaw le Grand*, II, S. 30-31.

18 vgl. J.-M. Fiey, *Īṣō'yaw le Grand*, II, S. 31; zur Legende: S. Griffith, *Syriac writers on Muslims*, S. 37-49.

19 Der zitierte Timotheos spricht hier davon, dass sie den Arabern näher seien als „uns“, was sich zweifellos auf die byzantinischen Christen bezog und die „Monophysiten“ wohl außer Acht ließ, J.-M. Fiey, *Īṣō'yaw le Grand*, II, S. 31, Anm. 1; Barhebräus, *Chronicon Ecclesiasticum*, II, Sp. 173-174.

20 R.G. Hoyland, *Seeing Islam*, S. 181.

21 R.G. Hoyland, *Seeing Islam*, S. 179.

Wohlergehen der Kirche. Īšōʿjahb schildere die Lage für die ostsyrischen Christen „sehr positiv“.²² Das zur Diskussion stehende Textstück lässt er aber undiskutiert.

Schaut man auf die Forschungslage zu diesem Textstück, so besteht Einigkeit vorrangig hinsichtlich der positiven Stellung der Muslime zu den Angehörigen der Kirche des Ostens nach dem Zeugnis Īšōʿjahbs.

Das Textstück bietet neun grundlegende Argumente für Īšōʿjahbs Sicht der Eroberer:

Er benutzt für sie die Bezeichnung „tayyāyē“. Völlig irrig ist hier die Angabe von Ohlig, er benutze hier „tayyaye mhaggraye“. Ohlig hat hier offensichtlich eine sonst für diese Zeit belegte Bezeichnung benutzt, die er aus einem Aufsatz von Sebastian Brock über die syrische Sicht des aufkommenden Islams entnommen hat.²³

Gottes Ratschluß zur politischen Herrschaft begrenzt er zeitlich auf die Gegenwart, indem er ausdrücklich davon nur als „in dieser Zeit“ spricht, also keine Aussagen über die Vergangenheit oder gar Zukunft macht.

Die Eroberung wird als weltpolitischer Vorgang charakterisiert und als solcher unter dem Stichwort „Herrschaft“ verhandelt.

Sie wird subjektiv – der historischen Realität zum Trotz – dabei von Īšōʿjahb als einem Betroffenen als global erfahren.

Die Eroberer sind nicht nur vom Hörensagen bekannt, sondern deutlich jetzt in unmittelbarer Nähe des Katholikos täglich präsent.

Ihnen wird vom Katholikos zugestanden, dass sie dem Christentum gegenüber nicht feindlich gesonnen seien.

Ihnen wird ein besonderes Verhältnis zum Glauben der Christen zugebilligt, das freilich zunächst rein äußerlich erfasst wird, indem sie als Preisende des Glaubens der Kirche des Ostens bezeichnet werden.

Auch in ihrem alltäglichen Verhalten gegenüber den Repräsentanten der Kirche des Ostens wird ihnen ausdrücklich bescheinigt, dass sie Priester und Heilige der Kirche des Ostens ehren würden.

Auch wenn ihnen kein inneres Verhältnis zum Glaubensinhalt zugestanden wird, so doch ein auch aktiv äußeres, indem darauf Bezug genommen wird, dass sie sich als Helfer der Kirchen und Klöster erwiesen hätten.

22 K.-H. Ohlig, Hinweise, S. 244.

23 Ohlig weist auf Brocks Aufsatz in einer Fußnote zum Begriff hin. Wieso er den Begriff im Text gegen den aus dem Aufsatz vertauscht, obwohl er ihn in einer Textparaphrase verwendet, bleibt unerklärlich und ist wohl dem Umstand geschuldet, dass er den syrischen Text nicht zur Kenntnis genommen hat. Suermanns Übersetzung, die er neben der lateinischen Übersetzung von Duval in der Fußnote ausweist, macht hierzu keine Angabe. Schlicht irreführend ist Ohligs Literaturangabe. Er zitiert den Band mit der lateinischen Übersetzung Duvals und gibt dabei an „hrsg. und ins Lateinische übers.“. Duvals lateinische Übersetzung jedoch ist Band 12, der syrische Text Band 11 in der Reihe Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium.

9. 3 Der historische Kontext im Brief K.XIV

Das Textstück gehört einem Brief zu, dessen Stoßrichtung nicht die Beschreibung der Eroberer war, sondern sich auf innerkirchliche Auseinandersetzungen bezog, deren Ursache aus Sicht des Katholikos der Metropolit von Rew-Ardašīr war.

Gerade das kirchenpolitische Verhalten des Metropoliten Šem'un von Rēw-Ardašīr hatte die scharfe Auseinandersetzung des Katholikos mit ihm herausgefordert. Schon nach der Wahl Īšō'jahbs zum Katholikos-Patriarchen hatte Šem'un demonstrativ den Neugewählten weder besucht noch ihm geschrieben. Die Wirrnisse während der Zeit der Eroberung hatten lange Zeit den Kontakt zwischen dem Katholikos-Patriarchen und den entfernteren Metropoliten verhindert.²⁴ Eine Zeit der politischen Vereinzelung war zu überstehen.²⁵ Die Einnahme der Stadt Ištakhr 649 ermöglichte wieder, dass der Katholikos und die Kirchenleitung wieder präsent waren in der vom Zentrum so weit entfernten Region Fars. Īšō'jahb nennt ausdrücklich die „Notwendigkeit der Einigung“ [ܐܘܨܘܪܐ ܕܥܘܠܐ] als Anliegen seiner Korrespondenz mit Šem'un von Rēw-Ardašīr.²⁶

Die Wiederherstellung sakramentaler und kirchenpolitischer Gemeinschaft mit dem persischen Metropolit war aber keine Selbstverständlichkeit. Einerseits stärkte die Stellung des Katholikos-Patriarchen, dass er angeblich aus einer persischen Familie stammte.²⁷ Andererseits konnte die selbständige Kirchenpolitik des persischen Metropoliten auf eine lange Tradition der früheren Metropoliten von Rēw-Ardašīr zurückgreifen.²⁸

Vermutlich erst nachdem Īšō'jahb sich beschwert hatte, schrieb Šem'un dem Katholikos einen Brief und schickte einen Kleriker mit diesem nach Seleukia-Ktesiphon. Der Katholikos ging in seinem Antwortschreiben auf die Zerstörung bzw. die Übernahme der ostsyrischen Heiligtümer durch Muslime in Persis und Kermān, die Unterbrechung der geistlichen Versorgung und das Fehlen jeder Aktion zur Verteidigung der Kirche ein.²⁹ Der Katholikos schrieb diese Probleme der unkanonischen Weihe der Kleriker in der Persis und in den angeschlossenen Diözesen zu. Die apostolische Sukzession sei unterbrochen, die Bischöfe in den betroffenen Regionen hätten bei der unkanonischen Weihe nur den Namen eines Bischofs bekommen, nicht aber die entsprechende priesterliche Macht. Sie sollten aus dem Stand der Mönche ausgewählt werden, die sich ständig mit den Tugenden beschäftigen und ihr Leben der Kirche gewidmet haben. Jedes zehnte Mitglied der Kirche in der Region um die einstige sassanidische Reichshauptstadt sei Mönch. Die aber seien der Grund dafür, dass die Kirche blühe und ihr Ruf so gut sei.³⁰

Īšō'jahb ist auch über die religiösen Begegnungen in der Persis informiert. Der Vertreter einer dortigen religiösen Gruppe habe versucht, die Menschen von der Provinz Radan, in

24 Diese Metropoliten des Äußeren waren die Kirchenprovinzen, die außerhalb des irakischen Raum lagen, wie etwa Bēth Qatrāyē, Bēth Parsāyē, Merw u.a., vgl. J. Dauvillier, *Les Provinces Chaldéennes* „de L'Extérieur“.

25 Vgl. S.P. Brock, *Syriac Writers from Beth Qatraye*, S. 86.

26 Īšō'jahb III., *Liber Epistularum*, K.XIV, S. 247 (syr.), S. 179 (lat.).

27 Vgl. S. 8-9.

28 Vgl. dazu F. Jullien, *Le charisme au service de la hiérarchie*, Anm. 9; so auch J.-M. Fiey, *Īšō'yaw le Grand*, II, S. 35-37.

29 Īšō'jahb III., *Liber Epistularum*, K.XIV, S. 247-255 (syr.), S. 179-184 (lat.).

30 Īšō'jahb III., *Liber Epistularum*, K.XIV, S. 250 (syr.), S. 181 (lat.).

der Umgebung von Seleukia-Ktesiphon, zu seinem Glauben zu bekehren. Obwohl die Region mehr von „Heiden“ bewohnt war, wurde er von den dortigen Kirchengliedern vertrieben. In der Persis war er erfolgreicher. Die Christen rührten sich nicht wider ihn, sondern blieben „still und bewegungslos“.³¹ Es handelt sich dabei hauptsächlich um die Kirchenprovinzen Kermān und Fārs. Īṣō'jahb schließt aus, dass die dortigen ostsyrischen Christen von den Muslimen bedrängt wurden, ihre Kirchen zu verlassen. Sie wurden dazu nicht durch die weltlichen Herrscher veranlasst, sondern durch einen „bösen Dämon“.³² Die Vertreter der Persis hingegen beriefen sich dem Katholikos-Patriarchen gegenüber auf die vermeintlichen Folgen der islamischen Eroberung als Grund für die schwierige Lage in ihrer Kirchenprovinz. Der Katholikos-Patriarch konterte mit dem Hinweis, dass auch in der Hauptstadt die Araber herrschten und sich nicht als Feinde, sondern als hilfreiche Verehrer des christlichen Glaubens erwiesen hätten.³³ In diesem Sinnzusammenhang äußerte sich der Katholikos zu den Muslimen. Den Katholikos empört das Fehlen jeder aktiven Handlung der Christen der Persis gegen die Zerstörung ihrer Kirchen. „In dieser ganzen Ruinierung eurer Kirche seid ihr demütig und sanft und ruhig geblieben und ihr habt nicht die Kraft und die Hände des Körpers gegen die Zerstörer eurer Kirchen geregt. Und ihr habt auch nicht die Kraft und die Darlegung eures Glaubens aufgezeigt gegen die Verfolger eures Glaubens.“³⁴ Darin wird die Erwartungshaltung des Katholikos-Patriarchen deutlich. Wo der Kirche Zerstörung droht, da ist aktiver Widerstand geboten. Nicht passives Hinnehmen, sondern der aktiv geführte Dialog ist das Gebot der Stunde. Nicht stumm zu sein und die eigene Religion verschweigend sich im Hintergrund zu halten ist in solcher Situation die rechte Haltung, sondern die aktive Darlegung des eigenen Glaubens gegenüber denjenigen, die ihn verfolgten. Das Ziel solcher Darlegung des eigenen Glaubens gegenüber potentiellen Verfolgern war die Abwendung von Zerstörung und der Erhalt der Kirche. Darauf meinte Īṣō'jahb aufgrund seiner Wahrnehmung der Araber in seiner Region vertrauen zu können und von daher fasste er auch seine Forderungen an die Christen der Persis ab. Dass es zu den Zerstörungen überhaupt hatte kommen können, war für ihn also nicht in erster Linie eine Frage des potentiellen Zerstörers, als vielmehr eine eines nicht offensiv für seine Rechte eintretenden Christentums. Dass dies ganz auf seiner Linie einer offensiv zu vertretenen Konfession lag, belegen auch seine Vorwürfe gegen Mönche eines Klosters, die sich in einem interkonfessionellen Streit nicht gewehrt hatten: „Ihr seid geblieben, wie man sagt, ohne Bewegung, ohne Schmerz und ohne Ärger, wie stumme Götzen“.³⁵

31 Īṣō'jahb III., Liber Epistularum, K.XIV, S. 251 (syr.), S. 181-182 (lat.).

32 Īṣō'jahb III., Liber Epistularum, K.XIV, S. 248-249 (syr.), S. 180 (lat.).

33 Īṣō'jahb III., Liber Epistularum, K.XIV, S. 251 (syr.), S. 182 (lat.). Bischof Ja'qōb von Siarzūr gegenüber bezeichnete Īṣō'jahb das sassanidische Reich bereits vor der Eroberung dieser Stadt durch die Araber als „ein verstorbene Imperium“, Īṣō'jahb III., Liber Epistularum, K.VII, S. 236-238 (syr.), S. 171-172 (lat.).

34 Īṣō'jahb III., Liber Epistularum, K.XIV, S. 248-249 (syr.), S. 180 (lat.).

35 Īṣō'jahb III., Liber Epistularum, E.XLVIII, S. 92-97 (syr.), S. 71-74 (lat.).

9. 4 Theologische Sicht der Eroberer

Īsō'jahbs Sicht der muslimischen Eroberer und ihrer Herrschaft war theologisch begründet. Gott ist der, der Herrschaft auf Erden verleiht, ist also sozusagen Lehnsherr der Araber. Damit verhindert er, dass aus der Macht der Araber direkt darauf geschlossen wird, dass ihre Religion die Quelle irdischen Machterweises sei. Irdische Macht zeugt so nicht von der sie tragenden Religion, sondern von der über den Menschen, ihren Geschicken und ihrer Macht stehenden Macht Gottes. Gott gab den Muslimen „die Herrschaft über die Welt“. „Gott“ aber meint hier im Brief an einen opponierenden Hierarchen der eigenen Kirche den Gott der Christen, wie er in der Kirche des Ostens verehrt wurde und nicht etwa zugleich den der Muslime, der schon der gemeinsamen Gesprächsebene und gemeinsamen theologischen Tradition von Sender und Empfänger des Briefes wegen schlicht ausgeblendet bleibt. Gott als Lenker der Geschichte steht also noch über dem, was die irdisch Mächtigen – in diesem Fall also die Muslime – vollbringen. Gerade der Erfolg im Waffengang wirkte überzeugend auf viele Araber.³⁶ Die islamische Eroberung wird nur in ihrer momentanen Bedeutung ermesst und erscheint so beinahe als eine vorübergehende Phase der Herrschaft über die Welt. Gott habe „in dieser Zeit“ [ܐܢܝܢ ܕܝܢܝܢ] den Arabern die Herrschaft über die Welt gegeben.³⁷ Damit kann auch eine zeitliche Begrenzung mitgemeint sein, insofern andere Zeiten dann potentiell anderen Herrschern als von Gott mit der Herrschaft begabten zukämen. An einer kausalen Erklärung für das Handeln Gottes hatte Īsō'jahb hier kein Interesse. Ihm genügt das Faktum, dass in seiner Zeit die Muslime die Herrschaft innehaben und dass er diesen historischen Umstand theologisch als einen legitimen Akt Gottes verstehen kann. Mit dieser Sichtweise der neuen Verhältnisse schloss Īsō'jahb an die über die Jahrhunderte gewachsene Erfahrung seiner Kirche an, die nie Staatskirche war und nie von einer staatlichen Macht getragen oder gestützt wurde.

Īsō'jahbs Ausführungen zielten darauf, die Angehörigen seiner Kirche davon zu überzeugen, dass die muslimische Eroberung nichts Bedrohliches für sie enthalte. Die Muslime seien nicht gegen das Christentum.³⁸ Diese Aussage findet Anhalt auch an den eher positiven Teilen des Bildes der Christen im Koran, der gerade in dieser Zeit seine bis heute gültige Form fand.³⁹

Īsō'jahb ist sich der Problematik bewusst, die sich mit seiner Haltung zu den Muslimen verbindet. Er kann in ihnen nicht einfach Förderer des Christentums sehen. Das Befreiungselement, das nach Ansicht mancher Autoren bei den westsyrischen und koptischen Christen etwa so entlastend gegenüber dem vorangehenden Joch der Byzantiner wirkte, ist für die Ostsyrer von deutlich geringerem Gewicht. So kann Īsō'jahb sich nur verneinend

³⁶ Vgl. C.D.G. Müller, *Kirche und Mission*, S. 20.

³⁷ Suermann übersetzt stattdessen irreführenderweise mit „in diesem Sturm“ statt „in dieser Zeit“, vgl. H. Suermann, *Orientalische Christen und der Islam*, S. 128.

³⁸ Suermann übersetzt etwas freier, dass die Muslime die christliche Religion nicht bekämpften. Damit macht er die Aussage, dass es zu keinen feindseligen Handlungen der Eroberer gegen die Christen kam. Der Text bleibt vager. Er sagt nur aus, dass die Muslime nicht gegen das Christentum eingestellt waren, s. S. 90, Anm. 6.

³⁹ Vgl. J.D. McAuliffe, *Qur'ānic Christians*. Die endgültige Fassung des Koran geht auf den Kalifen 'Utmān zurück, der alle anderen Versionen der heiligen Schrift vernichten ließ, vgl. T. Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, 3 Bände.

gegen eine Sicht wenden, die gerade der Befreiungsaspekte der islamischen Eroberung bei den theologischen Kontrahenten wegen die islamische Eroberung als gegen die Ostsyrer gerichtet empfand.⁴⁰ Er behauptet nicht einfach das Gegenteil zu diesen Befürchtungen und Behauptungen, sondern negiert nur deren Aussage. Der Islam sei nicht gegen das Christentum gerichtet. Da er im Kern also keine grundsätzlich positive Aussage über das Verhältnis des Islams zum Christentum machen kann, greift er behelfsweise auf Verhaltensweisen zurück, die immerhin verdeutlichen können, dass die Muslime sich förderlich für das ostsyrische Christentum erwiesen. So fanden Muslime scheinbar das Glaubensbekenntnis der „Nestorianer“, die Zweinaturenlehre in antiochenischer Lehrtradition, lobenswert. Jedenfalls charakterisiert Īšōʿjahb sie als „Preisende unseres Glaubens“. Damit aber bezeugt er nur die äußerlich positive Stellung der Muslime zur christlichen Glaubenslehre. Gerade dieser Wesenszug arabischer Haltung zum Christentum war besonders in vorislamischer Zeit weithin charakteristisch für die Araber. Caspar Detlev Gustav Müller fasste diese Sympathie der Araber für das Christentum und die arabische Abstinenz gegenüber der christlichen Glaubenslehre in die Aussage von den Arabern als theologisch „unbeschriebenen Blättern“.⁴¹ Eine theologische oder lehrmäßige Durchdringung ihres Verhaltens gegenüber den Christen hätte kaum stattgefunden. Sie hätten sich stattdessen „mit größtem Eifer der praktischen Frömmigkeit“ gewidmet. Gerade dieser Umstand macht die Wertung der Aussage Īšōʿjahbs problematisch. War sie mehr als nur auf historischer Erfahrung zu den Arabern aufbauend? Waren hier schlicht die Araber im Blick oder die Araber als Muslime? Kann diese Stelle überhaupt genutzt werden zur Charakterisierung des Verhältnisses zu den Muslimen, wenn sie erkennbar nur aufgreift, was ohnehin schon seit Jahrhunderten den Angehörigen der Kirche des Ostens aus ihrem Umgang mit den Arabern bekannt war? Inwiefern ist diese Stelle als eine zu den Arabern als Muslime eine Aussage machende zu beachten? Zunächst ist der historische Kontext des Briefes eindeutig. Īšōʿjahb greift auf das historisch verbürgte Wissen zum arabischen Verhalten gegenüber den Angehörigen der Kirche des Ostens in einer konkreten Situation zurück, die nicht nur von innerkirchlichen Auseinandersetzungen zwischen ihm und dem Metropoliten gekennzeichnet war, sondern gleichzeitig geprägt wurde durch den politischen Wechsel nach der Eroberung in der Metropole. Obwohl das Argument so auch für die Araber in vorislamischer Zeit hätte genutzt werden können, wird es hier verwandt, um die Argumentation des Gegners zu widerlegen, der die Eroberung als Argument zu seiner Verteidigung angesichts der desolaten religiösen Situation in seiner Metropole verwandt hatte. Gerade durch die Verbindung mit dem Hinweis auf die leibhaftige Präsenz der Araber nunmehr auch im Umfeld des Katholikos wird deutlich, dass hier nicht ein vages Argument aus historischer Erfahrung allein bemüht wird, sondern eines, das von gegenwärtigem Erleben und Erfahren gesättigt war. Die nicht genau zu fassende Argumentation Šemʿūns lastete den Eroberern auch die religiöse Verwirrung und Lähmung an, die in seiner Metropole um sich gegriffen hatte, sah sich nun aber der entgegengesetzten Erfahrung des Katholikos und der Angehörigen der Kirche des Ostens in der Umgebung der einstigen sassanidischen Reichshauptstadt ausgesetzt. Die

40 Zur muslimischen Politik gegenüber Kopten und Westsyern und deren teilweise positive Reaktion auf die islamische Eroberung vgl. W. Hage, Die syrisch-jakobitische Kirche in frühislamischer Zeit, S. 66-77.

41 C.D.G. Müller, Kirche und Mission, S. 19.

konkrete Verwendung des Arguments, die Araber würden den Glauben der Kirche des Ostens preisen, diene Īṣō'jahb nicht als neutrale Aussage zu den Arabern, sondern in der Auseinandersetzung mit einem innerkirchlichen Gegner im Blick auf dessen Schutzbehauptungen zur desolaten religiösen Lage. Indem Īṣō'jahb betont, dass dafür die Araber nicht verantwortlich zu machen seien, weil das sowohl der historischen Erfahrung der Kirche des Ostens mit den Arabern widerspreche, als auch den gegenwärtigen Erfahrungen mit ihnen in seiner Umgebung, erweist sich das Argument sehr wohl als eines, dass über einen Teilaspekt der Religiosität der erobernden Araber Auskunft gibt. Dabei geht es der konkreten Auseinandersetzung wegen nicht um eine möglichst präzise Erfassung dessen, was die Araber am Glauben der „Nestorianer“ zu preisen hatten, sondern lediglich um das schlichte Faktum, dass sie ihn priesen. Historisch könnte hinter dieser positiven Haltung der Araber deren Erfahrung gerade mit den Zentren „nestorianischer“ Gelehrsamkeit auf der Arabischen Halbinsel, etwa Bēth Qatrāyē, gestanden haben, wo sie eine Gelehrsamkeit erlebten, die sich der Liturgie und Mystik verschrieb und sich fundamental vom „Auftreten und Disputiersucht“ der von ihnen abgelehnten jüdischen Rabbinen unterschied.⁴² Greifbar wird das in dem sehr vagen Argument Īṣō'jahbs aber nicht.

Worin dieses Lob auf die Lehre der Kirche des Ostens im Detail bestand, ließ er ungesagt. Stattdessen führt er einen weiteren Beleg für die nicht feindliche Stellung des Islams zur Kirche des Ostens an. Sie seien „Verehrer der Priester und der Heiligen unseres Herrn“.⁴³ Mit dieser Aussage ruhte Īṣō'jahb wiederum auf der historischen Erfahrung, die die ostsyrischen Christen schon seit je mit den Arabern gesammelt hatten. Schon die Araber der vorislamischen Zeit charakterisierte diese besondere Verehrung für die geistlichen Repräsentanten des christlichen Glaubens. „Alles, was im Gewande ehrfurchtgebietender Heiligkeit einher kam, dürften sie angenommen und verehrt haben.“⁴⁴ Īṣō'jahbs Äußerung zur Hochachtung der Priester und Heiligen durch die Araber belegt, dass diese mit dem Auftreten des Islams nicht einfach beendet war, sondern über die Konversion zum Islam hinaus anhielt. Zumindest konnte er sich noch auf diese Hochachtung, die für die vorislamische Zeit eindeutig belegt ist, in den Auseinandersetzungen der Gegenwart berufen, in der seine Adressaten sich nunmehr durch eigenen Augenschein einen Eindruck vom Verhalten der Araber verschaffen konnten. Tatsächlich finden sich zu der Zeit Īṣō'jahbs Zeugnisse zur Verehrung christlicher Priester der Kirche des Ostens durch die Muslime, etwa nach von diesen gewirkten Heilungen an Angehörigen muslimischer Familien.⁴⁵ Nach dem Bericht der Chronik von Seert wurde in der Kirchenprovinz Kaškar zur Zeit des Kalifen 'Umar die

42 C.D.G. Müller, *Kirche und Mission*, S. 19; H. Lammens, *L'Arabie*.

43 Īṣō'jahb III., *Liber Epistularum*, K. XIV, S. 251 (syr.), S. 182 (lat.).

44 C.D.G. Müller, *Kirche und Mission*, S. 14-15. „Ihre asketische Frömmigkeit war Vorbild für die christlichen Araber. Ihr suchten sie zu folgen. Selbst von den Arabern in Hiğāz kann man annehmen, dass sie unter christlichem Einfluss, ohne Christen im vollen Wortsinn zu werden, sich der Askese widmeten und zeitweise zur Meditation sich in entlegene Berggegenden begaben. Das gleiche gilt für die Christen unter den arabischen Nomaden und Halbnomaden. Auch sie praktizierten asketische Frömmigkeit. Überhaupt stand für die arabischen Christen die praktische Frömmigkeit im Vordergrund. Sie waren allgemein schriftlos und kamen mit den theologische Fragen nur in so weit in Berührung, wie sie für jedermann sichtbare Auswirkungen auf das Gebiet der christlichen Praxis hatten. Überdies steht der Katechumenenstand bei ihnen im Vordergrund.“

45 Vgl. z.B. Sabrīšō', s. S. 73-74.

Kopfsteuer auch auf Priester und Diakone der Kirche des Ostens ausgeweitet. Als hervorragender Vertreter der Kirche in dieser Region wandte sich daraufhin der Schulleiter und Abt Theodor von Kaškar an den lokalen Gouverneur.⁴⁶ Die Chronik von Seert meint, er habe das aus Mitgefühl für die nunmehr von Steuerlasten Betroffenen getan. Sein Vorsatz war, beim Gouverneur des Landes für die Priester und Diakone zu bitten. Aus Mitgefühl mit Theodor befahl der Gouverneur die Befreiung der Priester von der Kopfsteuer. Sein Mitgefühl war erweckt worden vom erbärmlichen Zustand der Waden Theodors, dessen Askese das beständige Stehen und Aufrechtsein war. Auch für den direkten Vorgänger Īšōʿjahbs, Mār Emmeh bezeugt schon das *Chronicon Anonymum*, dass ihn „alle ismaelitischen Machthaber“ geehrt hätten.⁴⁷ Der Hinweis ist verhältnismäßig generell und nicht konkret zu verifizieren. Er zeugt aber davon, dass die Christen selbst ihr entgegenkommendes Verhalten den Muslimen gegenüber mit deren vermeintlich positiver Stellung zu ihnen begründeten.⁴⁸ Dem Hinweis jeden Anhalt an der historisch tatsächlichen Haltung der Muslime den ostsyrischen Christen gegenüber abzusprechen, erscheint angesichts der einander widersprechenden Beurteilungen in den ostsyrischen Quellen nicht gerechtfertigt.⁴⁹ Vielmehr ist Īšōʿjahbs Hinweis auf die erfahrbare Gegenwart der Araber in seiner Region auch hier wieder der Schlüssel dafür, dass seiner Wahrnehmung nach sich die Araber jedermann erfahrbar so verhielten, was dieses Verhalten gerade als Argument nutzbar machte in seiner Auseinandersetzung mit dem resistenten Metropolit.

Die Sympathie der Muslime für die ostsyrischen Christen beschränkte sich nicht auf Personen, sondern bezog auch den Bereich der Gebäude mit ein, die ein symbolträchtiges Zeichen der Präsenz der anderen Religion waren. Die Muslime seien „Helfer der Kirchen und der Klöster.“⁵⁰ Auch der Nähe zu den Klöstern der Kirche des Ostens seitens der Muslime ging schon eine längere Geschichte der Hochschätzung der Klöster durch die Araber in vorislamischer Zeit voraus, als Klöster in der arabischen Welt „als christliche Stützpunkte wirkten.“⁵¹ Die Attraktivität der Klöster für die Araber rührte damals auch von deren karitativer Tätigkeit, die zum Beispiel in Gestalt der Versorgung der Beduinen mit Wasser und Nahrung von großem Einfluss war.⁵² Tatsächlich konnte Īšōʿjahb selbst in seiner Zeit als Katholikos, also in Jahren, die „völlig unter dem muslimischen Regime“ standen,⁵³ noch eine Kirche im Kloster von Bēth ʿAbhē bauen.⁵⁴ Auch andere große Klöster wurden nach der islamischen Eroberung erneuert bzw. errichtet.⁵⁵ Schließlich wurden im Schutzvertrag, der Īšōʿjahb gewährt wurde, die Klöster gesondert gegen Bedrängnisse von außen geschützt.⁵⁶ Auch hier also nutzte der Katholikos nicht ein

46 Chronik von Seert, II, S. 278.

47 *Chronicon Anonymum*, S. 32 (syr.), S. 27 (lat.); T. Nöldeke, *Die von Guidi*, S. 35.

48 Zu Mār Emmeh und seiner Hilfe für die arabischen Eroberer vgl. S. 72.

49 Vgl. zu den verschiedenen Haltungen im Verlauf der Eroberung vgl. S. 61f.

50 Īšōʿjahb III., *Liber Epistularum*, K. XIV, S. 251 (syr.), S. 182 (lat.).

51 C.D.G. Müller, *Kirche und Mission*, S. 7.

52 Generell zur karitativen Wirksamkeit der ostsyrischen Klöster vgl. A. Vööbus, *Einiges über die karitative Tätigkeit des syrischen Mönchtums*, insbesondere S. 6-8.

53 H. Suermann, *Orientalische Christen und der Islam*, S. 128, so schon J.-M. Fiey, *Īšōʿyaw le Grand*, II, S. 30.

54 Vgl. Thomas von Margā, S. 73-74 (syr.), S. 131 (engl.).

55 So Bēth ʿAbhē, vgl. Thomas von Margā, S. 73-74 (syr.), S. 131 (engl.); A.-T. Khoury, *Christen*, S. 77.

56 Zum Schutzvertrag vgl. S. 83f.

historisch überliefertes Argument, sondern ein durch den Augenschein noch für seine Gegenwart zu verifizierendes, das das gegenteilige seines Widersachers außer Kraft setzte.

9. 5 Der Abfall der Gläubigen im Oman

Die zur Metropole der Persis gehörende Region Mazūn oder Bēth Mazūnāyē (heute: ʿUmān, germanisiert: Oman), deren Einwohner Īṣōʿjahb „Mazūnāyē“ nannte, wurde für Īṣōʿjahb zum Inbegriff dessen, was einen leichtfertigen Abfall vom Christentum charakterisierte.⁵⁷ Die finanziellen Forderungen scheinen zunächst moderat gewesen zu sein. Die Konversion in Mazūn war zunächst auf die ethnischen Araber begrenzt gewesen. Christen und Zoroastrier wiesen das Ansinnen, zum Islam zu konvertieren, zurück. Sie erklärten sich einverstanden, eine feste Steuer in Höhe eines Dinars pro Kopf zu zahlen, berichtet Yaqut.⁵⁸ Īṣōʿjahb schmerzte die Apostasie der Gläubigen dort, die allein der finanziellen Vorteile wegen erfolgte. Auch in Mazūn hatte die neue Herrschaft keinen gewaltsamen Druck ausgeübt, um die Christen womöglich zur Konversion zu bewegen, aber sie hatte offenbar die Höhe der Abgaben drastisch erhöht und damit einen unerträglichen ökonomischen Druck den oft aus Händlerkreisen stammenden Gläubigen der Kirche des Ostens dort auferlegt. Dem ökonomischen Druck meinte sich die überwiegende Mehrheit der betroffenen Gläubigen nicht anders als durch Konversion entziehen zu können. Mit einem Schlag wurde dadurch die ansehnliche Schar der Christen des Bistums so weitgehend reduziert, dass das Bistum seine Bedeutung im Rahmen der Kirche des Ostens einbüßte. „Wo ist das große Volk der Mazūnāyē, die weder durch Schwert, noch durch Feuer, noch durch Qualen, sondern allein durch die Liebe zur Hälfte ihrer Güter wie Toren ergriffen, wurden sie als bald in die Hölle des Abfalls verschlungen, und sind auf ewig zu Grunde gegangen.“⁵⁹ Während Īṣōʿjahb an dieser Textstelle die Ursache allein in der Liebe zu den Gütern sah, konnte er an anderer Stelle – die weithin inhaltlich parallel gestaltet ist zu der schon erwähnten – noch klarer den Zusammenhang zwischen Arabern und christlichem Güterbesitz eindeutig benennen. Die Araber seien für die Apostasie der Mazūnāyē nur in zweiter Linie verantwortlich. Sie hätten von den Christen in Mazūn zwar die Hälfte ihrer Güter verlangt, aber dafür ihnen die Freiheit gewährt, ihre christliche Religion auszuüben. Die Mazūnāyē entschieden sich stattdessen für die weltlichen Güter und traten zum Islam über. „Nun warum haben deine Mazūnāyē ihren Glauben ihretwegen [der Araber wegen, O.I.] aufgegeben? Und das während die tayyāyē, wie die Mazūnāyē selbst sagen, sie nicht gezwungen haben, ihren Glauben zu verlassen, sondern ihnen befohlen haben, allein die Hälfte ihrer Güter zu entrichten und ihren Glauben zu behalten. Aber sie verließen tatsächlich den ewigen Glauben und behielten die Hälfte der vergänglichen Güter. Und den Glauben, den viele Völker durch das Blut ihrer Hälse erkaufte haben und [noch] kaufen, und durch welchen sie das ewige Leben erben, haben deine Mazūnāyē selbst für die Hälfte ihrer Güter nicht ge-

57 Vgl. Īṣōʿjahb III., Liber Epistularum, K.XIV, S. 251 (syr.), S. 182 (lat.) und K.XVI, S. 258-259 (syr.), S. 187 (lat.).

58 V. Strika, Bahrain, S. 507.

59 Īṣōʿjahb III., Liber Epistularum, K.XIV, S. 248 (syr.), S. 179 (lat.).

kauft.“⁶⁰ Was Īṣōʿjahb hier zum Verhalten der Araber mitteilt, entsprach dem, was er auch sonst zu deren Verhalten berichtet. In seinen Ausführungen, die sich direkt an den zuständigen Metropoliten wandten, betont er nicht nur, dass die tayyāyē keinen Zwang ausgeübt hätten, noch gewaltsam gegen die Christen vorgegangen seien. Er kann vielmehr auch darauf hinweisen, dass die Mazūnāyē selbst eingestehen mussten, dass ihrem Verhalten kein entsprechender Druck von Seiten der tayyāyē zugrunde gelegen habe. Einzig die Frage, ob die tayyāyē die Urheber der Konversion gewesen sind, bleibt bei ihm möglicherweise offen, doch könnte seine Eingangsfrage, warum die Mazūnāyē der Araber wegen den christlichen Glauben aufgegeben hätten, schlicht die Aufnahme einer Schutzbehauptung seines Gegenübers in Frageform sein, die eher von vornherein kritisch diese Schuldzuweisung hinterfragt. Dies nicht, weil nicht tatsächlich die neue Herrschaft mit ihren Finanzforderungen diesen Erdrutsch im Bistum zugunsten des Islam ausgelöst hätte, sondern weil das Motiv für diesen Erdrutsch in den Augen Īṣōʿjahbs nicht wog. Den finanziellen Druck, der das allen Zeitgenossen erkennbare Motiv zur Konversion war, wertete der Katholikos stark ab, indem er ihm das Martyrium für den Glauben gegenüber stellte. Īṣōʿjahb berichtet ausdrücklich über christliche Verfolgungen seiner Zeit, doch im Falle der Mazūnāyē schließt er aufgrund von deren Aussage den religiösen Druck seitens der Muslime aus. Nicht die Muslime tragen die Schuld oder die Verantwortung für die Apostasie der Christen von Mazūn, sondern ihre Gier und ihre Bindung an den eigenen Besitz. Der Katholikos ist mit der Wertskala der Mazūnāyē nicht einverstanden. Während andere Christen den Tod für den Glauben vor der Apostasie bevorzugen, gaben die Mazūnāyē ihre Religion auf, um sich der weltlichen Güter zu freuen. Die Apostasie der Christen von Mazūn führt Īṣōʿjahb auf die unkanonische kirchliche Handlung des persischen Metropoliten zurück. Die Mazūnāyē hätten sich vom Namen des Priestertums entfernt und wurden somit als Christen vernichtet. Das zeige sich besonders darin, dass die Christen von Mazūn für ihren Glauben selbst einen Teil der weltlichen Güter nicht zahlen wollten, während andere christliche Völker mit dem eigenen Blut, d.h. durch Martyrium, ihren Glauben verteidigt haben. Doch nicht alle Mazūnāyē verleugneten so den angestammten Glauben. Zwei Bischöfe starben für ihn und legten damit für ihre Kirche Ehre ein. Nur zwei erwiesen sich wie „zwei heiße Brände“, waren also noch nicht abgekühlt in ihrem Glauben, sondern glühend.⁶¹ Die Christen dort wurden zum Zeichen, der Salzsäule vergleichbar, in die Lots Frau verwandelt wurde zur Erinnerung an die Missstände in Sodom. So wecke auch die Erinnerung an das Verhalten der Christen in Mazūn Schmerz bei den in der Kirche Zurückgebliebenen. Die Totenklage erklänge für die dem Glauben verloren gegangenen Menschen. Einzig das Blut der Märtyrer seitens der Christen dort könne diese beklagenswerte Lage der Kirche dort ändern. Doch gerade das Martyrium verweigerten die Mazūnāyē. „Von den tausenden Menschen, die Christen genannt worden sind, ist nicht das kleinste Abendmahlsbrot durch das angemessene Opfer für den wahren Glauben geheiligt worden.“⁶²

So erklärte Īṣōʿjahb die Mazūnāyē zum Menetekel für die Kirche des Ostens. Sie blieben auf alle Zeiten das schockierende Zeichen dafür, wie schnell Angehörige der Kirche ewiges Gut für irdisches Geld verrieten. Sie waren die ersten, die sich vom christlichen

60 Īṣōʿjahb III., Liber Epistularum, K.XIV, S. 251 (syr.), S. 182 (lat.).

61 Īṣōʿjahb III., Liber Epistularum, K.XVIII, S. 263 (syr.), S. 191 (lat.).

62 Īṣōʿjahb III., Liber Epistularum, K.XIV, S. 248 (syr.), S. 179-180 (lat.).

Glauben der Kirche des Ostens zugunsten des Islam trennten. Das machte sie so geeignet für Īṣō'jahbs Argumentation gegen innerkirchliche Schwächen, in denen er bereits den Boden bereitet sah für künftige Konversionen zum Islam.

Die Konversion der Mazūnāyē, der weitere folgen sollten, ist der eindrucklichste Beleg für Übertrittsbewegungen nach der islamischen Eroberung in einer der Kirchenprovinzen der Kirche des Ostens zur Zeit Īṣō'jahbs. Auch wenn an anderen Stellen in anderen Briefen Īṣō'jahbs die Konversionsthematik nicht vergleichbar intensiv deutlich wird, so wäre es doch irrig, zu meinen, dass „von einem Übertritt zum Islam“ in den Briefen Īṣō'jahbs „nichts zu lesen“ sei.⁶³ Indem Ohlig die ihm aus der Übersetzung Suermanns bekannte Passage zur Konversion der Mazūnāyē ignoriert und auch keine weiteren Stellen mit dieser Thematik zu Rate zieht, kommt er zu dem irrigen Ergebnis, es hätten keine Konversionen stattgefunden.⁶⁴

Bei Suermann überrascht aber nicht weniger, dass er die Konversionsthematik in seiner Kommentierung der Stelle kaum aufnimmt. Einerseits beschreibt er Īṣō'jahbs Reaktion auf die Konversion als „Traurigkeit“, da die Konvertiten nur „der materiellen Vorzüge“ wegen den Glauben gewechselt hätten, da sie dann von der Kopfsteuer befreit waren, andererseits bezweifelt er, dass in den ökonomischen Vorzügen der Konversion ein „ausreichender Grund“ zur Konversion gegeben sei.⁶⁵ Tatsächlich ist eine Abgabe der Hälfte aller Güter wohl kaum als Kopfsteuer zu verstehen, wohl eher als Grundsteuer. Die heftige Reaktion Īṣō'jahbs auf die Nachrichten zur Konversion der Mazūnāyē ist mit dem Wort „Traurigkeit“ nicht wirklich hinlänglich erfasst, auch wenn sie Anhalt am Text findet, wo der von der Situation in der Persis spricht. Aber in den einschlägigen Textstellen zu den Mazūnāyē ist nicht von dieser Traurigkeit die Rede. Die dort herrschende heftige Reaktion Īṣō'jahbs mit seinen massiven Angriffen auf die Handlungsweise der Mazūnāyē muss als „Schmerz“ verstanden werden, der ungebrochen an einer Zukunft für die Mazūnāyē festhielt, die durch Martyrien künftig ihrer Kirche wieder Ehre machen könnten. Īṣō'jahb kann die Mazūnāyē als warnendes Beispiel vor Augen führen. Er kann um sie weinen wie er um den Metropoliten der Persis und dessen Gläubige trauern zu müssen meint wegen der inneren Situation der Kirche dort.⁶⁶ Diese „Trauer“ aber, zu der er sich im Dialog mit seinem Widersacher gezwungen sieht, ist gerade nicht die Beschreibung eines Zustandes, sondern eine rhetorische Waffe, um den Gegner zum Einlenken zu bewegen.⁶⁷

63 K.-H. Ohlig, Hinweise, S. 246.

64 Suermann bietet den Hinweis in dem ersten der beiden von ihm gebotenen Textstücke, H. Suermann, *Orientalische Christen und der Islam*, S. 128. Genau diesen Text aber zitiert Ohlig, K.-H. Ohlig, *Hinweise*, S. 244, Anm. 86 und 89 und S. 245, Anm. 90. Seine Argumentation, mit der er zurückweist, dass im Text zur Konversion gehandelt werde, verwechselt den zentralen Inhalt, der tatsächlich nur die Lage in der Metropole Persis betrifft, mit der diesem zugeordneten Nebenthemen, zu denen die Konversion der Mazūnāyē gehört. Schon bei sorgfältiger Prüfung des kleinen Textstückchens, das Suermann in seiner Übersetzung bietet, hätte Ohlig realisieren müssen, dass sein Argument schlicht die Gegebenheiten der Äußerungen Īṣō'jahbs zu den Mazūnāyē leugnet.

65 H. Suermann, *Orientalische Christen und der Islam*, S. 129.

66 Īṣō'jahb III., *Liber Epistularum*, K.XVI, S. 258-259 (syr.), S. 187 (lat.); Īṣō'jahb III., *Liber Epistularum*, K.XVII, S. 261-262 (syr.), S. 189 (lat.).

67 Besonders deutlich wird dieser Zwang zur Trauer und zum Weinen über die Ungefüßigen auch in Īṣō'jahb III., *Liber Epistularum*, K.XVIII, S. 266 (syr.), S. 192-193 (lat.).

Fiey stellt den Aussagen Īšōʿjahbs zur Konversion der Mazūnāyē Belege zur Seite, die diese ostsyrische Sicht der Dinge untermauern. So nimmt er den Hinweis Ṭabarīs auf, dass ein Teil der christlichen Araber des ʿUmān aufgrund der Abgabeforderungen der neuen Herrscher zum Islam übergetreten sei.⁶⁸ Die geforderte Höhe der Abgaben wäre tatsächlich von Ort zu Ort unterschiedlich ausgefallen.⁶⁹ Doch selbst wenn das in Rechnung gestellt wird, fällt eine Abgabe in Höhe der Hälfte aller Güter extrem hoch aus. „Mais les conditions ici précisées ne sont-elle pas excessives?“⁷⁰ Lediglich al-Balāḏurī Hinweis darauf, dass die Einwohner Bahrains die Hälfte ihrer Getreide- und Dattelernte den neuen Herren abzugeben hatten, deutet wenigstens in eine ähnliche Richtung, ist aber noch weit entfernt von der Forderung an die Mazūnāyē.⁷¹ Auch Fiey kann diese Stelle nicht wirklich plausibilisieren. Zudem versteht auch er diese Forderung an die Mazūnāyē als „capitation“; also Kopfsteuer, was aber allen sonstigen Überlieferungen zu Umfang und Höhe dieser Steuer widerspricht.⁷² Die Reaktion Īšōʿjahbs erklärt er als „angoisse“, Angst oder Seelenqual. Die Gestimmtheit Īšōʿjahbs in seinem Brief an den Metropolit der Persis, wo er die Mazūnāyē als warnendes Beispiel den Gläubigen der Persis hinstellt, versteht er als „une infinie tristesse“, also eine unendliche oder grenzenlose Traurigkeit. Außer Frage steht für Fiey, dass die Konversion ausschließlich durch die materiellen Vorteile motiviert war. Dass der Erhalt des Besitzes für eine Konversion nicht genügend sein könnte, spielte in seiner Argumentation keine Rolle.

9. 6 Weitere Verwicklungen in der Kontroverse mit dem Metropolit der Persis

Dazu erboste den Katholikos, dass der Metropolit der Persis so lange dem Katholikos-Patriarchen die wahre Situation in seiner Metropole verschwiegen hatte, offenbar weil er sich von der Kirchenleitung entweder keine Hilfe versprach oder weil ihm die Einnischung der Kirchenleitung in seine Metropole nicht willkommen war. Folgerichtig hatte er dem Katholikos dazu auch nichts in dem an diesen gerichteten Brief geschrieben. Der Katholikos aber, wohl informiert über die Lage, deckt die ihm gegenüber praktizierte Desinformationspolitik des Metropoliten ungeschminkt auf. „Und in der Tat, wie Menschen die keine Hoffnung in die Kirche Gottes und in die Gebete der Heiligen haben, habt ihr euch an die Kirche Gottes nicht gewendet, um euer Unglück zu zeigen und die Hilfe der Gebete der Heiligen unseres Herrn zu erbitten, sondern ihr seid sinnlos und ohne Leid im Unglück, das euch geschah, bis heute geblieben. Und nun, da du mir diese Wörter schreibst, hast du mich über diese Dinge nicht informiert.“⁷³ Dass Šemʿūn die Weihe eines Bischofs für Indien verweigerte, weil die indischen Gesandten nicht die übliche Gebühr bezahlen konnten,

68 J.-M. Fiey, *Īšōʿyaw le Grand*, II, S. 33 (nach Ṭabarī III, S. 402).

69 J.-M. Fiey, *Īšōʿyaw le Grand*, II, S. 33; A. Fattal, *Le Statut*, S. 276-284.

70 J.-M. Fiey, *Īšōʿyaw le Grand*, II, S. 33.

71 al-Balāḏurī, I, S. 123; vgl. J.-M. Fiey, *Īšōʿyaw le Grand*, II, S. 33.

72 J.-M. Fiey, *Īšōʿyaw le Grand*, II, S. 33.

73 *Īšōʿjahb III., Liber Epistularum*, K.XIV, S. 249 (syr.), S. 180 (lat.).

macht ihm der Katholikos zum Vorwurf.⁷⁴ Bereits die Vorgänger hätten, noch bevor die Persis arm geworden sei, der indischen Gemeinde die Tür zur Kirchengemeinschaft verschlossen.⁷⁵ Zur Besserung der Lage empfahl Īšōʿjahb dem Metropoliten, seine Gemeinschaft mit dem Patriarchensitz in Seleukia-Ktesiphon, der Quelle der priesterlichen Leben wiederherzustellen, nicht mehr nur durch Briefe, sondern dadurch zu bestätigen, dass er der Weihe der Bischöfe für seine Metropole durch den Katholikos-Patriarchen zustimme und so die apostolische Sukzession für seine Kirchenprovinz sichere. Dem als Verfasser von Kanones bekannten Metropoliten unterstellt der Katholikos Korruption der kirchlichen Gesetze. Eine Reise des Katholikos nach Rēw-Ardašīr kam nicht in Frage, da sein Gesundheitszustand ihm eine lange Reise nicht mehr erlaubte.

Der Brief des Katholikos zeigte die gegenteilige Wirkung. Īšōʿjahb räumt ein, dass schon sein erster Brief an den Metropoliten diesen in die Apostasie getrieben habe.⁷⁶ Auf einer Synode beschlossen die Geistlichen der Persis, sich von der ostsyrischen Kirche zu trennen.⁷⁷ Diese Entscheidung sei von ihnen durch „einen törichten Brief“ auch den zeitlichen Herrschern, den Arabern, vorgelegt worden. Der innerkirchliche Dissens wurde so vor die muslimischen Machthaber getragen. Die Frage der Jurisdiktion wurde nicht mehr auf dem Boden der gemeinsamen kirchlichen Tradition ausgetragen, sondern zu einer Auseinandersetzung zweier religiöser Gruppen vor den neuen Herrschern.

Die Handlungsweise des Metropoliten hätte den muslimischen Herrschern „ohne ihr Wissen“ den direkten Eingriff in die Kirchenverwaltung ermöglicht.⁷⁸ Doch die muslimischen Machthaber verweigerten die Annahme des Schreibens der rebellierenden Geistlichen. Aufgrund eines solchen Schreibens, das gegen die Anerkennung des von den Muslimen anerkannten Katholikos stand, seien dessen Verfasser „weder Christen, noch Menschen mit Vernunft“.⁷⁹ Īšōʿjahb selbst sieht die Christen der Persis daraufhin auf der gleichen Stufe mit den Christen Mazūns, die zum Islam konvertiert waren.

Zwei Bischöfe, Mār Theodor, Bischof der Stadt Hormizdardašīr und Giwargis, Bischof der Stadt Šūštra, brachten einen weiteren Brief des Katholikos nach Rēw-Ardašīr, der die klar Grenzen ziehende Position des Katholikos verständlich machen sollte. Es war ihr Auftrag, Šemʿūn davon zu überzeugen, dass es Īšōʿjahb nicht um materielle Fragen zu tun sei, sondern um die Frage der kirchlichen Gemeinschaft. Da er die gefährdet sah, drohte Īšōʿjahb mit dem völligen Bruch der Gemeinschaft mit der Persis.⁸⁰ Die alte Rivalität interpretierte er nun auf dem Hintergrund der möglichen Konversion zum Islam. Einem Lehrer der Schule von Rēw-Ardašīr gegenüber sprach er vom Abfall vom christlichen Glauben als einer der Metropole drohenden Gefahr. Die Ursache für diese Gefährdung benannte er unmissverständlich: die geistliche Lehre und die geistliche Übung würden dort

74 Īšōʿjahb stellt Indien als ein Land dar, das von den weitesten Grenzen der Persis bis zum Gebiet von Qalah (?) über eine Entfernung von 1200 Parasangen (7000 km² / 2000 arabische km) ausgestreckt ist, vgl. Īšōʿjahb III., Liber Epistularum, K.XIV, S. 252 (syr.), S. 182 (lat.). Zu Indien vgl. W.G. Young, Patriarch, Shah, Caliph, S. 98-99.

75 Īšōʿjahb III., Liber Epistularum, K.XIV, S. 252 (syr.), S. 182 (lat.).

76 Īšōʿjahb III., Liber Epistularum, K.XVI, S. 257 (syr.), S. 186 (lat.).

77 Īšōʿjahb III., Liber Epistularum, K.XVI, S. 257-258 (syr.), S. 186 (lat.).

78 F. Jullien, Le charisme au service de la hiérarchie.

79 Īšōʿjahb III., Liber Epistularum, K.XVI, S. 258 (syr.), S. 187 (lat.).

80 Īšōʿjahb III., Liber Epistularum, K.XVI, S. 259 (syr.), S. 187-188 (lat.).

fehlen. Dem müsse mit einem gelebten Exempel begegnet werden.⁸¹ Die Bemühungen der Kirchenleitung blieben dennoch erfolglos. Die unvermeidbare Kirchenspaltung wurde über den persischen Golf auf die arabische Küste getragen.

9. 7 Kontakte zur Region von Bēth Qatrāyē

Über die Beziehung Īšō'jahbs zu einer der Kernregionen der Kirche des Ostens auf der Arabischen Halbinsel, Bēth Qatrāyē, unterrichten fünf Briefe.⁸² Sie sind die zentralen Quellen auch für die Kenntnis des inneren Zustandes der Kirche des Ostens an der Südküste des Persischen Golfes in frühislamischer Zeit. Bēth Qatrāyē und Bēth Parsāyē standen seit Jahrhunderten in enger Verbindung miteinander. Geohistorisch gehören die Gebirge im Nordosten des 'Umān zu denen im südlichen Persien.⁸³ Die Lage der arabischen Bistümer am Persischen Golf begünstigte die Beziehung zum persischen Metropolitansitz von Rēw-Ardašīr. Darüber hinaus haben die arabischen Christen von Bēth Qatrāyē mindestens während der islamischen Eroberung, als die Verbindung zur zentralen Gewalt in Seleukia-Ktesiphon unterbrochen wurde, die Weihe ihrer Bischöfe durch den persischen Metropolit erhalten. Als Īšō'jahb III. die Bischöfe der Kirchenprovinzen Bēth Qatrāyē und Bēth Parsāyē zu sich rufen ließ, um ihre kanonische Weihe zu bestätigen und somit die wiederhergestellte Verbindung zwischen dem Katholikos-Patriarchen und den Kirchenprovinzen zu dokumentieren, lehnte Šem'un von Rēw-Ardašīr die Einladung ab. Auch die arabischen Bischöfe von Bēth Qatrāyē hatte der Katholikos zu einer Synode nach Seleukia-Ktesiphon eingeladen.⁸⁴ Solche Versammlungen seien, so argumentiert Īšō'jahb, gemäß der gültigen synodalen Gesetze organisiert, die „von unseren Heiligen Vätern durch den Heiligen Geist erlassen wurden“.⁸⁵

Doch statt der Einladung Folge zu leisten, versammelten sich die Bischöfe der Persis und von Bēth Qatrāyē in einer eigenen Synode in der Persis unter der Leitung des Metropoliten Šem'un. Ihn nannte Īšō'jahb folgerichtig das „Haupt der Rebellion gegen die kirchlichen Gesetze“.⁸⁶ Ihre Trennung von der zentralen Kirchengewalt in Seleukia-Ktesiphon bekundeten sie in einem Schreiben an die weltlichen, muslimischen Herrscher.⁸⁷ Die Trennung war für alle Zukunft beschlossen. Das aber unterschied sie in der Sicht Īšō'jahbs von der der Christen im 'Umān. Deren Übertritt muss irgendwie Weiterungen auf Nachfahren oder Familienangehörige ausgeschlossen haben. „Die Abkehr vom Glauben“ hätten diese

81 Īšō'jahb III., Liber Epistularum, K.XV, S. 255-256 (syr.), S. 184-185 (lat.).

82 Sie wurden gewöhnlich in drei Teile ihren Adressaten entsprechend untergeordnet: 1. ein Brief an die Bischöfe von Bēth Qatrāyē (K.XVII), 2. zwei Briefe an die Gläubigen derselben Kirchenprovinz (K.XVIII und K.XIX), 3. zwei Briefe an die dortigen Mönche (K.XX und K.XXI), vgl. S.P. Brock, *Syriac Writers from Beth Qatraye*, S. 86.

83 E. Uchupi / S.A. Swift / D.A. Ross, *Morphology and Late Quaternary sedimentation*, S. 185–208.

84 Der Einladungsbrief des Katholikos-Patriarchen an sie ist nicht erhalten geblieben. Auskunft darüber gibt Īšō'jahb selbst in einem anderen Brief, Īšō'jahb III., Liber Epistularum, K.XVII, S. 260 (syr.), S. 188 (lat.).

85 Īšō'jahb III., Liber Epistularum, K.XVIII, S. 264 (syr.), S. 191 (lat.).

86 Īšō'jahb III., Liber Epistularum, K.XVII, S. 261 (syr.), S. 189 (lat.); K.XVIII, S. 265 (syr.), S. 191-192 (lat.).

87 Īšō'jahb III., Liber Epistularum, K.XVIII, S. 265 (syr.), S. 191-192 (lat.).

Bischöfe nicht nur für sich allein vollzogen, „wie bei den Mazūnāyē, sondern auch für die Generationen, die nach ihnen [kommen]“.⁸⁸ Besonders empörte den Katholikos, dass dies nicht nur ein einfacher Übertritt zum Islam war, sondern dass er sich mit schriftlichen Belegen, „in Büchern der Torheit“ vollzog. Zumindest Īṣō'jahb verstand diesen Bruch als „Abkehr vom Glauben“ und das von ihnen niedergelegte Schreiben, das sie siegelten und den muslimischen Herrschern zusandten, als „Verleugnung der Gemeinschaft mit dem Christentum“. Handelt es sich hier nur um Polemik? Meint Īṣō'jahbs Vorwurf gar, dass die Bischöfe mit ihren Diözesen zum Islam konvertiert waren? Oder geht er nur wie selbstverständlich davon aus, dass die eigene Kirche allein das Christentum repräsentiert, während sich Abtrennende nicht mehr als Christen zu betrachten seien?

Jedenfalls sieht Īṣō'jahb den Vorgang bei den Christen in Bēth Qatrāyē nicht nur parallel zum Übertritt der Christen des 'Umān zum Islam, sondern als noch grundlegenden Bruch an. Etwa deshalb, weil der Übertritt auch für die folgenden Generationen erfolgte? Hinsichtlich dieses einen Teilaspektes rühmt Īṣō'jahb an den Christen des 'Umān, dass die genau dies nicht bei ihrem Übertritt festschrieben. Eigentümlich jedenfalls bleibt, dass der Übertritt der Christen des 'Umān nach Aussage Īṣō'jahbs die „Generationen, die nach ihnen kommen“, also Kinder und Kindeskindern nicht mit umfasst haben soll. Eigentümlich bleibt auch, wieso der Bruch mit den Diözesen von Bēth Qatrāyē – oder deren Anschluss an den Islam – genau dies aber mit umfasst haben soll. Wenn Īṣō'jahb hier allein das Schismatische diskriminieren wollte, so wäre der Hinweis auf die Konversion der Christen des 'Umān nur dazu da, die Ungeheuerlichkeit dieses Vorganges herauszustellen. Formulierungen wie die von der „Verleugnung der Gemeinschaft mit dem Christentum“, der „Abkehr vom Glauben“ und die Rede von den „Schismatikern“ als „Menschen, von denen man dachte, dass sie Christen sind“ wären dann nicht wörtlich zu nehmen, sondern als drastische Kennzeichnungen derer, die die kirchliche Gemeinschaft aufkündigten. Dafür spricht auch, dass sie den der Kirchleitung die Treue haltenden Gläubigen weiterhin ihre priesterlichen Dienste antrugen. Freilich haben sie sich den muslimischen Herrschern so unterworfen, dass sie „Körper und Seele und Güter und alle Geschäfte umsichtig“ ihnen unterstellten. Die Tatsache, dass sie in all diesen Dingen umsichtig Gehorsam leisteten und lediglich den Gehorsam gegen Gott aufkündigten, deutet jedenfalls auf einen rein religiösen Konflikt hin. Hätte die Kirchentrennung auch als Übertritt zum Islam verstanden werden können? Der Katholikos spricht hier nicht vom Gehorsam gegen das Kirchenoberhaupt, sondern scheint, wenn es denn lediglich ein Schisma war, in der Ablehnung seiner Autorität zugleich die Ablehnung der Autorität Gottes mitgemeint zu sehen. Doch nicht nur mitgemeint, sondern diese Ablehnung allein ist es, die er verbalisiert. Gott wird abgelehnt, nicht der Katholikos. Ihr Verhalten ist Auflehnung. Auflehnung aber ist immer noch bezogen auf das Gefüge, gegen das sich die sich Erhebenden auflehnen. Und damit jedenfalls wäre dieser Vorgang, bei aller Nähe zur Konversionsthematik bei den Christen 'Umāns doch zumindest auf der Basis der Kontroverse immer noch ein Vorgang innerhalb der Kirche oder einer, dessen Bezugspunkt die Kirche des Ostens blieb und nicht die Religion der neuen Machthaber, denen die Rebellierenden Körper, Seele, Gut und Geschäft unterwarfen, aber aller Wahrscheinlichkeit nach nicht ihre Religion.

⁸⁸ Īṣō'jahb III., Liber Epistularum, K.XVIII, S. 265 (syr.), S. 192 (lat.): [ܩܬܪܝܝܬܐ ܕܩܘܪܝܢܐ ܕܩܘܪܝܢܐ ܕܩܘܪܝܢܐ]

Zwei Bischöfe aus der Kirchenprovinz Bēth Hūzāyē wurden vom Katholikos nach Persien und zwei Bischöfe aus Maišan nach Bēth Qatrāyē geschickt, um in seinem Namen dem Anspruch der Kirchenleitung Geltung zu verschaffen. Die Bischöfe trugen Briefe des Katholikos-Patriarchen und der Synode bei sich. Darüber hinaus sollten sie überprüfen, ob noch Hoffnung für eine Rückkehr der schismatischen Bischöfe zur Kirche des Ostens bestand. Wenn nicht, dann hatten sie die Bischöfe der zwei Kirchenprovinzen zu anathematisieren. Die Bischöfe, die zu den Persern geschickt wurden, gingen persönlich dorthin; diejenigen, die nach Bēth Qatrāyē geschickt wurden, schickten andere als Vertreter.⁸⁹ Sie alle wurden mit Schimpf und Schande aus beiden Provinzen verjagt.

In einem Brief präsentiert Īšōʿjahb die biblische Textstelle von Johannes 17, 3 so, dass die Ähnlichkeit des Bekenntnisses beider Religionen betont wird.⁹⁰ Īšōʿjahbs Umgang mit dem muslimischen Glaubensbekenntnis (sahada) vom einzigen Gott und Muḥammad als seinem Gesandten fällt ambivalent aus. Dem Bibelwort konnte entnommen werden, dass auch die Christen einen allein wahren Gott bekennen würden, der Jesus Christus gesandt hat. War dies der Versuch, sich der muslimischen Theologie anzupassen und sollte über diese Anpassung der christliche Glaube den Muslimen annehmbar erscheinen? Die Tatsache, dass die Empfänger des Briefes Christen und nicht Muslime waren und das gemeinsame Bekenntnis dem Brief deutlich zugrunde liegt, sichert, dass durch die Parallelisierung Christi mit Muḥammad nicht Gefahr gelaufen wurde, dass das unterscheidend Christliche in Gestalt der Inkarnation Gottes in Jesus Christus durch solch eine Formulierung aufgegeben wurde. Seinen Mitchristen signalisierte dieser Rückgriff auf Johannes 17, 3, dass das zentrale Bekenntnis der Muslime als Parallele bereits im christlichen Glaubensbekenntnis enthalten sei, dass aber noch über das muslimische hinausgeht, in dem es sich zur Sendung Jesu Christi durch Gott bekennt und in der Nennung seines Namens an der Inkarnation festhält.

Die arabischen Bischöfe hätten sich nach Īšōʿjahbs Meinung dann von sich selbst aus gegen ihn erhoben. Sie seien zum Haupt der Rebellion gegangen und hätten die Abspaltung schriftlich dokumentiert und den muslimischen Machthabern überstellt. Īšōʿjahb zeigt sich nicht wenig erstaunt und brüskiert zugleich und spricht von „geistloser Verrücktheit“. Er teilt daraufhin mit, dass eine Synode in der ehemaligen Reichshauptstadt des Sassanidenreiches die betroffenen Bischöfe für abgesetzt erklärt hatte. Ausschlaggebend seien deren unkanonische Weihen gewesen, die sie aus seiner Sicht der Dinge einander hatten zukommen lassen, was vor allem hieß: ohne Einverständnis des Katholikos. Damit hätten sie sich von „der aus dem Himmel fließenden Hauptquelle des priesterlichen Lebens“ abgeschnitten. Nur ein rasches schriftliches Einlenken könnte nach Ansicht des Katholikos die Sache für die Bischöfe noch ändern, wenn darin zum Ausdruck käme, dass sie sich dem Kirchenoberhaupt wieder voll unterstellten.

Die Abfassung des Schreibens, in dem sich die Bischöfe von der Kirchenleitung trennten, sandten sie an die lokalen Herrscher und den Kalifen (dem „großen Herrscher, der über die Herrscher dieser Zeit ist“).⁹¹ Offenbar hegten sie die Hoffnung, als eigene religiöse Gemeinschaft vom Kalifen anerkannt zu werden oder möglicherweise einen speziellen

89 Īšōʿjahb III., Liber Epistularum, K.XVIII, S. 265-266 (syr.), S. 192 (lat.).

90 Īšōʿjahb III., Liber Epistularum, K.XVII, S. 260 (syr.), S. 188 (lat.).

91 Īšōʿjahb III., Liber Epistularum, K.XVIII, S. 266 (syr.), S. 192 (lat.).

Schutzvertrag zu erhalten. Īṣō'jahb könnte den Text des Schreibens gekannt haben, da er Inhalte zu benennen weiß, deren konkrete Füllung aber schwer zu präzisieren ist. Wie hat man sich die Unterwerfung von Gütern und Geschäften vorzustellen? Es liegt nahe, dabei daran zu denken, dass sie sich bereit erklärten, den Muslimen gesonderte Steuern zu entrichten. Was aber meint die Unterwerfung von Seele und Körper? Dies ist aus dem Text allein nicht zu erschließen, doch legt der Gesamtduktus nahe, dass es sich nicht – zumindest nicht im Vollsinn des Wortes – um eine religiöse Konversion gehandelt haben kann. Die Reaktion der arabischen Machthaber war vernichtend. Īṣō'jahb notiert dazu sicher nicht ohne Wohlgefallen: „Und nun wurden sie von den Fürsten verachtet, wie es ihrer Rebellion gezieme.“⁹² Die Herrscher stellten sich also nicht auf die Seite der gegen die von ihnen anerkannte Kirchenleitung opponierenden Kräfte, sondern, ohne dass ihre Haltung im Streit deutlich würde, bestrafte die gegen ihr religiöses Oberhaupt opponierenden Kirchenprovinzen mit Missachtung.

Die Lage, in der sich die arabischen Christen durch das Schisma befanden, bezeichnet Īṣō'jahb als eine Glaubenskrankheit, die er die Vollmacht habe, zu heilen. Die Folge des Schismas und der nicht im Einverständnis mit der Kirchenleitung vollzogenen Weihen war die Schwächung der Diözesen auf der nordöstlichen Hälfte der Arabischen Halbinsel. Das Fehlen von Beispielen priesterlicher Kraft, etwa eines sittlich überzeugenden monastischen Lebens oder der Krankenheilung und der Exorzismen, belege den Verfall. Ein schwacher Glaube sei die Folge. Der Glaube dort bei den Arabern sei nicht so, wie es sich gezieme. Es sei seiner Schwäche wegen vom „schwachen Dampf der südlichen Hitze“ traurigerweise verbrannt worden.⁹³ Mit diesem Bild charakterisierte Īṣō'jahb das Erliegen der Angehörigen seiner Kirche im Ansturm des Islam. Was zurückblieb waren nur Überreste. Wieder sieht Īṣō'jahb die Vorgänge in Bēth Qatrāyē in Parallele zu denen im 'Umān. Dort waren nur zwei Bischöfe für ihren Glauben wie „zwei heiße Brände“ gestorben, obwohl doch eine in Tausenden zählende Volksmenge im 'Umān dem Christentum angehörte.⁹⁴ Wie die Salzsäule, die aus Lots Frau entstand und an die Missstände in Sodom erinnere, so lenke die schädliche Erinnerung an das Verhalten der Christen in Mazūn und Bēth Qatrāyē die Sinne der Kirche auf das Wehklagen und die Totenklage für die dem Glauben verloren gegangenen Menschen. Das Christentum dort sei „verbrannt“ und werde „eine ewige Ruine bleiben“, „solange dort kein christliches Volk der Sitte nach durch das Blut der Märtyrer dem allgegenwärtigen Gott Opfer“ darbringe. Die Mazūnāyē hätten sich als erste von dieser Tradition abgeschnitten. Die Perser und die Qatrāyē seien ihnen gefolgt.

Die Gläubigen, die die Möglichkeit hatten, den Kirchentreuen der umkämpften Region auf den Inseln und den Einwohnern der Wüste („Dīrīn, Maṣmahīg, Talūn, Hattā und Hagar“) zu helfen, in ihre Treue zur Kirche fest zu bleiben, hätten in dieser Zeit der Auseinandersetzungen für die Heilung des Glaubens und die kanonische Bestätigung der Priesterschaft gesorgt.⁹⁵ Mit solcher Hilfe hätten die Helfer mehr für ihre Erlösung als für die

92 Īṣō'jahb III., Liber Epistularum, K.XVIII, S. 266 (syr.), S. 192 (lat.).

93 Īṣō'jahb III., Liber Epistularum, K.XVIII, S. 263 (syr.), S. 190-191 (lat.).

94 Īṣō'jahb III., Liber Epistularum, K.XVIII, S. 263 (syr.), S. 191 (lat.).

95 Īṣō'jahb III., Liber Epistularum, K.XVIII, S. 267 (syr.), S. 193-194 (lat.). Die Bistümer sind alle schon vor Īṣō'jahb belegt. Nur zwei werden auf der Synode unter dem Katholikos Giwargis dann aufgehoben werden, Synodicon Orientale, S. 216 (syr.), S. 482 (fr.); Synhados, S. 335.

weltlichen Dinge gesorgt. Zur Aussöhnung möchten doch die Gläubigen ihre alten Bischöfe zur nochmaligen Weihe zum Katholikatum schicken oder neue auswählen, die dann vom Katholikos-Patriarchen für ihren Dienst als Bischof geweiht würden.⁹⁶ Das sei ein Zeichen des Gehorsams der Kirche gegenüber. In diesem Zusammenhang forderte Īšō'jahb auch zum Gehorsam gegenüber der muslimischen Herrschaft als politischer, bzw. weltlicher Macht auf. Die Christen müssten „sich dieser weltlichen Herrschaft, die nun überall herrscht, unterwerfen.“⁹⁷ Wie auch die anderen es täten, so hätten auch die Christen dies zu leisten. Īšō'jahbs ermutigte die Christen von Qatar, die neue Konstellation zu akzeptieren. Diese Unterwerfung sei den Christen geboten.

Erfolglos in seinen Versuchen bei den Bischöfen und Gläubigen von Bēth Qatrāyē, wandte sich der Katholikos den Mönchen zu. Jullien meint gar die Mönche als neue Kraft des Charismas im Dienst der Kirchenleitung ausmachen zu können.⁹⁸ Doch ist diese Funktion dem ostsyrischen Mönchtum bereits seit Abraham von Kaškar zugewachsen. Es gab gar Mönche, die selbst so kirchenleitend tätig waren und die Kirche des Ostens verdankt ihr Überleben zu Beginn des 7. Jahrhunderts dann allein dem Mönchtum.⁹⁹

Die ernsthafte Lage in den Kirchenprovinzen am Persischen Golf erforderte besondere Maßnahmen. Der Katholikos entsandte den Metropoliten Giwargis von Maišan, um mit den Mönchen Kontakt aufzunehmen. Auf den Bericht des Giwargis nach seiner Reise reagierte der Katholikos angetan von den guten Nachrichten zur Haltung der Mönche mit einem Brief an diese. Biblische Personen dienen darin als Beispiele der Tugend und Askese (Moses, Samuel, Elias, Petrus, Paulus, Stephan). Dabei beschäftigt ihn die Frage: was und wie müssen wir tun [ܡܪܝܢܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ]?¹⁰⁰ Alle biblischen Personen haben sich gegen Ungerechtigkeit und Gotteslästerung erhoben und die Konsequenzen ihres Handelns getragen. Moses habe „den verbrecherischen Ägypter“ getötet und „die ungerechten Israeliten“ getadelt; dafür musste er auf die königliche Ehre verzichten und schließlich „auf den Weg der Prophetie treten“.¹⁰¹ Samuel eröffnete seine prophetische Tätigkeit indem er „die Priester Gottes“ tadelte; Elias begann seinen prophetischen Weg mit „dem verbitterten Eifer gegen den König Israels“ und mit der „schrecklichen Ermordung der falschen Propheten“.¹⁰² Auch der Apostel Petrus fing sein Apostolat „mit der Widerlegung der Hohepriester Israels“, „mit dem Tod Ananias und Saphiras“ und mit dem „Umwerfen vom höchsten zum untersten des Simons, des Betrügers und Zauberers“ an.¹⁰³ Der Apostel Paulus übertraf alle.¹⁰⁴ Die Mönche forderte er auf, das Abbild der biblischen Zeugen zu werden durch den Eifer für die Wahrheit.¹⁰⁵ Mit dem Beispiel des ersten Märtyrers Stephan, der „wegen der Verurteilung der Juden“ ermordet wurde, ermutigte Īšō'jahb die Mönche, die Konsequenzen ihres Handelns zu akzeptieren. Es sei der Weg der Christen

96 Īšō'jahb III., Liber Epistularum, K.XVIII, S. 267 (syr.), S. 194 (lat.).

97 Īšō'jahb III., Liber Epistularum, K.XVIII, S. 268 (syr.), S. 194 (lat.).

98 F. Jullien, Le charisme au service de la hiérarchie.

99 Siehe S. 18f.

100 Īšō'jahb III., Liber Epistularum, K.XX, S. 274 (syr.), S. 198 (lat.).

101 Īšō'jahb III., Liber Epistularum, K.XX, S. 274 (syr.), S. 198 (lat.).

102 Īšō'jahb III., Liber Epistularum, K.XX, S. 274 (syr.), S. 198 (lat.).

103 Īšō'jahb III., Liber Epistularum, K.XX, S. 274 (syr.), S. 198-199 (lat.).

104 Īšō'jahb III., Liber Epistularum, K.XX, S. 274 (syr.), S. 199 (lat.).

105 Īšō'jahb III., Liber Epistularum, K.XX, S. 274-275 (syr.), S. 199 (lat.).

schlechthin, durch den „Eifer für die Wahrheit Gottes“ ihre Religion zu verteidigen. Viele hätten das „Blut des Martyriums“ erlitten, andere seien durch „verschiedene Verbannungen und diverse Foltern“ Bekenner der Wahrheit Gottes geworden. Gott habe alle belohnt und „die Erinnerung ihrer Namen bleibt bis heute in der Kirche als (eine) Quelle der Hilfe für das Volk Gottes“. ¹⁰⁶ Sie gaben „auf diese Weise Gott die Ehre und wurden der Gabe des ewigen Lebens würdig gemacht“. ¹⁰⁷

Die priesterliche Berufung fiel nun an die Mönche, die auch mit den kirchenleitenden Ämtern in der Region betraut wurden. „Die priesterliche Ehre von der Kirche Gottes ist zu euch zurückgekehrt, wegen eures gerechten Eifers für die Kirche Gottes, und durch euch sind der Name und die Würde des Glaubens in der Provinz eures Wohnorts mit der entsprechenden Verehrung behütet.“ ¹⁰⁸ Der einzige Bischof, der auf die Einigung der Mönche mit dem Katholikos reagierte, war Abraham von Mašmahig. Die Mönche von seinem Jurisdiktionsbereich wurden aus ihrem Kloster vertrieben und das Kloster wurde profaniert. ¹⁰⁹ Unter den vertriebenen Mönchen dürfte auch der berühmte Mönchsvater Isaak, später Bischof von Ninive, gewesen sein. ¹¹⁰ Den Gläubigen wurde verboten, die Mönche zu empfangen oder ihnen Gabe und Hilfe zu überreichen. Wer sich widersetzte wurde anathematisiert und bedroht. Die Vertreibung der Mönche aus Bēth Qatrāyē durch Abraham von Mašmahig übertreffe die schlimmsten Erwartungen des Katholikos-Patriarchen. Die Klöster dienten doch als Wallfahrtsort für die Christen und trügen dadurch zur inneren Einheit der Kirche bei. Auch als Zufluchtsort seien sie für die Unterdrückten ganz unentbehrlich. Die Mönche verkörperten in der ganzen Region „das Vorbild des himmlischen Lebens“ und sorgten für ununterbrochenes Gebet und ständigen Lobpreis für Christus. ¹¹¹ Sie seien selbst den mittlerweile exkommunizierten Bischöfen der Qatrāyē „verborgene Helfer durch den Wettkampf der Bitten“ und würdige Diener im kirchlichen Amt gewesen. ¹¹² Der Gefahr des möglichen Unterganges des Mönchtums in Arabien wehrend rief er die Gläubigen zu dessen Schutz auf und dazu, sich mit ihnen im geistlichen Leben zu verbinden, damit sie sie nicht in dieser Zeit, in der sie ihrer bedürften, verließen und fortwanderten. ¹¹³

Vertrieben und unterdrückt von den Bischöfen, verlassen und ignoriert in ihrem Leiden von den Gläubigen, konnten die Mönche sich nicht durchsetzen und schrieben darauf dem

106 Īṣō'jahb III., Liber Epistularum, K.XX, S. 275 (syr.), S. 199 (lat.).

107 Īṣō'jahb III., Liber Epistularum, K.XX, S. 275 (syr.), S. 199 (lat.).

108 Īṣō'jahb III., Liber Epistularum, K.XX, S. 275-276 (syr.), S. 199 (lat.). Zum Verständnis der schwierigen Lage in ihrer Kirchenprovinz empfahl der Katholikos den Mönchen, seine Briefe zu lesen. Dabei liefert er eine Liste mit den Briefen, die er bei dieser Angelegenheit verfasst habe: 1. ein gemeinsamer Brief an die Kleriker und Gläubigen der Kirchenprovinz Bēth Qatrāyē, erhalten im Briefcorpus als K.XVIII. 2. ein Synodalbrief an die Bischöfe und Gläubigen, nicht erhalten geblieben aber erwähnt auch im Brief K.XVII. 3. ein Brief geschrieben „wegen Šem'un von Rēw-Ardašīr“, vermutlich der Brief K.XVII, in dem der persische Metropolit als „Haupt der Rebellion“ angedeutet ist. 4. ein erster Brief an Šem'un von Rēw-Ardašīr, erhalten im Briefcorpus als K.XIV. 5. ein zweiter Brief an Šem'un von Rēw-Ardašīr, erhalten im Briefcorpus als K.XVI.

109 Īṣō'jahb III., Liber Epistularum, K.XIX, S. 270-273 (syr.), S. 196-197 (lat.).

110 Vgl. S.P. Brock, *Syriac Writers from Beth Qatraye*, S. 88.

111 Īṣō'jahb III., Liber Epistularum, K.XIX, S. 271 (syr.), S. 196 (lat.). Vgl. dazu auch F. Jullien, *Le charisme au service de la hiérarchie*, S. 4.

112 Īṣō'jahb III., Liber Epistularum, K.XIX, S. 271 (syr.), S. 196 (lat.).

113 Īṣō'jahb III., Liber Epistularum, K.XIX, S. 272-273 (syr.), S. 197 (lat.).

Katholikos einen Brief, in dem sie von ihm die Erlaubnis und Zustimmung verlangten, in Gemeinschaft mit den schismatischen Bischöfen einzutreten.¹¹⁴ Auf die unter Tränen von den Mönchen beschriebene Not erwiderte der Katholikos unverdrossen, dass die und ihr Wunsch nach Zusammenschluss mit den schismatischen Bischöfen lediglich ihren „schwachen Glauben“ erweise. Der Vertrauensmann des Katholikos-Patriarchen in der Region, ein gewisser Nimparuk, hatte die Briefe des Katholikos-Patriarchen ihren Empfängern nicht ausgehändigt.¹¹⁵ Er informierte den Katholikos, er habe niemandem die Briefe Īšōʿjahbs zu zeigen gewagt. Verhindert durch die Angst seines Vertrauten, Kontakt mit den Hauptakteuren dieser Auseinandersetzung aufzunehmen, schickte der Katholikos nun seinen Brief direkt an die Mönche. Der Brief wiederholt die schon mehrfach aufgeführten Themen der Auseinandersetzung. Als Folge der Kirchenspaltung hätten die Bischöfe und die Gläubigen ihre Verbindung zum Mönchtum unterbrochen und ihren Respekt vor ihnen verloren. In den Augen der Schismatiker sei der geehrte mönchische Name verächtlich geworden.¹¹⁶ Daher seien die Mönche aus dem Land wie Angehörige eines fremden Glaubens vertrieben und wie Verworfene in ihren Wohnorten verfolgt worden.¹¹⁷ Weder der Glaube noch die Wundertaten der Asketen konnten die schismatischen Christen von ihrem Verhalten abbringen. Auf die Frage nach dem „Warum“ antwortete der Katholikos: „In der Tat, wegen der Schwäche eures Glaubens. Und warum ist euer Glaube schwach, würde vielleicht jemand fragen? In der Tat weil das Priestertum, von dem die Kraft des Glaubens kommt, schwach war. Und warum ist euer Priestertum schwach, würde vielleicht jemand fragen? In der Tat, weil die priesterliche Kraft nicht von der Tradition der Kirche Gottes gemäß dem kirchlichen Gesetz zu euch kommt, sondern durch leeres Gespött und weltliche Denkweise.“¹¹⁸

Die Qatrāyē behaupteten, dass die Weihe ihrer Bischöfe durch den persischen Metropolit schon eine alte Gewohnheit war.¹¹⁹ Für Īšōʿjahb handelte es sich um Menschen, die

114 Īšōʿjahb III., Liber Epistularum, K.XXI, S. 277-283 (syr.), S. 201-204 (lat.).

115 Īšōʿjahb III., Liber Epistularum, K.XXI, S. 282 (syr.), S. 204 (lat.).

116 Īšōʿjahb III., Liber Epistularum, K.XXI, S. 278 (syr.), S. 201 (lat.).

117 Īšōʿjahb III., Liber Epistularum, K.XXI, S. 278 (syr.), S. 201 (lat.).

118 Īšōʿjahb III., Liber Epistularum, K.XXI, S. 278-279 (syr.), S. 201-202 (lat.).

119 Fiey ging davon aus, dass die Diözesen in Bēth Qatrāyē „suffragants du métropolit du Fars“ gewesen seien. Das stützt sich auf Thomas von Margās *Historia Monastica*, J.-M. Fiey, *Diocèses Syriens Orientaux*, S. 210; vgl. Thomas von Margā, S. 86 (syr.), S. 188 (engl.). Zu den Suffraganbistümern des persischen Metropoliten vgl. E. Sachau, *Vom Christentum in der Persis*, S. 959 (ohne Erwähnung der arabischen Bistümer). F. Jullien, die von der Jurisdiktion des persischen Metropoliten über Bēth Qatrāyē ausgeht, sieht in der Abwesenheit des persischen Metropoliten auf den Synoden von 420 und 486 zugleich die der Bischöfe von Bēth Qatrāyē, F. Jullien, *Le charisme au service de la hiérarchie*, Anm. 12. Chabot bietet in seiner Übersetzung den Komplex in Gestalt einer Aufzählung: „Les évêques des diocèses éloignés de Perse, des Îles, du Beit Madaye und du Beit R[az]jiqayē et même du pays de Abrašahr [...]“, *Synodicon Orientale*, S. 273. Er merkt dabei an: „le métropolitain de Perse et des Îles maritimes“, *Synodicon Orientale*, S. 619. Fiey schlug vor, diese Namen als „les évêques de Perside et des Îles“ zu lesen, J.-M. Fiey, *Diocèses Syriens Orientaux*, S. 210. Īšōʿjahb zielte aber auf die Loslösung der Bistümer vom persischen Metropolit. Der Katholikos Mār Jahbalāhā stellt sich jedoch als Katholikos mehrerer Kirchenprovinzen vor, unter denen auch Persis, İstakhr, Bēth Šābūr und Dārābgird erwähnt wurden. Auch „die Inseln“ [von Bēth Qatrāyē?] sind dabei erwähnt, *Synodicon Orientale*, S. 37 (syr.), S. 276 (fr.); in Brauns Übersetzung des *Synhadōs* fehlen „die Inseln“, *Synhadōs*, S. 35-36. Eine endgültige Klärung zur historischen

nur dem Namen nach Christen seien. Doch in solcher Weise seien auch die schismatischen Gemeinden der Severianer, Julianisten und Marcioniten nur dem Namen nach Christen.¹²⁰ Er unterscheidet zwischen den Bistümern von Dīrīn, Mašmahīg, Talūn, Hattā und Hagar, die zu Bēth Qatrāyē gehörig seien, und Mazūn, das zu Persien gehöre. Īšō'jahb nennt die Einwohner der Bēth Mazūn in seinen Briefen an Šem'ūn von Rēw-Ardašīr mehrfach „deine Mazūnāyē“.¹²¹

Die Stellung Īšō'jahbs gegenüber den Ansprüchen des persischen Metropoliten über die Jurisdiktion der Kirchenprovinz Bēth Qatrāyē erwies sich als nicht nur Disputationsstrategie, sondern als eine auf alte Verhältnisse zurückzuführende Kirchenpolitik. Dass die Qatrāyē diese kirchenhistorischen Umstände nicht mehr berücksichtigten, ist für den Katholikos-Patriarchen einen Grund mehr gewesen, sie hervorzuheben und für seine Kirchenleitung nützlich zu machen. Ein kurzer Bericht des Katholikos-Patriarchen zu seiner Korrespondenz mit den Qatrāyē gibt ein Bild seiner intensiven Beschäftigung mit der Kirchenspaltung: „Viele Briefe habe ich an die Provinz der Qatrāyē geschrieben, einige an die so genannten Bischöfe, andere an einzelne Personen, und andere an Nimparuk, den Sohn des Dustor, von Hattā.“¹²² Von den genannten Briefen ist allein der Brief an die Bischöfe von Bēth Qatrāyē erhalten geblieben. Wer die einzelnen Personen waren, deren Unterstützung Īšō'jahb gesucht haben sollte, bleibt verborgen. Allein Nimparuk von Hattā ist namentlich erwähnt, aber seine Einstellung erwies sich als müßig. Deswegen ermutigt der Katholikos die Mönche, alle seine Briefe von Nimparuk zu nehmen und sie vor allen zu lesen, mit der Hoffnung, dass mindestens einige von den Qatrāyē seine Botschaft verstehen und zur Kirche des Ostens zurückkehren.

Weitere Nachrichten über seine Auseinandersetzung mit Šem'ūn von Rēw-Ardašīr und den arabischen Bischöfen von Bēth Qatrāyē liefert der ostsyrische Katholikos nicht. Nach dem Zeugnis von Mari ibn Sulaimān, habe Īšō'jahb schließlich eine Reise nach Persien unternommen, „um die Angelegenheit Šem'ūns, des Metropoliten der Perser, zu regeln“.¹²³ Es sei ihm dabei gelungen, den Metropoliten zum Gehorsam zu bewegen. Thomas von Margā informiert dagegen, dass Īšō'jahb einen vertrauten Mann, den Metropoliten Giwargis von Nisibis nach Persien geschickt habe. Dieser sei erst nach dem Tod des Katholikos zurückgekehrt und wurde in den Kampf für die Patriarchensitzfolge miteinbezogen.¹²⁴ Aufgrund seines Alters und seiner Krankheiten und körperlichen Schwäche schloss Īšō'jahb selbst eine Reise nach Persien aus.¹²⁵ Daher dürfte der Bericht bei Thomas den tatsächlichen Umständen näher stehen.

Genese jurisdiktioneller Zugehörigkeit der Bistümer steht noch aus. Hainthalers Hinweis „und dazu gehören die Bischöfe der Inseln“ zum Fernbleiben des persischen Metropoliten von der Synode von 585 ist wohl nur eine Schlussfolgerung aus der jurisdiktionellen Zugehörigkeit, die zu Īšō'jahbs Zeiten für die Bistümer zur Metropole der Persis bestand. Immerhin ist zur selben Zeit der Brief des Katholikos-Patriarchen an den Bischof von Dīrīn ein eindeutiger Beleg für den jurisdiktionellen Kontakt zwischen Seleukia-Ktesiphon und Bēth Qatrāyē.

120 Īšō'jahb III., Liber Epistularum, K. XXI, S. 281-282 (syr.), S. 203 (lat.).

121 Vgl. Īšō'jahb III., Liber Epistularum, K. XIV, S. 251 (syr.), S. 182 (lat.) und K. XVI, S. 258-259 (syr.), S. 187 (lat.).

122 Īšō'jahb III., Liber Epistularum, K. XXI, S. 282 (syr.), S. 204 (lat.).

123 Mari ibn Sulaimān, S. 62 (arab.), 55 (lat.).

124 Thomas von Margā, S. 82 (syr.), S. 182-183 (engl.).

125 Vgl. Īšō'jahb III., Liber Epistularum, K. XIV, S. 254 (syr.), 184 (lat.).

Die Vorgänge um das Schisma zwischen dem Katholikos und den Bistümern in Bēth Qatrāyē tragen inhaltlich zunächst nichts zu Īšōʿjahbs Sicht der Muslime aus. Doch liegt die Bedeutung dieser innerkirchlichen Querelen im Blick auf das Verhältnis zu den Muslimen in der Art und Weise, wie sich hier die eine Kirche des Ostens angesichts der muslimischen Präsenz und Herrschaft im Lande darstellte und selbst erfuhr. Harald Suermann sah im Fehlen der Lehre und der spirituellen Werke in der Metropole Šemʿūns etwa „einen ausreichenden Grund“, „warum das Christentum so schwach war und viele zum Islam überwechselten“.¹²⁶ Den materiellen Vorteilen billigte Suermann nicht zu, ein „ausreichender Grund für den Religionswechsel“ zu sein. Die Schwäche im Bereich von Spiritualität und Lehre wurde nach Suermanns Ansicht verstärkt durch „eine innere Schwäche der Kirche auf dem Niveau der Hierarchie und Kommunion“. Zudem sei „die Sukzession der Bischöfe“ in dieser Zeit „in Frage gestellt gewesen“, damit dann aber auch „der Gehorsam ihnen gegenüber“. So sieht Suermann besonders in der Beschreibung der Zustände in der Metropole von Rew-Ardašīr jene Voraussetzungen gegeben, die die Widerstandskraft gegenüber dem Islam so schwächten. „Die Streitereien um diese Frage, gemischt mit politischen Aspekten, schafften wohl eine schwache Front dem Islam gegenüber.“¹²⁷ Suermann verweigert sich also partiell der Sicht Īšōʿjahbs, der den Übertritt der Christen allein in den materiellen Vorzüge erkennen wollte, die solch ein Wechsel mit sich brachte.¹²⁸ Die in den Briefen Īšōʿjahbs geschilderten Zustände der religiösen und institutionellen Schwäche liefern ihm zusätzlich ein Argument zur Erklärung für die Konversionsbewegung der ostsyrischen Christen zum Islam. Doch dieses Argument greift deutlich über den betrachteten Text zum Schisma in der Kirche des Ostens hinaus.

Fiey hatte sich diesbezüglich vorsichtiger geäußert. Īšōʿjahb habe die Gefahr gesehen, die von mangelhafter Lehre und dem Fehlen spiritueller Werke ausgehe. „Il n’y a pas encore d’opposition au christianisme ni de persecution, mais la faiblesse de leur foi met en danger de tomber dans l’impiété; cela ne presage rien de bon.“¹²⁹

Indem Fiey vermied, daraus einen direkten Schluss für die ostsyrische Wahrnehmung der Muslime zu sehen, hielt er sich eng an die Textaussage und unterließ es, daraus einen Zusammenhang zur christlich-islamischen Thematik zu erstellen, was vom Text, der dann von einem mysteriösen religiösen Unruhestifter und dessen Umtrieben spricht, gestützt wird.

Ohlig nimmt gerade Suermanns konstruierten Zusammenhang zwischen der inneren spirituellen und institutionellen Schwäche auf. Entschieden weist er Suermanns Konstruktion zurück. In dem Text gehe es nur um „Klagen und Ermahnungen, wie sie zu allen Zeiten seitens verantwortlicher Bischöfe bei gegebenen Anlässen üblich waren (und sind). Von einem Übertritt zum Islam ist nichts zu lesen, wohl aber von der Gefahr, den Glauben zu

126 H. Suermann, *Orientalische Christen und der Islam*, S. 129.

127 H. Suermann, *Orientalische Christen und der Islam*, S. 129.

128 Doch referiert er korrekt diese Ansicht Īšōʿjahbs und geht über diese dann noch insofern hinaus, als er mit der Konversionsthematik die Wahrheitsfrage verbindet mit seinem Īšōʿjahb unterlegten Argument, dass die Christen „nicht aus der Überzeugung, dass der Islam der wahre und der christliche Glaube der falsche Glaube sei“ konvertiert seien, H. Suermann, *Orientalische Christen und der Islam*, S. 129.

129 J.-M. Fiey, *Īšōʿyaw le Grand*, II, S. 34.

verlieren.“¹³⁰ Sogleich geißelt Ohlig wieder Suermanns Umgang mit den Quellen. „Hier wird wiederum das ‚Wissen‘ um die wahren Zusammenhänge gemäß der muslimischen Historiographie des 9. Jahrhunderts in Texte hineingelesen, die dazu keine Handhabe bieten.“¹³¹ Doch Suermann hatte für seine Konstruktion auf keinerlei muslimische Historiographie zurückgreifen müssen, sondern lediglich Querverbindungen zwischen den Aussagen in den Briefen Īšō'jahbs erstellt. Tatsächlich handelt Īšō'jahb sehr wohl von Konversionen zum Islam, nur eben nicht in diesem Brief. So angreifbar Suermanns Argumentation aufgrund des konkreten Textes ist, so wenig hat sie es nötig auf andere Quellen als die Briefe Īšō'jahbs zurückzugreifen. Ohlig hingegen ignoriert die deutlichen Berichte zu den Konversionen bei Īšō'jahb und beschränkt seine Zurückweisung der Ansicht Suermanns auf einen Textabschnitt, in dem tatsächlich die Darstellung der inneren Schwäche der Metropole nicht in einen Zusammenhang mit den islamischen Eroberern gestellt wird. Doch das Ausblenden der ansonsten bei Īšō'jahb* recht pointierten Ausführungen zur Konversionsthematik ist dann irreführender als die Konstruktion Suermanns, die immerhin Anhalt am Gesamten des Briefcorpus hat. Wo Ohlig davon spricht, dass die Briefe Īšō'jahbs „wertvolle Quellen für die damalige Zeit“ seien, „wenn man nicht die eigenen Vorstellungen in sie hineinlegt“, da unterstellt er dem von ihm angegriffenen Suermann einen solchen in die Quellen hineinprojizierenden Umgang mit den Texten, fällt aber in seiner Nichtwahrnehmung der Aussagen des gesamten Briefcorpus einer wesentlich verzerrteren Sicht anheim, die leugnet, was aufgrund der Texte nicht zu leugnen ist: die bereits in dieser frühen Zeit deutlich wahrnehmbare Konversionsbewegung vom Christentum zum Islam. Da die innere Schwäche in der Metropole Šem'ūns durchaus ihre Parallelen hatte etwa im inneren Zustand der Bistümer von Bēth Qatrāyē, ist Suermanns These entschieden plausibler, wenn auch ihm entgegenzuhalten ist, dass der dabei von ihm für seine These ins Feld geführte Brief gerade keine konkrete und direkte Handhabe bietet wie die Briefe, in denen die Konversionen im Zusammenhang mit dem innerkirchlichen Zustand zur Sprache kommen.

9. 8 Konfessionsstreit und Muslime

Īšō'jahb unterstrich mit den Hinweisen auf das praktische Verhalten der Muslime gegenüber den ostsyrischen Christen, dass sie bereit waren, sich förderlich den in ihrem Herrschaftsgebiet lebenden ostsyrischen Christen zuzuwenden. Sein Ziel, die ostsyrischen Christen zu einer offensiven Verteidigung ihrer Rechte und Positionen in den Auseinandersetzungen mit den konkurrierenden Kirchen anzuhalten, gab er in einem Brief deutlich zu erkennen, deren Empfänger er als „gelähmte Söhne“ bezeichnete.¹³² Īšō'jahb argumentierte

130 K.-H. Ohlig, Hinweise, S. 246.

131 K.-H. Ohlig, Hinweise, S. 246.

132 Falsche Datierung und Zuordnung des Briefes in der handschriftlichen Überlieferung des Briefcorpus, eine korrumpierte Einleitungsformel: J.-M. Fiey, *Īšō'yaw le Grand*, I, S. 331. Es ist davon auszugehen, dass der größte Teil des Briefes in der Patriarchenzeit verfasst wurde. Auch wenn die Empfänger nicht ausdrücklich als Mönche ausgewiesen werden, so ist ihre Zugehörigkeit zum Mönchsstand doch wahrscheinlich, weil sie als „Brüder“ bezeichnet namentlich aufgeführt werden. Sonst nennt er oft die Funktion der angesprochenen Empfänger innerhalb der kirchlichen Hierarchie

dabei mit Blick auf die Schutzbehauptungen jener, die nicht die Kraft aufbrachten, ihren Glauben und ihre Kirche aktiv zu verteidigen, unzweideutig: „Wenn es aber geschieht, dass ihr, indem ihr falsche Gründe erfindet oder die Häretiker euch täuschen und sagen: ‚Auf Befehl der Tayyāyē geschah das, was geschah‘. Das ist gänzlich nicht wahr.“¹³³ Der Katholikos konnte nur zwei Erklärungen für das Versagen der Mönche finden: Entweder hatten sie Vorwände für ihr ihm anstößiges Verhalten erfunden, oder sie waren von den Häretikern getäuscht worden. Sollten es die Häretiker gewesen sein, die die Begründung für das Geschehen lieferten, so gingen diese offensichtlich davon aus, dass eine Berufung auf die Muslime zur Herbeiführung eines Zustandes oder Verhaltens seitens der Angehörigen der konkurrierenden Kirche unwiderstehlich war. Befehlen der Muslime war Folge zu leisten. Demgegenüber konnten die alteingesessenen Christen der Kirche des Ostens kaum auf ihre angestammten Rechte pochen. Īṣō'jahb nun bestreitet den Empfängern seines Briefes, dass der von ihnen angegebene Grund für ihre Handlung tatsächlich bestand. Er unterstellt ihnen Vorwände für ein ihnen opportunes Verhalten. Alternativ zeihet er die dogmatischen Kontrahenten und Vertreter der anderen Kirche einer klaren Lüge, mit der sie ihr Ziel zu erreichen gesucht hätten und es auch tatsächlich erreichten. Die Gegner hätten in diesem Fall das Verhalten der Betroffenen bewusst manipuliert unter Rückgriff auf eine vermeintliche Anordnung der muslimischen Herrscher, um sie handlungsunfähig und kopflos zu machen. Kern seiner Aussage ist die schlichte Zurückweisung der möglichen Erklärungen und Entschuldigungen für das Fehlverhalten.

Damit liegt seine Argumentation wieder auf der Linie mit der er bereits die Herrschaft der Araber als Lehnsherrschaft charakterisiert hatte. Auch hier lehnt er es, wenn auch nicht auf den ersten Blick ersichtlich, aus theologischen Gründen ab, machtpolitisch erzwungene Geschehnisse auf die Araber und deren Befehl zurückzuführen. „Denn die tayyāyē mhagrē [ܡܗܓܪܝܢ] helfen nicht denen, die sagen, dass der allmächtige Gott gelitten hat und gestorben ist. Und wenn es geschieht, dass sie, aus welchem Grund auch immer, ihnen helfen, könntet ihr doch la'mhagrē [ܠܡܗܓܪܝܢ] erklären, was [die Sache] ist, und sie von dieser Sache überzeugen, wenn euch die Sache in geziemender Weise wichtig ist.“¹³⁴

Harald Suermann verstand diese Textpassage als Reaktion Īṣō'jahbs „auf den Vorwurf, die Monophysiten, von den Moslems bevorzugt, seien die wahren Gläubigen, und sie, die Nestorianer, seien die Häretiker.“ Suermann meinte, dass Īṣō'jahb hier versuchte, „die Muslime in die innerchristlichen Auseinandersetzungen hineinzuziehen und die neuen Herren gegen die ewigen Gegner, die Monophysiten, zu gewinnen.“¹³⁵ Doch der Text stellt

oder der lokalen Kirche.

- 133 Īṣō'jahb III., Liber Epistularum, S. 73 (lat.), S. 96-97 (syr.). Suermann übersetzt: „Die Häretiker täuschen euch: das, was passiert, passiert durch den Befehl der Eiferer (Araber). Dies ist überhaupt nicht wahr“, H. Suermann, *Orientalische Christen und der Islam*, S. 128.
- 134 Īṣō'jahb III., Liber Epistularum, S. 73 (lat.), S. 96-97 (syr.). Die Formulierung, dass „der allmächtige Gott gelitten hat und gestorben ist“ heißt in wörtlicher Übersetzung: „Leid und Tod über Gott, den Allmächtigen“. Suermanns Übersetzung dieser Textstelle lautet: „Tatsächlich kommen die arabischen Muslime denen nicht zu Hilfe, die sagen, dass der allmächtige Gott gelitten hat und gestorben ist. Wenn es vorkommt, aus welchem Grund auch immer, dass sie ihnen helfen, könnt ihr den Muslimen sagen, was ist, und sie überzeugen, wie es sich gehört.“, H. Suermann, *Orientalische Christen und der Islam*, S. 128.
- 135 H. Suermann, *Orientalische Christen und der Islam*, S. 129. Hage sprach anhand dieses Textes von einer „Annäherung von Nestorianern und Jakobiten“, die „offenbar“ von den Muslimen gefordert

eine komplexere Situation vor: die Westsyryer, von Suermann noch mit dem alten Ketzer-namen „Monophysiten“ belegt, hätten die Ostsyryer heimtückisch aus angestammtem Besitz unter fälschlicher Berufung auf die Muslime gedrängt.¹³⁶ Er reagiert auf diesen unlauteren Angriff zunächst mit einer Inkriminierung des theologischen Kontrahenten als Theopaschiten, um damit jegliches Recht der Aussagen des Gegners infrage zu stellen. Doch selbst für den Fall, dass sich tatsächlich die Muslime dazu herbeilassen sollten, den Gegnern zu helfen, so hätten die Angehörigen der Kirche des Ostens sich demgegenüber nicht einfach folgsam zu verhalten ohne Rücksicht auf ihr Selbstverständnis und ihr Recht. Sollten tatsächlich die Muslime den Begehrlichkeiten der Gegner gegenüber sich als hilfreich auf Kosten der Ostsyryer erweisen, so hätten sie diesen Tatbestand als Herausforderung zu nehmen. Ausdrücklich hielt der Katholikos seine offensichtlich ohne rechtes Selbstvertrauen agierenden Gläubigen dazu an, ihrerseits initiativ zu werden. Ihre Aufgabe sei es in einer solchen Situation, den Muslimen zu erklären, was der theologisch korrekte Sachstand ist.

Wie Suermann, so hatte auch schon Fiey herausgestellt, dass Īṣō'jahb nicht gezögert habe, einige Male die konfessionspolemischen Argumente benutzt zu haben, um die neuen Herren gegen seine steten Kontrahenten, die „Monophysiten“, für sich zu gewinnen.¹³⁷ Fieys Kommentar zu dem Textabschnitt hält sich an die Diskussionslage des Textes. Zwar geht er auf die Ursächlichkeit der konkreten Auseinandersetzung mit keinem Wort ein, aber durch die Voranstellung der Übersetzung des Textes und seinen Hinweis, die Muslime hätten die Monophysiten bevorzugt, bleibt er tatsächlich auf der Argumentationslinie des Textes. Anders als später Suermann sieht Fiey zudem, dass es um die Gewinnung der Muslime für das Anliegen der Kirche des Ostens ging. Freilich überzog er dort, wo er diese Argumentationsweise in diesem konkreten Fall als die Īṣō'jahbs den Muslimen gegenüber ausgab. Īṣō'jahb lieferte hier nur die Argumente, die die Angehörigen seiner Kirche in konkreten Streitfällen mit den „Monophysiten“ den Muslimen gegenüber verwenden sollten.

Karl-Heinz Ohlig zitiert wiederum die Übersetzung Suermanns, problematisiert aber dessen Übersetzung „arabische Muslime“. Die Übersetzung bietet in umgekehrter Zusammensetzung auch Fiey, der von „muslimischen Arabern“ („Arabes musulmans“) spricht. Duvals lateinische Übersetzung bietet „Arabes Mohammedani“, zuweilen auch nur „Mohammedanis“.¹³⁸ Ohligs Verdacht: hier läge möglicherweise eine falsche Übersetzung vor. Sein Argument gegen die Übersetzung: „immerhin wäre es recht schwierig zu erklären, dass in dieser frühen Zeit schon von Muslimen die Rede ist“.¹³⁹ Doch biete der Text ledig-

wurde, W. Hage, Die syrisch-jakobitische Kirche in frühislamische Zeit, S. 82, Anm. 260. Doch gibt es im Text keinen Anhalt für diese Annahme. Es handelt sich möglicherweise schlicht um ein Versehen des Autors.

136 Zu der Bezeichnung „Monophysit“ und ihrer Zurückweisung seitens der so von ihren dogmatischen Gegnern verketzerten Kirchen vgl. Zakka Iwas I., Die Syrisch-Orthodoxe Kirche, S. 29.

137 J.-M. Fiey, *Īṣō'yaw le Grand*, II, S. 31. Fiey bietet eine französische Übersetzung des fraglichen Textabschnittes. „Les hérétiques essaient de vous tromper (en disant): Ce qui arrive, arrive par ordre des Arabes. Cela n'est absolument pas vrai. En effet les Arabes musulmans ne viennent pas en aide à ceux qui dissent que le Dieu tout puissant a souffert et est mort. S'il arrive que, pour une raison quelconque, ils les aident, vous pourriez leur dire ce qu'il en est et les persuader comme il se doit.“

138 *Īṣō'jahb III.*, Liber Epistularum, S. 73 (lat.).

139 K.-H. Ohlig, Hinweise, S. 245.

lich „Tayyaye m-Haggre (hagarenische oder hagaritische Araber) und einmal m-Haggre (Hagarener/Hagariten)“.¹⁴⁰ Die Übersetzung Ohligs deckt sich mit dem gegenwärtigen Kenntnisstand zur Verwendung der Bezeichnung „Tayyāyē“ und deren Übersetzung als „Araber“.¹⁴¹ Wichtig ist Ohlig, dass es sich hier lediglich um die Benennung der Araber gemäß biblischen Rastern handle. Im Text stehe lediglich, dass „die Araber den (anderen) Christen freie Hand ließen und das christliche Leben ungestört blühen konnte.“¹⁴² Doch ist schon die in Klammern hinzugefügte Spezifizierung „anderen“ reine Hypothese und findet nirgends am Text Anhalt. An keiner Stelle kommen die Eroberer etwa als Christen in den Blick. Zeitlich verortet Ohlig den gesamten Text falsch. Der Text gehört – auch von Ohlig nirgends bestritten und aus der eindeutigen Diktion auch nicht bestreitbar – in die Zeit Īṣōʿjahbs als Katholikos, also in den Zeitraum zwischen 649 und 659. Ohlig aber spricht im Blick auf den Text von der Zeit Muʿāwiyas (661-680). Die offenkundig falsche Terminierung des Textes bei Ohlig bleibt ohne Begründung. Emphatisch protestiert Ohlig gegen die vermeintlich falsche Übersetzung. „Ein Rätsel bleibt, wieso Übersetzer nicht übersetzen, sondern ihre eigene Meinung – dass natürlich die damaligen Araber Muslime waren – in den Text hineinlegen.“¹⁴³ Noch heute aber gibt es keine „Muslim“ entsprechende Bezeichnung im Syrischen.¹⁴⁴ Ohlig sucht also nach einem Phantom, das es in der syrischen Sprache nie gab. Doch deutlich ist, dass der katholische Theologe und Religionswissenschaftler an der Universität Saarbrücken hier gegen den Text an seiner Grundthese festhält, die den Islam in seiner Frühzeit für eine christliche und antitrinitarische Bewegung unter den Arabern erklärt.¹⁴⁵ Daher muss ihn natürlich eine frühe Erwähnung der Muslime, die diese auch in religiöser Eigenart und Geschiedenheit vom Christentum versteht, irritieren. Immerhin nimmt auch Ohlig den Hinweis auf den Theopaschitismus auf. Allerdings differenziert er nicht zwischen polemischer Verzeichnung der gegnerischen Position und der tatsächlichen Haltung der „Monophysiten“. Für ihn ist es eine These der „Monophysiten“, dass „der allmächtige Gott (am Kreuz) gelitten“ habe und „gestorben“ sei.¹⁴⁶ Die „monophysitische“ These aber werde nach Ansicht Īṣōʿjahbs von den Arabern nicht unterstützt.¹⁴⁷ Das theologische Argument, das in der Übersetzung, bzw.

140 K.-H. Ohlig, Hinweise, S. 245.

141 T. Hainthaler, *Christliche Araber*, S. 22; J. Retsö, *The Arabs*, S. 518-521.

142 K.-H. Ohlig, Hinweise, S. 245.

143 K.-H. Ohlig, Hinweise, S. 245.

144 S. Hanna / A. Bulut, Wörterbuch, S. 265 (weiterhin Hagar und Hagarener dafür im Gebrauch). Für Araber neben Arabāyā auch weiterhin tayyāyā, mhagrayā. Hanna benutzt in seiner Wiedergabe der Bezeichnungen die westsyrische Aussprache, also Arabōyō anstelle von Arabāyā, vgl. S. Hanna / A. Bulut, S. 23.

145 In dem von ihm mitherausgegebenen Sammelband „Die dunklen Anfänge. Neue Forschungen zur Entstehung und frühen Geschichte des Islam“ von 2005 entfaltet er diese These. „Muhammadun“ („der Gepriesene, der Auserwählte“) sei ursprünglich nur ein Titel für Jesus Christus gewesen. Die (Um-) Deutung als Name des Propheten sei erst um das Jahr 800 erfolgt. Der Sammelband: K.-H. Ohlig / G.R. Puin (Hg.), *Die dunklen Anfänge*; vgl. auch: K.-H. Ohlig, *Vom muhammad Jesus zum Propheten der Araber, Die Historisierung eines christologischen Prädikats*, in: K.-H. Ohlig (Hg.), *Der frühe Islam*, S. 327-376.

146 K.-H. Ohlig, Hinweise, S. 244. Demgegenüber sei „für ostsyrische Christen Jesus, der Messias, gestorben“, meint Ohlig.

147 Er weist dazu die Textstellen in den Übersetzungen von Duval und Suermann aus, K.-H. Ohlig, Hinweise, S. 244 Anm. 89.

Verzeichnung der gegnerischen Position zum Tragen kam und eben nicht einfach ein Referat einer „monophysitischen“ Position, sondern die Verunglimpfung der gegnerischen Position zum Zwecke der Herabsetzung der Gegner in den Augen der neuen Herrscher war, entgeht Ohlig so vollständig.

Hoyland betont, dass dieses Textstück überhaupt die erste Referenz zu den Beziehungen der Christen zu den Muslimen sei.¹⁴⁸ Doch er übergeht die theologische Argumentation vollständig und hebt nur auf das Interesse der Christen ab, von den neuen Herrschern Privilegien zu erhalten, wie sie sie zuvor von den sassanidischen Herrschern zu erhalten bemüht gewesen seien. Hinsichtlich der Gottesfrage sei es ihnen lediglich („simply“) darum gegangen, ihre eigenen Angelegenheiten unbehindert nachkommen zu können. Bischöfe und Mönche seien um Befreiung von Abgaben bemüht gewesen, während dem Herrscher zu geben sei, was des Herrschers sei. Der zweite Aspekt, der Hoyland an diesem Text von Gewicht zu sein schien, war die Verwendung des Terminus *mhaggrē*. Er sah darin ein Äquivalent zum griechischen *magaritai*, der in einem zweisprachigen Papyrus aus dem Jahr 643 zu finden sei, den der Kommandeur der arabischen Truppen in Ägypten der lokalen Bevölkerung ausstellen ließ. Von solchen Texten hätten möglicherweise die christlichen Autoren den Terminus übernommen.¹⁴⁹ Andererseits hätten die Griechen schlicht das arabisches *muhājir* übernommen, mit dem die Araber in allen offiziellen Dokumenten des 1. Jahrhunderts des Islam identifiziert wurden. Die Christen hätten diese Begrifflichkeiten möglicherweise einfach mit Hagar in Verbindung gebracht. Die Begrifflichkeit existierte also bereits lange vor Īṣō'jahb, doch nutzt der sie bereits in Kombination beider Begriffe und zeigt so, dass die Begriffe nicht mehr für sich allein die ihm wichtige Beschreibung des ihm vor Augen stehenden Phänomens zu leisten vermögen, was er zusätzlich noch dadurch unterstreicht, dass er die durch Begrifflichkeiten „einst“ erfassten Menschen von denen „jetzt“ durch sie bezeichneten abhebt.

Auch Hoyland diskutiert die Frage der rivalisierenden Konfessionen in der Argumentation Īṣō'jahbs und bezieht sich auf die darin enthaltene Aussage, dass es die „Monophysiten“ gewesen seien, die für sich in Anspruch genommen hätten, dass die Araber sie bevorzugten.¹⁵⁰ Damit stellt er Īṣō'jahbs Argumentation korrekt als Antwort auf Behauptungen des konfessionellen Gegners dar. Doch insgesamt ist ihm der Text dann lediglich Ausdruck dessen, dass beide Seiten ihre vermeintliche Bevorzugung durch die Muslime behaupteten, um Anhänger zu gewinnen und ihre eigene Anhängerschaft rückzuversichern. Doch der Text Īṣō'jahbs ist eben nicht sofort als ein Element einer generellen konfessionellen Rivalität zu verstehen, sondern als ein konkreter Text in konkreter Situation, als eine Antwort auf einen konkreten Übergriff der rivalisierenden Konfession auf den eigenen Besitzstand. Ob generelle Schlussfolgerungen zu vermeintlich übergreifenden Kontroversen der beiden Konfessionen hier am Platz sind, kann jedenfalls nicht aus diesem Einzeltext gefolgert werden, der Zeuge eines bestimmten Vorgangs ist, der nur in zweiter Linie auch in der konfessionellen Rivalität zu verorten ist. Für diese Verortung aber bedürfte es einer konzi-

148 „Firstly, it is our earliest reference to Christian dealings with Muslims“, R.G. Hoyland, *Seeing Islam*, S. 179.

149 R.G. Hoyland, *Seeing Islam*, S. 180.

150 R.G. Hoyland, *Seeing Islam*, S. 181f.

sen Untersuchung auf breiterer Textbasis, die zumindest für diese frühe Zeit islamischer Herrschaft nicht zur Verfügung steht.

Interessant ist, dass Īṣōʿjahb in der den Muslimen gegenüber noch beinahe neutralen Eingangsformulierung, in der er lediglich feststellt, dass die Muslime den „Monophysiten“ nicht hülfe, eine Kombination des nicht polemisch zugespitzten *tayyāyē* mit dem mit polemischer Note versehenen *mhagrē* bietet. Zwar treten die Muslime hier sozusagen schon auf der falschen Seite auf, aber an ihrer Unschuld am Geschehen hält Īṣōʿjahb doch apodiktisch fest. In dem Moment jedoch, in dem sich die Muslime als irregeleitet erweisen, verzichtet Īṣōʿjahb auf das von Polemik freie *tayyāyē* und benutzt nur noch das polemisierende *mhagrē* für die theologisch und politisch sich falsch positionierenden Muslime. Das im Brief vorausgehende Geschehen hatte die Empörung des Katholikos-Patriarchen verursacht. „Monophysiten“ hatten, wahrscheinlich mit Hilfe der Araber, den Ostsyren eine Kirche abgenommen.¹⁵¹ Die untätig dem Unrecht zusehenden Gläubigen stellte er in ein apokalyptisches Licht: Die Welt gehe zugrunde und die Ruine des menschlichen Lebens wäre eins geworden mit dem Bösen eines schwachen Glaubens. Nun hätten die Gläubigen zu leiden unter dem, was sie selbst zugelassen hatten als Ahnung künftigen Leids. An ihnen erfülle sich das Wort des Herrn über die Ankunft des Menschensohnes. Dieses Wort belässt Īṣōʿjahb alsdann in Frageform. „Glaubt ihr, dass er Glaube auf Erden finden wird?“ Glaube fände der Menschensohn seiner Auffassung nach dort, wo die ostsyrischen Christen ihrem Bekenntnis die Treue hielten. Hatten die Betroffenen Īṣōʿjahb gegenüber zunächst ihr Leid geklagt, so stießen sie nicht nur auf kein Verständnis, sondern auf eine massive Zurechtweisung. Indem Īṣōʿjahb die Frage nach dem Glauben stellte, forderte er das Beharrungsvermögen seiner Gläubigen, das hier so kläglich gescheitert war, herauf. Dem Herrn gegenüber müssten die Betroffenen doch geradezu bekennen, dass es keinen Glauben in ihrer Gemeinde gebe. Er habe zunächst gar nicht glauben können, was er gehört hatte, dass nämlich bei den Betroffenen der Dämon derer um sich griff, die auf dem Berg Alfaf rebellierten. Diese Rebellion auf dem Berg Alfaf wurde von Fiey mit der Übernahme des Klosters Mār Mattai durch die Miaphysiten identifiziert.¹⁵²

Weil einer der rebellierenden Mönche, die zum gegnerischen kirchlichen Lager übergingen, bei ihnen Einfluss bekommen hatte, hätten sie weder protestiert noch sich gewehrt, wirft Īṣōʿjahb den Bewohnern des Klosters vor. Sie seien wie gelähmt untätig gewesen. Damit nimmt Īṣōʿjahb die Anrede der Empfänger des Briefes aus der Einleitung wieder auf. Keiner habe sich bekreuzigt angesichts des furchtbaren Geschehens in Hoffnung auf die Hilfe Gottes. Ohne Bewegung, Schmerz oder Ärger nahmen die Betroffenen das Geschehen hin und trugen nicht einmal die Sakramentalien (Geheimnisse) [ܟܠܘܢܐ ܟܘܕܝܢܐ] aus der Kirche heraus, sondern sie verließen die Kirche ohne Rücksicht auf Verluste.¹⁵³ Wie Menschen ohne Hoffnung und ohne Gott hätten sie die heiligen und lebensspendenden Geheimnisse den „Dämonen“ überlassen. Īṣōʿjahb erschien dieses Geschehen wie der Anfang des Abfalls vieler Menschen in der Zeit der Ankunft des Satans. Dabei seien einige der Betrof-

151 Īṣōʿjahb III., Liber Epistularum, E.XLVIII, S. 96-97 (syr.), S. 73 (lat.).

152 J.-M. Fiey, *Īṣōʿyaw le Grand*, I, S. 331; vgl. auch Abraham von Bēth Zabe: *The History of Rabban Bar-ʿIdtā*, S. 157 (syr.), S. 237 (engl.).

153 Īṣōʿjahb III., Liber Epistularum, XLVIII, S. 95-97 (syr.), S. 72-73 (lat.). Ihn empörte die Passivität der die Gläubigen angesichts der Enteignung ihrer Kirche durch die konfessionellen Gegner.

fenen Söhne segensreicher Bischöfe, Schüler berühmter Priester.¹⁵⁴ Die Bischöfe, die dort am Ort für den rechten Glauben gekämpft hatten, wären entsetzt, wenn sie wüssten, was dort nunmehr geschah.

Īṣō'jahb riet den Empfängern des Briefes, die mit den „Monophysiten“ zu kämpfen hatten, den Muslimen darzulegen, dass der „nestorianische“ Glaube dem islamischen näher stehe als der Glaube der Miaphysiten. Dazu nutzte er die traditionelle Verunglimpfung der Miaphysiten als Theopaschiten. Als miaphysitische Behauptung stellte er heraus, dass Gott selbst gelitten habe und gestorben sei. Den Vorwurf des Theopaschitismus machten die Verfechter der „nestorianischen“ Orthodoxie bereits Henana.¹⁵⁵ Entsprechend hatte Īṣō'jahb I. in seinem Symbolum formuliert: „Gelitten hat Christus der Sohn Gottes im Fleische als der Gleiche. In der Natur seiner Gottheit ist aber Christus der Sohn Gottes erhaben über Leiden. Leidensunfähig und leidensfähig ist Christus unser Herr.“¹⁵⁶ Obwohl Gott, der Logos, in der Einigung „Schmach und Leiden im Tempel seines Leibes“ angenommen habe, leide er „in der Natur seiner Gottheit“ nicht. Das Argument ist alt und wurde schon früh zur Verteidigung der „nestorianischen“ Orthodoxie verwandt. Es begegnet schon auf der ersten Synode unter dem Katholikos Aqāq von 486, die sich offiziell zur im Westen verurteilten Lehre bekannte.¹⁵⁷ Auf der Synode Abas I. im Jahr 544 wurde gerade hier die Scheidelinie besonders scharf gezogen. Mit dem Anathema wurde belegt, „wer nicht bekennt das Leiden und den Tod der Menschheit Christi und die Leidensunfähigkeit seiner Gottheit“.¹⁵⁸ Īṣō'jahb argumentierte auf dieser Basis gegen die Lehre seiner dogmatischen Kontrahenten. Für ihn waren in den Spuren Babais des Großen zwei Naturen und zwei Hypostasen notwendig, um korrekte christologische Aussagen treffen zu können.¹⁵⁹ Die Zweiheit der Hypostasen sicherte in seiner christologischen Konzeption, dass das Leiden nicht der göttlichen Hypostase zugeschrieben werden konnte. Einerseits galt es Auffassungen zurückzuweisen, die meinten, dass Christus nicht Schmerzen und Tod erlitten habe.¹⁶⁰ Andererseits durfte das Leiden nicht von der menschlichen Natur Christi auf dessen göttliche Natur übertragen werden. Er problematisierte die christologische Zuordnung des Leidens um der Leidensunfähigkeit Gottes willen. Wer lehre, dass der Sohn, der dieselbe Natur habe wie der Vater, gestorben sei, der lehre damit notwendigerweise, dass weder „der Vater frei vom Tod, noch der Heilige Geist“ davon frei ist.¹⁶¹ Wer solche Lehren vertrete, der schliesse „lästernd den Tod Gottes notwendigerweise ein“.

154 In der Kirche des Ostens gab es noch bis in die islamische Zeit verheiratete Bischöfe. Der letzte Katholikos, der als Bischof verheiratet war, ist Īṣō'jahb II., L. Sako, *Lettre christologique*, S. 64.

155 D. Winkler, *Ostsyrisches Christentum*, S. 73.

156 *Synodicon Orientale*, S. 193-196 (syr.), 452-455 (fr.); *Synhados*, S. 275-277; vgl. D. Winkler, *Ostsyrisches Christentum*, S. 75.

157 *Synodicon orientale*, S. 55 (syr.), S. 302 (fr.); vgl. D. Winkler, *Ostsyrisches Christentum*, S. 67.

158 *Synodicon orientale*, S. 543 (syr.), 553 (fr.); *Synhados*, S. 136f; vgl. D. Winkler, *Ostsyrisches Christentum*, S. 70.

159 D. Winkler, *Ostsyrisches Christentum*, S. 113.

160 Īṣō'jahb, *Liber Epistularum*, K.XXII, S. 286; vgl. D. Winkler, *Ostsyrisches Christentum*, S. 116 (nach Winkler handelt es sich hier um die Zurückweisung doketischer Anschauungen).

161 Īṣō'jahb, *Liber Epistularum*, K.XXII, S. 286; vgl. D. Winkler, *Ostsyrisches Christentum*, S. 116. Winkler übersetzt *bar kyana* [ܒܪܟܝܢܐ] hier mit „wesensgleich“. Doch geht es hier nicht um das Wesen, sondern um die Natur.

Die Nähe zur islamischen Gotteslehre konstruiert Īṣō'jahb also gerade von der dogmatischen Position seiner Gegner her. Der dogmatische Kontrahent wurde einleitend von Īṣō'jahb lediglich als „Häretiker“ charakterisiert. Deutlich wird deren Position lediglich in der beiläufigen dogmatischen Kurzcharakteristik dieser Gegner durch Īṣō'jahb, in der er von denen spricht, „die sagen, dass der allmächtige Gott gelitten hat und gestorben ist.“¹⁶² Mit der Kurzcharakteristik aber ging es nicht um eine dogmatische korrekte Wiedergabe der Position der Gegner, sondern um die Diskreditierung der gegnerischen Lehre. Die vermutlich in den Mönchen zu identifizierenden Gegner, die das Kloster Mār Mattai für die westsyrische Kirche übernahmen und die Angehörigen der Kirche des Ostens verdrängten, waren Miaphysiten. Erst 629 hatte der westsyrische Patriarch eine Union mit den Miaphysiten im Persischen Reich erwirkt.¹⁶³ Seitdem standen sie als stete Herausforderung den Vertretern der Kirche des Ostens mitten auf dem Boden des alten Persischen Reiches gegenüber. Īṣō'jahbs Kritik an der passiven Haltung seiner Gläubigen angesichts der miaphysitischen Behauptung, ihre Aktion geschähe auf Befehl der Muslime, fördert ein christologisches Argument hervor, das tatsächlich an ein zentrales Anliegen der Verkündigung Muḥammads anknüpfen konnte. „Die Kritik Muḥammads an den zentralen christlichen Lehren richtet sich gegen die monophysitische Christologie“.¹⁶⁴ Und gerade an der Frage der Leidenslosigkeit, bzw. der Leidensfähigkeit des Logos Gottes machte sich die Kritik Muḥammads fest. Sie richte sich „nicht gegen die Person Jesu“, sondern gegen die Christen, die eine monophysitische Christologie vertraten.¹⁶⁵ Harald Suermann meinte festhalten zu müssen, dass Īṣō'jahb „überhaupt nicht auf dem Niveau der Dogmen und Gesetze des Islam“ argumentiere.¹⁶⁶ Doch indem Īṣō'jahb die Haltung seiner Gläubigen mit Rückgriff auf die Position seiner Gegner kritisierte mit dem Ziel, die Nähe der eigenen Position zur Religion der neuen Herrscher herauszustellen und die Abwegigkeit der miaphysitischen Position angesichts der Gotteslehre der Muslime, argumentierte er implizit sehr wohl auf dem Boden der Lehraussagen der neuen Religion. Dass deren Position nicht explizit zum Gegenstand seiner Argumentation wurde, ist in der Gesprächssituation begründet, in der sich der Katholikos-Patriarch befand. Er wies Schutzbehauptungen oder tatsächliche Begründungen seiner Gläubigen zurecht, die in einer konkreten Auseinandersetzung mit Miaphysiten gestanden hatten. Seine Gesprächspartner gehörten zur eigenen Lehrtradition und wurden auf deren Kernaussagen zur Christologie verwiesen angesichts der Behauptung, dass die Miaphysiten auf Befehl der Muslime gehandelt hätten. Die Muslime geraten also nur tertiär in den Blick als die angeblich hinter den Forderungen der Miaphysiten stehende Triebkraft. Von daher ging es in der Argumentation Īṣō'jahbs nicht um das Verstehen der muslimischen Botschaft, sondern um das Verstehen der eigenen dogmatischen Position. Allerdings vollzog sich dies nicht im luftleeren Raum, auch nicht unter den Grundbedingungen christlicher Existenz in einem zoroastrisch geprägten Sassanidenreich oder von der christlichen Reichskirche geprägten Imperium Romanum, sondern unter denen der Zugehörigkeit zum neuen islamischen Weltreich. Dieses wird aber

162 Īṣō'jahb, Liber Epistularum, E.XLVIII, S. 97 (syr.), S. 73 (lat.).

163 H. Kaufhold, Syrisch-orthodoxe („jakobitische“) Kirche, S. 479.

164 G. Riße, „Gott ist Christus, der Sohn der Maria“, S. 216.

165 G. Riße, „Gott ist Christus, der Sohn der Maria“, S. 218-219.

166 H. Suermann, Orientalische Christen und der Islam, S. 129.

nicht nur als eine politische Gegebenheit gesehen, sondern in seiner religiösen Botschaft wahrgenommen. Das Argument der Gegner berief sich ausschließlich auf einen Befehl der Araber, griff also nur auf die politische Gegebenheit zurück. Das Argument Īšōʿjahbs aber griff darüber hinaus auf die religiöse Dimension zurück und suchte implizit Anschluß an die islamische Zurückweisung einer Auffassung, die nach seiner Ansicht Gott Leiden und Tod zuschreibt, weil sie allein eine Natur und Hypostase Christi gelten läßt. Implizit wird dabei seitens der muslimischen Lehre die Auffassung von der Allmacht Gottes und deren Gegensatz zur Vorstellung, dass Gott in Christus gelitten habe und gestorben sei, als Inhalt islamischer Botschaft erkennbar, ohne auf dem Boden der islamischen Lehre diskutiert werden zu müssen, die als ein reflektierendes theologisches Gegenüber ohnehin noch nicht greifbar gewesen wäre. Die Spiegelung islamischer Kernbotschaft erfolgte ausschließlich im Spiegel der widerstreitenden christlichen Positionen und gab doch den entmutigten Kirchengliedern in ihrem Kampf mit den dogmatischen Kontrahenten den Blick auf den Islam als der für das eigene Handeln maßgeblichen politischen Größe so frei, dass diese der Kirche des Ostens an die Seite und den Miaphysiten gegenüber gestellt wurde.

In seiner Antwort betonte er deswegen die Allmacht Gottes als Leid und Tod Gottes ausschließend. Mit diesem Argument rückte Īšōʿjahb den islamischen Monotheismus und dessen Betonung der Transzendenz und Leidensunfähigkeit Gottes also indirekt möglichst nah an das von ihm vertretene Gottesbild heran, indem er die Distanz der Muslime zu der vermeintlichen Position der dogmatischen Gegner herausstellt. Für ihn sprachen die theologischen Argumente im Blick auf Nähe und Distanz zum Islam eindeutig für die Position seiner Kirche. Die Differenz der eigenen Lehre zum Islam – etwa die Lehre von der Göttlichkeit und Menschlichkeit Christi – spielte demgegenüber hier keine Rolle.

Den Gläubigen wuchs die schon erwähnte Pflicht zu, die Muslime über die wahre theologische Sachlage aufzuklären. Ausdrücklich war diese Informationspflicht der Gläubigen gegenüber den Muslimen von Īšōʿjahb zugleich als Überzeugungsarbeit aufgefasst worden, die ihm als selbstverständliches Gebot dessen galt, was sich für einen rechten Gläubigen gehöre.¹⁶⁷ Damit rief Īšōʿjahb die Gläubigen zu einem aktiven Gespräch mit den Muslimen auf, deren Religion bewusst als theologisch verwandt verstanden wurde. Von einer Zurückhaltung Īšōʿjahbs im Geiste des später sich entwickelnden „low social profile“ der orientalischen Christen mindestens im Blick auf das innerchristliche Gespräch zum Verhalten im Umgang mit den Muslimen kann nicht die Rede sein.¹⁶⁸

167 Īšōʿjahb III., *Liber Epistularum*, E.XLVIII, S. 95-97 (syr.), S. 72-73 (lat.).

168 Vgl. S. Griffith, *Answering the Call of the Minaret*, S. 12.

10. Schluss

„Iso'yaw der Große ist also Zeuge für das Leben der Christen unter arabischer Herrschaft in der Zeit Mu'awiyas; von einer neuen Religion der Araber, weiß er nichts.“¹ Mit diesen Worten beendet Ohlig seine Untersuchungen im Kontext der von ihm betrachteten „Hinweise auf eine neue Religion“. Eine der ihn dabei leitenden Fragestellungen war, dass er die „spärlichen Hinweise auf religiöse Überzeugungen der Araber“ daraufhin untersuchen wolle, „ob sie auf eine neue Religion – den Islam – bezogen zu verstehen“ seien.² Ganz anders lautet das Fazit Suermanns für die Wahrnehmung des Islams durch Īšō'jahb: „Festzuhalten gilt vor allem, dass der Islam hier nach seinem Wohlwollen dem Christentum gegenüber beurteilt wird. Īšō'jaw III. argumentierte überhaupt nicht auf dem Niveau der Dogmen und Gesetze des Islam; einzig interessierte ihn das Verhalten den Christen gegenüber. Er nimmt eine recht positive Stellung der muslimischen Politik gegenüber ein, er hält es nur für nötig, seinen Glauben gegen die Steuerpolitik der Muslime zu verteidigen, er beklagt, dass es seine Mitchristen nicht tun. Das Reich selber ist von Gott den Arabern anvertraut und somit als solches nicht in Frage zu stellen.“³

Demgegenüber hat die vorliegende Arbeit auf dem biographischen, zeit- und theologiegeschichtlichen Hintergrund der Äußerungen Īšō'jahbs deutlich neue und tiefere Einsichten zum Islambild Īšō'jahbs herausgearbeitet. Sie zeigt einen Mann, der vermutlich vornehmer persischer Abstammung war, an der herausragendsten Hochschule seiner Kirche seine theologischen Kenntnisse vermittelt bekam und dennoch den Weg des Mönchs wählte. Über die üblichen Stufen des hierarchischen Aufstiegs vom Bischof zum Metropoliten und schließlich zum Katholikos-Patriarchen zeichnete ihn sein stetes Interesse an einer kämpferischen Wahrnehmung konfessioneller Profile und die zuweilen ambivalente Nähe zum Mönchtum aus. Zu den Arabern unterhielt er Kontakte seit seiner Metropolitenzeit. Seine Wahrnehmung der Gläubigen seiner Kirche auf der Arabischen Halbinsel wurde verdunkelt durch ein Schisma, das differenziertere Beobachtungen zur Lebenswirklichkeit der Araber kaum zuließ. Priorität hatte stets der Kampf um die Entscheidungshoheit der Kirchenleitung. Dennoch diente ihm die Massenkonversion der Christen des Oman als immer wiederkehrendes Beispiel zur Abschreckung. Wo so ökonomische Interessen die religiösen Güter verdrängen würden, da erzeugte das Schmerz und Trauer bei denen, die in der Kirche als die Verlassenen zurückblieben. Zu wehren war dieser schmerzvollen Not seiner Meinung

1 K.-H. Ohlig, *Hinweise*, S. 246. Die Datierung in die Zeit Mu'āwiyas entspricht nicht den Daten für die Regierung Īšō'jahbs als Katholikos und damit auch nicht dem Abfassungszeitraum dieser Briefe durch das Kirchenoberhaupt, vgl. Anm. 259, Suermann bietet korrekt 'Uṭmān, H. Suermann, *Orientalische Christen und der Islam*, S. 128.

2 K.-H. Ohlig, *Hinweise*, S. 225.

3 H. Suermann, *Orientalische Christen und der Islam*, S. 129. Suermann stellt heraus, dass diese Texte auffällig auf Polemik verzichteten, wie sie späterhin bei byzantinischen Theologen aufträte. Stattdessen zeigten „sie eine wohlwollende Einschätzung des Islam“, H. Suermann, *Orientalische Christen und der Islam*, S. 133 (in der die Briefe Īšō'jahbs inkludierenden Passage der Zusammenfassung).

nach nur durch geordnete und zentralisierte kirchliche Verhältnisse. Der Stärkung in der Lehre kam dabei eine zentrale Bedeutung zu. Gerade wo die neuen Herrscher nicht einfach nur als die doch immer schon bekannten Araber in den Blick kommen, sondern als Menschen mit religiöser Überzeugung, kann das Wissen um die eigene Lehre und deren Nähe zum Glauben der Muslime hilfreich werden, nicht taktischen Argumentationen zu erliegen, die lediglich Druck aufbauen wollen, um die Gläubigen der Kirche des Ostens den Interessen der sie bedrängenden konfessionellen Gegner gefügig zu machen. Den Kampf um die Bewahrung der eigenen Kirche führte Īšō'jahb auf der Basis theologischer Argumente und stellte gerade so seinen Gläubigen das nötige Instrumentarium zur Verfügung, um auch ihrerseits offensiv bleiben zu können. Gerade weil er zumindest Kernhaftes zur neuen Religion der Araber weiß, kann er dieses Wissen nutzen, um sich theologisch verteidigen zu können. Gerade weil er den politischen Handlungsspielraum zu nutzen versucht, fällt sein Urteil zu ihnen ambivalent aus und weiß er von ihnen zu erlangende Vorzüge wie durch sie bewirkte Beschwerden zu benennen. Weder ist seine Stellung zu ihnen naiv positiv, noch nur durch ökonomische Belastungen gekennzeichnet. Die neuen Herrscher sind für ihn schlicht eine Gegebenheit, deren Zustandekommen im Handeln Gottes begründet ist. Wie das vorangehende Reich der Sassaniden, so ist auch das der Araber ganz einfach der Bezugsrahmen, innerhalb dessen die Kirche des Ostens zu leben hat. Als Ausdruck dieser Akzeptanz der neuen Gegebenheiten regelte der Schutzvertrag die Rechte und Pflichten der Kirche des Ostens über die Person des Katholikos-Patriarchen und festigte dadurch seine Stellung gegenüber seinen Opponenten. Die neuen Herren werden in ihrem Verhalten gegenüber der Kirche des Ostens wahrgenommen wie zuvor die alten. Insofern löste nur eine Herrschaft die andere ab. Īšō'jahb schrieb selbst die Vita des letzten Märtyrers im Sassanidenreich. Damit prägte er seiner Kirche die religionspolitisch schwierige Situation in der zurückliegenden Zeit seiner Kirche ein. Am Beispiel der Vergangenheit konnte er so notvolle Situationen der Gegenwart bewältigen helfen, in der er zu mehr Bereitschaft zum Martyrium aufforderte und um weniger kurzatmige Reaktionen auf äußeren Druck seitens seiner Gläubigen drängte. Mit den Muslimen hatte er nicht nur bei wöchentlichen Audienzen Kontakt, sie wurden auch – ohne je eigens thematisiert zu werden – selbstverständlicher Bestandteil seiner Überlegungen. Insofern könnte Īšō'jahb III. als früheste Verkörperung des heute vom rum-orthodoxen Metropoliten des Berg Libanon, George Khodr, vertretenen Programms einer christlichen Existenz verstanden werden, die bewusst die Rahmenbedingungen des Islams als konstitutiv für das eigene Christsein akzeptiert und propagiert.⁴

4 R. Wannous, Georges Khodrs An-Nahar-Artikel, S. 73-86.

Anhang

1. Liste der Katholikoi der Kirche des Ostens¹

Tomarsa	363-371
Qayyuma	377-399
Isaak I.	399-410
Ahai	410-414
Jahballahā I.	415-420
Maana	420
Faraboht	421
Dadīšō' I.	421-456
Bābōj	457-484
Aqāq	485-495/6
Babai	497-502
Silas	503-523
Narsai und Eliša	524-537
Paul I.	537-539
Aba I. der Große	540-552
Josef	552-567 († 576)
Ezechiel	570-582
Īšō'jahb I. von Arzūn	582-596
Sabrīšō' I.	596-604
Gregorius I.	605-608
Vakanz	609-628
Īšō'jahb II. von Gdālā	628-646

¹ Nach W. Baum / D. Winkler, *Die Assyrische Kirche des Ostens*, S. 151. Die Angaben zu Mār Emmeh und Īšō'jahb III. wurden nach den Ergebnissen der vorliegenden Arbeit korrigiert.

Mār Emmeh	646-649
Īšō'jahb III. von Adiabene	649/650-659/660
Giwargis I.	661-680
Johannan I. Bar Marta	680-683
Henanīšō' I.	685-692/700

2. Liste der Byzantinischen Kaiser²

Maurikios	582-602
Phokas	602-610
Herakleios	610-641
Konstantin III.	641
Herakleonas	641
Konstans II.	641-668

3. Liste der Persischen Großkönige³

Hormizd IV.	579-590
Chosroe II. (1. Regierung)	590
Bahram	590
Chosroe II. (2. Regierung)	591-628
Šeroe	628
Ardašir III.	629
Šahrbarāz	630
Verschiedene Thronprätendenten	630-631
Boran	631
Jazdgard III.	632-651

² Nach A. Palmer, *The Seventh Century*, S. xlvi.

³ Ebd.

4. *Liste der Islamischen Herrscher*⁴

Muḥammad b. ʿAbd Allāh	gestorben 632
Abū Bakr	632-634
ʿUmar (I.) b. al-Ḥaṭṭab	634-644
ʿUṭmān b. ʿAffān	644-656
ʿAli b. Abī Ṭālib	656-661
Muʿāwiya I. b. Abī Sufyān b. Ḥarb	661-680

4 Ebd., S. xlvi-xlvii.

Literaturverzeichnis

A. Handschriften

- Ms. Vat.Syr. 157 – Katholikos Īšō'jahb von Adiabene: Briefe.
Ms. Baghdad 166 – Katholikos Īšō'jahb von Adiabene: Briefe.
Ms. Vat.Syr. 42, fol. 63a-81a – Katholikos Īšō'jahb von Adiabene: Taufritual.
Ms. Vat.Syr. 42, fol. 81b-86b – Katholikos Īšō'jahb von Adiabene: Bußritual.
Ms. Cambridge Add. 2818, fol. 119a-138b – Katholikos Henanīšō' I.: Mimrā über den heiligen Mār Īšō'jahb, den Katholikos.

B. Quellen

- Abdīšō' von Nisibis: *Catalogus Librorum*, in: Assemanus, J.S.: *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana III*, 1, S. 3-362.
Abdīšō' von Nisibis: *Index of Biblical and Ecclesiastical Writings*, in: Badger, G. P.: *The Nestorians and their Rituals*, Bd. II, London 1952, S. 361-379.
Abraham Bar Lipheh: *Interpretatio Officiorum*, in: Connolly, R.H. (Hg.): *Anonymi Auctoris Expositio Officiorum Ecclesiae*, *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* 72, S.Syr. 29, S. 161-180, Louvain 1913 (Reprint: Louvain 1954); 76, S.Syr. 32, S. 145-180, Louvain 1915 (Reprint: Louvain 1954).
Abraham von Bēth Zabe: *The History of Rabban Bar-'Idtā*, in: Budge, E.A.W. (Hg.): *The histories of Rabban Hōrmīzd the Persian and Rabban Bar-'Idtā*, *Luzac's semitic text and translation series* 9-11, Bd. 9, S. 114-201; Bd. 10, S. 163-304, London 1902.
al-Kalbī: *Ġamharat an-Nasab*, das genealogische Werk des Hišām ibn Muhammad al-Kalbī, 2 Bände, hrsg. von W. Caskel, Leiden 1966.
'Amr und Sliwā: *De Patriarchis Ecclesiae Orientalis*, hrsg. von H. Gismondi, Rom 1897.
Anonymi Auctoris *Chronicon ad 1234*, in: Chabot, J.-B. (Hg.): *Anonymi Auctoris Chronicon ad Annum Christi 1234 Pertinens und Chronicon anonymum A.D. 819 Pertinens*, *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* 109, S.Syr. 56, Louvain 1952.
Anonymus (Georg von Arbela): *Expositio Officiorum Ecclesiae*, hrsg. von R.H. Connolly, *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* 64, S.Syr. 25; 71, S.Syr. 28; 72, S.Syr. 29; 76, S.Syr. 32, Louvain 1953-1954.
Babai (der Große): *Die Geschichte unseres leuchtenden und allerheiligsten Vaters, des Herrn Gīwargīs Presbyters, Mönches, Bekenners und gekrönten Märtyrers*, in: Hoffmann, G. (Hg.): *Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer*, *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes* 7, 3, Leipzig 1880 (Reprint: Wiesbaden 1966), S. 91-115.
Babai (der Große): *Taš'ītā de Mār Gīwargīs*, in: Bedjan, P. (Hg.): *Histoire de Mar-Jabalaha, de trois autres patriarches, d'un prêtre et de deux laïques nestoriens*, Leipzig und Paris 1895, S. 416-571.
Babai (der Große): *Kommentar zu den Kephalaia Gnostica des Evagrius*, in: Frankenberg, W. (Hg.): *Euagrius Ponticus*, *Abhandlungen der Königlich-Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, *Philologisch-Historische Klasse*, Neue Folge, Bd. XIII Nr. 2, Berlin 1912, S. 8-471.
Babai (der Große): *Geschichte unseres herrlichen und allheiligen Vaters Mār Gīwargīs (Georg), des Mönches, Bekenners und gekrönten Märtyrers*, in: Braun, O. (Hg.): *Ausgewählte Akten persischer Märtyrer*, München 1915, S. 221-277.
Babai (der Große): *Babai Magni liber de unione*, hrsg. von A. Vaschalde, *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* 79-80, S.Syr. 34-35, Paris 1915 (Reprint: 1953).

- Babai (der Große): The Rules of Babai, in: Vööbus, A. (Hg.): Syriac and Arabic documents relative to Syrian Ascetism, Papers of the Estonian Theological Society in Exile 11, Stockholm 1960, S. 176-184.
- Babai (der Große): From Babai the Great, in: Abramowski, L. / Goodman, A.E. (Hg.): A Nestorian Collection of Christological Texts, Cambridge University Library Ms. Oriental 1319, 2 Bände, Oriental Publications 18-19, Cambridge 1972, S. 207-210 (syr.), S. 123-125 (engl.).
- Babai (der Große): Some Useful Counsels on the Ascetical Life, übersetzt von G. Chediath, Mōrān 'Eth'ō 15, Kottayam 2001.
- Balādūrī, al- (al-Imām abu-l 'Abbās Ahmad ibn-Jābir): The Origins of the Islamic State, Bd. I, übers. P.K. Hitti, New York 1916; Bd. II, übers. F.C. Murgotten, New York 1924 (Studies in History, Economics and Public Law 68, Nr. 163-163A).
- Barhadbšabbā 'Arbāyā: Histoire de saints Pères qui ont été persécutés pour la vérité, hrsg. von F. Nau, *Patrologia Orientalis* 9, f. 5, Paris 1913, und *Patrologia Orientalis* 23, f. 2, Paris 1932.
- Barhadbšabbā 'Arbāyā: Cause de la Fondation des Écoles, hrsg. von A. Scher, *Patrologia Orientalis* 4, Paris 1907.
- Barhebräus: *Chronicon Ecclesiasticum*, hrsg. von J.B. Abbeloos und T.J. Lamy, 3 Bände, Paris, Louvain 1877.
- Barhebräus: The chronography of Gregory Abu'l-Faraj, 1225-1286, the son of Aaron, the Hebrew physician commonly known as Bar Hebraeus, übers. E.A.W. Budge, 2 Bände, London 1932 (Reprint: Amsterdam 1976).
- Book of the Bee, hrsg. von E.A.W. Budge, Oxford 1886.
- Book of the Himyarites, in: Moberg, A. (Hg.): The Book of the Himyarites, Fragments of a hitherto unknown Syriac work, *Skrifter Utgivna av Kungl. Humanistiska Vetenskapssamfundet I Lund* 7, Lund 1924.
- Chronicon Anonymum, hrsg. und übers. I. Guidi, *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* 1, S.Syr. 1, Louvain 1903 (Reprint: 1955), S. 15-39, *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* 2, S.Syr. 2, Louvain 1903 (Reprint: 1955), S. 13-32.
- Chronik von Arbela, in: Kawerau, P. (Hg.): Die Chronik von Arbela, *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* 467-468, S.Syr. 199-200, Louvain 1985.
- Chronik von Arbela, in: Mingana, A. (Hg.): Histoire de l'église d'Adiabène sous les parthes et les sassanides par Mšīha-zkha, *Source Syriaques* Bd. I, S. 1-75 (syr.), S. 76-156 (fr.).
- Chronik von Arbela, in: Sachau, E. (Hg.): Die Chronik von Arbela, in: *Abhandlungen der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften* 6, Berlin 1915, S. 41-92.
- Chronik von Seert, in: Scher, A. (Hg.): Histoire nestorienne inédite (*Chronique de Séert*), *Patrologia Orientalis* 4, f. 3, Paris 1907 (Reprint: Turnhout 1971); *Patrologia Orientalis* 5, f. 2, Paris 1908; *Patrologia Orientalis* 7, f. 2, Paris 1909; *Patrologia Orientalis* 13, f. 4, Paris 1918 (Reprint: Turnhout 1973).
- Chronicon anonymum A.D. 819 Pertinens, in: Chabot, J.-B. (Hg.): *Anonymi Auctoris Chronicon ad Annus Christi 1234 Pertinens und Chronicon anonymum A.D. 819 Pertinens*, *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* 109, S.Syr. 56, Louvain 1952.
- Dadīšō' Qatrayā: *Commentaire du livre d'Abba Isaïe (logoi I-XV)*, hrsg. von René Draguet, *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* 326-327, S.Syr. 144-145, Louvain 1972.
- Doktrina Addai: The Teaching of Addai, hrsg. von G. Howard, *Texts and Translations* 16, *Early Christian Literature Series* 4, Ann Arbor 1981.
- Elias, Metropolit von Nisibis: *Opus Chronologicum*, hrsg. von E.W. Brooks, *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* 62-63, S.Syr. 21-23, Louvain 1954.
- Evagrius Scholasticus: *Historia Ecclesiastica (Kirchengeschichte)*, 2 Bände, hrsg. von A. Hübner, *Fontes Christiani* 57/1-2, Turnhout 2007.

- Evagrius Pontikus: Les six Centuries des „Kephalaia Gnostica“ d'Évagre le Pontique, édition critique de la version syriaque commune et édition d'une nouvelle version syriaque, intégrale, avec une double traduction française par Antoine Guillaumont, *Patrologia Orientalis* 28, f. 1, Paris 1958.
- Gabriel von Basra: Die Rechtssammlung, in: Kaufhold, H. (Hg.): Die Rechtssammlung des Gabriel von Basra und ihr Verhältnis zu den anderen juristischen Sammelwerken der Nestorianer, Berlin 1976.
- Giorgio di Pisidia: Poemi I, Panegirici Epici, Edizione Critica, Traduzione e Commento a cura di Agostino Pertugi, *Studia Patristica et Byzantina* 7, Ettal 1959.
- Guriel, S.: *Elementa Linguae Chaldaicae, Quibus accedit series Patriarcharum Chaldaeorum*, Rom 1860.
- Henana: Cause du vendredi d'or, in: Scher, A.: *Traité d'Išāī le docteur et de Ḥnana d'Adiabène sur les martyrs, le Vendredi d'or et les Rogations, suivis de la confession de foi à réciter par les évêques avant l'ordination*, *Patrologia Orientalis* 7, Paris 1909, S. 53-67.
- Henana: Cause des Rogations, in: Scher, A.: *Traité d'Išāī le docteur et de Ḥnana d'Adiabène sur les martyrs, le Vendredi d'or et les Rogations, suivis de la confession de foi à réciter par les évêques avant l'ordination*, *Patrologia Orientalis* 7, Paris 1909, S. 68-87.
- Henanīšō' der Mönch: Chapters of Disputation, in: Abramowski, L. / Goodman, A.E. (Hg.): *A Nestorian Collection of Christological Texts*, Cambridge University Library Ms. Oriental 1319, 2 Bände, Oriental Publications 18-19, Cambridge 1972, S. 170-179 (syr.), S. 101-106 (engl.).
- Henanīšō' I.: Urteile des frommen Gottesmannes Mār Henanīšō' (Chenanīšo) Catholicus, Patriarch des Ostens, in: Sachau, E.: *Syrische Rechtsbücher*, Bd. II, S. 1-51.
- Hoenerbach, W.: *Watima's Kitāb ar-Ridda aus Ibn Haḡar's Isāba*, in: *Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse* 4 (1951), S. 203-350.
- Ibn aṭ-Ṭaiyib: *Fiqh an-naṣrānīya* (Das Recht der Christenheit), hrsg. von W. Hoenerbach und O. Spies, *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* 161-162, S.Arabici 16-17; 167-168, S.Arabici 18-19, Louvain 1956-1957.
- Muḡammad b. Iṣḡāq: *The Life of Muhammad (Sīrat Rasūl Allāh)*, übers. A. Guillaume, London 1955 (Reprint: 11. Auflage, Karachi 1996).
- Muḡammad b. Iṣḡāq: *Das Leben des Propheten*, übers. G. Rotter, Regensburg 1999.
- Īšō'yahb II.: *Lettre christologique*, in: Sako, L. (Hg.): *Lettre christologique du patriarche syro-oriental Īšō'yahb II de Gdālā (628-646)*, Etude, traduction et édition critique, Rom 1983.
- Īšō'yahb III.: *Liber Epistularum*, hrsg. von R. Duval, *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* 11-12, S.Syr. 11-12, Louvain 1955.
- Īšō'yahb III.: *The Book of Consolations or the Pastoral Epistles of Mar Isho-Yahbh of Kuplana in Adiabene*, hrsg. von P. Scott-Moncrieff, *Luzac's Semitic Text and Translation Series* 16, New York 1978.
- Īšō'yahb III.: *Histoire de Jésus-Sabran, écrite par Jésus-Yab d'Adiabène*, hrsg. nach der Handschrift Syr. CLXI der Bibliothek von Vatican und mit einer französischen Zusammenfassung versehen von J.-B. Chabot, in: *Nouvelles Archives des Missions Scientifique et Littéraires* 7 (1897), S. 485-584.
- Īšō'denah von Basra: *Le Livre de la Chasteté*, hrsg. von J.-B. Chabot, in: *Mélanges d'archéologie et d'histoire* 16, Paris 1896, S. 1-80 (syr.), S. 225-291 (fr.) [syrischer Text mit eigener Zahlung folgt der französischen Übersetzung].
- Mari ibn Sulaimān: *De Patriarchis Ecclesiae Orientalis*, hrsg. von H. Gismondi, Rom 1899.
- Martyrius (Sahdōnā): *Werke*, in: Goussen, H.: *Martyrius-Sahdona's Leben und Werke, nach einer syrischen Handschrift in Straßburg i.E. ein Beitrag zur Geschichte des Katholizismus unter den Nestorianern*, Leipzig 1897.
- Martyrius (Sahdōnā): *Œuvres spirituelles I-IV, Livre de la perfection (I-III) und Lettres a des amis solitaires, Maximes Sapientiales (IV)*, hrsg. und übers. A. de Halleux, *Corpus Scriptorum*

- Christianorum Orientalium 200/201, S.Syr. 86/87, Louvain 1960, 214/215, S.Syr. 90/91, Louvain 1961, 252/253, S.Syr. 110/111, Louvain 1965, 254/255, S.Syr. 112/113, Louvain 1965.
- Michael Badoqā (Malpānā): Four Treatises, in: Abramowski, L. / Goodman, A.E. (Hg.): A Nestorian Collection of Christological Texts, Cambridge University Library Ms. Oriental 1319, 2 Bände, Oriental Publications 18-19, Cambridge 1972, S. 105-113 (syr.), S. 61-65 (engl.).
- Michael I. (der Syrer): Chronique de Michel le Syrien, hrsg. von J.-B. Chabot, 4 Bände, Paris 1901 (Reprint: Brüssel 1963).
- Narsai: Frishman, J. (Hg.): The Ways and Means of the Divine Economy, an Edition, Translation and Study of Six Biblical Homilies by Narsai, Leiden 1992.
- Nau, F.: Histoires d'Abraham de Kaškar et de Babai de Nisibe, in: Revue de l'Orient Chrétien 3 (1918-1919), S. 161-172.
- Nestorian Patriarchs, in: Ebied, R.Y. / Young, M.J.L. (Hg.): A Treatise in Arabic on the Nestorian Patriarchs, in: Le Muséon: revue d'études orientales 87 (1974), S. 87-113.
- Nöldeke, T.: Die von Guidi herausgegebene syrische Chronik, übersetzt und kommentiert, Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien Nr. 128, Abh. 9, Wien 1893.
- Petros, Taš'itā dē Mār Sabrišō', in: Bedjan, P. (Hg.): Histoire de Mar-Jabalaha, de trois autres patriarches, d'un prêtre et de deux laïques nestoriens, Leipzig und Paris 1895, S. 288-331.
- Sabrišō' Rustam: Histoire en vers du couvent du Sabriso' de Beth Koka, in: Mingana, A. (Hg.): Sources Syriaques, Bd. I, Leipzig 1908, p. 169-220 (syr.), p. 221-271 (fr.).
- Sachau, E.: Syrische Rechtsbücher, 3 Bände, Berlin 1907, 1908 und 1914.
- Sebeos: Histoire d'Héraclius par l'évêque Sebêos, übers. F. Macler, Paris 1904.
- Synhados: Das Buch des Synhados oder Synodicon Orientale, übers. O. Braun, Stuttgart und Wien 1900 (Reprint: Amsterdam 1975).
- Synodicon Orientale ou Recueil des synodes nestoriens, hrsg. und übers. J.-B. Chabot, Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale 37, Paris 1902.
- Syriac Miscellanies: in: Cowper, B.H. (Hg.): Syriac Miscellanies; or extracts relating to the first and second general councils, and various other quotations, theological, historical and classical, translated into English from Mss. in the British Museum and Imperial Library of Paris, London und Edinburgh 1861.
- Ṭabarī: Nöldeke, T.: Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden aus der arabischen Chronik des Ṭabarī, Leiden 1879.
- Ṭabarī: The History of al-Ṭabarī (Ta'rīkh al-rusul wa'l-mulūk), Bd. V: The Sāsānids, the Byzantines, the Lakhmids, and Yemen, übers. C.E. Bosworth, New York 1999; Bd. X: The Conquest of Arabia, übers. F.M. Donner, New York 1993; Bd. XII: The Battle of Qādisiyyah and the Conquest of Syria and Palestine, übers. Y. Friedmann, New York 1992; Bd. XIII: The Conquest of Iraq, Southwestern Persia, and Egypt, übers. G.H.A. Juynboll, New York 1989; Bd. XIV: The Conquest of Iran, übers. G.R. Smith, New York 1994.
- Thomas von Margā: Book of Governors: The Historia Monastica of Thomas, Bishop of Marga A.D. 840, hrsg. und übers. E.A.W. Budge, 2 Bände, London 1893.
- Thomas von Margā: Nützliche Geschichten und Erzählungen von den heiligen Männern und Mönchen, die nacheinander im heiligen Kloster Bêt 'Abê lebten, in: Braun, O.: Ausgewählte Akten persischer Märtyrer, Anhang: Ostsyrisches Mönchsleben, München 1915, S. 9-37.
- Theophanes: The Chronicle of Theophanes Confessor, Byzantine and Near Eastern History, AD 284 - 813, hrsg. von C.A. Mango, Oxford 1997.

C. Sekundärliteratur

- al-A'ani, A.K.: The Inhabitants of Bahrain at the Emergence of Islam, in: al-Khalifa, Shaikh Abdullah bin Khalid / Rice, M. (Hg.), Bahrain through the ages, the History, London 1993, S. 14-17.

- Abdallah, L.: Islamischer Fundamentalismus – eine fundamentale Fehl Wahrnehmung?: Zur Rolle von Orientalismus in westlichen Analysen des islamischen Fundamentalismus, Berlin 1998.
- Abramowski, L.: Das Konzil von Chalkedon in der Homilie des Narses über die drei nestorianischen Lehrer, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 66 (1954-1955), S. 140-143.
- : Der Streit um Diodor und Theodor zwischen den beiden ephesinischen Konzilien, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 67 (1955-1956), S. 252-287.
- : Die Christologie Babais des Grossen, Symposium Syriacum 1972, Orientalia Christiana Analecta 197, Rom 1974, S. 219-244.
- : Babai der Grosse: Christologische Probleme und ihre Lösungen, in: Orientalia Christiana Periodica 41 (1975), S. 289-343.
- : Trinitarische und Christologische Hypostasenformeln, in: Theologie und Philosophie: Vierteljahresschrift 54 (1979), S. 38-49.
- : Dadisho Qatraya and his Commentary on the Book of the Abbas Isaiah, in: The Harp 1, 2, 3 (1991), S. 67-83.
- : Narsai (ca. 415?-502), Hom. LIV (30) Mingana II, 114-130: „Unser König Jesus Christus“, der „gekreuzigte Mann“, in: Gemeinhardt, P. / Kühneweg, U. (Hg.): Patristica et Oecumenica, FS für W.A. Bienert zum 65. Geburtstag, Marburger Theologische Studien 85, Marburg 2004, S. 157-166.
- al-Azm, S.J.: Orientalism and Orientalism in Reverse, in: Mafie, A.L. (Hg.): Orientalism, A Reader, New York 2000, S. 217-238.
- Althem, F. / Stiehl, R.: Finanzgeschichte der Spätantike, mit Beiträgen von R. Göbl und H.-W. Haussig, Bildteil von E. Trautmann-Nehring, Frankfurt am Main 1957.
- Amman, É.: Controverse Théopaschite, Dictionnaire de Théologie Catholique, Paris 1951-1959, Sp. 505-512.
- Assemanus, J.S.: Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana III, 1/2, Rom 1725 und 1728 (Reprint: Hildesheim 1975).
- Aßfalg, J.: Zur Textüberlieferung der Chronik von Arbela, Beobachtungen zu Ms. or. fol. 3126, in: Oriens Christianus 50 (1966), S. 19-36.
- Aßfalg, J. / Krüger, P. (Hg.): Kleines Wörterbuch des christlichen Orients, Wiesbaden 1975.
- Atiya, A.S.: A History of Eastern Christianity, London 1968.
- Badger, Rev. G.P.: The Nestorians and their Rituals, London 1952.
- Barat, K.: Aluoben, a Nestorian Missionary in 7th Century China, in: Journal of Asian History 36 (2002), S. 184-198.
- Bartl, K. / Hauser, S.R. (Hg.): Continuity and Change in Northern Mesopotamia from the Hellenistic to the Early Islamic Period, Proceedings of a Colloquium held at the Seminar für Vorderasiatische Altertumskunde, Freie Universität Berlin, 6th – 9th April, 1994, Berliner Beiträge zum Vorderen Orient 17, Berlin 1996.
- Bashear, S.: Arabs and others in early Islam, Studies in late antiquity and early Islam 8, Princeton NJ 1997.
- Baum, W.: Schirin, Christin - Königin - Liebesmythos; eine spätantike Frauengestalt; historische Realität und literarische Wirkung, Einführungen in das orientalische Christentum 3, Klagenfurt 2003.
- Baum, W. / Winkler, D.W.: Die Apostolische Kirche des Ostens, Geschichte der sogenannten Nestorianer, Klagenfurt 2000.
- Baumstark, A.: Eine syrische Weltgeschichte des siebten Jahrhunderts, in: Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte 15 (1901), S. 273-280.
- : Geschichte der syrischen Literatur, mit Ausschluß der christlich-palästinensischen Texte, Bonn 1922.
- Bautz, F.W.: Joseph Simonius Assemani, Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon 1, 1990, Sp. 258.

- Beaucamp, J. / Robin, C.: L'évêché nestorien de Māsmāhīg dans l'archipel d'al-Baḥrayn (V^e – IX^e siècle), in: Potts, D.T. (Hg.): *Dilmun, New Studies in the Archaeology and Early History of Bahrain*, Berliner Beiträge zum Vorderen Orient 2, Berlin 1983, S. 171-197.
- Becker, A.H.: *Fear of God and the Beginning of Wisdom, The School of Nisibis and Christian Scholastic Culture in Late Antique Mesopotamia*, Philadelphia 2006.
- Bell, R.: *The Origin of Islam in its Christian Environment*, London 1926 (Reprint 1968).
- Bin Seray, H.: *The Arabian Gulf in Syriac Studies*, in: *New Arabian Studies* 4 (1997), S. 205-232.
- Bitterli, U.: *Die ‚Wilden‘ und die ‚Zivilisierten‘, Grundzüge einer Geistesgeschichte und Kulturgeschichte der europäisch-überseeischen Begegnung*, 2. durchgesehene und erweiterte Auflage München 1991.
- Blaschke, J. / Rückwart, M. / Schmidt, N. / Schwarz, T.: *Muslims in Europe: A Bibliography*, Berlin 2002.
- Blum, G.G.: *Vereinigung und Vermischung. Zwei Grundmotive christlich-orientalischer Mystik*, in: *Oriens Christianus* 63 (1979), S. 41-60 (Reprint: Blum, G.G.: »In der Wolke des Lichtes«, hrsg. von K. Pinggéra, *Oikonomia* 40, Erlangen 2001, S. 25-45).
- : *Nestorianismus und Mystik. Zur Entwicklung christlich-orientalischer Spiritualität in der ostsyrischen Kirche*, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 93 (1982), S. 273-294 (Reprint: Blum, G.G.: »In der Wolke des Lichtes«, hrsg. von K. Pinggéra, *Oikonomia* 40, Erlangen 2001, S. 47-70).
- Briquel-Chatonnet, F.: *Manuscripts syriaques de la Bibliothèque nationale de France (nos 356-435, entrés depuis 1911), de la bibliothèque Méjanes d'Aix en Provence, de la bibliothèque municipale de Lyon et de la Bibliothèque nationale et universitaire de Strasbourg*, Paris 1997.
- Brock, S.P.: *Syriac Sources for the Seventh-Century History*, in: *Byzantine and Modern Greek Studies* 2 (1976), S. 23-24 (Reprint: Brock, S.P.: *Syriac Perspectives on Late Antiquity*, *Collected Studies Series* 199, London 1984, VII, S. 17-36).
- : *Syriac Historical Writing: A Survey of the Main Sources*, in: *Journal of the Iraqi Academy Syriac Corporation* 5 (1979/80), S. 1-30 (Reprint: Brock, S.P.: *Studies in Syriac Christianity, History, Literature and Theology*, 1992, Paper I, S. 1-30).
- : *Syriac Views of Emergent Islam*, in: Juynboll, G.H.A. (Hg.): *Studies on the First Century of Islamic Society*, Carbondale 1982, S. 87-97 (Reprint: Brock, S.P.: *Syriac Perspectives on Late Antiquity*, *Collected Studies Series* 199, London 1984, VIII, S. 9-21, 199-203).
- : *Syriac Perspectives on Late Antiquity*, *Collected Studies Series* 199, London 1984.
- : *North Mesopotamia in the Late Seventh Century*, Book XV of John Bar Penkaye's *Riṣ Melle*, in: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 9 (1987) [Festschrift für M. Kister], S. 51-75.
- : *Some Important Baptismal Themes in the Syriac Tradition*, in: *The Harp* 1, 2, 3 (1991), S. 189-214.
- : *A Brief Outline of Syriac Literature*, *Mōrān 'Eth'ō* 9, Kottayam 1997.
- : *The Baptismal Anointings According to the Anonymous Expositio Officiorum*, in: *Hugoye: Journal of Syriac Studies* Bd. 1, Nr. 1 (1998).
- : *Syriac Writers from Beth Qatraye*, in: *ARAM* 11-12 (1999-2000), S. 85-96.
- : *From Qatar to Tokyo, By Way Of Mar Saba: The Translations of Isaac of Beth Qatraye*, in: *ARAM* 11-12 (1999-2000), S. 475-484.
- : *Gabriel of Qatar's Commentary on the Liturgy*, in: *Hugoye: Journal of Syriac Studies* Bd. 6, Nr. 2 (2003).
- Bunge, G.: *Rabban Jausep Ḥazzaya, Briefe über das geistliche Leben und verwandte Schriften: ostsyrische Mystik des 8. Jahrhunderts*, Trier 1982.
- Burgmer, C. (Hg.): *Streit um den Koran. Die Luxenberg-Debatte: Standpunkte und Hintergründe*, 2. Aufl., Berlin 2004.

- Caetani, L.: *Chronographia Islamica ossia riassunto cronologico della storia di tutti i popoli musulmani dall'anno 1 all'anno 922 della Higraph (622-1517 dell'Èra Volgare)*, corredato della bibliografia di tutte le principali fonti stampate e manoscritte, Rom 1912.
- Cheikho, L.: *Al-muḥḥwarat ad-dġniyya allatġ ġarat bayna'l-ḥalġfat al-Mahdġ wa-Tġmbtġwus al-ġbtġġq*, in: *Al-Machriq* 19 (1921), S. 359-374; 408-419.
- Chabot, J.-B.: *L'École de Nisibe. Son histoire, ses statuts*, in: *Journal Asiatique* 8, Nr. 2 (1896), S. 43-93.
- : *Littérature syriaque, Littératures chrétiennes de l'Orient* 66, Paris 1934.
- Chaumont, M. L.: *Bōrān*, in: Yarshater, E. (Hg.): *Encyclopaedia Iranica*, S. 366.
- : *La christianisation de l'Empire Iranien: des origines aux grandes persécutions du IV siècle*, *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* 499, Louvain 1988.
- Chediath, G.: *The Christology of Mar Babai the Great*, Kottayam 1982.
- Chialà, S.: *Abramo di Kashkar e la sua comunità, La rinascita del monachesimo siro-orientale*, *Comunità di Bose* 2005.
- Choksy, J.K.: *Conflict and Cooperation: Zoroastrian Subalterns and Muslim Elites in Medieval Iranian Society*, New York 1997.
- Christensen, A.: *L'Iran sous les Sassanides*, Kopenhagen 1944 (Reprint: Osnabrück 1971).
- Connolly, R.H.: *Sixth-Century Fragment of an East-Syrian Anaphora*, in: *Oriens Christianus* NS 12-14 (1925), S. 95-128.
- Cramer, W.: *Nisibis, Lexikon für Theologie und Kirche* 7, Sp. 879-880.
- Crone, P. / Cook, M.: *Hagarism, The Making of the Islamic World*, Cambridge 1977.
- Cutler, A.H. / Cutler, H.E.: *The Jew as ally of the Muslim, Medieval Roots of Anti-Semitism*, Notre Dame 1986.
- Dabashi, H.: *Authority in Islam, From the Rise of Muhammad to the Establishment of the Umayyads*, New Jersey 1989.
- Dau, Rev. B.: *Religious, Cultural and Political History of the Maronites*, Lebanon 1984.
- Dauvillier, J.: *Les Provinces Chaldéennes 'de l'Extérieur' au Moyen Age, Mélanges offerts au R.P. Ferdinand Cavallera*, Toulouse 1948, S. 260-316 (Reprint: Dauvillier, J.: *Histoire et institutions des Eglises orientales au Moyen Age*, London 1983, I, S. 261-316).
- : *L'expansion de l'Eglise syrienne en Asie Centrale et en extrême Orient*, in: *L'Orient Syrien* 1, Nr. 1 (1956), S. 76-87.
- Delly, E.: *Le culte des saintes images dans l'Eglise syrienne orientale*, in: *L'Orient Syrien* 1, Nr. 3 (1956), S. 291-296.
- Dennett, D.C.: *Conversion and the Poll Tax in Early Islam*, *Harvard Historical Monographs* 22, Cambridge 1950.
- von Dobschütz, E.: *Christusbilder: Untersuchungen zur christlichen Legende*, Leipzig 1899.
- Donner, F. McGraw: *The early Islamic conquests*, Princeton N.J. 1981.
- Downey, G.: *A History of Antioch in Syria, from Seleucus to the Arab Conquest*, Princeton 1961.
- al-Doy, A.: *Bahrain according to Arab geographers and historians, from the ninth century AD to Ibn Battuta*, in: *al-Khalifa, Shaikh Abdullah bin Khalid / Rice, M. (Hg.): Bahrain through the ages, the History*, London 1993, S. 158-167.
- Duval, R.: *Histoire de l'Église nestorienne, Synodicon Orientale ou Recueil de Synodes Nestoriens*, publié, traduit et annoté par J.-B. Chabot, d'après le manuscrit K. VI, 4 du Musée Borgia, à Rome, Tome XXXVII des *Notices et Extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale et autres bibliothèques*, 1 vol. in 4°, 695 pages - Paris, Imprimerie Nationale; Klincksieck, 1902, in: *Journal de savants* 1665 (1904), S. 109-118.
- : *La littérature Syriaque: des origines jusqu'à la fin de cette littérature après la conquête par les arabes au XIIIe siècle, étude historique des différents genres la littérature religieuse et ecclésiastique, l'historiographie, la philosophie, la philologie, les sciences et les traductions, suivie*

- de notices biographiques sur les écrivains avec un index bibliographique et général, Paris 1907 (Reprint: Amsterdam 1970).
- Elders, J.: The lost churches of the Arabian Gulf: recent discoveries on the islands of Sir Bani Yas and Marawah, Abu Dhabi Emirate, United Arab Emirates, in: Proceedings of the Seminar for Arabian Studies 31 (2001), S. 47-58.
- Elert, W.: Die Theopaschitische Formel, in: Theologische Literaturzeitung 4-5 (1950), S. 195-206.
- Encke, U.: Das Spannungsverhältnis zwischen islamischen Fundamentalismus und Marktwirtschaft: Eine Analyse der Abläufe in der „islamischen Wirtschaft“ des nachrevolutionären Iran, München 1993.
- Engelmann, T.: Babai der Große, Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon 27, 2007, Sp. 64-67.
- van Esbroeck, M.: Bābai bar Nesībnāyē (der Nisibener), Lexikon für Theologie und Kirche 1, Sp. 1331-1332.
- : Abraham von Kaschkar, Lexikon für Theologie und Kirche 1, Sp. 69.
- Escolan, P.: Monachisme et Église, Le monachisme syrien du IV^e au VII^e siècle: un ministère charismatique, Théologie historique 109, Paris 1999.
- Fähndrich, H.: Orientalismus und Orientalismus, Überlegungen zu Edward Said, Michel Foucault und westlichen ‚Islamstudien‘, in: Die Welt des Islams 28 (Bochum, 1988), S. 178-186.
- Fattal, A.: Le Statut légal des non-musulmans en pays d’Islam, Beirut 1958.
- Fiey, J.-M.: Mossoul Chrétienne, Essai sur l’histoire, l’archéologie et l’état actuel des monuments chrétiens de la ville de Mossoul, Recherches publiées sur la direction de l’Institut de Lettres Orientales de Beyrouth XII, Beirut 1959.
- : Tagrīt. Esquisse d’histoire chrétienne, in: L’Orient Syrien 8 (1963), S. 289-342.
- : Balad et le Beth ‘Arabayé Irakien, in: L’Orient Syrien 9 (1964), S. 189-232.
- : Thomas de Marga, Notule de littérature syriaque, in: Le Muséon: revue d’études orientales 78 (1965), S. 361-366.
- : Assyrie Chrétienne, 3 Bände, Recherches publiées sur la direction de l’Institut de Lettres Orientales de Beyrouth XXII-XXIII und XLII, Beirut 1965 und 1968.
- : Notes d’Hagiographie syriaque, in: L’Orient Syrien 11 (1966), S. 133-145.
- : Auteur et date de la Chronique d’Arbèles, in: L’Orient Syrien 12 (1967), S. 265-301.
- : Diocèses Syriens Orientaux du Golfe Persique, Mémorial Mgr Gabriel Khouri-Sarkis (1898-1968), Louvain 1969, S. 177-219 (Reprint: Fiey, J.-M.: Communautés syriaque en Iran et Irak des origines à 1552, London 1979, II, S. 177-219).
- : Īšō’yaw le Grand, Vie du catholico nestorien Īšō’yaw III d’Adiabene (580-659), in: Orientalia Christiana Periodica 35 (1969), S. 305-333; 36 (1969), S. 5-46.
- : Jalons pour une Histoire de l’Église en Iraq, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 310, Subsidia 36, Louvain 1970.
- : Nisibe: métropole syriaque orientale et ses suffragants des origines à nos jours, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 388, Subsidia 54, Louvain 1977.
- : Rezension von P. Kawerau, Die Chronik von Arbela, in: Revue de l’histoire ecclésiastique 81 (1986), S. 544-548.
- : Pour un Oriens Christianus novus, Répertoire des diocèses Syriaques orientaux et occidentaux, Beirut Texte und Studien 49, Stuttgart 1993.
- Fischer, R.H. (Hg.): A Tribute to Arthur Vööbus, Chicago 1977.
- Flusin, B.: Saint Anastase le Perse et l’histoire de la Palestine au début du VII^e siècle, 2 Bände, Paris 1992.
- Forshall, J. / Rosen, F.: Codices Syriaci et Carshunici, in: Forshall, J. / Madden, F.: Catalogus Codicum Manuscriptorum Orientalium qui in Museo Britannico asservantur, London 1838.
- Frye, R.N.: Feudalism in Sasanian and Early Islamic Iran, in: Jerusalem Studies in Arabic and Islam 9 (1987), S. 13-18.

- Frye, R.N. / Arberry, A. J.: The period from the Arab invasion to the Saljuqs, The Cambridge history of Iran 4, Cambridge 1993.
- Fuchs, F. (Hg.): Osmanische Expansion und europäischer Humanismus, Akten des interdisziplinären Symposiums vom 29. bis 31. Mai 2003 im Stadtmuseum Wiener Neustadt, Pirckheimer Hahrbuch für Renaissance- und Humanismusforschung 20, Wiesbaden 2005, S. 9-30.
- Füssel, S.: Die Funktionalisierung der „Türkenfurcht“ in der Propaganda Kaiser Maximilians I., in: Fuchs, F. (Hg.): Osmanische Expansion und europäischer Humanismus, Akten des interdisziplinären Symposiums vom 29. bis 31. Mai 2003 im Stadtmuseum Wiener Neustadt, Pirckheimer Hahrbuch für Renaissance- und Humanismusforschung 20, Wiesbaden 2005, S. 9-30.
- Gignoux, P.: Une Catégorie de Mages a la Fin de l'Époque Sasanide: les Mogveh, in: Jerusalem Studies in Arabic and Islam 9 (1987), S. 19-23.
- Gillman, I. / Klimkeit, H.-J.: Christians in Asia before 1500, Richmond Surrey 1999.
- Glubb, J.B.: The Great Arab Conquest, London 1963.
- Graf, G.: Geschichte der Christlichen Arabischen Literatur, 5 Bände, Studi e Testi 132-134, Vatikan 1947.
- Griffith, S.H.: Disputes with Muslims in Syriac Texts: from Patriarch John (d. 648) to Bar Hebraeus (d. 1286), in: Lewis, B. / Niewöhner, F. (Hg.): Religionsgespräche im Mittelalter, Wolfenbütteler Mittelalter-Studien 4, Wiesbaden 1992, S. 251-273.
- : Syriac Writers on Muslims and the Religious Challenge of Islam, Mōrān 'Eth'ō 7, Baker Hill, Kottayam 1995.
- : Arab Christianity, in: Parry, K. / Melling, D.J. / Brady, D. / Griffith, S.H. / Healey, J.F. (Hg.): The Blackwell Dictionary of Eastern Christianity, Oxford, Massachusetts 1999, S. 37-41.
- : Answering the Call of the Minaret, The Topics and Strategies of Christian Apologetics in the World of Islam, in: Tamcke, M. / Heinz A. (Hg.): Die Suryoye und ihre Umwelt, 4. deutsches Syrologen-Symposium in Trier 2004, Festgabe Wolfgang Hage zum 70. Geburtstag, Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte 36, Münster 2005, S. 11-42.
- : The Church in the Shadow of the Mosque, Princeton 2007.
- : Freedom of Religion in the Near East: The Relations of Orthodox Christians with Muslims in the World of Islam, in: Tamcke, M. (Hg.): Christliche Gotteslehre im islamischen Kontext, Beirut Texte und Studien, Beirut (im Druck).
- Gropp, G.: Christian Maritime Trade of Sasanian Age in the Persian Gulf, in: Schippmann, K. / Herling, A. / Salles, J.F. (Hg.): Golf – Archäologie, Mesopotamien, Iran, Kuwait, Bahrain, Vereinigte Arabische Emirate und Oman, Internationale Archäologie 6, Buch am Erlbach 1991, S. 83-87.
- Guidi, I.: Gli Statuti della Scuola di Nisibi, in: Giornale della Società asiatica italiana 4 (1890), S. 165-195.
- : Ostsyrische Bischöfe und Bischofssitze im V., VI. und VII. Jahrhundert, in: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 43 (1889), S. 388-414.
- : L'Arabie antéislamique: quatre conférences données a l'Université Égyptienne du Caire en 1909, Paris 1921.
- Guillaumont, A.: Les ‚Képhalaia Gnostica‘ d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les grecs et les syriens, Patristica Sorbonensia 5, Paris 1962.
- Hage, W.: Die syrisch-jakobitische Kirche in frühislamischer Zeit, Wiesbaden 1966.
- : Die oströmische Staatskirche und die Christenheit des Perserreiches, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 84 (1973), S. 176.
- : Die Apostolische Kirche des Ostens (Nestorianer), in: Heyer, F.: Konfessionskunde, Berlin, New York 1977, S. 202-214.

- : Der Weg nach Asien: Die ostsyrische Missionskirche, in: Schäferdiek, K. (Hg.): Kirchengeschichte als Missionsgeschichte Bd. II: Die Kirche des früheren Mittelalters, München 1978, S. 360-393.
- : Early Christianity in Mesopotamia, Some Remarks concerning Authenticity of the Chronicle of Arbela, in: *The Harp* 1 (1988), S. 39-46.
- : Kalifenthron und Patriarchenstuhl, ein Aspekt zum Verhältnis von Staat und Kirche im Mittelalter, in: Breul-Kunkel, W. / Vogel, L. (Hg.): *Rezeption und Reform* (FS Hans Schneider), Quellen und Studien zur Hessischen Kirchengeschichte 5, Darmstadt und Kassel 2001, S. 3-17.
- : Das orientalische Christentum, Die Religionen der Menschheit 29, 2, Stuttgart 2007.
- Hainthaler, T.: Die verschiedenen Schulen, durch die Gott die Menschen lehren wollte, Bemerkungen zur ostsyrischen Schulbewegung, in: Tamcke, M. (Hg.), *Syriaca II, Beiträge zum 3. deutschen Syrologen-Symposium in Vierzehnheiligen 2002*, Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte 33, Münster 2004, S. 175-192.
- : Christliche Araber vor dem Islam, Verbreitung und konfessionelle Zugehörigkeit, *Eastern Christian Studies* 7, Leuven, Paris, Dudley, 2007.
- de Halleux, A.: La christologie de Martyrios-Sahdona dans l'évolution du nestorianisme, in: *Orientalia Christiana Periodica* 23 (1957), S. 5-32.
- : Martyrios-Sahdona. La vie mouvementée d'un „herétique“ de L'Église nestorienne, in: *Orientalia Christiana Periodica* 24 (1958), S. 93-128.
- : Philoxène de Mabbog: sa vie, ses écrits, sa théologie, *Universitas Catholica Lovaniensis* 8, 3. Serie, Louvain 1963.
- Hamidullah, M.: *Le Prophète de l'Islam*, 2 Bände, Paris 1959.
- Hanna, S. / Bulut, A.: *Wörterbuch Deutsch-Aramäisch / Aramäisch-Deutsch*, Heilbronn 2000.
- Heal, K.S.: Vatican Syriac Manuscripts: Volume 1, in: *Hugoye: Journal of Syriac Studies* Bd. 8, Nr. 1 (2005).
- Heiler, F.: *Urkirche und Ostkirche, Die Katholische Kirche des Ostens und Westens I*, München 1937.
- Hill, D.R.: *The termination of hostilities in the early Arab conquests A.D. 634-656*, London 1971.
- Hitti, P.K.: *History of the Arabs, from the earliest times to the present*, London 1937 (8. Edition London 1964; zitiert nach 6. Edition London 1956).
- : *The Near East in History, a 5000 Year Story*, Princeton, New York 1961.
- Hoffmann, G.: *Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer, Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes* 7, 3, Leipzig 1880 (Reprint: Wiesbaden 1966).
- Hoyland, R.G.: *Seeing Islam as others saw it, Studies in Late Antiquity and Early Islam* 13, Princeton N.J. 1997.
- Huart, C.: *Histoire des Arabes, Bd. I*, Paris 1912.
- : *La Perse antique et la civilisation iranienne, L'Évolution de l'Humanité* 24, Paris 1925.
- Inmémée, K.C. / van Rompay, L.: *Deir al-Surian (Egypt): New Discoveries of 2001-2002*, in: *Hugoye: Journal of Syriac Studies* Bd. 5, Nr. 2 (2002).
- Inizan, M.-L. / Tixier, J. (Hg.): *Préhistoire à Qatar, Mission archéologique française à Qatar dirigée par Jacques Tixier 1976-1977, 1977-1978, Bd. II*, Paris 2005.
- Jammo, S.Y.H.: *La Structure de la Messe Chaldéenne, du Début jusqu'à l'Anaphore*, *Orientalia Christiana Analecta* 207, Rom 1979.
- Jedin, H. / Latourette, K.S. / Martin, J. (Hg.): *Atlas zur Kirchengeschichte*, Freiburg, Basel, Wien 1970.
- Jullien, F.: *Parcours à travers l'Histoire d'Išō' sabran, martyr sous Khosrau II*, in: *Res Orientales* 16: *Contributions à l'histoire et la géographie historique de l'empire sassanide* (2004), S. 171-183.
- : *La réforme d'Abraham de Kaškar dans le Golfe persique? Le monastère de l'île de Khārg*, in: *Parole de l'Orient* 31 (2006), S. 201-211.

- : Rabban Šāpūr, Un monastère au rayonnement exceptionnel, La réforme d'Abraham de Kaškar dans le Bēth Hūzāyē, in: *Orientalia Christiana Periodica* 72 (2007), S. 333-348.
- : Le charisme au service de la hiérarchie: les moines et le catholicos Išō'yahb III, Regard sur la crise sécessionniste du Fārs au VIIe siècle, in: Aigle, D. / Mervin, S. (Hg.): *Autorité entre charisme et hiérarchie* (im Druck).
- Kaegi, W.E.: Initial Byzantine Reactions to the Arab Conquest, in: *Church History* 38 (1969), S. 142-149.
- : *Byzantium and the Early Islamic Conquest*, Cambridge 1992.
- : *Heraclius, Emperor of Byzantium*, Cambridge, New York 2003.
- Kaufhold, H.: *Kleines Lexikon des Christlichen Orients*, Wiesbaden 2007.
- : Katholikos, in: ders.: *Kleines Lexikon des Christlichen Orients*, Wiesbaden 2007, S. 226-228.
- : Syrisch-orthodoxe („jakobitische“) Kirche, in: ders.: *Kleines Lexikon des Christlichen Orients*, Wiesbaden 2007, S. 479-482.
- Kawerau, P.: Die Chronik von Arbela, in: *Revue de l'histoire ecclésiastique* 82 (1987), S. 338-340.
- Kennedy, H.: The Prophet and the Age of the Caliphates, The Islamic Near East from the sixth to the eleventh century, in: Holt, P.M. (Hg.): *A History of the Near East*, New York 1986.
- : *An Historical Atlas of Islam*, Leiden 2002.
- Kettenhofen, E.: Philoxenos, *Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon* 7, 1994, Sp. 542-549, 12.08.2008, <http://www.bautz.de/bbkl/p/philoxenos.shtml>.
- Kettermann, G.: *Atlas zur Geschichte des Islam*, Darmstadt 2001.
- al-Khalifa, K.K.: Bahraini trade from the 'Utūb conquest until the appearance of oil, in: al-Khalifa, Shaikh Abdullah bin Khalid / Rice, M. (Hg.): *Bahrain through the ages, the History*, London 1993, S. 349-351.
- Khoury, A.-T.: Les théologiens byzantins et l'islam, *Textes et auteurs* (VIII^e – XIII^e s.), Louvain 1969.
- : *Polémique byzantine contre l'islam* (VIII^e – XIII^e s.), Leiden 1972.
- : *Toleranz im Islam, Entwicklung und Frieden* 22, Mainz, München 1980.
- : *Apologétique byzantine contre l'islam*, Altenberge 1982.
- : *Christen unterm Halbmond: religiöse Minderheiten unter der Herrschaft des Islam*, Freiburg, Basel, Wien 1994.
- Klein, W.: Zentralasien, Die ostsyrische Mission, in: Müller, K. / Ustorf, W. (Hg.): *Einleitung in die Missionsgeschichte, Tradition, Situation und Dynamik des Christentums*, *Theologische Wissenschaft* 18, Stuttgart, Berlin, Köln 1995, S. 121-126.
- Kollampampil, G.: Ischo'jahb II., *Lexikon für Theologie und Kirche* 5, Sp. 613-614.
- Kratz, R.G. / Nagel, T. (Hg.): *„Abraham unser Vater“: die gemeinsamen Wurzeln vom Judentum, Christentum und Islam*, Göttingen 2003.
- Kuschel, K.-J.: *Streit um Abraham: was Juden, Christen und Muslime trennt – und was sie eint*, München 1994.
- Küster, V.: Verwandtschaft verpflichtet, Erwägungen zum Projekt einer „Abrahamitischen Ökumene“, in: *Evangelische Theologie* 62 (2002), S. 384-398.
- Labourt, J.: *Le christianisme dans l'empire perse sous la dynastie sassanide (224-632)*, *Bibliothèque de l'enseignement de l'histoire ecclésiastique* 6, Paris 1904.
- Lammens, H.: *L'Arabie occidentale avant l'Hégire*, Beirut 1928.
- Landau-Tasseron, E.: Review of F. McGraw Donner, *The Early Islamic Conquest*, Princeton 1981, XX + 489 pp., in: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 6 (1985), S. 493-512.
- Legge, J.: *The Nestorian Monument of Hsi-an Fu in Shen-Hsi, China*, London 1888 (Reprint: New York 1966).
- LeQuien, M.: *Oriens Christianus*, 3 Bände, Paris 1740 (Reprint: Graz 1958).
- Le Strange, G.: *The Lands of the Eastern Caliphate, Mesopotamia, Persia, and Central Asia from the Moslem conquest to the time of Timur*, *Cambridge Geographical Series* 85, Cambridge 1905.

- Lévi-Strauss, C.: „Primitive“ und „Zivilisierte“, Nach Gesprächen aufgezeichnet von Georges Charbonnier, Zürich 1972 (französisches Original: *Entretiens avec Claude Lévi-Strauss*, Paris 1961).
- Løkkegaard, F.: *Islamic Taxation in the Classic Period*, Copenhagen 1950.
- Luxenberg, C.: *Die syro-aramäische Lesart des Koran*, 2. Auflage, Berlin 2004.
- MacLean, A. J.: Nestorianism, in: Hastings, J. (Hg.): *Encyclopaedia of Religion and Ethics* 9, New York 1955, S. 323-332.
- Macomber, W.F.: The Chaldean Lectionary System of the Cathedral Church of Kokhe, in: *Orientalia Christiana Periodica* 33 (1967), S. 483-516.
- : A List of the Known Manuscripts of the Chaldean Hudra, in: *Orientalia Christiana Periodica* 36 (1970), S. 120-134.
- : A History of the Chaldean Mass in: *Worship* 51 (1977) (Reprint: *Journal of Assyrian Academic Studies* 11, Nr. 2 (1997), S. 70-81).
- : The Sources for a study of the Chaldean Mass, *Journal of Assyrian Academic Studies* 12, Nr. 1 (1998), S. 57-68.
- McAuliffe, J.D.: *Qur'ānic Christians, An Analysis of Classical and Modern Exegesis*, Cambridge 1991.
- McCullough, W.S.: *A Short History of Syriac Christianity to the Rise of Islam*, Chico 1982.
- McVey, K.E.: Narsai, *Lexikon für Theologie und Kirche* 7, Sp. 644-645.
- Meier, A.: *Der politische Auftrag des Islam: Programme und Kritik zwischen Fundamentalismus und Reformen; Originalstimmen aus der islamischen Welt*, Wuppertal 1994.
- Morony, M.G.: Continuity and Change in the Administrative Geography of Late Sasanian and Early Islamic al-'Irāq, in: *Iran* 20 (1982), S. 1-49.
- : *Iraq after the Muslim conquest*, Princeton studies on the Near East, Princeton N.J. 1984.
- Morony, M.G.: Arab Conquest of Iran, in: Yarshater, E. (Hg.): *Encyclopaedia Iranica*, S. 203-210.
- Müller, C.D.G.: *Kirche und Mission unter den Arabern in vorislamischer Zeit*, Sammlung Gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte 249, Tübingen 1967.
- Murray, R.: *Symbols of Church and Kingdom, a Study in Early Syriac Tradition*, Cambridge 1975.
- Nagel, T. / Puin, G.-R. / Spuler, C.-U. / Schmucker, W. / Noth, A. (Hg.): *Studien zum Minderheitenproblem in Islam 1*, *Bonner Orientalische Studien* 27/1, Bonn 1973.
- Nau, F.: Notice Inédite sur Philoxène Évêque de Maboug (485-519), in: *Revue de l'Orient Chrétien* 8 (1903), S. 630-633.
- : Maronites, Mazonites et Maranites, in: *Revue de l'Orient Chrétien* 2 (1904), S. 268-276.
- Nestle, E.: Die Statuten der Schule von Nisibis aus den Jahren 496 und 590, übersetzt nach dem von I. Guidi herausgegebenen syrischen Text, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 18 (1898), S. 211-229 (Reprint: New York 1969).
- Nöldeke, T.: Zur Geschichte der Araber im 1. Jahrh. d. H. aus syrischen Quellen, in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 29 (1876), S. 76-98.
- : *Geschichte des Qorāns*, Bd. I: Über den Ursprung des Qorāns, 2. Auflage, Leipzig 1909; Bd. II: Die Sammlung des Qorāns: mit einem literarischen Anhang über die muhammedanischen Quellen und die neuere christliche Forschung, 2. Auflage, Leipzig 1919; Bd. III: Die Geschichte des Korantexts, von G. Bergsträsser und O. Pretzl, 2. Auflage, Leipzig 1938.
- Noth, A.: *Quellenkritische Studien zu Themen, Formen und Tendenzen frühislamischer Geschichtsüberlieferung*, Teil I: Themen und Formen, *Bonner Orientalische Studien* 25, Bonn 1973.
- Noth, A.: Die literarisch überlieferten Verträge der Eroberungszeit als historische Quellen in: Nagel, T. / Puin, G.-R. / Spuler, C.-U. / Schmucker, W. / Noth, A. (Hg.): *Studien zum Minderheitenproblem in Islam 1*, *Bonner Orientalische Studien* 27/1, Bonn 1973, S. 282-314.

- Ohlig, K.-H.: Das syrische und arabische Christentum und der Koran, in: Ohlig, K.-H. / Puin, G.-R. (Hg.): Die dunklen Anfänge, Neue Forschungen zur Entstehung und frühen Geschichte des Islam, Berlin 2005, S. 366-404.
- : Hinweise auf eine neue Religion in der christlichen Literatur „unter islamischer Herrschaft“?, in: Ohlig, K.-H. (Hg.): Der frühe Islam, Eine historisch-kritische Rekonstruktion anhand zeitgenössischer Quellen, Berlin 2007, S. 223-325.
- Ohlig, K.-H. / Puin, G.-R. (Hg.): Die dunklen Anfänge, Neue Forschungen zur Entstehung und frühen Geschichte des Islam, Berlin 2005.
- Ohlig, K.-H. (Hg.): Der frühe Islam, Eine historisch-kritische Rekonstruktion anhand zeitgenössischer Quellen, Berlin 2007.
- Olickal, T.: The three stages of spiritual realization: according to Joseph Ḥazzāyā, Changanassery 2000.
- Ostrogorsky, G.: Geschichte des byzantinischen Staates, München 1980.
- Palmer, A.: The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles, [including two seventh century Syriac apocalyptic texts introduced, translated and annotated by Sebastian Brock, with added annotation and an historical introduction by Robert Hoyland], Translated Texts for Historians 15, Liverpool 1993.
- Payne Smith, J.: A Compendious Syriac Dictionary founded upon the Thesaurus Syriacus of R. Payne Smith D.D., Oxford 1903.
- Payne Smith, R.: Thesaurus Syriacus, Oxford 1879.
- Pflitsch, A.: Mythos Orient, eine Entdeckungsreise, Freiburg 2004.
- Phillips, W.: Oman: a History, London 1967.
- Piacentini, V.F.: Haftānboht e Mihrak: La Discesa Sasanide al Golfo Persico fra Leggenda e Realtà, in: Traini, R. (Hg.): Studi in onore di Francesco Gabrieli nel suo ottantesimo compleanno Bd. I, Rom 1984, S. 323-339.
- van der Ploeg, J.P.M.: Oud-Syrisch Monniks-leven, Leiden 1942.
- Potts, D.T.: From Alexander the Great to the coming of Islam, in: Potts, D.T.: The Arabian Gulf in antiquity 2, Oxford 2004.
- : Araby the Blest, Studies in Arabian Archaeology, Copenhagen 1998.
- Rammelt, C.: Ibas von Edessa, Diss. Göttingen 2007.
- Reinink, G.J.: The Beginnings of Syriac Apologetic Literature in Response to Islam, in: Oriens Christianus 77 (1993), S. 165-187.
- : ‚Edessa grew dim and Nisibis shone forth‘: The School of Nisibis at the Transition of the Sixth-Seventh Century, in: Drijvers, J.W. / MacDonald, A.A. (Hg.): Centres of Learning, Leiden, New York, Köln 1995, S. 77-89.
- : The reign of Heraclius (610-641), Crisis and confrontation, Groningen studies in cultural change 2, Louvain 2002.
- : Man as Microcosm, A Syriac Didactic Poem and its Prose Background, in: Harder, M.A. / MacDonald, A.A. / Reinink, G.J. (Hg.): Calliope’s Classroom, Studies in Didactic Poetry from Antiquity to the Renaissance, Louvain 2007, S. 123-152.
- : Giwargis Warda and Michael Badoqa, in: Teule, H. / Romeney, Ter Haar (Hg.): The Syrian Renaissance, Eastern Christian Studies 7 (im Druck).
- Renz, A. / Leimgruber, S.: Christen und Muslime, Was sie verbindet – was sie unterscheidet, 2. Auflage, München 2005.
- Retsö, J.: The Arabs in Antiquity: their history from the Assyrians to the Umayyads, London 2003.
- Riad, E.: Studies in the Syriac Preface, Acta Universitatis Upsaliensis, Studia Semitica Upsaliensia 11, Uppsala 1988.
- Riße, G.: „Gott ist Christus, der Sohn der Maria“, Eine Studie zum Christusbild im Koran, Borengässer, Bonn 1989.

- Robinson, C.F.: *The Conquest of Khūzistān: a historiographical reassessment*, in: Conrad, L.I. (Hg.): *History and Historiography in Early Islamic Times: Studies and Perspectives*, Princeton 2000, S.1-44.
- Rothstein, G.: *Die Dynastie der Lakhmiden in al-Hira, Ein Versuch zur arabisch-persischen Geschichte zur Zeit der Sasaniden*, Hildesheim 1968.
- Rücker, A.: Das „Obere Kloster“ bei Mossul und seine Bedeutung für die Geschichte der Ostsyrischen Liturgie, in: *Oriens Christianus* 3, 7 (1932), S. 180-187.
- Russel, P.S.: Nisibis as the background to the Life of Ephrem the Syrian, in: *Hugoye: Journal of Syriac Studies* Bd. 8, Nr. 2 (2005).
- Sachau, E.: *Vom Christentum in der Persis*, in: *Sitzungsberichte der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften* 34 (1916), S. 958-980.
- : *Zur Ausbreitung des Christentums in Asien*, in: *Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften: Philosophisch-Historische Klasse* 1 (1919), S. 3-80.
- Saeki, P.Y.: *The Nestorian Monument in China*, London 1916.
- : *The Nestorian Documents and Relics in China*, Tokyo 1951.
- Sahid, I.: *The Martyrs of Najrān, New Documents*, *Subsidia Hagiographica* 49, Brüssel 1971.
- : *Byzantium and the Semitic Orient before the Rise of Islam*, *Collected Studies Series* 270, London 1988.
- : *Byzantium and the Arabs in the sixth century*, 2 Bände, Washington DC 1995.
- : *Tayy*, *Encyclopaedia of Islam* 10 (2000), S. 402-403.
- Said, E.: *Orientalism*, London 1978 (Reprint: New York 2003; deutsche Ausgabe: Ullstein 1986).
- Sako, L.: *Lettre christologique du patriarche syro-oriental Išō'yahb II de Gdālā (628-646)*, *Etude, traduction et édition critique*, Rom 1983.
- : *Le rôle de la hiérarchie syriaque orientale dans les rapports diplomatique entre la Perse et Byzance aux V^e-VII^e siècles*, Paris 1986.
- Scher, A.: *Catalogue des manuscrits syriaques et arabes conservés dans la bibliothèque épiscopale de Séert*, Mossul 1905.
- : *Notice sur la vie et les œuvres de Dadišō' Qatraya*, in: *Journal Asiatique* 10/7 (1906), S. 103-118.
- Schippmann, K.: *Grundzüge der Geschichte des sasanidischen Reiches*, Darmstadt 1990.
- : *Geschichte der alt-südarabischen Reiche*, Darmstadt 1998.
- Schmucker, W.: *Untersuchungen zu einigen wichtigen bodenrechtlichen Konsequenzen der islamischen Eroberungsbewegung*, *Bonner Orientalische Studien* 24, Bonn 1972.
- : *Die christliche Minderheit von Nağrān und die Problematik ihrer Beziehungen zum frühen Islam*, in: Nagel, T. / Puin, G.-R. / Spuler, C.-U. / Schmucker, W. / Noth, A. (Hg.): *Studien zum Minderheitenproblem* 1, Bonn 1973, S. 183-281.
- Schwaigert, W.: *Miles und Papa: der Kampf um den Primat, Ein Beitrag zur Diskussion um die Chronik von Arbela*, *Symposium Syriacum* 1988, *Orientalia Christiana Analecta* 236, S. 393-402.
- : *Das Christentum in Hūzistān im Rahmen der frühen Kirchengeschichte Persiens bis zur Synode von Seleukeia-Ktesiphon im Jahre 410*, Marburg 1989.
- : *Thomas von Marga*, *Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon* 11 (1996), Sp. 1400-1402.
- Segal, J.B.: *Edessa, The Blessed City*, Oxford 1970.
- Selb, W.: *Orientalisches Kirchenrecht, Bd. I: Die Geschichte des Kirchenrechts der Nestorianer, von den Anfängen bis zur Mongolenzeit*, *Sitzungsberichte / Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse* 388, Wien 1981.
- Seppälä, S.: *In speechless Ecstasy, Expression and Interpretation of Mystical Experience in Classical Syriac and Sufi Literature*, *Publications of the Institute for Asian and African Studies* 2, Helsinki 2002.
- Serjeant, R.B.: *Historical Sketch of the Gulf in the Islamic Era from the Seventh to the Eighteenth Century A.D.*, in: de Cardi, B. (Hg.): *Qatar Archeological Report, Excavations* 1973, Oxford 1978.

- Shoufany, E.: *Al-Riddah and the Muslim conquest of Arabia*, Toronto 1973.
- Sourdell, D.: *Irbil*, *Encyclopaedia of Islam* 3, Leiden 1986, S. 76.
- Spuler, B.: *Wüstendfeld-Mahler'sche Vergleichungs-Tabellen zur muslimischen und iranischen Zeitrechnung mit Tafeln zur Umrechnung orient-christlicher Ären*, unter Mitarbeit von Joachim Mayr, Wiesbaden 1961.
- : *Syrian Christians amidst their Muslim Compatriots*, in: Fischer, R.H. (Hg.): *A Tribute to Arthur Vööbus, Studies in Early Christian Literature and its Environment, Primarily in the Syrian East*, Chicago 1977, S. 365-372.
- Stratos, A.N.: *Byzantium in the Seventh Century*, Teil I: 602-634, übers. M. Ogilvie-Grant, Amsterdam 1968.
- Strauth, G. / Birtek, F. (Hg.): *Istanbul, Geistige Wanderungen aus der Welt der Scherben*, Bielefeld 2007.
- Strika, V.: *Bahrain according to the Annali dell'Islam of Caetani, 1-40 AH*, in: al-Khalifa, Shaikh Abdullah bin Khalid / Rice, M. (Hg.): *Bahrain through the ages, the History*, London 1993, S. 504-511.
- Suermann, H.: *Orientalische Christen und der Islam. Christliche Texte aus der Zeit von 632-750*, in: *Zeitschrift für Missions- und Religionswissenschaft* 67 (1983), S. 120-136.
- : *Die Gründungsgeschichte der Maronitischen Kirche*, *Orientalia Biblica et Christiana* 10, Wiesbaden 1998.
- Tamcke, M.: *Der Katholikos-Patriarch Sabrīšō' I. (596-604) und das Mönchtum*, Europäische Hochschulschriften Reihe 23, Theologie 302, Frankfurt am Main, Bern, New York, Paris 1988.
- : *Theology and Practice of communal life according to Dadīšō'*, in: *The Harp* 4 (1991), S. 173-188.
- : *Dadischo (Dadīšō')*, *Leiter des Großen Klosters auf dem Berg Izla*, *Lexikon für Theologie und Kirche* 2 (3. Auflage 1994), Sp. 1371-1372.
- : *Abraham von Kaschkar*, *Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon* 16 (1999), Sp. 1f.
- : *Michael (Baduqa)*, *Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon* 16 (1999), Sp. 1066.
- : *Dadischo', Abt des „Großen Klosters“ auf dem Izla-Gebirge*, *Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon* 18 (2001), Sp. 333-334.
- : *Gedankensplitter zu Gotteslehre und Gottesbild in den ostsyrischen Mönchsregeln des 6. Jahrhunderts*, in: Reller J. / Tamcke, M. (Hg.): *Trinitäts- und Christusdogma, Ihre Bedeutung für Beten und Handeln der Kirche*, *Festschrift für Jouko Martikainen, Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte* 12, Hamburg 2001, S. 91-101.
- : *Babai von Nisibis*, *Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon* 20 (2002), Sp. 83-85.
- : *Narsai von Nisibis, Die Religion in Geschichte und Gegenwart* 6, Tübingen 2003, Sp. 54-55.
- : *Nisibis, Die Religion in Geschichte und Gegenwart* 6, Tübingen 2003, Sp. 345.
- : *Abraham von Kaschkar*, in: Klein, W. (Hg.): *Syrische Kirchenväter*, Stuttgart 2004, S. 124-132.
- : *Bemerkungen zu Giwargis Wardas 'Onita über die Katholikoi des Ostens*, in: Tamcke, M. (Hg.): *Syriaca II, Beiträge zum 3. deutschen Syrologen-Symposium in Vierzehnheiligen 2002*, *Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte* 33, Münster 2004, S. 203-227.
- : *Klosterregel und Spiritualität in der ostsyrischen Tradition*, in: Kvist, H.-O. (Hg.): *Askese und gemeinsames Leben, Vorträge der sechsten finnisch-deutschen Theologentagung (Makarios-Symposium) in Turku, Finnland 25.-28.9.2003*, *Studier i systematisk teologi vid Abo Akademi* 28, Abo 2004, S. 71-92.
- : *Abraham of Kashkar, a biographical sketch*, in: *The Harp* 19 (2006) *Festschrift Prof. Dr. John Madey*, S. 109-116.
- : *Im Schatten von Schah und Kaliph, Christsein östlich der griechisch-römischen Welt*, in: Kratz, R.G. / Spieckermann, H. (Hg.): *Götterbilder, Gottesbilder, Weltbilder, Polytheismus und Monotheismus in der Welt der Antike, Bd. II (Griechenland und Rom, Judentum, Christentum und Islam)*, Tübingen 2006, *Forschungen zum Alten Testament* 2. Reihe, Bd. XVIII, S. 243-261.

- : Ephrem's prayers for rain[,] taken from the German history of research and what they might teach, in: [M. Atallah] CERO, Saint Éphrem, Patrimoine Syriaque XI, Antélias 2007, S. 99-107.
- : Christen in der islamischen Welt, München 2008.
- Tamcke, M. / Heinz A. (Hg.): Die Suryoye und ihre Umwelt, 4. deutsches Syrologen-Symposium in Trier 2004, Festgabe Wolfgang Hage zum 70. Geburtstag, Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte 36, Münster 2005.
- Tamcke, M. (Hg.): Christians and Muslims in Dialogue in the Islamic Orient of the Middle Ages / Christlich-muslimische Gespräche im Mittelalter, Beirut Texte und Studien 117, Beirut 2007.
- Tamcke, M. (Hg.): Christliche Gotteslehre im islamischen Kontext, Beirut Texte und Studien, Beirut (im Druck).
- Tardy, R.: Najrān, Chrétiens d'Arabie avant l'islam, Recherches publiées sous la direction de l'Institut de Lettres Orientales de Beyrouth 8, Nouvelle Série, B. Orient Chrétien 8, Beirut 1999.
- Tenberg, R.: Ischo'yab II., Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon 2 (1990), Sp. 1366.
- Tetz, M.: Zum Streit zwischen Orthodoxie und Häresie an der Wende des 4. zum 5. Jahrhundert, Anfänge des expliziten Väterbeweises, in: Evangelische Theologie Jg. 21 (1961), S. 354–368.
- Teule, H.: Oman, Die Religion in Geschichte und Gegenwart 4, Tübingen 2001, Sp. 556.
- Thomas, D. (Hg.): Syrian Christians under Islam, Leiden 2001.
- Tibi, B.: Die islamische Herausforderung: Religion und Politik im Europa des 21. Jahrhunderts, Darmstadt 2007.
- Trimingham, J.S.: Christianity among the Arabs in Pre-Islamic Times, London, New York 1979.
- Tritton, A.S.: The Caliphs and their Non-Muslim Subjects, London 1930.
- Tubach, J.: Die Inkulturation des Christentums im Sassanidenreich, in: Christentum - Islam - Iran (Teil 1), Iranzamin, Echo der iranischen Kultur XII, 6/7, Bonn 2000, S. 348-357.
- Uchupi, E. / Swift, S.A. / Ross, D.A.: Morphology and Late Quaternary sedimentation in the Gulf of Oman Basin, in: Marine Geophysical Researches 23 (2002), S. 185–208.
- van Unnik, W.C.: Nestorian Questions on the Administration of the Eucharist, by Isho'yab IV, Amsterdam 1970.
- de Urbina, I.O.: Patrologia Syriaca, Rom 1958.
- Usai, D.: New Pre-Historic sites along the Omani Coast from Ra's al-Hadd to Ra's al-Jins, in: Arabian Archaeology and Epigraphy 11 (2000), S. 1-8.
- Vine, A.R.: The Nestorian Churches, London 1937.
- Vööbus, A.: Einiges über die karitative Tätigkeit des syrischen Mönchtums: ein Beitrag zur Geschichte der Liebestätigkeit im Orient, Contributions of Baltic University 51, Pinneberg 1947.
- : History of Asceticism in the Syrian Orient, 3 Bände, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 184, Subsidia 14, Louvain 1958; 197, Subsidia 17, Louvain 1960; 500, Subsidia 81, Louvain 1988.
- : History of the School of Nisibis, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 266, Subsidia 26, Louvain 1965.
- : Reorganisierung der Westsyrischen Kirche in Persien, neues Licht aus einer sehr wertvollen Urkunde, in: Oriens Christianus 51 (1967), S. 106-111.
- : New Sources for the Symbol of the Early Syrian Christianity, Vigiliae Christianae 26, Amsterdam 1972.
- Waardenburg, J.: Muslims and Others, Berlin, New York 2003.
- Wannous, R.: Georges Khodrs An-Nahar-Artikel, in: Tamcke, M. / Heinz A. (Hg.): Die Suryoye und ihre Umwelt, 4. deutsches Syrologen-Symposium in Trier 2004, Festgabe Wolfgang Hage zum 70. Geburtstag, Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte 36, Münster 2005, S. 73-86.
- Watt, J.W.: Philoxenus and the Old Syriac Version of Evagrius' Centuries, in: Oriens Christianus 64 (1980), S. 65-81.

- Weltecke, D.: Die «Beschreibung der Zeiten» von Mor Michael dem Grossen (1126-1199). [Eine Studie zu ihrem historischen und historiographiegeschichtlichen Kontext], *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* 594, Subsidia 110, Louvain 2003.
- Wiesehöfer, J.: *Das antike Persien, von 550 v. Chr. bis 650 n. Chr.*, München 1994.
- : *Das frühe Persien: Geschichte eines antiken Weltreichs*, Beck'schen Reihe 2107, München 1999.
- Wigram, W.A.: *An Introduction to the History of the Assyrian Church*, London 1910.
- Wilson, E.J.: The Digitizing of Selected Syriac MSS in the Vatican Apostolic Library, in: Hugoye: *Journal of Syriac Studies* Bd. 3, Nr. 2 (2000).
- Winkler, D.W.: Die Christologie des ostsyrischen Katholikos Isho'yahb III. von Adiabene (580-659), in: *Studia Patristica* 35, *Orientalia*, Leuven 2001, S. 516-526.
- : *Ostsyrisches Christentum, Untersuchungen zu Christologie, Ekklesiologie und zu den ökumenischen Beziehungen der Assyrischen Kirchen des Ostens*, Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte 26, Münster 2003.
- Wright, W.: *A Short History of Syriac Literature*, London 1894 (Reprint: Amsterdam 1966).
- : *A Catalogue of the Syriac Manuscripts preserved in the Library of the University of Cambridge, with an Introduction and Appendix by Stanley Arthur Cook*, 2 Bände, Cambridge 1901.
- Wüstenfeld, F.: *Bahrein u. Jemāma, Nach Arabischen Geographen beschrieben*, Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen 9, Göttingen 1874.
- Yarshater, E.: *The Seleucid, Parthian and Sasanian periods*, 2 Bände, in: Arberry, A. J. (Hg.): *The Cambridge history of Iran* 3 (1,2), Cambridge 1996.
- Ye'or, Bat: *The Decline of Eastern Christianity under Islam, From Jihad to Dhimmitude*, London 1996 (deutsche Ausgabe: *Der Niedergang des orientalischen Christentums unter dem Islam: Vom Dschihad zum Schutzvertrag*, Gräffelfing 2002).
- : *Le Dhimmi, Profil de l'opprimé en Orient et en Afrique du nord depuis la conquête arabe*, Paris 1980.
- Young, W.G.: *Patriarch, Shah and Caliph, A study of the Relationships of the Church of the East with the Sassanid Empire and the Early Caliphates up to 820 A.D., with Special Reference to available translated Syriac Sources*, Rawalpindi 1974.
- Zahlan, R.S.: *The Creation of Qatar*, London 1979.
- Zakka Iwas I., *Die Syrisch-Orthodoxe Kirche durch die Jahrhunderte*, Berlin 1994.
- Zarrīnkūb, A.: *The Arab Conquest of Iran and its Aftermath*, in: Frye, R.N. (Hg.): *Cambridge History of Iran* 4, Cambridge 1975, S. 1f.

Georg Günter Blum

**Die Geschichte der Begegnung
christlich-orientalischer Mystik
und der Mystik des Islams**

Orientalia Biblica et Christiana 17

2009. Ca. XIII, 719 Seiten, 3 Karten, Ln

ISBN 978-3-447-05898-8

Ca. € 148,- (D) / sFr 250,-

Kam es in der Mesopotamien beheimateten „Alten Kirche des Ostens“ im 6.–11. Jh. zu einer Blüte christlich-orientalischer Mystik (z.B. Isaak von Ninive, Joseph der Seher und Johannes von Dalyatha) und entwickelte sich ebenso in diesem Zeitraum eine vom Propheten Muhammad inspirierte eigenständige islamische Mystik, so stellt sich die Frage nach ihrer gegenseitigen Beeinflussung. Dies gilt besonders im Hinblick auf den Wunsch des Sufis Al-Husayns, „nach der Religion des Kreuzes“ gekreuzigt zu werden, aber auch in ganz anderer Weise für Bar Hebraya, den Universalgelehrten und Maphrian (Erzbischof) der Syrisch Orthodoxen Kirche im vorderen Orient, der dem muslimischen Philosophen und Mystiker Al Ghazali seine entscheidende Wende zur Mystik verdankt.

Karl Förstel

**Arethas und Euthymios Zigabenos
Schriften zum Islam**

Fragmente der griechischen

Koranübersetzung

Griechisch-deutsche Textausgabe

Corpus Islamo-Christianum 7

2009. Ca. 152 Seiten, br

ISBN 978-3-447-05904-6

Ca. € 36,- (D) / sFr 63,-

Der Text des Arethas ist, wie die Schlussbemerkung zeigt, der erste Teil eines Briefes, der etwa 921 im Auftrag des Kaisers Romanos an den Emir in Damaskos gesandt wurde. Arethas verteidigt christliche Dogmen und kritisiert Lehren des Islams im ironischen Ton kultureller Überlegenheit.

Zu Anfang des 12. Jahrhunderts verfasste der Mönch Euthymios Zigabenos auf Veranlassung des Kaisers Alexios ein großes Sammelwerk über sämtliche Häresien. Das letzte Kapitel dieses Werkes, Nr. 28, richtet sich gegen die ‚Sarazenen‘. Es bringt viele Einzelheiten, ist aber weitgehend von Vorgängern, wie Johannes von Damaskos und Niketas von Byzanz, abhängig. Dass es eine griechische Koranübersetzung gab, hat Erich Trapp überzeugend nachgewiesen. Sie war überwiegend in der Volkssprache gehalten. Die Fragmente sind nicht frei von grammatischen und lexikalischen Fehlern.

Während Arethas nach militärischen Siegen der Byzantiner sagen konnte, er hoffe, dass die Muslime nun bald völlig vernichtet würden (Westerink 243, 17 sq), war zur Zeit des Euthymios Kleinasien teils in der Gewalt muslimischer Machthaber, teils ein ständiger Kampfplatz.

HARRASSOWITZ VERLAG · WIESBADEN

www.harrassowitz-verlag.de · verlag@harrassowitz.de

Orient · Slavistik · Osteuropa · Bibliothek · Buch · Kultur

FRANZ JOSEF STADT
BIBLIOTHEK
KLEINSTRASSE 1
60385 WIESBADEN

Hubert Kaufhold (Hg.)
**Kleines Lexikon des
Christlichen Orients**

2. Auflage des Kleinen Wörterbuches
des Christlichen Orients

2007. XLV, 655 Seiten, 28 Abb., 10-Karten, gb
ISBN 978-3-447-05382-2
€ 68,- (D) / sFr 116,-

Bis zum Auftreten des Islam im 7. Jh. war der größte Teil des Nahen Ostens christlich. Das Verbreitungsgebiet der verschiedenen orientalischen Kirchen reichte von Äthiopien bis zum Kaukasus und vom Mittelmeer bis nach Südindien, Innerasien und China. Durch die stürmische Ausbreitung des Islam, die verheerenden Mongolenzüge (12./13. Jh.) und andere Gründe verlor das orientalische Christentum im Laufe der Jahrhunderte viele Anhänger. Doch behaupten sich die einzelnen Kirchen im Orient auch heute noch, meist als religiöse Minderheiten; viele Gläubige haben inzwischen ihre alte Heimat verlassen und leben in aller Welt. Sie alle halten treu am überlieferten Glauben und an der angestammten Liturgie fest. Konfession und Nationalitätsbewusstsein sind bei ihnen eng verbunden.

Das „Kleine Lexikon des Christlichen Orients“, dessen erste Auflage 1975 als „Kleines Wörterbuch des Christlichen Orients“ erschien, will das Wissen über dieses orientalische Christentum von den Anfängen bis zur Gegenwart in übersichtlicher Form darbieten. Die Neuauflage ist stark überarbeitet und aktualisiert.

Ausführliche Literaturangaben ermöglichen tieferes Eindringen in die Materie.

Werner Strothmann
**Konkordanz zur syrischen Bibel:
Die Mautbē**

Unter Mitarbeit von Kurt Johannes und
Manfred Zumpe

Göttinger Orientforschungen.
I. Reihe. Syriaca 33
1995. 6 Teile. XXXVII, 3684 Seiten, Ln
ISBN 978-3-447-03081-6
€ 299,- (D) / sFr 506,-

Die Konkordanz zur syrischen Bibel ist für Syrologie und Orientalistik ein umfassendes Hilfsmittel. Dem Philologen ermöglicht sie Morphologie und Syntax der syrischen Bibelsprache kontextuell zu bearbeiten. Theologen und Bibelwissenschaftler können mit ihrer Hilfe den biblischen Sprachgebrauch in seiner Besonderheit erkennen, Literaturhistoriker die biblischen Bezüge in der syrischen Literatur verifizieren.

Klaus Fittschen, Reinhart Staats (Hg.)
Grundbegriffe christlicher Ästhetik
Beiträge des V. Makarios-Symposiums
Preetz 1995

Göttinger Orientforschungen.
I. Reihe. Syriaca 36
1997. IV, 172 Seiten, 3 Abb., br
ISBN 978-3-447-03855-3
€ 28,- (D) / sFr 48,90

Christliche Ästhetik lebt aus der Bilderwelt der Bibel, aus der Poesie religiöser Sprache und aus der mystischen Schau überweltlicher Schönheit. Diese Ästhetik findet in der Alten Kirche beispielhaft Ausdruck im Werk des Mönchsvaters Makarios. Sein Beitrag zur Entwicklung einer christlichen Ästhetik bildet den Mittelpunkt des Werkes.

HARRASSOWITZ VERLAG · WIESBADEN
www.harrassowitz-verlag.de · verlag@harrassowitz.de

Orient · Slavistik · Osteuropa · Bibliothek · Buch · Kultur

THEOLOGY LIBRARY
CLAREMONT, CALIF

1/10

