

Das Bild Narsais des Großen bei Barḥaḏbšabbā ‘Arbāyā.
Zum theologischen Profil der „Geschichte der heiligen Väter“
Karl Pinggéra, Marburg

1. Einleitung

Geschichtswerke erzählen nicht nur von Vergangenen, sondern mindestens ebenso von der Gegenwart, in der sie entstanden sind, sowie von ihrem Verfasser, von seinem Denken und Wollen – zumindest implizit tun sie dies.

In diesem Zusammenhang hat Regina Panzer in ihrer 1997 erschienenen Dissertation „Identität und Geschichtsbewußtsein“ auf die spezifische Funktion *solcher* Geschichtswerke hingewiesen, denen es um die Vergangenheit der eigenen Gruppe zu tun ist, seien dies nun nationale, soziale, kulturelle oder auch religiöse Entitäten.¹ In ihrer vergleichenden Untersuchung mehrerer Selbstdarstellungen der griechisch-orthodoxen Kirchen des Vorderen Orients ging sie, wie ich meine, zu Recht davon aus, „dass Identitätsmuster sich besonders deutlich aus der Darstellung der Geschichte der eigenen Gruppe ablesen lassen.“² Den eigentlich „historischen“ Informationswert ihrer Quellen konsequent ausblendend, konnte die Autorin dabei eindrücklich das Spannungsfeld zwischen griechischem und arabischem Erbe nachzeichnen, in dem die orthodoxen Christen des Nahen Ostens nicht ohne Mühen versuchen, eine eigene Identität im Medium von Geschichtsdarstellung und -deutung zu gewinnen.

2. Die „Geschichte der heiligen Väter“: das Werk und sein Verfasser in der bisherigen Forschung

Wenden wir uns nach dieser kurzen hermeneutischen Vorbemerkung dem Geschichtswerk des Barḥaḏbšabbā ‘Arbāyā zu, welches in einem einzigen Manuskript der British Library auf uns gekommen ist und den Titel trägt: „Geschichte der heiligen Väter, die um der Wahrheit willen verfolgt wurden.“³ Der Autor führt seinen Lesern darin so etwas wie eine „Ahnengalerie“ nestorianischer Rechtgläubigkeit vor Augen, die zugleich als *historia calamitatum* konzipiert ist. Die 32 Kapitel des Werkes bieten zum Großteil biographische Skizzen von Glaubenszeugen, die um ihrer Überzeugung willen Verfolgung, Verleumdung und Anfeindungen aller Art zu erdulden hatten. In seinem

¹ R. Panzer, *Identität und Geschichtsbewußtsein. Griechisch-orthodoxe Christen im Vorderen Orient zwischen Byzanz und Arabertum* (Studien zur Zeitgeschichte des Nahen Ostens und Nordafrikas 3), Hamburg 1997. Den wissenschaftstheoretischen Hintergrund von Fragestellung und Vorgehensweise dieser Dissertation bilden u.a. die Arbeiten von Benedict Anderson, Eric Hobsbawm/Terence Ranger und Thomas Hylland Eriksen zur Thematik der „Erfindung der historischen Traditionen, die Identität für die Gegenwart stiften sollen“ (ebd. 11).

² Ebd. 14.

³ *Taš'īḏā q-āḥbāhātā qaddīsē q-etrdep(w) meṭṭul šrārā*. Es handelt sich um die Handschrift BM Or. 6714, fol. 101v–178r; die Edition in *PO* 9 (Paris 1913. Repr. 1971. 1983), 490–631 [Vorrede; Kap. 19–32] und *PO* 23 (Paris 1932. Repr. 1977. Repr. Turnhout), 177–343 [Kap. 1–18] stammt von François Nau.

geschichtstheologischen Entwurf sieht der Autor dabei Satan selbst als Widersacher der Kirche am Werk, der im Wesentlichen zwei die Kirche aufs Äußerste bedrohende Häresien habe entstehen lassen: die Arianer und die Kyrillianer!⁴ Der Kampf gegen erstere wird in den Kapiteln 3–15 dargestellt. Die folgenden Kapitel sind den großen Antiochenern, also den theologischen Ahnherrn des Autors im engeren Sinne, gewidmet: Flavian von Antiochien, Diodor von Tarsus, Johannes Chrysostomus und Theodor von Mopsuestia. Mit elf Kapiteln nimmt die daran anschließende Schilderung des Nestorius, namentlich seiner Auseinandersetzung mit Kyrill, breiten Raum ein – es handelt sich immerhin um etwa ein Drittel des Werkes! Wie ein Annex mag es angesichts dieser Proportionen erscheinen, wenn die Kapitel 31 und 32 sich abschließend den beiden Vätern der Schule von Nisibis, Narsai und Abraham, zuwenden. Da der Tod Abrahams von Bēt Rabban vorausgesetzt wird, können wir als *terminus a quo* das Jahr 569 für die Abfassungszeit des Buches angeben.⁵

Ein Schwerpunkt in der bisherigen Erforschung dieses Geschichtswerkes lag zunächst auf der Frage, welche Quellen Barḥaḏbšabbā verarbeitet hatte. Besonders ragen hier Luise Abramowskis „Untersuchungen zum Liber Heraclidis“ heraus, worin zwei umfangreiche Kapitel die Nestorius, Theodor von Mopsuestia und Diodor von Tarsus betreffenden Abschnitte bei Barḥaḏbšabbā einer eingehenden literarkritischen Analyse unterziehen.⁶ Neben der Benutzung der so genannten „Tragödie“, also der ersten Apologie des Nestorius, konnten auch die Apologie Theodorets von Kyrrhos für Diodor und Theodor⁷ nachgewiesen und Zitate daraus abgegrenzt werden.⁸

Eine weitere Fragestellung wurde in der Forschung intensiv diskutiert. Nämlich die, ob wir es in der syrischen Literaturgeschichte mit einem oder mit zwei Autoren des Namens Barḥaḏbšabbā zu tun haben. Denn auch das von Addai Scher herausgegebene Werk „Cause de la fondation des écoles“⁹ nennt in seiner Überschrift einen Barḥaḏbšabbā ‘Arḃāyā als Verfasser. Dieser wird dort zudem als „Bischof von Ḥulwān“ gekennzeichnet.¹⁰ Ein solcher ist uns auch als Teilnehmer an der Synode Gregors I. im Jahre

⁴ Im zweiten Kapitel gibt Barḥaḏbšabbā einen Überblick über die Häresien, die die Kirche gespalten haben. An 14. und letzter Stelle werden die *Qūrilynyānē w-Sewaryānē* („Kyrillianer und Severianer“; PO 23, 197, Z. 4) genannt. Zusammen mit den Arianern seien diese die gefährlichsten Werkzeuge Satans im Kampf gegen die Kirche gewesen: „Obwohl all diese Söhne des Irrtums Schüler Satans waren, (...) so konnte er [sc. Satan] unter ihnen in besonderer Weise durch diese beiden Gruppen seine Macht in der heiligen Kirche zeigen“ (PO 23, 198, Z. 5–7).

⁵ Zur Chronologie Abrahams vgl. A. Vööbus, *History of the School of Nisibis* (CSCO 266. Subs. 26), Louvain 1965, 210.

⁶ L. Abramowski, *Untersuchungen zum Liber Heraclidis des Nestorius* (CSCO 242. Subs. 22), Louvain 1963, 33–103.

⁷ Vgl. im Katalog des ‘Aḥdīšō: „Apologiam pro justis patribus nostris / mappaqrūḥ da-ḥlāp kīnē ab-ḥayn“ (BO III/1, 40; vgl. dazu auch L. Abramowski, *Untersuchungen*, 103 Anm. 93). Die Apologie könnte Barḥaḏbšabbā zum Titel seines Werkes inspiriert haben.

⁸ Folgende Untersuchungen R. Abramowskis wurden damit modifiziert und weitergeführt: Zur „Tragödie“ des Nestorius, in: *ZKG* 47 (1928) 305–324; *Untersuchungen zu Diodor von Tarsus*, in: *ZNW* 30 (1931) 234–262.

⁹ ‘*Elltā d-sīm mawtḃā d-eskülē* (PO 4, 315–404).

¹⁰ PO 4, 327.

605 bekannt.¹¹ Dazu kommt noch folgende in die Jahre zwischen 609 und 628 fallende Notiz der Edessenischen Chronik: „Barḥaḍbšabbā von Ḥulwān war berühmt für seine literarische Tätigkeit (*sāyōmūtā*) und er glänzte in den Werken der Vollkommenheit (*dubbārēda-myattrūtā*).“¹²

Die Annahme, die beiden genannten Werke könnten ein- und demselben Autor zugeschrieben werden, bereitet nun erhebliche Schwierigkeiten aufgrund einer Reihe von sachlichen Differenzen gerade in der Darstellung Narsais des Großen, auf den natürlich auch jene wohl gegen 590 gehaltene Rede zur Eröffnung des Studienjahres an der Schule von Nisibis eingeht, welche die Gründung und die Geschichte ebendieser Schule in den Rahmen eines bis auf Adam und Eva zurückgreifenden heilsgeschichtlichen Spannungsbogens einzeichnet.¹³ Ohne hier auf Einzelheiten eingehen zu können, weise ich auf den von Jean Maurice Fiey unterbreiteten Lösungsvorschlag hin.¹⁴ Danach handelt es sich bei jener „Cause de la fondation des écoles“ um das Werk eines uns namentlich nicht bekannten Autors, das nachträglich den Schriften des Barḥaḍbšabbā zugerechnet wurde – aus welchen Gründen auch immer. Dafür mag auch die Beobachtung sprechen, dass jene Schulgeschichte unter den Werken des Barḥaḍbšabbā im Katalog des ‘Abdišō‘ nicht auftaucht.¹⁵ Aus der Über- und Unterschrift der „Geschichte der heiligen Väter“ ist sodann zu entnehmen, dass Barḥaḍbšabbā Priester war und die Ämter eines *rēš bādōqē*¹⁶ und eines *mḡāššqānā* an der Schule von Nisibis ausgeübt hat. Akzeptiert man Fieys These, besäßen wir mit 605, dem Jahr der Synode Gregors I.,

¹¹ J. B. Chabot, *Synodicon Orientale ou recueil de synodes nestoriens*, Paris 1902, 479.

¹² *Chronica Minora* I ed. I. Guidi (CSCO 1), 22, Z. 25f.

¹³ Eine übersichtliche Zusammenstellung der Differenzen findet man bei J. M. Fiey, *Jalons pour une histoire de l'église en Iraq* (CSCO 310. Subs. 36), Louvain 1970, 26 Anm. 119. Schon Anton Baumstark bemerkte, dass sich die Kirchengeschichte des Barḥaḍbšabbā mit der Geschichte der Schule von Nisibis „in unüberbrückbarem Widerspruch“ befinde, und nahm deswegen zwei verschiedene Verfasser gleichen Namens an (A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluß der christlich-palästinensischen Texte*, Bonn 1922. Repr. Berlin 1968, 136; ähnlich I. Ortiz de Urbina, *Patrologia Syriaca*, Rom 1958, 122f/ ²1965, 132f). Ob der Verfasser der Schulgeschichte die Vätergeschichte als Vorlage benutzt und entsprechend korrigiert habe, wie Th. Hermann, *Die Schule von Nisibis vom 5. bis 7. Jahrhundert. Ihre Quellen und ihre Geschichte*, in: *ZNW* 25 (1926) 89–122 (hier 92ff) angenommen hat, muss dahingestellt bleiben.

¹⁴ Fiey, *Jalons*, 26. Positiv aufgegriffen und argumentativ erhärtet wurde die Hypothese von St. Gero, Baršauma of Nisibis and Persian Christianity in the Fifth Century (CSCO 426. Subs. 63), Louvain 1981, 5 Anm. 26. Von einer *opinio communis* kann gleichwohl keine Rede sein. So rechnet etwa Sebastian Brock in seinem 1997 erschienenen Abriß der syrischen Literaturgeschichte nach wie vor mit der Möglichkeit, die Verfasser unserer beiden Werke seien „one and the same person“ (S. Brock, *A Brief Outline of Syriac Literature*, Mōrān ʿEth’ō 9, Kottayam/India 1997, 48).

¹⁵ *BO* III/1, 169. Darin werden folgende Werke aufgelistet: „... librum Thesaurorum in tres tomos distributum: et disputationes adversus omnes sectas, earumque confutationem. Ecclesiasticam praeterea Historiam, nec non de causa Mar Diodori; commentarium denique in Marcum Evangelistam et Davidem / ... *ktābā d-sīmātā ba-ṭlāt pelgwan: wa-drašē d-‘am kol dehlān wa-šrāyhēn w-eqlasāṭiqī w-‘ellā dā-d-bēt Mār(y) Diyōdōrōs w-mašellmanūtā d-Marqōs ewangelistā w-Dawīd*.“

¹⁶ Vgl. zu diesem nicht ganz klarem Begriff A. Vööbus, *History of the School of Nisibis* (CSCO 266. Subs. 26), Louvain 1965, 104: Möglicherweise wird mit *bādōqā* auf eine philosophische Lehrtätigkeit angespielt. Zu den verfügbaren biographischen Notizen zu Barḥaḍbšabbā vgl. die umfassende Auskunft ebd. 280f.

einen sicheren *terminus ad quem*, da Barḥaḏbšabbā zu jenem Zeitpunkt bereits Bischof gewesen wäre.

3. Narsai – der „vorbildliche Christ“

Im Blick auf die eingangs entwickelte Problemstellung ist nun zu fragen: Was erfahren wir in der „Geschichte der heiligen Väter“ über Barḥaḏbšabbā und seine Zeit? Zur Beantwortung dieser Frage eignet sich das Narsai-Kapitel in zweifacher Hinsicht: Zum einen scheint es, dass der Verfasser hier keiner ihm vorliegenden Quelle folgt.¹⁷ Zum anderen deswegen, weil das Kapitel eine herausragende Rolle im Gesamtzusammenhang seiner Darstellung spielt, also alles andere als ein nebensächliches Anhängsel bildet.

Nachdem das Schlusskapitel über Nestorius (Kap. 30) mit einer feierlichen Doxologie eine gewisse Zäsur gesetzt hat,¹⁸ fährt der Autor fort: „Da wir nun mit Gottes Hilfe bis hierher gelangt sind, wollen wir nicht die Geschichte der Erhabenheit unserer heiligen persischen Väter übergehen: ich meine die Seligen Mar Narsē und Mar Abraham.“¹⁹ Mit der Nennung der „persischen Väter“ wird somit der Überschnitt in das eigene – persische – Christentum vollzogen. Fragen wir nach der identitätsstiftenden Funktion historischer Werke, dürften die beiden Schlusskapitel geradezu als Zielpunkt in Barḥaḏbšabbās Gesamtdarstellung anzusprechen sein. Um es vorweg zu sagen: Das Bild, welches uns von Narsai präsentiert wird, ist tatsächlich das einer „Identifikationsfigur“.

Da uns dieser Aspekt der Darstellung interessiert, können wir auf eine Erörterung der schwierigen Frage verzichten, welcher Grad an Glaubwürdigkeit der von Barḥaḏbšabbā gegebenen Chronologie des Lebens Narsais zuzuerkennen ist.²⁰

Formal handelt es sich bei dem Kapitel über Narsai um eine stringent durchkomponierte Heiligenvita. Im Stile des Enkomiums wird es durch ein Proömium eröffnet, in

¹⁷ Arthur Vööbus hatte versucht, den literarkritischen Nachweis dafür zu erbringen, dass Barḥaḏbšabbā einen Brief Narsais in seine Darstellung eingeflochten habe, mit dem dieser seine überstürzte Flucht aus Edessa vor seinen Anhängern habe rechtfertigen wollen (A. Vööbus, *Un vestige d'une lettre de Narsai et son importance historique*, in: *OrSyr* 9, 1964, 515–523). Es handelt sich um den Abschnitt PO 9, 604, Z. 9 – 605, Z. 3. Stephen Gero und Judith Frishman haben aber mittlerweile zu bedenken gegeben, dass der exegetisch und literarisch ausgefeilte Charakter des Schriftstücks denkbar schlecht zur vorauszusetzenden Fluchtsituation passt (Gero, Baršauma, 61 Anm. 8; J. Frishman, *The Ways and Means of the Divine Economy. An Edition, Translation and Study of Six Biblical Homilies by Narsai*, Leiden 1992, Part III, 3).

¹⁸ „Gott aber, der die *Heiligen* im Kampfe erstrahlen lässt und [sc. ‚durch den‘ – so der Übersetzungsvorschlag F. Naus] sich *ihre* Gedanken von der Hoffnung auf das Kommende nicht abbringen ließen, der behüte uns auf *ihre* Gebete hin in Ewigkeit. Amen.“ (PO 9, 587, Z. 4f). Der Plural legt es nahe, dass hier die gesamte bisherige Schilderung, die ja Personen und Ereignissen westlich des Perserreichs gewidmet war, zu einem gewissen Abschluss gebracht wird. Doch zeigt der wesentlich breitere Schluss am Ende des 32. Kapitels (PO 9, 631) mit zweimaliger trinitarischer Doxologie (wovon die zweite nicht unbedingt auf den Verfasser selbst zurückgehen muss), dass erst hier das Gesamtwerk zu seinem Ziel kommt.

¹⁹ PO 9, 588, Z. 3–5.

²⁰ Eine umsichtige Diskussion der Problematik findet man bei Frishman, *The Ways and Means*, Part III, 5f.

dem die üblichen Topoi nicht fehlen, so etwa die Größe der gestellten Aufgabe, welche die eigenen Kräfte bei weitem übersteige: „Aber die Liebe des Heiligen breitet sich aus über alles und sie hat unseren Geist entflammt, damit wir, wenn es auch nur gering ist, von seinen herrlichen Taten berichten.“²¹

Das nun folgende Material lässt sich meines Erachtens thematisch in vier Gruppen einteilen:²²

3.1. Narsai – der Asket

Schon in der Jugendzeit habe sich Narsai ausgezeichnet durch entbehrungsreiche Ent-sagung: Das Fasten wird betont und seine Beherrschung der Affekte, was gerade in der Jugend schwer falle, wie unser Autor anmerkt. Die Reinheit seines Lebenswandels, aber auch seine Demut und Bescheidenheit werden herausgestellt.²³

Später, als Narsai schon Lehrer in Nisibis geworden war, versäumt unser Autor nicht zu berichten, dass Narsai seine Askese noch verschärft hatte: Er habe nur noch einmal täglich gegessen und sich unermüdlich dem Studium der heiligen Schriften gewidmet. Schlaf habe er seinen Augen so wenig wie möglich gegönnt. Um sich selbst zu über-listen, habe er sitzend geschlafen, dabei ein Buch auf seine Augen gelegt, so dass er bei jeder Kopfbewegung durch das herabfallende Buch wieder geweckt worden sei.²⁴ Seit alters gilt in der monastischen Literatur der Verzicht auf Schlaf als asketische Tugend. So beschließt Barḥaḍbšabbā diesen Passus denn auch mit einem Schlüsselbegriff mona-stisch-asketischer Tradition, wenn er von Narsai behauptet, er habe einen solch großen Eifer an den Tag gelegt, dass er, „obgleich er fleischlich und sterblich war, das Leben der Engel (!) nachgeahmt“²⁵ habe. Aber nicht nur die *vita angelica*, auch der Begriff „Athlet“, mit dem der Autor Narsai an anderen Stellen bezeichnet, entstammt dem gän-gigen asketischen Vokabular.²⁶

²¹ PO 9, 590, Z. 3f.

²² Ausgeblendet werden dabei die Passagen, in denen sich Narsai des von persischer Seite erhobenen Vorwurfs erwehren muss, ein Agent der Byzantiner zu sein (PO 9, 612, Z. 5 – 613, Z. 13; 614, Z. 1–7). Die Frage, wie weit sich in der Darstellung Barḥaḍbšabbās Reflexe seiner eigenen Gegenwart finden, muss dahingestellt bleiben; für eine Diskussion der Historizität der betreffenden Passagen siehe Gero, Barḥauma, 70–72.

²³ PO 9, 590f.

²⁴ PO 9, 611.

²⁵ PO 9, 611, Z. 13. – Schon bei den Wüstenvätern zählte die ἀγρυπία zum Ideal des „engelgleichen Lebens.“ Es war eine durchaus geläufige Praxis im alten Mönchtum, dass der Mönch stehend oder sitzend höchstens ein paar Stunden schlafend zubrachte, um so das Leben der Engel nachzuahmen, die als reine Geistwesen den Schlaf nicht kennen; vgl. dazu mit Belegen K. S. Frank, ΑΓΓΕΛΙΚΟΣ ΒΙΟΣ. *Begriffsanalytische und begriffsgeschichtliche Untersuchung zum „engelgleichen Leben“ im frühen Mönchtum* (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens 26), Münster 1964, 27–29. Zur *vita angelica* im syrischen Raum siehe auch P. Brown, *Die Keuschheit der Engel. Sexuelle Entsagung, Askese und Körperlichkeit im frühen Christentum*, München 1994 [= engl. New York 1988], 332–346 (u. a. zu Theodoret von Kyrrhus, Ephräm dem Syrer und dem Liber Graduum).

²⁶ Der Ausdruck „Athlet“ (αθλήτᾱ) findet sich in PO 9, 595, Z. 14; 603, Z. 3 und 614, Z. 4+12. Übrigens werden auch Thomas von Marʿaš (PO 23, 210, Z. 14), Eustathius (PO 23, 220, Z. 11), Gregor Thaumaturgos (PO 23, 252, Z. 4; 256, Z. 6; 264, Z. 8), Basilius (PO 23, 295, 15), Theodor von

Diese Aussagen illustrieren, wie das „Vollkommenheitsideal“ in der Perserkirche an der Neige des sechsten Jahrhunderts ausgesehen haben mag.²⁷ Nicht nur das ostsyrische Mönchtum war zur Zeit unseres Autors durch das Wirken Abrahams von Kaškar zu neuer Blüte gelangt.²⁸ Der auf Barṣawmā zurückgehende antiasketische Zug der persischen Kirche war auch kirchenamtlich überwunden worden, wie die Synode Josephs I. von 554 zeigt, die etwa wieder zum Bau von Klöstern in den Städten ermuntert hatte – dies in direktem Widerspruch zur Synode von 486!²⁹

3.2. Narsai – der Lernende und Lehrende

Es ist unschwer nachvollziehbar, dass Barḥadḅšabbā, der ja selber an der Schule von Nisibis lehrte, auf den Fleiß und die Gelehrsamkeit Narsais besonderes Gewicht legt. Die „Liebe zur Lehre“ (*reḥmā–yūlpānā*) habe ihn getrieben.³⁰ Die Vorbildfunktion der entsprechenden Schilderungen – und zwar für Lernende als auch für Lehrende – liegt dabei auf der Hand.

Bemerkenswert ist, mit welchen Worten Barṣawmā seinen ehemaligen Studienkollegen Narsai zum Bleiben in Nisibis auffordert.³¹ Wenn hier, in Nisibis, die Schule der Perser neu begründet werden würde, so zögen aufgrund der vorteilhaften geographischen Lage beide Teile der Christenheit daraus großen Nutzen, sowohl der Osten, als auch der Westen. Von hier wie dort, also auch von jenseits der persischen Grenze, würden die Schüler nach Nisibis strömen. Unüberhörbar stellt Barḥadḅšabbā damit den universalen Geltungsanspruch der eigenen theologischen Tradition heraus!

3.3. Narsai – der Verfolgte

Die ganze Vita wird von Episoden durchzogen, in denen Satan dem Narsai nachstellt. Damit wird Narsai in eine Reihe gerückt mit den zuvor erwähnten „heiligen Vätern“ westlich des sasanidischen Imperiums.

Zunächst wird Narsai von Qūrā, dem Bischof von Edessa, angefeindet. Dem Bischof ergebene Kleriker, von Barḥadḅšabbā als „Räuberbande“ (*guddā d-lesṭāyē*)³² titliert,

Mopsuestia (PO 9, 517, Z. 10), Nestorius (PO 9, 525, Z. 5; 527, Z. 11; 563, Z. 1; 579, Z. 6) und Abraham (PO 9, 616, Z. 3; 624, Z. 4; 625, Z. 13) mit diesem Epitheton geschmückt.

²⁷ Nur mit einiger Vorsicht wird man aufgrund der Schilderungen des Asketen Narsai auch Rückschlüsse auf den historischen Narsai ziehen dürfen. Mit Blick auf die Statuten der Schule von Nisibis kam Stephen Gero dabei zu dem Urteil: „Narsai is depicted as leading the life of a hermit in his urban retreat – quite unlike the communal mode of life prescribed for the students in the canons!“ (Gero, Barṣauma, 69 Anm. 60).

²⁸ Vgl. dazu den Überblick bei M. Tamcke, *Der Katholikos-Patriarch Saḅrīšō‘ I. (596–604) und das Mönchtum* (Europäische Hochschulschriften Reihe 23. Theologie 302), Frankfurt a. M. u.a. 1988, 24–28.

²⁹ Vgl. Kanon 20 der Synode von 554 (Chabot, *Synodicon Orientale*, 106f) mit Kanon 2 der Synode des Akakios von 486 (ebd. 55f). Siehe dazu auch Tamcke, *Saḅrīšō‘ I.*, 25f.

³⁰ PO 9, 597, Z. 2.

³¹ Vgl. zum folgenden die Rede des Barsauma PO 9, 606, Z.11 – 608, Z. 7. Diese Rede wie auch die gesamte Szene, in der Narsai eigentlich weiterziehen will und vom Metropolit des Ortes zum Bleiben überredet werden muss, wirken stark stilisiert. Auf einen möglichen Topos als Hintergrund der Szene weist Frishman, *The Ways and Means*, Part III, 4 hin.

³² PO 9, 600, Z. 1.

greifen Narsai mit folgenden Worten an: „Dieser Interpret ist ein Häretiker, weil er der Lehre des Theodor und des Nestorius anhängt, den Schülern des Paul [sc. von Samosata]. Er studiert ihre Schriften und verbreitet ihre Überlieferung.“³³ Dass die Lehre der Antiochener auf den Erzhäretiker Paul von Samosata zurückzuführen sei, war ein geläufiger Topos in der antinestorianischen Polemik, den Barḥaḍbšabbā hier aufgreift.³⁴ Das Selbstbewusstsein – und zwar das gekränkte Selbstbewusstsein – des Persers Barḥaḍbšabbā im Gegenüber zur byzantinischen Reichskirche mag aus dem Satz herauszuhören sein, den er den Gegnern Narsais in den Mund legt, nachdem dieser sich im Disput um den wahren Glauben als der Überlegene erwiesen hatte: „Wie vermag ein persischer Mann die Rhomäer zu meistern; er, dem die Ordnung der Vernunft (*taḵsā da-mlilūtā*) doch fremd ist?“³⁵

Die Lage in Edessa spitzt sich sodann zu. Der vom Bischof aufgehetzte Mob will Narsai verbrennen, so dass dieser bei Nacht und Nebel aus der Stadt fliehen muss. Aber auch in Nisibis findet Narsai keine Ruhe. Als sein Ruhm sich in der Stadt verbreitet, erregt der böse Feind in Barṣawmās Ehefrau Māmai Neid. Sie stachelt ihren bischöflichen Gatten gegen Narsai auf, worauf dieser sich in das Kloster von Kḫar Mārī zurückzieht.³⁶ Erst zwei dort verfasste Memrē bewegen Barṣawmā schließlich zur Buße und machen den Weg frei für Narsais Rückkehr. Was immer der eigentliche Grund für das Zerwürfnis der beiden Kirchenmänner gewesen sein mag,³⁷ von Narsai behauptet Barḥaḍbšabbā in diesem Zusammenhang: „Er wußte, dass die Frau die Ursache der Übel ist, von Anfang an bis jetzt.“³⁸ Die Funktion dieser Aussage – und der gesamten Episode – dürfte wohl in der Exkulpierung Barṣawmās zu suchen sein: Schuld an seinem ungerechten Verhalten war seine Frau! Die Gattin des Bischofs wird wohl aber auch deswegen als „Ursache aller Übel“ denunziert, damit die Ehe Barṣawmās als bedauerliche Ausnahme in der Perserkirche erscheint, in der zur Zeit des Barḥaḍbšabbā der Zölibat für Bischöfe schon längst wieder eine Selbstverständlichkeit geworden war.³⁹

³³ PO 9, 600, Z. 2–4.

³⁴ Vgl. zum Beispiel den an einen unbekanntem Empfänger gerichteten Brief des in der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts wirkenden Simeon von Bēt Aršām († vor 549): Paul von Samosata sei der „Erfinder“ der Zwei-Naturen-Christologie gewesen (*w-menneh dēn d-Ḥawlā šmištāyā ethawwyat heresīs da-trēn kyānē w-ihī dāyāthōn w-ma' bḡdanūthōn*, BO I, 347), von dem sie Diodor übernommen und an Theodor weitergegeben habe. Von ihm schließlich habe Nestorius die Irrlehre empfangen (ebd. 348f). Zu den Ursprüngen dieser „Genealogie“ vgl. A. de Halleux, Die Genealogie des Nestorianismus nach der frühmonophysitischen Theologie, OrChr 66 (1982), 1–14. Zu Simeon vgl. P. Bruns, „Simeon von Bet Arscham“, in: S. Döpp/W. Geerlings (Hg.), *Lexikon der antiken christlichen Literatur*, Freiburg – Basel – Wien 1998, 559f.

³⁵ PO 9, 600, Z. 9f.

³⁶ PO 9, 610. In diesem Kloster, dem sein Onkel Emmanuel vorstand, hatte Narsai vor seiner Zeit in Edessa seine erste theologische Ausbildung erhalten (PO 9, 596f.).

³⁷ Was die Auseinandersetzung zwischen Narsai und Barṣawmā betrifft, geht Stephen Gero davon aus, „surely there was more to the affair than Barṣauma's uxoriousness and wounded dignity“ (Gero, Barṣauma, 69). Als wahrscheinlichere Hintergründe vermutet er vielmehr die restriktive Haltung des Metropoliten dem Mönchtum gegenüber bzw. die Weigerung Narsais, im Streit zwischen Barṣawmā und Aqāq Partei zu ergreifen.

³⁸ PO 9, 610, Z. 7f.

³⁹ Der bußfertige, lediglich von seiner – vom Satan angestachelten – Frau verführte Barṣawmā wird

3.4. Narsai – der Wundertäter

An den Schluss seiner Darstellung Narsais setzt Barḥaḏbšabbā eine wunderbare Heilung: einer besessenen Frau wird ein Dämon ausgetrieben.⁴⁰ Die Rechtgläubigkeit Narsais wird durch diesen Bericht gleichsam abschließend besiegelt. Dass dieses Verständnis von Wunderkraft in der Perserkirche jener Zeit weit verbreitet war, lässt sich etwa an der Vita des Sabrīšō⁴¹ oder den Akten der Synode von 585 ablesen. In Kanon 2 wird dort die Autorität Theodors von Mopsuestia unter anderem so begründet: „Seine Lehre ist bekräftigt durch seine Tugend, und diese ist besiegelt durch sein Verständnis der Wahrheit. Der Herr gibt ihm Zeugnis durch Zeichen und Gnadenerweise, die von ihm ausgehen.“⁴²

Mit diesen Worten ließe sich auch das gesamte Narsai-Kapitel bei Barḥaḏbšabbā treffend charakterisieren. Es zeichnet das Bild eines „vorbildlichen Christen“,⁴³ wie ihn ein ostsyrischer Theologe an der Neige des sechsten Jahrhunderts sah.

4. Narsai als Kronzeuge für die Lehre von der Freiheit des Willens

Barḥaḏbšabbā stellt nun Narsai aber in noch unmittelbarer Weise als „Identifikationsfigur“ dar. Und zwar nicht nur in dem Sinn, dass seine asketischen Hochleistungen zur Nachahmung anreizen sollen. Vielmehr wird an der Gestalt Narsais die Grundlegung einer Theorie des geistlichen Lebens expliziert, die für die Lebenspraxis eines jeden Christenmenschen Geltung beansprucht.

Zu Beginn der Darstellung, wo der Verfasser die Jugendzeit Narsais in den Blick nimmt, heißt es, dieser habe sich schon damals von allen Begierden ferngehalten. Und „er hat den freien Willen (*šehyānā ḥērāyā*) seiner Seele vollkommen gemacht, wie auch unsere Seele in diesem zeitlichen Leben aus zwei Kräften geformt ist [...]“⁴⁴ – Ehe wir das Zitat weiterverfolgen, ist zu unterstreichen, wie sich die Darstellung hier vom Besonderen ins Allgemeine weitet. Beides wird durch das Stichwort „Seele“ miteinander verknüpft. Was der Heilige in „seiner Seele“ (*naḫšeh*) verwirklicht hat, das ist zugleich Vorbild für „unsere Seele“ (*naḫšan*), also für alle. Daran schließt sich nun eine interes-

wohl auch bewusst den Darstellungen antinestorianischer Kreise entgegengestellt, die dessen Lebenswandel schon früh polemisch ausgeschlachtet und verzerrt hatten. Für das frühe 7. Jh. vgl. dazu den an Patriarch Johannes gerichteten Brief des Mārūtā von Takrīt, dessen Material auch schon für die Abfassungszeit unserer Vätergeschichte als bekannt vorauszusetzen ist (Gero, Baršauma, 99 nimmt an, dass Marūtā auf mündliche Quellen zurückgegriffen hat): Darin führt Mārūtā aus, Baršawmā habe seine „unreinen Kanones“ (*qānōnē ṭanpē*), wonach sich alle Diakone, Priester und Bischöfe eine Frau zulegen müssten, nur deshalb erlassen, „damit er nicht wegen der Dirne getadelt werde, die mit ihm zusammenlebte“ (*aḵman d-lā neḥḥassaḏ (h)ū meṭṭul zanūā d-‘ammeh*, in: J. B. Chabot, *Chronique de Michel le Syrien IV*, Paris 1910 [= Repr. Bruxelles 1963], 426). Zum Vorwurf bei Leontius von Byzanz, Baršawmā habe sexuelle Promiskuität und Polygamie vertreten, vgl. Gero, Baršauma, 83.

⁴⁰ PO 9, 614f.

⁴¹ Vgl. Tamcke, Sabrīšō‘ I, 61

⁴² Chabot, *Synodicon Orientale*, 137; Übersetzung nach O. Braun, *Das Buch der Synhados oder Synodicon Orientale*, Wien 1900 [= Repr. Amsterdam 1975], 196.

⁴³ Unter diesem Leitmotiv stand die Sektion der Tagung „Die Inkulturation des Christentums im vorislamischen Persien“ (Wittenberg 1999), in deren Rahmen dieser Vortrag gehalten wurde.

⁴⁴ PO 9, 591, Z. 14 – 592, Z. 2.

sante Theorie der Seele und des geistlichen Lebens überhaupt an. Von den beiden Bereichen der Seele gilt nämlich: „Durch den ersten Teil kann das Wissen der Theoria vollenden, was ihr [sc. der Seele] von Natur aus gegeben ist an Vollkommenheit.“⁴⁵

Durch ihren zweiten, nämlich den begehrlischen Teil (*mnātā ḥāšōštā*)⁴⁶ könne die Seele die Leidenschaften zügeln – und zwar kraft ihres Vermögens, in Freiheit zu handeln (*lpūt mšallūtā d-ḥūrūtāh*).⁴⁷ Auch dieser Gedanke verbindet die Passage mit der Schilderung Narsais, von dem es kurz zuvor geheißen hatte, er habe seinen freien Willen vervollkommen. Gebrauche die Seele diesen freien Willen nun falsch und gegen ihre wahre Natur, so falle sie auf eine Stufe noch unterhalb derjenigen der Tiere herab. Handle sie dagegen in Gerechtigkeit und Klugheit, könne sie die Leidenschaften des Fleisches besiegen – gemäß der Unversehrtheit⁴⁸ ihrer Freiheit (*lpūt šrārā d-ḥērūtāh*). Wieder wird man dabei an die Willensfreiheit zu denken haben!

Das Ganze wird im weiteren Verlauf noch durch eine Anthropologie *in nuce* fundiert: Die Seele, oder genauer: ihr begehrlischer Teil, sei von der „Notwendigkeit des Leibes“ (*ananqī d-pāgrā*) befreit. Das ist die Bedingung dafür, dass sie sich von den Leidenschaften rein halten kann.

Der obere Seelenteil, jetzt als das „Leben der göttlichen Theoria“ (*dubbārā dēn d-t e'ōriyā alāhāytā*) bezeichnet, besitze gleichfalls eine purgatorische Funktion, und zwar in Bezug auf die „schlussfolgernde Verstandestätigkeit“, wie man *madd'ā prūšā*⁴⁹ hier vielleicht wiedergeben könnte. Hier sind nämlich Lüge und Irrtum zu bekämpfen. Wenn Barḥaḡbšabbā erwähnt, dass wir diesen Kräften oft nicht unüberlegt oder mechanisch unterliegen, sondern sie bewusst und mit Überlegung ergreifen, so wird deutlich, dass auch in diesem Seelenteil die freie Willensfähigkeit angenommen werden muss.

Mit der überleitenden Bemerkung, „dieser Heilige“, also Narsai, habe die „wahre Theoria“ (*te'ōriyā šarrirtā*) gekannt, wird die Vita nach dem Exkurs fortgesetzt.

Zur Auswertung des Abschnitts: Ausdrücke wie „Theoria“, „göttliche Theoria“ oder „wahre Theoria“ lassen zunächst an den Einfluss des Evagrius Ponticus denken. Es kann keinem Zweifel unterliegen, dass die Schriften des pontischen Wüstenvaters im ostsyrischen Raum zirkulierten.⁵⁰ Der Hinweis auf Gregor von Zypern⁵¹ oder Babai den

⁴⁵ PO 9, 592, Z. 2–4.

⁴⁶ Vgl. zum folgenden den Abschnitt PO 9, 592, Z. 4 – 593, Z. 10.

⁴⁷ Von der Grundbedeutung „Herrschaft“ („dominatio“) ausgehend, kann *mšall* – *y-ā* auch das Vermögen, eine Handlung selbstbestimmt auszuführen, bedeuten („licentia“, „libertas“; R. Payne Smith, *Thesaurus Syriacus* II, Oxford 1901. Repr. Hildesheim – New York 1981, 4182); in diesem Sinne kann es auch die Willensfreiheit meinen („free will“, J. Payne Smith, *A Compendious Syriac Dictionary*, Oxford 1903. Repr. ebd. ⁹1994. Repr. Wonona Lake 1998, 307).

⁴⁸ Neben „Wahrheit“ kann *šrārā* auch „firmitas“, „soliditas“, „integritas“ bedeuten (*Thesaurus Syriacus* II, 4303); in unserem Kontext legt sich wohl die letztere Bedeutung nahe.

⁴⁹ PO 9, 592, Z. 4.

⁵⁰ Vgl. dazu A. Guillaumont, *Les 'Képhalaia Gnostica' d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et les Syriens* (Patristica Sorbonensia 5), Paris 1962, bes. 183ff; G. G. Blum, Vereinigung und Vermischung. Zwei Grundmotive christlich-orientalischer Mystik, in: *OrChr* 63 (1979) 41–60; mit Schwerpunkt auf dem 7. und 8. Jh. vgl. auch R. Beulay, *La lumière sans forme. Introduction à l'étude de la mystique chrétienne syro-orientale*, Chevetogne o. J. [1987], 16ff.

Großen⁵² mag genügen. Doch wird man sagen müssen, dass unser Text deswegen noch nicht als genuin evagrianisch zu bezeichnen ist. So meint die *Theoria* bei Evagrius, welche den νοῦς über mehrere Stufen zur γνῶσις οὐσιώδης, zur Schau des Lichtes der Trinität und zur Versenkung in die Gottheit emporhebt,⁵³ doch etwas anderes als bloß die Fähigkeit des Verstandes, Lüge und Irrtum zu meiden. Auch die massive Betonung der Willensfreiheit findet sich bei Evagrius nicht, jedenfalls nicht in dieser Dichte.

Im Kontext des Gesamtwerkes des Barḥaḏbšabbā führt uns gerade diese Beobachtung vielmehr auf eine andere Spur. Im 19. Kapitel, das Theodor von Mopsuestia gewidmet ist, wurde das Problem der Willensfreiheit nämlich bereits angeschnitten: Nach der erfolgreichen Auseinandersetzung mit den Makedonianern heißt es: „Er [sc. Theodor] war berühmt, nicht nur bei denen im Osten, sondern auch die im Westen Wohnenden bewunderten und lobten seine Weisheit und sein göttliches Wissen. Zu dieser Zeit, als sich bei ihnen die Frage stellte, ob die Sünde von unserem Willen abhängt oder an die Natur gebunden sei, schickten sie zu ihm, dem Kenner der Wahrheit, damit er Auskunft darüber erteile. Und er, der vor Eifer in der Gottesfurcht brannte, fertigte zwei Bücher an, die in der ganzen Kirche bekannt sind. Er setzte die Wahrheit der Orthodoxie fest.“⁵⁴

Dieser Abschnitt befindet sich zwischen zwei längeren Zitaten aus Theodoret's Apologie. Das bedeutet, dass hier Barḥaḏbšabbā selbst formuliert hat, wenngleich er sich von seiner Vorlage nicht allzu weit entfernt haben wird.⁵⁵

Hinter der Erwähnung der beiden von Theodor verfassten Bücher wird man ein verloren gegangenes Werk vermuten dürfen⁵⁶, dessen Titel in der Chronik von Se'ert und bei 'Aḥdīšō' erwähnt wird: „Gegen diejenigen, die sagen, die Sünde bestehe in der Natur.“⁵⁷ Ähnlich nennt Photios das Werk: Πρὸς τοὺς λεγόντας φύσει καὶ οὐ γνῶμηι πταίειν τοὺς ἄνθρώπους.⁵⁸ Nach dem Zeugnis des Barḥaḏbšabbā bekräftigt Theodor darin seine

⁵¹ Eine Einordnung Gregors in das 6./7. Jahrhundert bei I. Hausherr, *Aux origines de la mystique syrienne, Grégoire de Chypre ou Jean de Lycopolis*, in: *OrChrP* 4, Rom 1958, 497–520; vgl. dazu auch J. Kirchmeyer, *Grégoire de Chypre*, in: *DSp* VI (1967), 920–922.

⁵² Vgl. dazu vor allem seinen Kommentar zu den *Kephalaia Gnostica* des Evagrius: W. Frankenberg, *Evagrius Ponticus* (Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Phil.-Hist. Klasse [NF] 13.2), Berlin 1912.

⁵³ Vgl. dazu die zusammenfassenden Darstellungen der evagrianischen Mystik bei A. und C. Guillaumont, *Évagre le Pontique*, in: *DSp* IV (1960) 1731–1744 (hier bes. 1740f); H.-G. Beck, *Theoria. Ein byzantinischer Traum?* (Bayerische Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Klasse Jg. 1983/7), München 1983, 13–16 und bes. 22f; *Evagrius Pontikos, Briefe aus der Wüste*. Eingeleitet, übersetzt und kommentiert von G. Bunge (Sophia 24), Trier 1986, bes. 140–154; B. McGinn, *Die Mystik im Abendland I. Die Ursprünge*, Freiburg i. Br. 1994, 214–233 (hier bes. 222f und 225ff).

⁵⁴ *PO* 9, 512, Z. 3–9.

⁵⁵ Abramowski, *Untersuchungen*, 94 Anm. 62.

⁵⁶ So R. Devreesse, *Essai sur Théodore de Mopsueste* (StT 141), Città del Vaticano 1948, 50f; P. Bruns, *Den Menschen mit dem Himmel verbinden. Eine Studie zu den Katechetischen Homilien des Theodor von Mopsuestia* (CSCO 549. Subs. 89), Louvain 1995, 28.

⁵⁷ Chronik von Se'ert, Kap. 53: *Kitāb fi 'r-radd 'alā man qāla anna 'l-ḥaṭīya mawḏū'a fi 't-ṭab'* (*PO* 5, 290); 'Aḥdīšō': *wa-trēn* [sc. *kiṭābīn*] *lūqbal man d-āmar d-ḥa-kyānā simā ḥīṭā* (*BO* III/1, 34).

⁵⁸ Devreesse, *Essai*, 51 Anm. 1.

Anschauung, Sünde hänge vom Willen ab, der deswegen als frei gedacht werden müsse. Die Erbsündenvorstellung eines Augustin lehnte Theodor dementsprechend ab.⁵⁹

Die allseits bekannte Autorität, die Theodor in der ostsyrischen Theologie genoss, führte nun dazu, dass auch seine Gnadenlehre in der Kirche des Perserreichs tradiert wurde – und das heißt: auch und gerade in der Schule von Nisibis. Narsai ist dafür ein Beispiel, wie Judith Frishman zuletzt gezeigt hat. Obwohl er in seinen Werken die ältere syrische Tradition, namentlich Ephräm Syrus, breit rezipierte, hat er doch offensichtlich den soteriologischen Gesamtrahmen der Theologie Theodors nie verlassen.⁶⁰ Als anderes Beispiel lassen sich die unter dem Namen des Junilius Africanus überlieferten *Instituta regularia divinae legis* anführen, ein für den akademischen Unterricht in der ersten Hälfte des sechsten Jahrhunderts entstandenes Lehrbuch, in dem Theodors Lehre von der Willensfreiheit klar ausgesprochen wird.⁶¹

In dieser Tradition stand offensichtlich auch Barḥaḏḏšabbā. Nicht nur die Betonung der Willensfreiheit zeigt dies, sondern auch seine oben dargestellten anthropologischen Ansichten. Die Seele, die als Ort der Freiheit vermittelnd zwischen der „Notwendigkeit“ des Körpers und Gott steht, erinnert ebenfalls an Theodor.⁶²

Aus den Schriften Babais des Großen, besonders aus seinem Kommentar zu den *Kephalaia Gnostica* des Evagrius sowie dem Martyrium des Gīwargīs, erfahren wir nun, dass die Lehre von der Willensfreiheit gerade in jenen Tagen heftig umstritten war, in denen Barḥaḏḏšabbā seine Vätergeschichte verfasst hatte. Die Bestreitung der Willensfreiheit stand offensichtlich im Zusammenhang mit der von Ḥnānā dem Adiabener ausgelösten Bewegung, welche die theologische Autorität des Theodor angefeindet hatte.⁶³

⁵⁹ Zur Sünden- und Gnadenlehre Theodors, die sicherlich nicht simplifizierend als „pelagianisch“ zu beurteilen ist, vgl. U. Wickert, *Studien zu den Pauluskomentaren Theodors von Mopsuestia. Als Beitrag zum Verständnis der antiochenischen Theologie* (BZNW 27), Berlin 1962 (vgl. bes. die prägnante Formulierung 146: „der Mensch hat nach Th.s Verständnis keine eigene, aber eine eigenständige Gerechtigkeit“); R. A. Norris, *Manhood and Christ. A study in the christology of Theodore of Mopsuestia*, Oxford 1963, bes. 186–189; J. McWilliam Dewart, *The Theology of Grace of Theodore of Mopsuestia* (SCA 16), Washington 1971, bes. 18–73; Bruns, *Den Menschen mit dem Himmel verbinden*, 158ff.

⁶⁰ Frishman, *The Ways and Means*, Part III, 180–183 (Conclusion). Zu einem ähnlichen Ergebnis kommt Bruns, *Den Menschen mit dem Himmel verbinden*, 166, der Theodors Sündenkonzeption im Weihnachts- bzw. Epiphaniehymnus Narsais nachweist. – Zum Fortwirken der antiochenischen Exegese (und besonders Theodors) in der Schule von Nisibis vgl. auch die umfangreiche Studie von R. Macina, *L'homme à l'école de Dieu. D'Antioche à Nisibe: Profil herméneutique, théologique et kérygmétique du mouvement scoliaste nestorien*, in: *POC* 32 (1982) 86–124. 263–301; 33 (1983) 39–103.

⁶¹ H. Kihn, *Theodor von Mopsuestia und Junilius Africanus als Exegeten. Nebst einer kritischen Textausgabe von des letzteren Instituta regularia divinae legis*, Freiburg i. Br. 1880, bes. 172–177 und 432f; vgl. dazu auch W. A. Bienert, *Die „Instituta regularia“ des Junilius (Junillus) Africanus. Ein nestorianisches Kompendium der Bibelwissenschaft im Abendland*, in: M. Tamcke/ W. Schwai-gert/ E. Schlarb (Hg.), *Syrisches Christentum weltweit. Studien zur syrischen Kirchengeschichte. Festschrift Wolfgang Hage* (Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte 1), Münster 1995, 307–324 (bes. 322).

⁶² Vgl. etwa Norris, *Manhood and Christ*, 157ff.

⁶³ Vgl. dazu und zum folgenden Vööbus, *History*, 256–264; Tamcke, *Sabrīšōʿ* I., 35; G. G. Blum, *Nestorianismus und Mystik. Zur Entwicklung christlich-orientalischer Spiritualität in der ostsyri-*

Neben einer dem Chalcedonense zuneigenden Christologie wurde Ḥnānā auch der Vorwurf gemacht, in exegetischen Fragen Johannes Chrysostomus anstelle Theodors den Vorzug zu geben. Im Blick auf das Buch Hiob waren damit sogar Kanonsfragen berührt.

Welche Positionen Ḥnānā im Einzelnen wirklich vertreten hatte, ist für uns zwar nicht mehr eindeutig erkennbar. Die Schärfe, mit der ihn Babai bekämpft hatte, lässt immerhin deutlich werden, dass in diesem Streit um nichts weniger als um die theologische Identität der ostsyrischen Kirche gerungen wurde, die in Theodor ihren normativen Lehrer verehrte. Im Blick auf die Frage der Willensfreiheit⁶⁴ griff Babai den Leiter der nisibensischen Schule nun mit der – wohl maßlos übertriebenen – Unterstellung an, er lehre die Allmacht des Schicksals und den Determinismus. Ja, Ḥnānā sei vom Christentum abgewichen und ein „Chaldäer“ geworden. Die Vorwürfe gipfeln in gewisser Weise in der Feststellung, bei Ḥnānā handle es sich um einen Anhänger des Origenes, dem – so Babai – „Heiden der Heiden.“⁶⁵ In seinem Kommentar zu den *Kephalaia Gnostica* des Evagrius polemisiert Babai mehrfach gegen die Leugnung des freien Willens und gegen die Anschauung, wonach die Sünde in der menschlichen Natur ihren Bestand habe.⁶⁶

Es zeigt sich, dass Barḥaḍḅšabbā wie Babai (beide Theodor folgend) die Freiheit des menschlichen Willens ausdrücklich betont. Die inhaltliche und zeitliche Nähe der beiden Autoren reizt zu der Vermutung, dass Barḥaḍḅšabbās Werk unmittelbar in die Auseinandersetzung um „Ḥnānā einzuzeichnen ist, als man auf den ersten Blick vermuten möchte. Wenn er sein Werk mit dem Tode Abrahams von Bēt Rabban beschließt, so verfasste er es mit einiger Wahrscheinlichkeit zu der Zeit, als Ḥnānā Schulleiter von Nisibis war. Möglicherweise sind es die um Ḥnānā entbrannten Streitigkeiten, auf die Barḥaḍḅšabbā in der Vorrede zu seiner Vätergeschichte anspielt. Dort sagt er, er habe sein Buch „in bösen Zeiten verfasst, die beständig den Geist verwirren“ und ihn dazu zwingen würden, die Lehrtätigkeit zu vernachlässigen.“⁶⁷ Vor dem Hintergrund der durch Ḥnānā ausgelösten Krise wird auch verständlich, weswegen Barḥaḍḅšabbā sein

schen Kirche, in: *ZKG* 93 (1982) 273–294 (bes. 276–279). – Zum kirchen- und theologiegeschichtlichen Hintergrund vgl. ferner J. Labourt, *Le christianisme dans l'empire perse sous la dynastie Sassanide* (224–632), Paris 1904, 162ff und 269ff; K. Lübeck, *Die altpersische Missionskirche. Ein geschichtlicher Überblick* (Abhandlungen aus Missionskunde und Missionsgeschichte 15), Aachen 1919, 96f und 101–106; Tamcke, *Sabrišōʿ* I., 31ff; S. H. Moffett, *A History of Christianity in Asia I. Beginnings to 1500*, San Francisco 1992. Maryknoll, N.Y. 21998, 234ff.

⁶⁴ Vgl. dazu Vööbus, *History*, 259ff (mit Belegen und einer Abwägung, wie weit Babais Vorwürfe als zutreffend angenommen werden können).

⁶⁵ *Tasʿīnā d-Mār Gīwargīs* 30: P. Bedjan (ed.), *Histoire de Mar-Jabalaha, de trois autres patriarches, d'un prêtre et de deux laïques, nestoriens*, Paris 1895, 477; deutsche Übersetzung: O. Braun, *Ausgewählte Akten persischer Märtyrer* (BKV² 22), Kempten–München 1915, 239. – Zum Vorwurf des Origenismus an Ḥnānā vgl. (zusätzlich zur in Anm. 63 genannten Literatur) bes. Guillaumont, *Képhalaia Gnostica*, 190–196.

⁶⁶ Formulierungen, die an Theodors oben genannte Schrift gegen „diejenigen, die sagen, die Sünde bestehe in der Natur“ (siehe Anm. 57 und 58) erinnern, finden sich bei Frankenberg, *Evagrius Ponticus*, 82, 88, 228, 236, 242.

⁶⁷ *PO* 9, 496, Z. 4f.

Kapitel über Theodor mit derart eindringlichen Worten beendet: Kaiser Theodosius habe angeordnet, dass bei allen Fragen, die unter den Vätern über den Sinn der heiligen Schriften aufkämen, Theodor, der „Leuchte der Erde“ (*lampēdā tēbēlāyā*), die endgültige Entscheidung vorbehalten sei.⁶⁸ Denn, so Barḥaḍbšabbā: „Keinen gab es, der wie er, in diesen Dingen eine Antwort erteilen, Probleme lösen und die Wahrheit zeigen konnte.“⁶⁹

Für Babais harsche Polemik gegen Origenes findet sich bei Barḥaḍbšabbā kein unmittelbares Pendant. Doch fallen folgende Beobachtungen ins Auge: Im Kapitel über Gregor Thaumaturgos folgt Barḥaḍbšabbā der von Gregor von Nyssa verfassten Vita des Heiligen. Anlässlich der Tatsache, dass der Wundertäter bei Origenes seinen Unterricht in der christlichen Lehre empfangen hatte, weist Gregor auf den Ruhm des Alexandriners hin und malt breit die Vielzahl der geistigen Güter aus, die der Heilige von ihm empfangen habe. Barḥaḍbšabbā reduziert diese Passage dagegen gerade auf das Nötigste, indem er alle lobenden Bemerkungen über Origenes auslässt.⁷⁰

Dazu passt eine weitere Beobachtung in Kapitel 18, das Johannes Chrysostomos gewidmet ist. Zum Vorwurf des Theophilos von Alexandrien, Johannes stimme den „Büchern des Origenes“ zu, wird von Barḥaḍbšabbā ausdrücklich hinzugefügt, dies sei „eine offenkundige Lüge gewesen“ (*hādē d-kollāh daḡlūtā hwaṭ galyātā*).⁷¹ Damit wird der antiochenische Kirchenvater vom Verdacht des Origenismus befreit, was so weder bei dem Origenes freundlich gesonnenen Sokrates (vgl. h. e. VI, 9–12),⁷² noch bei Sozomenos (vgl. h. e. VIII, 14) gesagt wird, die hier als Quellen für Barḥaḍbšabbā in Frage kommen. Man wird sagen können, dass die äußerst distanzierte Haltung gegenüber Origenes, die sich aus diesem Vorgehen des Historikers Barḥaḍbšabbā ergibt, durchaus zu unserer Vermutung passen würde, er habe sich auf Seiten der Gegner des Schulhauptes von Nisibis befunden.

Ohne Ḥnānā beim Namen zu nennen, hatte die von Katholikos Ḽšō‘ya(h)b einberufene Synode des Jahres 585 das Anathema über all diejenigen ausgesprochen, die sich wiegerten, die Autorität Theodors anzuerkennen.⁷³ Noch deutlicher wandte sich sodann die

⁶⁸ PO 9, 516, Z. 1–3.

⁶⁹ PO 9, 516, Z. 4f.

⁷⁰ Die beiden Texte im Vergleich:

Gregor von Nyssa, Vita S. Gregorii Thaumaturgi (PG 46, 905 C/D):

προσφοιτᾷ τῷ κατὰ τὸν χρόνον ἐκεῖνον τῆς

τῶν Χριστιανῶν φιλοσοφίας καθηγουμένῳ (Ωριγένει δὲ οὐ πολὺς ἐπὶ τοῖς συγγράμμασι λόγος),

δεικνύς καὶ διὰ τούτου, οὐ μόνον τὸ φιλομαθὲς καὶ φιλόπονον, ἀλλὰ καὶ τὸ κατεσταλμένον ἐν τῷ ᾗθει καὶ μέτρον· ...

(es folgt eine weitere Schilderung dessen, was Gregor von Origenes gelernt hat).

⁷¹ PO 23, 328, Z. 9.

⁷² Vgl. M. Wallraff, *Der Kirchenhistoriker Sokrates. Untersuchungen zu Geschichtsdarstellung, Methode und Person* (FKDG 68), Göttingen 1997, 227–230.

⁷³ Chabot, *Synodicon Orientale*, 137.

Barḥaḍbšabbā (PO 23, 247, Z. 11–13):

āīē lwāī ʾRGNYs d-īṭaw(hy) (h)wā h-haw zaḥnā mallpānā

w-menneh ettalma d-w-qabbell mellīā d-yūlpānā w- pūššāqā da-ktāḥē.

Synode Sabrīšō's von 596 gegen die theologischen Positionen Ḥnānā bzw. seiner Anhänger,⁷⁴ wobei neben der Ablehnung der Lehrautorität Theodors namentlich die Auffassung von der supralapsarischen Unsterblichkeit Adams und der Naturverhaftetheit der Sünde zurückgewiesen wurde,⁷⁵ beides Axiome, die von der Leugnung der Willensfreiheit impliziert werden. Im Umkreis dieser Synodentscheidungen ließe sich wohl auch die literarische Tätigkeit des Barḥaḍbšabbā gut ansiedeln.

5. Schluss

Unsere Überlegungen zum Bild Narsais des Großen bei Barḥaḍbšabbā ließen die Überlegung aufkommen, dass er mit seiner Vätergeschichte in den Auseinandersetzungen um Ḥnānā bewusst Partei ergriffen habe. Es muss einer tendenzkritischen Untersuchung des Gesamtwerkes vorbehalten bleiben, hier zu sicheren Aussagen zu gelangen. Dennoch sollen abschließend noch folgende Vermutungen geäußert werden: Trotz der von Vööbus angemeldeten Zweifel⁷⁶ scheint es mir nicht unwahrscheinlich zu sein, dass die Chronik von Se'ert unseren Autor meint, wenn sie berichtet, dass sich ein Barḥaḍbšabbā unter denjenigen Lehrern der Schule von Nisibis befunden habe, die unter vernehmlichem Protest die Stadt verließen, als Sabrīšō' I. überraschenderweise Ḥnānā vor dem Metropoliten der Stadt, Gregor von Kaškar, begünstigt hatte.⁷⁷ Auch ist es keineswegs zwingend, das Werk des Barḥaḍbšabbā in die Zeit unmittelbar nach 569, dem Todesjahr Abrahams zu datieren, wie öfters vorgeschlagen wurde. Vielleicht beschließt er seine Vätergeschichte vielmehr deswegen mit Abraham, weil dieser – in seinen Augen – der letzte rechtgläubige Leiter der Schule von Nisibis gewesen war.

Auf alle Fälle stellte Barḥaḍbšabbā der persischen Kirche seiner Zeit mit Narsai einen „vorbildlichen Christen“ vor Augen, eine Identifikationsfigur mit eindeutiger theologischer Profilierung.

⁷⁴ Vgl. zu dieser Synode Tamcke, Sabrīšō' I., 34–36.

⁷⁵ Als Anlass des Zusammentreffens nennt das Synodalschreiben gleich zu Beginn, dass sich in der jüngsten Vergangenheit häretische Lehren ausgebreitet hätten. Unter anderem werde von den Häretikern behauptet, „die Sünde bestehe in der Natur“ (*ba-kyānā sīmā ḥīlā* – vgl. den Titel der entsprechenden Schrift Theodors!) und „die Natur Adams“ sei „von Beginn an unsterblich geschaffen“ gewesen (*lā māyōiā ēibrī kyāneh d-ādām men šūrrāyā*; Chabot, Synodicon Orientale, 196f – ferner wird den Häretikern vorgeworfen, die Zwei-Naturen-Lehre zu bestreiten und die Kommentare Theodors zurückzuweisen).

⁷⁶ Vööbus, History, 280.

⁷⁷ PO 13, 4 [ed. A. Scher], 511f. Zu den Hintergründen des Vorgangs, der zur Absetzung Gregors führte, siehe zusammenfassend Tamcke, Sabrīšō' I., 37f. – Dazu würde es auch passen, dass Barḥaḍbšabbā erst 605, also nach dem Tode Sabrīšō's, als Bischof von Ḥulwān auftaucht (siehe oben Anm. 10 und 11). Eine Bischofsernennung noch zu Lebzeiten des Katholikos wäre doch etwas unwahrscheinlich gewesen, so sich Barḥaḍbšabbā durch seine Beteiligung am Exodus aus Nisibis in Opposition zum Katholikos begeben hätte.

Abkürzungen

BKV	Bibliothek der Kirchenväter
BO	Bibliotheca orientalis clementino-vaticana ed. Josephus Simonius Assemanus III.1.2 De scriptoribus syris nestorianis (Rom 1725/ 1728. Repr. Hildesheim 1975 u. 2000)
BZNW	Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft (und die Kunde der Älteren Kirche)
CSCO	Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium
DSp	Dictionaire de spiritualité, ascétique et mystique
FKDG	Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte
OrChr	Oriens Christianus
OrChrP	Orientalia Christiana Periodica
OrSyr	Orient syrien
PG	Patrologia cursus completus. Accurante Jacques-Paul Migne. Series Graeca
PO	Patrologia Orientalis
POC	Proche-Orient chrétien
SCA	Studies in Christian Antiquity
StT	Studi e Testi
Subs.	Subsidia
ZKG	Zeitschrift für Kirchengeschichte
ZNW	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche