

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in Martin Wallraff / Rudolf Brändle (eds.), *Chrysostomosbilder in 1600 Jahren. Facetten der Wirkungsgeschichte eines Kirchenvaters*. It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Pinggéra, Karl

Das Bild des Johannes Chrysostomos in der ostsyrischen Kirche

in: Martin Wallraff/Rudolf Brändle (eds.), *Chrysostomosbilder in 1600 Jahren. Facetten der Wirkungsgeschichte eines Kirchenvaters*, pp. 193–211

Berlin / New York: De Gruyter 2008 (Arbeiten zur Kirchengeschichte 105), ,

<https://doi.org/10.1515/9783110207309.2.193>

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of De Gruyter Brill:

<https://www.degruyterbrill.com/publishing/fuer-autoren/autoren-richtlinien/repository-richtlinie-buecher>

Your IxTheo team

---

Liebe\*r Leser\*in,

dies ist eine von dem/der Autor\*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in Martin Wallraff /Rudolf Brändle (Hg.), *Chrysostomosbilder in 1600 Jahren. Facetten der Wirkungsgeschichte eines Kirchenvaters* erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor\*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch *nicht* das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Pinggéra, Karl

Das Bild des Johannes Chrysostomos in der ostsyrischen Kirche

in: Martin Wallraff/Rudolf Brändle (Hg.), *Chrysostomosbilder in 1600 Jahren. Facetten der Wirkungsgeschichte eines Kirchenvaters*, S. 193–211

Berlin / New York: De Gruyter 2008 (Arbeiten zur Kirchengeschichte 105), ,

<https://doi.org/10.1515/9783110207309.2.193>

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Verlags De Gruyter Brill publiziert:

<https://www.degruyterbrill.com/publishing/fuer-autoren/autoren-richtlinien/repository-richtlinie-buecher>

Ihr IxTheo-Team

Martin Wallraff/Rudolf Brändle (Hg.), *Chrysostomosbilder in 1600 Jahren. Facetten der Wirkungsgeschichte eines Kirchenvaters* (Arbeiten zur Kirchengeschichte 105), Berlin-New York 2008, 193–211.

**Karl Pinggéra**

## **Das Bild des Johannes Chrysostomus in der ostsyrischen Kirche**

In seinem neunten Brief an Olympias erkundigt sich Johannes Chrysostomus nach zwei Briefen, die er Bischof Marutha von Maipherkat durch Olympias hatte zukommen lassen<sup>1</sup>. Mit diesen Schreiben hatte er in erster Linie versucht, sich einen zuverlässigen Eindruck von der Situation der Christen im persischen Reich zu verschaffen<sup>2</sup>. Von den beiden Briefen haben sich keine weiteren Spuren erhalten. Chrysostomus dürfte sie im Exil gegen Ende des Jahres 404 verfaßt haben<sup>3</sup>. Da Chrysostomus offenbar vergeblich auf Antwort gewartet hatte, bittet er Olympias, den Kontakt zu Marutha unbedingt aufrecht zu erhalten. Falls sich Marutha weigere, ihm selbst zu antworten, möge er doch wenigstens Olympias von der Lage der Christen im Perserreich berichten.

Jener Marutha war Bischof im Grenzland zu Persien und pflegte schon länger enge Kontakte zu den Christen jenseits der Reichsgrenze<sup>4</sup>. Die systematischen Verfolgungen, die über die Christen Persiens unter Schapur II. (309–379) hereingebrochen waren, fanden nach dem Regierungsantritt Yazdegerds I. (399–420/21) ein Ende. Bereits in den ersten Jahren der Regentschaft Yazdegerds hatte der oströmische Kaiser Arcadius (395–408) unter Führung Maruthas eine Gesandtschaft an den Hof von Seleucia-Ktesiphon entsandt. Diese Delegation sollte den Auftakt zu intensiven diplomatischen Beziehungen in den folgenden Jahren bilden. Zugleich hatte Marutha Beziehungen zu den Bischöfen des Perserreiches aufgenommen. Bei der Reorganisation ihrer Kirche spielte er eine entscheidende Rolle. Damit war er für Chrysostomus der nahe liegende Ansprechpartner, um Informationen aus Persien zu erhalten. Und doch bleibt es eine bemerkenswerte Tatsache, daß sich Johannes Chrysostomus an Marutha gewandt hat. Denn bei der Verurteilung und Absetzung des Chrysostomus im Jahr 403 hatte Marutha dem Druck von Theophilus von Alexandrien und Epiphanius von Salamis nicht standzuhalten vermocht.

---

<sup>1</sup> Joh. Chrys., ep. ad Olymp. 9,5a (SC 13, 150a,1–13 Malingrey); zu den Umständen, unter denen Johannes Chrysostomus diesen Brief schrieb, siehe R. Brändle, *Johannes Chrysostomus. Bischof – Reformator – Märtyrer*, Stuttgart 1999, 143.

<sup>2</sup> Μάλιστα γὰρ αὐτοῦ δέομαι διὰ τὰ ἐν Περσίδι (SC 13, 150a, 2f. Malingrey).

<sup>3</sup> Vgl. P. Bruns, *Johannes Chrysostomus und die Kirche des Perserreiches*, in: Giovanni Crisostomo. Oriente e Occidente tra IV e V secolo. XXXIII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma, 6–8 maggio 2004 (SEAug 93/2), Rom 2005, 733–744, hier: 736.

<sup>4</sup> Vgl. P. Bruns, *Bemerkungen zur Rezeption des Nicaenums in der ostsyrischen Kirche*, AHC 32, 2000, 1–22, hier: 5–8. Zu Marutha ist bis heute grundlegend geblieben: O. Braun, *De Sancta Nicaena Synodo. Syrische Texte des Maruta von Maipherkat nach einer Handschrift der Propaganda zu Rom* (KGS 4/3), Münster 1898.

Die Neuordnung der persischen bzw. ostsyrischen Kirche schlug sich erst nach dem Tod des Chrysostomus in festen kirchlichen Strukturen nieder<sup>5</sup>. Auf der von Marutha geleiteten Synode in Seleucia-Ktesiphon 410 wurden die einzelnen Bistümer in sechs Kirchenprovinzen zusammengefaßt. An ihre Spitze wurde der Bischof der Reichshauptstadt gestellt. Auch formulierten die Synodalväter ein Glaubensbekenntnis, das sich an das reichskirchliche Nicaenum anschloß, an mehreren Stellen allerdings eigene Traditionen des syrischsprachigen Raumes aufnimmt<sup>6</sup>. Ihre Selbständigkeit bekundete die Perserkirche auf einer Synode im Jahr 424, als die Appellation an den Patriarchen von Antiochien untersagt wurde. Dieser Anspruch auf Autokephalie fand in der Folgezeit seinen Ausdruck im Titel des Ersthierarchen von Seleucia-Ktesiphon als eines Katholikos und Patriarchen. Schicksalhaft war nun, daß zur institutionellen Selbständigkeit im Laufe des 5. Jahrhunderts auch die *dogmatische* Trennung von der Reichskirche trat. Mit der Synode von 486 legte sich die persische Kirche verbindlich auf die antiochenische Fassung der Christologie fest und grenzte sich damit von der chalcedonensischen Reichskirche ab. Schon bald galt die ostsyrische Kirche ihren Gegnern als „nestorianisch“<sup>7</sup>. Die antiochenische Theologie war den Christen Persiens vermittelt worden, nachdem die theologische Schule Edessas Mitte des 5. Jahrhunderts auf persischen Boden nach Nisibis verlegt worden war<sup>8</sup>. In dieser Schule wurde das theologische Erbe Theodors von Mopsuestia in besonderer Weise gepflegt. Den Ostsyrern galt Theodor schon bald als „der Schrif-terklärer“ schlechthin<sup>9</sup>.

## I.

Diese theologische Prägung der ostsyrischen Kirche war Ende des 6. Jahrhunderts nicht unumstritten geblieben. Im Zusammenhang schwerwiegender Auseinandersetzungen um die Autorität Theodors taucht erstmals der Name des Johannes Chrysostomus in einem offiziellen Synodaltext der persischen Kirche auf. Diese Erwähnung des Goldmundes scheint ein geeigneter Ausgangspunkt zu sein, wenn wir im folgenden nach der Rolle fragen, die Johannes Chrysostomus für die Ostsyrer gespielt hat. Wir werden sehen, wie Johannes Chrysostomus dabei in ein bestimmtes „Bild“ der Kirchengeschichte eingezeichnet wurde. Dieses Bild der Kirchengeschichte – und darin das Bild des Chrysosto-

<sup>5</sup> Vgl. dazu etwa die Überblicksdarstellung bei S. H. Moffett, *A History of Christianity in Asia* 1, San Francisco 1992, 149–167 sowie I. Gillman/H.-J. Klimkeit, *Christians in Asia before 1500*, Richmond/Surrey 1999, 111–127; zum Selbstverständnis der persischen Kirche auf den Synoden von 410 und 424 siehe auch W. Hage, *Die Kirche „des Ostens“*. Kirchliche Selbständigkeit und kirchliche Gemeinsamkeit im fünften Jahrhundert, in: *After Bardaisan. Studien on Continuity and Change in Syriac Christianity in Honour of Professor Han J. W. Drijvers*, ed. by G. J. Reinink and A. C. Klugkist (OLA 89), Leuven 1999, 141–148.

<sup>6</sup> Vgl. Bruns, *Bemerkungen* (wie Anm. 4), 9–16.

<sup>7</sup> Der unsachgemäße, dem Selbstverständnis der Kirche des Ostens nicht gerecht werdende Terminus sollte besser vermieden werden. Die Selbstbezeichnung lautet heute „Assyrische Kirche des Ostens“. Vgl. dazu S. P. Brock, *The ‚Nestorian‘ Church. A Lamentable Misnomer*, in: *The Church of the East. Life and Thought*, ed. by J. F. Coakley and K. Parry = BJRL 78/3, 1996, 23–35.

<sup>8</sup> Vgl. zur Geschichte und Prägung dieser Schule A. Vööbus, *History of the School of Nisibis* (CSCO 266 Sub. 26), Louvain 1965; A. H. Becker, *Fear of God and the Beginning of Wisdom. The School of Nisibis and Christian Scholastic Culture in Late Antique Mesopotamia*, Philadelphia 2006.

<sup>9</sup> Vgl. R. Macina, *L’homme à l’école de Dieu. D’Antioche à Nisibe: Profil herméneutique, théologique et kérygmatische du mouvement scoliaste nestorien*. Monographie programmatique, POC 32, 1982, 87–124, 263–301; 33, 1983, 39–103.

mus – wird uns vor Augen führen, wie die ostsyrische Kirche im Medium geschichtlicher Rückschau ihre eigene Identität begriffen hat<sup>10</sup>.

Die Synode des Katholikos Ischoyab I. (582–595) im Jahr 585 sah sich veranlaßt, die Autorität Theodors in theologischen Fragen nachdrücklich zu sanktionieren. Der zweite Kanon der Synode stellt einleitend fest, daß Theodor ein reines, arbeitsames Leben geführt und „mit dem Beistand der Gnade“ die heiligen Schriften ausgelegt habe. Mit dem Schwert des Geistes habe er die Irrlehren bekämpft. Seine Lehre werde von seinem tugendhaften Wandel bestätigt. Nach seinem Tode werde sein Gedächtnis „in allen Kirchen Gottes“ in Ehren gehalten. Unter allen Rechtgläubigen würden seine Schriftkommentare bevorzugt werden. In seiner Lehre sei der apostolische Glaube unverfälscht bewahrt worden<sup>11</sup>.

Bevor der Kanon namentlich nicht genannte Zeitgenossen verurteilt, die kürzlich aufgetreten seien, um der Lehre des Bischofs von Mopsuestia zu widersprechen, findet Johannes Chrysostomus folgende Erwähnung:

„Denn auch der selige Johannes Chrysostomus gedachte, als er in Trübsal in die Verbannung geführt wurde und bereits nahe daran war, zum Herrn, der seine Kämpfe krönte, zu wandern, des ‚Kommentators‘ (*mfaššqānā*) als Lehrers der Wahrheit und schrieb ihm in der Zeit der Drangsal einen Brief, in dem er folgendes sagt: ‚Wir denken deiner warmen, aufrichtigen und tadellosen Liebe und freuen uns in dir, der du der Schatz der Kirche bist, niedergelegt im Land Kilikien.‘“<sup>12</sup>

Die Funktion dieses Zitates aus ep. 112 des Chrysostomus ist leicht ersichtlich: Johannes soll die herausragende Stellung Theodors, des „Schatzes der Kirche“, bezeugen. Aufschlußreich ist ein Vergleich des Zitates mit dem Griechischen. Dort dankt Chrysostomus seinem Freund für dessen „aufmerksame und edle Liebe“, die für ihn als großer Trost wie „ein Schatz und ein Reichtum in Kilikien niedergelegt“ sei<sup>13</sup>. Dem entspricht auch die lateinische Fassung bei Facundus von Hermiane († 568)<sup>14</sup>. Was Ausdruck der persönlichen Hochschätzung war, wandelt sich in unserem Synodaltext zur allgemeinen Aussage über Theodors kirchliche Stellung: Er wird zum Schatz *der Kirche*.

Es darf als sicher gelten, daß dieser Synodalkanon gegen Henana aus der Adiabene gerichtet war, des ebenso berühmten wie umstrittenen Schulleiters von Nisibis. Trotz mancherlei Anfeindungen konnte er dieses Amt von 572 bis zu seinem Tod 610 ausü-

<sup>10</sup> Vgl. zu den folgenden drei Abschnitten K. Pinggéra, John Chrysostom in East Syrian Theology of the Late Sixth Century, *The Harp* 18, 2005, 193–201.

<sup>11</sup> Vgl. J. B. Chabot, *Synodicon orientale ou Recueil de synodes nestoriens*, Paris 1902, 136,14–137,13; O. Braun, *Das Buch der Synhadon oder Synodicon Orientale*, Wien 1900 (Nachdr. Amsterdam 1975), 196f.

<sup>12</sup> Chabot, *Synodicon orientale* (wie Anm. 11), 137,13–18; Übersetzung im Anschluß an Braun, *Buch der Synhadon* (wie Anm. 11), 197.

<sup>13</sup> ... καρπούμεθα τὴν παράκλησιν, ὅταν τοσοῦτον ἐν καρδίᾳ (var. ἐν Κιλικίᾳ) θησαυρὸν καὶ πλοῦτον ἀποκείμενον ἔχομεν, τῆς ἐγγηγορίας καὶ γενναίας σου ψυχῆς τὴν ἀγάπην (PG 52, 669 mit der Konjekture in Anm. a).

<sup>14</sup> Facund., def. VII 7,22f. (CChr.SL 90A, 222,159–223,175 Clément/Vander Plaetse): ... *talem in Cilicia thesaurum et reconditas divitias possidemus* (ebd., 223,173f.) – Facundus gehört zu jenen lateinischen Theologen, die im Drei-Kapitel-Streit für die Rechtgläubigkeit Theodors und Diodors Partei ergriffen; vgl. P. Bruns, *Zwischen Rom und Byzanz. Die Haltung des Facundus von Hermiane und der nordafrikanischen Kirche während des Drei-Kapitel-Streites* (553), ZKG 106, 1995, 151–178.

ben<sup>15</sup>. Die Anschauungen Ḥenanas lassen sich nicht mehr sicher rekonstruieren. Es scheint, als habe er sich in der Christologie dem Chalcedonense genähert und eine besondere Wertschätzung für Origenes an den Tag gelegt. Auf alle Fälle traf ihn der Vorwurf, in seinen exegetischen Werken die Autorität Theodors von Mopsuestia preisgegeben zu haben.

Mit Johannes Chrysostomus wird Ḥenana in Verbindung gebracht in dem juristischen Sammelwerk „Recht der Christenheit“ (*fiqh an-naṣrānīya*) des Abdallah ibn aṭ-Ṭayyib († 1043). Die Bestimmung des Synodalkanons von 585 werden dort so wiedergegeben: Wer die Kommentare Theodors des Interpreten nicht beachte, „ist im Bann, wie es derjenige getan hat, der ihn (Theodor) bekämpfte, dadurch dass er Chrysostomus folgte.“<sup>16</sup> Die ältere Forschung zog daraus den Schluß, Ḥenana habe in seiner exegetischen Arbeit Chrysostomus konsequent an die Stelle des Theodor gesetzt. Auf diesem Weg habe Chrysostomus in die ostsyrische Exegese Eingang gefunden<sup>17</sup>. Doch steht die (späte) Notiz bei Abdallah ibn aṭ-Ṭayyib viel zu vereinzelt da, als daß sich aus ihr weitergehende Schlüsse ziehen ließen. In den erhaltenen Resten von Ḥenanas Werk läßt sich jedenfalls kein spezieller Einfluß des Chrysostomus erkennen<sup>18</sup>.

---

<sup>15</sup> Vgl. zu den Streitigkeiten um Ḥenana: A. Vööbus, *History of the School of Nisibis* (CSCO 266 Sub. 26), Louvain 1965, 234–317; G. J. Reinink, ‚Edessa grew dim and Nisibis shone forth‘. *The School of Nisibis at the Transition of the Sixth-Seventh Century*, in: *Centres of Learning. Learning and Location in Pre-Modern Europe and the Near East*, ed. by J. W. Drijvers and A. MacDonald (Brill’s Studies in Intellectual History 61), Leiden 1995, 77–89; ders., *Babai the Great’s Life of George and the Propagation of Doctrine in the Late Sasanian Empire*, in: *Portraits of Spiritual Authority. Religious Power in Early Christianity, Byzantium and the Christian Orient*, ed. by J. W. Drijvers and J. W. Watt (Religions in the Graeco-Roman World 137), Leiden 1999, 171–193, bes. 182–184.

<sup>16</sup> CSCO 161/162 Arab. 16/17, 120,7f./111,1f. Hoenerbach/Spies.

<sup>17</sup> Vgl. beispielsweise G. Diettrich, *Iṣō’dād’s Stellung in der Auslegungsgeschichte des Alten Testaments an seinen Commentaren zu Hosea, Joel, Jona, Sacharja 9–14 und einigen angehängten Psalmen veranschaulicht*, BZAW 6, Gießen 1902, LXII–LXV: Ischodad von Merw (9. Jh.) galt Diettrich aufgrund seiner Zitate aus den ansonsten verlorenen Kommentaren Ḥenanas als dessen glühender Anhänger. C. van den Eynde, *Commentaire d’Iṣo’dad de Merv sur l’Ancient Testament III. Livres des Sessions* (trad.) (CSCO 230 Syr. 97), Louvain 1963, III–VI schloß sich dieser Einschätzung zwar (zu Recht) nicht an, hielt es allerdings für wahrscheinlich, daß Ischodad bei seinen Zitaten aus Chrysostomus von Ḥenana abhängig sei. Da es außer der Notiz in *fiqh an-naṣrānīya* jedoch keine weiteren Hinweise auf Ḥenanas angebliche Favorisierung des Chrysostomus gibt, müssen solche Überlegungen als unsicher gelten; siehe dazu C. Molenberg, *The Silence of the Sources. The Sixth Century and East-Syrian „Antiochene“ Exegesis*, in: *The Sixth Century. End or Beginning?*, ed. by P. Allen and E. Jeffreys (Byzantina Australiensia 10), Brisbane 1996, 145–162, hier: 153f. Auch C. Leonhard, *Ishodad of Merw’s Exegesis of the Psalms 119 and 139–147* (CSCO 585 Sub. 197), Louvain 2001, 17f. kommt für das von ihm untersuchte Textcorpus zu dem Ergebnis, daß der Einfluß Ḥenanas angesichts der Quellenlage nicht mehr rekonstruierbar sei. Der Rekurs auf Ḥenana sei keineswegs die einzige Möglichkeit, Ischodads Abweichungen von Theodor von Mospuestia zu erklären.

<sup>18</sup> Vgl. zusammenfassend Reinink, ‚Edessa grew dim‘ (wie Anm. 15), 79. – Der Synodaltext wirft den Gegnern vor, den Hiobkommentar Theodors abzulehnen. Wir wissen, daß in der Auslegung des Hiobbuches zwischen Theodor und Johannes (neben grundsätzlichen Gemeinsamkeiten im exegetischen Ansatz) auffällige Unterschiede bestehen; vgl. dazu den Exkurs bei F. Thomé, *Historia contra Mythos. Die Schriftauslegung Diodors von Tarsus und Theodors von Mopsuestia im Widerstreit zu Kaiser Julians und Salustius’ allegorischem Mythenverständnis* (Hereditas 24), Bonn 2004, 108–113. Theodor hielt weite Teile des Buches für das Produkt eines in heidnischen Wissenschaften gebildeten Juden der Nachexilszeit, der zum historischen Hiob allerlei Aussagen dazuerfunden habe, die sich letztlich der heidnischen Mythologie verdankten. Solche Passagen strich Theodor als unkanonisch. Dieses Vorgehen bildete einen der Anklagepunkte auf dem II. Konzil von Konstantinopel. Johannes hielt dagegen das ganze Buch für kanonisch. Aufgrund der mangelhaften Quellenlage läßt sich nur vermuten, daß Johannes Chrysostomus in dem Synodaltext gerade deswegen als Kronzeuge für Theodors Autorität ausgewählt wurde, weil Ḥenana im Falle

## II.

Im ausgehenden 6. Jahrhundert begegnet uns Johannes Chrysostomus in einem weiteren ostsyrischen Text, in der „Geschichte der um der Wahrheit willen verfolgten Väter“ von Barḥadbeschabba Arbaya. Trotz einiger Unklarheiten im Blick auf den Verfasser und den genauen Zeitpunkt der Abfassung läßt sich doch soviel sagen, daß das Werk nicht allzu lange nach 569 entstanden sein muß<sup>19</sup>.

Die gesamte Kirchengeschichte wird darin in einzelnen biographischen Skizzen vorgestellt. Von allem Anfang an, so die Grundüberzeugung des Werkes, stachelte der Satan die Häretiker an, die rechtgläubigen Kirchenväter zu verfolgen. Schon die Proportionen des Werkes verraten seine Absicht<sup>20</sup>: Von den 32 Kapiteln entfallen allein zehn auf Nestorius. Die ersten 15 Kapitel decken die Zeit bis zur Mitte des 4. Jahrhunderts ab, die Kapitel 16–19 widmen sich den antiochenischen Vätern Flavian, Diodor, Johannes Chrysostomus und Theodor von Mopsuestia. An die breite Darstellung des Nestorius (Kap. 20–30) schließen sich sodann zwei kürzere Kapitel über die Schulleiter von Nisibis Narsai und Abraham an. Nestorius ist also die zentrale Figur, der tragische Held dieses Entwurfs einer Kirchengeschichte.

Im Kapitel über Chrysostomus (Kap. 18)<sup>21</sup> stehen die Auseinandersetzungen in Konstantinopel mit dem zweimaligen Exil im Vordergrund. Damit reiht sich Chrysostomus ein in die Schar der „um der Wahrheit willen verfolgten Väter“. Natürlich geraten die üblen Machenschaften der Alexandriner sogleich in den Blick. Mit Nachdruck wird Johannes vom Vorwurf des Origenismus freigesprochen, den Theophilus von Alexandrien gegen ihn erhoben hatte. Diese Anklage brandmarkt der Verfasser als infame Lüge<sup>22</sup>. Theophilus wird mit dem beziehungsreichen Zusatz eingeführt: „der Onkel Cyrills“<sup>23</sup>. Es ist sicher kein Zufall, daß schon hier der spätere Gegner des Nestorius Erwähnung findet. Später unterstreicht Barḥadbeschabba die Zusammengehörigkeit von Nestorius und Chrysostomus mit einer symbolträchtigen Geste: Nestorius, „sein Kampfgefährte und Freund“, sei es gewesen, der die sterblichen Überreste seines unglücklichen Amtsvorgängers in die Reichshauptstadt zurückführen ließ. Barḥadbeschabba war sich übrigens dessen bewußt, daß er mit dieser (chronologisch unmöglichen) Auskunft seinen Quellen widersprach<sup>24</sup>.

---

Hiobs tatsächlich Chrysostomus den Vorzug vor Theodors ungleich radikalerer Erklärung gegeben hatte; vgl. Pinggéra, John Chrysostom (wie Anm. 10), 195f.

<sup>19</sup> Es ist das Todesjahr des Schulleiters von Nisibis Abraham von Beth Rabban, mit dem das Geschichtswerk beschlossen wird. – Zu den Einleitungsfragen mit dem Versuch einer Charakterisierung des Werkes vgl. (mit Lit.) K. Pinggéra, Das Bild Narsais des Großen bei Barḥadbeschabba 'Arbāyā. Zum theologischen Profil der „Geschichte der heiligen Väter“, in: Inkulturation des Christentums im Sasanidenreich, hg. von A. Mustafa und J. Tubach in Verb. mit G. S. Vashalomidze, Wiesbaden 2007, 245–259.

<sup>20</sup> Vgl. L. Abramowski, Untersuchungen zum Liber Heraclidis des Nestorius (CSCO 242 Sub. 22), Louvain 1963, 34.

<sup>21</sup> PO 23, 323–333 Nau.

<sup>22</sup> PO 23, 328,9 Nau.

<sup>23</sup> PO 23, 325,4f. Nau.

<sup>24</sup> Barḥadbeschabba fügt seinem Bericht hinzu (PO 23, 332,13 Nau): „Andere aber sagen, Proclus habe sie (die Gebeine) zurückbringen lassen. Das ist falsch.“ Gleichzeitig überliefert Barḥadbeschabba (wie Socrates, h.e. VII 45; GCS N.F. 1, 392,27–393,1 Hansen), die sterblichen Überreste von Chrysostomus seien 35

Unser Autor preist zwar die Beredsamkeit des „Goldmundes“, seine Schriften werden dagegen nirgends erwähnt. Die Rolle *des* Kirchenlehrers bleibt Theodor vorbehalten. Er wird im Anschluß an Chrysostomus (in Kap. 19) vorgestellt. Barḥadbeschabba preist Theodor als „einen Mann, der, dem weisen Salomo gleich, alle an Weisheit und Gottesfurcht übertraf“<sup>25</sup>. In Ost und West habe man seine Weisheit und seine Einsicht bewundert, mit seinen Werken habe er die „Wahrheit der Orthodoxie“ festgesetzt<sup>26</sup>. Theodor, der Schriftausleger schlechthin<sup>27</sup>, sei von Kaiser Theodosius zum Schiedsrichter bestellt worden in allen Streitfragen um das rechte Verständnis der Heiligen Schrift. Barḥadbeschabba feiert Theodor als „Leuchte des Erdkreises“, der wie niemand sonst die Wahrheit aufzuzeigen vermocht habe<sup>28</sup>.

Barḥadbeschabba berichtet, daß Johannes Chrysostomus und Theodor dieselbe „Schule“, das Asketerion Diodors, besucht hatten. Johannes habe seinen Gefährten dort zum Studium der heiligen Schriften angespornt<sup>29</sup>. Nach Sozomenus hatte sich Theodor dem entsagungreichen Leben im Asketerion schon bald nicht mehr gewachsen gefühlt; er hatte die Gemeinschaft verlassen, um seine Hochzeit zu planen. Johannes Chrysostomus konnte seinen Studienfreund von diesem Plan jedoch abbringen und zum asketischen Leben zurückführen<sup>30</sup>. Daß Chrysostomus damit dem weiteren Lebensweg Theodors die entscheidende Wende gegeben hatte, bleibt bei Barḥadbeschabba unerwähnt. Ein solches Gefälle zwischen den beiden Kirchenvätern hätte die „Rollenverteilung“, die Barḥadbeschabba ihnen zugedacht hatte, wohl empfindlich gestört<sup>31</sup>.

Mit dem Hinweis auf Diodor als Lehrer wird Chrysostomus am Beginn von Kap. 18 in die antiochenische Tradition der Schriftauslegung eingezeichnet<sup>32</sup>. Im vorangehenden Kapi-

Jahre nach seinem Tod in die Hauptstadt gebracht worden (PO 23, 332,11f. Nau). Barḥadbeschabba war offensichtlich entgangen, daß diese Angabe nur in die Amtszeit des Proclus (434–446) führen kann.

<sup>25</sup> PO 9, 503,6f. Nau.

<sup>26</sup> Vgl. PO 9, 512,4–9 Nau.

<sup>27</sup> Die Verwendung des absoluten *mfaššqānā* begegnet etwa PO 9, 515,6 Nau.

<sup>28</sup> PO 9, 516,1–6 Nau. – Zur Aussage über Theodosius ist der Brief des Johannes von Antiochien an den Kaiser zu vergleichen, von dem sich bei Facundus ein Ausschnitt erhalten hat. Daraus geht hervor, daß Theodor auf der Provinzsynode von Konstantinopel 394 teilgenommen und offenbar einen bleibenden Eindruck auf den Kaiser hinterlassen hatte; Facund., def. II 2,14 (CChr.SL 90A, 47,101–108 Clément/Vander Plaetse): *Qui in desiderio uisionis uiri factus, in Ecclesia eius doctrinae fuit auditor magnus ille imperator; nec arbitratus est alterum se talem comperisse doctorem, superadmiratus quidem eius doctrinam et colloquio delectatus atque obstupefactus tunc, quem nunc spernunt aliqui, tamquam sortem sumentes probandi et reprobandi obeuntium doctorem quos uolunt. Iam uero et a uestro imperio, pro sui reuerentia, et spiritali sapientia, ei saepius attestatum est, et uestris litteris honoratus est.* Die (darüber freilich hinausgehende) Aussage bei Barḥadbeschabba wird hier ihren traditionsgeschichtlichen Haftpunkt haben.

<sup>29</sup> PO 9, 504,12f. Nau; vgl. Socrates, h.e. VI 3,1 (GCS N.F. 1, 314,4f. Hansen).

<sup>30</sup> Sozomenus, h.e. VIII 2,8–10 (FCh 73/4, 956,6–30 Hansen). – Zur Problematik des Briefes *Ad Theodorum lapsum* vgl. L. van Rompay, John Chrysostom's 'Ad Theodorum lapsum'. Some remarks on the Oriental Tradition, OLP 19, 1988, 91–106: Es ist nicht sicher zu entscheiden, ob es sich bei dem Adressaten dieses von Chrysostomus verfaßten Schreibens wirklich um Theodor von Mopsuestia gehandelt hat.

<sup>31</sup> Barḥadbeschabba liefert statt dessen eine folgende Version des Vorgangs: Theodor habe in ein Kloster eintreten wollen, die Mönche hätten ihn aber aufgrund seiner vornehmen Abstammung zuerst nicht aufnehmen wollen. Deswegen habe er ein ganzes Jahr lang nicht im Kloster verbringen können; vgl. PO 9, 505,1–9 Nau. – Möglicherweise reagierte Barḥadbeschabba mit dieser Erzählung bewußt auf das II. Konzil von Konstantinopel 553, das „dunkle Flecken“ in Theodors Vita bereitwillig aufgegriffen hatte, um (neben den Lehrfragen) auch die moralische Verkommenheit des Häretikers unter Beweis stellen zu können; vgl. in den Konzilsakten das Zitat aus der Kirchengeschichte des Hesychius von Jerusalem (ACO IV/1, 90f. Straub), mit der Schilderung von Theodors „Rückfall“ (ebd., 90,3–10).

<sup>32</sup> „... er (Diodor) lehrte ihn die Bedeutung der Heiligen Schriften“ (PO 23, 324,11 Nau).

tel, das Diodor gewidmet ist (Kap. 17), zitiert Barḥadbeschabba aus dem Enkomion des Johannes (*laus Diodori episcopi*), das zusammen mit anderen Väterziten die überragende theologische, aber auch asketische Leistung Diodors unter Beweis stellen soll. Johannes lobt das äußerst anspruchslose Leben seines Lehrers sowie die Bedrängnisse, die ihm sein freimütiges Eintreten für die Wahrheit eingetragen hatten. Im Blick auf beide Aspekte wird Diodor mit Johannes dem Täufer verglichen<sup>33</sup>. Barḥadbeschabba fügt dem Zitat hinzu: „So spricht Johannes Chrysostomus zugunsten seines Meisters. Du siehst, wie weit er ihn erhöht.“<sup>34</sup> – Chrysostomus erscheint hier als Gewährsmann für die Geltung eines anderen antiochenischen Theologen. Eine analoge Rolle spielte Chrysostomus auch in dem Text der Synode von Ischoyab I.

Das Geschick des Chrysostomus wird von Barḥadbeschabba in erkennbarer Parallele zu Nestorius beschrieben. Auf der Suche nach Vorbildern für diese Parallelisierung wird man auf Nestorius selbst zurückgehen können. Denn Nestorius sah sich in der Tat als Leidensgenosse seines Amtsvorgängers. Bereits in seiner Homilie vom 12. (6.?) Dezember 430 beklagt sich Nestorius über die hinterhältigen Winkelzüge Cyrills und erinnert seinen Gegner an das Chrysostomus zugefügte Unrecht: „Ich schweige von Johannes, dessen Asche du nun unwillig durch Anbeten verehrst.“<sup>35</sup>

Im Liber Heraclidis, einer Apologie mit autobiographischen Zügen, die Nestorius gegen Ende seines Lebens (um 450) niedergeschrieben hatte, wird Cyrill bezichtigt, seine Vorgänger in Alexandrien an Bosheit noch übertroffen zu haben. Diese hätten ihre Gegner wenigstens vor ein ordentliches Gericht gebracht. Nestorius nennt dafür folgende Beispiele: Alexander von Alexandrien war gegen Arius vorgegangen, Timotheus von Alexandrien gegen Gregor von Nazianz<sup>36</sup> und schließlich Theophilus von Alexandrien gegen Johannes Chrysostomus.<sup>37</sup> Eine ähnliche Aussage findet sich übrigens auch in einem der Nestorius gewidmeten Kapitel bei Barḥadbeschabba (Kap. 26). Dort wird Cyrill mit folgenden Worten angesprochen: „Gregor und Johannes wurden von deinem Onkel Theophilus weggejagt.“<sup>38</sup> Nach Luise Abramowski zitiert Barḥadbeschabba in diesem Kapitel

<sup>33</sup> PO 23, 317,12–318,11 Nau; vgl. den griechischen Text PG 52, 764. Ein Paraphrase dazu findet man bei Facund., def. IV 2,35 (CChr.SL 90A, 114,284–286 Clément/Vander Plaetse): *Hoc solum nobis considerare sufficiat, quod Iohannes eum baptistae Iohanni conuersatione ac martyrio comparans et suum nomen in illum transtulit et coronam*. Vgl. dazu L. Abramowski, Reste von Theodoret's Apologie für Diodor und Theodor bei Facundus, in: StPatr 1 (TU 63), Berlin 1957, 61–69, hier: 63 sowie dies., Untersuchungen (wie Anm. 20), 98f.

<sup>34</sup> PO 23, 318,11f. Nau.

<sup>35</sup> Das Zitat ist erhalten bei Marius Mercator; vgl. F. Loofs, Nestoriana. Die Fragmente des Nestorius, Halle 1905, 300: *taceo de Joanne, cuius nunc cineres adorando veneraris invitus*. Eine deutsche Übersetzung gibt C. Konoppa, Die Werke des Marius Mercator. Übersetzung und Kommentierung seiner Schriften (Europäische Hochschulschriften XXIII/800), Frankfurt/M. 2006, 249. Syrisch findet sich der Text Sev. Ant., c. imp. gramm. III 39 (CSCO 101/102 Syr. 50/51, 254,16–18/187,12–14 Lebon).

<sup>36</sup> Bei der Nennung von Timotheus von Alexandrien muß es sich um einen Irrtum handeln. Gregor resignierte bereits 381 als Bischof von Konstantinopel, also noch vor dem Amtsantritt des Timotheus im Jahr 385. Der Text spielt auf die Vorgänge 379/380 an, als der Philosoph Maximus auf Betreiben von Petrus II. von Alexandrien (373–380) in Konstantinopel zum Gegenbischof geweiht wurde; vgl. dazu etwa O. Bardehewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur 3, Freiburg/Br. 1923, 168f.

<sup>37</sup> P. Bedjan, Nestorius. Le Livre d'Héraclide de Damas, Paris-Leipzig 1910 (Nachdr. Piscataway 2007), 390.

<sup>38</sup> PO 9, 559,9f. Nau. – Offenbar wurde die Parallele Cyrill-Theophilus schon auf dem Konzil von Ephesus 431 gezogen. In ep. I 310 weist Isidor von Pelusium Cyrill darauf hin, daß viele Konzilsväter die Feindschaft, mit der er seine Gegner verfolgte, als unchristlich empfänden. Den maßlosen Haß habe Cyrill von

aus der sogenannten „Tragoedia“, der ersten, wohl schon im Exil (also nach 435) entstandenen Apologie des Nestorius<sup>39</sup>.

In unserem Zusammenhang ist ein längerer Abschnitt am Schluß des Liber Heraclidis aufschlußreich, in dem Nestorius einen umfassenden Aufriß der Kirchengeschichte entwirft<sup>40</sup>. Schon im Alten Testament seien die Propheten um der Wahrheit willen von falschen Propheten verfolgt worden. Nicht anders sei es „unseren Vätern“ ergangen: Sie wurden von Konzilien abgesetzt, die von Häretikern geleitet worden waren. Nestorius erwähnt dabei Athanasius, Johannes Chrysostomus und seinen Nachfolger Flavian von Konstantinopel, der auf der sogenannten „Räubersynode“ von 449 abgesetzt worden war. Für Nestorius wären sie keine wahren Kirchenväter gewesen, hätten sie die Entscheidungen dieser häretischen Synoden akzeptiert. Ganz bewußt stellt sich Nestorius in eine Reihe mit diesen verfolgten rechtläubigen Vätern<sup>41</sup>.

### III.

Neben dem biographischen Interesse am Kirchenvater wird für uns zu Beginn des 7. Jahrhunderts der theologische Rückgriff auf den Kirchenlehrer Johannes Chrysostomus erkennbar. Unter Großkönig Chosrau II. (590–628) hatte die ostsyrische Kirche mancherlei Benachteiligungen in Kauf zu nehmen. Am härtesten traf sie die langjährige Va-

---

seinem Onkel ererbt. Die Konzilsväter, die Isidor hier in wörtlicher Rede auftreten läßt, fühlen sich an das schändliche Vorgehen des Theophilus gegen Johannes Chrysostomus erinnert (wobei die Schlußbemerkung – sollte sie noch zu dem stilisierten Zitat gehören – nahe legt, daß diese Konzilsväter in Cyrills eigenen Reihen standen): Ὡσπερ γὰρ ἐκεῖνος μανίαν σαφῆ κατεσκεδάσατο τοῦ θεοφόρου καὶ θεοφιλοῦς Ἰωάννου, οὕτως ἐπιθυμῶ καυχῆσασθαι καὶ οὗτος, εἰ καὶ πολὺ τῶν κρινομένων ἐστὶ τὸ διάφορον. (PG 78, 361C). Vgl. dazu den Hinweis bei S. Acerbi, „Accusatore, Testimone e Giudice“. Il ruolo dei vescovi di Alessandria nella Sinodo della Quercia e in altri concili posteriori, in: Giovanni Crisostomo. Oriente e Occidente tra IV e V secolo. XXXIII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma, 6–8 maggio 2004 (SEAug 93/2), Rom 2005, 713–720, hier: 718. Von Severus von Antiochien († 539) wird der Brief übrigens zitiert, um ihn als nestorianische Fälschung zu entlarven; Sev. Ant., c. imp. gramm. III 39 (CSCO 101/102 Syr. 50/51, 252,6–21/184,26–36 Lebon).

<sup>39</sup> Vgl. Abramowski, Untersuchungen (wie Anm. 20), 65.

<sup>40</sup> Bedjan, Le Livre d'Héraclide (wie Anm. 37), 516–518.

<sup>41</sup> In der syrischen Überlieferung sind drei Homilien des Nestorius unter dem Namen des Johannes Chrysostomus auf uns gekommen (PO 13, 119–151 Nau, vgl. PG 61, 683–686 und F. Nau, Le texte grec de trois homélies de Nestorius et une homélie inédite sur le Psaume 96, ROC 15, 1910, 113–124, hier: 115–119). In unserem Zusammenhang ist vielleicht erwähnenswert, daß François Nau im Vorwort seiner Edition des syrischen Textes zu zeigen versuchte, daß Nestorius Wortwahl und Stil des Chrysostomus bis in Einzelheiten hinein imitiert hat (PO 13, 115f.); auf alle Fälle standen Nestorius und Johannes in derselben rhetorischen Tradition (vgl. dazu exemplarisch die im Folgenden genannten Arbeiten von Voicu). Es kann hier nur summarisch darauf hingewiesen werden, daß die griechische Überlieferung weitere Homilien des Nestorius unter dem Namen des Chrysostomus kennt; vgl. etwa S. Haidacher, Rede des Nestorius über Hebr. 3,1, überliefert unter dem Namen des hl. Chrysostomus, ZKTh 29, 1905, 192–195; H. F. Stander, A Homily of Nestorius on the Ascension of Christ. Text, Translation and Commentary, Acta Patristica et Byzantina 6, 1995, 130–146; S. J. Voicu, Nestorio le la Oratio de Epiphania (CPG 4882) attribuita a Giovanni Crisostomo, Aug. 43 (2003) 495–499 (mit stilistischen Gründen für die Zuschreibung). Für weitere wohl nicht von Nestorius selbst stammende, aber doch „nestorianische“ Homilien unter Chrysostomus' Namen siehe z.B. Ch. Baur, Drei unedierte Festpredigten aus der Zeit der nestorianischen Streitigkeiten, Tr. 9, 1953, 101–126; H. F. Stander, Another Nestorian Homily on the Ascension of Christ. Text, Translation and a Commentary, Acta Patristica et Byzantina 7, 1996, 105–116 sowie S. J. Voicu, Due omelie „Nestoriane“: In Assumptione Domini (CPG 4739) e In Sanctum Stephanum Homilia 1 (CPG 4690), Aug. 44, 2004, 459f.

kanz des Stuhles von Seleucia-Ktesiphon (609–628). Chosrau II, der die miaphysitschen („jakobitischen“) Christen seines Reiches vorübergehend begünstigte, hatte die Wahl eines Nachfolgers für den 609 verstorbenen Katholikos Gregor I. untersagt. Als eine Bischofsdelegation im Jahre 612 beim Großkönig vorstellig wurde, um die Wahl eines neuen Katholikos zu erbitten, wurde von ihnen ein Glaubensbekenntnis zum Erweis ihrer Rechtgläubigkeit verlangt<sup>42</sup>. Doch gab sich der Großkönig mit diesem Bekenntnis nicht zufrieden. Denn er ließ den Bischöfen drei Fragen zukommen, zu denen sie Stellung zu nehmen hatten<sup>43</sup>. In diesen Fragen artikuliert sich der Vorwurf der Miaphysiten, daß die ostsyrische Kirche die Lehren des Häretikers Nestorius angenommen habe und damit von der ursprünglichen apostolischen Lehre abgewichen sei.

Für die ostsyrischen Bischöfe kam nun alles darauf an, den Vorwurf der Neuerung (also der Häresie) zu entkräften. Ihre Antwort dient dem Nachweis, daß sich ihre Christologie zweifelsfrei in der Heiligen Schrift finden lasse und lange vor Nestorius von den allgemein anerkannten Vätern der Kirche vertreten worden sei. Der Antwort ist ein umfangreiches Florileg aus Schrift- und Väterzitate beigegeben<sup>44</sup>. Die Textauswahl resultiert aus dem Anspruch, den Glauben der orthodoxen Kirche aller Zeiten zu bekennen. Zitiert wird aus Werken berühmter griechischer, in zwei Fällen sogar lateinischer Väter (Damasus und Ambrosius). Johannes Chrysostomus eröffnet die Sammlung mit Auszügen aus dem Brief an Caesarius und mehreren Homilien<sup>45</sup>. Peter Bruns konnte zeigen, daß die Texte „zum Teil recht gewaltsam im Sinne der nestorianischen Konzeption von der Fleischwerdung des Logos gepreßt werden.“<sup>46</sup> Im *Synodicon orientale* begegnet das Zi-

---

<sup>42</sup> Chabot, *Synodicon orientale* (wie Anm. 11), 564–567; Braun, *Buch der Synhados* (wie Anm. 11), 309–315. Der Text findet sich auch in der Sammlung ms. Cambridge Or. 1319: L. Abramowski/A. E. Goodman, *A Nestorian Collection of Christological Texts*, Cambridge 1972, Bd. 1, 150–169 (syr.)/Bd. 2, 88–101 (Übersetzung). – Zu den Vorgängen von 612 und ihren religionspolitischen Hintergründen vgl. F. P. Ridolfini, *La „Disputa“ tra i vescovi siro-orientali di Persia e i monofisiti del 612*, SROC 18, 1995, 3–22; Reinink, *Life of George* (wie Anm. 15), 178–182.

<sup>43</sup> Die Fragen sind überliefert im Martyrium des heiligen Giwargis von Babai dem Großen: Chabot, *Synodicon orientale* (wie Anm. 11), 632; O. Braun, *Ausgewählte Akten persischer Märtyrer* (BKV 22), Kempten 1915, 257. In anderer Reihenfolge finden sich die Fragen auch bei Abramowski/Goodman, *Nestorian Collection* (wie Anm. 42), Bd. 1, 1,6f. (syr.)/Bd. 2, 100,23–27 (Übersetzung). Im *Synodicon orientale* entfällt die zweite Frage; Chabot, *Synodicon orientale* (wie Anm. 11), 574,1–5; Braun, *Buch der Synhados* (wie Anm. 11), 322.

<sup>44</sup> Chabot, *Synodicon orientale* (wie Anm. 11), 575–580; Braun, *Buch der Synhados* (wie Anm. 11), 324–330.

<sup>45</sup> Eine Analyse dieser Zitate gibt Bruns, *Johannes Chrysostomus* (wie Anm. 3), 741–743.

<sup>46</sup> Ebd., 741. – Bruns arbeitet dabei die „nestorianisierende“ Veränderung einer Aussage in Joh. Chrys., hom. 11 in Jo. (PG 59, 80) heraus, wo Johannes zum rechten Verständnis des Begriffes „Einwohnung“ (σκήνωσις) für die Inkarnation ausführt: Τὸ δὲ σκηνοῦν οὐ ταύτον ἄν εἴη τῆ σκηνηῆ, ἀλλ’ ἕτερον. Ἐτερον γὰρ ἐν ἑτέρῳ σκηνοῖ· ἐπεὶ οὐδ’ ἄν εἴη σκήνωσις· οὐδὲν γὰρ ἐν ἑαυτῷ κατοικεῖ (...). Die ostsyrische Theologie verwendete die Redeweise von der „Einwohnung“ Gottes, des Logos, in der menschlichen Natur bzw. Hypostase, um in der Menschwerdung des Erlösers die bleibende ontische Differenz zwischen Gott und Mensch anzuzeigen. Dieses theologische Anliegen macht sich in der syrischen Übersetzung durch einen Genuswechsel bemerkbar: Anstelle des Neutrums Ἐτερον γὰρ ἐν ἑτέρῳ setzt das Syrische das Masculinum *ḥrānā b-ḥrānā* (das Neutrum wäre durch Hinfügung eines *meddem* durchaus wiederzugeben gewesen). „Aus dem im chalkedonischen Sinne orthodoxen *aliud et aliud* ist hier ein dyoprosopistisches *alius et alius* geworden, mithin die Subjektseinheit aufgelöst, eine durchaus intendierte dogmatische Änderung seitens des nestorianischen Übersetzers.“ (Bruns, ebd., 743).

tat aus dem Brief an Caesarius nochmals (in freier Wiedergabe) im Lehrbrief des Katholikos Georg an Bischof Mina aus dem Jahr 678/79<sup>47</sup>.

Im 7. Jahrhundert finden wir endlich Spuren des Chrysostomus in der exegetischen Literatur der Ostsyrer. Syrische Übersetzungen seiner Kommentare lagen schon vor, namentlich zu Matthäus, Johannes und den Paulinen<sup>48</sup>. In den Fragmenten aus dem Evangelienkommentar von Katholikos Ḥenanischo I. (686/6–692/93, † 699/700) finden sich zwei Zitate aus den Homilien zum Johannesevangelium; dabei wird Chrysostomus einmal namentlich genannt. Aber auch auf einige andere Stellen haben die Homilien zu Matth und Joh erkennbar eingewirkt<sup>49</sup>. Einflüsse der Homilien zu Matth und Joh zeigen sich auch bei Mar Aba von Kaschkar, dem späteren Katholikos Aba II. (741–751)<sup>50</sup>. Auszüge aus seinen Kommentaren haben sich in dem Sammelwerk „Gannat Bussame“ (10. Jahrhundert) erhalten, in dem älteres exegetisches Material nach der Ordnung der Evangelienlesungen an Sonn- und Festtagen zusammengestellt wurde. Obwohl Chrysostomus nicht namentlich genannt wird, folgt ihm die Auslegung zu Matth 4,1–11 teilweise wörtlich<sup>51</sup>. Zum Johannes-Kommentar lassen sich zumindest starke inhaltliche Anklänge nachweisen<sup>52</sup>.

Gerrit Reinink hat es wahrscheinlich gemacht, daß diese Befunde bei Ḥenanischo und Mar Aba ein geistiges Milieu voraussetzen, in dem neben Theodor von Mopsuestia auch

<sup>47</sup> Chabot, *Synodicon orientale* (wie Anm. 11), 243,17–23; Braun, *Buch der Synhados* (wie Anm. 11), 369; vgl. PG 52,759. Wiederum steht das Zitat in einem Väterflorileg, das einer Darlegung des rechten Christusglaubens angefügt ist; vgl. dazu Bruns, *Johannes Chrysostomus* (wie Anm. 3), 743f.

<sup>48</sup> Sie dazu besonders J. W. Childers, *Studies in the Syriac Versions of St. John Chrysostom's Homilies on the New Testament with Special Reference to Homilies 6, 20, 22, 23, 37, 62, 83 and 84 on John*, Diss. phil. Oxford 1996; ders., *Chrysostom's Exegetical Homilies on the New Testament in Syriac Translation*, in: *StPatr* 33, Leuven 1997, 509–516; ders., *The Syriac Evidence for the ‚Pre-Johannine text‘ of the Gospel. A Study in the Method*, in: *Studies in the Early Text of the Gospels and Acts. The Papers of the First Birmingham Colloquium on the Textual Criticism of the New Testament*, ed. by D.G.K. Taylor (*Text-critical Studies* 1), Atlanta 1999, 49–85 (eine kritische Auseinandersetzung mit den Arbeiten Boismards); ders., *Patristic Citations and Versional Evidence. The Syriac Version(s) of Chrysostom's Homilies on Matthew and the Old Syriac Text*, *Muséon* 115, 2002, 129–156. Die Untersuchungen behandeln v.a. Handschriften aus dem 6./7. Jahrhundert (die damit deutlich älter sind als das Gros der griechischen handschriftlichen Überlieferung). Die Übersetzung der Matthäus-Homilien muß schon im 5. Jahrhundert entstanden sein; Philoxenus von Mabbug zitiert daraus 484 in einem Florilegium; vgl. F. Graffin, *Le florilège patristique de Philoxène de Mabboug*, in: *Symposium Syriacum 1972 (OCA 197)*, Rom 1974, 267–290, hier: 281. Für die Übersetzung der Homilien zum Johannesevangelium ist eine etwas spätere Entstehungszeit um das Jahr 500 anzunehmen.

<sup>49</sup> Vgl. dazu G. R. Reinink, *Fragmente der Evangelienexegese des Katholikos Ḥenanišo' I*, in: *V. Symposium Syriacum*, ed. by R. Lavenant (*OCA 236*), Rom 1990, 71–91 (84–87 zu den Stellen aus Chrysostomus). Reinink zitiert aus ms. Vat.syr. 504 und der Kompilation „Gannat Bussame“ (ms. BM Or. 9353): In Fragment 20 (Vat.) begegnet das namentlich gekennzeichnete Zitat aus Joh. Chrys., hom. 62,1 in Jo. (PG 59, 342f.); Fragment 3 (Gannat Bussame) bietet mit der Zuschreibung an „einen gewissen Theophoros“ ein Zitat aus hom. 6,2 in Mt. (PG 57, 64). Fragment 22 (Gannat Bussame) zeigt enge Parallelen zu hom. 70,2 in Jo., Fragment 12 (Gannat Bussame) zu hom. 20,3 in Mt.

<sup>50</sup> Vgl. G. R. Reinink, *Studien zur Quellen- und Traditionsgeschichte des Evangelienkommentars der Gannat Bussame (CSCO 414 Sub. 57)*, Louvain 1979 (zur Identifizierung von Aba von Kaschkar mit dem Katholikos gleichen Namens siehe S. 61–70). Mit dem Geburtsjahr 641 [!] reicht Aba in das 7. Jahrhundert zurück; möglicherweise gehörte er zu Ḥenanischos Schülern.

<sup>51</sup> Siehe dazu die quellenkritische Analyse bei Reinink, ebd., 232–256. Die Auslegung von Matth 4,11 führt Reinink zu der Vermutung, daß sich Abas Kenntnis der chrysostomischen Werke nicht nur sekundären Quellen verdankt, sondern (wenigstens zum Teil) eine unmittelbare Benutzung der Homilien voraussetzt (S. 256).

<sup>52</sup> Ebd., 257–268.

andere Traditionen, darunter Johannes Chrysostomus, gepflegt wurden. Dabei müssen die verschiedenen Auslegungen miteinander verglichen und abgewogen worden sein, ohne daß Theodor immer und von vorne herein bevorzugt worden wäre. Denn sowohl Ḥenanischo, als auch Mar Aba geben bei alternativen Möglichkeiten der Auslegung mehrmals Johannes Chrysostomos vor Theodor den Vorzug<sup>53</sup>. Punktuell war die Theologie der Ostsyrer also über die vornehmlich historisch und philologisch geprägte Exegese Theodors hinausgegangen<sup>54</sup>.

Daß man sich des Unterschiedes zwischen Theodor und Chrysostomus durchaus bewußt war, läßt sich an einer Bemerkung bei Dadischo Qaṭraya ablesen, eines Mönches, der in der zweiten Hälfte des 7. Jahrhunderts als Verfasser von monastisch-asketischen Schriften hervortrat. Im Kommentar zum Asceticon des Isaias von Gaza (5. Jahrhundert) wird an einer Stelle explizit zwischen den verschiedenen Arten der Schriftauslegung unterschieden: Zur Frage des rechten Verständnisses der Psalmen wird Theodors Exegese mit dem Stichwort „historisch“ (*taš'ītānāyā*) bezeichnet, während Dadischo diejenige von Basilius dem Großen und Johannes Chrysostomus „homiletisch“ (*mṭargmānāyā*) nennt. Die beiden Methoden seien für unterschiedliche Adressatenkreise gedacht: die „historische“ richte sich an die Gelehrten, die „homiletische“ an die Weltchristen (die Laien). Mit dem Ausdruck „homiletisch“ dürften die Kommentare des Chrysostomus zutreffend charakterisiert sein<sup>55</sup>. Darüber hinaus kennt Dadischo freilich noch eine dritte Art des Bibelverständnisses: das Verstehen, das der Heilige Geist selbst schenkt. Diese Einsicht in den tieferen Sinn der Psalmen bleibt freilich den Anachoreten und „heiligen Menschen“ vorbehalten. Dieser „geistliche“ Sinn gilt Dadischo (unter Berufung auf ein nicht identifizierbares Theodor-Zitat) als „die ihnen (den Psalmen) angemessene Bedeutung“<sup>56</sup>. Hier zeigt sich das Anliegen einer von Evagrius Ponticus geprägten Mönchstheologie, die über die historische Exegese Theodors (mit ihrer strikten Betonung des noch ausstehenden Eschatons) hinaus schon im Hier und Jetzt die Erfahrung des Geistes und die Teilhabe am himmlischen Leben zu erreichen suchte<sup>57</sup>.

Auch in den späteren Jahrhunderten beinhalten die Werke ostsyrischer Theologen Zitate und Gedankengänge des Chrysostomus. Die prinzipielle Autorität des schlechthinigen „Schrifterklärers“ Theodor blieb von der Berücksichtigung anderer Traditionen allerdings unberührt. In diesem Rahmen aber behauptete Johannes – neben den anderen griechischen Vätern – seinen Platz. Das gilt etwa für die Werke der großen ostsyrischen Kom-

<sup>53</sup> Vgl. zusammenfassend ebd., 287–291 sowie ders., Fragmente (wie Anm. 49), 90f.

<sup>54</sup> Vgl. C. Molenberg, *The Interpreter Interpreted. Išo' Bar Nun's Selected Questions on the Old Testament*, Diss. phil. Groningen 1990, 245–250 sowie dies., *Silence* (wie Anm. 17), 149–151.

<sup>55</sup> Vgl. etwa die Charakterisierung der exegetischen Homilien als „applied exegesis“ bei L. van Rompay, *Antiochene Biblical Interpretation. Greek and Syriac*, in: *The Book of Genesis in Jewish and Oriental Christian Interpretation. A Collection of Essays*, ed. by J. Frishman and L. van Rompay (*Traditio Exegetica Graeca* 5), Louvain 1997, 103–123, hier: 107f.

<sup>56</sup> *Memra* 11,17 (CSCO 326/327 Syr. 144/145, 155,26–156,5/120,15–21 Draguet). – In *Memra* 10,3 wird Chrysostomus zusammen mit Evagrius und Arsenius zum Kronzeugen dafür aufgerufen, daß die Anfänger im monastischen Leben sich in der körperlichen Askese üben müßten, und zwar in der Gemeinschaft der Mitbrüder. Dabei erwähnt Dadischo die überstrenge Fastenpraxis des Chrysostomus (CSCO 326/327 Syr. 144/145, 141,1–8/108,28–109,4 Draguet).

<sup>57</sup> Vgl. L. Abramowski, *Dadischo Qaṭraya and his Commentary on the Book of the Abbas Isaias*, *The Harp* 4, 1991, 67–83 (78f. zu unserer Stelle mit der Übersetzung „homiletisch“ statt – wie bei Draguet – „hermeneutisch“ für *mṭargmānāyā*).

mentatoren des 9. Jahrhunderts, Ischo Bar Nun und Ischodad von Merw<sup>58</sup>. Im „Buch der Biene“, einer heilsgeschichtlich aufgebauten Glaubenslehre Salomos von Basra (13. Jh.), ist Chrysostomus immerhin mit zwei Zitaten vertreten<sup>59</sup>. Auch der bedeutsame Katholikos Timotheus I. (780/99–823) zitiert Chrysostomus als theologischen Gewährsmann<sup>60</sup>. Wie in den oben besprochenen Texten aus dem 6./7. Jahrhundert kommt es auch Timotheos darauf an, daß sich Nestorius und Diodor mit den übrigen (vom Zweistromland aus gesehen) „westlichen“ Vätern in Übereinstimmung befunden hätten<sup>61</sup>. Die Verfolgungen, denen die rechtgläubigen Väter im Reich der Römer ausgesetzt waren, bringt Timotheus mit einer pointierten Sicht der Kirchengeschichte in Verbindung. Allein im „Westen“, dem römischen Reich, habe es christliche Könige gegeben. Deswegen hätten sich die Herrscher auch nur dort in die Lehrfragen der Kirche eingemischt – und ihr damit schweren Schaden zugefügt. Je nach Laune der Könige seien bald die Häretiker, bald die Rechtgläubigen verfolgt worden. Gerade weil die Kirche des Ostens nie unter einer christlichen Obrigkeit gelebt hatte, konnte auch nur sie allein den apostolischen Glauben unverfälscht bewahren<sup>62</sup>! Im Brief an die Mönche von Mar Maron illustriert Timotheus diese Sicht der „westlichen“ Kirchengeschichte unter anderem an Johannes Chrysostomus: Die Rechtgläubigen seien von den Königen verfolgt worden, wie „Athanasius der

<sup>58</sup> Zu Ischo Bar Nun (Katholikos 823–828), dessen Kommentare möglicherweise noch im ausgehenden 8. Jahrhundert entstanden sind, vgl. Molenberg, *The Interpreter Interpreted* (wie Anm. 54): über die autoritative Stellung Theodors siehe u.a. S. 249, zu einer zweifellos von Chrysostomus beeinflussten Stelle vgl. etwa S. 272f.; Molenberg erwägt, daß Ischo Bar Nuns Ausgriff auf eine „spirituellere“ Exegese auf das Theoria-Konzept des Chrysostomus zurückzuführen sei (so etwa S. 339f.). – Bei Ischodad von Merw sollen folgende Verweise auf die (teils unsicheren) Zitate und Erwähnungen von Chrysostomus genügen: Zu den neutestamentlichen Kommentaren vgl. die Einleitung von J. R. Harris in M. D. Gibson (ed.), *The Commentaries of Isho'dad of Merv, Bishop of Ḥadatha* (c. 850 A.D.), in *Syriac and English* (HSem 5), Cambridge 1911, XVII; zu den alttestamentlichen Kommentaren vgl. die Angaben, die C. van der Eynde jeweils im Vorwort seiner Editionsbinden gibt: CSCO 156 Syr. 75, XVII–XIX; CSCO 179 Syr. 81, XXIII; CSCO 230 Syr. 97, XV und XXIV, CSCO 329 Syr. 147, XVf.; CSCO 434 Syr. 186, XXI. Zur Kritik an van der Eyndes Einschätzung des von ܕܘܢܐܢܢܐ ausgeübten Einflusses s.o. Anm. 17.

<sup>59</sup> Kap. 38, E. A. Wallis Budge, *The Book of the Bee* (*Anecdota Oxoniensia. Semitic series 1/2*), Oxford 1886 (Nachdr. Piscataway 2006), 91,9–19 (syr.)/83 (Übersetzung), mit einem Zitat aus hom. 7,3 in Mt. (PG 57, 76). Kap. 44, ebd., 107,9–14 (syr.)/95 (Übersetzung), mit einem Zitat aus cat. ad illuminandos (ser. III) 3,16 (SC 50, 160,5–10 Wenger = cat. bapt. 2/4, 16; FCh 6/1, 272,16–274,3 Kaczynski); die Angabe hom. 85 in Jo. (PG 59, 465 [463?]) bei Wallis Budge, ebd. 95 Anm. 3, ist unzutreffend.

<sup>60</sup> Den Ehrentitel „unser Vater“ beschränkt Timotheus allerdings auf Theodor von Mopsuestia („unser Vater Theodor der Schrifterklärer“) und Gregor von Nazianz („unser Vater der Theologe“); vgl. L. van Rompay, *Past and Present Perceptions of Syriac Literary Tradition*, *Hugoye* 3/1, 2000, [28] (mit Belegen in den Anm. 34–36). Timotheus zeigte ganz allgemein großes Interesse an den Werken der griechischen Väter. Aus einem Brief an den Priester Sergius (ep. 49) erfahren wir z.B., daß er Sergius beauftragt habe, nach den Briefen des Chrysostomus an Olympias zu suchen und sie ihm zu schicken. Timotheus erinnert sich, die Briefe bei einem früheren Aufenthalt in Marga in einem Buch aus dem Cypriankloster gesehen zu haben; vgl. die Inhaltsangabe bei R. J. Bidawid, *Les lettres du patriarche Timothée I. Etude critique avec en appendice La lettre de Timothée I aux moines du Couvent Mar Marōn* (StT 187), Città del Vaticano 1956, 38.

<sup>61</sup> So etwa in ep. 42 an die Schüler des Gabrielklosters in Mossul; vgl. die Inhaltsangabe bei Bidawid, *Lettres* (wie Anm. 60), 34.

<sup>62</sup> Vgl. den Abschnitt im Brief an die Mönche von Mar Maron: Bidawid, *Lettres* (wie Anm. 60), 41,9–42,12 (syr.)/120f. (Übersetzung).

Große von König Konstantin, Johannes Chrysostomus von Theodosius dem Großen, der Märtyrer Nestorius von Theodosius ‚dem Kleinen‘, und andere von anderen.“<sup>63</sup>

#### IV.

Mit Timotheus dem Großen sind wir wieder zurückgelehrt zu der Rolle, die Johannes im Geschichtsbild der Ostsyrer eingenommen hat. An ihm haftete die Erinnerung an einen rechtgläubigen Kirchenvater, der wie Nestorius um der Wahrheit willen Verfolgung erlitten hatte. Wie geläufig diese Rolle den ostsyrischen Autoren war, läßt sich manchmal schon an kleinen Bemerkungen ablesen. So führt Gabriel von Basra (9. Jahrhundert) den Mißbrauch, am Ende der Liturgie kein Vaterunser zu beten, auf Theophilus und Cyrill von Alexandrien zurück. Dabei zieht er unwillkürlich die Parallele: „Der Häretiker Theophilus, der Mutterbruder des Kyrillos, des gefleckten Leoparden, der in Gegnerschaft zu Johannes Goldmund stand, ebenso wie Kyrillos gegenüber Nestorius: sie bestimmten in ihren Kirchen aus Gegnerschaft gegen die Wahren und das Evangelium, daß der Kanon, den diese Orthodoxen festgelegt hatten, nicht beachtet werde ...“<sup>64</sup> Zur Begründung der Tatsache, daß die Anaphoren von Theodor, Nestorius und Chrysostomus in Gebrauch stünden, liest man im „Recht der Christenheit“ von Ibn aṭ-Ṭayyib: „Sodann befahlen die Väter des Ostens zur Ehrung *der verbannten Väter des Westens* Theodor, Nestorius und Chrysostomus, daß deren Anaphora verwendet würde.“<sup>65</sup>

Die Vita des Chrysostomus wird dann wieder etwas ausführlicher dargestellt in der arabisch verfaßten Chronik von Seert (10./11. Jahrhundert)<sup>66</sup>. Am Ende des Kapitels über Theodosius (Kap. 46) tritt Johannes mit seiner Einsetzung zum Bischof von Konstantinopel durch Arcadius erstmals in Erscheinung. Schon hier wird er dem autoritativen Lehrer der Ostsyrer zugeordnet: „In seiner Lehre befand er (Johannes) sich in Übereinstimmung mit Theodor dem Schriffterklärer.“<sup>67</sup> Kap. 49 berichtet von drei Reden, die Chrysostomus beim Tode des verehrten Lehrers Diodor gehalten habe<sup>68</sup>. Hier folgt die Chronik zweifelsohne Barḥadbeschabbas Geschichte der verfolgten Väter<sup>69</sup>. Das dürfte auch für das anschließende Zitat aus dem „Brief“ Theodorets an Cyrill gelten, in dem das

<sup>63</sup> Bidawid, *Lettres* (wie Anm. 60), 42,1–4 (syr.)/121 (Übersetzung). Es muß offen bleiben, warum Chrysostomus mit Theodosius dem Großen (379–395) in Verbindung gebracht wird und nicht mit Arcadius (395–408), unter dem er abgesetzt und verbannt worden war.

<sup>64</sup> H. Kaufhold, *Die Rechtssammlung des Gabriel von Basra und ihr Verhältnis zu den anderen juristischen Sammelhandschriften der Nestorianer* (Abhandlungen zur rechtswissenschaftlichen Grundlagenforschung 21), Berlin 1976, 241.

<sup>65</sup> CSCO 167/168 Arab. 18/19, 90,12f./93,34–36 Hoenerbach/Spies (Hervorhebung K.P.).

<sup>66</sup> Kap. 67 (PO 5, 319–321 Scher/Dib); vgl. dazu Bruns, *Johannes Chrysostomus* (wie Anm. 3), 737f. – Zur Datierung der Chronik siehe R. G. Hoyland, *Seeing Islam as Others Saw It. A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam* (Studies in Late Antiquity and Early Islam 13), Princeton/N.J. 1997, 443–446.

<sup>67</sup> PO 5, 268, 9 Scher/Dib. Im Chrysostomus gewidmeten Kap. 67 heißt es entsprechend (PO 5, 319,5f. Scher/Dib): „Er war Theodor dem Schriffterklärer (geistig) verwandt.“

<sup>68</sup> PO 5, 278, 3 Scher/Dib.

<sup>69</sup> Vgl. Abramowski, *Untersuchungen* (wie Anm. 20), 98: Während Facundus nur zwei Predigten kennt, spricht Barḥadbeschabba von dreien (PO 23, 317,8f. Nau). Möglicherweise handele es sich um eine „Vorliebe des Syrers für runde Zahlen“.

Ansehen Diodors verteidigt wird. Unter anderem wird in diesem Zitat auf Chrysostomus verwiesen, der Diodor mit Johannes dem Täufer verglichen habe<sup>70</sup>.

Das Kapitel über Johannes Chrysostomus liegt ebenfalls ganz auf der von Barḥadbeschabba vorgezeichneten Linie (wenngleich dessen Geschichtswerk hier sicher nicht die einzige Quelle darstellt). Auch die Chronik von Seert konzentriert sich auf die üblen Mächenschaften der Alexandriner. Hier sind es ausdrücklich Theophilus und Cyrill, die Chrysostomus unter dem Vorwand des Origenismus anklagen<sup>71</sup>. Ferner wird der Einsatz Theodors von Mopsuestia für den exilierten Chrysostomus gerühmt. Ebenso wird dessen Dankesbrief erwähnt<sup>72</sup>, den schon die Synode Ischoyahbs I. (585) zitiert hatte.<sup>73</sup> Im Unterschied zu Barḥadbeschabba werden nun auch Schriften des Chrysostomus genannt: die Kommentare zu Matth, Joh und den paulinischen Briefen, Homilien zu den Festen und nicht näher gekennzeichnete Widerlegungen der Häretiker<sup>74</sup>. Die Chronik charakterisiert die Kommentare ähnlich wie Dadischo Qaṭraya<sup>75</sup>: Sie seien im Stil der Unterweisung (*'alā 'l-ṭarīq al-ta'lim*) gehalten; an ihrem Ende befänden sich stets predigthafte Ermahnungen (*mawā'iz*)<sup>76</sup>. Damit spiegelt die Chronik wieder, daß die Werke des Chrysostomus in den zurückliegenden Jahrhunderten zum festen Lesestoff der ost-syrischen Kirche geworden waren. Dem entsprach ein Geschichtsbild, das Chrysostomus in der Tradition der antiochenischen Schule (Diodor und Theodor) verankerte und ihn als Leidensgefährte des Nestorius begriff.

Dieses Bild prägte die ostsyrische Kirche noch in der Zeit nach den Mongolenstürmen des 14./15. Jahrhunderts, die der größten Missionskirche ihrer Epoche fast den Todesstoß versetzten. Doch vermochte es selbst diese Katastrophe nicht, das geistige Leben der Ostsyrrer vollends zum Erliegen zu bringen. Deswegen wollen wir unseren Gang durch die ostsyrische Literaturgeschichte wenigstens mit einem Ausblick auf das 16. Jahrhundert beschließen. Nach dem Vorbild des Barḥadbeschabba wird in einer damals entstandenen „syrischen Nestoriuslegende“ erzählt, daß Nestorius die Gebeine des Chrysostomus nach Konstantinopel zurückgebracht habe<sup>77</sup>. So berichtet es auch das davon abhängige Preisgedicht auf Nestorius des Priesters Ṣliba von Manṣuriya<sup>78</sup>.

Als der Ostsyrrer Simeon Sulaqa Mitte des 16. Jahrhunderts eine Union mit Rom einging, da wurde er – in Rom gerade zum Katholikos geweiht – auf Anstiftung der Unionsfeinde

---

<sup>70</sup> Auch hierzu ist wieder Barḥadbeschabba zu vergleichen. Bei ihm findet sich ein Fragment aus der verlorenen Apologie Theodoret's (PO 23, 318,14–319,2 Nau), das die Chronik von Seert – in erweiterter Form – als „Brief“ Theodoret's aufnimmt. Die Zusätze sind wohl als „apokryph“ zu betrachten; vgl. Abramowski, Untersuchungen (wie Anm. 20), 99f. Die nur in der Fassung der Chronik begegnende Aussage, Chrysostomus habe Diodor mit Johannes dem Täufer verglichen, konnte der Chronist (oder seine Vorlage) übrigens leicht aus dem Chrysostomus-Zitat entnehmen, das Barḥadbeschabba unmittelbar vor dem Fragment aus Theodoret gibt (PO 23, 317,12f. Nau; s.o. Anm. 33).

<sup>71</sup> PO 5, 320,2 Scher/Dib.

<sup>72</sup> PO 5, 320,10–321,1 Scher/Dib.

<sup>73</sup> S.o., Anm. 12.

<sup>74</sup> PO 5, 319,8–10 Scher/Dib. Zu den beiden Evangelienkommentaren wird gesagt, daß sie jeweils in zwei Büchern vorlägen. Das entspricht der Angabe im Schriftstellerkatalog des Abdischo bar Brikha († 1318), der eine über die Chronik von Seert hinausgehende Werkliste des Chrysostomus beinhaltet (BOCV III/1, 24–27), auf deren Problematik im vorliegenden Rahmen nicht eingegangen werden kann.

<sup>75</sup> S.o. Anm. 55.

<sup>76</sup> PO 5, 319,8f. Scher/Dib.

<sup>77</sup> M. Brière, La légende syriaque de Nestorius, ROC 15, 1910, 1–25, hier: 6 (syr.)/19 (Übersetzung).

<sup>78</sup> PO 13, 298,4 Nau.

in den eigenen Reihen 1555 ermordet. Der Bischof Abdischo von Gazarta, ein Freund des Ermordeten und selber Befürworter der Union, verfaßte drei Gedichte auf Simeon Sulaqa. Darin feiert er ihn als Märtyrer des Glaubens. Im dritten Gedicht fließt es Abdischo wie selbstverständlich in die Feder, die Feinde des ermordeten Katholikos mit Cyrill von Alexandrien zu vergleichen, Sulaqa dagegen mit Nestorius. Dem toten Sulaqa ruft Abdischo in die Ewigkeit nach: „Geh hin, werde ein Nachbar des verfolgten Nestorius *und des gefeierten Johannes*.“<sup>79</sup> Wilhelm de Vries bemerkte zu diesem Gedicht, daß die Union bei einem Bischof wie Abdischo wohl noch keine besonders tiefen Wurzeln geschlagen habe<sup>80</sup>. Im Werk eines Katholiken stellen Nestorius als Heiliger und Cyrill als Inbegriff des Feindes in der Tat ein Kuriosum dar. Dieses abschließende Beispiel zeigt jedoch, wie stark jenes – letztlich auf Nestorius selbst zurückgehende – Bild der Kirchengeschichte im Bewußtsein der Ostsyrer verankert war. Als Leidensgefährte des Nestorius war Johannes Chrysostomus zu einem der Ihren geworden<sup>81</sup>.

---

<sup>79</sup> BOCV I, 541; vgl. dazu J. P. M. van der Ploeg, Mgr. Joseph, Bishop-Metropolitan of India (1556–1559), in: III. Symposium Syriacum, ed. by R. Lavenant (OCA 221), Rom 1983, 161–170 (das Zitat S. 165).

<sup>80</sup> W. de Vries, Rom und die Patriarchate des Ostens, Freiburg/Br.-München 1963, 79.

<sup>81</sup> Auf das Chrysostomus-Bild der miaphysitischen Syrer konnte im vorliegenden Rahmen nicht eingegangen werden. Auch ihnen galt Johannes Chrysostomus als anerkannter Kirchenlehrer; für Jakob von Edessa († 708) vgl. etwa van Rompay, Perceptions (wie Anm. 60), [12] und [20]. Für den beträchtlichen Einfluß des Chrysostomus auf die Schriftauslegung vgl. A. Baumstark, Die Evangelienexegese der syrischen Monophysiten, OrChr 2, 1902, 151–169; 358–389. In unserem Zusammenhang ist vielleicht der Hinweis auf eine volkstümliche (und chronologisch ganz unbekümmerte) Legendenbildung von Interesse, die Johannes Chrysostomus in einen scharfen Gegensatz zu Nestorius bringt. In einer miaphysitischen Nestoriusvita, überliefert in einer Handschrift des frühen 18. Jahrhunderts, tritt Chrysostomus auf dem Konzil von Ephesus auf [!] und küßt einer nackten Prostituierten, die der geschmacklose Nestorius in die Versammlung der Konzilsväter geschleust hatte, auf den Bauch. Um den von Nestorius bekämpften Titel „Gottesgebäerin“ für Maria sinnfällig zu rechtfertigen, tut er dies mit den Worten: „Ich glaube und bekenne Gott, der erschien und geboren wurde von einem Ort wie diesem und aus einem Schoß wie diesem. Dieser hier ist freilich von Sünden beschmutzt. Maria aber, die Gott, das Wort, gebar, ist die reine und heilige Jungfrau.“ Vgl. E. Goeller, Eine jakobitische „Vita“ des Nestorius, OrChr 1, 1901, 276–287, das Zitat S. 282,13–16 (syr.)/283,18–21 (lat. Übersetzung). Ein Standbild der Maria lactans über den Häuptern der Konzilsväter habe daraufhin ausgerufen: „Johannes Goldmund, sprich; sprich, o Johannes Goldmund.“ Und weiter: „Gut, gut hast du Zeugnis abgelegt und gesprochen, o Johannes Goldmund.“ Fortan sei Johannes allgemein „Goldmund“ genannt worden; ebd., 282,21/284,3 (syr.)/283,27–31 (lat. Übersetzung). Eine längere und in Einzelheiten abweichende Version dieser Legende findet sich im äthiopischen „Buch des Mysteriums“ von Georg von Saglā, das im Jahr 1424 fertiggestellt wurde: CSCO 515/516 Aeth. 89/90, 73,3–75,18/44,28–46,10 Beyene; siehe auch G. Colin, La notice sur Nestorius du Maṣḥafa Meṣṭīr de Georges de Saglā, OCP 50, 1984, 107–125, hier: 111f.