

Yury Arzhanov

Zeugnisse über Kontakte zwischen Juden und Christen im vorislamischen Arabien¹

Die bekannteste Periode in der Geschichte des Christentums und des Judentums auf der Arabischen Halbinsel ist die ihrer Auseinandersetzung am Ende des 5. / Anfang des 6. Jahrhunderts.² Der im Jahr 517 in Himyar zur Macht gekommene jüdische König Yūsuf As'ar Dū Nuwās löste eine Verfolgung der Christen aus, die bis 524 dauerte.³ Der Verfolgung ein Ende machte die Invasion des äthiopischen Heers unter der Leitung des askumitischen Königs Ella Aṣbeḥa im Jahr 525, der das Heer des Dū Nuwās schlug und das Christentum in der ganzen *Arabia Felix* verbreitete.⁴ Die bis heute zahlreich erhaltenen schriftlichen Zeugnisse über diese Verfolgung dienen als Hauptquellen zur Geschichte des Judentums und des Christentums im vorislamischen Arabien insgesamt.⁵

Diese Texte dokumentieren dennoch nicht nur das Bild des Konflikts zwischen zwei Religionen, der durch die politische Lage in der Region unterstützt wurde. Die Quellen zur Christenverfolgung in Südarabien am Anfang des 6. Jhs. zeigen auch Beispiele der Kooperation zwischen Christen und Juden. Am Anfang des

- 1 Ich danke recht herzlich meinen hallensischen Kollege Herrn K. Werner für das Korrekturlesen und anregende Kritik.
- 2 D. TOR ANDRAE, *Der Ursprung des Islams und das Christentum*, Uppsala 1926, 7–24; A. G. LUNDIN, *Južnaja Arabija v VI veke*, Moskau 1961 [russisch]; N. V. PIGULEWSKAJA, *Byzanz auf den Wegen nach Indien*. Aus der Geschichte des byzantinischen Handels mit dem Orient vom 4. bis 6. Jahrhundert, übers. von H. Ditten, Berlin 1969; F. ALTHEIM, R. STIEHL, *Christentum am Roten Meer*, Bd. I, Berlin/New York 1971, 393–460; W. W. MÜLLER, Art. Himyar, in: *RAC*, Bd. 15 (1986), Sp. 303–331; R. TARDY, *Najrān. Chrétiens d'Arabie avant l'islam*, Beyrouth 1999; Th. HAINTHALER, *Christliche Araber vor dem Islam. Verbreitung und konfessionelle Zugehörigkeit*. Eine Einführung, Leuven u. a. 2007, 111–136; M. DETORAKI, *Le martyre de saint Aréthas et de ses compagnons (BHG 166)* (Centre de Recherche d'Histoire et Civilisation de Byzance 27), Paris 2007, 13–101.
- 3 G. L. HUXLEY, *On the Greek Martyrium of the Negranites*, in: *Proceedings of the Royal Irish Academy* 80 (1980) 41–55.
- 4 J. H. MORDTMANN, *Die himjarisch-äthiopischen Kriege noch einmal*, in: *ZDMG* 35 (1881) 693–710.
- 5 P. PEETERS, *Bibliotheca Hagiographica Orientalis*, Bruxelles 1910, 24–26; I. SHAHĪD, *The Martyrs of Najrān*. New Documents, Bruxelles 1971, 113–158; J. RYCKMANS, *A Confrontation of the Main Hagiographic Accounts of the Najrān Persecution*, in: *Arabian Studies in Honour of M. Ghul*, Symposium at Yarmouk University (December 8–11, 1984), Wiesbaden 1989, 113–133; J. BEAUCAMP, F. BRIQUEL-CHATONNET, Ch. J. ROBIN, *La persécution des chrétiens de Nagrān et la chronologie himyarite*, in: *ARAM* 11–12 (1999–2000) 15–83; A. BAUSI, A. GORI, *Tradizioni Orientali del »Martirio di Areta»*, la prima recensione araba e la versione etiopica, (*Quaderni di Semitistica* 27), Firenze 2006, 3–18.

Buches der Himyariten, dessen syrischer Text von A. Moberg entdeckt und im Jahr 1924 publiziert wurde, steht die nur teilweise erhaltene Episode der Belagerung von Ṭafar in der unter anderem gesagt wird: »... Und nachdem er [Dū Nuwās] gesehen hatte, dass er nicht fähig ist, sie im Krieg zu überwältigen, sandte er zu ihnen die Juden, die Priester aus Tiberias, zusammen mit einem Mann aus ... [und mit] dem anderen, dessen Name ... [Sohn des] Muhaba ist, der aus Hirta von Nu^cman stammte. Sie wurden Christen mit Namen genannt.«⁶ In Hirta (arab. *al-Ḥīra*), der Hauptstadt der Laḥmiden, hatte traditionell die ostsyrische («nestorianische») Kirche eine starke Position, worauf sich offensichtlich der Ausdruck »Christen [nur] mit Namen« bezieht.⁷

Einen direkten Hinweis auf die Zusammenarbeit zwischen den ostsyrischen Christen («Nestorianern») und den Juden finden wir in *Martyrium Arethae*.⁸ Nach der Eroberung von Naḡrān, wo sich die größte christliche Gemeinde Südarabiens befand, sagte Dū Nuwās zu den Christen: »Jetzt erkannten die Römer, dass unsere Väter in Jerusalem, sowie die Priester und die Gelehrten, einen Menschen gekreuzigt haben, den sie, weil er Gott lästerte, gegeißelt und verspottet haben – keinen Gott, sondern den Menschen. Wieso denn irret ihr euch über diesen Menschen? Seid ihr etwa besser als die, die sich Nestorianer nennen und die bis heute mit uns zusammen sind, welche sagen: ›Wir halten ihn für einen Menschen und keinen Gott.«⁹ Der Jude Dū Nuwās zeigt sich in seiner Vorstellung von Jesus Christus solidarisch mit den Christen, »die sich Nestorianer nennen«, welche er dem offensichtlich monophysitischen Glauben der Naḡrāniten entgegensetzt.¹⁰

6 A. MOBERG, *The Book of the Himyarites. Fragments of a hitherto unknown Syriac Work*, Lund 1924, 7.

7 M. VAN ESBROECK, *Le Manuscrit hébreu Paris 755 et l'Histoire des Martyrs de Nedjran*, in: *La Syrie de Byzance a l'Islam, VII^e–VIII^e siècles. Actes du Colloque international*, publ. par P. Canivet et J.-P. Rey-Coquais, Damas 1992, 25–30. Zur Position der ostsyrischen Kirche in al-Ḥīrā: J. S. TRIMINGHAM, *Christianity among the Arabs in Pre-Islamic Times*, Beirut 1990, 154–158, 188–202; H. M. BIN SERAY, *Christianity in East Arabia*, in: *ARAM* 8:1–2 (1996), 315–323.

8 Der Text wurde auf griechisch Mitte / 2. Hälfte des 6. Jhs. verfasst, vgl. SHAHĪD, *The Martyrs of Najrān*, 202–203. Standardausgabe des Textes zusammen mit der lateinischen Übersetzung: E. CARPENTIER, *Acta Sanctorum*. Octobris X (²1869), 721–759. Neue kritische Ausgabe: DETORAKI, *Le martyre de saint Aréthas et de ses compagnons*, 182–286. Der Text wurde später ins Arabische übersetzt. Es gibt zwei Rezensionen der arabischen Version, eine von ihnen galt als Vorlage für die äthiopische. Erste Ausgabe der äthiopischen Version: F. M. E. PEREIRA, *Historia dos Martyres de Nagran*, Lisboa 1899. Neue kritische Ausgabe der A-Rezension des arabischen Textes und der äthiopischen Version: BAUSI, GORI, *Tradizioni Orientali*.

9 *Martyrium Arethae*, Cap. II, § 6; CARPENTIER, *Acta Sanctorum*, 728 (E). Vgl. L. VAN ROMPAY, *The Martyrs of Najran. Some Remarks on the Nature of the Sources*, in: *Studia Paulo Naster Oblata II, Orientalia Antiqua*, ed. J. Quaegebeur, Leuven 1982, 301–309.

10 Im *Buch der Himyariten* schlägt Dū Nuwās den Christen vor, »Jesus dem Christus, dem Sohn Marjam« (ܝܫܘܥ ܕܡܪܝܡ ܒܪ ܡܪܝܡ) abzuschwören: MOBERG, *The Book of the Himyarites*, cix, 13a. I. Shahid räumt ein, dass dieses Formel, welches später im Koran öfter vorkommt, auf die »Nestorianer« zurückgeht: I. SHAHĪD, *Islam and Oriens Christianus: Makka 610–622 AD*, in:

Die Nestorianer kommen auch in einer anderen Episode des *Martyrium* vor, in der der Brief von Dū Nuwās seinem Verbündeten, dem lahmudischen König al-Mundir III., vorgelesen wird. Dabei sind in der Sommerresidenz von al-Mundir, Ramlah, nicht nur die Gesandten des byzantinischen Kaisers Justin anwesend, sondern auch »der Bischof der persischen Christen« Sila. Die »persischen Christen« wenden sich an al-Mundir mit folgenden Worten: »Wir bitten deine Majestät, deinen Bruder, den König der Homeriten, zu unterstützen. Denn wir sind Perser und wir haben erfahren, dass der König der Römer und seine Priester erkannt haben, dass ein Mensch gekreuzigt wurde und kein Gott. Wir aber sind durch die göttlichen Schriften des Patriarchen Nestorius gelehrt und so glauben wir und denken, dass der Gekreuzigte ein Mensch war, der Gnade bekommen hat, und kein Gott.«¹¹

Dieses Bild der Kooperation und Übereinstimmung zwischen Juden und Nestorianern bezüglich der Person Jesu scheint in großem Maße durch die ideologische Ausrichtung der oben zitierten Texte geprägt. Die Orientierung des *Buches der Himyariten* auf das Königreich Axum weist auf seinen monophysitischen Charakter hin. Das *Martyrium Arethae*, obwohl es chalcedonensisch geprägt ist, enthält, wie Lucas Van Rompay meint, die Spuren eines monophysitischen Textes, der später eine chalcedonensische Überarbeitung erlebt hat.¹² Van Rompay, der diese Beobachtung macht, indem er die oben zitierten Episoden des *Martyriums* analysiert, kommt zu dem festen Schluss, dass hinter diesen Beispielen der gegenseitigen Sympathie zwischen Nestorianern und Juden keine historischen Fakten stehen, sondern sie nur als ein rein polemisches Verfahren der monophysitischen Autoren dienen, mit welchem sie sich sowohl gegen Nestorianer als auch gegen die Chalcedonenser wenden.

Die These von Van Rompay lässt sich nicht bestreiten. Dieses Verfahren geht auf die anti-jüdische Polemik der ersten christlichen Jahrhunderte zurück, und schon der erste Systematiker der christlichen Häresien, Irenäus von Lyon, schreibt über die Juden, dass sie Jesus »als Menschen gesehen hatten und ans Kreuz schlugen«.¹³ Diese Charakteristik (die Unfähigkeit, im Menschen Jesus Gott zu sehen) wird dann auf alle Lehren übertragen, die in verschiedener Weise die Bedeutung der menschlichen Natur Jesu betont haben. Auf Grund dieser Charakteristik konnten solche Lehren mit dem »Urrirtum« der Juden verbunden werden und ihre Vertreter als »Juden« bezeichnet werden. Ein solches Argument benutzt z. B. Epiphanius von Zypern im 4. Jh. gegen Paulus von Samosata (260 bis

E. Grypeou, M. Swanson and D. Thomas (eds.), *The Encounter of Eastern Christianity with Early Islam* (The History of Christian-Muslim Relations 5), Leiden/Boston 2006, 9–31 (besonders 21).

11 *Martyrium Arethae*, Cap. VI, § 26; CARPENTIER, *Acta Sanctorum*, 742 (E–F).

12 VAN ROMPAY, *The Martyrs of Najran*, 303f.

13 Irenäus von Lyon, *Adversus Haereses* (Gegen die Häresien), Teil III, übersetzt und eingeleitet von N. BROX (FC 8/3), Freiburg u. a. 1995, 134–135.

268 Bischof von Antiochien), den Epiphanius wegen »Judaismus« anklagt.¹⁴ Athanasius bezeichnet mehrmals den alexandrinischen Bischof Arius als »judaisierend« (griech. *ιουδαίζων*).¹⁵

In der Auseinandersetzung zwischen Monophysiten und Nestorianern wird dieses polemische Verfahren besonders aktuell, da es in der Polemik insgesamt um die Art der Einigung von zwei Naturen Jesu Christi geht. Die »Trennung« von zwei Naturen in der ostsyrischen (»nestorianischen«) Theologie¹⁶ wurde als derselbe Irrtum interpretiert, den Irenäus im Judentum gefunden hatte: die Nestorianer sehen in Jesu einen »bloßen Menschen«, genauso wie die Juden, die den Herrn gekreuzigt haben.¹⁷ Man findet zahlreiche Beispiele der Verwendung dieses Verfahrens sowohl bei den Vertretern¹⁸ als auch bei den Gegnern¹⁹ Chalcedons. Die westsyrischen (»monophysitischen«) Theologen richteten es zudem gegen das Konzil von Chalcedon, das sie als Sieg der nestorianischen Lehre betrachten.²⁰

Aber im *Martyrium Arethae* und im *Buch der Himyariten* begegnen wir nicht nur Beispielen der anti-nestorianischen Polemik, sondern auch direkten Vorwürfen gegen die Nestorianer wegen ihrer Kooperation mit Juden. Im Kontext Süd-arabiens hatten solche Vorwürfe sowohl eine religiöse als auch eine politische Bedeutung: die Sympathie der himyaritischen Juden gegenüber den Nestorianern

14 Epiphanius, Panarion, Bd. III, Haer. 65–80, hg. von K. HOLL (GCS 37), Leipzig 1915, 4. Die Vorwürfe, die Epiphanius gegen Paulus von Samosata im Kapitel 65 richtet, wurden aus einer pseudo-athanasianischen Schrift »Contra Sabellianos« entnommen, wo sie mit Photin von Sirmium verbunden wurden, dazu: R. M. HÜBNER, Die Hauptquelle des Epiphanius (Panarion, haer. 65) über Paulus von Samosata: Ps-Athanasius, Contra Sabellianos, in: ZKG 90 (1979) 201–220. Vgl. auch L. VAN ROMPAY, A Letter of the Jews to the Emperor Marcian Concerning the Council of Chalcedon, in: Orientalia Lovaniensia Periodica 12 (1981) 216–224 (besonders 221).

15 S. Athanasius, *Oratio I contra Arianos* in: PG XXVI (1864), 92 (C); vgl. auch das Verb *ιουδαίζω* in: Lexicon Athanasianum, dig. G. MÜLLER, Berlin 1952, 680 (alle Beispiele beziehen sich auf Arius).

16 Zur Korrektheit dieser Formel im Bezug auf Nestorius s.: A. GRILLMEIER, Jesus der Christus im Glauben der Kirche, Bd. I, Freiburg u. a. 2004, 652ff.

17 Vgl. die Rede nestorianischen Bischofs Babai in der Biographie von Simeon von Bet-Aršam, geschrieben von Johannes von Ephesus: E. W. BROOKS, John of Ephesus, Lives of the Eastern Saints, Bd. I (PO XVI/1), Paris 1923, 148–149.

18 Kyrill von Skythopolis schreibt über Nestorius, dass er »jüdisch denkt«: E. SCHWARTZ, Kyrillos von Skythopolis (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altkirchlichen Literatur 49/2), Leipzig 1939, 40. Vgl. auch: Evagrius Scholasticus, *Historia ecclesiastica*, übersetzt und eingeleitet von A. HÜBNER, 1. Teilband (FC 57/1), Turnhout 2007, 118, 122 [griech.], 119, 123 [deutsch].

19 S. J. SEGAL, Edessa "The Blessed City", Oxford 1970, 102f; VAN ROMPAY, A Letter of the Jews, 221–222. Simeon von Bet-Aršam (gest. 548) führt die Lehre des Nestorius auf die jüdischen Priester Hannas und Kaiphas zurück: J. S. ASSEMANUS, *Bibliotheca Orientalis*, T. I, Romae 1719, 346; vgl. Th. HAINTHALER, Der Brief des Simeon von Bēth Aršām über den Nestorianismus in Persien. Eine Positionsbestimmung der persischen Anti-Nestorianer auf der Grundlage des Henoitikon, in: Inkulturation des Christentums im Sasanidenreich, hg. von A. Mustafa und J. Tubach, Wiesbaden 2007, 189–204.

20 Vgl. Lettres de Jacques de Saroug aux moines du Couvent de Mar Bassus, et à Paul d'Edesse, relevées et traduites par M. l'abbé MARTIN, in: ZDMG 30 (1876) 217–275 (besonders 261); VAN ROMPAY, The Martyrs of Najran, 306–309.

zeigte ihre Orientierung nach Persien²¹, wo die ostsyrische Kirche festen Fuß fasste. Die Christenverfolgung in Südarabien war also in erster Linie gegen die monophysitische Kirche gerichtet, die sich auf das Königreich Axum und auf Byzanz orientierte.²² Die schnelle Reaktion auf diese Ereignisse von der Seite von Axum und Byzanz zeigt, wie wichtig es für sie war, ihren Einfluss in diesem Gebiet zu behalten.

Fast alle erhaltenen Quellen zur Christenverfolgung in Südarabien am Anfang des 6. Jhs. wurden von monophysitischen Autoren verfasst (deren Einfluss auch in dem chalcedonensisch geprägten *Martyrium Arethae* zu spüren ist). Die wenigen nestorianischen Quellen berichten sehr kurz über die Auseinandersetzungen zwischen Juden und Christen. In der *Chronik von Se'ert*, die im 11. Jh. auf Arabisch verfasst wurde, aber viele ältere Quellen bewahrt hat, wird Folgendes gesagt: »Es gab im Gebiet Nağrān in Yaman in den Tagen von Yezdegerd (يزدجرد) einen Kaufmann, der im Land unter dem Namen Ḥannān [oder Ḥayyān, arab. حَنَّان]²³ bekannt war. Er fuhr wegen des Handels nach Konstantinopel und kehrte in sein Land zurück. Dann wollte er in das persische Land fahren. Und als er durch al-Ḥīra kam, traf er Christen und lernte ihre Religion kennen. Er ließ sich taufen und blieb dort noch einige Zeit. Danach kam er zurück in sein Land und versuchte Leute für seinen Glauben zu gewinnen, und machte sein Haus sowie einen Teil der Einwohner jenes Landes zu Christen. Bestimmte Menschen unterstützten ihn dabei, die Leute von Himyar und des daneben liegenden Abessinien (الحبشة) zum Christentum zu bekehren. Ein jüdischer König regierte später in diesem Land, dessen Name war Masrūq. Seine Mutter war eine gefangene Jüdin aus Nisibis, welche einer der Könige von Yaman gekauft hatte. Sie gebar Masrūq und erzog ihn im jüdischen Glauben. Er regierte nach seinem Vater und tötete einen Teil der Christen (وقتل خلقاً من النصارى). Bar-Sahde berichtete über diese Geschichte in seiner Chronik.«²⁴

Dieser kurze Bericht der *Chronik von Se'ert* weist nur darauf hin, dass das Christentum in der Zeit von Jezdegerd I. (399–420)²⁵ aus Ḥīrā nach Südarabien

21 Vgl. *Martyrium Arethae*, Cap. VI, § 25, wo Dū Nuwās einen Brief an den persischen König schreibt: CARPENTIER, *Acta Sanctorum*, 742 (D).

22 In dem durch I. Shahīd publizierten 2. Brief von Simeon über die Christenverfolgung in Südarabien wird erwähnt, dass die zwei Bischöfe von Nağrān durch Philoxenus von Mabbug geweiht wurden: SHAHĪD, *The Martyrs of Najrān*, iv, 45. Ein Interesse an den Ereignissen in Nağrān haben auch solche westsyrischen (»monophysitischen«) Autoren gezeigt wie Simeon von Beṭ-Aršam, Jakob von Sarug und Johannes Psaltes. Vgl. ALTHEIM, STIEHL, *Christentum am Roten Meer*, 439–440.

23 Diese zwei Varianten entstehen durch unterschiedliche Punktation des Namens. Vgl. E. SACHAU, *Zur Ausbreitung des Christentums in Asien*, APAW 1 (1919), 68, Anm. 2; MOBERG, *The Book of the Himyarites*, 32b.

24 *Histoire Nestorienne. Chronique de Séert*, première partie, publ. par ADDAI SCHER (PO V), Paris 1910, 330–331. Vgl. MOBERG, *The Book of the Himyarites*, xlix–x; TARDY, *Najrān*, 98.

25 J. W. Hirschberg: *Jezdegerd II. (438–457)*, s. J. HIRSCHBERG, *Nestorian Sources of North Arabi an Traditions on the Establishment and Persecution of Christianity in Yemen*, in: *Rocznik Orien-*

kam und dass es von den ostsyrischen (später »nestorianischen«) Christen, die in Ḥīrā seit Anfang des 5. Jhs. festen Fuß gefasst hatten, übermittelt wurde.²⁶ Zusätzlich erwähnt sie, dass ein »Teil der Christen« in der Regierungszeit von Masrūq verfolgt worden ist, beschreibt diese Verfolgung aber nicht näher.

Eine von den monophysitischen Quellen abweichende Tradition in der Schilderung der Geschichte der südarabischen Christen und Juden findet man auch bei den arabischen Autoren: in der *Sīrat an-Nabī* von Ibn Hišām (gest. 834) und in der *Chronik* von Ṭabarī (838–923). Sie geben die Geschichte der Christen Faymiyyūn und ʿAbdallāh b. aṭ-Ṭāmir wieder – der erste bringt den christlichen Glauben nach Nağrān, der zweite wird zu seinem Schüler und stirbt in Nağrān als Märtyrer.²⁷ Als ihre Gegner treten aber nicht die Juden hervor, sondern die heidnischen himyaritischen Herrscher. Der jüdische König Yūsuf Asʿar Dū Nuwās wird bei den arabischen Autoren in einem guten Licht dargestellt, obwohl erwähnt wird, dass er die christliche Gemeinde Nağrāns verfolgt hat. Die arabischen Chroniken unterscheiden sich damit wesentlich von denen der monophysitischen Autoren, die Dū Nuwās als einen blutigen Mörder darstellen. Außerdem erwähnen sie an keiner Stelle al-Hāriṭ b. al-Kaʿb (Arethas), der in den monophysitischen Quellen als Haupt der christlichen Gemeinde von Nağrān vorkommt. Alle diese Besonderheiten erlaubten Joel Hirschberg den Schluss, dass den arabischen Autoren die monophysitischen Quellen nicht bekannt waren, sondern ihnen nestorianische Quellen vorlagen.²⁸

Wenn die Schlussfolgerung von Hirschberg richtig ist, stehen uns zwei Arten nestorianischer Quellen zur Geschichte des Christentums in Arabien zur Verfügung. Das ist zum einen die *Chronik von Seʿert*, die darüber berichtet, dass das Christentum in Nağrān aus Ḥīrā kommt und dass die Repressionen von Dū Nuwās nur einen Teil der Christen betrafen. Und zum zweiten sind es die arabischen Geschichtsschreiber, bei denen die Juden nicht als Verfolger von Christen vorkommen und positiv beschrieben werden. Das alles spricht dafür, dass die ostsyrischen (»nestorianischen«) Christen in Südarabien im Großen und Ganzen von

talistyczny XV (1939–49) 321–338, hier: 333, Anm. 23. Vgl. HAINTHALER, Christliche Araber, 121.

26 TRIMINGHAM, *Christianity among the Arabs*, 188f. Über die Präsenz der Monophysiten in Nağrān berichtet die *Chronik von Seʿert* in Verbindung mit der Vertreibung der monophysitischen Bischöfe aus Syrien und Palestine in der Zeit Justins I.; ein Teil von ihnen kam zuerst nach al-Ḥīrā und dann nach Nağrān: *Histoire Nestorienne*. *Chronique de Séert*, seconde partie, publ. et trad. par ADDAÏ SCHER (PO VII), Paris 1911, 142–144.

27 Das Leben Mohammeds nach Mohammed Ibn Ishak bearbeitet von Abd el-Malik Ibn Hischam, aus dem Arabischen übersetzt von G. WEIL, Bd. I, Stuttgart 1864, 14ff; *The history of al-Tabarī*, vol. V: *The Sasanids, the Byzantines, the Lakhmids, and Yemen*, transl. by C. E. BOSWORTH, New York 1999, 195. Vgl. A. MOBERG, Über einige christliche Legenden in der islamischen Tradition, Lund 1930, 18f; J. TUBACH, Die Anfänge des Christentums in Südarabien, in: *ParOr XVIII* (1993) 101–111.

28 HIRSCHBERG, *Nestorian Sources*, 329–338; vgl. TARDY, *Najrān*, 104–109; HAINTHALER, *Christliche Araber*, 122, s. auch Anm. 46.

der Verfolgung seitens himyaritischer Juden am Anfang des 6. Jhs. nicht betroffen waren.²⁹ In den Augen monophysitischer Christen konnte es als Bündnis zwischen Juden und Nestorianern gelten.

Es gibt noch eine weitere Quelle, die darauf hinweist, dass die Juden und die ostsyrischen (»nestorianischen«) Christen in Arabien einander als Verbündete ansahen. Das ist ein Text, der zuerst im Jahr 1880 auf Grund der Pariser Handschrift 755 von Léon Schlosberg herausgegeben wurde und eine Apologie des jüdischen Glaubens bietet.³⁰ Als Autor des Textes, der auf arabisch erhalten ist (mit hebräischen Buchstaben geschrieben) und den Titel *Qiṣṣat muğādalat al-usquf* »Bericht über die Polemik eines Bischofs« trägt, tritt ein christlicher Bischof hervor, der sich zum Judentum bekehrt hat. L. Schlosberg meinte, dass die Sprache des Originals griechisch oder syrisch sei, und setzte den Text auf Grund einer chronologischen Bemerkung an den Anfang des 6. Jhs. (also in die Zeit der Christenverfolgung in Ḥimyar).³¹ Diese Datierung wurde zwar von manchen Forschern in Frage gestellt,³² aber durch M. van Esbroeck angenommen und weiter bestätigt.³³ Die Schrift wurde später durch D. Lasker und S. Stroumsa kritisch publiziert³⁴, und obwohl die Herausgeber ihre Endredaktion in die Mitte des 9. Jhs. verschoben haben, haben sie festgestellt, dass sie eklektisch ist und frühere Quellen einschließt, die in die vorislamische Zeit datiert werden können.³⁵

Ihr Autor, offensichtlich ein arabischer Jude, der in der vor- oder frühislamischen Zeit gelebt hat, bietet als Apologie seiner Religion folgendes Argument: »Weißt du etwa nicht, dass Nestorius (נסטור, arab. نسطور) sagte: »Ich glaube

29 G. FIACCADORI, Yemen Nestoriano, in: Studi in Onore di Edda Bresciani, pubbl. a cura di S. F. Bondi, Pisa 1985, 195–212 (s. S. 196). Laut dem *Synodicon Orientale* war auf dem Konzil des Mär Aqāq 486 Moses, Bischof von »Himyar« (صحنه هيميار) anwesend, was dafür spricht, dass die ostsyrische Kirche in Südarabien ziemlich groß war: *Synodicon orientale ou Recueil des synods nestoriens*, publ., trad. et ann. par J. B. CHABOT, Paris 1902, 53 [syr.], 299 [franz.]. Vgl. I. GUIDI, Ostsyrische Bischöfe und Bischofssitze im V., VI. und VII. Jahrhundert, in: ZDMG 43 (1889) 388–414, hier 397 und 410.

30 Controverse d'un évêque. Lettre adressée a un de ses collègues vers l'an 514, publ. d'après un ancien manuscrit de la Bibliothèque Nationale de Paris par Léon SCHLOSBERG, Vienne 1880. Französische Übersetzung: Controverse d'un évêque. Lettre adressée à un de ses collègues vers l'an 514, trad. en français du texte arabe par L. SCHLOSBERG, Paris 1888. Vgl. M. VAN ESBRÖECK, Der von einem Bischof um 514 geschriebene Brief gegen das Christentum und die Verfolgung von Seiten Dū Nuwās, in: XXIV. Deutscher Orientalistentag, ausgewählte Vorträge, hrsg. von W. Diem und A. Falaturi, Stuttgart 1990, 105–115; idem, Le manuscrit hébreu Paris 755 et l'histoire des martyrs de Nedjran, in: La Syrie de Byzance à l'Islam, VII^e–VIII^e siècles, Damas 1992, 25–30.

31 SCHLOSBERG, Controverse, 1.

32 H. Fleischer meinte auf Grund der Ähnlichkeit mancher Ausdrücke mit der Sprache des Qurʾān, dass der Text nicht früher als im 9. oder 10. Jh. entstanden sein kann: H. L. FLEISCHER, Über eine jüdisch-arabische Streitschrift gegen das Christentum, in: Kleinere Schriften, 3. Band, Leipzig 1888, 167–186.

33 VAN ESBRÖECK, Der von einem Bischof, 111–114.

34 D. J. LASKER, S. STROUMSA, The Polemic of Nestor the Priest, *Qiṣṣat mujādalat al-Uṣquf and Sefer Nestor Ha-Komer*, 2 vols., Jerusalem 1996.

35 D. J. LASKER, S. STROUMSA, The Polemic of Nestor the Priest, vol. I, 16–17.

nicht an Gott, der in der Unreinheit und in dem [Menstrual-] Blut, im Leib und in der Gebärmutter wohnt. Denn Nestorius erforschte die Tora, die von unserem Herrn Mose geschrieben wurde, und fand heraus, dass dort geschrieben ist: »Der Herr, dein Gott, ist ein verzehrendes Feuer.« Dann sagte Nestorius: »Wie kann Feuer auf Feuer im weiblichen Leib sein?« Deshalb verließ er eure Religion und verkündete Uneinigkeit mit euch.«³⁶

Der arabische Text ist nicht eindeutig und diese Übersetzung, die im Großen und Ganzen der von Lasker und Stroumsa folgt, ist an manchen Stellen nicht mehr als eine Hypothese. Zum Beispiel steht vor dem Namen Mose eine Abkürzung מ"ס, die die Herausgeber ohne Übersetzung lassen und die in der oben angegebenen Übersetzung als سيدنا »unser Herr« entschlüsselt wird.³⁷ L. Schlosberg sieht in dieser Abkürzung den Namen eines der Übersetzer des Alten Testaments ins Griechische, Symmachos (Arab. سيمشه): »Et certes Nestor a dit dans la Thorah d'après la parole de Symmaque un propos.«³⁸ Aber trotz dieser Schwierigkeiten scheint der Inhalt dieses Abschnittes klar zu sein: Nestorius meinte, dass der transzendente Gott, den die Tora als verzehrendes Feuer beschreibt (vgl. Deut. 4:24), nicht in der Gebärmutter einer Frau eingeschlossen sein kann, und dies beweist, dass der von Maria geborene Jesus kein Gott sein kann.

Manche Aussagen, die Nestorius in seiner Apologie »Das Buch des Herakleides« benutzt, könnten mit dem oben angegebenen »Zitat« in Verbindung gebracht werden.³⁹ Nestorius legt an manchen Stellen viel Gewicht darauf, dass die menschliche Natur in Jesus vollkommen war, aber er stellt die Göttlichkeit Jesu nie in Frage. Und es ist theoretisch zwar möglich, dass dem Autor der jüdischen apologetischen Schrift das »Buch der Herakleides« bekannt war, eine andere Quelle seines Wissens über Nestorius scheint aber wahrscheinlicher. Das in der jüdischen Schrift angegebene »Zitat« von Nestorius klingt an die Rede der Nestorianer in *Martyrium Arethae* an, wo sie in negativem Licht dargestellt werden. In der Szene, in der der Brief des Dū Nuwās dem König al-Mundir III. vorgelesen wird, solidarisieren sich die Nestorianer mit dem himyaritischen König und sagen: »Kann Gott durch eine Frau geboren werden und sich mit dem weiblichen Blut

36 SCHLOSBERG, *Controverse*, 16; LASKER, STROUMSA, *The Polemic of Nestor the Priest*, vol. I, 67; vol. II, 51. Vgl. VAN ESBROECK, *Le manuscrit hébreu*, 29.

37 Vorschlag von Prof. Dr. Arafa Mustafa (Universität Halle). In *Toldot Yešū* wird der Apostel Paulus פאולוס, also »Heiliger Paulus« (die Schreibweise entspricht ital. »San Paolo«) genannt: S. KRAUSS, *Das Leben Jesu nach jüdischen Quellen*, Hildesheim u. a. 1994, 85; S. GERO, *The Nestorius Legend in the Toldoth Yeshu*, in: *OrChr* 59 (1975) 108–120 (bes. 110, Anm. 13). Die Benutzung dieser Abkürzung in dem arabischen Text erscheint aber als eher unwahrscheinlich.

38 S. VAN ESBROECK, *Le Manuscrit hébreu*, 29.

39 Vgl. die Stelle, in der Nestorius über die Geburt und die Kindheit Jesu spricht: Nestorius, *Le livre d'Heracleide de Damas*, ed. par P. BEDJAN, Paris-Leipzig 1910, 132.

verbinden, oder in Windeln gewickelt werden, oder hungern, oder Angst haben, oder erschöpft sein oder sterben?»⁴⁰

Die Rede der Nestorianer stimmt nicht ganz genau mit den Worten des Nestorius in *Qiṣṣat muḡādalat al-usquf* überein, aber in ihr wird dasselbe Argument vorgebracht, dass Gott sich nicht mit dem weiblichen Blut vereinen (und in den Mutterleib eingeschlossen sein) kann. Das spricht dafür, dass als Quelle für das »Zitat« von Nestorius der Autor der jüdischen Apologie nicht die nestorianischen, sondern die anti-nestorianischen Schriften benutzte (möglicherweise handelt es sich um das *Martyrium Arethae*).⁴¹

Eine Parallele dazu finden wir in einer anderen jüdischen apologetischen Schrift, die ungefähr auf dieselbe Zeit (9. Jh.) zurückgeht – *Toldot Yešu*.⁴² In einigen Rezensionen dieses Textes⁴³ kommt am Ende eine Geschichte über Nestorius (ניסטור) vor, in der erzählt wird, wie er nach Palästina kommt und den Christen sagt, dass sie sich irren, wenn sie die Vorschriften des Apostels Paulus einhalten; danach reist er nach »Babylon« (d. h. Persien), wo er von einer Frau umgebracht wird. Von besonderer Bedeutung ist der erste Teil der Erzählung. Nestorius sagt zu den palästinischen Christen: »Der Hl. Paulus (ס' פאולוס) leitet euch irre, wenn er euch sagt, dass ihr euch nicht beschneiden möchtet, vielmehr von Rechts wegen müsst ihr euch beschneiden, denn Jesus war beschnitten. Ferner seid ihr Ketzler, indem ihr sagt, dass Jesus ein Gott war, wo er doch weibgeboren (ילוד אשה) und Menschensohn (בן אדם, d. h. ein Mensch) war, nur ruhte der Heilige Geist auf ihm wie bei den Propheten.«⁴⁴

Der letzte Ausdruck klingt offenbar an die Worte der Nestorianer im *Martyrium Arethae* an: »Wir halten ihn nicht für Gott, sondern für einen Propheten Gottes.«⁴⁵ Und in der durch Johannes von Ephesus verfassten Biographie des Simeon von Bēt-Aršam sagt der nestorianische Patriarch Babai, dass Jesus »ein Mensch wie wir (בן אדם נא) war, der von einer Frau geboren (נולד מן האשה) nach unserem Bild wurde, auf den infolge seiner Rechtschaffenheit und

40 Cap. VI, § 26: CARPENTIER, *Acta sanctorum*, 742 (F). Vgl. auch die arabische und äthiopische Version: BAUSI, GORI, *Tradizioni Orientali del »Martirio di Areta«*, 66–67, 236–237.

41 Das in *Qiṣṣat muḡādalat al-usquf* angeführte Argument, dass Gott »in der Unreinheit und in dem [Menstrual-] Blut, im Leib und in der Gebärmutter« nicht wohnen kann, kommt in muslimischen anti-christlichen Schriften vor, vgl. S. H. GRIFFITH, *Bashīr/Bēsēr: Boon Companion of the Byzantine Emperor Leo III, The Islamic Recension of his Story in Leiden Oriental MS 951 (2)*, in: *Muséon* 103 (1990) 293–327 (bes. 322–323). Es ist aber wahrscheinlicher, dass die arabischen Autoren dieses Argument von der jüdischen Apologie entlehnt haben und nicht umgekehrt, vgl. LASKER, STROUMSA, *The Polemic of Nestor the Priest*, vol. I, 22.

42 KRAUSS, *Das Leben Jesu*; GERO, *The Nestorius Legend. Eine spätere Redaktion dieses Textes: G. SCHLICHTING, Ein jüdisches Leben Jesu*, Tübingen 1982.

43 KRAUSS, *Das Leben Jesu*, 232–233. Vgl. SCHLICHTING, *Ein jüdisches Leben Jesu*, 176–179.

44 KRAUSS, *Das Leben Jesu*, 85–86 [hebr.], 114 [deutsch]; GERO, *The Nestorius Legend*, 110–112 [engl.].

45 Cap. II, § 6: CARPENTIER, *Acta Sanctorum*, 728 (E).

Frömmigkeit das Wort Gottes (ܠܘܓܘܣܐ ܡܘܠܘܬܐ = λόγος) hinabgestiegen ist.«⁴⁶ Außerdem hat Stefan Gero sehr überzeugend gezeigt, dass der zweite Teil der Geschichte des Nestorius in *Toldot Yešu*, der über die Reise des Nestorius nach Persien berichtet, nicht auf Kenntnis der tatsächlichen Biographie des konstantinopolitanischen Patriarchen basiert, sondern die Geschichte eines anderen ost-syrischen Patriarchen, Bar Šaumā von Nisibis (Ende 5. Jhs.) als Vorbild genutzt hat. Als Quelle dieser Geschichte konnten allerdings nur die westsyrischen (»monophysitischen«) polemischen Schriften dienen.⁴⁷ Der Text enthält keine Anspielungen auf die muslimische Eroberung Persiens. Das spricht dafür, dass die Geschichte von Nestorius / Bar Šaumā im 6. bzw. 7. Jh. verfasst wurde, also in derselben Periode, auf die das Zitat von Nestorius in dem »Bericht der Polemik eines Bischofs« zurückgeht.⁴⁸

Obwohl für einen großen Teil der Worte, die in *Toldot Yešu* und *Qiṣṣat muğādat al-usqf* Nestorius zugeschrieben werden, Parallelen in den polemischen monophysitischen Schriften gefunden werden konnten, gibt es ein Detail in *Toldot Yešu*, das keine solche Parallele hat. Das ist die Rede Nestorius' gegen den Apostel Paulus, in der Nestorius Paulus beschuldigt, die Botschaft Jesu verfälscht zu haben. Diese Lehre aber wird von mehreren kirchlichen Autoren mit den sogenannten Judenchristen in Verbindung gebracht. Die bekannteste heterodoxe judenchristliche Gruppe waren die »Ebioniter«, über die unter anderen Irenäus von Lyon und Epiphanius von Zypern berichten.⁴⁹ Epiphanius schreibt, dass die Ebioniter die Beschneidung praktizierten: »Christus wurde beschnitten, sagen sie, und du sollst dich auch bescheiden« (*Panarion* XXX, 26)⁵⁰, und Irenäus fügt hinzu, dass sie »den Apostel Paulus ablehnen, weil sie in ihm einen Apostaten vom Gesetz sehen« (*Adversus haereses* I, 26)⁵¹.

Diese Charakteristika spiegeln sehr genau die oben angeführten Worte des Nestorius in *Toldot Yešu* wider, so dass wir behaupten können, dass der Verfasser der Schrift nicht nur mit den monophysitischen Texten vertraut war, in denen

46 BROOKS, John of Ephesus, 148.

47 GERO, The Nestorius Legend, 114–120.

48 Ein weiteres Beispiel des christlichen Einflusses gibt die spätere Rezension von *Toldot Yešu*, die den Titel *Tam ū-mū'ād* bekommen hat. Sie erwähnt, dass die Christen »die Anhänger des Nestorius (עַם נְסִיּוֹרִים) »Neue Juden« (יְהוּדִים חֲדָשִׁים) nannten« (SCHLICHTING, Ein jüdisches Leben Jesu, 178–179). So wurde Nestorius selbst auf dem Konzil zu Ephesus 431 beurteilt. Vgl. auch: W. HORBURY, The Depiction of Judaeo-Christians in the Toledot Yeshu, in: The Image of the Judaeo-Christians in the Ancient Jewish and Christian Literature, ed. by P. J. Tomson and D. Lamberts-Petry, Tübingen 2003, 280–286.

49 Vgl. J. DANIELOU, The Theology of Jewish Christianity, transl. by J. A. Baker, London 1964, 61–64.

50 Epiphanius, Ancoratus und Panarion, Hg. von K. HOLL, I. Band: Haer. 1–33 (GCS 25), Leipzig 1915, 355.

51 Irenäus von Lyon, Epideixis adversus haereses. Darlegung der apostolischen Verkündigung gegen die Häresien, Teil I, übers. und eingeleitet von N. BROX (FC 8/1), Freiburg u. a. 1993, 316 [griech. und lat.], 317 [deutsch].

Nestorius als »Jude« bezeichnet wird, sondern auch mit den judenchristlichen Schriften und Vorstellungen. Der Verfasser brachte diese Vorstellungen in Verbindung mit dem Bild vom »Nestorius judaizans« und wandelte ihn in einen Opponenten des Apostels Paulus und einen Vertreter der Beschneidung um.⁵²

Ohne weiteres ist klar, dass all diese Charakteristika nichts mit dem historischen Nestorius gemein haben.⁵³ Der Patriarch von Konstantinopel, der durch das Konzil von Ephesus im Jahr 431 verurteilt, nach Petra und später nach Ägypten verbannt wurde, hat nie zur Einhaltung der jüdischen Vorschriften aufgerufen oder die Schriften des Apostels Paulus verschmäht. Aber die angegebenen Beispiele erlauben zu behaupten, dass es unter bestimmten Gruppen von Christen, die Sympathie zum Judentum empfanden und insofern als »Judenchristen« bezeichnet werden können, eine Interpretation der Lehre Nestorius' gab, die diese Lehre in den Rahmen des Judenchristentums einordnete. Durch diese Interpretation konnten die Person und die Lehre Nestorius' von den jüdischen Autoren angenommen werden, die auch mit den monophysitischen Anklagen gegen Nestorius wegen seines »Judentums« bekannt waren und Nestorius als »Verbündeten« im Lager der Christen wahrnehmen konnten.

Wenn wir über die »Judenchristen«⁵⁴ auf der Arabischen Halbinsel sprechen, müssen wir zwei Phänomene voneinander unterscheiden. Es gibt einerseits Hinweise dafür, dass in diesem Gebiet heterodoxe christliche Gruppen existierten, welche die kirchlichen Autoren als »Nazoräer«, »Ebioniter« und »Elkesaiten« bezeichnet haben. Andererseits gab es unter den Christen, welche zu den unterschiedlichen kirchlichen Richtungen gehörten, ein Interesse am Judentum, das sie aber nicht gezwungen hat, sich von der christlichen Kirche zu trennen. Diese zwei Arten des »Judenchristentums« sind aber nicht immer leicht anhand der Quellen zu unterscheiden.⁵⁵

52 Der judenchristliche Einfluss auf das Nestorius-Bild bei den jüdischen Autoren ist möglicherweise auch in dem früher angeführten Zitat von Nestorius in *Qiṣṣat muğādalat al-usquf* zu entdecken. Die rätselhafte Abkürzung 'ב, die vor dem Namen Mose steht, hat der erste Herausgeber des Textes L. Schlosberg (und mit ihm M. van Esbroeck) als den Namen von Symmachos, einem der Übersetzer des Alten Testaments ins Griechische, entziffert. Über diesen Symmachos schreibt Eusebius von Caesarea in seiner »Kirchengeschichte« (VI, 17): »Symmachos, einer von diesen Übersetzern [des Alten Testaments ins Griechische] war Ebionit. Die so genannte Häresie der Ebioniter [besteht darin]: sie sagen, dass Jesus von Joseph und Maria geboren wurde, halten ihn für einen bloßen Menschen und bestehen auf der Erfüllung des Gesetzes im strengen jüdischen Sinn« (Eusebius, Werke, Bd. II: Die Kirchengeschichte, 2. Teil: Die Bücher VI bis X, hg. von E. SCHWARTZ und T. MOMMSEN, Leipzig 1908, 554–557 [griech. und lat.]). Praktisch auf demselben besteht Nestorius in *Toldot Yešu*.

53 Vgl. R. KOSIŃSKI, *The Life of Nestorius as seen in Greek and Oriental Sources*, in: *Electrum* 13 (2007) 155–170.

54 Zum Begriff vgl.: J. C. PAGET, *Jewish Christianity*, in: *The Cambridge History of Judaism*, ed. W. Horbury, W. D. Davies, J. Sturdy, vol. III, Cambridge 1999, 731–775 (bes. 733–742).

55 M. SIMON, *Verus Israel: A Study of the Relations between Christians and Jews in the Roman Empire (AD 135–425)*, transl. from French by H. McKeating, London 1996, 306–338.

Es gibt nicht wenige Hinweise dafür, dass das Judenchristentum, d. h. »das Christentum, das sich in den vom Judentum entlehnten Formen ausdrückt«⁵⁶, nach der ersten Periode der Kirchengeschichte, als die Kirche nur einen engen Kreis der Nachfolger Jesu unter den Juden umfasste, noch sehr lange existierte und sich in unterschiedlichen Formen zeigte.⁵⁷ Man kann mit gutem Grund behaupten, dass sich das Christentum zuerst durch die jüdischen Synagogen verbreitete, bei denen es immer »Sympathisanten« für den jüdischen Glauben gab (sogenannte »Gottesfürchtige«).⁵⁸ Die Christen von Antiochien und Edessa lebten seit den ersten christlichen Jahrhunderten friedlich mit den Juden zusammen und standen in Kontakt mit ihnen.⁵⁹ Der große Teil der so genannten apokryphen biblischen Schriften, die christliche und jüdische Elemente vereinen, sind von den Forschern mit Syrien verbunden worden.⁶⁰

Die Verbindung mit der jüdischen exegetischen Tradition hat die syrische (sowohl die östliche als auch die westliche) Kirche auch später beibehalten.⁶¹ Die Analyse der Werke von Aphrahat und Ephrem dem Syrer zeigt, dass die syrischen Väter mit der jüdischen midraschischen Exegese gut vertraut waren.⁶² Ein gutes Beispiel davon ist in einer polemischen Schrift gegen die Nestorianer von Simeon von Bēt-Aršam zu beobachten, in der Simeon eine Art »Genealogie« des Nesto-

56 DANIÉLOU, *The Theology of Jewish Christianity*, 9.

57 Die Zeugnisse für die Existenz der juden-christlichen Gruppen in Mesopotamien bis zum 11. Jh. sind gesammelt bei: S. PINES, *The Jewish Christians of the Early Centuries of Christianity according to the New Source* (Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities [PIASH], vol. II, No. 13), Jerusalem 1966.

58 E. SCHÜRER, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B. C. – A. D. 135)*, vol. III/1, Edinburgh 1995, 162; K.-W. NIEBUHR, *Identität und Interaktion. Zur Situation paulinischer Gemeinden im Ausstrahlungsfeld des Diasporajudentums*, in: *Pluralismus und Identität*, hg. von J. Mehlhausen, Gütersloh 1995, 339–359; B. WANDER, *Gottesfürchtige und Sympathisanten. Studien zum heidnischen Umfeld von Diasporasynagogen*, Tübingen 1998.

59 Vgl. C. H. KRAELING, *The Jewish Community at Antioch*, in: *JBL* 51 (1932) 130–160; H. J. W. DRIJVERS, *Edessa und das jüdische Christentum*, in: *Vigiliae Christianae* 24 (1970) 4–33; W. A. MEEKS, R. L. WILKEN, *Jews and Christians in Antioch in the First Four Centuries of the Common Era*, Missoula 1978; J. SEGAL, *Edessa, 100–102. In den 80-er Jahren des 4. Jhs. sprach Johannes Chrysostomus gegen die Christen, die »die Juden respektieren und ihre Sitten für heilig halten«* (PG XLVIII (1964), 847).

60 DANIÉLOU, *The Theology of Jewish Christianity*, 11–28; TRIMMINGHAM, *Christianity among the Arabs*, 47–70.

61 Vgl. S. BROCK, *Jewish Traditions in Syriac Sources*, in: *JJS* XXX (1979) (Nachdruck: S. Brock, *Studies in Syriac Christianity, History, Literature and Theology*, Hampshire 1992), 212–232; R. MACINA, *L'homme à l'école de Dieu. D'Antioche à Nisibe, Profil herméneutique, théologique et kérygmatische du mouvement scoliaste nestorien* (Monographie programmatique), in: *POC* XXXII (1982) 86–124, 263–301 (besonders 117–119); J. DRIJVERS, *Syrian Christianity and Judaism*, in: *The Jews among the Pagans and Christians*, ed. by J. Lieu, J. North and T. Rajak, London and N. Y. 1992, 124–146.

62 Vgl. J. NEUSNER, *Aphrahat and Judaism, The Christian-Jewish Argument in Fourth-century Iran*, Leiden 1971; N. SÉD, *Les Hymnes sur le Paradis de saint Ephrem et les traditions juives*, in: *Muséon* 81 (1968) 455–501; T. KRONHOLM, *Motifs from Genesis 1–11 in the genuine hymns of Ephrem the Syrian*, Uppsala 1978.

rianismus anbietet.⁶³ Dabei benutzt er das Verb *qabbel* (syr. ܩܒܒܠ), welches in den rabbinischen Schriften dann vorkommt (in der hebräischen oder aramäischen Form), wenn die so genannte »Traditionskette« angeführt wird (vgl. den Mischna-traktat *Abot*).⁶⁴ Die politische Lage in Persien der folgenden Jahrhunderte hat eine friedliche Koexistenz der ostsyrischen Kirche und der jüdischen Synagoge begünstigt.⁶⁵

Parallel zu diesen Prozessen gab es im Zweistromland heterodoxe judenchristliche Gruppen, welche mit der Kirche nicht verbunden waren. Hans-Joachim Schoeps hat seine Aufmerksamkeit im Katalog des nisibinischen Bischofs °Abdišo° (gest. 1318), der in Assemanus' *Bibliotheca Orientalis*⁶⁶ herausgegeben worden ist, auf eine Schrift von Symmachos gelenkt, der, wie die Kirchenhistoriker berichten (s. oben), ein Ebionit war.⁶⁷ Auf Grund dieser Tatsache formulierte Schoeps die Hypothese, dass sowohl die ebionitischen Schriften als auch die Ebioniter selbst im Frühmittelalter unter persischen Christen überleben konnten. Dieser Hypothese schloss sich später Shlomo Pines an.⁶⁸

Der Einfluss der heterodoxen judenchristlichen Gruppen auf die arabischen Christen ist auch sehr wahrscheinlich, da die christlichen Gemeinden auf der Arabischen Halbinsel im ständigen Kontakt zu Persien standen.⁶⁹ Auf die Verbindung solcher Gruppen mit Arabien weist eine judenchristliche Schrift hin, die Pines in einem °Abd al-Ġabbar (gest. 1024) zugeschriebenen Text entdeckt hat. Pines datiert die Schrift in das 4.–5. Jh. In ihr wird unter anderem berichtet, dass die Christen Palästinas zuerst alle Vorschriften der Tora eingehalten hätten, dann sich ein Teil der Christen an die Römer wegen Unterstützung gegen die Juden gewandt hat, die sie auch bekommen haben, dafür aber die jüdischen Vorschriften ablegen mussten. Eine Gruppe der Christen widersetzte sich und musste deshalb nach »Mosul und *Jezirat al-Arab*« fliehen. Pines meint, dass der letzte Ausdruck sich auf das nordöstliche Syrien bezieht, aber die arabischen Christen werden im Text auch erwähnt.⁷⁰

François de Blois hat die These vertreten, dass das arabische Wort für Christ *našrānī* (vgl. die *Chronik von Seert* oben) ursprünglich eine Bezeichnung der

63 J. S. ASSEMANUS, *Bibliotheca Orientalis*, Romae 1719, T. I, 346–358. Vgl. A. DE HALLEUX, Die Genealogie des Nestorianismus nach der frühmonophysitischen Theologie, in: *OrChr* 66 (1982) 1–14.

64 Vgl. G. STEMBERGER, Einleitung in Talmud und Midrasch, München⁸1992, 14.

65 Es ist bekannt, dass die Juden von Edessa an der Bestattung des Bischofs Rabbula im Jahr 435 teilgenommen haben, vgl. SEGAL, Edessa, 103.

66 ASSEMANUS, *Bibliotheca Orientalis*, T. III/1, Romae 1725, 17.

67 H. J. SCHOEPS, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, Tübingen 1949, 185.

68 PINES, *The Jewish Christians*, 37,39,43.

69 Charakteristisch ist eine Bemerkung in der »Kirchengeschichte« des Theodor Lektor (um 530), dass die Himyariten »ein Persien untergeordnetes Volk« sind (PG LXXXVI, 211). Vgl. FIACCADORI, *Yemen Nestoriano*, 196.

70 PINES, *The Jewish Christians*, 15,36.

judenchristlichen Gruppen der »Nazoräer« (Ναζωραίοι) war, die unter den Arabern existierten.⁷¹ Darauf, dass die Schriften der heterodoxen judenchristlichen Gruppen in *Hiğāz* bekannt waren, weisen die Parallelen im Koran mit der christlichen apokryphen Literatur hin.⁷²

Die Existenz solcher heterodoxen judenchristlichen Gruppen und Schriften hatte allerdings für die Araber nicht eine so große Rolle gespielt wie ein anderer oben erwähnter Ausdruck des Judentums. Die Geschichte der syrischen Kirche zeigt, dass bestimmte (hauptsächlich semitische) Christen geneigt waren, das Christentum nicht als Gegner, sondern als Nachfolger des Judentums zu sehen und den christlichen Glauben durch die jüdischen Begriffe auszudrücken. Diese Tendenz war in großem Maße auch für die christlichen Araber charakteristisch.⁷³ Den Raum für die Auseinandersetzung zwieschen Juden und Christen in der Spätantike haben in erster Linie die jüdischen Synagogen gegeben.

Die Quellen zur Christenverfolgung in Südarabien im 6. Jh. erwähnen Synagogen bei den Himyar.⁷⁴ Es gibt viele Hinweise dafür, dass die Synagogen in der Spätantike nicht nur für die Juden geöffnet wurden, sondern auch für Leute, die nicht beschnitten wurden und nicht allen Vorschriften der Tora folgten, aber an der jüdischen Religion Interesse hatten und am Leben der jüdischen Gemeinde teilnahmen.⁷⁵ Solche Leute hatten die Bezeichnung »Gottesfürchtige« (griech. θεοσεβής) bekommen. Die im Jahr 1976 entdeckte (und 1987 publizierte) Inschrift aus Aphrodisias, in der die »Gottesfürchtigen« eindeutig eine separate Gruppe der Synagogengemeinde bilden, lieferten einen klaren Beweis für die Existenz dieser Gruppe.⁷⁶ Sie waren mit der jüdischen Religion vertraut, hatten aber mehr Freiheit sowohl in den Bräuchen als auch in der Interpretation der Lehre und waren hauptsächlich auf die Verehrung des einen Gottes orientiert.

Eine Tendenz zum Monotheismus, die nach Meinung der Forscher⁷⁷ für die ganze Spätantike typisch ist, sieht man auch in den südarabischen sabäischen Inschriften des 4.–6. Jhs. Sie beinhalten die Aufrufe zu einem Gott, der die Bezeichnung *Rahmanan* (der »Barmherzige«, später ein Attribut Gottes im Islam) und

71 F. DE BLOIS, *Naṣrānī* (Ναζωραῖος) and *Hanīf* (ἑθνικός), studies on the religious vocabulary of Christianity and of Islam, in: BSOAS 65 (2002) 1–30 (besonders 11–16). Vgl. J. WELLHAUSEN, *Reste arabischen Heidentums*, Berlin/Leipzig, 1927, 232. Wellhausen meinte, dass die Bezeichnung der ersten Anhänger Muhammads als »*ṣābīr*« den Einfluss einer christlichen Sekte (wohl der Elkasaiten) zeigen soll (s. S. 236–240). Vgl. auch: G. R. HAWTING, *The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam, from Polemic to History*, Cambridge 1999, 48–55.

72 Vgl. Sure 5:110, wo eine Episode aus dem *Protoevangelium Jacobi* vorkommt.

73 Vgl. TRIMINGHAM, *Christianity among the Arabs*, 49–70.

74 S. den Brief von Simeon von Beṭ-ʿAršām: I. GUIDI, *La lettera di Simeone vescovo di Bêth-Aršâm sopra i martiri omeriti*, in: *Atti della R. Accademia dei Lincei, Serie III (1880–81), vol. VII, Roma 1881*, 501–515, hier S. 502, Syrisch «ܒܝܬܥܪܫܡ ܕܝܫܘܢ».

75 E. SCHÜRER, *The History of the Jewish People*, vol. III/1, 150–176; WANDER, *Gottesfürchtige und Sympathisanten*, 87ff.

76 WANDER, *Gottesfürchtige und Sympathisanten*, 235–239.

77 Vgl. SCHÜRER, *The History of the Jewish People*, vol. III/1, 155–158; SEGAL, *Edessa*, 60.

»Gott, der den Himmel und die Erde geschaffen hat« bekommt.⁷⁸ Diese Inschriften weisen darauf hin, dass ihre Verfasser keine Juden im strengen Sinne waren, aber mit dem jüdischen Glauben vertraut waren und daran Interesse hatten. Insofern kann man sie als »Gottesfürchtige« betrachten. Ein solcher »Gottesfürchtiger« war offensichtlich ein gewisser Jehuda Yakkaf, der eine Inschrift aus Bait al-Ašwāl Mitte des 4. Jhs. verfasste.⁷⁹ In der Inschrift teilt er mit, dass er den Aufbau seines Hauses mit der Hilfe des »Herrn des Himmels und der Erde, der alles schuf, und bei dem Gebet seines Volkes Israel« vollendet hat (die Betonung des »Volkes Israel« zeigt, dass sich der Verfasser selbst nicht zu ihm gezählt hat).⁸⁰

Die »Gottesfürchtigen« waren in der frühen Periode der Kirchengeschichte ein Milieu, in dem sich das Christentum schnell verbreitete (vgl. Apg. 17:4,17). Weiterhin dient eine sprachliche Beobachtung als Zeugnis dafür, dass das Christentum in Südarabien unter den Juden wie auch unter den von der Synagoge angezogenen Arabern, die als »Gottesfürchtige« betrachtet werden können, ihre Anhänger gefunden hat. Sh. Pines und F. de Blois hatten Grund zu behaupten, dass das neupersische ترسا und das arabische راهب, welche als Bezeichnung der Christen in diesen Sprachen verwendet werden und beide die Grundbedeutung »fürchtend« haben, offensichtlich auf den Ausdruck »Gott fürchtend« zurückgehen und in Analogie zum griech. θεοσεβής oder σεβόμενος τον θεόν entstanden sind.⁸¹ Es kann hinzugefügt werden, dass in der *Chronik von Se'ert* der Kaufmann aus Nağrān, der das Christentum nach Südarabien gebracht hat, den Namen *Ḥannān* (Arab. حَنَّان) trägt, was die Behauptung zulässt, dass er ein Jude war und vor seiner Bekehrung zum Christentum Anhänger der jüdischen Religion gewesen war.

Die zum Christentum bekehrten Araber, die von den »Gottesfürchtigen« stammten, haben nicht die Verbindung mit ihrem jüdischen Umfeld verloren und konnten in ihren Vorstellungen jüdische und christliche Elemente kombinieren. Insofern kann man ihre Vorstellungen als judenchristlich betrachten. Dieses Milieu stand der ostsyrischen (»nestorianischen«) Kirche besonders nahe, die eine lange Geschichte des friedlichen Zusammenlebens mit Juden hatte und deren Umgang mit der Heiligen Schrift ihre Wurzel in der jüdischen Exegese hatte. Das baute einen Hintergrund für die Aussagen über die Kooperation zwischen Juden und Nestorianern in der Zeit der Christenverfolgung auf, die wir im *Martyrium Arethae* und im *Buch der Hīmyariten* finden. Obwohl diese Aussagen mit dem Kennzeichen des typischen apologetischen Verfahrens versehen sind, stehen hinter ihnen die tatsächlichen Kontakte zwischen arabischen Juden und Christen.

78 A. F. L. BEESTON, *The Religions of pre-islamic Yemen*, in: *L'Arabie du Sud, Histoire et civilisation* 1, Paris 1984, 259–269. Vgl. TRIMINGHAM, *Christianity among the Arabs*, 248–251.

79 R. DEGEN, W. M. MÜLLER, *Eine hebraeisch-sabaeische Bilinguis aus Bait al-Ašwāl*, in: *Neue Ephemeris für Semitische Epigraphik*, Bd. 2, Wiesbaden 1974, 117–123.

80 DEGEN, MÜLLER, *Eine hebraeisch-sabaeische Bilinguis*, 118–119.

81 Sh. PINES, *The Iranian Name for Christians and the »God-Fearers«* (PIASH, vol. II, No. 7), Jerusalem 1967; vgl. F. DE BLOIS, *The religious vocabulary*, 9–10.