

Peter Bruns

Schnittpunkte zwischen Christentum und Medizin im spätantiken Sasanidenreich*

Zwischen der Heilkunst und dem Christentum lassen sich in der Spätantike zahlreiche, zuweilen überraschende Berührungspunkte ausmachen, die erst in jüngerer Zeit in den Blickpunkt des Forschungsinteresses gerückt sind. Neben den Untersuchungen von Hiltbrunner¹ und Schulze² sei auf die Studien des französischen Autors und Arabisten Raymond Le Coz³ verwiesen. Schulze beschäftigt sich vornehmlich mit der griechischen Spätantike und ihren archäologischen Zeugnissen, während Le Coz die christlichen, »nestorianischen« Ärzte vor allem der islamischen Zeit behandelt. Die spätantike, sasanidische Zeit, also jene Epoche, in welcher die Grundlagen für das Fortwirken der christlichen Medizin unter den Arabern gelegt wurden, ist noch weitgehend unerforscht.

Es stellt das unstrittige Verdienst von Christian Schulze dar, in gebührender Weise die grundsätzliche Vereinbarkeit von Christentum und Medizin in der spätantiken griechischen Gesellschaft herausgestellt zu haben. Vom neutestamentlichen Standpunkt aus betrachtet, ist ohnehin ein innerer Bezugspunkt zwischen der Heiltätigkeit eines Arztes und dem übernatürlichen Heil der Religion mit ihrer Analogie und Parallelität gegeben, welche im Herrenwort Mk 2,17 und nicht zuletzt auch in den mannigfachen Heilungswundern auf sinnlich erfahrbare Weise zum Ausdruck kommen. Das Bild vom Arzt und der zu heilenden Krankheit deckt im Rahmen einer christlich verstandenen Heilslehre die Unfähigkeit des Sünders auf, sich selbst zu heilen, sprich sich selbst zu erlösen. Am Anfang der Christusverkündigung im syrischen Raum (IgnEph 7,2) steht daher monumental das ausschließende Bekenntnis zur alleinigen Heilsmittlerschaft Jesu Christi, welcher der einzige Arzt und Erlöser des Menschengeschlechtes ist. Neben der christologischen Arzttitulatur sind es vor allem die Sakramente der Eucharistie und

* Vorliegender Aufsatz stellt die erweiterte Fassung eines Vortrages dar, der am 29. September 2008 anlässlich der Jahrestagung der Görresgesellschaft in Würzburg gehalten wurde.

- 1 Vgl. Otto Hiltbrunner, Die gesellschaftliche Stellung der Ärzte und ihre Rolle bei der Ausbreitung des frühen Christentums nach Asien: Blümer/Henke/Mülke (Hgg.), *Alvarium* (FS Chr. Gnllka = JAC.E 33), Münster 2002, 197-204. Hiltbrunners Aufsatz ist sehr anregend, enthält aber leider keine Angaben zu den Primärquellen.
- 2 Christian Schulze, *Medizin und Christentum in Spätantike und frühem Mittelalter*, Tübingen 2005, der gerade für die Orientalen nicht immer die Primärquellen parat hält.
- 3 Raymond Le Coz, *Les médecins nestoriens au Moyen Âge. Les maîtres des Arabes*, Paris 2004; ders., *Les chrétiens dans la médecine arabe*, Paris 2006.

der Beichte, deren Heilsbedeutung mit Hilfe medizinischer Metaphern⁴ veranschaulicht wird.

Der religionsgeschichtliche Kontext: Mystik und Medizin im alten Iran

Unser gesamtes Wissen über die Medizingeschichte Irans vor dem Einfall der Araber verdanken wir im wesentlichen zwei literarischen Quellen, dem Awesta⁵, also der heiligen Überlieferung der Zoroastrier, und dem iranischen National-epos, dem sog. »Königsbuch«, aus der Feder des persischen Dichters Firdausi. Aus methodologischen Gründen⁶ beschränken wir uns auf die frühen sasanidischen Zeugnisse des Awesta, welches in der heute vorliegenden Gestalt nur noch einen Bruchteil der ursprünglichen Schriften umfaßt. Dietrich Brandenburg⁷ hat in seiner Monographie zu den Priesterärzten im alten Persien auf den bezeichnenden Umstand verwiesen, daß medizinische Themen, die eigentliche Krankheitslehre, Diagnostik und Therapie betreffend, nur sehr sporadisch behandelt werden. Aus den erhaltenen Fragmenten⁸ läßt sich allerdings einiges über die Belange des Ärztestandes, die Pflichten und Rechte der Priesterärzte und ihrer Handlanger, sowie über die allgemeine Hygiene und Prophylaxe sagen. Dem grundlegenden ontischen Dualismus des guten und bösen Prinzips folgend, ist auch die iranische Medizin von diesem inneren, metaphysischen Gegensatz her bestimmt. Anders formuliert: Der größte Schöpfer und Wohltäter der Lebewesen, der Hoch- und Lichtgott Ahura Mazda, ist zugleich auch der Heilgott, während das Böse, die Krankheiten, die physischen und die psychischen Anomalitäten auf den ewigen Widersacher Ahriman und seine Dämonen zurückgeführt werden. Nach awestischer Lehre habe Ahura Mazda seinen Gläubigen tausend bzw. zehntausend Heilmittel im Kampfe gegen die 99 999 Krankheiten, die der böse Geist, Angra Mainyu (Ahriman)⁹ aussendet, zur Verfügung gestellt. Diese Zahlenangaben sind natürlich symbolisch zu verstehen. Im Dezimalsystem der Iraner steht die Zehntausend als Zahl für die Vollkommenheit und soll die Unbegrenztheit der göttlichen Heilkraft symbolisieren. Zu den göttlichen Hypostasen oder Emanationen des Hochgottes gehören ferner die unsterblichen Geister, unter

4 Vgl. Michael Dörnemann, Krankheit und Heilung in der Theologie der Kirchenväter (= STAC 20), Tübingen 2003; zur frühsyrischen Literatur vgl. auch Peter Bruns, Das Christusbild Aphrahats des Persischen Weisen, Bonn 1990, 166-169; Robert Murray, Symbols of Church and Kingdom, Cambridge 1975, 89-91, 199-203.

5 Engl. Übers. des Vendidad und Yast bei James Darmesteter, The Zend-Avesta I. The Vendidad; The Zend-Avesta II. The Sirozahs, Yasts and Nyayis (o. O. 1882-87, repr. Neu Delhi 1995-96).

6 Das Schah-Namah hat zwar das Choda-Namah zur Vorlage gehabt, doch enthält es viele Erweiterungen aus islamischer Zeit, vgl. Brandenburg, Priesterärzte, 58-63.

7 Vgl. Dietrich Brandenburg, Priesterärzte und Heilkunst im alten Persien, Stuttgart 1969, 7.

8 Die meisten Traktate gelten als verloren, so etwa das Buch über die Astronomie und Medizin oder dasjenige über die Ernährung und die Schwangerschaft, vgl. Brandenburg, Priesterärzte, 12f.

9 Vgl. Vend. XXII: Darmesteter, Zend-Avesta I, 229-235.

denen die Haurvatât¹⁰, die dem Wasser und den Pflanzen innewohnende Heilkraft, besonders zu erwähnen ist.

In seiner Studie zu Irans Priesterärzten unterstrich Brandenburg¹¹ die gesellschaftliche Bedeutung des sasanidischen Standeswesens, zu dem neben den Krieger, Ackerbauern und Handwerkern auch die Priester, die Mobeds und Herpats, gehörten. Im Verlauf ihres langdauernden Studiums, das an den Schulen in den größeren Städten des Landes erfolgte, wurden nicht nur die Grundlagen für die awestische Theologie im eigentlichen Sinne, sondern darüber hinaus auch der Rechtskunde und Astrologie sowie nicht zuletzt auch der Heilkunde gelehrt. Die Ärzte wiederum teilten sich in Internisten, Pharmakologen und Chirurgen. Letztere genossen auf Grund ihrer rein handwerklichen Ausbildung kein besonderes Ansehen und standen auf der untersten Stufe der gesellschaftlichen Rangskala. Den Mobeds, die mit dem heiligen Recht, mit dem Gesetz und dem heiligen Wort heilen, kamen noch am ehesten die Internisten gleich. Diesen »Magiern«¹² im wahrsten Sinne des Wortes folgten an Rang und Ansehen diejenigen, die mit Pflanzensäften heilen, und ganz am Schluß dann diejenigen, die mit dem Messer heilen. Bei einem ärztlichen Consilium¹³ treffen sich für gewöhnlich Chirurgen, Pharmakologen und Internisten; letztere, die mit dem heiligen Wort bei einem rechtgläubigen Mann die Eingeweide zu heilen vermögen, gelten als die heiltüchtigsten.¹⁴

Für die Chirurgen unter den Priesterärzten gab es gewisse Prüfungsordnungen, welche im Gesetzbuch des Vendidad¹⁵ (Vîdêvdâd = Antidotum gegen die Dämonen) verzeichnet waren, während solche für Internisten und Pharmakologen fehlen. Die Prüfung war, soweit wir es den Quellen entnehmen können, ausschließlich praktisch angelegt, d.h. der Examinand hatte mit Erfolg drei Operationen auszuführen, um als Arzt seine uneingeschränkte Approbation zu erhalten. Bezeichnenderweise dienten als Opfer dieser Examensoperationen nicht die eigenen Glaubensanhänger, sondern sog. Daevaanbeter, d.h. Kriegsgefangene und Andersgläubige, wie etwa Christen, die zu medizinischen Experimenten mißbraucht

10 Vgl. Brandenburg, Priesterärzte, 15. Zur Religionsgeschichte Irans vgl. Geo Widengren, Die Religionen Irans, Stuttgart 1965, 12-20. Haurvatât erscheint häufig zusammen mit ihrer Schwester Amərətāt (Unsterblichkeit).

11 Vgl. Brandenburg, Priesterärzte, 17-21.

12 Zur Hierarchie der iranischen Ärzte vgl. Yasht 3,6: »One may heal with Holiness, one may heal with the Law, one may heal with the knife, one may heal with herbs, one may heal with the Holy Word: amongst all remedies this one is the healing one that heals with the Holy Word; this one it is that will best drive away sickness from the body of the faithful: for this one is the best-healing of all remedies.« (Darmesteter II,44)

13 Vgl. Brandenburg, Priesterärzte, 18.

14 Vgl. Vend VII,44: »If several healers offer themselves together, O Spitama Zarathustra! namely, one who heals with the knife, one who heals with herbs, and one who heals with the holy word, it is this one who will best drive away sickness from the body of the faithful.«

15 Vgl. Vend VII, 36-40; dt. Übers. bei Brandenburg, Priesterärzte, 19; engl. bei Darmesteter, Zend-Avesta I,83f.

wurden. Es war strikt verboten, ohne eine solche Approbation als Arzt tätig zu werden. Mißlang die Probeoperation, konnte der Examinand immerhin noch als Veterinär tätig werden, er durfte indes keinesfalls mehr Mazdayasnier operieren.

Iranische Ärzte waren im allgemeinen nicht sesshaft. Die awestischen Quellen sprechen nämlich von wandernden Priesterärzten, die mit einem stabähnlichen Instrument zur Tilgung von Schlangen und Insekten, einem Mörser zur Haomabereitung, einem Mundtuch zum Schutz der Luft und des Feuers und nicht zuletzt den Baresmanzweigen¹⁶ unterwegs waren. Hatte der Arzt seine Pflicht erfüllt, so war ihm ein Honorar gewiß, das sich streng nach dem sozialen Stand des Patienten richtete. Die »Gebührenordnung« des Vendidad¹⁷ sah vor, daß Priester sich in wechselseitiger Kulanz durch Gebete und Segnungen selber heilten. Bauern zahlten für gewöhnlich in Naturalien (Kleinvieh), Gutsherren mit Großvieh (Ochsen, Rindern, Kamelen oder Pferden), Könige fürstlich in Lehen und Privilegien. Da die therapeutischen Möglichkeiten im alten Iran sehr begrenzt waren, war es das erklärte Ziel der awestischen Überlieferung, mittels expliziter hygienischer Vorschriften die Entstehung von Krankheiten überhaupt zu verhindern. Viele religiöse Vorschriften etwa zur Aussetzung von Leichen in den »Türmen des Schweigens«, zur Beseitigung des Ungeziefers und zur Bannung der Krankheitsdämonen hatten vor allem prophylaktischen Charakter. Neben der Hygiene des Körpers war die Diätetik der Seele vorherrschend, ein Thema, dessen sich auch die reiche christlich-asketische Literatur annahm. Der Kult in seiner wichtigsten Form, der Dienst am Feuer und den anderen heiligen Elementen, die Reinhaltung von Körper und Seele durch rituelle Waschungen, die Befolgung des Gesetzes und der Erhaltung der Tugenden, sind die wirksamsten Waffen des frommen Zoroastriers gegen die Bedrohung durch die bösen Geister und deren Werke, gegen Krankheit, frühzeitigen Tod, Hungersnot, Unfruchtbarkeit etc. Religiöse Riten, die Ethik im engeren Sinne und die körperliche Reinheit lassen sich im alten Iran¹⁸ prinzipiell nicht voneinander trennen.

Da der Leichnam als unrein galt und man sich ängstlich vor seiner Berührung hütete – die persischen Christen fielen mit ihrer Reliquienverehrung¹⁹ völlig aus dem Rahmen –, durften Sektionen aus religiös-hygienischen Gründen unter keinen Umständen vorgenommen werden. Deshalb konnten sich die Priesterärzte anatomische Kenntnisse nur auf Grund der äußeren Anschauung, allenfalls noch der Betastung des menschlichen Körpers erworben haben. Während der Chirurg als niederer Arzt invasiv voring, dürften sich die Aktionen eines höhergestellten

16 Vgl. Widengren, *Religionen*, 29; eine Beschreibung dieser bei jeder Opferfeier hochgehaltenen Zweige bietet Darmesteter, *Zend-Avesta I*, lxxiif.

17 Vgl. Vend VII,41-43; dt. Übers. bei Brandenburg, *Priesterärzte*, 21; engl. bei Darmesteter, *Zend-Avesta I*, 84f.

18 Vgl. dazu Brandenburg, *Priesterärzte*, 22-29.

19 Vgl. Peter Bruns, *Reliquien und Reliquienverehrung in den syro-persischen Märtyrerakten*, in: *RQ 101* (2006) 194-213.

Priesterarztes auf das Hersagen der vorgeschriebenen Sprüche und Gebete²⁰ beschränkt haben.

Das medizinische Denken und Handeln eines Magiers war gänzlich in den Bannkreis seines religiösen Systems eingeordnet, das auf diese Art und Weise zur Theurgie²¹ wurde. Wenn etwa nach zoroastrischer Vorstellung der Mensch durch Unachtsamkeit gegen die Gesetze ritueller Reinheit verstieß, gab er sich dem Dämon gegenüber eine Blöße, so daß dieser in den Körper eindringen und von ihm Besitz ergreifen konnte. Die eigentliche Krankheitsursache ist infolgedessen stets außerhalb des Körpers auf der metaphysischen Ebene zu suchen. Die Krankheitsauffassung ist daher, wie Brandenburg betont, eine »rein dämonistische, also mystische«. Entsprechend war die Therapie eine »mystische«, nicht unbedingt eine empirische, denn der Mensch allein vermag nichts, wenn Ahura Mazda nicht beispringt, nichts vermag das Heilmittel allein, wenn nicht zugleich das Gebet dem Kranken wieder die Gesundheit verleiht. Denn die heiltüchtigsten Ärzte waren nach awestischer Anschauung diejenigen, welche »mit dem heiligen Wort heilen«²². Genau an dieser Stelle setzt die christliche Verkündigung mit ihrer Heilsbotschaft ein. Im folgenden soll daher aus der Fülle des hagiographischen Materials ein besonders ansprechendes Beispiel für die mystische Therapie im syro-persischen Mönchtum vorgestellt werden.

Der Mönch als mystischer Therapeut:

Die Vita des Daniel medicus, monachus in Perside (BHO 244, saec. IV.?)

Es gehört zu den Kuriositäten des äthiopischen Synaxars²³, daß es für den 14. Hedâr (10. November) neben dem hl. Martin(us), dessen Name über das Arabische im Geez zu einem gewissen »Qonitos« völlig verballhornt wurde, auch einen längeren Eintrag bezüglich eines gewissen Mönches Abbâ Daniel enthält. Der verwunderte Leser wird sich fragen, wie ausgerechnet ein persischer Heiliger in den Kalender der äthiopisch-orthodoxen Kirche²⁴ gelangt ist. Von unserem Daniel weiß nämlich die Legende zu berichten, daß er am Negusch von Fârs (Persien) Wunder gewirkt habe und ihn zum Glauben an den Namen Jesu Christi ge-

20 Darmesteter, *Zend-Avesta* I,86, Anm. 1, macht geltend, daß bei jeder dieser Zeremonien das Barresman-Büschel gehalten werden mußte.

21 Vgl. dazu Brandenburg, *Priesterärzte*, 31.

22 Vgl. Vend VII,44. Eine Reihe von Beschwörungsgebeten hat Brandenburg, *Priesterärzte*, 40f., zusammengestellt. Zum heilmächtigen Wort vgl. auch Vend XXII,6.

23 PO 44,304-307: E.A. Wallis Budge, *The Book of the Saints of the Ethiopian Church*, Cambridge 1928, 244f. Im arabisch-koptischen Synaxar (PO 3,293-298) hingegen sucht man unter dem 14. Hedâr vergebens nach Daniel.

24 Das Beispiel der »syrischen Mönche« in der äthiopischen Literatur gibt zur Vermutung Anlaß, daß eine Beeinflussung nicht nur von Ägypten aus stattgefunden hat. In Persien hat es im sechsten Jahrhundert verstärkte miaphysitische Aktivitäten gegeben, die ihren Niederschlag in der hagiographischen Literatur gefunden haben.

Errichtung neuer Diözesen und Hierarchien setzt ein gewisses Bewußtsein von apostolischer Vollmacht voraus, wie es Anfang des vierten Jahrhunderts, so die Datierung Sel. 632, noch nicht ausgeprägt ist. Die gigantische Bautätigkeit des Bischofs Miles, der eine Hauptkirche mit vielen Annexen, Konchen und einem angegliedertem Bischofshaus mitsamt Hospital errichten ließ, spiegelt eine völlig andere gesellschaftliche Situation des persischen Christentums wider als in der von religiöser Verfolgung und Unterdrückung gekennzeichneten Schapur-Ära.

Der Text der Danielvita ist nach dem bekannten Strickmuster syrischer Hagiographie³¹ gewoben. Zahlreich sind die literarischen Topoi der biblischen und monastischen Literatur. Der Anfang enthält eine ausführliche Exhorte an die Mönche³² und markiert den paränetischen Kontext der Vita im Rahmen der monastischen Erbauungsliteratur. Daniel war von heidnischer Abkunft und trug, obwohl die Geschichte in der ägyptischen Thebais spielt, ursprünglich den iranisch klingenden Namen Mehrestos³³ (ܡܗܪܥܘܣܬܘܨ), nahm aber bei seiner Taufe den biblischen Vornamen an. Diesen Ehrennamen erhielt er nicht zuletzt wegen seiner zahlreichen Visionen und Auditionen³⁴, in denen er ganz dem biblischen Vorbild glich. Mit der Bekehrung zum Christentum verband sich für Daniel zunächst eine missionarische Tätigkeit³⁵ in seiner Heimat, hernach die bewußte Hinwendung zum Mönchtum. Er tritt in das berühmte Pachomius-Kloster in Tabennisi ein, empfängt dort den Habit und führt von nun an etwa zehn Jahre lang ein entbehrungsreiches Leben³⁶. Der Erzähler bringt – freilich etwas unbeholfen und abrupt – unseren Helden mit dem hl. Mar Eugen³⁷ in Verbindung. Beide hätten sich in Ägypten³⁸ kennengelernt und den Gedanken gefaßt, Persien zu missionieren. Ein kleiner kirchengeschichtlicher Exkurs³⁹ mit wirrer Chronologie vom Ende der

31 Als Parallele ließe sich noch das Behnam-Martyrium (BHO 177) anführen, vgl. AMS II,397-441, das bisher noch keine Bearbeitung in einer westlichen Sprache erfahren hat und daher von der Forschung, abgesehen von Georg Hoffmann, Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer, (Leipzig 1880) repr. Nendeln 1966, 17-19, kaum beachtet worden ist.

32 Vgl. AMS III,481-484.

33 AMS III,485. In dieser Form finde ich ihn bei Ferdinand Justi, Iranisches Namenbuch, Marburg 1985, nicht bezeugt. Die Schreibung iranischer Namen im Syrischen ist nicht immer sehr einfach. Deutlich erkennbar ist der erste Bestandteil »Mihr« für Mithra (*rst* vielleicht für »Sproß« mit angehängter griechischer Endung?); denkbar wäre aber auch eine syrische Verballhornung von Mihrx^wast (»der Mithras' Willen tut«), vgl. Justi 205b.

34 Vgl. AMS III,486. Der biblische Daniel war bei den Syrern ein sehr populärer Heiliger, vgl. die Demonstrationes des Aphrahat (Register bei Parisot I,2,440f).

35 Vgl. AMS III,486f.

36 Vgl. AMS III,488-490.

37 Zum Legendenkreis vgl. Anton Baumstark, Geschichte der syrischen Literatur, Bonn 1922, 235f. Auf die einzelnen Traditionsstränge kann an dieser Stelle nicht eingegangen werden. Baumstark legt einen Zeitraum vom 5. bis zum 8. Jahrhundert zugrunde.

38 Vgl. AMS III,490f. In der Zeit der vermutlichen Abfassung dieser Vita (6. Jh.) konnte es nicht mehr allein um die Erstverkündigung an die Heiden gehen, sondern eher um die Einführung der miaphysitischen Konfession in Persien.

39 Vgl. AMS III,491-494.

Kirchenverfolgung im Römerreich, über Schapur II. und die Verfolgung der Kirche im Sasanidenreich, über den Tod des Julian I. Apostata bis hin zur Herausgabe der Grenzfestung Nisibis endet mit der Übersiedlung des Mar Eugen nach Persien. Auf dem Berg Izla⁴⁰ angekommen, führt er dort das Mönchtum nach ägyptischem Vorbild ein und heilt in Nisibis die Söhne Schapurs, welche an den Dämonen Manis⁴¹ litten. Der Mönch Daniel setzt zusammen mit Mar Michael das Werk des Mar Eugen fort und läßt sich für zehn weitere Jahre in einem verlassenen Kastell⁴² – wohl in Anspielung auf die Antonius-Vita – nieder. Zu den anrührenden Szenen der Daniel-Legende zählt die Geschichte von der Heilung eines Löwenjungen⁴³ durch den Mönch. Sie erinnert in Inhalt und Form stark an den ägyptischen Altvater Macarius⁴⁴, der einst dem Blindgeborenen einer Hyäne das Augenlicht schenkte und dafür von der dankbaren Mutter mit einem Fell belohnt wurde. Der vollkommene Asket lebt mit sich und der ihn umgebenden Natur im Reinen. Er herrscht in protologischer Sicht wie Adam vor dem Sündenfall im Paradiese⁴⁵ über die Tiere des Feldes. In eschatologischer Perspektive, d.h. in Vorwegnahme des endzeitlichen Tierfriedens (Jes 11,1-9), der als Rückkehr des Paradieses gedacht wird, leben die Raubtiere der Wüste in Gemeinschaft mit den Eremiten als ihre willigen Helfer oder als ihre gelehrigen Schüler. In diesem Sinne ist denn auch die Bezwingung des Drachens (دراکون) zu verstehen, die von unserem Daniel⁴⁶ überliefert wird.

Eine völlig neue Ebene wird in unserer Erzählung mit der Bekehrung des Vita-xa (Satrapen) Chasch, welcher die Region zwischen den beiden Zabflüssen östlich des Tigris (unweit der nicht näher zu identifizierenden Stadt Tel-Chasch⁴⁷) regiert, erreicht. Der Name des Herrschers ist im persischen Königsbuch⁴⁸ nicht

40 Es handelt sich hierbei sicherlich um eine spätere Tradition, welche die autochthone monastische (Aphrahat der Persische Weise) überlagert. Zum syrischen Mönchtum im allgemeinen und dem auf dem Berg Izla im besonderen vgl. die grundlegenden Aufsätze I (Early Syrian Asceticism), XIV (John of Nḥel: an Episode in Early Seventh-Century Monastic History), XV (Notes on Some Monasteries on Mount Izla) von Sebastian P. Brock in: Ders., *Syriac Perspectives on Late Antiquity*, London 1984.

41 Vgl. AMS III,494.

42 Vgl. AMS III,495.

43 Vgl. AMS III,496f.

44 Vgl. *hist. mon.* 28,15f (Preuschen 89f).

45 Vgl. zu diesem Motiv Peter Nagel, *Die Motivierung der Askese in der Alten Kirche und der Ursprung des Mönchtums*, Berlin 1966, 55-62.

46 Vgl. AMS III,497. Dem bösen Drachen reißt er die Beute, eine junge Gazelle, aus dem Maul. Der Drachenkampf gehört zur persischen Königsideologie, aber auch in einem spirituellen Sinne zum Grundbestand der Mysterien, vgl. Widengren, *Religionen Irans*, 42-46. Ursprünglich gilt der Drachenkampf als Kriegerprobe, doch versteht sich der Mönch als geistlicher Athlet, der dem Bösen die Stirn bietet.

47 Im Syrischen vielleicht nur eine Kombination aus Tel (»Hügel«) mit dem Eigennamen Chasch.

48 Vgl. Justi, *Iranisches Namenbuch*, 171a. So heißt der Bruder des Afschîn bei Tabari. Bei Theodor Nöldeke, *Tabari. Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden*, Leiden 1879 (repr. Leiden 1973), konnte ich keinen Hinweis auf Chasch entdecken.

eben häufig verbürgt, außerdem sind die hier geschilderten näheren Umstände, welche zur Bekehrung führten, vollkommen legendär, so daß wir nicht an eine konkrete historische Persönlichkeit zu denken haben. Die seit ihrer Geburt schwerbehinderte Tochter des Satrapen führt ein karges Dasein, bis der Vitaxa mit seinem Gefolge sich auf die Jagd⁴⁹ begibt und dank göttlicher Führung dem Wild nachstellt und es bis in die Höhle des Seligen hinein verfolgt. Dort sieht er den Mönch im Habit friedlich mit den wilden Tieren lebend. Neugierig geworden, läßt er sich vom Greis über die Vorzüge des christlichen Glaubens belehren und bittet diesen, die Höhle zu verlassen und seine schwerkranke Tochter zu heilen. Daniel willigt schließlich nach einem längeren Disput über die wahre Religion ein und begleitet den König nach Tel-Chasch. Er läßt die kranke Tochter⁵⁰ zu sich rufen, dreht ihr Haupt gen Osten (sic!), beschwört den Dämon und heilt sie durch die Bezeichnung mit dem Kreuz. Im iranischen Milieu stellt eine solche Vorgehensweise durchaus nichts Ungewöhnliches dar. Nach awestischer Kosmologie stammt, wie wir wissen, die gute Schöpfung von Ahura Mazda, während Krankheit, Tod und andere Mängel auf das Konto des bösen Ahriman gehen. Aus diesem Grunde entscheidet sich der Mönch Daniel bewußt für die »mystische Therapie«⁵¹. Durch diese Praxis stellt er sich nicht ungewollt in Konkurrenz zu den anwesenden Magiern⁵², die er durch seine bloße Anwesenheit in der Stadt zum Zorn hinreißt. Mit seinem Heilungswunder gelingt Daniel das Kunststück, den religiösen Widersacher auf dessen ureigenstem Terrain zu schlagen. Der medizinische Erfolg gibt der Verkündigung des neuen Glaubens recht. In Scharen – der Chronist spricht von achttausend Seelen⁵³ – wenden sich nun die Bewohner der Stadt dem Christentum zu und lassen sich willig von Daniel taufen. Da das Honorar des behandelnden Arztes sich nach dem sozialen Status des behandelten Patienten richtet, steht dem Mönch nach erfolgreicher Heilung der Königstochter eine königliche Belohnung zu, auf die er allerdings aus Liebe zur christlichen Armut verzichtet. Der dankbare König stellt daher Geld und Grundstück für die Errichtung eines gewaltigen Kirchenkomplexes zur Verfügung, dessen einzelne

49 Vgl. AMS III,498-501. Ein sehr geläufiges Motiv in der syrischen Hagiographie, vgl. dazu zuletzt Joel Th. Walker, *The Legend of Mar Qardagh. Narrative and Christian Heroism in Late Antique Iraq*, Berkeley 2006, 131-140.

50 Vgl. AMS III,501f. Zu diesem urchristlichen Ritus vgl. zuletzt noch Stefan Heid, *Gebetshaltung und Ostung in frühchristlicher Zeit*, in: RivAC 82 (2006) 347-404. Der Konvertit wird neu ausgerichtet, er muß sich nach seiner Bekehrung im wahrsten Sinne neu »orientieren«.

51 Vgl. Brandenburg, *Priesterärzte*, 39-42. Weit entfernt von dem Gedanken einer doppelten Schöpfung im zoroastrischen Sinne, weiß die christliche Religion doch um die reale Möglichkeit einer dämonischen Verursachung von Krankheit, wenn man die zahllosen Heilungswunder Jesu, die fast immer mit einem Exorzismus verbunden sind, in Rechnung stellt. Der charismatische Wandermönch ist in gewisser Weise ein *alter Christus*, jemand, der apostelgleich in Wort und Tat das Evangelium (Mk 16,17f) bezeugt.

52 Vgl. AMS III,501.

53 Vgl. AMS III,502f.

Bauphasen⁵⁴ ausführlich beschrieben werden. Die angebliche Fertigstellung für das Jahr Sel. 632 ist ebenso wie die prunkvolle Titulatur des Patriarchen bereits oben als Anachronismus entlarvt worden. Die *Vita Danielis* setzt eine gesellschaftliche Situation des persischen Christentums voraus, wie sie in der zweiten Hälfte des sechsten und Anfang des siebten Jahrhunderts unter den Großkönigen Chosrau I. und II. gegeben war. Von ihrem literarischen Charakter her ist sie eine typische Missionsschrift, vergleichbar mit der Qardagh-Legende oder dem Behnam-Martyrium, allesamt Schriften, die ihr räumlich und zeitlich nahestehen. Im sechsten Jahrhundert hatte das Christentum in Persien aufgehört, eine Religion der Kriegsgefangenen und niederen Handwerker zu sein. Es war salonfähig geworden, und selbst in den höheren Adelsrängen war die traditionelle Stellung des Zoroastrismus keineswegs mehr unangefochten. Gerade in dem weltanschaulich offenen Klima Chosraus I. Anoschurwan konnten viele spektakuläre Bekehrungen gedeihen. Zwar war eine öffentliche Konversion eines Adelligen noch immer mit schweren persönlichen Nachteilen bis hin zur Todesstrafe verbunden, doch geschah sie nach dem Zeugnis der syro-persischen Märtyrerakten immer häufiger. Die Hoffnung auf Bekehrung eines Satrapen oder Vizekönigs wie im Falle von Chasch und Qardagh waren deshalb keine reinen Wunschvorstellungen, sondern entsprachen durchaus den realen Verhältnissen der Christen bei Hofe. Einen persischen Konstantin hat es nie gegeben und konnte es wohl auch nicht geben, da das Großkönigtum viel zu eng mit der zoroastrischen Religion verknüpft war. Nachdem der letzte Sasanide, Jazdegerd III.⁵⁵, militärisch erfolglos gegen die muslimischen Eroberer operierend, seine Krone endgültig verloren hatte und das sakrale Königtum Irans mit ihm erlosch, konnte sich die Legende verbreiten, daß er am Ende seiner Flucht in den Osten vom Metropolit von Merw ein christliches Begräbnis (ein Uning für einen gläubigen Zoroastrier) erhalten hätte, was freilich Bekehrung und Taufe des letzten Großkönigs voraussetzt. Das irdische Königtum war verloren, das himmlische stand ihm durch die Sakramente der Kirche offen. Für unsere Erzählung bedeutet dies, daß wir mit dem Einfall der Araber einen sicheren Terminus ante erhalten, denn nach der islamischen Eroberung Irans war an einen Religionswechsel der Herrscher nicht mehr zu denken.

54 Vgl. AMS III,504-506. Eine historisch sicher verbürgte Parallele besitzen wir im Martyrium des Narsai (BHO 786: AMS IV,170-180) zur Zeit Jazdegerds I. (420). Schapur, ein befreundeter Priester Narsais, drängte den Magier Adârpawâ zur Annahme des Christentums, nachdem jener diesen von einer mysteriösen Krankheit befreit hatte. Daraufhin übermachte Adârpawâ seinem Arzt als Honorar ein Grundstück für den Kirchenbau, was ihm Schwierigkeiten mit seinem Dienstherrn, dem Großmohed Adarbôzed, einbrachte.

55 Vgl. die Chronik von Seert XCIV (PO 13,4,580f) mit den Parallelen aus Barhebräus, Mari und Amr, sowie Michael dem Syrer; die Darstellung bei Tabari vom Ende des letzten Großkönigs, vgl. auch Nöldeke, Tabari, 397-399, beflügelt noch heute die Phantasie populärwissenschaftlicher Autoren wie Nahal Tajadod, *Die Träger des Lichts. Magier, Ketzler und Christen im alten Persien*, Solothurn/Düsseldorf 1995, 300-303.

In unserer Erzählung schließt sich nun die Errichtung der Diözese Tel-Chasch durch den Patriarchen des Ostens an; der Mönch Miles wird als erster Oberhirte des neuerrichteten Sprengels⁵⁶ eingesetzt. Nachdem Daniel seinen irdischen Lauf vollendet und den guten Kampf gekämpft hat, läßt ihn der Erzähler im Alter von fünfundneunzig Jahren aus diesem Leben⁵⁷ scheiden. Daniels Grab wird zu einem Wallfahrtsort und zur Wirkstätte zahlreicher postumer Wunder. Sein Gedächtnis fällt auf den ersten Sonntag im Monat Iyar (Mai)⁵⁸. Ein Nachtragskapitel⁵⁹ beschäftigt sich mit dem Ableben der Nebenfiguren unserer Erzählung: des Königs Chasch und des Bischofs Miles. König Chasch erduldet eine heftige Verfolgung durch die heidnischen Nachbarkönige des Perserreiches, wird schließlich enthauptet und in der von ihm gestifteten Kirche beigesetzt. Die genaueren Umstände des Martyriums bleiben auffallend unbestimmt; historisch verbürgt ist einzig der Umstand (wie übrigens auch in der Qardagh-Legende), daß prominente Konvertiten zum Christentum mit dem Tode bestraft wurden, eine barbarische orientalische Sitte, welche in islamischer Zeit eifrige Nachahmer⁶⁰ finden sollte. Chaschs Gedächtnis fällt auf den 2. Tamuz (Juli). Nur wenig später folgt ihm Bischof Miles nach fünfjähriger Amtszeit nach. Er wird vom heidnischen Pöbel der Stadt erbarmungslos gesteinigt; seine Krönung zum Martyrium ereignet sich am 3. Haziran (Juni).

Kirche und Krankenpflege in Karka de Beth Selokh

Historisch halbwegs sicheren Grund betreten wir mit der Geschichte von Karka de Beth Selokh und ihrer Märtyrer⁶¹. Es handelt sich hierbei um eine anonym überlieferte Schrift⁶², die in gewissem Grad für Karka de Beth Selokh, die Metropole der Provinz Beth Garmai, das Bischofsbuch abgibt. In Sprache und Inhalt weist sie große Ähnlichkeiten mit der sog. »Chronik von Arbela« auf, deren Seitenstück sie darstellt. Die Schrift enthält eine kurzgefaßte Geschichte der Stadt Karka de Beth Selokh (des heutigen irakischen Kirkuk), angefangen von ihrer

56 Vgl. AMS III,506f. Der Name Miles war in Persien weitverbreitet, vgl. Justi, Namenbuch, 206b.

57 Vgl. AMS III,508.

58 Den Herausgebern der BHO war entgangen, daß die *Vita Danielis* bereits in AMS III,508 endet, das Datum vom 3. Haziran somit auf das Martyrium des Bischofs Miles zu beziehen ist.

59 Vgl. AMS III,509.

60 Dies war offensichtlich die gängige Praxis im Perserreich seit Chosrau I., vgl. Nöldeke, Tabari, 287, Anm. 3. Nöldeke verweist in diesem Zusammenhang auf die bezeichnende Tatsache, daß der Islam die Todesstrafe für Apostaten beibehalten hat. Diese drakonische Strafmaßnahme hat sich als Kennzeichen orientalischer Despotie bis auf den heutigen Tag erhalten. Die »Magier« besaßen, durchaus vergleichbar mit den modernen Mullahs, die man trotz ihres laikalen Charakters als deren Erben anzusehen hat, eine machtvolle Exekutivgewalt, die sie gegen Christen und andere Andersgläubige brutal ausspielten, vgl. Nöldeke, Tabari, 450f.

61 Vgl. AMS II,507-539. Eine deutsche, leider nicht ganz vollständige Übersetzung findet sich bei Hoffmann, Auszüge, 43-60.

62 Vgl. Baumstark, Geschichte, 135.

Gründung durch die Assyrer, und eine ausführliche Lebensbeschreibung ihrer Bischöfe unter Einschluß der christlichen Martyrien des fünften Jahrhunderts. Die Lokalkirche von Karka reklamiert apostolischen Ursprung für sich. Durch die Ankunft der heiligen Apostel Addai und Mari⁶³ sei die gute Saat des Evangeliums gesät worden. Hernach hätten in der Mitte des dritten Jahrhunderts die Apostel Manis ihr Gift auf dem Acker Christi verspritzt. Unser Chronist macht sodann einen zeitlichen Sprung⁶⁴ zurück zum Anfang des zweiten Jahrhunderts (oder Ende des zweiten Jahrhunderts), wenn er einen Bischof namens Theokrit als Flüchtling aus dem Westen einführt. Dieser folgt unmittelbar auf die Apostel Addai und Mari, welche einen gewissen Joseph bekehrt und das gleichnamige Kloster gegründet hätten. Theokrit soll denn auch die erste Kirche des Ortes errichtet haben, welche später von Bischof Johannes⁶⁵ renoviert wurde. Wenn gleich darauf der Chronist behauptet, die Apostel hätten die Metropolitanwürde (sic!) von Antiochien dem Sitz von Schahrgerd verliehen, wobei stillschweigend vorausgesetzt wird, daß diese dann an Karka übergegangen sei, dann befinden wir uns mitten in den Rangstreitigkeiten des sechsten Jahrhunderts⁶⁶. Nicht zu unrecht hat Baumstark⁶⁷ aus diesem Befund geschlossen, daß die Endredaktion unserer Chronik nicht vor dieser Zeit anzusetzen ist.

Einen Einschnitt in die Kirchengeschichte des Ortes Karka de Beth Selokh markiert die Christenverfolgung unter Schapur II.⁶⁸ in der Mitte des vierten Jahrhunderts. Ihr fiel neben dem ehrwürdigen Bischof Mana⁶⁹ auch der Konvent der Bundestöchter unter ihrer Oberin Thekla zum Opfer. Aus dem blutigen Martyrium ersproß indes ein Heiltum für Leib und Seele, für die Sünder wie für die Kranken, welche sich ihm gläubig nahten, wie das Martyrologium von Karka de

63 Vgl. AMS II,512. Der Text nennt einen Zeitraum von neunzig Jahren zwischen König Balasch (Vologeses IV., 147/48-191/2) und dem zwanzigsten Regierungsjahr Schapurs I. (um 260). Zur Chronologie vgl. Josef Wiesehöfer, *Das antike Persien*, Düsseldorf 2005. Die Angaben des Chronisten konkurrieren mit den nachfolgenden Bemerkungen zu Hadrian und Ard(a)wân (Artabanos). Im zweiten Jahrhundert heißen fast alle Arsakidenkönige Balasch (Vologeses), was unsere Arbeit nicht eben erleichtert.

64 Artabanos (III.) und Kaiser Hadrian waren keine Zeitgenossen, wie unser Text suggeriert. Auch sind die Angaben hinsichtlich einer Christenverfolgung im Römerreich recht ungenau.

65 Die in der Chronik beschriebenen Orte sind längst entweiht und in Moscheen verwandelt worden, vgl. Hoffmann, *Auszüge*, 269. Von den drei Moscheen auf der ehemaligen Akropolis sind mindestens zwei zuvor Kirchen gewesen.

66 Vgl. hierzu Hoffmann, *Auszüge*, 270f. Karka ist Metropolitansitz erst seit Katholikos Mar Aba (536-552). Damit erhalten wir einen sicheren Terminus post quem für unsere Datierung.

67 Vgl. Baumstark, *Geschichte*, 135.

68 Vgl. AMS II,513.

69 Die Bischofsliste ist recht lückenhaft. Wir kennen aus der apostolischen Frühzeit lediglich die Namen Addai und Mari (Ende 1./Anfang 2. Jh.), Theokrit, Abdischo... und schließlich Mana für die Schapurzeit. Es waren zunächst griechischsprachige Christen wie Theokrit aus Antiochien, welche das Christentum in Karka einführten. Syrische Namen wie Abdischo oder edessenische wie Mana zeigen, daß der Glaube auch unter der einheimischen Bevölkerung rasch an Boden gewann.

Beth Selokh erläutert: »Durch ihr Blut ersproß ein Feigenbaum und wurde zum *henânâ* (Gnadenstaub) und zur Heilung viele Jahre hindurch. Aus Neid rissen ihn die unreinen Manichäer aus. So wurde der Hauch der Löwenkrankheit über sie gesandt und tilgte sie aus. Sie aber (die Christen) dankten, daß solches ihnen widerfuhr und an ihnen ein großes Wunder offenbar geworden war.«⁷⁰ Der Chronist beeilt sich noch hinzuzufügen, daß das Christentum in Karka beinahe selbst von den Persern ausgerottet worden wäre. Bischof Mana wurde von den Häschern gestellt, als er im Begriffe stand, das Allerheiligste aus der Kirche in ein nahes Landgut in Sicherheit zu bringen. Er wurde unweit von Ḥaṣṣa an einem Abhang der Ortschaft gesteinigt. Seinem unmittelbaren Nachfolger Isaak erging es nicht besser. Auch er wurde gesteinigt: an der Relaisstation Niqator auf dem Hügel des Dorfes Kanar⁷¹ fand er durch die Hand abgefallener Christen und einiger fanatisierter Bürger von Karka den Tod. Der Chronist nennt als Nachfolger des Märtyrerbischofs Isaak einen gewissen Johannes, der mit Jakob von Nisibis zusammen am Konzil von Nicaea⁷² teilgenommen habe. Doch dürfte es sich hierbei um eine Doppelung mit dem gleichnamigen Bischof von Arbela handeln, die in den Listen der Konzilsteilnehmer nur unter dem einen Johannes von Persien⁷³ bekannt sind. Die Diözesen Arbela und Karka streiten sich also um das Privileg, am ersten Ökumenischen Konzil der Kirche teilgenommen und Persien vertreten zu haben!

70 Bedjan, AMS II,289. In der Stadtchronik stoßen wir außerdem noch auf eine alte Namensätiologie des unweit vom Stadtzentrum befindlichen Feigenhains: »Nach der Krönung der heiligen Frauen sproß an der Stelle, an welcher sie gekrönt worden waren, aus ihrem Blut ein Feigenbaum auf und diente denjenigen, die zu ihm ihre Zuflucht nahmen, zur Heilung. Als aber die Manichäer das vom Feigenbaum gewirkte Wunder sahen, fällten sie ihn und verbrannten jenen Ort mit Feuer. Gott aber, dessen Barmherzigkeit es nicht zuläßt, daß sie (die Heiligen) von den Feinden geschändet würden, ließ sie von der Löwenkrankheit (die lepomatöse Lepra mit ihrer charakteristischen *facies leontina*, Anm. des Verf.) überwältigt werden, welche sie dermaßen siech machte, daß sie vollständig aus der Stadt verschwanden. Eben der Ort, an welchem die heiligen Frauen verherrlicht wurden, heißt Bêth-Têtâ (Feigenbaumhausen) bis auf den heutigen Tag, und dient jetzt allen Gläubigen als Zufluchtsstätte, jahraus, jahrein, wenn sie das Andenken an den großen Tag der Kreuzigung feiern und zum ›Großen Märtyrerhaus‹ hinaufziehen nach dem Brauch der Stadt: die ganze Kirchengemeinde, der Hirt und seine Herde in all ihren Ständen, an ihrer Spitze voran das Kreuz, biegen sie nach Bêth-Têtâ mit großer Feierlichkeit ab, unter Lobgesängen und heiligen Dankliedern, wie sie sich für den allherrscheden Gott geziemen, zur Beschämung der Ungläubigen und zur Verherrlichung der Gläubigen. Über uns Sünder (komme) Barmherzigkeit, Gnade und Erlösung. Amen.« (Bedjan, AMS II,514; Hoffmann, Auszüge, 47) Die Beschreibung des Chronisten setzt eine Friedenszeit (vielleicht die Toleranzphase unter Chosrau I.) voraus, in der die Christen ihren Märtyrerkult ungehindert ausüben konnten. Das Mitführen des Kreuzes am »großen Tag der Kreuzigung« (Karfreitag) läßt erkennen, daß man die heidnische Öffentlichkeit nicht zu scheuen brauchte.

71 Vgl. AMS II,514f. Die Angaben des Martyrologiums (AMS II,286-289) lassen sich nicht immer leicht mit denen der Chronik versöhnen. Neben den Bischöfen von Karka sind auch weitere Oberhirten aus der Umgegend in der Provinzhauptstadt hingerichtet worden.

72 Vgl. AMS II,515.

73 Vgl. Heinrich Gelzer u. a. (Hgg.), *Patrum Nicaenorum Nomina*, Stuttgart 1898, Nr. 82 in der griechischen und der syrischen Überlieferung.

Unter Leitung des jungen Konvertiten Aqeballaha (»Gottforscher«), Sohn eines einflußreichen Hofbeamten, gerät Ende des vierten Jahrhunderts das Schifflin der Kirche von Karka wieder in ruhigere Gewässer. Mit dem von den Eltern erbten Vermögen stellt er die in den Tagen des Bischofs Mana zerstörte Kirche wieder her und stattet sie reichlich mit seidenen Paramenten und goldenen Gefäßen aus. Sein apostolisches Wirken unter den Vertriebenen aus der Provinz Maischan, dem Mündungsgebiet von Euphrat und Tigris, war vom Erfolg zahlreicher Konversionen gekrönt. Ganze Siedlungen, vor allem jene, die aus dem Erbgut seines Vaters stammten, nahmen den christlichen Glauben an. Die heftige Verfolgung war nach dem Tode Schapurs II. (309-379) abgeklungen; die Legende weiß auch den Grund für diese neue Entwicklung zu berichten: Aqeballaha gewann, die Kontakte seines Vaters zum Hofe geschickt nutzend, das Vertrauen des Großkönigs Bahrâm bar Schapur⁷⁴, indem er dessen Tochter von dämonischen Krämpfen durch Handauflegung heilte, sie also der bei den Persern so beliebten »mystischen Therapie« unterzog. Im Gegenzug sicherte sich Aqeballaha die freie Religionsausübung für die christlichen Untertanen des Reiches zu, zu der auch der Neubau von Kirchen und die Renovierung der zerstörten Gebäude gehörten. Aqeballahas Hirtensorge galt ferner der Festigung der rechten Lehre und dem Kampf gegen manichäische und mazdakitische Umtriebe. Die häretischen Übel seiner Zeit konnte der eifrige Seelenarzt indes nicht vollständig kurieren, sondern lediglich lindern. Ein Durchbruch in der Pastoral scheint erst unter Chosrau I. erfolgt zu sein, dem es gelang, mit Hilfe der Christen die Manichäer endgültig aus Karka zu vertreiben.

Die Sukzessionsliste unseres Chronisten hält sodann die Namen Barhadbeschabba (»Sonntagskind«) und Aksenaya (entspricht dem griech. Philoxenos) als Nachfolger des Aqeballaha bereit. Doch scheinen sich mit diesen Figuren keine erwähnenswerten Ereignisse in der Lokalgeschichte Karkas verbunden zu haben. Einen Höhepunkt markiert indes der Pontifikat des aus wohlhabender und alteingesessener Familie stammenden Bischofs Schapurbarâz⁷⁵. Sein Pontifikat fällt mit Sicherheit in die späten Lebensjahre Bahrâms IV. (gest. 399) oder in die frühen Regierungsjahre Jazdegerds I. (399-421), der einen grundlegenden Wandel in der persischen Religionspolitik vollzog. 410 durften sich die Bischöfe des Sasanidenreiches in der Residenz Seleukia-Ktesiphon versammeln und eine Synode abhalten, auf der das religiöse Leben nach der langen Verfolgungszeit neugeordnet werden sollte. Vor allem ging es um die Wahl eines Bischofs für den vakanten Stuhl der Reichshauptstadt. In diese Zeit der Restauration fiel der Pontifikat unseres Bischofs Schapurbarâz, der weitläufig mit dem Hause Ardaschir⁷⁶

74 Bahrâm IV. (388-399), Sohn Schapurs III. (383-388), also nicht der unmittelbare Nachfolger auf Schapur II. Vgl. AMS II,516.

75 Vgl. Schulze, *Medizin*, S. 129, Nr. 174. Schulzes Datierung des Schapurbarâz auf die Jahre 340/360 ist absolut nicht nachvollziehbar.

76 Vgl. AMS II,517f.

verwandt war und eine spektakuläre Bekehrung zum Christentum vollzog. Bemerkenswerterweise legte er seinen heidnischen Ehrennamen (»Schapurs Eber«)⁷⁷ nicht ab, sondern bekannte sich freimütig zu seiner persischen Herkunft. Schapurbarâz erhielt seine geistliche Ausbildung im sog. »Kloster der Trauernden (der Büßer)«. Gegen die Erzrivalen des Christentums, die Anhänger Manis, führte er einen heiligen Streit. Eine nicht unbeträchtliche Zahl konnte er mit der Kirche wieder versöhnen. Ob er den Umschwung zur Christenverfolgung in den letzten Regierungsjahren Jazdegerds um 420, als der Adel und die heidnische Geistlichkeit offen revoltierte und der eigene Sohn Bahrâm V. Gor (»der Wildesel«) nach der Krone griff, noch persönlich miterlebt hat, ist eher unwahrscheinlich. Laut den Angaben unserer Chronik entschlief er friedlich, während der Nachfolger Johannes das Martyrium erlitt. Schapurbarâz' pastorale Tätigkeit fällt daher mit Sicherheit in die kurze Friedensperiode des zweiten Jahrzehnts des fünften Jahrhunderts. In dieser Zeit reiste Bischof Marutha von Maipherkat⁷⁸ aus der römisch-persischen Grenzregion (wohl noch im Auftrag des Kaisers Arcadius I.) in den Osten, um die Verhältnisse neu zu ordnen, Bischöfe für die vakanten Stühle zu weihen und vor allem neue Kirchen zu errichten, für die er Weihegeschenke mit sich führte. Das umfangreiche Bauprogramm, das Schapurbarâz nicht zuletzt dank des ererbten Familienvermögens verwirklichen konnte, war ohnehin nur in einer Zeit des äußeren Friedens und der allgemeinen Prosperität zu bewerkstelligen. Im einzelnen »errichtete er aus ihrer (sc. der Eltern) Erbschaft ein Haus für die Fremden, in dem Kranke, Bedrängte, Arme und Notleidende Aufnahme und Erquickung fanden. Er spendete dem Haus und teilte ihm Besitztum zu als Lohn für die dort stattfindenden Heilungen und zur Bestreitung jener Dinge, welche für heilungsbedürftige Personen erforderlich sind«.⁷⁹ Ob Bischof Schapurbarâz selbst als Arzt fungierte, ist damit freilich nicht gesagt. Ein gewisses medizinisches Interesse wird man dem Seelsorger indes nicht absprechen können. Mit der Krankenhausstiftung⁸⁰ – es ist dies die erste ihrer Art auf persischem Gebiet – hat er die ökonomischen Grundlagen für die kirchliche Caritas in Karka gelegt und blei-

77 Vgl. Justi, Namenbuch, 287b. Der Eber ist ein Wappentier der Sasaniden, das oft auf den Standarten und den Silbertellern des Hofes dargestellt wurde. Die Familie des Bischofs muß sich gewisse Verdienste erworben haben, wenn sie einen solchen Ehrennamen führte. Er hatte einen religiösen Anstrich, wenn man bedenkt, daß aus dem »Reichseber« in späterer Zeit ein muslimischer »Löwe des Glaubens« werden sollte, vgl. Justi, Namenbuch, III. Auch Amtsnamen konnten zu Eigennamen werden, vgl. Justi, Namenbuch, V.

78 Vgl. die armenische Vita BHO 720. Auch bei Marutha handelt es sich um einen Bischof mit soliden medizinischen Kenntnissen.

79 AMS II, 518, 4-8.

80 Vgl. Otto Hiltbrunner, Art.: Krankenhaus, in: RAC 21 (2006) 882-914; für den syrisch-palästinischen Raum vgl. bes. S. 897-899. Dem Autor ist unter Bezugnahme auf Walter Selb, Orientalisches Kirchenrecht I, Wien 1981, 99-102, unbedingt zuzustimmen, wenn er dem ps-nicaenischen can. 70, wonach es in größeren Städten ein Xenodochium geben und der Bischof dessen Vorsteher sein soll, die Historizität abspricht. Dieser Kanon spiegelt einen späteren Zustand, lange nach 325, wider.

bende Maßstäbe für die Zukunft gesetzt. Es ist daher historisch unrichtig, wenn Brandenburg⁸¹ behauptet, die allerersten Anstalten dieser Art seien in Vorderasien etwa gleichzeitig von Buddhisten und Sasaniden eingerichtet worden. Bereits im vierten Jahrhundert wurden im oströmischen Reich christlich-karitative Anstalten zwecks unentgeltlicher Aufnahme von Hilfsbedürftigen jeglicher Art gegründet. Erste Initiativen gingen auf den arianischen Diakon Aëtius von Daphne⁸² bei Antiochien zurück. Johannes Chrysostomus erwähnt in seiner antiochenischen Zeit verschiedene *Xenodocheia*⁸³, in denen Kranke gepflegt wurden und Bedürftige unterschiedlicher Art Aufnahme fanden. Erst nach der Synode von Seleukia-Ktesiphon (410) fand die persische Kirche Anschluß an die Entwicklung im Westen, und dies freilich in einem viel engeren Rahmen, da ihr die gesellschaftliche Privilegierung fehlte. So blieb das karitative Engagement der Kirche notgedrungen auf die wenigen vermögenden Bischöfe beschränkt, die aus ihrem Familienfundus die nötigen Ausgaben bestritten.

Die Einrichtung des Schapurbarâz in Karka war, wie der syrische Text erkennen läßt, eine gemischte, d.h. es wurden an diesem Ort nicht ausschließlich Kranke behandelt, sondern die »Fremden« jeglicher Art. Gerne wüßten wir mehr über die Finanzierung dieses ehrenvollen Unternehmens, über die Honorare der angestellten Ärzte und die Liegenschaften des Hauses. Dem Panegyricus auf Rabbula⁸⁴ ist zu entnehmen, daß der Bischof von Edessa (411-435) über eine feste Zuweisung von jährlich tausend Denaren, die aus seinen Kirchengütern flossen, für die Krankenversorgung verfügen konnte. Als persischer Grande wußte Bischof Schapurbarâz gewiß, wie seine Einrichtung nach dem geltenden Stiftungsrecht abzusichern war. Auch wenn uns hierüber keine verlässlichen Angaben vorliegen, steht doch zu vermuten, daß dies in Analogie zu den frommen Seelen-Stiftungen⁸⁵ geschah. Ferner gilt es zu bedenken, daß nach zoroastrischer Lehre die Errichtung von Herbergen zur Aufnahme von Kranken, Bedürftigen und Kaufleuten zu jenen dreiunddreißig guten Werken⁸⁶ zählen, welche in dieser wie in der kommenden Welt Belohnung finden.

81 Vgl. Brandenburg, *Priesterärzte*, 48f.

82 Vgl. Philostorgius, *h. e.* 3,15. Man wird nicht behaupten können, die Arianer hätten als erste ein solches Institut begründet und die Orthodoxen hätten die vom Evangelium gebotene Krankenpflege vernachlässigt. Nach der Absetzung des Eustathius in Antiochien (341) genoß die homöische Partei im Osten sämtliche staatliche Privilegien, welche ihr den Ausbau der Caritas erst ermöglichte.

83 Zur Diskussion der Belegstellen vgl. Hiltbrunner, *Krankenhaus*, 898.

84 Deutsche Übers. in BKV¹ 2,205f.

85 Vgl. Jean-Paul de Menasce O.P., *Feux et fondations pieuses dans le droit Sassanide*, Paris 1964. Diese *pat-ruwân*-Stiftungen galten im Sinne der Jenseitsvorsorge. Zoroastrier, die wie die Familie des Schapurbarâz zum Christentum übertraten, pflegten in der Hoffnung auf ihr eigenes Seelenheil durchaus analog Klöster und Krankenhäuser entsprechend zu bedenken.

86 Vgl. Edward William West, *The Book of the Mainyo-i-Khard of the Spirit of Wisdom*, repr. Amsterdam 1979 (London 1871), 166. Es ist davon auszugehen, daß in den Karawansereien elementare medizinische Versorgung erreichbar war.

Medizinische Studien an der Theologenschule von Nisibis⁸⁷

Unter Leitung des aus der Adiabene stammenden Henana blühte die Schule von Nisibis gewaltig auf. Besagter Henana, über den wir leider so wenig historisch zuverlässige Informationen haben, hatte unter Abraham von Beth Rabban († 569) selbst die Schulbank gedrückt, war indes wegen prochalzedonischer Tendenzen in seiner Christologie mit dem Ortsbischof Paul von Nisibis aneinandergeraten und mußte daher die Lehranstalt verlassen, konnte aber nach dessen Tode 572 wieder zurückkehren. Von da an stand er bis zu seinem Tode im Jahre 610 selbst der Schule vor. In diese Zeit fällt eine bemerkenswerte Studienreform: die Errichtung einer eigenen Abteilung für »Heilkunde« an der kirchlichen Hochschule. Leider sind in diesem Punkte die Ausführungen der Statuten von Nisibis nicht von der wünschenswerten Deutlichkeit. Tatsache ist, daß das schulische Leben Kollegcharakter hatte. Die Studenten wohnten, arbeiteten und beteten in quasimonastischer Gemeinschaft zusammen. Es herrschte Residenzpflicht. Solange eine »Zelle« im Hause frei war, mußte man dort wohnen und die gemeinsamen Mahlzeiten einnehmen. Ein Eremitendasein war auch im Sinne des Vollkommenheitsideals nicht erwünscht. Gleichwohl war eine Gruppe innerhalb der Hausgemeinschaft isoliert: die der Medizinstudenten: Die Statuten von Nisibis dekretieren: »Brüder, welche wegen der Lehre gekommen sind, dürfen nicht zusammen mit den Ärzten wohnen, damit die Schriften der Handwerkskunst dieser Welt nicht zusammen mit den Heiligen Schriften beim gleichen Öllicht gelesen werden.«⁸⁸ Vööbus vermutet zu dieser Stelle, daß die Medizin bei den Scholaren schlecht beleumdet gewesen sei. Doch muß diese Ansicht nicht unbedingt richtig sein. Eher scheint es mir wie in der Christologie der Ostsyrer auf die Trennung hinauszulaufen: die beiden Naturen der Wissenschaften, der Theologie und der Medizin, dürfen keinesfalls vermischt werden. Jede Disziplin hat ihren eigenen Gegenstand und ihre eigene Methode. Der Theologe deutet heilige Texte, die Medizin hingegen ist eine rein weltliche handwerkliche Kunst (syr. ܩܘܕܫܐܢܐ). Um bei der Christologie zu bleiben: Gibt es denn auch eine »prosopische« Einheit der beiden Größen? Zumindest in der Gestalt der Studenten und mancher Dozenten scheint eine solche gegeben. Auch wenn die beiden Personengruppen nicht zusammenwohnen, wird man Begegnungen zwischen Vertretern der unterschiedlichen Disziplinen nicht ausschließen können. Im Gegenteil, in der Art und Weise, wie die Statuten auf eine strikte Trennung der Bereiche drängen, kommt Henanas Furcht zum Ausdruck, Theologie und Medizin könnten sich ungebührlich vermischen und ihre spezifischen Eigenarten verlieren. Dabei muß sich Henana gewiß mehr um die Reinheit der theologischen Lehre und um das Seelenheil der ihm anvertrau-

87 Vgl. hierzu Arthur Vööbus, *History of the School of Nisibis* (CSCO 266), Louvain 1965, 282-289. Textausgabe: Ders., *The Statutes of the School of Nisibis*, Stockholm 1960.

88 Can. XIX: Vööbus, *Statutes*, 100f.

ten Schützlinge sorgen als um das wissenschaftliche Niveau der Profanwissenschaft. Ein Theologe, der zuviel medizinische Wissenschaft betreibt, so die unterschwellige Befürchtung, könnte am Ende auch die Theologie profanieren. Diese Sorge ist nicht ganz unberechtigt, wenn man bedenkt, daß zur Zeit des Chosrau Anoschurwan und seiner Nachfolger ein Klima der Aufklärung im Perserreich vorherrschend war. Davon profitierte zunächst als Naturwissenschaft die Medizin, welche Anregungen aus der vedischen Tradition Indiens bezog. Andererseits waren Ärzte in unmittelbarer Umgebung des Großkönigs wie Burzoë⁸⁹ für ihren Agnostizismus in metaphysischen Fragen bekannt. Philosophen wie Paul von Rew-Ardaschir⁹⁰ etwa stellten das Wissen über den Glauben und hätten die Theologie am liebsten in eine experimentelle Philosophie umgewandelt. Henanas Reserve gegenüber den nichttheologischen Disziplinen erscheint aus dieser Perspektive nur allzu verständlich. Mit der institutionellen Trennung von Theologie und Medizin, mögen sie auch noch unter dem gleichen Dach derselben kirchlichen Hochschule angesiedelt sein, vollzieht Henana einen bemerkenswerten Bruch mit der alten persischen Tradition. In der heiligen Überlieferung des Awesta gibt es eine solche Trennung nicht, dort ist der Priester zugleich der Arzt und Ahura Mazda der Schöpfer der Heilkunst. Doch in der Schule von Nisibis wird die Medizin ihres übernatürlichen Charakters entkleidet; sie ist eine rein weltliche Handwerkskunst und daher aus dem Sakralbereich auszusondern

*

Dieser kurze Streifzug durch die syro-persischen Chroniken und Märtyrerviten, der gewiß um die eine oder andere Facette noch hätte bereichert werden können, bestätigt den andernorts⁹¹ bereits konstatierten Befund: Heilkunst und Christentum waren im antiken Alltag Persiens eng verschlungen. Die allgegenwärtige Verwendung medizinischer Metaphern in der Hagiographie bestätigt dies. Der charismatische Heiler, der christliche Mönch, beerbt den zoroastrischen Magier; das persische Heidentum resp. die manichäische Häresie, wird ins Bild der Krankheit gefaßt, von der die christliche Religion mit ihrer orthodoxen Lehre als »mystische Therapie« die Seele erlösen will. Neben der Liturgie und dem Glaubenszeugnis, das bis zur blutigen Lebenshingabe wie im Falle der Märtyrer von Karka, gesteigert werden kann, bildet die Sorge um die Kranken und die Ausübung der Heilkunst im umfassenden Sinne eine weitere feste Säule bischöflicher Hirtengewalt.

89 Vgl. dazu Theodor Nöldeke, *Burzoës Einleitung zu dem Buche Kalila waDimna*, Straßburg 1912.

90 Ausgabe: J. P. N. Land: *Anecdota Syriaca* (Leiden 1875; repr. Osnabrück 1989), Bd. 4,1-30 [lat. Übers.]; 1-32 [syr. Text]; 99-113 [Kom.].

91 Schulze, *Medizin und Christentum*, 204-206.