

Paul der Perser ↵

(Christ und Philosoph im spätantiken Sasanidenreich

Von PETER BRUNS

Das Thema „Glaube und Vernunft“ beschäftigt die Kirche nicht erst seit den jüngsten Tagen einer als spannungsvoll empfundenen Moderne. Bereits von den ersten Anfängen der christlichen Apologetik im zweiten Jahrhundert war ihr der kritische Dialog mit der heidnischen Umwelt aufgegeben. Das eigentümliche Spannungsverhältnis von Glaube und Vernunft läßt sich freilich nicht im Horizont der Harnack'schen These von der Hellenisierung des Christentums auflösen. Viel zu komplex ist nämlich der Prozeß von Widerspruch und Angleichung, der sich auf verschiedenen Ebenen und in völlig unterschiedlichen sprachlichen und kulturellen Milieus der Antike vollzog. In der Rückschau vermittelt das griechische Christentum in seiner byzantinischen Gestalt ein imponierendes Bild innerer Geschlossenheit; doch sind vom Ursprung her in der Synthese von Glaube und Vernunft Spannungen enthalten, die nicht immer zum Ausgleich kamen. Dieser Zusammenhang soll am Beispiel einer Persönlichkeit außerhalb des Römischen Reiches aufgezeigt werden: des Philosophen und Bischofsanwärters Pauls des Persers.

I. Person und Werk

Genauere Identität und Lebensdaten des Paul von Nisibis, auch „Paul der Perser“ genannt, stellen den Historiker vor kaum lösbare Schwierigkeiten. Die Quellen nennen insgesamt vier bedeutende Gestalten dieses Namens, welche zwar rein chronologisch ein und dieselbe Person sein könnten, jedoch erscheint uns eine solche Identifikation historisch wenig wahrscheinlich: a) Paul der Perser, der Antimanichäer, b) Paul der Perser (von Nisibis), der Gewährsmann des Junilius Africanus, c) Paul der Perser, der Kirchenmann und Metropolit von Nisibis, d) Paul der Perser (der Philosoph von Rew-Ardaschir), Autor einer Einführung in die Logik des Aristoteles. Giovanni Mercati¹ ging seinerzeit im Anschluß an die Edition von Kihn² davon aus, daß es sich bei den Genannten um ein und dieselbe Person handele. Anton Baumstark³ hingegen nahm drei verschiedene historische Persönlichkeiten an. Er identifizierte den Apologeten (a)

¹ G. MERCATI, Per la vita e gli scritti di „Paolo il Persiano“. Appunti da una disputa di religione sotto Giustino e Giustiniano, in: Note di letteratura biblica e cristiana antica, hrsg. v. G. MERCATI, Studi e Testi 5 (Roma 1901) 180–206.

² H. KIHN, Theodor von Mopsuestia und Junilius Africanus als Exegeten. Nebst einer kritischen Textausgabe von des letzteren Instituta regularia divinae legis (Freiburg 1880).

³ Vgl. A. BAUMSTARK, Geschichte der syrischen Literatur (Bonn 1922/Nachdruck Berlin 1968) 120f., unter besonderer Berücksichtigung der chronologischen Schwierigkeiten. Das

mit dem Gewährsmann des Junilius Africanus (b), unterschied aber zwischen dem Metropolit von Nisibis (c) und dem Philosophen, der gerne Metropolit geworden wäre (d). Dimitri Gutas⁴ ließ die Identitätsfrage offen und beschäftigte sich unter Berücksichtigung der Untersuchungen von Arkoun und Pines⁵ ausschließlich mit dem Philosophen aus Rew-Ardaschir. Zuletzt hat noch Michael Maas⁶ darauf verwiesen, daß der Antimanichäer Paul (a) eine rätselhafte Persönlichkeit sei, welche nicht mit dem Philosophen aus der Persis gleichgesetzt werden dürfe. Angesichts dieser prekären Ausgangslage wäre es daher geradezu vermessen, wollte man eine allseits zufriedenstellende Lösung dieses Problems vorlegen. Dennoch erscheint es mir sinnvoll, einen Blick auf die divergierenden Traditionen zu werfen. Vier Überlieferungsstränge lassen sich im einzelnen herausarbeiten:

a) Ein gewisser Paul aus Persien, d. h. aus dem Sasanidenreich stammend und von christlichem Glauben (Παύλου τοῦ Πέρσου τοῦ Χριστιανοῦ) nahm 527 auf Geheiß der beiden Herrscher Justin und Justinian an einer Disputation gegen den Manichäer Photin⁷ teil. Von ihm sind Rede und Gegenrede (PG 88,529–552. 552–557) erhalten. Dieses „Religionsgespräch“ oder, besser gesagt, Verhör, stand ganz im Zeichen der antimanichäischen Gesetzgebung des Kaisers Justin und seines Neffen Justinian. Der Präfekt Theodor stand der dreitägigen Debatte vor, der der angeklagte Manichäer Photinus in Ketten folgte. Diskutiert wurden die klassischen Themen wie die Erschaffung der Seelen, der ontische Dualismus, die Autorität des Alten Testaments usw. Ungewöhnlich waren solche Vorkommnisse keineswegs. Seit den Tagen Schapurs hatten die römischen Kaiser, angefangen bei Diokletian, den Manichäismus als Religion des persischen Erbfeindes im Reich einzudämmen versucht. Die christlichen Kaiser machten hiervon keine Ausnahme. Auch gab es seit den Tagen Jazdegerds I. (410) zwischen Byzanz und Persien eine rege Austauschdiplomatie⁸, die selbst in Kriegszeiten nicht völlig unterbrochen wurde. Die Präsenz eines persischen Theologen in Konstantinopel, auch wenn dieser sich vielleicht nicht der reichskirchlichen Orthodoxie erfreute, war daher nichts Aufregendes. Maas⁹ schließt die Option, diesen Kont-

Hauptproblem ist die Datierung der nestorianischen Gesandtschaft an Justinian I. Schon bei Ebedjesu, BO 3,1,87f., finden wir die Gleichsetzung des Exegeten mit dem Philosophen.

⁴ D. GUTAS, Paul the Persian on the classification of the parts of Aristotle's philosophy: a milestone between Alexandria and Bagdād, in: *Der Islam* 59/60 (1982/83) 231–267.

⁵ Zur Diskussion der bisherigen Forschung vgl. GUTAS (Anm. 4) 232 Anm. 1.

⁶ M. MAAS, *Exegesis and Empire in the Early Byzantine Mediterranean* (Tübingen 2003). Es bleibt freilich abzuwarten, ob die Forschung Maas' oft eigenwillige Thesen übernehmen wird oder nicht. Die Standardausgabe von Kihn kann er jedenfalls nicht ersetzen. Eine kritische Besprechung hat jüngst TH. HAINTHALER in: *ThPh* 79 (2004) 589–591 vorgelegt.

⁷ H.-G. BECK, *Kirche und theologische Literatur im Byzantinischen Reich* (München 1959) 386, identifiziert den antimanichäischen Apologeten (a) mit Paul von Nisibis (b).

⁸ Zur Rolle des Episkopats bei der Pendeldiplomatie vgl. N. GARSOÏAN, *Le rôle de la hiérarchie chrétienne dans les relations diplomatiques entre Byzance et les Sassanides*, in: *REArm* 10 (1973/74) 119–138; L. SAKO, *Le rôle de la hiérarchie syriaque-orientale dans les rapports diplomatiques entre la Perse et Byzance aux V^e-VII^e siècles* (Paris 1986).

⁹ Vgl. MAAS (Anm. 6) 17.

roverstheologen mit dem in den *instituta* des Junilius erwähnten Paul (b) gleichzusetzen, grundsätzlich nicht aus, auch wenn hier eine chronologisch nicht unmögliche Lücke von etwa fünfundzwanzig Jahren klafft.

b) Junilius (Junillus) Africanus erwähnt in seinen *instituta* einen gewissen „Paul den Perser“, der seine Ausbildung in Nisibis genossen habe (...*quendam Paulum nomine, Persam genere, in Nisibi edoctum*), als den Autor eines griechischen Handbuchs zur Exegese. *Persa genere* meint nicht zwingend die Herkunft aus der Innerpersis (Fars), sondern zunächst nur die Zugehörigkeit zum Sasanidenreich. Die Tatsache, daß dieser Paul seine Ausbildung in Nisibis erhalten hatte, spricht eher für den Raum Nordmesopotamien und die Gebirgsländer jenseits des Tigris. Auf Anraten des Bischofs Primasius von Hadrumet habe Junilius um 542 als Quaestor des Kaiserpalastes in Konstantinopel das Werk Pauls des Persers ins Lateinische übertragen, bearbeitet und dann unter dem Titel *instituta regularia divinae legis* als Leitfaden für das Theologiestudium veröffentlicht. Maas unterstreicht, daß wir über die Person des Primasius von Hadrumet größere historische Gewißheit erlangen können als über „Paul den Perser“. Anders als zuvor Kihn, der im lateinischen Text des Junilius noch eine wortgetreue Übertragung des griechischen (ursprünglich syrischen?) Originals vermutete, nimmt Maas einen höheren Redaktionsanteil an der jetzt vorliegenden Fassung der *instituta* an. Da uns der griechische Text nicht überkommen ist, bleibt jeder Rekonstruktionsversuch ungewiß. Man müßte im einzelnen die gesamte syrische Literatur zur Schule von Nisibis¹⁰ und dem dortigen Lernprogramm durchforsten, um die Übereinstimmungen mit den *instituta* herauszufiltern, ein hoffnungsloses Unterfangen, für das ein einziges Forscherleben nicht ausreicht. Bei der Neuordnung der theologischen Studiengänge im Westen nach der Auflösung des nordafrikanischen Vandalenreiches war gewiß nicht zu erwarten, daß Leute wie Primasius von Hadrumet die orientalischen Verhältnisse von Nisibis eins zu eins im Westen kopiert hätten. Aber man holte sich aus dem Osten wichtige Anregungen und paßte sie den eigenen Vorstellungen an. Nur läßt sich dieser Adaptationsprozeß in allen Einzelheiten nicht mehr lückenlos rekonstruieren. Unstrittig ist, daß die bei Junilius überlieferten und auf die lateinischen Verhältnisse adaptierten *instituta* das hohe wissenschaftliche Niveau im östlichen Lehrbetrieb widerspiegeln und in jener Zeit als vom Westen unerreichte Norm angesehen wurden.

c) Eine ganze Generation später als der Antimanichäer Paul wirkt der Kirchenmann gleichen Namens. Die syro-arabische Überlieferung, oder genauer die Chronik von Seert im 32. Kapitel über den Katholikos Joseph, kennt einen „Paul von Nisibis“, der nach dem Friedensschluß zwischen Justinian (527–565) und Chosrau (531–578) an einer Disputation über den Glauben teilgenommen habe:

„Man berichtet, daß Justinian nach dem Friedensschluß mit Chosrau diesen bat, ihm einige persische Weise zu senden. Chosrau sandte ihm Paul, den Metropolit von Nisibis, Mari,

¹⁰ Vgl. A. VÖÖBUS, *Statutes of the School of Nisibis* (Stockholm 1962); DERS., *History of the School of Nisibis* (Louvain 1965).

den Bischof von Balad, Barsauma, den Bischof von Qardu, Ischai, einen Exegeten zu Seleukia, Ischojahb von Arzun, den späteren Katholikos des Ostens, und Babai, den Bischof von Schigar. Er (der Kaiser) empfing alle mit Ehren. Die Disputation, die aufgeschrieben wurde, dauerte drei Tage. Sie (die Perser) bekannten den orthodoxen Glauben. Nachdem der Kaiser Babai nach Schrift und Väterstellen als Beweis gefragt hatte, womit dieser offensichtlich den Herrscher beeindruckte, fährt der Bericht fort: Sie gaben ihm zu verstehen, daß weder die Natur ohne Hypostase, noch die Hypostase ohne Natur bestehen könne, weswegen auch konsequenterweise die zwei Naturen nicht eine einzige Hypostase sein könnten. Justinian hörte sie an und sandte sie mit Ehren überhäuft zurück. Aber er änderte in der Folge seine Ansicht, indem er Diodor und seine Gefährten mit dem Bann belegte.“¹¹

Der Abschluß dieses Berichtes in der Chronik von Seert erweckt den Eindruck, das Glaubensgespräch mit Paul von Nisibis und seinen Begleitern habe noch vor dem Drei-Kapitel-Streit und der Verurteilung 553 stattgefunden. Indes sind noch weitere Datierungsmöglichkeiten denkbar. Daher legt Antoine Guillaumont¹² als Friedensschluß nicht den von 532 zugrunde, sondern den zweiten aus dem Jahre 561, so daß die persische Mission in die Hauptstadt nicht vor 562/63 angesetzt werden kann. Der Herausgeber Addai Scher hingegen spricht sich für eine Frühdatierung aus und votiert für die Severianerkonferenz von 533, da er an einer Identifizierung Pauls von Nisibis (c) mit dem Gewährsmann des Junilius Africanus (b) und dem Antimanichäer (a) unbedingt festhalten will. Der Kopte Abû-l-Barakât¹³ bestätigt den Rechenschaftsbericht von dieser Disputation an den Hofarzt Qiswai, einem Vertrauten des persischen Großkönigs Chosrau I., doch kann er ihn wie die übrigen miaphysitischen Kirchenschriftsteller wegen der christologischen Terminologie („zwei Naturen und zwei Hypostasen, zu einem Prosopon geeint“) nur mißbilligend zitieren. Die in manchen Punkten umstrittene Chronik von Arbela, sozusagen das Bischofsbuch der Diözese, bietet ferner die Nachricht, aufgrund derer Paul von Nisibis unter dem Katholikats des Mar Aba (540–552) dreißig Jahre lang die Schule Arbela in der Adiabene geleitet habe, 551 von jenem zum Bischof von Nisibis geweiht worden sei und dieser Diözese bis zu seinem Tode im Jahre 571 vorgestanden habe. 554 habe Paul an einer Synode des Katholikos Joseph teilgenommen, welche in Opposition zum II. Constantinopolitanum (553) die Autorität des Theodor von Mopsuestia für die persische Kirche erneut bestätigte.

d) Von herausragender Bedeutung für die Philosophiegeschichte ist schließlich jene „bewunderungswürdige Einführung in die Logik“, welche nach dem Zeugnis des Barhebraeus, *chron. eccl.* II,97f.¹⁴, unter dem Katholikats des Eze-

¹¹ PO 7,187f. Die Darstellung der Ereignisse ist tendenziös. Der Chronist läßt die nestorianische Sache bei der Disputation vor dem Kaiser triumphieren, kann aber keine Gründe für den angeblichen Gesinnungswandel geltend machen. Bei der starken miaphysitischen Präsenz in der östlichen Reichshälfte war Justinian keineswegs gewillt, den außerhalb des Reiches lebenden „Nestorianern“ entgegenzukommen. Immerhin hörte sich der Kaiser die extremen Positionen der Diphysiten geduldig an, wohl weil er ihre Rolle als fünfte Kolonne beim persischen Erbeind zu schätzen wußte.

¹² Vgl. A. GUILLAUMONT, Justinien et l'Église de Perse, in: DOP 23/24 (1969) 39–66.

¹³ Vgl. BAUMSTARK (Anm. 3) 120 Anm. 9.

¹⁴ Ausgabe von J.-B. ABBELOOS/Th. J. LAMY, *Chronicon ecclesiasticum I-II* (Lovanii 1872–

chiel (577?-580), dem Nachfolger des Joseph († 575/76) und Paul II. († 570/7?), von einem gewissen Paul dem Perser angefertigt wurde. Dieser „war in den kirchlichen Lehren wie auch der Philosophie der Heiden bewandert“ und wollte gerne Bischof in der Persis werden. Da ihm die Zustimmung des christlichen Volkes versagt blieb, habe er sich schließlich, so Barhebraeus, mit den Magiern zusammengetan und sei einer von ihnen geworden. Letztere Nachricht wird durch die nestorianische Tradition unerwartet bestätigt. Als Miaphysit hatte Barhebraeus ein gewisses Interesse daran, von den Zwistigkeiten innerhalb der nestorianischen Hierarchie zu berichten und sie in einem ungünstigen Licht erscheinen zu lassen, denn der Maphrian fühlte sich als der Vertreter des authentischen Christentums in Persien. Daher wird man seine Ausführungen nicht zu pressen haben, doch stimmen sie im Falle Pauls des Persers mit der ostsyrischen Überlieferung überein. Freilich läßt Barhebraeus die religiöse Herkunft Pauls unerwähnt. Vielleicht stammte dieser tatsächlich aus dem Magiertum und kehrte aus persönlicher Unzufriedenheit über seine Mitbrüder wieder zu seiner ursprünglichen Religion zurück, zumal da selbst unter dem „aufgeklärten“ Chosrau¹⁵ eine öffentliche Konversion zum Christentum nicht gerne gesehen wurde und durchaus mit dem Tode bestraft werden konnte.

Aus Sicht des gegnerischen konfessionellen Lagers nimmt die Chronik von Seert auf die Ereignisse im 24. Kapitel über Chosrau Anoschurwân Bezug:

„Er (der Großkönig) war sehr bewandt in der Philosophie, die er, wie man sagt, bei Mar Barsauma, dem Bischof von Qardu¹⁶, während seines Aufenthaltes in der Gegend dort gelernt habe, sowie bei Paul, dem persischen Philosophen, der, nachdem er den Metropolitanat von Persien nicht erlangen konnte, vom Christentum abfiel. Er (der Großkönig) hatte Sympathien für die Christen und zog ihre Religion den anderen vor. Als jedoch der Friede zwischen ihm und den Griechen gebrochen worden war und Mar Aba (540–552) zögerte, mit ihm ins Land der Griechen zu reisen, änderte er sein Verhalten und zeigte offen seinen Haß. Dennoch blieben die Christen in seinem Dienst, wie sie zuvor seinem Vater gedient hatten. Chosrau schloß sich der Religion Manis an, der zwei ewige Gottheiten annahm: eine gute und eine schlechte, und verwarf die Religion des Zarathustra.“¹⁷

1877), hier II,98: *Eo tempore scientiis ecclesiasticis et profana philosophia inclaruit Paulus Persa, qui admirabilem introductionem in dialecticam composuit. Sperabat ille se metropolitanatam Persidis fore, cumque eum populus recusaret, permixtus est magis et ipse magiam professus est.*

¹⁵ Vgl. dazu P. BRUNS, Beobachtungen zu den Rechtsgrundlagen der Christenverfolgungen im Sasanidenreich, in: RQ 103 (2008) 82–112, hier 106–109.

¹⁶ Über diesen Bischof als Lehrer des persischen Großkönigs wußte man gerne noch mehr, doch scheinen sich keine Schriften von ihm erhalten zu haben. Tatsache ist, daß in der Zeit des Chosrau die schönen Künste und die Philosophie allenthalben aufblühten. Die Christen waren am allgemeinen gesellschaftlichen Leben beteiligt und verbreiteten das klassische griechische Erbe, vor allem die Medizin (Galen), im gesamten Sasanidenreich vgl. PH. GIGNOUX, L'apport scientifique des chrétiens syriaques à l'Iran sassanide, in: JA 289 (2001) 217–236. Leider geht GIGNOUX auf Paul den Perser nicht eigens ein.

¹⁷ PO 7,147. Daß sich Chosrau dem Manichäismus angeschlossen habe, ist wenig wahrscheinlich, da der Zoroastrismus so etwas wie die „Staatsreligion“ der Sasaniden war. Gleichwohl gab es unter Chosraus Vorgänger Kabâdh I. am Hofe gewisse Sympathien für Mazdak, den Begründer des Mazdakismus, den der Chronist offensichtlich mit Mani verwechselt hat.

Es fällt auf, daß der nestorianische Chronist die wenig schmeichelhaften Vorgänge um Paul den Perser und dessen Glaubensabfall ausdrücklich erwähnt. Pauls Apostasie stellt ein nicht zu leugnendes historisches Faktum dar, das selbst in der offiziellen Chronik von Seert nicht wegetuschiert wurde. Zu einer vollständigen *deletio memoriae* sah sich die ostsyrische Kirchengeschichte im Falle des Persers Paul wohl auf Grund von dessen nicht geringen schriftstellerischen Verdiensten indes nicht imstande. Gleichwohl verlangt die negative Beurteilung Pauls unter den eigenen Gesinnungsgenossen nach einer hinreichenden Erklärung. Sie scheint mir mit der Erwähnung des heiligmäßigen Bekenners Mar Aba I. (540–552)¹⁸ zusammenzuhängen. Dieser hatte als Katholikos große Schwierigkeiten, die Jurisdiktion seines Stuhles von Seleukia-Ktesiphon auf das südliche Mesopotamien und das persische Kernland (Fars) auszudehnen, und stieß bei diesen Vorstößen immer wieder auf den Widerstand seiner Suffragane und anderer ehrgeiziger Metropoliten, die eifersüchtig über ihre Vorrechte wachten. Hinter diesen Konflikten verbargen sich vor allem landsmannschaftliche, sprachliche und auch kulturelle Rivalitäten¹⁹. Dennoch gelang es Mar Aba, durch geschickte Diplomatie die widerspenstigen Mitbrüder zu zähmen. Zeitlich bringt die Chronik von Seert das Wirken Pauls des Persers mit dem Katholik des Mar Aba zusammen, was jedenfalls vor der Datierung des Barhebraeus anzusetzen ist. Gleichwohl erscheint es historisch sehr wahrscheinlich, daß Pauls Verhältnis zu den regierenden Katholiki auf Grund persönlicher Mißliebigkeiten und nicht zuletzt, wie noch zu zeigen sein wird, wegen der theologischen Differenzen höchst gespannt war.

Fazit: Aus dem bisher Gesagten ist ersichtlich, daß der Philosoph Paul (d) nicht mit dem Metropolit von Nisibis²⁰ (c) identisch sein kann. Den bei Junilius genannten Paul (b) mit dem Autor der Schrift gegen Photin (a) zu identifizieren, ist zwar chronologisch durchaus möglich, doch wegen der weiten Verbreitung des Namens Paul nicht mit Sicherheit zu erweisen. Daß der spätere Metropolit von Nisibis (c) sich bereits zu Beginn der Regentschaft Justinians in

Mazdak wollte ähnlich wie Mani eine religiöse Reform im Sasanidenreich einleiten. Doch scheiterte seine sozial-utopische Bewegung nicht zuletzt wegen der mangelnden Resonanz unter den Magiern und den mit ihnen verbündeten Adeligen kläglich.

¹⁸ Vgl. PO 7,154–170. Von Mar Aba sind zahlreiche Briefe und Kanones erhalten. Als Konvertit aus dem Zoroastrismus hatte er mancherlei Einschränkungen durch die persischen Behörden zu erdulden.

¹⁹ Auch noch im späten achten Jahrhundert hatten die Katholiki, die überwiegend aus dem Aramäerland kamen, nicht selten Rangstreitigkeiten mit den Metropolitern aus der Persis auszutragen. So spricht z. B. Timotheus I. von seinem Amtsbruder nur als dem „Tyranen von Fars“, vgl. O. BRAUN, Ein Brief des Katholikos Timotheus I. über biblische Studien des 9. Jahrhunderts, in: OrChr 1 (1901) 299–313, hier: 313 Anm. 5. Gemeint ist wohl Bischof Babai, der sich dem Katholikos nicht unterordnen wollte. Timotheus war es offensichtlich gelungen, eines der so häufigen Schismen der Persis nicht ohne große Zugeständnisse an die aufständische Partei beizulegen. Vgl. auch seine abfälligen Bemerkungen über das arrogante und raffgierige Gebaren des Bischofs von Mukran (Gedrosien), das jeglicher evangelischer Armut spottete: *ep. XIII ad Sergium* (CSCO 74,107f./75, 70f.).

²⁰ So auch BAUMSTARK (Anm. 3) 246 Anm. 8.

Konstantinopel aufgehalten und mit Manichäern (a) disputiert habe, ist hingegen chronologisch weniger wahrscheinlich.

Man wird daher gut daran tun, die einzelnen Überlieferungsstränge auch künftig gewissenhaft auseinanderzuhalten. Wir gehen daher im Folgenden von vier verschiedenen Personen aus und wenden uns nun der letzteren zu, dem Philosophen Paul von Rew-Ardaschir, der gerne Metropolit von Persien geworden wäre.

II. Ein philosophischer Traktat mit Widmung

Was nun die Überlieferung der „Einführung in die Logik“²¹ anbelangt, so enthält das Manuskript²² im Incipit eine Widmung des Autors an den persischen Großkönig Chosrau²³. Gemeint ist Chosrau I. Anoschurwan („mit der unsterblichen Seele“), der von 531 bis 578 regierte. Wenn Barhebraeus' Datierung nach den Jahren der Katholikoi zutrifft, dann können es nur die letzten Lebensjahre Chosraus, also die siebziger Jahre des sechsten Jahrhundert gewesen sein, in denen Paul diese Einführung in die Logik fertigstellte. Im Explicit wird ein gewisser Paul der Perser aus der Stadt „Dair-i-schahr“ als Autor genannt. Dieser syro-persische Ortsname, den man im Deutschen mit „Klosterstadt“²⁴ überset-

²¹ Ausgabe bei J. P. N. LAND, *Anecdota Syriaca IV* (Leiden, 1875) syr. 1–32 (Text), 1–30 (latein. Übersetzung.). Die „Neuausgabe“ von J. TEIXIDOR, in: *Semitaica* 47 (1997) 117–138, ist ohne Wert, da sie lediglich die S. 5–10 von LAND nachgedruckt und mit einer französischen Übersetzung versehen hat. Die zahlreichen *emendanda* in LANDS lateinischer Übersetzung lassen erkennen, daß es um die Qualität des einzigen syrischen Manuskripts nicht sonderlich gut bestellt ist.

²² BL add. 14660, fol. 55v–67r. Eine Beschreibung bietet W. WRIGHT, *Catalogue of the Syriac Manuscripts in the British Museum III* (London 1872) 1160a–1162b. Diese Sammelhandschrift enthält die folgenden Werke: 1. Kommentar des Probus zu Aristoteles' ΠΕΡΙ ΕΡΜΗΝΕΙΑΣ, 2. Ein Traktat des Severus Sêbôkht („die Dreifaltigkeit erlöst“), Bischof von Qenneschrîn, 3. Ein Brief des Severus Sêbôkht an den Priester Aitîlâhâ über gewisse Termini in ΠΕΡΙ ΕΡΜΗΝΕΙΑΣ, 4. Ein Mêmrà Pauls des Persers, 5. Eine anonyme Isagoge, aus dem Griechischen übersetzt von einem gewissen Mönch namens Athanasius, 6. Ein Scholion des Sergius von Reschaina über das Schema.

²³ Zu diesem bedeutenden Großkönig vgl. A. CHRISTENSEN, *L'Iran sous les Sassanides* (Kopenhagen 2¹⁹⁴⁴) 363–440; G. RAWLINSON, *The Seventh Great Oriental Monarchy or the Geography, History, and Antiquities of the Sassanian or New Persian Empire* (London 1876) 379–458. Ein noch immer nicht überholtes Standardwerk zur Philosophie in der Sasanidenzeit ist L.-CH. CASARTELLI, *La Philosophie religieuse du Mazdéisme sous les Sassanides* (Paris 1884). E. RENAN, *De philosophia peripatetica apud Syros* (Paris 1852).

²⁴ CASARTELLI (Anm. 23) 1, geht in seinen Ausführungen zur Religionsgeschichte der Sasaniden auf dieses Problem mit keiner Silbe ein. Der *Thesaurus Syriacus* I, 854, kennt zwar ein Kloster namens *dairâ d-rîšâ* (*mon. Risciae, i. e. Capitis in regione Maragae*), doch liegt dies in Aserbeidschan. LAND (Anm. 21) IV, 99 kommt zu dem Ergebnis: *Videtur genuine Persicum esse ... dair et in hac lingua pro monasterio, šar s. šâr s. šahr pro urbe dicitur, ita ut urbem monasterio vel monasterii ornatam, Christianam igitur, illud significare verisimile sit*. Doch ist dieser Ort, wie er eingestehen muß, auf keiner Karte verzeichnet. Mit RENAN und WRIGHT nimmt er daher eine korrupte Lesart im Kolophon an.

zen könnte, ist lexikalisch und geographisch nicht belegt. Da uns lediglich ein einziges Manuskript zu Gebote steht, ist dieser offenkundige Schreibfehler nur durch Konjekturen zu beheben. Am einfachsten wird es sein, statt *d-men dair-i-šar* ein *d-men rišar* zu lesen, zumal da die Verwechslung von *d* und *r* im Syrischen unvermeidlich ist. Rischahr ist als Kurzform für Rew-Ardaschir²⁵ gut bezeugt und war eine Metropole in Fars südwestlich von Istachr, dem Stammsitz der Sasaniden am Persischen Golf. Schon seit den Anfängen der Sasanidenära gilt diese auf den Dynastiebegründer Ardaschir Papakan zurückgehende Siedlung als Zentrum des christlichen Lebens²⁶ in der Innerpersis. Neben einer einheimischen aramäisch-persischen Gemeinde gab es dort auch griechischsprachige Christen²⁷, die unter Schapur aus Antiochien deportiert und angesiedelt worden waren. Als Handwerker, Kaufleute oder Ärzte wirkten sie unter der einheimischen Bevölkerung und trugen so nicht nur zur Verbreitung des Evangeliums, sondern auch der griechischen Kultur und Lebensart in Persien bei. Bischöflicher Metropolitansitz wurde Rew-Ardaschir im fünften Jahrhundert, nachdem die allgemeine Verfolgung abgeflaut war und das kirchliche Leben neu organisiert werden konnte. Durch die zahlreichen Konversionen aus der persischen Mittel- und Oberschicht, von denen uns die Märtyrerakten Zeugnis geben, dürfte der Bischofssitz noch zusätzlich an allgemeinem Ansehen gewonnen haben.

Pauls Abhandlung über die Logik des Aristoteles hebt feierlich getragen mit einer devoten Widmung an den Großkönig an: „Dem glückseligen Chosrau, dem König der Könige, dem Besten der Mannen. Paul, dein Knecht, Gruß!“²⁸ Eine solche Begrüßungsformel entspricht durchaus dem persischen Hofzeremoniell, welches zunächst mit der üblichen Proskynese begann und später dann in die förmliche Anrede „O Erster der Menschen“²⁹ überging. Auch in der Sasanidenära ist der Großkönig vor allem gottähnlicher Kosmosherrscher, er repräsentiert die Sonne und den Mond, er stammt von göttlichem Samen und ist eingehüllt in den Glücksglanz³⁰, der wie ein feuriger Nimbus sein Haupt umgibt. Nicht zufällig nennt Paul Chosrau den „Glückseligen“ (syr. *gaddânâ*), liegt doch diesem Begriff eine tiefe Verbindung zur persischen Religionsgeschichte³¹ zu-

²⁵ Vgl. hierzu die Anmerkungen von W. SCHWAIGERT, Das Christentum in Hûzistân im Rahmen der frühen Kirchengeschichte Persiens bis zur Synode von Seleukia-Ktesiphon im Jahre 410, (Marburg 1988) 199. Zur Lage der Stadt vgl. die Karte bei G. MESSINA, Cristianesimo, Buddhismo, Manicheismo nell'Asia antica (Roma 1947) 64. MESSINA nimmt zwei Städte gleichen Namens an, doch ist die spätere kirchliche Metropole im persischen Kernland zu suchen. Genauer ist die Topographie bei J. M. FIEY, Diocèses syriens orientaux du Golf Persique, in: Mémoires Mgr Gabriel Khouri-Sarkis (Louvain 1969) 180 f.

²⁶ Vgl. SCHWAIGERT (Anm. 25) 13.

²⁷ Vgl. SCHWAIGERT (Anm. 25) 38.

²⁸ LAND (Anm. 21) IV,1,3.

²⁹ Vgl. dazu G. WIDENGREN, Die Religionen Irans (Stuttgart 1965) 310–319, bes. 317. Der syrische Text entspricht genau dem Pahlavi *martân pâbrom*.

³⁰ Vgl. WIDENGREN (Anm. 29) 313.

³¹ Vgl. die Untersuchung zum *farrab*-Begriff bei H. W. BAILEY, Zoroastrian problems in the ninth-century books (Oxford 1943, ²1971) 1–51, bes. 4–8 mit dem awestischen Hymnus auf das strahlende Glück.

grunde. Das philosophische *opusculum* wird der Majestät als geistiger Tribut offeriert: „Opfergaben sende ich Euch, was nicht verwundert, denn auch aus dem Paradiese Eurer Herrschaft bringt man Euch Opfergaben dar. Von den Geschöpfen Gottes opfert man dem Gotte Gaben.“³² Wie selbstverständlich hält Paul an der Göttlichkeit des Großkönigs fest. In den Inschriften und der Pahlavi-Literatur³³ heißen die sasanidischen Könige nämlich *bag*, was mit dem aramäischen Ideogramm *alâhâ* geschrieben wird. Das *alâhâ* des syrischen Textes kann also unmöglich den wahren biblischen Gott meinen, sondern nur den Gottkönig, der gegenüber dem Hochgott Ahura Mazda und dem Götterkollektiv (*yazatân*) zur dritten Kategorie des persischen Pantheons gehört. Die philologische Unbekümmertheit, mit der ein christlicher Philosoph wie Paul der Perser zu Werke geht, kann den heutigen Leser daher nur verwundern. Zugleich stellt sich damit auch die Frage nach der Ursprache des vorliegenden Dokumentes: War es ursprünglich auf syrisch oder pahlavi verfaßt? Manche Forscher³⁴ gehen davon aus, daß Pauls Traktat aus dem Syrischen ins Pahlavi übersetzt worden sei und halten es denn auch nicht für völlig ausgeschlossen, daß Chosrau eine Schrift auf syrisch lesen konnte. Doch sind Zweifel³⁵ angebracht. Zwar war das Pahlavi³⁶ in jenen Tagen stark von aramäischen Wörtern durchsetzt und es wimmelte darin nur so von Ideogrammen³⁷, doch auf Grund der völlig anderen Schrift und Aussprache – wie alle Iraner hatten auch die Sasaniden ihre Schwierigkeiten mit den semitischen „Knacklauten“ – war die Lektüre eines rein syrischen Textes für den Perser ohne größere Mühe³⁸ nicht möglich. Pauls Diktion ist nicht nur, wie wir gesehen haben, in der Widmung durch und durch

³² LAND (Anm. 21) IV, 1, 5–7. Man denke etwa an die Völkerschaften der Persepolis-Reliefs, vgl. dazu W. HINZ, *Altiranische Funde und Forschungen* (Berlin 1969) 94–96 und die berühmten Tributprozessionen, vgl. E. E. HERZFELD, *Iran in the Ancient East* (New York 1988) Abb. 47. Die Sasaniden knüpften gerne an die glorreiche Vergangenheit an.

³³ Vgl. WIDENGREN (Anm. 29) 315 Anm. 13, und auch den religionsgeschichtlichen Hintergrund, der auf den S. 118 f. skizziert wird. Noch in muslimischer Zeit schimmert diese Bedeutung durch, wenn die Abbasiden ihre neue Hauptstadt gut persisch Bagh-dâd („gottgegeben“, „gottgeschaffen“) nennen, vgl. CASARTELLI (Anm. 23) 17.

³⁴ So etwa CHRISTENSEN (Anm. 23) 427 Anm. 4: „Nous pourrions supposer que le traité de Paulus a été traduit du syriaque en pehlvi, mais il n'est peut-être pas absolument invraisemblable que Khusrô ait su lire le syriaque.“

³⁵ Die Diskussion wird bei GUTAS (Anm. 4) 244 Anm. 29, resümiert.

³⁶ Vgl. F. SPIEGEL, *Einleitung in die traditionellen Schriften der Parsen. Erster Teil: Grammatik der Huzvâresch-Sprache* (Wien 1856) 35: „Einige Perser“, so Ibn Muqaffa, „gebrauchen die alte syrische Sprache, die man in Babylon sprach und lesen sie auf Persisch.“ Gedacht ist wohl an das Reichsaramäisch, die *lingua franca* des Achämenidenreiches, als deren legitime Tochter und Erbin das Syrische angesehen werden kann. Nach Ibn Muqaffa diente das *nîm kashta* mit seinen 28 Buchstaben zur Aufzeichnung philosophischer und medizinischer Werke. Zu den semitischen Wörtern im Pahlavi vgl. SPIEGEL 58–61.

³⁷ Vgl. E. BLOCHET, *Studies in the Pahlavi Grammar* (Kalkutta 2005) 6 f. Man schrieb syrisch, sprach aber persisch, wie Ibn Muqaffa richtig beobachtete, man sagte also *bag* für *alâhâ*, *shâbanshâh* für *malkâ d-malkê*, *mart* für *gabrâ*, *nân* für *lahmâ* etc.

³⁸ F. ALTHEIM, *Geschichte der Hunnen III* (Berlin 1961) 85–94, hier 89, konstatiert daher: „Schwerlich mochte sich Chusrô Anôšarvân das Syrische angeeignet haben.“

persisch³⁹, seinen gelehrten Ausführungen zur univoken bzw. äquivoken Verwendung der Begriffe für „Sonne“ und „Feuer“⁴⁰ kann nur ein iranischer Muttersprachler folgen, da im Syrischen jeglicher Wortwitz verloren gegangen ist. Die Überlieferung der Handschrift spricht darüber hinaus für die andere, in der jüngeren Forschung favorisierte Option: der Perser Paul übersandte als loyaler Untertan seinem Großkönig die Einführung in die aristotelische Logik auf Pahlavi. Der Bischof und Astronom Severus Sêbôkht („die Dreifaltigkeit erlöst“)⁴¹, der aus dem Aptonios-Kloster am linken Euphrat stammte und ausschließlich Werke profaner Gelehrsamkeit hinterließ, übertrug schließlich ein gutes Jahrhundert später Pauls Einführung in die Logik aus dem Pahlavi ins Syrische⁴² und verleihte sie seiner privaten Sammlung philosophischer Schriften ein. Auf diese Weise entstand ein probates Handbuch für den Philosophieunterricht an den kirchlichen Hochschulen des Zweistromlandes.

Der Dichter und Historiker Agathias († 582) behandelt in seinen fünfbändigen Historien im Anschluß an Prokop den Zeitraum von 552 bis 558. Nach *hist.* 2,28⁴³ seien für Chosrau von einem Unbekannten griechische Schriften – wie der Zusammenhang zeigt, waren philosophische gemeint – ins Persische übersetzt worden. Agathias bemüht eifrig die Barbarentopik, wenn er sich darüber entrüstet, wie man nur die Originale in eine so bäurische und unmusische Sprache habe übertragen können. Es wäre freilich pure Spekulation, den bei Agathias erwähnten Anonymus mit unserem Paul gleichzusetzen. Doch harmoniert Pauls Übersetzungstätigkeit vollkommen mit Agathias' Angaben zu den philosophischen Vorlieben des persischen Großkönigs für Platon und Aristoteles. Man muß freilich nicht unbedingt davon ausgehen, daß solche Übersetzungen stets über das Syrische⁴⁴ gingen, zumal da es kaum frühe Traditionen aus dem fünften Jahrhundert gibt. Das Gros der Übersetzungen stammt nämlich aus dem sechsten Jahrhundert⁴⁵, vorzugsweise aus den zweisprachigen Konventen des oberen Euphrats. Das Beispiel des vom Mazdaismus zum Christentum konvertierten Katholikos Mar Aba, der von seiner Muttersprache her Perser war, als Mönch und Priester ganz in der syrischen Kirchensprache lebte und sein Griechisch in Edessa vervollkommen konnte, stellt keine Ausnahme dar. In den meisten Klöstern gab es griechische Handschriften, und für die gelehrte Theologie war

³⁹ Auch das syr. Wort „Paradies“ (*pardaisâ*) ist pers. Ursprungs. Die Untertanen des Großkönigs sind seine „Kreaturen“ (*dâm*).

⁴⁰ LAND (Anm. 21) IV, 9, 2. Die Schreibung persischer Wörter im Syrischen ist äußerst kompliziert, und so, wie der syrische Text jetzt vorliegt, müssen wir von einer Pahlavi-Grundform ausgehen.

⁴¹ Vgl. BAUMSTARK (Anm. 3) 246 f.

⁴² Vgl. GUTAS (Anm. 4) 239 Anm. 16.

⁴³ PG 88, 1389–1392. Vgl. zu dieser Stelle auch CHRISTENSEN (Anm. 23) 428 f., ALTHEIM (Anm. 38) 89 f.

⁴⁴ So die Vermutung bei ALTHEIM (Anm. 38) 89.

⁴⁵ BROCK ist dieser Frage in mehreren Beiträgen (II Greek into Syriac and Syriac into Greek; III Aspects of Translation Technique in Antiquity; IV Some Aspects of Greek Words in Syriac; V From Antagonism to Assimilation: Syriac Attitudes to Greek Learning) nachgegangen, vgl. S. BROCK, *Syriac Perspectives on Late Antiquity* (London 1984).

Griechisch unumgänglich. Man darf daher davon ausgehen, daß christliche Philosophen wie Paul der Perser sehr gut griechisch verstanden und ohne Schwierigkeiten ins Pahlavi übersetzen konnten. Wenn ihnen syrische Übersetzungen zu Gebote standen, dann waren sie durchaus in der Lage, diese am Urtext zu korrigieren.

Nachdem Kaiser Justinian im Jahre 529 die Athener Akademie geschlossen und ihren Besitz eingezogen hatte, mußte auch der Neuplatoniker Damascius⁴⁶ weichen. Zusammen mit anderen Geistesgrößen seiner Zeit – Simplicius von Kilikien, dem Phrygier Eulamius, dem Lyder Priscianus, den Phöniziern Hermias und Diogenes sowie Isidor von Gaza – begab sich Damascius 531 an den Hof Chosraus in Seleukia-Ktesiphon und genoß dort für gut zwei Jahre die orientalische Gastfreundschaft. Agathias sah in dieser generösen Geste des Monarchen nicht bloß ein taktisches Manöver, sondern eine aufrichtige Vorliebe für die hellenistische Philosophie, besonders aber für Aristoteles. Deshalb stellt es nicht unbedingt eine *captatio benevolentiae* dar, wenn Paul vom Großkönig sagt, die Philosophie sei in ihm⁴⁷. Für kurze Zeit wurde das persische Geistesleben durch die Präsenz hellenistischer Philosophen neubelebt; zu einem dauerhaften „brain drain“ von West nach Ost kam es indes nicht. Der Friedensschluß zwischen den beiden Großmächten leitete eine Epoche der Entspannung ein, die Philosophen kehrten in ihre alte Heimat zurück, wo sie ungestört ihrem Handwerk nachgingen. Im Osten war für sie keine dauerhafte Bleibe, denn anders als ihre syrischen und persischen Kollegen waren sie nicht „inkulturiert“⁴⁸. Ein Mann vom Schlage Pauls des Persers war in drei Traditionskreisen daheim: im griechischen, syrischen und selbstverständlich dem persischen.

III. Glaube und Vernunft bei Paul dem Perser

Als Paul seine Einführung in die Logik verfaßte, war er noch Christ, wie die reichhaltige Verwendung der Bibelzitate, vornehmlich aus der Weisheitsliteratur des AT⁴⁹, nahelegt. Diese sind sehr mit Bedacht gewählt, um die Brücke von der

⁴⁶ Vgl. hierzu und im Folgenden die Ausführungen bei Agathias, hist. 2,30f. (PG 88,1393–1398); CHRISTENSEN (Anm. 23) 427–31. Vgl. zu Agathias allgemein A. CAMERON, Agathias (Oxford 1970); speziell zu den Sasaniden A. CAMERON, Agathias on the Sasanians, in: DOP 23–4 (1969) 1–150.

⁴⁷ LAND (Anm. 21) IV, 1, 4.

⁴⁸ CHRISTENSEN (Anm. 23) 428, macht allein die religiöse Intoleranz der Byzantiner für das Abwandern der Intellektuellen in den Osten verantwortlich. Doch die syro-persischen Märtyrerakten zeichnen ein anderes Bild von den real existierenden Verhältnissen im Sasanidenreich. Sensible Geister konnten mit dem Despotismus des „aufgeklärten Philosophenkönigs“ Chosrau keineswegs zufrieden sein. Die mazdakitischen Umtriebe zeugen überdies von einer allgemeinen Gärung und den enormen sozialen Spannungen in der persischen Gesellschaft.

⁴⁹ Vgl. die lat. Übers. bei LAND (Anm. 21) IV, 1f. gegen ALTHEIM (Anm. 38) 89, der die Bibelzitate unseres Autors übersieht. Diese erweisen ihn als Kenner der christlichen Überlieferung. Pauls Einführung in die Logik enthält keine Werbung für den Zoroastrismus, daß man ihn unbedingt für einen Magier halten müßte.

biblischen Offenbarung hin zur zeitgenössischen hellenistischen Philosophie und dem religionsgeschichtlichen Hintergrund des persischen Großkönigs zu schlagen. Die Zitate aus den Schriften des Peripatetikers sind indes in der älteren Forschung hinreichend analysiert⁵⁰ worden, während den Entdeckungen Cartellis zum religionsgeschichtlichen Hintergrund nicht die nötige Aufmerksamkeit geschenkt wurde. Paul aber war ein universaler Geist, der sich souverän in den verschiedensten Kulturkreisen bewegte. Er definiert Philosophie als „wahre Erkenntnis aller Dinge“⁵¹, ihr Objekt erstreckt sich also auf die Gesamtheit der Wirklichkeit. Der Philosoph ist wie der Theologe der Wahrheit verpflichtet, dies gilt in besonderer Weise für die iranische Konzeption, in der das Wort *aša* für die Wahrheit⁵² und jegliche von Ahura Mazda gesetzte Ordnung steht. Auf sie ist jeder gläubige Zoroastrier unbedingt verpflichtet. Er teilt daher die Menschheit in zwei Klassen oder Heerscharen: die Klarsehenden und die Übelsehenden⁵³. Für Paul hingegen sind im strengen Sinne nur die Philosophen die Klarsehenden:

„Ich möchte in aller Kürze über die guten Werke sprechen: auch diese Welt ist mit Weisheit geschaffen und wird so gelenkt. Insofern das erblindete und der Sehkraft aller Dinge beraubte Seelenaug durch sie allein erleuchtet und erhellt wird, ist es besser als die Zigtausenden von fleischlichen Augen; denn dieses Auge allein vermag die Wahrheit aller Dinge zu schauen wegen der ihr einwohnenden Verwandtschaft mit der Wahrheit in allen Dingen. Denn wie das Auge des Leibes auf Grund seiner natürlichen Gleichheit mit dem äußeren Lichte sieht, so schaut auch das Seelenaug das Licht in allen Dingen auf Grund seiner Verwandtschaft mit dem geistig wahrnehmbaren Licht in allen Dingen. Wie nun das Auge des Leibes, wenn es in bezug auf das sinnlich wahrnehmbare Licht schwach ist, überhaupt nichts oder nur wenig sieht, so kann auch das Seelenaug, das dem geistig wahrnehmbaren Licht nicht genügt⁵⁴, überhaupt nichts oder nur wenig schauen. Schön ist von einem Philosophen einmal gesagt worden: ‚Der Weise hat seine Augen im Kopf, der Tor aber wandelt im Finstern.‘ (Koh 2,14)“⁵⁵

Neben einem möglichen platonischen⁵⁶ Hintergrund für Pauls Illuminationstheorie ist in diesem Zusammenhang ebenso auch auf die iranische Vorstellung vom „Seelenaug“⁵⁷ zu verweisen. In der iranischen Anthropologie gilt nämlich das Auge als vorzügliches Erkenntnisorgan am menschlichen Leib, es ist zugleich der Ort, wo sich die Sphären des Stofflichen (*gêtik*) mit dem Geistigen (*mênôk*) berühren und wechselseitig durchdringen. Bereits in den theologischen Traktaten der Partherzeit wird des öfteren auf diese ganz spezielle erkenntnistheoretische Funktion⁵⁸ des Auges (*čāšm*) verwiesen. In vollkommener Sym-

⁵⁰ Vgl. dazu LAND (Anm. 21) IV, 104–113.

⁵¹ LAND (Anm. 21) IV, 1, 4.

⁵² Vgl. hierzu den Index bei WIDENGREN (Anm. 29).

⁵³ Vgl. WIDENGREN (Anm. 29) 77.

⁵⁴ Statt *mnpqn* lese ich *spqn* (das *semkat* wurde im Syr. fälschlicherweise als *mn* gelesen).

⁵⁵ LAND (Anm. 21) IV, 1, 13–26. Bezeichnenderweise wird Kohelet oder Ecclesiastes von Paul dem Perser unter die Philosophen gerechnet.

⁵⁶ Vgl. die Belege bei LAND (Anm. 21) IV, 104.

⁵⁷ Vgl. SH. SHAKED, *Dualism in Transformation* (London 1994) 46–49.

⁵⁸ Nach Diogenes Laërtius, *proem.* 6–9, unter Berufung auf Sotio behaupten die Zoroastrier, daß die Luft voller Bilder sei, die nur für die Augen der Scharfsichtigen zu erkennen seien, vgl.

metrie mit dem Leib schaut die Seele die intellegiblen Dinge. Man muß hierbei nicht unbedingt an schamanistische Praktiken⁵⁹ denken, die nicht ohne die Einnahme bewußtseinerweiternder Drogen auskamen. Schon eher ist an die mystische Dimension des Seelenauges gedacht. Charismatische Gestalten wie Zoroaster, Hystaspes, aber auch der für seinen Christenhaß bekannt gewordene Obermagier Kartîr⁶⁰, erheben für sich Anspruch, ihre Seelen seien derart von göttlichem Lichte erfüllt, daß sie den Himmelsglanz (*chwarnah*) und die überirdischen Mysterien (*râz*) zu schauen imstande seien.

Ohne auf Vollständigkeit Anspruch zu erheben, ist auf die Stellung des Seelenauges in der theologischen Erkenntnislehre der syrischen Kirchenväter kurz einzugehen. Für Ephräm den Syrer⁶¹ etwa funktioniert das Auge des menschlichen Geistes (*HdF* 53,12) oder der Seele (*HdF* 5,18) vermittelt des Glaubens in Analogie zum physischen Auge, das nur bei Licht effektiv ist. Die Anwesenheit sündiger Neigungen in der Seele trübt deren Sehkraft, indem sie das Glaubenslicht verdunkelt. Nach Theodor von Mopsuestia, *hom.* I,9, ist es allein der Glaube, der die menschliche Seele für die Schau übernatürlicher Wahrheiten erst hell-sichtig macht. So ist ohne den Glauben keine sichere Erkenntnis hinsichtlich der Existenz Gottes, der Auferstehung der Toten, der Dreifaltigkeit und der göttlichen Heilsoökonomie in der Welt möglich. Bei Narsai sind die Mysterien (*râzê*) der Kirche, besonders die Gegenwart des himmlischen Leibes Christi in der Eucharistie, nur für die durch den Glauben erleuchtete Seele faßbar:

„Der Glaube weist der Seele die verborgene Schau /
und belehrt sie, nicht zu zweifeln ob der sichtbaren Dinge.
Brot und Wein erblicken die Augen mit leiblichem Sinn, /
doch die Regungen der Seele allüberwindende, verborgene Kraft.
Mit den Regungen der Seele müssen wir blicken auf das Geheimnis der Erlösung, /
und der Glaube setze uns ein Panier vor unserem Geiste.“⁶²

Narsais theologische Erkenntnislehre steht in einer Linie, die von Ephräm ausgeht und über Theodor bis hin zu dem großen nestorianischen Mystiker Isaak von Ninive führt. Seine schroffe Gegenüberstellung von Geistigem und Stofflichem ist ebenso wie die Verwendung des traditionellen *râzâ*-Begriffs ty-

J. BIDEZ/F. CUMONT, *Les Mages hellénisés. Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d'après la tradition grecque* (Paris 1938) 67. Es handelt sich hierbei um Himmelsphänomene nach einem Regenguß, denen die Magier metaphysische Bedeutung beimaßen. So ist der im Orient überlebensnotwendige Regen eine übernatürliche Gabe, vgl. CASARTELLI (Anm. 23) 101–104.

⁵⁹ Vgl. SHAKED (Anm. 57) 49.

⁶⁰ Bemerkenswert ist die Vorstellung, daß Ahura Mazda einen rangniedrigeren Gott zum erwählten König Hystaspes entsendet, um das Seelenaug zu füttern, vgl. SHAKED (Anm. 57) 49: „... to make Wishtasp eat, (that is to say, to feed) the eye of soul the luminous food, which is (capable of causing him) to see the existence of the spiritual beings. This is how he, Wishtasp, saw the great splendour and mystery.“

⁶¹ Eine eingehende Untersuchung von Ephräms *Hymni de Fide* wurde seinerzeit von S. BROCK, *The luminous eye. The spiritual world vision of Saint Ephrem* (Kalamazoo, Mich. 21992) vorgelegt.

⁶² *Hom.* XXI: Mingana I, 354f.

pisch persisch. Indem sie aber dem Glauben den Primat einräumt, ist sie typisch christlich und dem rein philosophischen Erkenntnisstreben Pauls des Persers diametral entgegengesetzt. Für Paul ist die lichterfüllte Seele auf Grund ihrer natürlichen Verwandtschaft (syr. *aḥinûṭâ*) mit den intellegiblen Dingen des Kosmos vollkommen in der Lage, diese mit Gewißheit zu erkennen. Eines wie auch immer gearteten „übernatürlichen“ Glaubenslichtes bedarf es zu diesem Erkenntnisakt nämlich nicht. Das Gleiche wird halt nur vom Gleichen erkannt; die Konnaturalität (syr. *šauyûṭ k' yânâ*) oder – man könnte auch sagen – Wesensgleichheit der erkennenden Seele mit der Lichtsubstanz im erkannten Objekt ist der ontische Grund für jegliche Wahrheitserkenntnis. Da nach zoroastrischem Glauben die gesamte gute, auf Ahura Mazda zurückgehende Schöpfung – und nur von den „guten Werken“ ist bei Paul ausdrücklich die Rede – lichtdurchflutet ist, ist dem menschlichen Seelenaugen Erkenntnis überhaupt erst möglich. Das Kosmoslicht ist allen guten Kreaturen inhärent, alle Wirklichkeit hat eine innere Rationalität und Durchsichtigkeit, die vom ungetrübten Blick des Seelenauges erfaßt werden kann. Indessen ist in diesem Gedankensystem eine letzte Aporie mit der Existenz des gestaltlosen Bösen, der von Ahura Mazda nicht beherrschten Finsternis, gegeben. Paul schweigt sich hierüber aus, er deutet im Kohelet-Zitat lediglich an, daß die Toren im Finstern wandeln, diskutiert aber nicht die jeden Zoroastrier bewegende Frage, ob die Finsternis eigene Substanz sei, oder nicht. Gut iranisch ist indes seine Ansicht, daß die Weisen aller Zeiten angetreten sind, die Finsternis⁶³ zurückzuschlagen.

Im Dinkard, der mittelalterlichen Religionszyklopädie der Parsen, ist uns eine systematische Diskussion über das Wissen und die Unwissenheit überliefert, welche im Kern auf die späte Sasanidenzeit zurückgeht und Pauls Standpunkt noch einmal von dieser Seite her zu beleuchten vermag:

„The substance of knowledge is that whose definition by itself is: ‚that which opens the eye of the soul to the vision of things visible by the soul‘, just like the substance of light, whose definition is: ‚that which opens the eye of the body to the vision of the things visible by the body‘. – The definition of the substance of ignorance is: it is itself the one that blocks the eye of the soul from seeing the things that are visible to the soul, just as the substance of darkness is defined as that which itself blocks the eye of the body from seeing that which is visible to the body.“⁶⁴

Zu Beginn seiner Ausführungen⁶⁵ hebt Paul hervor, daß diese Welt durch Weisheit geschaffen sei und gelenkt werde. Ein solches Diktum hat seine Parallele in der zoroastrischen Weisheitsliteratur des Mainyo-i-Khard („Himmelsweisheit“)⁶⁶, einer mittelalterlichen Kompilation, die in ihrem Grundbestand

⁶³ Vgl. LAND (Anm. 21) IV, 1, 26f.

⁶⁴ Dk III, 400, 1. 8, zitiert nach der Übersetzung von SHAKED (Anm. 57) 48.

⁶⁵ Vgl. LAND (Anm. 21) IV, 1, 14f.

⁶⁶ Ausgabe: E. W. WEST, *The Book of the Mainyo-i-Khard or the Spirit of Wisdom. The Pazand and Sanskrit Texts, as arranged in the fifteenth century by N. Dhaval* (London 1871). Der Pahlavi-Text in Faksimile wurde herausgegeben von F. C. ANDREAS, *The Book of Mainyo-i-Khard* (Kiel 1882).

auf die spätsasanidische, vorislamische Zeit zurückgeht, da sie völlig frei von Arabismen ist. Das im Stile antiker *quaestiones et responsiones* verfaßte Werk gemahnt an jüdisch-christliche und hellenistische Sophia-Spekulationen; eine unmittelbare literarische Abhängigkeit von griechischen oder hebräischen Quellen wird sich wohl nicht erweisen lassen, doch gibt es erstaunliche Konvergenzen, die das Interesse der älteren Forschung⁶⁷ gefunden haben. Die Grundidee einer mitschöpferischen Weisheit läßt sich im Iran bis auf die awestische Zeit zurückverfolgen. Freilich führten im Laufe der Jahrhunderte philosophische, vor allem zervanitische, aber auch chaldäische, d. h. astrologische Spekulationen zur Übernahme fremden Gedankengutes⁶⁸, so daß sich die iranische Religionsphilosophie zur Zeit Pauls des Persers dem Betrachter keinesfalls als monolithischer Block präsentierte. Gleichwohl gehört zu den unverrückbaren dogmatischen Grundsätzen des Mainyo-i-Khard⁶⁹ die Ansicht, daß sich Erschaffung der Welt und Fortbestand des Kosmos der göttlichen Weisheit Ahura Mazdas verdanken:

„As in the pure, marvel of marvels, the unquestionable and well-examined, good religion of the Mazdayasnians, by the discourse of the creator Hôrmezd and Spitama Zarathushtra, it is, in many places, asserted, that he who is the all-good creator, created this creation through wisdom (*pa khard*); and his maintenance of the unseen revolutions is through wisdom; and the imperishable and undisturbed, in that which is ever and everlasting immortality, through the most beneficial means of wisdom, he reserves for himself ... Of the benefit which happens to men, wisdom is good; since it is possible to impel the world by the power of wisdom, and it is possible to acquire heaven also for one's self by the power of wisdom. And this also is declared, that Hôrmezd has created these creatures and creation, which are in the world, through original wisdom (*pa âšn khard*), and also the advancement of the world and the spirit is through wisdom.“⁷⁰

Pauls Anthropologie⁷¹ enthält keine außergewöhnlichen Anschauungen. Er teilt die allgemeine duale (nicht trichotomistische), im Iran weitverbreitete Lehre, wonach der Mensch aus (Geist-) Seele und Leib bestehe. Die traditionelle Unterscheidung zwischen Stofflichem (*gêtik*) und Geistigem (*mênôk*)⁷² tritt im

⁶⁷ CASARTELLI (Anm. 23) 29–38. Die Parallelen zur biblischen Weisheitsliteratur sind frappant, wie die Gegenüberstellung bei CASARTELLI (Anm. 23) 33–36 zeigt. Ganz bewußt zitiert Paul Kohelet, weil hier die Nähe zum Mainyo-i-Khard besonders groß ist.

⁶⁸ Noch in die parthische Zeit fällt die recht enigmatische Gestalt Bardaisans von Edessa. Sein Name steht für eine extrem synkretistische Religionsphilosophie, vgl. H. J. W. DRIJVERS, Bardaisan of Edessa (Assen 1966). Nach Bardaisan ist der Kosmos durch das „Wort des Gedankens“ erschaffen worden. Bei ihm fließen parthisch-iranische Einflüsse mit jüdischer Weisheitslehre und christlicher Logospekulation zusammen.

⁶⁹ Der Titel des Werkes erklärt sich aus der iranischen Religionsgeschichte. Nach WIDENGREN (Anm. 29) 84 ist im Altiranischen *manab* der Sinn und *xratu* die intentionale Vernunft. WEST (Anm. 66) 133, nennt als Bedeutung für *mainyo*: „spiritual or immaterial existence, the invisible state, a spiritual being, a spirit, heaven (as contrasted with this world), it is coupled, or contrasted with *gêthi*“.

⁷⁰ I, 10–13. 46–50: WEST (Anm. 66) 126. 128.

⁷¹ Vgl. LAND (Anm. 21) IV, 2, 1–8.

⁷² Vgl. hierzu WIDENGREN (Anm. 29) 84.

Denken Pauls des Persers klar hervor. Gut iranisch ist ferner seine Auffassung, daß die Seele als der bessere Teil des Menschen die höhere Aufmerksamkeit verdient habe. Man muß ihr größere Sorge als dem vergänglichen Leib andeihen lassen. Ihre beste Pflege (syr. *pulhânâ*)⁷³ ist die Erkenntnis und die reine Lehre, die auf dem Wege der Überlieferung weitergegeben wird. Letztere aber wird auf Grund ihrer inhaltlichen Verschiedenheit und religiösen Färbung zunehmend als problematisch empfunden:

„Die Lehre wird schlicht von Mensch zu Mensch weitergegeben. Einige Menschen sprachen in der Tat mit apostolischer Vollmacht (*bašlîhûtâ*)⁷⁴ bekannte Dinge, doch widersprechen sie einander und machen sich gegenseitig Vorhaltungen, indem die einen sprachen: ‚Es gibt nur einen Gott!‘ Die anderen hingegen: ‚Es gibt keinesfalls nur einen!‘ Die einen behaupteten, er enthalte Gegensätze, die anderen verneinten dies. Die einen behaupteten, er sei jemand, der alles vermag, andere hingegen, daß (seine) Macht nicht alles könne. Die einen behaupteten, die Welt und alles, was in ihr ist, seien geschöpflich, die anderen hielten für richtig, daß nicht alles geschöpflich⁷⁵ sei. Und es gibt solche, die behaupteten, die Welt sei aus dem Nichts erschaffen, andere hingegen, ER habe sie aus der Hyle⁷⁶ geformt. Die Welt habe keinen Anfang, sagten die einen, und dauere unendlich fort, wieder andere behaupteten das Gegenteil.“⁷⁷

Pauls Ausführungen sind kennzeichnend für den religiösen und weltanschaulichen Pluralismus des spätantiken Sasanidenreiches⁷⁸, das unter den Chosrau-Herrschern seine größte Ausdehnung hatte. Im sechsten Jahrhundert gab es eine starke jüdische und christliche Präsenz im Zweistromland, hinzu kamen Missionsbewegungen aus dem Osten, dem nördlichen Indien, wo der Buddhismus weitverbreitet war. Die Religion der heiligen Überlieferung war in Medien und Zentraliran der Zoroastrismus in seinen verschiedenen Spielarten. Aus dem Westen wurde, wie Agathias bezeugt, die hellenistische Philosophie mit all ihrem Facettenreichtum importiert. All dies führte zu einem Einbruch in die traditionellen religiösen Milieus, deren gesellschaftliche Stellung immer mehr ins Wanken geriet und die sich nun in einer „aufgeklärten“ Umgebung wiederfanden. Pauls Einführung in die Logik gibt Zeugnis für diese brisante Entwicklung. Er

⁷³ Gemeint ist das „Beackern“ des Seelengrundes mit Hilfe der aus der Lehre gewonnenen Erkenntnis.

⁷⁴ Dieser Passus ist schwer zu übersetzen, vgl. LANDS (Anm. 21) IV, 2, Anm. 3, Bemerkung zu seiner Übersetzung. Er geht jedoch nicht von einer Konjektur im Falle des syr. *bašlîhûtâ* aus: *quod apostoli dignitatem significare solet*. Nur in den Fußnoten nimmt er auf diese Apostolizität Bezug, nicht aber im Text: *partem ejus nonnulli argumentando utpote e rebus jam notis protulerunt*.

⁷⁵ Mit ALTHEIM (Anm. 38) 90 ist unter Berufung auf Brockelmann *d-bârôyâ* („des Schöpfers“) zu lesen oder ein prädikativ gebrauchter *status absolutus* von *bârôyâ* („geschöpflich“) anzunehmen. Der Sinn ändert sich dadurch nicht.

⁷⁶ Das griech. Fremdwort im syrischen Text lasse ich in der Übersetzung stehen.

⁷⁷ LAND (Anm. 21) IV, 2, 7–17.

⁷⁸ Darauf hat schon CASARTELLI (Anm. 23) 1 hingewiesen. Nach ihm war der Zoroastrismus zur Zeit Pauls des Persers etwa in Gestalt des Zervanismus keine monolithische Größe, welche als geschlossener Block den anderen Religionsgemeinschaften oder Weltanschauungen gegenübergestanden hätte.

muß freilich feststellen, daß am Anfang des philosophischen Diskurses zunächst nicht die kritische Rückfrage des menschlichen Intellekts steht, sondern die jeweilige Glaubenstradition, die dem philosophischen Denken erst zu denken gibt. Pauls Ansatz entspringt einem gewissen Unbehagen an der bloßen Tradition und ihren zahlreichen, oft widersprüchlichen „Aposteln“. Ihm dürfte hierbei die reiche orientalische Religionsgeschichte⁷⁹ vor Augen gestanden haben: Zarathustra als erster Empfänger himmlischer Weisheit, die verschiedenen Erlösergestalten, die in den jeweiligen Äonen herabsteigen, Mani, der sich als letzter Kündler verstand und alle Propheten vor ihm kritisierte, Moses und Jesus als Gründergestalten von Juden- und Christentum waren bekannt und werden mit ihren Anschauungen unter die Himmelsboten gerechnet. Die widersprüchlichen religiösen Meinungen können allerdings nicht in gleicher Weise Anspruch auf Wahrhaftigkeit erheben; deshalb fällt dem Philosophen die Aufgabe des Schiedsrichters zu. Der jüdisch-christliche Monotheismus steht freilich in einem unüberbrückbaren Gegensatz zum traditionellen iranischen Dualismus⁸⁰. Doch hat jener im Vergleich zu diesem mit dem Problem des Bösen und Gegensätzlichen zu kämpfen, das in die göttliche Wesenheit selbst hineinverlegt wird. Zoroastrier und Manichäer sind stolz darauf, alle Gegensätzlichkeiten aus dem guten Gott herausgenommen zu haben. Ein Gott, der Licht und Finsternis erschafft, Gutes und Böses wirkt (Jes 45,7), also Gegensätze in sich birgt, ist dem Perser ein Greuel; der jüdisch-christliche Monotheismus mit seinen unerträglichen Vermischungen ist ihm die Urhäresie schlechthin.

Eine weitere Denkschwierigkeit enthält die christliche Vorstellung von der göttlichen Allmacht⁸¹, die nach zoroastrischem Glauben dem höchsten Gott Ahura Mazda nur eingeschränkt zukommen kann, da er über den von Ahriman beherrschten Bereich der Finsternis keine Macht ausübt. Der Hochgott ist zwar allwissend⁸², doch ist er dem Geschick⁸³ unterworfen, an die Raum-

⁷⁹ Vgl. G. WIDENGREN, *The Great Vohu Manah and the Apostle of God* (Uppsala 1945).

⁸⁰ Dieser schließt wie SHAKED (Anm. 57) 5–26 jüngst gezeigt hat, bestimmte monistische Tendenzen keineswegs aus, hier 26: „Typologically, dualism can hardly be considered a separate category of religion. Its kinship with monotheism is so close as to make it necessary to assume that dualism comes into existence only as an intensification of a trait inherent in every monotheism.“ Er folgt darin WESTS Ansichten, der den Zoroastrismus vom muslimischen Vorwurf des Dualismus reinzuwaschen suchte, vgl. dagegen CASARTELLI (Anm. 23) 44.

⁸¹ LAND (Anm. 21) IV, 105 bezieht diesen Passus speziell auf die Manichäer, doch scheint er mir eher ein ganz allgemeines Problem iranischer Religionsphilosophie zu sein.

⁸² Zur Attributenlehre vgl. CASARTELLI (Anm. 23) 18 f. Es ist sicherlich kein Zufall, daß CASARTELLI die mittelalterlichen Schriften Dinkard und Bundahesh zitiert, die allesamt eine latent monotheistische Tendenz aufweisen. Die islamische Polemik trug ihr übriges dazu bei, daß in den Spätwerken der ursprünglich dualistische Charakter dieser Religion derart abgemildert wurde. Ein heutiger Parse würde sich wohl nicht unwidersprochen als Polytheist bezeichnen lassen.

⁸³ Zu den Spekulationen im Mainyo-i-Khard hinsichtlich der Unveränderlichkeit des Schicksals vgl. CASARTELLI (Anm. 23) 28 f. Die Frage muß erlaubt sein, ob Ahura Mazda tatsächlich den Weltenlauf bestimmt und es daher sinnvoll erscheint, zu ihm zu beten und eine Änderung des Geschicks zu erfliehen.

zeit⁸⁴ gebunden und in seinem Handeln auf die lichtvollen Regionen seines Reiches beschränkt. Aus diesem Grunde sprechen alle persischen Theologenschulen Ahura Mazda die Unendlichkeit⁸⁵ als göttliches Attribut ab. Zoroastrismus und jüdisch-christliche Tradition gehen indes in dem Gedanken konform, daß der Kosmos Schöpfung⁸⁶ ist. Doch versteht der Perser unter *dâdan* etwas anderes als das syrische Pendant *bara*, obwohl letzteres als Ideogramm in den Pahlavi-Texten erscheint. Eine *creatio ex nihilo* kann mit einiger Sicherheit für die iranische Kosmologie ausgeschlossen werden. Denn der Hochgott Ahura Mazda⁸⁷ bedarf seiner mitschöpferischen Weisheit und Äonen, sein Wirken ist nie voraussetzungslos, und der ihn umgebende Lichtglanz ist wie die Gottheit selbst ungeschaffen. Die Vorstellung von einer gleichewigen (böartigen) Hyle⁸⁸ ist für den Manichäismus konstitutiv, sie findet sich innerhalb der frühsyrischen Literatur schon bei Bardaisan ausgesprochen und war wohl auch der zeitgenössischen griechischen Philosophie vertraut. Die Frage nach der Ewigkeit des Kosmos stellt sich zum einen in einem aristotelischen Kontext⁸⁹, ist aber auch im iranischen Milieu beheimatet. Die unendliche Raumzeit (*zrvân i akarana*)⁹⁰ stellt hier gleichsam die kosmische Bühne dar, auf der sich der dramatische Kampf zwischen Gut und Böse, Licht und Finsternis etc. abspielt. Auch die Götter, Ahura Mazda und seine Kampfgefährten, sind ebenso wie ihre Gegenspieler, Ahriman und seine Mitstreiter, in diesen kosmischen Prozeß einbezogen und ihm unterworfen.

Ähnlich wie die Kosmologie ist die philosophische Anthropologie besonders im Hinblick auf die menschliche Willensfreiheit⁹¹ ein Tummelplatz der verschiedenen Meinungen, welche nicht allesamt den gleichen Anspruch auf Wahrhaftigkeit erheben können. Aus diesem Grund nimmt Paul eine klare Unterscheidung

⁸⁴ Dies ist das Problem des Zervanismus, der im Westen des Sasanidenreiches vorherrschenden Strömung, vgl. dazu WIDENGREN (Anm. 29) 149–151.

⁸⁵ Vgl. CASARTELLI (Anm. 23) 21 f. Wegen Ahriman kann Ahura Mazda nicht allgegenwärtig sein, wie CASARTELLI (Anm. 23) 44, völlig zu Recht darlegt. Das mag im Eschaton vielleicht anders sein, wenn Ahrimans Macht gebrochen ist, aber für die Dauer dieser Weltzeit ist Ahura Mazdas Herrschaftsbereich begrenzt.

⁸⁶ Vgl. CASARTELLI (Anm. 23) 24–28.

⁸⁷ Der Passus in Mainyo-i-Khard 8,8 ist schwierig zu deuten: „The creator Hôrmezd produced these creatures and creation, and the Ameshâspends, and the Spirit of Wisdom, from that which is his own splendour, and in the glory of boundless time.“ WEST (Anm. 66) 142.

⁸⁸ Vgl. DRIJVERS (Anm. 68) 114–116. 131. In HcHaer III, 7 stellt Ephräm fest, daß Bardaisan gewisse Irrtümer von den Griechen übernommen habe. Vor allem sei nach HcHaer XIV, 7 die Hyle-Vorstellung manichäistischen bzw. markionitischen Ursprungs. Schon Bardaisan habe nach Ephräm der Hyle das Gottesprädikat „der Seiende“ verliehen und damit zur Vergöttlicherung der Materie beigetragen.

⁸⁹ Vgl. dazu die Diskussion bei LAND (Anm. 21) IV, 105. Im Orient ist es vor allem Zacharias Rhetor, der spätere Bischof von Mytilene, der in seiner Streitschrift *De mundi opificio* (PG 85, 1012–1144) mit Nachdruck die Geschöpflichkeit und Endlichkeit der Welt verteidigt.

⁹⁰ Vgl. WIDENGREN (Anm. 29) 149–151. 214–222. 283–294.

⁹¹ Vgl. hierzu vor allem LAND (Anm. 21) IV, 2, 18 f. Wiederum ist es Bardaisan, der zu dieser Frage innerhalb der frühsyrischen Literatur die Maßstäbe gesetzt hat, vgl. den Index bei DRIJVERS (Anm. 68) zu „freedom of will“.

zwischen „Wissen“ und „Glauben“ vor und verlangt eine kritische Prüfung der jeweiligen Lehrmeinungen und Glaubenstraditionen:

„Und viele andere solche Dinge haben sie gesagt und in ihren Überlieferungen aufgestellt, worin sie sich zu widersprechen scheinen und einander entgegenstehen. Deshalb all diese Lehrmeinungen (*dogmaw*)⁹² anzunehmen und zu glauben, fällt uns nicht leicht, ja es ist uns unmöglich, das eine festzuhalten, das andere zu verwerfen, oder das eine zu erwählen, das andere zu verachten. Erforderlich ist für uns also eine klare Erkenntnis, derentwegen wir das übrige beiseitelassen und nur dem einen Glauben schenken. Indessen gibt es keine klare Darstellung dieser Dinge; also muß der Inhalt dieser Lehrmeinungen hinsichtlich des Glaubens und des Wissens untersucht werden. Das Wissen bezieht sich nämlich auf etwas, das nahe, offenkundig und bekannt ist, der Glaube hingegen auf all die Inhalte, die fern und unsichtbar sind und nicht genau erkannt werden können. Dieser ist im Zweifel, jenes über den Zweifel erhaben, jeder Zweifel aber verursacht Spaltung, die Aufhebung des Zweifels indes Gleichförmigkeit. Also ist das Wissen *vorzüglicher*⁹³ als der Glaube und daher diesem als das Bessere vorzuziehen. Denn auch die Gläubigen beziehen, wenn sie wegen ihres Glaubens herausgefordert⁹⁴ werden, aus dem Wissen ihre Verteidigungsrede, indem sie behaupten, daß sie im nachhinein wüßten, an was sie jetzt glaubten: Jetzt aber schauen wir gleichsam wie im Spiegel auf Abbilder, dann nämlich von Angesicht zu Angesicht.“ (1 Kor 13,12) Weil also das Wissen Macht und Schönheit der Welt, Seelenruhe und Erkenntnisfreude bewirkt, laßt uns auch jenen Glauben preisen, in dem all diese Dinge über die Maßen vorhanden sind, jenen aber, der ihrer beraubt ist oder ihnen widerstreitet, für verachtens- und hassenswert erachten, ja ihn sogar mit Schmähung (*kâtâ*) überziehen.“⁹⁵

Gerade aus dem letzten Satz geht hervor, daß Paul den Glauben als solchen nicht abgeschafft wissen will, wohl ist ihm – und in diesem Punkt können wir ihn einen „Aufklärer“ nennen – daran gelegen, die Wucherungen der religiösen Traditionen und Dogmen auf das zurückzustutzen, was vom menschlichen Verstand tatsächlich „gewußt“ werden kann. Der Glaube soll jetzt schon, d. h. in diesem Äon, in Wissen überführt werden. Paul stellt sich mit dieser These gegen die gesamte „nestorianische“ Tradition, welche im Osten bekanntermaßen die christliche Mehrheitskonfession bildet, besonders aber gegen ihren exponierten Theologen Theodor⁹⁶ von Mopsuestia, der in seiner theologischen Erkenntnis-

⁹² Der syr. Text hat das griech. Wort für „Dogmen“.

⁹³ Der Text scheint etwas in Unordnung zu sein; es fehlt an dieser Stelle ein Nomen, das man vielleicht aus dem *yatr men* in Z. 3 ergänzen könnte, vgl. LANDS Bemerkung (Anm. 21) IV, 3 Anm. 5.

⁹⁴ Eine Konjekture ist gegen LAND (Anm. 21) IV, 3 Anm. 6, an dieser Stelle nicht vorzunehmen, da in der Wortwahl des syrische Textes eine klare Anspielung auf 1 Petr 3,15 vorliegt.

⁹⁵ LAND (Anm. 21) IV, 2, 19–3,11.

⁹⁶ In seiner katechetischen Homilie I, 8f. schreibt der Bischof von Mopsuestia: „Da nämlich der Begriff der Religion aus dem Bekenntnis unsichtbarer und unaussprechlicher Dinge besteht, ist der Glaube notwendig, da er den Verstand sehen läßt, was unsichtbar ist. Die sichtbaren Dinge schauen wir mit unseren Augen, die unsichtbaren hingegen sind im Glauben zu sehen. ‚Denn der Glaube ist die Grundlage jener künftigen Dinge und die Offenlegung jener unsichtbaren‘ (Hebr 11, 1). Dieser Glaube führt wesentlich das, was strenggenommen noch nicht ist, zu Bewußtsein: Die Auferstehung nämlich und das Himmelreich und die gesamte kommende Ordnung (*κατάστασις*), die noch nicht vorhanden ist, nehmen wir im Glauben als tatsächlich vorhanden an.“ (BRUNS, FC 17, 1, 81)

lehre dem Glauben eindeutig den Primat einräumt und auf Grund seiner Katasenlehre den „eschatologischen“ Vorbehalt gegenüber dem rein weltlichen oder natürlichen Wissen in keiner Weise aufhebt. Im Rahmen einer Einführung in die Logik kann davon ausgegangen werden, was unser Autor unter „klarer Erkenntnis“ versteht. Paul der Perser ist bekennender Peripatetiker und in dieser Eigenschaft von den Vorzügen der aristotelischen Logik überzeugt. Sein Vorwort zur Isagoge ist eine einzige Werbeschrift für diese Art der Philosophie, ähnlich wie der Mainyo-i-Khard⁹⁷ dem Sucher die Vorzüge des Zoroastrismus erläutert. Paul ist ein Rationalist im strengen Sinne, der Widerspruchsfreiheit und schlußfolgerndes Denken gleichermaßen hochhält. Menschliches Wissen erstreckt sich ausschließlich auf das „Naheliegende, Offenkundige und Bekannte“, während die Erkennbarkeit der „letzten Dinge“ Sache allein des Glaubens ist. Zwar honoriert Paul die apologetischen Bemühungen der Theologen unter besonderer Berufung auf 1 Petr 3, 15, doch kann in diesem Zusammenhang von einem klaren Wissen nicht die Rede sein, da der Glaube für ihn *per definitionem* ein defizitärer Modus des Wissens ist. Derartige Thesen mochten in der „aufgeklärten“ Umgebung des persischen Hofes viel Widerhall finden, indes der offene Aufruf zur Religionskritik im Namen einer rationalistischen Philosophie sorgte für Verstimmung in kirchlichen Kreisen. Mit diesem Werk hatte sich Paul als Kandidat für die bischöfliche Kathedra von Rew-Ardaschir beim Klerus und beim gläubigen Volk der Persis selbst disqualifiziert.

So wenig Paul von der Welt des Glaubens hält, so viel hält er von der peripatetischen Philosophie. Sie „ist also genaue Erkenntnis der sinnlich und geistig wahrnehmbaren Dinge, (sie zielt) auf die Usie⁹⁸ und was der Usie ist und auf das, was in der Usie ist.“⁹⁹ Paul versteigt sich schließlich in einem riskanten Rückgriff auf Gen 1, 26 und unter Verdrehung der exegetischen Tradition¹⁰⁰ zu der These, daß die Philosophie die göttliche Ebenbildlichkeit schlechthin sei, was wiederum mit der oben beschriebenen Konsubstantialität Gottes und der Seele zusammengesehen werden muß:

„Denn das, was die Seele außerhalb ihrer selbst sieht, sieht sie schwächer. Wenn sie sich aber in sich selbst versenkt und zu sich¹⁰¹ zurückkehrt, sieht sie alles wie Gott¹⁰². Was aus dem Urteils- und Unterscheidungsvermögen der Seele erkannt wird, nennt man ‚Theorie‘¹⁰³...

⁹⁷ Nach Mainyo-i-Khard I,14–18 kann nur die Religion der Mazdayasnier Anspruch auf Wahrheit und alleinige Geltung erheben. Der religiöse Pluralismus dieser Weltzeit ist grundsätzlich von Übel und ein Produkt des Zweifel säenden Ahriman. Der Weise prüft wohl alle Religionen, doch nur um die eine wahre, die der Mazdayasnier nämlich, zu behalten.

⁹⁸ Ich lasse das griech. Fremdwort des syrischen Textes in der Übersetzung stehen.

⁹⁹ LAND (Anm. 21) IV, 4, 10–12.

¹⁰⁰ Die Verwendung von Bibelziten erweist Paul eindeutig als Christen, doch die ganze Art seiner Auslegung abseits der ostsyrischen Tradition läßt seine innere Distanz zur Religion hervortreten.

¹⁰¹ LAND (Anm. 21) IV, 4, Anm. 2, nimmt völlig zu Recht ein haplographiertes *b* an.

¹⁰² LAND (Anm. 21) IV, 3, 15–17. *bad^e mūt alāhā* ist zu lesen, vgl. LAND (Anm. 21) IV, 4, Anm. 3, was man im Syrischen auch mit „in Gottähnlichkeit“ wiedergeben könnte. Die Anspielung auf Gen 1, 26 ist jedenfalls klar ersichtlich.

¹⁰³ LAND (Anm. 21) IV, 3, 17f. Der „Theorie“-Begriff findet sich schon in der antioche-

Anders gesagt, die Philosophie ist ein Gleichnis der Gottheit, sofern die Menschen ihr gleichen können. Denn Gott erkennt und wirkt, und auch die Philosophen erkennen und halten für wahr, in eingeschränktem Maße freilich, wie oben dargetan wurde.¹⁰⁴

Pauls kühne Exegese, welche allein die philosophische Existenz im peripatetischen Sinne zur Gottähnlichkeit erhebt, verwischt in ungebührlicher Weise die Grenzen des Natürlichen und Übernatürlichen, für das in seinem auf Formallogeik und rationale Durchschaubarkeit angelegten System kein Platz mehr zu sein scheint. Der „neue Glaube“ der Philosophen, den Paul allein gegen die konkreten Ausformungen der Religionen gelten läßt, fällt mit dem zusammen, was mit „Exaktheit“¹⁰⁵ ausgesagt werden kann. Eine letzte Aporie dieses Ansatzes ist mit der Existenz des Gestaltlosen und logisch nicht Faßbaren, d. h. dem Unendlichen¹⁰⁶, gegeben. Es entzieht sich jeder begrifflichen Definition und kann daher weder erkannt noch wirklich im strengen Sinne „begriffen“ werden. Der endliche Mensch hat sich auf das Endliche und Bestimmbare zu beschränken, ein *regressus in infinitum* ist ihm – gut aristotelisch gedacht – nicht möglich. Das Unendliche widerstrebt der endlichen Vernunft *ex definitione*; also kann sie es auch getrost beiseite lassen. Darunter fällt dann auch die Idee Gottes, von dessen Unendlichkeit¹⁰⁷ sich der Mensch keine Grenze und daher keinen Begriff denken kann.

Ein Wort sei an dieser Stelle noch zum iranischen Unendlichkeitsbegriff¹⁰⁸ gesagt, der Pauls Ausführungen als Hintergrund gedient haben mag. Wie bereits oben festgestellt, ist Zurvân¹⁰⁹ als Raumzeit unendlich, und es existiert nichts Unendliches außer ihm. Nichts kann ohne ihn oder getrennt von ihm existieren. Insofern er aber unendlich ist, kann er nicht begriffen werden. Er kann von keinem menschlichen Verstand erfaßt werden, ja nicht einmal von der Weisheit Gottes, denn selbst Ahura Mazdas Verstand ist begrenzt¹¹⁰ wie auch sein eigenes

nischen Exegetenschule, doch hat er bei Paul seine eigenen Konnotationen, vgl. A. VACCARI, *La θεωγία nella scuola esegetica d'Antiochia*, in: *Bib 1* (1920) 3–36.

¹⁰⁴ LAND (Anm. 21) IV, 4, 23–26.

¹⁰⁵ *hattitâtâ* und *‘ida‘tâ hattitâtâ* („exakte Erkenntnis“) sind die Stichwörter, welche der syrische Text liefert.

¹⁰⁶ Vgl. LAND (Anm. 21) IV, 4, 6–9: „Denn was für uns keine Grenze hat, das kann von uns auch nicht erkannt werden, vielmehr ist Menschheit des Menschen Wesen, in der Menschheit ist nämlich jeder Mensch gleich. Erkenntnis besteht nämlich in der Gleichheit, aber nicht in der Unendlichkeit.“ Das klingt nach einer syrischen *homo-mensura*-Lehre: der Mensch als endliches, kontingentes Wesen habe sich auf die ihm konformen endlichen Dinge zu beschränken und könne keine Aussage über Unendliches machen.

¹⁰⁷ Vgl. dazu E. MÜHLENBERG, *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa. Gregors Kritik am Gottesbegriff der klassischen Metaphysik* (Göttingen 1966). MÜHLENBERGS Studie enthält viel Material zum Unendlichkeitsbegriff der Kappadokier, auch zu dessen Vorgeschichte in der antiken Philosophie.

¹⁰⁸ Vgl. R. C. ZAEHNER, *Zurvan. A Zoroastrian Dilemma* (Oxford 1955, repr. New York 1972).

¹⁰⁹ Gemeint ist (*zrvân i akarana*), die grenzenlose, unendliche, unbestimmbare Raumzeit, vgl. dazu ZAEHNER (Anm. 108) 231–238. 392–396 sowie die Texte aus der mazdayasnischen Apologie *Šikand Gumâni Vazâr*, cap. XI, welche die Widerlegung des Manichäismus zum Inhalt hat.

¹¹⁰ Vgl. ZAEHNER (Anm. 108) 233.

Wesen. Mittelalterliche zoroastrische Theologen diskutierten daher im Anschluß daran die Frage, ob Zurvân als unendlicher Gott sich selbst denken könne. Während die einen dies verneinen, da das Unendliche auch für sich selbst ewig unbestimmbar bleibe, nehmen die anderen an, daß Zurvân sich erst selbst begrenzen¹¹¹ müsse, um sich dann vollständig erkennen zu können. Wie dem auch sei, eines ist gewiß: Der Zervanismus hat die Vorstellung von der Unendlichkeit Gottes in das Denken der christlichen Theologen nicht erst eingetragen¹¹² – dem steht schon allein Ezniks Polemik gegen den Zrvân-Mythos entgegen –, doch hat er unwillkürlich deren theologisches Profil geschärft. Jedenfalls ist die von Babai dem Großen stets beschworene Unendlichkeit¹¹³ in den Augen eines frommen Persers kein Attribut, um das der Gott der Christen zu beneiden wäre.

Fazit: Als Paul der Perser seine Einführung in die Logik an den Großkönig Chosrau schrieb, war er, wie die zahlreichen Bibelzitate nahelegen, noch Christ, doch hatte er sich, indem er das philosophische Wissen über den Glauben stellte, bereits innerlich vom Christentum gelöst. Pauls intime Kenntnis der sasani- dischen Weisheitsliteratur verweist auf seine iranische Herkunft. Mit der philosophischen Einleitung wollte er sich bei Hofe empfehlen und als geeigneter Bischofskandidat präsentieren. Ohne Zweifel hätte er einen guten „Reichs- bischof“ abgegeben, denn der Krone gegenüber war er mehr als loyal. Doch war er ebenso gewiß kein treuer Sohn der Kirche; Klerus und Volk verweigerten daher dem Gelehrten, der das Wissen über den Glauben stellte, ihre Gefolgschaft und kürten einen anderen zum Metropoliten von Rew-Ardaschir. Daß Paul sich nun aus Ressentiment gegen die Mitbrüder zum (früheren?) Magierglauben be-

¹¹¹ Es klingt paradox, aber der unendliche Zurvân kann sich selbst erst denken, nachdem er ein begrenzter Gott geworden ist, vgl. ZAEHNER (Anm. 108) 233. Die innerzoroastrische Diskussion über die Denkbareit des Unendlichen kann hier nicht *in extenso* nachgezeichnet werden. Der extreme mazdayasische Dualismus kann durchaus akzeptieren, daß weder Hormizd noch Ahriman unendlich sind, da sie sich in der Raumzeit gegenseitig begrenzen. Der Zervanismus sieht in der Raumzeit die höchste, allumfassende Entität überhaupt. Die Traktate Bundahesh und Dinkard behaupten in ihrer eher monotheistischen Tendenz, daß die begrenzte Zeit von Hormizd aus der unbegrenzten geschaffen worden sei. Hormizd wird dann als gleichewig mit dem Äon angesehen.

¹¹² Gegen MÜHLENBERG (Anm. 107) 72. Er scheint für die zervanitischen Spekulationen ein hohes Alter anzunehmen. Doch folgt man dem Armenier Eznik von Kolb, dann sind dies Fragen erst des vierten und fünften Jahrhunderts. Ob die zoroastrische Religion völlig von der griechischen Philosophie abhängt, scheint doch sehr zweifelhaft. Bei Paul dem Perser ist eine Konvergenz von traditionellem zoroastrischen Denken und peripatetischer Philosophie zu spüren.

¹¹³ Vgl. hierzu P. BRUNS, *Finitum non capax infimti* – Ein antiochenisches Axiom in der Inkarnationslehre Babais des Großen († nach 628), in: OrChr 83 (1999) 46–71. Babai benutzt das Unendlichkeitsaxiom vor allem, um die reichskirchliche Lehre von der hypostatischen Union zu bekämpfen. Doch richtet sich seine theologische Attributenlehre auch gegen die Zoroastrier. Da ihm aber als christlichem Theologen die Unendlichkeit eine geläufige Eigenschaft Gottes ist, scheint er nicht zu bemerken, daß ein Zoroastrier das Unendliche keineswegs selbstverständlich als etwas Vollkommenes ansieht. Alles, was nicht zu Ende gedacht werden kann, ist eben unvollkommen, da ihm eine letzte Bestimmung fehlt.

kehrte, wie es die spätere Tradition weiß, ist angesichts dieser Gegebenheiten historisch sehr wahrscheinlich. Von seiner intellektuellen Veranlagung her konnte er im Christentum nur eine Philosophie oder Weltanschauung unter vielen sehen, die außerdem noch einen in seinen Augen gravierenden Nachteil besitzt: sie vertröstet den suchenden Menschen auf die kommende Welt, in welcher dann endlich Glaube in Wissen aufgehoben sein soll.

IV. Philosophischer Skeptizismus gegen religiöse Intransigenz – Zur Religionskritik des Hofarztes Burzoë

Paul der Perser steht mit seiner harschen Religionskritik am Hofe des persischen Großkönigs Chosrau keineswegs allein. Seine Einführung in die Logik läßt sich ohne größere Schwierigkeiten mit Agathias' Bericht¹¹⁴ versöhnen. Dieser nennt nämlich einen Syrer, d. h. wohl einen syrischsprachigen Untertan, namens Uranius als Hofphilosoph des Chosrau. Uranius, so heißt es, gab sich gerne als Zweifler, der schon beim ersten Aufwerfen der Frage Widerspruch einlegen mußte, selbst aber ein eindeutiges Urteil vermied. Mit dieser Haltung ahmte er die Skeptiker Pyrrhon und Sextus Empiricus nach. Chosrau fand offensichtlich Gefallen an der bisweilen etwas rüden Art seines Schützlings. Deshalb hetzte er ihn auf die Magier, damit er mit ihnen über das Werden und die Natur diskutierte und die typisch zoroastrischen Fragen erörterte, ob denn das All unendlich sei und ob ein einziger Ursprung für alle Dinge angenommen werden müsse.

Ein weiteres Zeugnis für die freigeistige Atmosphäre, die am Hofe Chosraus herrschte, findet sich in der Einleitung zum Fabelbuch „Kalila wa-Dimna“¹¹⁵. Sie stammt aus der Feder des königlichen Leibarztes Burzoë¹¹⁶, des Sohnes des Azdahar (?), der seine medizinischen Studien in Nischapur zu Ende brachte, bevor er in die Dienste Chosraus I. trat. Dieser erkannte alsbald die außergewöhnliche Begabung seines Schützlings und sandte ihn zwecks Fortbildung in vedischer Medizin ins benachbarte nördliche Indien, dessen Fürsten über zahlreiche diplomatische Kontakte zum Sasanidenreich verfügten. Von dieser Expedition brachte Burzoë neben der umfangreichen medizinischen Fachliteratur auch ein unter seinem späteren arabischen Namen „Kalila wa-Dimna“ (Pančatantra) bekanntes indisches Fabelbuch mit, das er aus dem Sanskrit in die Schriftsprache der Sasaniden, ins Pahlavi, übertrug. Erhalten sind verschiedene Bearbeitungen, auf die hier nicht weiter einzugehen ist und als deren berühmteste jene des persischen Schriftstellers und Übersetzers Ibn al-Muqaffa^c (gest. 759?)¹¹⁷ zu gelten hat,

¹¹⁴ Vgl. Agathias, hist. 2, 29 (PG 88, 1391–94); vgl. auch ALTHEIM (Anm. 38) 90f.

¹¹⁵ Vgl. dazu TH. NÖLDEKE, Burzoes Einleitung zu dem Buche Kalila waDimna (Straßburg 1912).

¹¹⁶ Zum Namen vgl. F. JUSTI, Iranisches Namenbuch (Marburg 1895) 74 („hoch erhaben“).

¹¹⁷ Vgl. hierzu B. SPULER, Iran in frühislamischer Zeit. Politik, Kultur, Verwaltung und öffentliches Leben zwischen der arabischen und der seldschukischen Eroberung 633 bis 1055 (Wiesbaden 1952) 291. ^cAbd Alläh ibn al-Muqaffa^c war gebürtiger Zoroastrier, stammte ur-

welcher Burzoës Pahlavi-Version ins Arabische¹¹⁸ übersetzte und wohl auch an einigen wenigen Stellen überarbeitete. Über Burzoës persönlichen Werdegang informiert die Einleitung¹¹⁹ in knappen, dünnen Worten. Sein Vater war Krieger, die Mutter stammte aus einem Priestergeschlecht, er selbst erhielt eine vorzügliche Erziehung. Mit sieben Jahren lernte er in der Schule die Pahlavi-Schrift und begann als Volljähriger, Medizin zu studieren. Dieses Studium erschien ihm weltanschaulich neutral, der Ärzteberuf lukrativ und angesehen und seine Tätigkeit verdienstvoll¹²⁰ auch in der kommenden Welt. Eine im Auftrag des persischen Großkönigs unternommene Forschungsreise nach Indien brachte zusätzliche Reputation und ein beträchtliches Vermögen, stürzte Burzoë aber zugleich auch in eine tiefe, existentielle Krise. Der ärztliche Beruf füllte ihn nun nicht mehr aus, er war voller Anstrengung und die Kranken häufig undankbar. Der Arzt strebte daher nach einer tieferen, philosophischen Weisheit¹²¹ und verlangte nach einer Heilung für das Übel des Lebens¹²² selber, das er ins Bild einer Krankheit faßte. Er ließ die Arzneiwissenschaft fahren und wandte sich – allerdings mit geringem Erfolg – der Religion zu. Linderung für seinen Weltschmerz suchte Burzoë zunächst in der buddhistischen Lehre, die von Nordindien kommend auch den östlichen Iran erfaßt hatte, doch fand er keinen Geschmack an einer Askese¹²³, die Leiden nicht mindert, sondern nur noch vermehrt. Am Ende des Lebensweges steht eine völlig pessimistische Anthropologie: Der Mensch findet sich in dieser leidvollen Welt wie in einen Brunnen geworfen und wartet nur darauf, von irgendeiner Natter totgebissen¹²⁴ zu werden. Aus dieser ausweglosen Situation gibt es kein Entrinnen. Von den verschiedenen im Sasanidenreich vorhandenen Religionen erwartet Burzoë keine Hilfe:

sprünglich aus Fars und hieß vor seinem erzwungenen Übertritt zum Islam Rôzbih. Er übertrug auch die sasanidische Chronik Chodai-Nâmag aus dem Pahlavi ins Arabische und legte damit den Grundstock für das berühmte „Königsbuch“ des Firdausi. G. ENDRESS, *Der Islam. Eine Einführung in seine Geschichte* (München 1999) 197 datiert die Hinrichtung des berühmten Übersetzers persischer Literatur auf das Jahr 756 (?).

¹¹⁸ Der arabische Text wurde von L. CHEIKHO herausgegeben und in der Jesuitendruckerei von Beirut 1922 verlegt.

¹¹⁹ Vgl. NÖLDEKE (Anm. 115) 11.

¹²⁰ Nach zoroastrischem Glauben bringt Ahura Mazda die Heilkräuter hervor, während der böse Ahriman Krankheit und Tod sendet. Daher ist die Ausübung des Ärzteberufs auch für die kommende Welt verdienstvoll, vgl. auch D. BRANDENBURG, *Priesterärzte und Heilkunst im alten Persien* (Stuttgart 1969).

¹²¹ Vgl. NÖLDEKE (Anm. 115) 12 f. Der Text scheint mir eine antichristliche Spitze zu haben, wenn Burzoë die Perle des (christlichen) Kaufmanns (Mt 13, 45 f.) verschmähnd und nach dem vermeintlich kostbareren Rubin der indischen Weisheit greift. NÖLDEKE (Anm. 115) 12 Anm. 1 meint, es handle sich um billige Glasperlen. Doch könnte auch die mystische Perle gemeint sein, welche für die syrischen Kirchenväter der christliche Glaube ist, vgl. BROCK (Anm. 61) 106–108. Zu bedenken ist ferner, daß es bei Hofe auch christliche Ärzte gab, von denen sich Burzoë absetzte.

¹²² Vgl. NÖLDEKE (Anm. 115) 14.

¹²³ Vgl. NÖLDEKE (Anm. 115) 19–21.

¹²⁴ Vgl. NÖLDEKE (Anm. 115) 26 f.

„Aber als mir dies in den Sinn gekommen, war mir doch unklar, wie es mit der Religion steht. Ich habe Religionen und Bekenntnisse in großer Zahl gefunden bei Leuten, die sie von ihren Vätern geerbt¹²⁵ haben, bei anderen, die ihnen durch Furcht und Zwang¹²⁶ aufgenötigt wurden, bei anderen, die mittels ihrer die diesseitige Welt mit dem, was in ihr an Rang und Lebensunterhalt¹²⁷ ist, zu erlangen trachten. Sie alle behaupten, daß sie das Richtige täten und auf dem rechten Wege seien, wer anderer Meinung als sie sei, beschreite den irrigen Weg und tue das Falsche. Sie unterscheiden sich voneinander in der Auffassung des Schöpfers und der Schöpfung, des Anfangs und des Endes der irdischen Dinge und sonst dergleichen; jeder ist jedem gegenüber rechthaberisch und verletzend. So beschloß ich, mich an die Gelehrten und an ihre Häupter unter den Anhängern eines jeden Glaubens zu halten und über das, was sie beschreiben und darlegen, nachzudenken, um dadurch vielleicht das Wahre vom Eitlen scheidend zu können und diesem das Wahre vorzuziehen und ihm mit Vertrauen und Gewißheit anzuhängen, und zwar ohne zu glauben, was ich nicht weiß, und ohne dem nachzufolgen, was ich nicht begreife. Ich tat dies, forschte und betrachtete, doch fand ich nicht einen unter ihnen, der mich nicht in dem Lob seiner eigenen Religion bestärkt hätte und der Schmähung des anderen Glaubens. Da wurde mir klar, daß sie aus Leidenschaft heraus so argumentierten und sprachen, nicht aber aus Gerechtigkeit. Bei keinem einzigen von ihnen fand ich ein Zeichen, das der Gerechtigkeit und Wahrheitsliebe entsprochen hätte, so daß er sie Verständigen hätte zu wissen geben und diese sie hätten annehmen können.“¹²⁸

¹²⁵ Die von den Vätern ererbte Religion der Sasaniden ist ohne Zweifel die zoroastrische. Doch sie ist schon zur Zeit des Burzoë eher auf dem Rückzug. Vgl. die Einschätzung bei WIDENGREN (Anm. 29) 283: „Es ist wohl nicht zu bezweifeln, daß die islamische Eroberung Irans einer Entwicklung ein Ende bereitete, die zur völligen Christianisierung Irans hätte führen können. Unverkennbar ist, daß der Zoroastrismus als lebendige Religion dem Christentum kein ebenbürtiger Gegner war.“

¹²⁶ Zwar kennt der Zoroastrismus gewisse Zwangsmaßnahmen, welche besonders die Anhänger der Minderheiten zu spüren bekamen, vgl. WIDENGREN (Anm. 29) 274–283, doch ist hier vor allem an die Islamisierung des Zweistromlandes gedacht, vgl. SPULER (Anm. 117) 133–145, bes. 135 und 137: „Ein unmittelbarer Zwang zum Übertritt wurde sicherlich häufiger ausgeübt, als die muslimischen Quellen das zugeben, wie denn auch die Aufprägung von Sure IX 33 (Ende) auf omajjadische und frühabbasidische Münzen ... auf missionarisches Bewußtsein schließen lassen.“

¹²⁷ Das Bekenntnis zum Christentum war sowohl in sasanidischer als auch in frühislamischer Zeit mit persönlichen Nachteilen verbunden. Deshalb änderte die Islamisierung nicht viel am sozialen Status der christlichen Minderheit, weshalb sie sich insgesamt auch besser als die Zoroastrier behauptete. Vgl. auch die Einschätzung bei SPULER (Anm. 117) 186: „Die Übertrittsbewegung zum Islam muß also andere Gründe gehabt haben. In dem damals kulturell führenden nordöstlichen Teile Irans war es bei den Großen vor allem das Bestreben nach einer Wahrung ihrer sozialen Stellung, das sie zu einem raschen Religionswechsel veranlaßte. Dazu kam, daß mit dem Zusammenbruch der sassanidischen Monarchie das streng hierarchisch geordnete System der Geistlichkeit und damit auch der Zoroastrismus als Staatsreligion untergegangen war ... Die morgenländischen christlichen Nationalkirchen hatten sich im Kampfe gegen den oströmischen oder persischen Staat zu autonomen und selbstregierenden Gebilden entwickelt; der Zoroastrismus hatte als Staatskirche in der sassanidischen Reichsorganisation seine wesentlichste Stütze gehabt und deshalb nicht gelernt, sich unabhängig zu bewegen.“

¹²⁸ Text bei CHEIKHO (Anm. 118) 33f. Deutsche Übersetzung leicht modifiziert bei ALTHEIM (Anm. 38) 90f.; NÖLDEKE (Anm. 115) 15.

Burzoë ist ein religiöser Skeptiker, der aus dem weltanschaulichen und religiösen Pluralismus seiner Tage nur noch das Ethos einer allgemeinen Bonhomie¹²⁹ herausdestilliert und als verbindlich gelten lassen will. Das Dogma läßt er gänzlich fahren, über die Existenz Gottes und die Schöpfung der Welt äußert er sich nicht, doch hält er immerhin noch an einer unsterblichen Seele fest, die bei guter Führung im Diesseits auf eine angemessene Belohnung im Jenseits hoffen darf.

Ibn al-Muqaffa^c, der arabisch-persische Übersetzer des Burzoë, war im Grunde seines Herzens Rationalist¹³⁰ und fühlte sich zu keiner Religion hingezogen. Wenn er sich als iranischer Geschichtsschreiber auf die eigene Überlieferung besann und unter großem Aufwand das nationale Erbe zu konservieren begann, indem er die Pahlavi-Werke ins Arabische übersetzte, dann tat er dies in echt patriotischer Gesinnung. Seine Übersetzung des Chodai-Nâmag knüpfte bewußt an die glorreiche Vergangenheit der Sasaniden an und ignorierte die islamische Geschichte mit ihrem dem Perser so verhaßten „Propheten“. Ibn al-Muqaffa^cs Rückgriff auf die tolerante Religionspolitik des Sasaniden Chosrau I. war als Fürstenspiegel für die abbasidischen Zeitgenossen gedacht, deren primitive Revolution zur Verlagerung des Kalifates nach Bagdad geführt hatte. In der religionskritischen Haltung des einstigen Hofarztes Burzoë fand er sich selbst wieder; in gereiftem Alter hatte er die Religion seiner persischen Vorväter mit dem Islam vertauscht, ganz gewiß nicht, weil er darin die volle Wahrheit erblickt hätte, sondern aus reinen Opportunitätsgründen. Mit dem traditionellen Zoroastrismus¹³¹ konnte er sich ebensowenig zufrieden geben wie mit irgendeiner anderen Religion, die damals im Irak – ob offen oder geheim – praktiziert wurde. Für ihn sind alle religiösen Schwärmer betrogene Betrüger¹³². Sein Credo war vielmehr die sozial verträgliche Vernunftreligion, was die neue Religion der arabischen Eroberer auf keinen Fall war. In seiner Jugend hatte Rôzbih alias Ibn al-Muqaffa^c noch Zoroastrismus und Manichäismus verteidigt und den Islam¹³³ geschmäht, doch schon damals mehr aus patriotischer denn aus religiöser Überzeugung. Im Alter freilich brachen ihm diese Jugendsünden buchstäblich das Genick.

Paul der Perser, Uranius und Burzoë diskutierten am Hofe Chosraus I. mit Leidenschaft dieselben philosophischen Fragen und vertraten den gleichen Skeptizismus und Agnostizismus der spätsasanidischen Aufklärung, die schließlich unter der sunnitischen „Orthodoxie“ der Abbasiden im achten Jahrhundert ihr jähes Ende fand.

¹²⁹ Dieses Allerweltsethos, vgl. den Tugend- und Lasterkatalog bei NÖLDEKE (Anm. 115) 18 f. wirkt wiederum auf seine Art mit der Sorge um das Seelenheil sehr zoroastrisch, wie übrigens auch die Hommage an den persischen Großkönig, vgl. NÖLDEKE (Anm. 115) 24 f. Doch kann Burzoë in seiner angestammten Religion nicht bleiben.

¹³⁰ Vgl. dazu SPULER (Anm. 117) 233 Anm. 7.

¹³¹ Vgl. NÖLDEKE (Anm. 115) 17 Anm. 4. Ibn al-Muqaffa^c erwähnt innere Kämpfe, die er durchzustehen hatte.

¹³² Vgl. NÖLDEKE (Anm. 115) 15 Anm. 3: „Unsere Erzählung enthält eine ziemlich boshafte Kritik religiöser Blindgläubigkeit.“

¹³³ Vgl. SPULER (Anm. 117) 291 Anm. 4.