

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in Martin Wallraff (ed.), *Julius Africanus und die christliche Weltchronistik*. It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Pinggéra, Karl

Nestorianische Weltchronistik. Johannes Bar Penkaye und Elias von Nisibis

in: Martin Wallraff (ed.), *Julius Africanus und die christliche Weltchronistik*, pp. 263–283

Berlin / New York: De Gruyter 2006 (Texte und Untersuchungen zur altchristlichen Literatur 157)

<https://doi.org/10.1515/9783110916881.263>

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of De Gruyter Brill:

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

Your IxTheo team

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine von dem/der Autor*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in Martin Wallraff (Hg.), *Julius Africanus und die christliche Weltchronistik* erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch *nicht* das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Pinggéra, Karl

Nestorianische Weltchronistik. Johannes Bar Penkaye und Elias von Nisibis

in: Martin Wallraff (Hg.), *Julius Africanus und die christliche Weltchronistik*, S. 263–283

Berlin / New York: De Gruyter 2006 (Texte und Untersuchungen zur altchristlichen Literatur 157)

<https://doi.org/10.1515/9783110916881.263>

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

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

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

Ihr IxTheo-Team

Nestorianische Weltchronistik

Johannes Bar Penkāyē und Elias von Nisibis

von Karl Pinggéra

Die Weltchronistik zählt nicht zu den herausragenden Domänen in der Geschichte der ostsyrischen („nestorianischen“) Literatur.¹ Unser Überblick kann sich im wesentlichen auf die Vorstellung von zwei Werken beschränken: das sogenannte „Buch der Hauptredepunkte“ von Johannes Bar Penkāyē, eines im ausgehenden 7. Jahrhundert schreibenden Mönchs, und das *Opus Chronologicum* des im 11. Jahrhundert wirkenden Bischofs Elias von Nisibis. Der Reiz einer Zusammenschau dieser beiden Chroniken besteht darin, daß es sich um zwei Werke handelt, wie sie unterschiedlicher kaum gedacht werden könnten. In mehr als einer Hinsicht gilt dies. Gemeinsam ist ihnen ihre konfessionelle Beheimatung. Wir werden sehen, wie verschieden der Blick auf das Ganze der Weltgeschichte je nach historischem und persönlichem Standort des Verfassers ausfällt. Und wie es beide Male doch ein „nestorianischer“ Blick ist. Zu Recht übt die neuere Forschung Zurückhaltung, was die Verwendung der Bezeichnung „nestorianisch“ angeht, wenn von der Apostolischen Kirche des Ostens die Rede sein soll.² Nur aus Gründen der Konvention wird die veraltete Nomenklatur hier beibehalten. Auf alle Fälle haben wir uns aber bewußt zu machen, daß es sich um eine Fremdbezeichnung handelt, die von den Angehörigen der damit gemeinten Kirche mit gewichtigen Gründen abgelehnt wird. Und zwar nicht nur heute, sondern schon in der ausgehenden Antike, als die von ihren Gegnern als „nestorianisch“ verschrieene Kirche begann, ihre eigene, von den anderen christlichen Konfessionen distinkte Identität auszubilden und abzusichern. Eine kurze Besinnung auf diesen Sachverhalt wird uns zum ersten der beiden vorzustellenden Autoren hinführen. Identität hat es ja stets mit Geschichte – oder besser: mit bestimmten Bildern von Geschichte – zu tun.

Der Ort der Handlung liegt jenseits der römischen Reichsgrenze, im Reich der Perser.³ Dort war es im Laufe des 6. Jahrhunderts zu einer wachsenden Konkurrenz zwischen den beiden von der römischen Reichskirche nicht tolerierten christlichen Konfessionen gekommen: Neben der Apostolischen Kirche des Ostens, die sich als die im Perserreich „angestammte“ Kirche betrachtete, war es auch den Miaphysiten (nach überholter Namensgebung: „Jakobiten“) gelungen, eine kirchliche Hierarchie in Persien aufzurichten. Zwar bildeten die Anhänger der Lehre von der *einen* gott-menschlichen Natur (μὴ αὐτότης) des Erlösers nur eine Minderheit unter den Christen Persiens, doch vermochten sie durch ihre Beziehungen bei Hof, König Chosrau II. (590–628) wenigstens vorübergehend für ihre Sache zu gewinnen. Für die Apostolische Kirche des Ostens brachte das spürbare Benachteiligungen mit sich. Der Stuhl ihres Katholikos-Patriarchen von Seleukia-Ktesiphon mußte aufgrund königlicher Intervention von 608 bis 628 vakant bleiben.

In dieser Situation versuchte eine Abordnung von Bischöfen im Jahre 612, vom König die Erlaubnis zur Wahl eines neuen Oberhauptes zu erhalten. Für unseren Zusammenhang ist nun der Wortwechsel zwischen König und Bischöfen äußerst aufschlußreich, wie ihn Babai der Große (um 550–628) in seiner Vita des heiligen Giwargis überliefert hat.⁴ Aus dem Munde des Königs treten uns die gegnerischen Vorwürfe entgegen, mit denen sich die Ostsyrer kon-

frontiert sahen. Nachdem die Bischöfe ein Glaubensbekenntnis zum Erweis ihrer Rechtgläubigkeit vorgelegt hatten, ging der König in seiner Antwort sogleich auf die Gestalt des Nestorius ein, obwohl die Bischöfe diesen gar nicht erwähnt hatten: „Das sollen sie wissen: Solange sie den Namen des Nestorius predigen, gestatten wir ihnen nicht, daß sie ein Oberhaupt bekommen.“⁵ Mit diesem Namen verband sich nichts geringeres als der Vorwurf häretischer Neuerung. In den Fragen, die Chosrau den Bischöfen sodann schriftlich vorlegte,⁶ taucht folgerichtig die Bezeichnung „Nestorianer“ auf. Wer sei vom Glauben der Apostel abgewichen, die Miaphysiten oder „die Nestorianer“? Inhaltlich wird der Vorwurf der Neuerung gefüllt mit der christologischen Terminologie, wie sie in der Perserkirche normative Geltung besaß: „Gibt es einen Lehrer, der vor Nestorius Christus zwei Naturen und zwei Hypostasen (*qnōmē*) nannte?“

In ihrer Antwort machen die Bischöfe mehrere Anläufe, um sich vom Odium des Neuerertums zu befreien. Zunächst versuchen sie mit einem umfangreichen Florileg nachzuweisen, daß sich die von Nestorius vertretene Christologie schon in der Heiligen Schrift und bei den allgemein anerkannten Vätern der Kirche finden lasse.⁷ Daß diese altehrwürdige Lehre jetzt nur noch im Orient vertreten werde, erklären die Bischöfe mit einer eigentümlichen Sichtweise der Kirchengeschichte: Die Entwicklung im Osten sei grundsätzlich anders verlaufen als im „Westen“, also in der westlich der persischen Grenze gelegenen Reichskirche. Das Land der Perser habe bis zum heutigen Tag keinen Häretiker hervorgebracht; das apostolische Erbe sei hier stets treu gehütet worden. Spaltungen seien der Kirche des Ostens bislang erspart geblieben. Ausschließlich im Westen seien immer wieder neue Häresien aufgetaucht, darunter die der Manichäer, der Marcioniten und erst jüngst die der Miaphysiten. Letztere werden nach Severus von Antiochien († 538) als „Severianer“ bezeichnet; es dürfte sich dabei um eine terminologische Retourkutsche auf die Wortbildung „Nestorianer“ handeln. Nachdem man diese „Severianer“ im Westen aus der Kirche ausgestoßen habe, seien sie nun in den Osten eingedrungen und würden hier ihre Irrlehren verbreiten.

Damit haben wir ein Bild der Kirchengeschichte vor uns, das von einem fundamentalen Gegensatz in der Entwicklung des Ostens und des Westens ausgeht. Es ist der Versuch, den konfessionellen Anspruch der Ostsyrer, daß der rechte Glaube allein bei ihnen erhalten geblieben sei, historisch herzuleiten. Wir werden sehen, wie dieses Bild der Geschichte Johannes Bar Penkāyē und auch noch Elias von Nisibis bestimmt hat.

1. Johannes Bar Penkāyē

Die gesicherten biographischen Angaben zu diesem Autor sind spärlich.⁸ Er stammt aus dem nordmesopotamischen Penek, einem am Ufer des Tigris gelegen Ort, der sich nördlich des heutigen Cizre befindet. Unter einem Abt namens Sabrīšōʿ trat er als Mönch im Kloster des Johannes von Kamul ein. Es wird sich dabei um jenen Sabrīšōʿ handeln, dem Johannes sein Geschichtswerk gewidmet hat. Das Kloster liegt rund 100 km nordöstlich von Nisibis. Dem Geschick der Stadt Nisibis gilt die besondere Aufmerksamkeit der Chronik.

Zur Datierung: Das letzte sicher datierbare Ereignis, das Johannes mitteilt, ist der Tod des Rebellenführers al-Mukhtār im April 687 (AH 67).⁹ Zum *terminus ante quem* wurden in der Forschung verschiedene Vorschläge unterbreitet. Am hilfreichsten erscheint die Beobachtung zu sein, daß Johannes offensichtlich voraussetzt, die Stadt Nisibis befinde sich noch in der

Gewalt der Anhänger des verstorbenen al-Mukhtār. Es verlautet nichts von der Beseitigung dieser Herrschaft durch die Araber im Herbst des Jahres 690 oder 691. Eine Abfassungszeit zwischen 687 und 690/91 dürfte daher die größte Wahrscheinlichkeit besitzen.¹⁰

Die Ereignisse dieser Jahre führten Johannes zu der Überzeugung, daß die Geburtswehen der Endzeit angebrochen seien. Alles sei genau so eingetreten, wie es die apokalyptischen Ankündigungen des Neuen Testaments vorhergesagt hätten. Für Johannes steht das Kommen des Antichristen (und damit die letzte Phase der Endzeit) unmittelbar bevor. Dies zu zeigen und seine Leser zu Einsicht und Umkehr zu bewegen, ist die Absicht seines Geschichtswerkes. Und weil dies und nichts anderes die Absicht ist, will sich Johannes bei seinem Gang durch die Weltgeschichte von der Schöpfung bis in die Gegenwart auf das Wesentliche konzentrieren. „Buch der Hauptpunkte“ bzw. „Hauptredepunkte“ (*rīš mellē*) nennt er sein Werk.¹¹ Die ersten neun Bücher (*mēmre*) behandeln die vorchristliche Zeit, die Bücher X–XV widmen sich den Ereignissen nach Christi Geburt. Es liegt unserem Autor fern, detaillierte chronologische Untersuchungen anzustellen. Er schreibt einmal, er habe sein Buch nicht abgefaßt, um sich „durch die Fülle der Ereignisse zu verstricken, durcheinander zu geraten und in die Irre zu gehen ..., sondern um zu zeigen, was Gott in seiner Gnade für uns getan hat, und was wir uns in unserer Bosheit gegen ihn angemaßt haben.“¹² Vor diesem Hintergrund ist es nur zu verständlich, daß Johannes – so das Urteil Anton Baumstarks – „weit mehr religiöse als historische Belehrung“ bietet.¹³

Dem Aufsatz Baumstarks aus dem Jahr 1901 verdanken wir die ersten etwas ausführlicheren Mitteilungen zum Inhalt des unedierten Werks. Vielleicht war es das harsche Urteil Baumstarks über den historischen Wert seiner Quelle, das eine Edition bis heute nicht zustande kommen ließ.¹⁴ Alphonse Mingana publizierte 1908 immerhin die letzten sechs der insgesamt 15 *Mēmre*.¹⁵ Nur dem letzten *Mēmre* gab er eine französische Übersetzung bei. Zu diesem in die Gegenwart des Verfassers führenden Teil kamen später noch eine deutsche Übersetzung von Rudolf Abramowski¹⁶ und eine englische von Sebastian Brock¹⁷.

In diesem letzten Buch finden sich die Gründe, weswegen das Ende der Zeit für den Verfasser nahe herbeigekommen ist. Das Auftreten der Araber und ihre Eroberung des Orients zählen – anders als man vielleicht vermuten würde – für sich genommen *nicht* zu diesen Gründen. Im Gegenteil: Ihre Invasion habe zunächst ganz dem Willen Gottes entsprochen. Die Araber seien seine Werkzeuge gewesen, mit denen Gott zweierlei bewirkt habe: den Hochmut der zoroastrischen Sassaniden, ihre grausamen Verfolgungen der Christen, zu strafen – aber auch Byzantiner und Miaphysiten ihrer gerechten Strafe zuzuführen.¹⁸ Im Einklang mit der apologetischen Polemik seiner Kirche wirft ihnen Johannes vor, „theopaschitische“ Lehren verbreitet zu haben. Im Zusatz zum Trishagion „der für uns gekreuzigt worden ist“ kann Johannes nur eine Form schlimmster Gotteslästerung erkennen.¹⁹ Die Vernichtung weiter Teile der byzantinischen Herrschaft sei deshalb nur gerecht gewesen. Es kann in unserem Zusammenhang nur notiert, aber nicht weiter verfolgt werden, daß Johannes Byzantiner und Miaphysiten theologisch unterschiedslos in eins setzt.

Johannes knüpft dabei an jenes Bild der Kirchengeschichte an, das wir in den Äußerungen der Bischofsdelegation des Jahres 612 schon kennengelernt haben.²⁰ Der „westliche“ Teil der Christenheit ist es, in dem die Häresien zu Hause sind. Dafür nennt Johannes einen politischen Grund: Blütezeiten habe die Kirche immer dann erlebt, wenn sie unter nichtchristlichen Königen zu leben – und zu leiden hatte. Das gelte besonders für die vorkonstantinische Zeit. Die ständige Bedrohung durch Verfolgungen habe die Christen vor Laxheit und Verwirrung

im Glauben bewahrt. In dieser Zeit seien deswegen auch keine Synoden vonnöten gewesen. Das änderte sich im Westen, als die dortigen Herrscher das Christentum annahmen, die Kirche eine ungewohnte Freiheit genöß und sich unter den Christen – gerade deshalb – Untugend, Skandale und Häresien ausbreiteten. „Die Ruhe und der Friede brachten ihnen viele Schäden.“²¹ Johannes kann darüber spotten, daß es unter den Bischöfen des Westens nun üblich geworden sei, sich geradezu jährlich auf Synoden zu versammeln und in einem fort neue Glaubensbekenntnisse zu formulieren. Die Christen Persiens seien von alledem nicht betroffen gewesen. Denn sie hatten unter heidnischen Königen, unter der Herrschaft „der Magier“ ihren Glauben zu bezeugen.²²

Und auch dies erinnert an das Monitum der Bischöfe vom Beginn des 7. Jahrhunderts: Johannes sieht im Eindringen miaphysitischer Gruppen in Persien eine entscheidende kirchengeschichtliche Wende. Erst dadurch seien die unseligen dogmatischen Streitigkeiten des Westens in den Osten gekommen. Wie im Westen führte gerade die Einmischung von Seiten des Königs zum Aufblühen der Häresie. Johannes erinnert hier an Chosrau II. und seine Teilnahme für die Miaphysiten.²³ Gott habe die Araber nicht zuletzt deswegen auf den Plan gerufen, um die theologischen Zänkereien zu beenden und die Zerrissenheit der Kirche zu heilen. Für das hochgradig gereizte Klima, das zwischen der Apostolischen Kirche des Ostens und den Miaphysiten um die Mitte des 7. Jahrhunderts herrschte, liefert uns das Briefkorpus Īšō`ya(h)ḅ III., Katholikos der Kirche des Ostens von 649 bis 659, einiges Anschauungsmaterial.²⁴ Hier erfahren wir auch, daß es in jener Zeit zu Übertritten zur miaphysitischen Kirche gekommen war. Der Klerus von Mossul versuchte diese Vorkommnisse dadurch zu erklären (und zu entschuldigen), daß die Miaphysiten von den neuen islamischen Herren begünstigt würden. Īšō`ya(h)ḅ III. läßt diese Begründung nicht gelten. Das Gegenteil, so der Katholikos, sei der Fall: Die Araber würden unter keinen Umständen jene bevorzugen, die behaupten, Gott habe gelitten und sei gestorben (also – in gut kontroverstheologischer Lesart – die Miaphysiten). Der Klerus von Mossul solle den Angriffen der Miaphysiten gegenüber mehr Eifer für den wahren Glauben an den Tag legen.²⁵ Nicht nur in diesem Zusammenhang läßt Īšō`ya(h)ḅ die neuen Herren in einem günstigen Licht erscheinen. Ihre Herrschaft habe ihnen Gott verliehen; den rechtgläubigen Christen ließen sie alle Freiheit zur Ausübung ihrer Religion.²⁶

Dieses Bild der Araberherrschaft treffen wir auch bei Johannes Bar Penkāyē an. Er hebt hervor, daß Muhammad Respekt gegenüber dem Christentum und gegenüber den Mönchen gefordert habe.²⁷ Besonders positiv zeichnet Johannes die Herrschaft des ersten Umayyadenkalifen Mu`āwīya (661–680): „Gerechtigkeit blühte in seinen Tagen und großer Friede herrschte in den Gebieten, die in seiner Hand waren. Er erlaubte jedermann, sein Leben so zu führen, wie er wollte.“²⁸ – Allerdings schreibt Johannes inmitten der Wirren, die auf Mu`āwīyas Regentschaft folgten. Sein Geschichtswerk entstand im zweiten islamischen Bürgerkrieg (680–692).²⁹ Für den Zerfall der arabischen Herrschaft sieht Johannes den Grund im Blutvergießen, in der übermäßigen, von Gott nicht gebilligten Brutalität, mit der die Araber ihr Eroberungswerk durchgeführt hätten. Nun habe Gott ihrer Herrschaft ein Ende gesetzt.³⁰ Dabei ist noch einmal festzuhalten, daß die Herrschaft von Nichtchristen für Johannes nicht *per se* ein Übel darstellt. Harald Suermann hat dazu ganz zutreffend bemerkt: „Das Fehlen einer Idee vom heiligen christlichen Reich oder die Geringschätzung einer solchen ermöglichten den Nestorianern, ein viel differenzierteres Urteil über die islamische Herrschaft abzugeben, denn Dreh-

und Angelpunkt war nicht das christliche römische Reich, wie es bei den Jakobiten und Chalzedonensern war.“³¹

Die geordneten, friedlichen Lebensverhältnisse unter Mu'āwīya hatten in der Logik der Geschichtsbetrachtung, wie Johannes sie verfolgt, gleichwohl fatale Folgen. Die Christen seien in dieser Zeit nachlässig geworden; vielfältige Mißstände hätten sich unter ihnen ausgebreitet. Dazu kommt die Nachlässigkeit der eigenen Kirche, die zur fortwährenden Ausbreitung der Häretiker im Osten beigetragen habe. Darin sieht Johannes den eigentlichen Grund dafür, daß nun die letzten Zeiten angebrochen seien.³² Zu den Auseinandersetzungen um das Kalifat (besonders das Gegenkalifat az-Zubayrs und die Rebellion al-Mukhtārs) kommen im Jahr 687 noch eine Seuche und eine Hungersnot, deren bedrückendes Ausmaß Johannes in wahrhaft apokalyptischen Bildern zeichnet.³³

Johannes schreibt in dieser Situation eine Weltgeschichte. Wie schon gesagt, nimmt er dieses Unternehmen in Angriff, um seine Zeitgenossen vom unmittelbar bevorstehenden Ende aller Geschichte zu überzeugen. Der Verlauf der Geschichte, wie er ihn rekonstruiert, soll dies gleichsam unter Beweis stellen. Vielleicht ließe sich sagen, daß er dabei die kirchengeschichtlichen Verstehensmuster, die ihm seine Tradition vorgab, auf die Weltgeschichte als ganze anwandte. Trotz aller Wohltaten, die die Menschen auf ihrem Weg durch die Zeit erfahren durften, wandten sie sich immer wieder von Gott ab. Johannes eröffnet seinen ersten Traktat mit der programmatischen Aussage: „Wir wollen zeigen, was er [Gott] in seiner Gnade für uns und was unsere Glaubenslosigkeit vor ihm getan hat; welche Wundertaten seiner Vorsehung er in jeder Generation immer neu für uns vollbracht hat, damit wir uns zu ihm bekehrten; und wie viele böse Pläne unsere Vermessenheit sich zurechtlegte, um Zuflucht zu nehmen bei Gottesferne und Ungehorsam. So ist es denn auch gerecht, daß jetzt – nach dem Wort des seligen Paulus – ‚das Ende der Zeiten zu uns gekommen ist‘ (1Kor 10,11) und das Gericht vor der Tür steht.“³⁴

Gottes unablässige Fürsorge für den Menschen und des Menschen Undankbarkeit stehen sich in der ganzen Weltgeschichte gegenüber. Doch faßt Johannes dieses Verhältnis nicht statisch. Seine pessimistische Weltsicht verbindet er mit der (an sich ja optimistischen) Auffassung der Geschichte, wie sie für die antiochenische Theologie insgesamt bezeichnend ist. Gerrit Reinink hat dieses Grundmotiv des „Buches der Hauptpunkte“ mit dem Stichwort „Paideia“ auf den Begriff gebracht.³⁵ Geschichte ist für Johannes ein Prozeß fortschreitender Erkenntnis, die Gott dem Menschen gewährt. In Mēmrā XIII kann Johannes die Weltgeschichte mit den Stufen des Menschenlebens vergleichen: Von kindlicher Unwissenheit führt der Weltprozeß zur vollen Erkenntnis der Wahrheit durch die Offenbarung Jesu Christi.³⁶

Durch das Studium der heiligen Schriften kann dieser Prozeß erkannt werden. In der Schule von Nisibis, seit dem 5./6. Jahrhundert das maßgebliche theologische Zentrum der Perserkirche, bildete diese Auffassung gerade in der Auslegung der alttestamentlichen Bücher ein Leitmotiv.³⁷

Aus dem Schulbetrieb von Nisibis ist uns vom Ende des 6. Jahrhunderts (zwischen 582 und 604) eine Schrift erhalten, die man *mutatis mutandis* vielleicht auch als eine Weltchronik (freilich eigener Art) bezeichnen könnte: die „Ursache ('*ellā*) der Gründung von Schulen“³⁸. Es handelt sich um die Eröffnungsrede eines neuen Schuljahres. Mit rhetorischem Geschick rekapituliert der Redner zu diesem Anlaß die ganze Weltgeschichte als eine Geschichte der Gründung immer neuer Schulen durch Gott. Am Anfang steht das Sechs-Tage-Werk, die Schule für die Engel (ein in der antiochenischen Tradition fest verankerter Gedanke). Danach

kommen die Schulen für die Menschen. Immer wieder versucht Gott in seiner Güte, den gefallenen Menschen durch Schulen, die seinem Entwicklungsstand angemessen sind, zu sich zu führen. So gibt es die Schule Adams und Evas, Noahs, Abrahams, des Mose, der Propheten, auch die „Versammlungen“ (hier wird das Wort „Schule“ vermieden) der heidnischen Philosophen, um dann endlich zur vollkommenen Schule des lebendigen Wortes Gottes zu kommen, zur Schule Christi. Die Schule der Apostel setzt sich fort in den Theologenschulen der frühen Kirche. Ihren Zielpunkt findet die Geschichte sodann in jenem Hörsaal, in dem die Festrede vorgetragen wird: in der Schule von Nisibis.

Wenn man vor diesem Hintergrund die ersten Traktate des Johannes einmal durchsieht, fällt auf, wie oft hier vom Lehren und Belehrt-Werden die Rede ist. Die ersten neun Traktate behandeln – das kann hier nur ganz summarisch festgehalten werden – die alttestamentliche Geschichte, in denen Johannes das Schema der Belehrung durch die Propheten und den immer neuen Abfall des Gottesvolkes in mehrfacher Perspektive entfaltet. Er legt darauf wert, daß sich seine Darstellung, die über weite Strecken homiletischen Charakter trägt, allein aus biblischer Quelle speist: „Wir bekennen, daß wir nichts außer den heiligen Schriften sagen oder hören wollen. Denn was könnte besser sein?“³⁹

Diese Auskunft des Verfassers trifft für weite Strecken seines Geschichtswerkes zu, wobei die Schrift freilich in antiochenischer Auslegungstradition gelesen wird. Doch greift Johannes gelegentlich auch auf andere Quellen zurück.⁴⁰ Namentlich wird Flavius Josephus in Mēmrā XII als Quelle für die Schilderung des jüdischen Krieges und der Zerstörung Jerusalems genannt.⁴¹ Für die Liste der jüdischen und der babylonisch-assyrischen Könige am Ende des zweiten Mēmrās hat Baumstark gesehen, daß hier ein (allerdings etwas entstellter) Euseb bzw. der von Euseb zitierte Alexander Polyhistor zugrunde liegen muß.⁴²

Durchgreifende Versuche einer chronographischen Strukturierung des Materials fehlen. So spielt das bekannte Schema der *septimana mundi*, das sich ja auch in der ostsyrischen Tradition weiter Verbreitung erfreut hat,⁴³ keine erkennbare Rolle. Ebenso wenig greift Johannes die Jahrwochen oder die Abfolge der vier Weltreiche aus dem Buch Daniel (Kap. 7) als Gliederungsprinzip auf. Die Theorie der vier Weltreiche spielt dagegen in der Apokalypse des Pseudo-Methodius eine gewisse Rolle,⁴⁴ ein Werk, das etwa zur selben Zeit wie der *Ktābā d-rīs mellē* im nordmesopotamischen Raum um Nisibis entstanden sein dürfte.⁴⁵

Der Vergleich mit dieser pseudonymen Apokalypse läßt das eigentümlich „Nestorianische“ in der Weltgeschichte des Johannes Bar Penkāyē deutlich hervortreten.⁴⁶ Gemeinsam ist beiden Werken die Erwartung des nahen Endes. Doch weiß Pseudo-Methodius von der bevorstehenden Ankunft eines endzeitlichen Königs der Griechen, der die Herrschaft der Araber ein für allemal vernichten, auf Golgotha sein Reich Gott dem Vater überantworten und so das Ende der Geschichte heraufführen wird.⁴⁷ Durch ein Schema von zehn apokalyptischen Wochen (in Abwandlung der sieben Jahrwochen in Daniel 9,25) kennt Pseudo-Methodius auch den genauen Termin für den Anbruch der eschatologischen Ereignisse. Es muß sich um das Jahr 692 handeln. Der Verfasser weiß sich in der letzten Woche, er schreibt also zwischen 685 und 692, wahrscheinlich 691/92.⁴⁸ Das Schema der vier Weltreiche aus Daniel behält Pseudo-Methodius unverändert bei. Das bedeutet: Als letztes Weltreich gilt ihm das Reich der Römer. Die Herrschaft der Araber degradiert er damit zum historischen Zwischenspiel ohne Bestand. Es dürfte feststehen, daß der Verfasser dieser Apokalypse ein Miaphysit war.⁴⁹ Auf jeden Fall kein Glied der Kirche des Ostens wie Johannes Bar Penkāyē. Johannes hatte keine Veranlassung, eine Rettergestalt aus Byzanz zu erhoffen.

2. Elias von Nisibis

Wenn wir uns nun Elias von Nisibis zuwenden, machen wir nicht nur einen zeitlichen Sprung. Wir betreten auch eine andere Welt. Für den Chronisten des 11. Jahrhunderts sind die Muslime keine vorübergehende Erscheinung der Weltgeschichte mehr. Arabische Sprache und Kultur sind ihm in gewisser Weise zur geistigen Heimat geworden. Für Samir Khalil Samir, der das Werk des Elias eingehend erforscht und interpretiert hat, gehört Elias zu den großen Brückenbauern zwischen orientalischem Christentum und arabischer Kultur.⁵⁰ An seinem *Opus chronologicum*, der Weltchronik, kann man sich das (im wahrsten Sinne des Wortes) „vor Augen“ führen.⁵¹ Es ist ein zweisprachiges Werk. In zwei Spalten werden syrischer und arabischer Text durchgehend nebeneinander gestellt. Es ist das Werk eines Mannes, der *zugleich* syrischer Christ und Angehöriger der arabischen Kulturwelt war oder doch sein wollte.

Elias wurde am 11. Februar 975 in Senna geboren, einer Kleinstadt am linken Tigrisufer südlich der Mündung des Kleinen Zab. In rascher Folge durchlief er die Stationen seiner kirchlichen Karriere. Bereits als Neunzehnjähriger wurde er zum Priester geweiht, 996–1001 hielt er sich als Mönch im Michaels-Kloster bei Mossul auf. Die Weihe zum Bischof der Region Bēt Nūhadrā erfolgte 1002. Im Alter von 33 Jahren wurde er 1008 schließlich zur Würde eines Metropoliten von Nisibis erhoben.⁵² Nahezu ein halbes Jahrhundert lang, bis zu seinem Tod (wohl) im Jahre 1046⁵³, übte er das Bischofsamt aus.

Elias zählt zu den fruchtbarsten und vielseitigsten Schriftstellern seiner Kirche. Sein literarisches Erbe kann hier nur cursorisch Erwähnung finden. Die syrischen Werke haben ihren Ort eindeutig im Binnenraum seiner Glaubensgemeinschaft, so etwa vier Bücher Rechtsentscheidungen und liturgische Dichtungen⁵⁴ sowie eine syrische Grammatik⁵⁵. Der kulturellen Vermittlung dient ein arabisch-syrisches Wörterbuch.⁵⁶ An arabischen Werken ragen besonders hervor die um Religion, aber auch um Sprache und Kultur kreisenden Gespräche mit dem Wezir Abū 'l-Qāsim al-Ḥusain ibn 'Alī al-Mağribī. In diesem apologetischen Werk berichtet Elias von sieben „Sitzungen“ (*mağālis*) zwischen dem 5. und dem 29. Juli 1026, in deren Verlauf Elias den Fragen des Wezirs zur christlichen Religion Rede und Antwort stand.⁵⁷ Zum apologetischen Genre sind auch mehrere Traktate zu rechnen über Gott den Schöpfer, seine Einzigkeit und die Dreiheit seiner Personen und nicht zuletzt über die rechte Vorstellung vom ewigen Leben.⁵⁸ Es sind Schriften, die der theologischen Auseinandersetzung mit dem Islam dienen, die den immer wieder erhobenen Vorwurf des Polytheismus abwehren und die Überlegenheit des Christentums demonstrieren wollen. Hier steht Elias in der Tradition seiner aristotelisch geschulten Vorgänger des 9. und 10. Jahrhunderts. Unter den ethischen Werken ist das „Buch der Vertreibung der Sorge“ von besonderer Bedeutung; neben biblisch-christlichen Quellen werden Tugenden und Laster bezeichnenderweise auch im Rückgriff auf Autoren des antiken Heidentums einander gegenübergestellt.⁵⁹

Sein apologetisches Hauptwerk, das „Buch des Beweises“⁶⁰, zeigt eine auffällige Asymmetrie: Einheit und Dreiheit des göttlichen Wesens sowie die Göttlichkeit Christi werden gegen Muslime und Juden im ersten Teil ohne gröbere Polemik vertreten. Mit unvergleichlich schärferem Ton wird dann aber in den restlichen drei Teilen gegen „Melkiten“ (also Chalcedonenser) und Miaphysiten die Überlegenheit der nestorianischen Christologie, ja überhaupt die Überlegenheit der Kirche des Ostens demonstriert. Elias verfolgt sein Anliegen mit Argumen-

ten, die wir im wesentlichen schon aus dem 7. Jahrhundert kennen und die im weiteren Verlauf der ostsyrischen Theologiegeschichte weiter tradiert und ausgebaut wurden⁶¹. Noch bevor sich Elias in Teil II der eigentlich theologischen Widerlegung der anderen christlichen Bekenntnisse widmet, geht es ihm um den Nachweis, daß die Kirche des Ostens die alte, unverfälschte Tradition bewahrt habe.⁶² „Melkiten“ und „Jakobiten“ seien nichts weiter als zwei jüngere Sekten, entstanden in den Wirren, die sich nach Konstantin im Römerreich ausgebreitet hatten. Dem religiösen Niedergang unter den christlichen Königen im Westen werden die harten Verfolgungen unter den heidnischen Herrschern im Osten gegenübergestellt. Der Osten hätte so den Glauben bewahrt und nach Nicaea keine neuen Konzile nötig gehabt. In den Teilen III und IV bietet Elias sodann ein ganzes Arsenal von Argumenten auf, mit denen die Überlegenheit seiner Kirche auf nahezu allen Gebieten des kirchlichen Lebens erwiesen werden soll.⁶³

In einer Zeit, da die Macht der Kalifen im Schwinden begriffen war, lebte Elias unter den faktisch unabhängigen kurdischen Marwaniden-Fürsten von Diarbakir.⁶⁴ Der dritte Emir der Dynastie, Naṣr ad-Daula Aḥmad ibn Marwān al-Kurdī, gelangte 1010 an die Macht und schuf an seinem Hof in Mayyāfāriqīn ein Zentrum für Gelehrte aus allen Teilen der arabischen Welt. In diesem intellektuell anregenden Umfeld wirkte Elias. Ein Umfeld, das durch die nach Osten vordringenden Byzantiner zeitweise gefährdet war.

In diesem Umfeld vollendete Elias im Jahr 1018/1019 seine Weltchronik. Sie reicht bis in die unmittelbare Gegenwart des Verfassers. Das Werk ist uns in einem einzigen Manuskript der British Library (Rich. 7197) erhalten geblieben. Für die syrische Spalte nimmt man an, daß es sich um ein Autograph handelt; in der arabischen Spalte lassen sich mehrere Schreiber unterscheiden.⁶⁵ Die Handschrift weist mehrere Lücken auf (größere *lacunae* bestehen für die Jahre 785–878 und 972–994), auch der Anfang fehlt. Dennoch kann man vermuten, welchen Titel Elias seinem Werk gegeben hat. Zu Beginn des zweiten Teiles heißt es nämlich: „Mit der Hilfe Gottes schreiben wir den zweiten Teil der ‚Beschreibung der Zeiten‘ (*maḳṭbānūtā d-zabnē*), verfaßt von dem Sünder Elias, dem Metropoliten von Nisibis.“⁶⁶ Auch ‘Aḫdīšō’ (Nachfolger des Elias auf dem bischöflichen Stuhl von Nisibis 1290/92–1318) notiert in seinem Schriftstellerkatalog, Elias habe eine „Beschreibung der Zeiten“ verfaßt.⁶⁷ Dieser Terminus ist nicht zufällig gewählt. Der große westsyrische Gelehrte Jakob von Edessa († 708) bezeichnete damit die Chronik des Euseb von Caesarea. Als „Beschreibung der Zeiten“, wörtliche Wiedergabe des griech. *χρονογραφία*, betitelte Jakob zugleich seine eigene Chronik, die sich als Fortsetzung von Eusebs Werk versteht.⁶⁸ Soweit man aus den erhaltenen Fragmenten erkennen kann, gestaltete Jakob seine Chronik in engster Anlehnung an das von Euseb vorgegebene Schema. Dieses Schema umfaßt zwei Teile: die „Chronographie“, eine listenförmige und kommentierende Zusammenstellung des Materials, und den „Kanon“, eine Darstellung der Weltgeschichte in kurzen historischen Lemmata, die durch synchronisierende Zahlentabellen verbunden ist. Im wesentlichen ist es diese Gliederung, die nun auch Elias dem ersten Teil seines Werkes zugrunde legt. Eusebs Chronik dürfte schon im 6. Jahrhundert in das Syrische übersetzt worden sein.⁶⁹ Es scheint allerdings so, als habe Elias sein Material nicht aus dieser Übersetzung selbst geschöpft, sondern aus späteren syrischen „Mittelquellen“.⁷⁰

Elias formuliert den universalen Anspruch, den eine Weltchronik erhebt. Der erste Teil vermittele – so der Autor – „ausreichende“ Kenntnisse über die Zeiten der (biblischen) Väter und Könige und „die bekannten Ereignisse, die sich in der Welt zugetragen haben“.⁷¹ Um diesem hohen Anspruch gerecht zu werden, zieht Elias eine Fülle von Quellen heran. Sorgsam wird

für jede Notiz ihr Herkunftsort angegeben. Mit der Genauigkeit, die Elias auf seine Quellenangaben verwendet, nimmt er in der syrischen Chronistik eine Ausnahmestellung ein.

Am Beginn des (im Sinne Eusebs) „chronographischen“ Abschnittes stehen Zeittafeln der biblischen Geschichte von Adam bis zum Beginn der Seleukidenära (312 v.Chr.),⁷² zunächst entsprechend der Septuaginta, dann nach den Angaben der Hebraica und der syrischen Peshitta. Dem schließen sich entsprechende Listen mit den Berechnungen von Euseb, Afrahat und den beiden Chronisten Annianus und Andronicus an. Nach jeder Liste läßt Elias eine knappe Kritik folgen. Zustimmend referiert wird u.a. die Kritik des Diodor von Tarsus, des Annianus und Jakobs von Edessa an den chronologischen Daten Eusebs.⁷³ In einer Lücke der Handschrift könnte sich vielleicht die chronographische Liste aus der verlorenen Chronik des Diodor von Tarsus befunden haben.⁷⁴ Darauf folgen die Bischofslisten der patriarchalen Sitze Rom und Alexandrien; beide reichen bis zum Konzil von Chalcedon.⁷⁵ Für die nun folgende Lücke wird man die entsprechenden Listen für Antiochien und Konstantinopel vermuten dürfen.⁷⁶ Der erhaltene Text setzt dann wieder ein mit Königslisten.⁷⁷ Als erste nennt Elias die Liste ägyptischer Könige, der die Königslisten von Assyrien, Medien, Sikyon, Argos, Athen, Rom und Makedonien folgen. Die babylonischen und ägyptischen Könige werden dann noch einmal (von Nebukadnezar bis Kleopatra) nach Ptolemäus mitgeteilt. Eine Liste der römischen „Könige“ (wie in der Überschrift angegeben nach Ptolemäus, Theon von Alexandrien und Jakob von Edessa) führt sodann in die Gegenwart des Verfassers (nämlich bis in das Jahr AD 1018 zu Kaiser Basilius II.). Es folgt eine (in der arabischen Spalte Jakob von Edessa zugeschriebene) Liste der persischen Herrscher aus dem Hause der Sasaniden. Nach einer weiteren Lücke wird der chronographische Teil abgeschlossen mit einer Liste der Katholikoi-Patriarchen der Kirche des Ostens.⁷⁸

Der nun folgende Abschnitt⁷⁹ entspricht formal dem eusebianischen „Kanon“, doch nimmt Elias einige Änderungen an dem überlieferten Muster vor. Die Ereignisse werden untergliedert nach Jahren. Für jedes Jahr wird eine Zeile gezogen. Der Anfang ist aufgrund einer weiteren Lücke nicht erhalten, der erste Eintrag stammt aus einer hier eingearbeiteten Liste der edessenischen Könige und bezieht sich auf das Jahr 337 der Seleukidenära (AD 25/26). Die Einträge werden vertikal in drei Kolumnen untergliedert: In der ersten Kolumne steht das Jahr. Bis zur Hiğra geschieht dies nach der üblichen Seleukidenära. Ab diesem Ereignis, dem Beginn der islamischen Zeitrechnung (AD 622), wird jeweils der Beginn des Hiğrajahres angegeben, datiert nach der Seleukidenära. In gewisser Weise wird also nach beiden Ären datiert.⁸⁰ Die zweite Kolumne beinhaltet die Angabe der Quelle für das Lemma, das sodann in der dritten Kolumne zu stehen kommt. Auch die Jahre, für die Elias keinen Eintrag macht, sind mit einer (leer bleibenden) Zeile vertreten. Die Edition ahmt diese graphische Anordnung leider nicht nach und vermittelt nur einen unvollkommenen Eindruck von der (den Zeitablauf sichtbar machenden) Systematik des Werkes.⁸¹ Neben der Einführung der zweiten Kolumne (mit den Quellenangaben) weicht Elias auch darin von Euseb ab, daß er die *fila regnorum* aufgibt. Eusebs Datierung nach den römischen Kaisern (für seine eigene Epoche bzw. jüngere Vergangenheit) wurde von Jakob von Edessa um die Daten der persischen Könige bzw. später der arabischen Kalifen erweitert. Der auf das Römerreich beschränkte Horizont Eusebs wurde damit aufgebrochen, ohne das vorgegebenen Schema grundsätzlich zu verlassen. Witold Witakowski bemerkt zu Elias, der diese Art der Datierung nun ganz aufgab: „he realized that the Eusebian vision of history was obsolete.“⁸²

Kein Vorbild bei Euseb besitzt der zweite, nicht minder umfangreicher Teil des Gesamtwerkes, der hier nur kurz erwähnt werden kann.⁸³ Es handelt sich um eine Aufstellung von Berechnungsarten für die verschiedenen im Orient gebräuchlichen Zeitrechnungen. Die Abhandlung verfolgt in erster Linie den Zweck, eine exakte Datierung kirchlicher Feste und Festzeiten zu ermöglichen. Benutzt wurde dieser Teil später von einem ähnlichen, „Chronik“ genannten Werk Šem‘ōns von Šanqlābād (13. Jh.).⁸⁴

Elias zitiert in seinem Werk nicht weniger als rund 60 Quellen, die hier nicht im einzelnen genannt werden können. Es handelt sich um Vertreter des antiken Heidentums, um Schriftsteller der Alten Kirche und Autoren der syrischen Literaturgeschichte. Elias benützt aber auch eine ganze Reihe islamischer Historiker.⁸⁵ Denn neben den Memorabilia der Kirchengeschichte, neben der Geschichte des Rhomäerreichs, neben bemerkenswerten Naturphänomenen stehen regelmäßig auch die entscheidenden Fakten der islamischen Geschichte.

Was war das Motiv, das Elias zur Abfassung eines solch umfangreichen Werkes veranlaßte? Die Frage nach der Aussageabsicht des Autors ließ sich bei Johannes Bar Penkāyē relativ leicht beantworten. Die streng analistische Form einer Chronik, wie Elias sie vorlegte, erschwert dagegen eine eindeutige Antwort. In der Forschung stand denn auch das Interesse an den zitierten Quellen im Vordergrund; das Werk *als solches* geriet kaum in den Blick. So zog beispielsweise die römische Bischofsliste schon früh die Aufmerksamkeit der Kirchenhistoriker auf sich.⁸⁶ Ebenso wurde bereits 1879 die Liste der Sasanidenkönige durch den Orientalisten Theodor Nöldeke berücksichtigt.⁸⁷ Als Vergleichsmaterial zog Pierre Nautin die Chronik des Elias heran, um die Verfasserfrage der Chronik von Seert zu klären.⁸⁸ Andreas Luther erkannte den eigenständigen Quellenwert der von Elias benützten edessenischen Königsliste für die Geschichte der Osrhoene.⁸⁹ Auch darf im vorliegenden Rahmen nicht unerwähnt bleiben, daß die Edition von Elias' Chronik (1910) Anlaß gab zu gewichtigen Korrekturen an Heinrich Gelzers magistraler Africanus-Monographie⁹⁰. Denn die bei Elias überlieferten Fragmente des alexandrinischen Chronographen Annianus (die Gelzer noch unbekannt waren) führten Serruys zu dem Schluß, daß es sich bei Annianus keineswegs nur um jenen unselbständigen Redaktor der Chronik des Panodorus handeln könne, als den ihn Gelzer sich vorgestellt hatte.⁹¹ Damit aber war eine wesentliche Voraussetzung entfallen für Gelzers Versuch, in byzantinischen Chroniken auch dort Spuren von Panodorus bzw. Annianus zu identifizieren, wo diese Autoren namentlich gar nicht genannt waren.⁹²

Wenn wir nun abschließend die Frage nach der Aussageabsicht aufgreifen, die Elias mit seinem Werk verfolgt hat, so sollen lediglich einige Beobachtungen zusammengetragen werden, die möglicherweise zur weiteren Beschäftigung mit dieser Fragestellung anregen.

Die Vorstellung ausgewählter Werke des Elias hat uns mit dem geistigen Profil dieses Kirchenmannes ein wenig vertraut gemacht. In seinen apologetischen Werken trat uns dabei die doppelte Herausforderung entgegen, vor die sich Elias gestellt sah: in einer islamischen Gesellschaft und Geisteskultur zu leben – und sich in diesem Rahmen anderen christlichen Konfessionen gegenüber zu behaupten. Beide Aspekte dürften auch bei der Interpretation der Chronik zu bedenken sein.

Wie schon erwähnt, datiert Elias nach Hiğrajahren und stellt in seinen Lemmata sowohl christliche als auch islamische Nachrichten zusammen. Samir Khalil Samir entdeckt hier den bemerkenswerten Versuch eines kulturellen Dialoges: „Ainsi, a-t-il fait passer dans l’histoire générale arabo-musulmane les faits les plus saillants de l’histoire chrétienne, et dans l’histoire syro-chrétienne les données essentielles de l’histoire musulmane, d’après les propres sources

musulmanes. Forme éminente du dialogue culturel, qu'est cette vocation de pont."⁹³ Man wird in der Tat sagen können, daß die islamische Geschichte für Elias der gegebene „weltliche“ Rahmen war, in den er die Geschichte des orientalischen Christentums einzeichnete. Daß sich der Lauf der Dinge dem Metropoliten von Nisibis so darstellen konnte, dürfte wohl auch mit seiner Prägung durch das genuin ostsyrische Bild der Kirchengeschichte zusammenhängen, von dem oben die Rede war.⁹⁴ Denn Elias konnte ohne weiteres davon ausgehen, daß die wahre Kirche „im Regelfall“ unter nichtchristlichen Herrschern zu leben habe.

Es ist aufschlußreich, wie Elias den Sieg seines Landesherrn Naṣr ad-Daula über dessen Konkurrenten Šarwīn im Jahr 1010 beschreibt. Elias nennt hier keine Quelle, er wird also selbst formuliert haben: „In ihm [dem Jahr AH 401] ermordete der ruchlose Šarwīn auf heimtückische Weise den gesegneten Emir Mūmahhid ad-Daula in der Donnerstagnacht am 5. Gūmadā I [AD 14.12.1010]; aber der Herr [!] verlieh dem Abū Naṣr, dem Bruder des Mūmahhid ad-Daula, den Sieg und lieferte den Šarwīn in seine Hand; der tötete ihn und wurde Emir unter dem Namen Naṣr ad-Daula.“⁹⁵ Hinter dem Weltgeschehen, auch hinter den Machtkämpfen der Muslime, steht für Elias also letztlich der Wille Gottes. Die letzten Lemmata der Chronik dienen eindeutig der geschichtstheologischen Legitimation der marwanidischen Dynastie. Man wird diese Zeilen textpragmatisch durchaus so verstehen können: Elias ruft seine Glaubensgenossen dazu auf, die Herrschaft der Marwaniden zu akzeptieren als ihren in Gottes Weltplan vorgesehenen Lebensraum. Mit einer solchen Akzeptanz islamischer Herrschaft teilt Elias ein geschichtstheologisches Verstehensmuster, das wir schon im 7. Jahrhundert bei Iṣḥāq III. und *mutatis mutandis* bei Johannes Bar Penkāyē kennengelernt haben. Entsprechendes gilt übrigens auch für die Verwendung der islamischen Zeitrechnung: Bereits eine ostsyrische Synode von AD 676 datiert nach der Hiḡra;⁹⁶ ebenso Johannes Bar Penkāyē, der den Beginn der endzeitlichen Plagen mit dem Jahr 67 „der Herrschaft der Araber (*Ṭayyāyē*)“ angibt.⁹⁷

Ein weiterer Aspekt kommt in Sicht, wenn man sich die ausgesprochen feindselige Haltung des Elias vergegenwärtigt, die er im „Buch des Beweises“ den anderen christlichen Konfessionen gegenüber an den Tag legt. So läßt es sich Elias in seiner Chronik nicht entgehen, für das Jahr AH 407 (AD 1016) folgende Skandalgeschichte aus der miaphysitischen Kirche mitzuteilen: Ignatius, der Metropolit von Tagrit, war in diesem Jahr zum Islam abgefallen und nach Bagdad (der „Stadt des Friedens“) abgewandert, nicht ohne zuvor kultische Gewänder und Geräte entwendet zu haben. Nachdem er seinem Glauben abgeschworen hatte, habe er sich Abū Muslim genannt „und viele Frauen genommen“.⁹⁸ Ein Eintrag für das Jahr AH 397 (AD 1006/07) zeigt, daß der konfessionelle Hader sich auch an der rechten Datierung der kirchlichen Festzeiten entzünden konnte.⁹⁹ Ihrer korrekten Berechnung dient der zweite Teil in Elias' Chronik.

Auf den ersten Blick mag es also erstaunlich scheinen, daß Elias in seiner Weltgeschichte reichlich und ohne erkennbare Vorbehalte auf Quellen anderer kirchlicher Provenienz zurückgreift. Vor allem dient der Miaphysit Jakob von Edessa häufig als Gewährsmann. Elias referiert Jakobs Kritik an Euseb mit Zustimmung,¹⁰⁰ für die römische Kaiserliste wird Jakob unter die „vertrauenswürdigen Schriftsteller“ gerechnet,¹⁰¹ allein für die Jahre AD 348–693 wird Jakob über 20 Mal zitiert.

Zu diesem Befund fügen sich gut einige Beobachtungen, die Dorothea Weltecke zu den Chroniken von Jakob von Edessa und Elias von Nisibis angestellt hat. Demnach ist die Handschrift von Elias' Chronik „für einen syrischen historischen Text außergewöhnlich luxuriös

ausgestattet“¹⁰². Der kostbare Beschreibstoff Pergament und die mehrfarbige Fassung zeigen in der Tat, daß es sich bei der Handschrift um ein Prestigeobjekt handelt. In diesem Fall (ein Autograph!) läßt sich der Gestaltungswille des Autors ganz unmittelbar erkennen.¹⁰³ Ein Vergleich mit London BL Add. 14684, einer fragmentarischen Handschrift von Jakobs Chronik (wohl 10. Jahrhundert), legt den Schluß nahe, daß Elias für die Gestaltung seines Buches im wesentlichen von Jakobs Chronik angeregt wurde.¹⁰⁴ Eine Abhängigkeit von Jakob von E-dessa ist für den an Euseb orientierten Aufbau wie auch für den Titel des Werkes ohnehin sehr wahrscheinlich.¹⁰⁵ Wenn man nun die außergewöhnlich prachtvolle Ausstattung von Elias' Handschrift in Rechnung stellt, wird man die Vermutung nicht von der Hand weisen können: Elias versuchte mit seiner Chronik (zumindest *auch*), den miaphysitischen Vorgänger zu übertreffen. Jedenfalls wollte er ihm in nichts nachstehen.

Elias war sich wohl dessen bewußt, daß er mit einer Weltchronik Neuland in der ostsyrischen Literatur betrat. Im Gegensatz zu den Miaphysiten¹⁰⁶ kannte die Kirche des Ostens bis dato keine eigene Tradition weltchronistischer Literatur. Die apokalyptische Weltanschauung eines Johannes Bar Penkāyē erhob nicht den Anspruch, eine Chronographie *stricto sensu* zu bieten.

Es waren eine melkitische und eine miaphysitische Chronik aus dem 10. Jahrhundert, deren Angriffe auf das „nestorianische“ Christentum Elias dazu veranlasst hatten, sein „Buch vom Beweis der Wahrheit des Glaubens“ abzufassen.¹⁰⁷ Gegen die „Geschichtsfälschungen“, die er diesen Chroniken vorwirft, führt Elias darin folgenden Text ins Feld: das „Verzeichniss unserer heiligen Väter, der Katholici, welches die Namen, die Sprengel und die Reihenfolge derselben angiebt, jedesmal mit Chroniken und mit der Angabe der Zeit der Amtsführung.“¹⁰⁸

Mit der Existenz dieser Liste steht für Elias die ununterbrochene, bis auf ihre apostolischen Anfänge zurückreichende Kontinuität seiner Kirche fest. Es wird sich dabei um eine Liste handeln, wie sie Elias im „Kanon“ seiner Weltchronik benützt hat:¹⁰⁹ Mit ihrer Hilfe werden die wichtigsten Daten der ostsyrischen Kirchengeschichte unter die großen Begebenheiten der Universalgeschichte eingereiht. Elias setzte eine solche Liste auch an das Ende des „chronographischen“ Teils seiner Chronik:¹¹⁰ Die Katholikai der Kirche des Ostens stehen dort neben Erzvätern, Königen, Cäsaren und schließlich auch neben den Patriarchen des Westens. – Mit großem Aufwand versuchte Elias, der reichen Weltchronistik der anderen Konfessionen ein zumindest gleichwertiges Werk entgegenzustellen. Die Apostolische Kirche des Ostens sollte im Rahmen der Weltgeschichte den ihr angemessenen Platz finden.

¹ Vgl. die Überblicke zur syrischen Historiographie: W. Hage, Art. Geschichtsschreibung, in: J. Aßfalg/P. Krüger (Hg.), Kleines Wörterbuch des Christlichen Orients, Wiesbaden 1975, 140–142; S. P. Brock, Syriac Historical Writing. A Survey of the Main Sources, Journal of the Iraqi Academy/Syriac Corporation 5, 1979/80, 1–30 (arab. Pagination: 297–326) = in: ders., Studies in Syriac Christianity, Aldershot 1992, Nr. I; P. Nagel, Grundzüge syrischer Geschichtsschreibung, in: F. Winkelmann/W. Brandes (Hg.), Quellen zur Geschichte des frühen Byzanz (4.–9. Jahrhundert). Bestand und Probleme, BBA 55, Amsterdam 1990, 245–259; M. Debié, Ordonner les temps. Étude de l'historiographie de langue syriaque et de ses rapports avec l'historiographie grecque du V^e au IX^e siècle, Diss. Paris 1999; E.-I. Yousif, Les

chroniqueurs syriaques, Paris/Budapest/Turin 2002 (vgl. dazu die Rez. von A. Harrak in: Hugoye. *Journal of Syriac Studies* 6/2, 2003). – Im Gegensatz zur Weltchronistik wurden bei den Ostsyrern besonders Kirchengeschichte und Hagiographie gepflegt, wie auch der Ursprung nestorianischer Geschichtsschreibung in den syrischen Märtyrerakten und Heiligenviten zu suchen ist; vgl. dazu E. Degen, Daniel bar Maryam. Ein nestorianischer Kirchenhistoriker, *OrChr* 52, 1968, 45–80 sowie L. I. Conrad, *Varietas Syriaca. Secular and Scientific Culture in the Christian Communities of Syria after the Arab Conquest*, in: G. J. Reinink/A. C. Klugkist (Hg.), *After Bardaisan. Studies on Continuity and Change in Syriac Christianity in Honour of Professor Han J. W. Drijvers*, OLA 89, Leuven 1999, 85–105.

² Vgl. etwa S. P. Brock, The ‚Nestorian‘ Church. A Lamentable Misnomer, in: J. F. Coakley/K. Parry (Hg.), *The Church of the East. Life and Thought* = BJRL 78/3, 1996, 23–35; zur Neubewertung der antiochenisch-ostsyrischen Christologie in den ökumenischen Dialogen der letzten Jahre siehe D. W. Winkler, *Ostsyrisches Christentum. Untersuchungen zu Christologie, Ekklesiologie und zu den ökumenischen Beziehungen der Assyrischen Kirche des Ostens*, *Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte* 26, Münster 2003. Vgl. zum Folgenden auch meinen Beitrag: Nestorius in der „nestorianischen“ Kirche. Streiflichter zum Selbstverständnis der Apostolischen Kirche des Ostens, in: F. Schönemann/Th. Maaßen (Hg.), *Prüft alles, und das Gute behaltet! Zum Wechselspiel von Kirchen, Religionen und säkularer Welt* (FS H.-M. Barth), Frankfurt a.M. 2004, 190–213.

³ Vgl. dazu etwa die Darstellung bei S. H. Moffet, *A History of Christianity in Asia*, vol. I: *Beginnings to 1500*, Maryknoll/New York ²1998, 243–251.

⁴ Vgl. J. B. Chabot, *Synodicon orientale ou Recueil de synodes nestoriens*, Paris 1902, 631–632 (franz. Übersetzung) sowie O. Braun, *Ausgewählte Akten persischer Märtyrer*, BKV 22, Kempten/München 1915, 254–257 (deutsche Übersetzung); vgl. dazu auch die Notiz in einer um 660 verfaßten Chronik in I. Guidi, *Chronica Minora I*, CSCO 1/2 Syr. 1/2, Paris 1903, 23/20. Zweifel an der Historizität einzelner Züge in Babais Bericht äußert G. J. Reinink, *Babai the Great’s Life of George and the Propagation of Doctrine in the Late Sasanian Empire*, in: J. W. Drijvers/J. W. Watt (Hg.), *Portraits of Spiritual Authority. Religious Power in Early Christianity, Byzantium and the Christian Orient*, *Religions in the Graeco-Roman World* 137, Leiden/Boston/Köln 1999, 171–193 (hier: 178–182).

⁵ J. B. Chabot, *Synodicon orientale* (wie Anm. 4), 632; O. Braun, *Ausgewählte Akten* (wie Anm. 4), 257.

⁶ Ebd. – In anderer Reihenfolge sind die Fragen auch überliefert in der Handschrift Cambridge Oriental 1319, siehe L. Abramowski/A. E. Goodman, *A Nestorian Collection of*

Christological Texts, Cambridge 1972, Bd. 1, 1,6f. (Text); Bd. 2, 100,23–27 (engl. Übersetzung). Vgl. auch das Synodicon orientale, in dem die zweite Frage entfällt: J. B. Chabot, Synodicon orientale (wie Anm. 4), 574,1–5 (Text); 591 (franz. Übersetzung).

⁷ Vgl. J. B. Chabot, Synodicon orientale (wie Anm. 4), 574–580; O. Braun, Das Buch der Synhados oder Synodicon Orientale, Wien 1900 [Nachdr. Amsterdam 1975], 322–330.

⁸ Siehe bereits A. Scher, Notice sur la vie et les œuvres de Yohannan bar Penkaye, JA X/10, 1907, 161–178, sodann die bis heute maßgebliche Zusammenstellung und Auswertung des in Frage kommenden Materials bei T. Jansma, Projet d'édition du K^etaba d'rēš mellé, de Jean bar Penkaye, OrSyr 8, 1963, 87–106. Vgl. ferner folgende neuere Untersuchungen zu Leben und Werk (mit Lit.): G. J. Reinink, Paideia. God's Design in World History according to the East Syrian Monk John bar Penkaye, in: E. Kooper (Hrsg.), The Medieval Chronicle II. Proceedings of the 2nd International Conference on the Medieval Chronicle. Driebergen/Utrecht 16–21 July 1999, Amsterdam/New York 2002, 190–198; P. Bruns, Von Adam und Eva bis Mohammed – Beobachtungen zur syrischen Chronik des Johannes bar Penkaye, OrChr 87, 2003, 47–64. Noch unveröffentlicht ist der wichtige Beitrag von G. J. Reinink, East Syrian Historiography in Response to the Rise of Islam. The Case of John Bar Penkaye's *Ktābā d-Rēš Mellé* (erscheint demnächst in dem Sammelband: Redefining Christian Identity. Cultural Interaction in the Middle East Since the Rise of Islam, hg. von J. van Ginkel, H. Murre-van den Berg und Th. van Lint); für die Überlassung eines Vorabdruckes danke ich Herrn Professor Reinink (Groningen) herzlich. Um eine Untersuchung zum Verhältnis von Vetus Syra und Peschitta (ohne die Absicht, einen Beitrag zum Inhalt der Chronik zu liefern) handelt es sich bei J.-L. Simonet, Les citations des Actes des Apôtres dans les chapitres édités du *K^etābā d^erēš mellé*, Muséon 114, 2001, 97–119. – Neben der Weltchronik hat sich von Johannes bar Penkayē noch eine Sammlung von sieben asketisch-mystischen Zenturien erhalten; die Übersetzung der ersten Zenturie findet sich nebst Einleitung bei M. Albert, Une centurie de Mar Jean bar Penkayē, in: Mélanges Antoine Guillaumont. Contributions à l'étude des christianismes orientaux, Cahiers d'Orientalisme 20, Genf 1988, 143–151. In dieser Hundertspruch-Sammlung zeigt sich Johannes als Vertreter einer mystischen Spiritualität, wie sie in der ost-syrischen Kirche des 7. Jahrhunderts von so bedeutenden geistlichen Autoren wie Isaak von Ninive, Simon d-□aibū*eh und Dādīšō' Qa*rāyā gepflegt wurde.

⁹ A. Mingana, Sources Syriaques II, Leipzig 1908, 158*,10–14/186*.

¹⁰ Vgl. R. G. Hoyland, Seeing Islam as Others Saw It. A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam, Studies in Late Antiquity and Early Islam 13, Princeton 1997, 200.

¹¹ Diese Bedeutung für *rīš mellē* legt sich besonders durch folgende Passage aus dem Schlußwort in Mēmrā XV nahe, A. Mingana, Sources syriaques (wie Anm. 9), 170*,12–15/197*: „Dies also ist, größtenteils in abgekürzter Form, die Geschichte der Welt, unser lieber Sabrīšō‘. Wir haben diese Geschichte in Hauptpunkten (*b-rīš mellē*) verfaßt, weil wir zur Anfertigung dieser Schrift anders nicht in der Lage gewesen wären.“ Schon A. Mingana, Sources syriaques (wie Anm. 9), 197* Anm. 1 hat gegen R. Duval geltend gemacht, daß die Übersetzung „*épitomé*“ bzw. „*sommaire*“, „*abrégé*“ wahrscheinlicher ist als die Annahme, es handle sich um die syrische Wiedergabe des griechischen „*Archaiologia*“ (was S. P. Brock, Syriac Historical Writing [wie Anm. 1], 26 noch als Möglichkeit erwägt); vgl. schon die Übersetzung „Hauptredepunkte“ bei A. Baumstark, Eine syrische Weltgeschichte des siebten Jahrhunderts, RQ 15, 1901, 273–280. G. R. Reinink, East Syrian Historiography (wie Anm. 8), Anm. 18 vermutet, daß Johannes *rīš mellē* als Äquivalent zu griech. „*Kephalaion*“ (im Sinne von „chief point“, „main point“) gebraucht.

¹² Mēmrā XI; A. Mingana, Sources Syriaques (wie Anm. 9), 30*,7–11.

¹³ A. Baumstark, Eine syrische Weltgeschichte (wie Anm. 11), 275.

¹⁴ Die von Titus Jansma geplante Edition, vgl. T. Jansma, Projet d’édition (wie Anm. 8), ist nicht realisiert worden. – Zu den von Mingana benützten Handschriften sowie zu weiteren Textzeugen und ihrem Verhältnis zueinander vgl. jetzt H. Kaufhold, Anmerkungen zur Textüberlieferung der Chronik des Johannes bar Penkāyē, OrChr 87, 2003, 65–79.

¹⁵ A. Mingana, Sources Syriaques (wie Anm. 9), I–VIII (Einleitung), 1*–171* (Text), 172*–197* (Übersetzung).

¹⁶ R. Abramowski, Dionysius von Tellmahre, AKM 25/2, Leipzig 1940, 5–8.

¹⁷ S. P. Brock, North Mesopotamia in the Late Seventh Century. Book XV of John Bar Penkāyē’s *Rīš Mellē*, Jerusalem Studies in Arabic and Islam 9, 1987, 51–75 (= in: ders., Studies in Syriac Christianity, Aldershot 1992, Nr. II).

¹⁸ So in Mēmrā XV, A. Mingana, Sources Syriaques (wie Anm. 9), 145*,17–19/174*: Durch die Eroberungszüge der Muslime habe Gott an den Häretikern Rache geübt, „weil sie Gott das Wort geschmäht hatten“, an den Zoroastriern aber habe er Vergeltung geübt für „das unschuldig vergossene Blut der Märtyrer Christi“.

¹⁹ In Johannes’ Sicht hatten die Byzantiner versucht, diese sogenannte „theopaschitische“ Formel (von Justinian 533 proklamiert, freilich ohne sich im Kult der Chalcedonenser durchsetzen zu können) der gesamten Christenheit vorzuschreiben. Die Kirchen, die diese Lehre annahmen, seien „wie unkultiviertes Land“ geworden (A. Mingana, Sources Syriaques [wie Anm. 9], 147*,18f./176*). Man habe verlangt, „in die [göttlichen] Natur, die über den Leiden

steht, Leiden einzuführen – eine Behauptung, die wohl nicht einmal die Dämonen wagen.“ (ebd., 144*,21f./173*).

²⁰ Siehe dazu die Eröffnung von Mēmrā XV: A. Mingana, *Sources Syriacques* (wie Anm. 9), 143*,1–144*,11/172*f.

²¹ A. Mingana, *Sources Syriacques* (wie Anm. 9), 144*,9f./173*.

²² A. Mingana, *Sources Syriacques* (wie Anm. 9), 144*, 12–17/173*.

²³ A. Mingana, *Sources Syriacques* (wie Anm. 9), 144*,17–145*,1.

²⁴ Vgl. zum Folgenden (mit Belegen) S. P. Brock, *Syriac Views of Emergent Islam*, in: G. H. A. Juynboll, *Studies on the First Century of Islamic Society, Papers on Islamic History* 5, Carbondale/Edwardsville 1982, 9–21; 199–203 (= in: ders., *Syriac Perspectives on Late Antiquity*, London 1984, Nr. VIII), 15f. sowie R. G. Hoyland, *Seeing Islam* (wie Anm. 10), 174–182.

²⁵ Ep. 48; R. Duval, *Ishoʿyahb Patriarchae III Liber Epistularium*, CSCO 11, Paris 1905, 97.

²⁶ Vgl. die Aussagen im Brief an den Metropolitan Šemʿūn von Rew Ardašir, mit denen der Katholikos zeigen will, daß die zum Islam übergetretenen Apostaten von Merw sich nur aus materiellen Gründen zu diesem Schritt entschlossen hätten, während sie – von der Sondersteuer abgesehen – volle Religionsfreiheit genossen hätten. So betont Īšōʿyā(h)b III. unter anderem: Gott habe den Arabern die Herrschaft über die Welt gegeben; sie würden „unseren Glauben“ loben, die Priester und die Heiligen des Herrn ehren und den Kirchen und Klöstern ihre Hilfe gewähren (CSCO 11, 251 Duval). – Es kann in unserem Zusammenhang nicht diskutiert werden, ob solche Aussagen tatsächliche Gegebenheiten bzw. Überzeugungen spiegeln oder sich eher dem pragmatischen Bemühen um ein gutes Verhältnis zu den Muslimen verdanken.

²⁷ Vgl. A. Mingana, *Sources Syriacques* (wie Anm. 9), 141*,16f. sowie 146*,14–17/175*.

²⁸ A. Mingana, *Sources Syriacques* (wie Anm. 9), 146*,13f.

²⁹ Vgl. dazu die Darstellung von G. Rotter, *Die Umayyaden und der zweite Bürgerkrieg (680–692)*, AKM 45/3, Wiesbaden 1982.

³⁰ A. Mingana, *Sources Syriacques* (wie Anm. 9), 145*,21–146*,5.

³¹ H. Suermann, *Das arabische Reich in der Weltgeschichte des Jô✚annàn bar Penkājē*, in: P. O. Scholz/R. Stempel (Hg.), *Nubia et Oriens Christianus. Festschrift für C. Detlef G. Müller zum 60. Geburtstag*, Bibliotheca Nubica 1, Köln 1987, 59–71 (hier: 69).

³² Vgl. S. P. Brock, *Syriac Views* (wie Anm. 24), 17.

³³ Johannes berichtet in Mēmrā XV ausführlich von diesen zeitgeschichtlichen Ereignissen; A. Mingana, *Sources Syriacques* (wie Anm. 9), 155*–158*/182*–186*.

Mu'āwiyas (680) und dem Ausbruch des zweiten islamischen Bürgerkrieges war gerade der nordmesopotamische Raum um Nisibis zu einem Schauplatz der innerislamischen Auseinandersetzungen geworden. 686 war die Stadt in die Hände des Rebellenführers al-Mukhtār gefallen. Nach seiner Niederlage und seinem Tod in Kufa 687 machten die Truppen der von ihm befreiten Sklaven (Johannes nennt sie *šurtē*) Nisibis zum Zentrum des anti-arabischen Aufstandes. Vgl. zur Darstellung bei Johannes Bar Penkāyē H. Suermann, *Das arabische Reich* (wie Anm. 31), 63–66 und G. R. Reinink, *Paideia. God's Design in World History* (wie Anm. 8), 191. Die Schilderung der Hungersnot des Jahres 687 findet sich A. Mingana, *Sources Syriacques* (wie Anm. 9), 160*–165*/187*–192*. Erwähnt wird für dieses Jahr eine Hungersnot in Syrien auch bei Michael dem Syrer (J. B. Chabot, *Chronique de Michel le Syrien*, 4 Bde., Paris 1899–1924; Bd. 2, 474/Bd. 4, 447) und in einer islamischen Quelle; vgl. S. P. Brock, *North Mesopotamia* (wie Anm. 17), 69.

³⁴ Vgl. G. J. Reinink, *Paideia. God's Design in World History* (wie Anm. 8), 192, der hier aus der Handschrift Ming. syr. 179, fol. 2r übersetzt. Für unsere Nachübersetzung haben wir dieselbe Handschrift benutzt. Herr Professor Bruns (Bamberg) gewährte uns großzügig Einblick in die in seinem Besitz befindliche Kopie, wofür ihm aufrichtig gedankt sei.

³⁵ Vgl. G. J. Reinink, *Paideia. God's Design in World History* (wie Anm. 8); S. 193f. wird die antiochenische Herkunft der geschichtstheologischen Konzeption des Johannes und ihre Vermittlung über die Schule von Nisibis aufgezeigt. Zu diesem Hintergrund vgl. besonders R. Macina, *L'homme à l'école de Dieu. D'Antioche à Nisibe: Profil herméneutique, théologique et kérygmatische du mouvement scoliaste nestorien. Monographie programmatique*, POC 32 (1982) 87–124, 263–301; 33 (1983) 39–103.

³⁶ A. Mingana, *Sources Syriacques* (wie Anm. 9), 96* f.; vgl. dazu G. J. Reinink, *Paideia. God's Design in World History* (wie Anm. 8), 192f.

³⁷ Vgl. R. Macina, *L'homme* (wie Anm. 35), 48f.; P. Bruns, *Von Adam bis Mohammed* (wie Anm. 8), 54 beobachtet zu den Mēmrē VII und VIII, sie behandelten „im Sinne der nestorianischen Schultheologie die, wenn man so will, *praeparatio evangelica* in den Büchern des Alten Testaments.“

³⁸ Edition (mit französischer Übersetzung) von A. Scher, *Cause de la fondation des écoles*, PO 4, Paris 1908, 317–404; vgl. dazu Th. Hainthaler, *Die verschiedenen Schulen, durch die Gott die Menschen lehren wollte. Bemerkungen zur ostsyrischen Schulbewegung*, in: M. Tamcke (Hrsg.), *Syriaca II. Beiträge zum 3. deutschen Syrologen-Symposium in Vierzehnheiligen 2002*, *Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte* 33, Münster 2004, 175–192.

³⁹ Mēm̄rā IV; Ming. syr. 179, fol. 34r. Vgl. G. J. Reinink, Paideia. God's Design in World History (wie Anm. 8), 193.

⁴⁰ Siehe den Überblick bei A. Baumstark, Eine syrische Weltgeschichte (wie Anm. 11), 279f. sowie die Hinweise bei P. Bruns, Von Adam bis Mohammed (wie Anm. 8), 53–56.

⁴¹ Johannes schreibt, er würde hier nur wenig mitteilen und gibt dem Leser den Hinweis: „Du kannst dich, mein Lieber, über diese Ereignisse ausführlich informieren aus der Geschichte (*taš'ī*ā*), die von Josephus über die Verwüstung Jerusalems geschrieben wurde.“ (A. Mingana, Sources Syriaques [wie Anm. 9], 82*,21–83*,1; Josephus wird als zuverlässige Quelle nochmals genannt ebd., 84*,22).

⁴² A. Baumstark, Eine syrische Weltgeschichte (wie Anm. 11), 275.

⁴³ Vgl. dazu W. Witakowski, The Idea of Septimana Mundi and the Millenarian Typology of the Creation Week in Syriac Tradition, in: R. Lavenant (Hrsg.), V° Symposium Syriacum, OCA 236, Rom 1990, 93–109 und P. Bruns, Endzeitberechnungen in der syrischen Kirche, in: W. Geerlings (Hrsg.), Der Kalender. Aspekte einer Geschichte, Paderborn u.a. 2002, 122–139.

⁴⁴ Vgl. bes. Buch VIII; G. J. Reinink, Die Syrische Apokalypse des Pseudo-Methodius, CSCO 540/541 Syr. 220/221, Louvain 1993, 13–16/19–26.

⁴⁵ Zur Datierung auf 691/92 siehe S. P. Brock, Syriac Sources for Seventh-Century History, BMGS 2, 1976, 17–36 (= ders., Syriac Perspectives on Late Antiquity, London 1984, Nr. VII), 34; ders., Syriac Views (wie Anm. 24), 18 sowie G. J. Reinink, Ps.-Methodius. A Concept of History in Response to the Rise of Islam, in: A. Cameron/L. I. Conrad (Hg.), The Byzantine and Early Islamic Near East, vol. I: Problems in the Literary Source Material, Studies in Late Antiquity and Early Islam 1, Princeton 1992, 149–187 (hier: 178–183).

⁴⁶ Vgl. S. P. Brock, Syriac Views (wie Anm. 24), 17–19.

⁴⁷ Mēm̄rā XIII,11–XIV,6; CSCO 540/541, 38,5–45,8/62,1–74,9 Reinink. Vgl. dazu ders., Pseudo-Methodius und die Legende vom römischen Endkaiser, in: W. Verbeke/D. Verhelst/A. Welkenhuysen (Hg.), The Use and Abuse of Eschatology in the Middle Ages, ML.St I/15, Leuven 1988, 82–111.

⁴⁸ Dabei ist das Hiğrajahr AD 622 als Ausgangspunkt der zehn „Jahrwochen“ (mit je sieben Jahren) zu nehmen; vgl. zur Datierung die Literaturhinweise oben Anm. 45.

⁴⁹ Das gilt unbeschadet der Tatsache, daß der Vf. einen *byzantinischen* Endkaiser erwartet; vgl. die Diskussion bei G. J. Reinink, Ps.-Methodius (wie Anm. 45), 156–168 sowie nochmals ders. in der Einleitung von CSCO 541 (wie Anm. 44), IX–XI und XXV–XXIX. – Wir kennen eine Reihe von westsyrisch-miaphysitischen Quellen aus der Zeit um 700, die eine Hoffnung

auf die Wiederherstellung der byzantinischen Herrschaft – zum Teil in der Gestalt eines eschatologischen Friedensreichs – erkennen lassen (vgl. G. J. Reinink, *Paideia. God's Design in World History* [wie Anm. 8], 195 sowie die Studien von F. J. Martinez, *Eastern Christian Apocalyptic in the Early Muslim Period. Pseudo-Methodius and Pseudo-Athanasius*, Diss. Catholic University of America, Washington D.C. 1985 und H. Suermann, *Die geschichtstheologische Reaktion auf die einfallenden Muslime in der edessenischen Apokalyptik des 7. Jahrhunderts*, Frankfurt a.M. 1985): das Evangelium der Zwölf Apostel (J. R. Harris, *The Gospel of the Twelve Apostles together with the Apocalypses of Each One of Them*, Cambridge 1900, bes. 13/33, 15/34, 21/38; vgl. H. J. W. Drijvers, *The Gospel of the Twelve Apostles. A Syriac Apocalypse from the Early Islamic Period*, in: A. Cameron/L. I. Conrad, *The Byzantine and Early Islamic Near East* [wie Anm. 47], 189–213, bes. 211–213); die „Edessenische Apokalypse“/der edessenische Pseudo-Methodius (F. Nau, *Révélations et légendes. Méthodius – Clément – Andronicus. Textes édités, traduits et annotés*, JA XI/9, 1917, 415–471, hier: 415–452; vgl. bes. 427f./435–37); Pseudo-Ephräm, Rede „Über das Ende der Zeiten“ (E. Beck, *Des heiligen Ephraem des Syrers Sermones III*, CSCO 320/321 Syr. 138/139, Louvain 1972, 60–71/82–95; vgl. bes. 67/89).

⁵⁰ Vgl. die gesammelten Aufsätze aus den Jahren 1975–1988 in: S. Kh. Samir, *Foi et culture en Irak au XI^e siècle. Elie de Nisibe et l'islam*, Aldershot 1996; vgl. ferner ders., *Langue arabe, logique et théologie chez Élie de Nisibe*, MUSJ 52, 1991/92, 227–367 und ders., *Élie de Nisibe. Profession de foi monothéiste*, POC 45, 1995, 3–5.

⁵¹ Edition mit lateinischer Übersetzung: E. W. Brooks, *Eliae metropolitae Nisibeni Opus Chronologicum I*, CSCO 62*/63* Syr. 21/23, Rom 1910; I.-B. Chabot, *Eliae metropolitae Nisibeni Opus Chronologicum II*, CSCO 62**/63** Syr. 22/24, Rom 1909/1910 (Nachdr. aller Bände: Louvain 1954). Den arabischen Text des ersten Teiles bietet auch J. ܐܘܒܒܝ, *Elia Barsenaya. History (Opus Chronologicum)*, Baghdad: Syriac Academy Publication 1975 (so der englische Titel des arab. Werkes). Die im arabischen Original fehlenden Teile wurden vom Herausgeber aus dem Syrischen nachübersetzt; vgl. dazu S. Kh. Samir, *Bibliographie du Dialogue Islamo-Chrétien: 22.4. Élie de Nisibe (Iliyyâ al-Naṣîbî) (975–1046)*, Islamochristiana 3, 1977, 257–286 (= ders., *Foi et culture* [wie Anm. 50], Nr. I), 283: „on distingue mal ce qui est d'Élie et ce qui est du traducteur“. Die Einträge des Kanons ab Beginn der muslimischen Ära (also die Jahre AD 622–1018) finden sich mit deutscher Übersetzung bei F. Baethgen, *Fragmente syrischer und arabischer Historiker*, AKM 8/3, Leipzig 1884. Vollständig und wegen ihrer Register von besonderem Nutzen ist die französische Übersetzung: L. J. Delaporte, *La*

Chronographie d'Élie bar Šinaya Métropolitain de Nisibe. Traduite pour la première fois d'après le manuscrit Add. 7197 du Musée Britannique, BEHE.H 181, Paris 1910.

⁵² Zu Leben und Werk vgl. A. Baumstark, Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluß der christlich-palästinischen Texte, Bonn 1922, 287f.; G. Graf, Geschichte der christlichen arabischen Literatur, Bd. 2: Die Schriftsteller bis zur Mitte des 15. Jahrhunderts, StT 133, Città del Vaticano 1947, 177–189; E.-K. Delly [seit 2003 Emmanuel III., chaldäischer Patriarch von Babylon], La théologie d'Élie bar Šénaya. Étude et traduction de ses entretiens, SU 1, Rom 1957; ders., Art. Élie Bar Šénaya, DSp 4, Paris 1960, 572–574; S. Kh. Samir, Bibliographie (wie Anm. 51). Einen kenntnisreichen Überblick gibt auch W. Witakowski, Elias BarShenaya's Chronicle (Veröffentlichung in OrSuec geplant; für die Überlassung eines Vorabdrucks bin ich Herrn Dr. Witakowski, Uppsala, zu herzlichem Dank verpflichtet); siehe auch W. Witakowski, Art. Elias v. Nisibis, LThK³ 3, Freiburg i.Br. 1995, 594.

⁵³ Vgl. dazu S. Kh. Samir, Date de la mort d'Elie de Nisibe, OrChr 72, 1988, 124–132 (= ders., Foi et culture [wie Anm. 50], Nr. II): Danach kann das im Geschichtswerk *Liber Turris* des Šalībā ibn Yūḥannā (14. Jh.) mitgeteilte Todesdatum AH 10. Muḥarram 438 (= AD 18. Juli 1046) als zutreffend angenommen werden; vgl. die Notiz in: Maris Amri et Slibae, De patriarchis Nestorianorum commentaria. Pars altera: Amris et Slibae, ed. H. Gismondi, Rom 1896, 99,5. Die frühere Forschung war mehrheitlich davon ausgegangen, daß eine Passage in Elias' Werk „Kirchliche Entscheidungen“ den Tod des Patriarchen Elias I. im Jahr 1049 voraussetzt und somit der Mitteilung im *Liber Turris* entgegensteht; so zuerst J. S. Assemanus, Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana III/1, Rom 1725, 269, unter den neueren Autoren siehe etwa G. Graf, GCAL II (wie Anm. 52), 177. Samir zeigt dagegen (unter Rückgriff auf E.-K. Delly, La théologie [wie Anm. 52], 14f.), daß der auf Elias I. bezogene Zusatz *nayyaḥa Allāh nafsahu* („Gott möge seiner Seele Ruhe schenken“) mit aller Wahrscheinlichkeit erst vom arabischen Übersetzer 'Ubayd Allāh ibn Ġibrā'īl (gestorben zwischen 1058 und 1068) eingefügt wurde.

⁵⁴ Vgl. dazu A. Baumstark, Geschichte (wie Anm. 52), 288.

⁵⁵ R. Gottheil, A Treatise on Syriac Grammar by Mar(j) Eliā of Sôb^hâ, Berlin 1887.

⁵⁶ P. de Lagarde, Praetermissorum libri duo, Göttingen 1879, 1–96; siehe dazu St. Weninger, Das „Übersetzerbuch“ des Elias von Nisibis (10./11. Jh.) im Zusammenhang der syrischen und arabischen Lexikographie, in: W. Hüllen (Hrsg.), The World in a List of Words (Lexicographica. Series Maior 58), Tübingen 1994, 55–66.

⁵⁷ Zu den Teileditionen und -übersetzungen des *Kitāb al-mağālis* siehe den bis 1977 reichenden Überblick bei S. Kh. Samir, Bibliographie (wie Anm. 51), 259ff. Die Einleitung und die

erste Sitzung finden sich in verbesserter Edition sodann bei S. Kh. Samir, *Entretien d'Élie de Nisibe avec le vizir Ibn 'Alī al-Mağribī sur l'unité et la trinité*, *Islamochristiana* 5 (1979) 31–117 (= in: ders., *Foi et culture* [wie Anm. 50], Nr. VII); ein Auszug aus der 6. Sitzung in ders., *Deux cultures qui s'affrontent. Une controverse sur l'i'rāb au IX^e siècle, entre Élie de Nisibe et le vizir Abū l-Qāsim*, *MUSJ* 49 (1975/76) 617–650 (= in: ders., *Foi et culture* [wie Anm. 50], Nr. XI), vollständig in ders., *Langue arabe* (wie Anm. 50), ein Auszug aus der 7. Sitzung in ders., *La réfutation de l'astrologie par Élie de Nisibe*, *OCP* 48 (1977) 408–441 (= in: ders., *Foi et culture* [wie Anm. 50], Nr. X).

⁵⁸ Vgl. G. Graf, *GCAL* II (wie Anm. 52), 180–184 und (mit weiteren Werken) S. Kh. Samir, *Bibliographie* (wie Anm. 51), 268–277.

⁵⁹ Elias hat das Buch für den schon genannten Wezir Abū 'l-Qāsim verfaßt. Nach dem Urteil Samirs zeigt sich Elias darin besonders deutlich als „homme de dialogue“; vgl. S. Kh. Samir, *Le „Daf' al-Hamm“ d'Élie de Nisibe. Date et circonstances de sa rédaction*, *OLP* 18, 1987, 99–119 (= in: ders., *Foi et culture* [wie Anm. 50], Nr. IV).

⁶⁰ Ins Deutsche übersetzt von L. Horst, *Des Metropolitens Elias von Nisibis Buch vom Beweis der Wahrheit des Glaubens*, Colmar 1886.

⁶¹ Vgl. als prominentes Beispiel Katholikos-Patriarchen Timotheus I. (780–823), der die immerwährende Rechtgläubigkeit seiner Kirche u.a. mit der Tatsache erklärt, daß die nicht-christlichen Herrscher des Perserreiches – anders als die christlichen Könige des Westens – sich nie in die inneren Belange der Kirche eingemischt hätten; so im Brief an die Mönche von Mār Mārōn: R. J. Bidawid, *Les lettres du patriarche nestorien Timothée I. Étude critique avec en appendice La lettre de Timothée I aux moines du Couvent de Mār Mārōn*, *StT* 187, Città del Vaticano 1956, 41f. (Text im Anhang)/120f. (lateinische Übersetzung). Siehe dazu W. Hage, *Kalifenthron und Patriarchenstuhl. Zum Verhältnis von Staat und Kirche im Mittelalter*, in: W. Breul-Kunkel/L. Vogel (Hg.), *Rezeption und Reform. Festschrift für Hans Schneider zu seinem 60. Geburtstag, Quellen und Studien zur hessischen Kirchengeschichte* 5, Darmstadt 2001, 3–17 (bes. 15).

⁶² Vgl. den Abschnitt II,1: L. Horst, *Buch vom Beweis der Wahrheit* (wie Anm. 60), 22–44.

⁶³ In den Teilen III und IV,1 werden besonders Fragen des rechten Kultes und der Fastenpraxis verhandelt (L. Horst, *Buch vom Beweis der Wahrheit* [wie Anm. 60], 85–97); „historische“ Vorzüge des Ostens (wie etwa, daß Gott hier das Paradies errichtet habe etc.) finden sich v.a. in IV,2 (ebd., 112–118).

⁶⁴ Zu den historischen Angaben vgl. B. Landron, *Chrétiens et Musulmans en Irak. Attitudes Nestorienne vis-à-vis de l'Islam (Études Chrétiennes Arabes)*, Paris 1994, 112–120; hier

werden Elias und sein literarisches Schaffen anschaulich in den zeitgeschichtlichen Rahmen gestellt.

⁶⁵ Daß es sich bei der Handschrift um ein Autograph handeln dürfte, meinen schon V. Rosen/J. Forshall, *Catalogus codicum manuscriptorum orientalium qui in Museo Britannico asservantur. Pars I: Codices syriacos et carshunicos amplectens*, London 1838, 86–90. F. Baethgen, *Fragmente* (wie Anm. 51), 6–8 notiert für die arabische Spalte Unterschiede in Schriftbild, Grammatik und Wortwahl. Die Beobachtungen führen Baethgen zu der Annahme von drei oder vier verschiedenen Schreibern; einer von ihnen könnte Elias selbst gewesen sein.

⁶⁶ CSCO 62^{**}/63^{**}, 5,1–3/1,1–3 Chabot.

⁶⁷ BOCV III/1 (wie Anm. 53), 270–272.

⁶⁸ Die erhaltenen Fragmente sind zusammengestellt bei E. W. Brooks/I. Guidi/I.-B. Chabot, *Chronica Minora III*, CSCO 5/6 Syr. 5/6, Louvain 1955, 261–330/197–258; der Terminus (hier in Kurzform und status constructus) *mak̄tbūt zabnē* für Eusebs und Jakobs eigenes Werk findet sich CSCO 5, 261,2f. Brooks.

⁶⁹ Diese Übersetzung ist als solche nicht auf uns gekommen. Allerdings haben sich andernorts eine Reihe von Exzerpten aus ihr erhalten, aus denen man sich eine gewisse Vorstellung vom Gesamtwerk machen kann. ‘Abdīšō’ nennt in seinem Katalog einen gewissen Šem‘ōn von Bēt Garmai als Übersetzer; vgl. BOCV III/1 (wie Anm. 53), 633. Elias von Nisibis berichtet, ein Šem‘ōn Barqāyā habe zur Regierungszeit Chosraus II. (590–628) die Erklärung zu einer Chronik abgefaßt, die für das Werk Eusebs „gehalten wird“ (die vorsichtige Formulierung des Elias dürfte anzeigen, daß er diese Meinung nicht teilt); vgl. CSCO 62^{**}/63^{**}, 99,18–22/111,18–21 Chabot. A. Baumstark, *Geschichte* (wie Anm. 52), 135f. hielt Šem‘ōn von Bēt Garmai und Šem‘ōn Barqāyā für identisch, was mangels weiterer Belege aber unsicher bleiben muß. Vgl. zum Ganzen die grundlegende Untersuchung von P. Keseling, *Die Chronik des Eusebius in der syrischen Überlieferung*, *OrChr* 23 (1927) 23–48, 223–241; 24 (1927) 33–56. – Zur Rezeption von Eusebs Chronik in der syrischen Literatur siehe auch W. Witakowski, *The Syriac Chronicle of Pseudo-Dionysius of Tel-Maḥrē. A Study in the History of Historiography*, *Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Semitica Upsaliensia* 9, Uppsala 1987, 76–85; P. Nagel, *Grundzüge* (wie Anm. 1), 253–258 sowie D. Weltecke, *Die „Beschreibung der Zeiten“ von Mōr Michael dem Großen (1126–1199). Eine Studie zu ihrem historischen und historiographischen Kontext*, CSCO 594 Subs. 110, Louvain 2003, 42–53; zur „eusebianischen“ Form der Chronik des Elias siehe ferner W. Witakowski, *Elias BarShenaya’s Chronicle* (wie Anm. 52).

⁷⁰ Für diese Annahme spricht der Nachweis mehrerer falscher Eusebzitate; vgl. P. Keseling, *Die Chronik* (wie Anm. 69), Bd. 23, 237–241.

⁷¹ CSCO 62*/63*, 5,7–9/1,6–8 Chabot.

⁷² CSCO 62*/63*, 7–21/1–11 Brooks.

⁷³ CSCO 62*/63*, 14,16–22 /6,15–20 Brooks. Von der Kritik Diodors an Eusebs Chronik vgl. auch Suda, s.v. Διόδωρος. Es scheint, daß Elias seine Kenntnisse über Diodor von Jakob von Edessa bezieht; vgl. die Beobachtung, daß sich die Mitteilungen über Diodor und die makedonische Königsliste fast wortgleich bei Jakob finden, bei D. Serruys, *Les Canons d'Eusèbe, d'Annianos et d'Andronicos d'après Élie de Nisibe*, *ByZ* 22, 1913, 1–36 (hier: 8).

⁷⁴ Diese Vermutung äußert W. Witakowski, *Elias BarShenaya's Chronicle* (wie Anm. 52).

⁷⁵ CSCO 62*/63*, 21f./11f. Brooks

⁷⁶ Vgl. W. Witakowski, *Elias BarShenaya's Chronicle* (wie Anm. 52).

⁷⁷ CSCO 62*/63*, 23–43/12–26 Brooks.

⁷⁸ CSCO 62*/63*, 44–71/27–36 Brooks.

⁷⁹ CSCO 62*/63*, 73–228,13/37–112,4 Brooks. Es folgen danach von späterer Hand hinzugefügte biographische Hinweise zu Elias sowie eher zufällig wirkende Notizen aus verschiedenen Jahren (der letzte Eintrag von AD 1538/19 über Zwistigkeiten zwischen den orientalischen Kirchen aufgrund unterschiedlicher Berechnungen des Ostertermins); CSCO 62*/63*, 228,14–231/112,5–113 Brooks.

⁸⁰ So heißt es zum Jahr der Hiğra in der ersten Kolumne: „Das erste Jahr begann am Freitag, den 16. Tammūz des Jahres 933 der Griechen“ (CSCO 62*/63*, 126,17f./61,14f. Brooks).

⁸¹ Ein prominentes Beispiel für eine solche (unsachgemäße) Editionspraxis eines Werkes, in dem das Schriftbild inhaltliche Relevanz besitzt, ist die Chronik Michaels des Syrers; vgl. D. Weltecke, „Beschreibung der Zeiten“ (wie Anm. 69). Von der Notwendigkeit, aber auch von den nicht unerheblichen Schwierigkeiten, die ursprüngliche graphische Gestaltung der Chronik des Hieronymus (einer Übersetzung und Fortführung von Eusebs Kanon) im Druck nachzubilden, berichtet M. Wallraff, *Die Chronik des Hieronymus und ihre frühen Drucke*, in: M. Wallraff (Hrsg.), *Weltzeit. Christliche Weltchronistik aus zwei Jahrtausenden in Beständen der Thüringer Universitäts- und Landesbibliothek Jena*, Berlin/New York 2005, 63–67. Wie eine entfernte Parallele zur Chronik des Elias wirkt die Edition von Luthers „*Supputatio annorum mundi*“ (WA 53, 22–184): Auch hier wurde darauf verzichtet, die vielen leeren Zeilen nachzuahmen, die Luther in dieser tabellarischen Weltgeschichte ohne Eintrag beließ (namentlich am Anfang der Schöpfung und während der jahrhundertelangen Lebenszeiten der

Erzväter, für es schlicht nichts zu berichten gibt); vgl. G. Selcorv, Luthers *supputatio annorum mundi*, in: ebd., 126–131.

⁸² W. Witakowski, Elias BarShenaya's Chronicle (wie Anm. 52).

⁸³ Ediert von Chabot in CSCO 62**/63** (wie Anm. 51).

⁸⁴ Šem'ōn verfaßte dieses in Frage und Antwort gegliederte Handbuch der Zeitrechnung auf Bitten seines Schülers Johannes Bar Zō'bī; Einzelheiten mit Textproben finden sich bei F. Müller, Die Chronologie des Simeon Šanqlâwâjâ. Nach den drei Berliner Handschriften dargestellt, Diss. Leipzig 1889 (namentlich genannt wird Elias von Nisibis in der 39. Frage zur genauen Datierung des Frühjahrsäquinoktiums, vgl. S. 39). Vgl. ferner die Angaben zu Šem'ōn bei A. Baumstark, Geschichte (wie Anm. 52), 310.

⁸⁵ Eine Zusammenstellung der Quellen geben Brooks in CSCO 63* (wie Anm. 51), I–IV und L.-J. Delaporte, La Chronographie (wie Anm. 51), VII–XIV.

⁸⁶ Eine Übersetzung findet sich bereits bei R. A. Lipsius, Chronologie der römischen Bischöfe bis zur Mitte des vierten Jahrhunderts, Kiel 1869, 36f. Vgl. später u.a. auch A. Harnack, Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius, II/1, Leipzig 1897, 92f.

⁸⁷ Vgl. Th. Nöldeke, Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sassaniden, Leiden 1879, 400–436.

⁸⁸ Nautin beobachtete, dass die Īšō'dnaḥ von Bašra (9. Jh.) zugeschrieben Lemmata enge Parallelen mit der (ostsyrischen) Chronik von Seert aufweisen. Nautin war der Ansicht, auf diesem Wege Īšō'dnaḥ mit dem bislang anonymen Verfasser der Chronik identifizieren zu können; vgl. P. Nautin, L'auteur de la „Chronique de Seert“: Īšō'denaḥ de Bašra, RHR 186, 1974, 113–126. Bestritten wurde Nautins Annahme von J.-M. Fiey, Īšō'dnaḥ et la Chronique de Séert, ParOr 6/7, 1975/76, 447–459: Die von Nautin beobachteten Parallelen seien keineswegs so eng, daß daraus zwingende Schlüsse zu ziehen seien; außerdem stünden der Verfasserzuschreibung Nautins Differenzen im Wege zwischen der Chronik von Seert und dem *Liber castitatis*, einer sicher von Īšō'dnaḥ verfaßten Mönchsgeschichte. Auf den letzten Punkt zielt die Replik von P. Nautin, L'auteur de la „Chronique anonyme de Guidi“: Élie de Merw, RHR 199, 1982, 303–314 (S. 313f.: „Note annexe: Īšō'denaḥ de Bašra et la Chronique de Séert“).

⁸⁹ A. Luther, Elias von Nisibis und die Chronologie der edessenischen Königsliste, Klio 81, 1999, 180–198, fortgesetzt in ders., Die ersten Könige von Osrhoene, Klio 81, 1999, 437–454.

⁹⁰ H. Gelzer, Sextus Julius Africanus und die byzantinische Chronographie, 2 Bde., Leipzig 1880–1898 (Nachdrucke 1967 und 1978).

⁹¹ D. Serruys, Les Canons (wie Anm. 73), 16–28.

⁹² Vgl. dazu im einzelnen W. Adler, *Time Immemorial. Archaic History and Its Sources in Christian Chronography from Julius Africanus to George Syncellus* (DOS 26), Washington D.C. 1989, 160–165 sowie W. Adler/P. Tuffin, *The Chronography of George Synkellos. A Byzantine Chronicle of Universal History from the Creation*, Oxford 2002, LXIII–LXIX.

⁹³ S. Kh. Samir, *Bibliographie* (wie Anm. 51), 284.

⁹⁴ S.o. Anm. 62.

⁹⁵ CSCO 62*/63*, 225,15–20/110,26–30 Brooks; Übersetzung nach F. Baethgen, *Fragmente* (wie Anm. 51), 153.

⁹⁶ J. B. Chabot, *Synodicon orientale* (wie Anm. 4), 216/482.

⁹⁷ A. Mingana, *Sources syriaques* (wie Anm. 9), 160*,3/187*. Vgl. dazu wie auch zur Synode von 676 S. P. Brock, *Syriac Views* (wie Anm. 24), 203 Anm. 63

⁹⁸ CSCO 62*/63*, 226,26–227,2/111,21–24 Brooks.

⁹⁹ Zwischen den Christen „des Ostens“ und „des Westens“ sei es zur Spaltung gekommen wegen unterschiedlicher Berechnung des Beginns der Fasten- und Festzeiten; CSCO 62*/63*, 224,14–19/110,10–13 Brooks.

¹⁰⁰ CSCO 62*/63*, 14,20f./16,19f. Brooks.

¹⁰¹ CSCO 62*/63*, 39,7/23,26 Brooks.

¹⁰² D. Weltecke, „Beschreibung der Zeiten“ (wie Anm. 69), 188.

¹⁰³ Vgl. die beiden Farbabbildungen von BL Add. 7197, fol. 29v und 24v (ebd., 190f.).

¹⁰⁴ Sei es von der erhaltenen Londoner oder einer ähnlichen Handschrift. Weltecke nimmt an, daß das Original von Jakob aufwendiger gestaltet war als die Londoner Handschrift (ebd., 188); vgl. auch die Farbabbildung von London BL Add. 14685, fol. 14v (ebd., 189).

¹⁰⁵ Allerdings steht hier eine gründliche Untersuchung noch aus. Weltecke bemerkt zu recht, daß die wechselseitige Beeinflussung von ost- und westsyrischer Geschichtsschreibung „in *formaler* Hinsicht ... noch nicht erforscht“ sei (ebd., 44 Anm. 83).

¹⁰⁶ Vgl. die Auflistung bei D. Weltecke, ebd., 45f. mit folgenden westsyrischen Universalchroniken bis zur Zeit des Elias von Nisibis: der Anonymus *ad annum 640*; Jakob von E-dessa; Johannes von Litarb (8. Jh.; verloren); der Anonymus *ad annum 775*; der Anonymus *ad annum 819*, der Anonymus *ad annum 846*.

¹⁰⁷ Es handelt sich um die Chroniken des Eutychius (Saʿīd ibn Biṭrīq), melkitischer Patriarch von Alexandrien (933–940), und des Kopten Severus ibn al-Muqaffaʿ, Bischofs von al-Ašmūnain (10. Jh.); vgl. L. Horst, *Buch vom Beweis der Wahrheit* (wie Anm. 60), X.

¹⁰⁸ Zitat nach L. Horst, *Buch vom Beweis der Wahrheit* (wie Anm. 60), 119.

¹⁰⁹ Die Einträge dieser *Successio temporum Catholicorum* (*yubbāl zabnē d-qaṭōlīqē*) finden sich zu den Jahren AH 111, 159, 163, 270, 271, 279, 280, 326, 350, 352.

¹¹⁰ S.o. Anm. 78. Ob die Einträge aus dem „Kanon“ (s.o. Anm. 109) dieser Liste entstammen, kann hier nicht weiter verfolgt werden. Für eine in etwa vergleichbare Liste, die allerdings erst aus dem 19. Jahrhundert stammt, siehe R. Y. Ebied/M. J. L. Young, *A Treatise in Arabic on the Nestorian Patriarchs*, *Muséon* 87, 1974, 87–113.