

# Daniel bar Maryam

Ein nestorianischer Kirchenhistoriker\*

von

Erika Degen

## I. Die Aufgabe

Die vorliegende Arbeit beschäftigt sich mit einem syrischen Kirchenhistoriker des 7. Jahrhunderts, Daniel bar Maryam. Da nur verstreute Nachrichten über seine Werke und wenige Auszüge aus seiner Kirchengeschichte überliefert sind, besteht eine der beiden Aufgaben in der Sammlung der Erwähnungen und Exzerpte. Den Ausgangspunkt bilden die Angaben Anton Baumstarks in seiner «Geschichte der syrischen Literatur»<sup>1</sup>, die sich um einige Hinweise in syrischen Quellen ergänzen lassen.

Mit der Zusammenstellung der Kenntnisse, die uns durch syrische und arabische Quellen über Daniel bar Maryam und seine Kirchengeschichte überliefert sind, ist die Grundlage für die zweite Aufgabe gegeben, nämlich für eine Überprüfung der These Jean-Baptiste Chabots, daß Daniel bar Maryam mit Daniel bar Ṭūbānīṭā zu identifizieren sei.

## II. Die politische und kirchliche Lage Mesopotamiens

Ein kurzer Überblick über die Geschichte Mesopotamiens während des 5. - 7. Jahrhunderts mag die äußeren Umstände verdeutlichen, unter denen sich die kirchengeschichtlichen Entwicklungen und Entscheidungen vollziehen<sup>2</sup>.

Zu Beginn des 5. Jahrhunderts liegt die politische Macht über das Zweistromland bei den Herrschern des oströmischen Reiches (Hauptstadt

---

\* Diese Untersuchung hat der Theologischen Fakultät der Philipps-Universität Marburg/Lahn als Magisterschrift vorgelegen; an der Arbeit wurden nur geringfügige Änderungen vorgenommen. — Mein besonderer Dank gilt Herrn Prof. Dr. Dr. Peter Kawerau, der mich in das Studium der Ostkirchengeschichte einführte und das Thema der Arbeit anregte.

<sup>1</sup> GSL, S. 207.

<sup>2</sup> Vgl. zu diesem und zum nächsten Abschnitt W. Hage, *Die syrisch-jakobitische Kirche in frühislamischer Zeit*, Wiesbaden 1966, S. 1-4.

Konstantinopel) einerseits und bei der Dynastie der Sassaniden als den Beherrschern des Perserreiches (Hauptstadt Seleukia-Ktesiphon) andererseits. Die Grenze zwischen beiden Machtbereichen verläuft seit dem Friedensschluß des oströmischen Kaisers Jovian mit dem Sassaniden Šāpūr II. im Jahre 363 n.Chr. westlich der Linie Nisibis — Ṭūr ‘Aḏdīn — Ḥābōr, also mitten durch Mesopotamien<sup>3</sup>. In der Folgezeit kommt es immer wieder zu kriegerischen Auseinandersetzungen zwischen Oströmern und Persern, bei denen die Feinde oft weite Kriegszüge in das gegnerische Land unternehmen, unter denen besonders die Zivilbevölkerung zu leiden hat. Erst zu Beginn des 7. Jahrhunderts gelingt es den persischen Heeren unter Chosrau II. Parwēz, das römische Mesopotamien, Syrien, Palästina und Ägypten zu erobern und durch Kleinasien bis nach Byzanz vorzudringen. Sehr bald erfolgt der Rückschlag durch das siegreiche Vorrücken des Kaisers Heraklius.

Durch die lange Kriegsführung mit Byzanz und durch innere Streitigkeiten ist das sassanidische Reich so geschwächt, daß es den bald darauf erfolgenden Ansturm der muslimischen Araber nicht aufzuhalten vermag. Die Entscheidungsschlacht der Araber gegen die Perser fällt im Jahre 636 und endet mit einem Sieg der Araber. Nach der Ermordung des letzten Sassaniden Yezdegerd III. in der Nähe von Merw (651) schlagen alle Versuche der Perser, den Arabern erfolgreich Widerstand zu leisten, fehl<sup>4</sup>. Dem militärischen Vordringen der Araber folgt bald darauf die Ausbreitung des Islam.

Bereits im 2. und 3. Jahrhundert erfolgt nach der Chronik von Arbela die Ausbreitung des Christentums über Syrien nach Mesopotamien und in die Persis<sup>5</sup>. Während der kriegerischen Auseinandersetzungen zwischen

<sup>3</sup> G. Widengren, *Geschichte Mesopotamiens*, in: *Orientalische Geschichte von Kyros bis Mohammed*, Leiden/Köln 1966, (HO 1.Abt., 2.Bd.) S. 25.

<sup>4</sup> G.E. von Grunebaum, *Der Islam*, in: *Propyläen-Weltgeschichte*, 5.Bd., Berlin-Frankfurt-Wien 1963, S. 61.

<sup>5</sup> Zur Geschichte der nestorianischen Kirche vgl. B. Nikitine, Art. *Nestorianer*, in *Enzyklopädie des Islām*, Leiden/Leipzig 1936, Bd.3, S. 975-979; E. Tisserant, Art. *L'église nestorienne*, in: *DThC* Bd.11,1 Sp. 157-323; B. Spuler, *Die nestorianische Kirche*, in: *Religionsgeschichte des Orients in der Zeit der Weltreligionen*, Leiden/Köln 1961, (HO 1.Abt., 8. Bd., 2.Absch.) S. 120-169. — Zur Chronik von Arbela vgl. E. Sachau, *Die Chronik von Arbela*, Berlin 1915, (Abhandlungen der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Jahrgang 1915, phil.-hist. Klasse Nr. 6) und *Vom Christentum in der Persis* in: *Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften*, Berlin 1916, Bd.39, S. 958-980; ferner J. Assfalg Art. *Chronik von Arbela*, in: *Kindlers Literaturlexikon*, Bd. 1, Zürich 1965, Sp. 2566-2567. — Zur Entwicklung des Christentums in Mesopotamien vgl. auch W.de Vries, *Antiochien und Seleucia-Ctesiphon. Patriarch und Katholikos?*, in: *Mélanges Eugène Tisserant*, Vol. 3, Orient Chrétien, 2. part., Città del Vaticano 1964 (Studi e Testi 233), S. 429-450.

Oströmern und Persern geraten die persischen Christen wegen ihrer Verbindungen zu den Patriarchaten von Antiochien und Konstantinopel ständig erneut in den Verdacht, landesverräterische Beziehungen zu den Staatsfeinden Persiens zu unterhalten. Hinzu kommt, daß sie sich der persischen Staatsreligion, dem Zoroastrismus, nicht anschließen, und daher zwar zeitweise als Andersgläubige geduldet werden, oft aber unter schwersten Verfolgungen zu leiden haben. Beides trägt dazu bei, daß die persische Kirche im Laufe des 5. Jahrhunderts zu größerer Selbständigkeit gelangt. Im Jahre 410 werden auf der Synode von Seleukia-Ktesiphon von den versammelten persischen Bischöfen die Beschlüsse des Konzils von Nicäa angenommen und damit der Anschluß an die dogmengeschichtliche Entwicklung der übrigen Kirche vollzogen. Zugleich wird die Vorrangstellung des Metropoliten von Seleukia-Ktesiphon gegenüber allen persischen Bischöfen kirchenrechtlich festgelegt. Auf einer Synode des Jahres 424 wird das Appellationsrecht der persischen kirchlichen Amtsträger an den Patriarchen von Antiochien aufgehoben<sup>6</sup>. Damit ist organisatorisch die Selbständigkeit der persischen Kirche erreicht. Die Trennung auf dogmatischem Gebiet wird endgültig durch die Annahme der Lehre des auf dem Konzil von Ephesus (431) verurteilten Nestorius auf der Synode zu Bēt Lāpāṭ im Jahre 483 vollzogen. Trotzdem verbessert sich das Verhältnis des persischen Staats zu den Christen nicht wesentlich. Immer wieder kommt es zu Christenverfolgungen und zu Eingriffen des persischen Herrschers in die kirchliche Verwaltung, etwa indem er die Neuwahl des Katholikos verhindert. Es ist daher verständlich, daß die Christen den vordringenden Arabern wenig oder gar keinen Widerstand entgegensetzen, und bereit sind, die Sieger als die Befreier von den bisherigen Unterdrückungen zu begrüßen. In den ersten beiden Jahrhunderten nach der Eroberung verhalten sich die Araber in der Regel tolerant gegenüber der nicht-arabischen Bevölkerung. Aber die Nestorianer — und die Christen überhaupt — bleiben in dem sich neubildenden Staat eine religiöse Minderheit, die auf Duldung durch die andersgläubigen Herrscher angewiesen ist.

Eine besondere Stellung nimmt das Mönchtum in der nestorianischen Kirche ein, das sich in Syrien und Mesopotamien unabhängig vom ägyptischen entwickelt hat<sup>7</sup>. Es ist stark asketisch bestimmt und gerät aus diesem Grunde im 5. Jahrhundert in Gegensatz zur kirchlichen Hierarchie,

---

<sup>6</sup> So O. Braun, *Das Buch der Synhados*, Stuttgart/Wien 1900, S. 55, 56 und B. Spuler, *op. cit.* (s.o. Anm. 5), S. 123. Anders neuerdings W. de Vries, *op. cit.* (s.o. Anm. 5), der die persische Kirche für von vornherein autonom hält.

<sup>7</sup> Vgl. A. Vööbus, *History of Asceticism in the Syrian Orient*, I. 1958 (CSCO 184), II. 1960 (CSCO 197).

als asketische Vorschriften für Kleriker aufgehoben werden<sup>8</sup>. Von der kirchlichen Leitung mehr gehindert als gefördert, verliert es an Einfluß im öffentlichen Leben. Erst gegen Ende des 6. Jahrhunderts tritt unter Abraham von Kaškar und seinen Schülern eine Neubelebung des Mönchtums ein, die auch zu einer stärkeren literarischen Betätigung der Mönche führt.

Über die Anfänge der Kirchengeschichtsschreibung berichtet der Nestorianer Māri ibn Sulaimān (12. Jhd) zweimal in seiner Patriarchengeschichte. Die erste Bemerkung befindet sich in der Erzählung über den Patriarchen Pāpā<sup>9</sup> (um 320) und lautet :

وفي أيامه بدأ يكتب الاقلاسيطيات

« Und in seinen Tagen begann man Kirchengeschichten zu schreiben ».

Der zweite Hinweis steht in dem Abschnitt über den Patriarchen Išo'yahb III. (um 650)<sup>10</sup> und hat folgenden Wortlaut<sup>11</sup> :

وكان في أيامه عدة ملافنة وبدا يكتب الاقلاسيطيقى

« In seinen Tagen gab es viele Lehrer<sup>12</sup>; und man begann Kirchengeschichte zu schreiben »<sup>13</sup>.

Māri läßt in seinem Werk diese beiden Aussagen nebeneinander stehen. Das erste Zitat weist auf Euseb. Aufgrund des zweiten Zitats kann jedoch nur dann der Beginn der syrischen Kirchengeschichtsschreibung in die Mitte des 7. Jahrhunderts verlegt werden, wenn sich diese Angabe auch durch andere Nachrichten wahrscheinlich machen läßt. Leider sind jedoch die Anfänge der syrischen Kirchengeschichtsschreibung noch nicht erforscht.

Beide Sätze des Māri verweisen auf das große Vorbild vieler syrischer Geschichtsschreiber, die ἐκκλησιαστικὴ (ἱστορία) des Euseb. Diese hat auf die gesamte syrische Geschichtsschreibung eingewirkt und muß schon

<sup>8</sup> Vgl. B. Spuler, *op. cit.* (s.o. Anm. 5), S. 128-129.

<sup>9</sup> H. Gismondi, *Maris Amri et Slibae De Patriarchis Nestorianorum Commentaria ex codicibus vaticanis edidit ac latine reddidit*, 2 Bde. Rom 1896. 1899. Māri arab. Text S. 8, lat. Übers. S. 7. — Eine entsprechende Stelle findet sich auch bei 'Amr, arab. Text S. 15, lat. Übers. S. 9.

<sup>10</sup> Zur Datierung Išo'yahb's vgl. unten S. 48f.

<sup>11</sup> Māri ed. H. Gismondi, *op. cit.* (s.o. Anm. 9), arab. Text S. 62, 63, lat. Übers. S. 55.

<sup>12</sup> Der hier verwendete Begriff für « Lehrer » stammt aus dem Syrischen; vgl. G. Graf, *Verzeichnis arabischer kirchlicher Termini*, 2., vermehrte Aufl., 1954 (CSCO 147), S. 108.

<sup>13</sup> Assemani schreibt diese Stelle 'Amr ibn Mattā zu, vgl. J.S. Assemani, *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana*, 4 Bde, Rom 1719-1728, Bd. 3, 1, S. 148 Anm. 4, S. 633.

früh ins Syrische übersetzt worden sein<sup>14</sup>. Mehrere syrische Geschichtsschreiber nennen ihr Werk ebenso wie Euseb, auch wenn sie — wie Euseb — nicht ausschließlich Kirchengeschichte darstellen. Auch die Kirchengeschichte des Sokrates und die des Theodoret sind von nestorianischen Geschichtsschreibern benutzt worden<sup>15</sup>.

Ihren eigentlichen Ursprung hat die nestorianische Kirchengeschichtsschreibung jedoch in den syrischen Märtyrerakten und Heiligenviten. Aus dieser literarischen Gattung entwickelt sich die nestorianische Kirchengeschichtsschreibung, ohne sich je ganz von ihr zu trennen. Untersucht man den Beginn der nestorianischen Kirchengeschichtsschreibung genauer, so ergibt sich, daß die ersten Kirchengeschichten bereits im 6. Jahrhundert verfaßt wurden. Für die Chronik von Arbela des Mšihāzḳā<sup>16</sup> nimmt Sachau die Mitte des 6. Jahrhunderts als Entstehungszeit an<sup>17</sup>. In die gleiche Zeit gehört die anonyme Geschichte der Märtyrer von Karkā d-Bēt Slōḳ<sup>18</sup>. Wenig später wird Grīgōr von Kaškar<sup>19</sup>, der unter dem Katholikos Saḫr-išo' (596-604) Metropolit von Nisibis wurde, seine Kirchengeschichte geschrieben haben. Sie ist uns nicht erhalten, wird aber im « Liber castitatis » des Išo'dnaḥ von Basra erwähnt<sup>20</sup>. Am Ende des 6. Jahrhunderts hat Barḥaḏḃšabbā aus Bēt 'Arḃāyē<sup>21</sup> seine Kirchengeschichte in 32 Kapiteln abgefaßt. Von der des Bar Saḥdē aus Karkā d-Bēt Slōḳ<sup>22</sup>, die noch in vorislamischer Zeit entstanden sein muß, sind nur Bruchstücke erhalten. Von den Zeitgenossen Išo'yahḃs III. sind Daniel bar Maryam und Miḳā aus Bēt Garmai als Verfasser kirchengeschichtlicher Werke bekannt<sup>23</sup>. Ein weiterer Kirchenhistoriker aus dieser Zeit, Allāhāzḳā, wird von Elias bar Šināyā<sup>24</sup> für die Jahre 595/6 und 605/6 zitiert<sup>25</sup>. Dem 7. Jahrhundert

<sup>14</sup> Die älteste erhaltene syrische Handschrift der Kirchengeschichte des Euseb stammt aus dem Jahre 462; vgl. GSL, S. 59 Anm. 4.

<sup>15</sup> Vgl. GSL, S. 106-107.

<sup>16</sup> GSL, S. 134.

<sup>17</sup> E. Sachau, *Die Chronik von Arbela*, Berlin 1915, (Abhandlungen der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Jahrgang 1915, phil.-hist. Klasse, Nr. 6) S. 6.

<sup>18</sup> GSL, S. 134.

<sup>19</sup> GSL, S. 128.

<sup>20</sup> J.-B. Chabot, *Le Livre de la Chastété*, composé par Jésusdenah, évêque de Baçrah, publié et traduit par J.-B. Ch., in : *Mélanges d'archéologie et d'histoire* 16, Rom 1896, § 56.

<sup>21</sup> GSL, S. 136 und A. Baumstark-A. Rücker, *Die syrische Literatur*, in : *Semitistik*, Leiden 1954, (HO 3. Bd., 2. und 3. Abschnitt) S. 180.

<sup>22</sup> GSL, S. 135.

<sup>23</sup> GSL, S. 207.

<sup>24</sup> *Elias von Nisibis : Eliae Metropolitae Nisibeni opus chronologicum* I. Syrischer Text. 1910/1962, edidit E.W. Brooks (CSCO 62\*), S. 124-125; Latein. Übers. von E.W. Brooks 1910/1954 (CSCO 63\*), S. 60.

<sup>25</sup> GSL, S. 207.

gehören ferner noch der Metropolit Elias von Merw<sup>26</sup> an, dessen Kirchengeschichte in der Chronik von Se'ert erwähnt wird<sup>27</sup>, und der anonyme Verfasser — ein Mönch — von Erzählungen aus der Welt- und Kirchengeschichte vom Tode Hormizds IV. bis zum Untergang des Sassanidenreiches<sup>28</sup>.

Trotz der nicht geringen Zahl an Kirchengeschichten im 6. und 7. Jahrhundert ist es schwierig, den Gesamtcharakter dieser Literatur zu erkennen, da ein Teil der Werke vollständig verloren gegangen ist und andere nur noch in Bruchstücken erhalten sind. Eine Untersuchung der Überreste dieser Kirchengeschichten, die gerade für die Beurteilung der Anfänge nestorianischer Kirchengeschichtsschreibung wichtig wäre, fehlt bisher. Die Annahme, daß die nestorianische Kirchengeschichtsschreibung im wesentlichen erst unter dem Einfluß des Islam entstanden sei<sup>29</sup>, ist jedoch bei dem aufgezeigten Sachverhalt nicht aufrecht zu erhalten.

### III. Leben und Werk des Daniel bar Maryam

Die einzige Nachricht über Daniel bar Maryam, die einen Hinweis auf seine Lebenszeit enthält, findet sich im Kitāb al-miğdal des 'Amr ibn Mattā. Dort berichtet 'Amr folgendermaßen über den Patriarchen Iṣṣō'yahb III<sup>30</sup>.

ايشوعياى الحزى. [هذا الاب...]. من بلد حزة... صار اسقفا على  
 نينوى ثم مطران الموصل ولما توفى مارامه حضر مع الابا للاختيار... فاعطوه  
 الطاعة واسيم فطركا بالمداين... فى السنة الخامسة من خلافة عثمان وهى  
 اثنين وستين وتسعمائة يونانية... وكان فى ايامه ربان قاميشوع ودانيال  
 ابن مريم وميخا الجرمقانى وسرجيس الذى صار مطرانا لجندسابور واقام  
 فى كرسيه خمسة واربعين سنة واستناح ايشوعياى سنة ٩٧١ يونانية...  
 وكانت مدة رياسته تسع سنين وثلاثة شهور...

<sup>26</sup> GSL, S. 208.

<sup>27</sup> A. Scher, *Histoire Nestorienne. Chronique de Séert*, in PO 13 (1919), S. 513.

<sup>28</sup> GSL, S. 207; *Chronicon anonymum*, in: *Chronica minora*, ed. J. Guidi, Syr. Text 1903/1960 (CSCO 1), S. 15-39; latein. Übers. 1903/1955 (CSCO 2), S. 13-32; Th. Nöldeke, *Die von Guidi herausgegebene Chronik*, übersetzt und commentiert, in: *Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Classe*, 128. Bd., 9. Abhandlung, Wien 1893, S. 1-48.

<sup>29</sup> So E. Sachau, *Die Christianisierungs-Legende von Merw*, in: *Abhandlungen zur semitischen Religionskunde und Sprachwissenschaft Wolf Wilhelm Grafen von Baudissin zum 26. September 1917 überreicht*, hg. von W. Frankenberg und F. Kückler, Giessen 1918, S. 404.

<sup>30</sup> H. Gismondi, *op. cit.* (s.o. Anm. 9), 'Amr : arab. Text S. 56, lat. Übers. S. 32-33.

« Īšō'yahb aus Ḥazza. [Dieser Vater ...] ... aus der Landschaft Ḥazza ... wurde Bischof von Ninive, darauf Metropolit von Mosul. Und als Maremmeh gestorben war, erschien er mit den Vätern zur Wahl, ... da gelobten sie ihm Gehorsam, und er wurde in al-Madā'in zum Patriarchen eingesetzt ... im 5. Jahre des Chalifats des 'Otmān, das ist das 962. (Jahr) der Griechen ... Und in seinen Tagen lebten Rabban Qāmīšō', Daniel bar Maryam, Mikā aus Bēt Garmai und Sergius, welcher Metropolit von Gundēsāpūr wurde und 45 Jahre lang seinen Sitz innehatte. Īšō'yahb starb im Jahre 971 der Griechen ... Die Zeit seiner Leitung betrug 9 Jahre<sup>31</sup> und 3 Monate ».

Daniel bar Maryam war also ein Zeitgenosse des Patriarchen Īšō'yahb III<sup>32</sup>. Īšō'yahb selbst wurde, nachdem er zunächst Bischof von Ninive und Metropolit von Mosul war, als Nachfolger des Maremmeh<sup>33</sup> zum Patriarchen gewählt und ordiniert. Das geschah nach 'Amr im 5. Jahr des Chalifen 'Otmān und im Jahre 962 der Griechen. 'Otmān ibn 'Affān, der 3. Chalif, regierte von 644-656 n.Chr. Das 5. Jahr seiner Regierung wäre dann das Jahr 649 n.Chr. Da 'Otmān aber erst im November des Jahres 644 n.Chr. die Nachfolge des Chalifen 'Omar antrat, fällt der größte Teil seines 5. Regierungsjahres in das Jahr 650 n.Chr.<sup>34</sup> Īšō'yahb III. starb — nach 'Amr — im Jahre 971 der Griechen (= 660 n.Chr.<sup>35</sup>). Berücksichtigt man, daß Īšō'yahb in der kirchlichen Hierarchie nacheinander drei Ämter innegehabt hat, so kann man annehmen, daß er um 600, eventuell auch früher geboren ist. Seine von 'Amr genannten Zeitgenossen Rabban Qāmīšō',

<sup>31</sup> H. Gismondi übersetzt hier irrtümlich « Sederat annis septem (!) et mensibus tribus ». Baumstark übernimmt diese falsche Angabe in GSL, S. 197 Anm. 8.

<sup>32</sup> Zu Īšō'yahb III. vgl. GSL, S. 197-200; W. Wright, *A short history of Syriac literature*, London 1894, S. 171-174; R. Duval, *La littérature syriaque*, 3. Aufl., Paris 1907, S. 370-371; J.-B. Chabot, *Littérature syriaque*, o.O., o.J. [1934] (Bibliothèque Catholique des Sciences Religieuses, Bd. 66) S. 99-100.

<sup>33</sup> Maremmeh war Patriarch von 644-647 oder von 647-650, vgl. W. Hage, *op. cit.*, (s.o. Anm. 2), S. 93.

<sup>34</sup> Das Jahr 962 nach der Seleukiden-Ära reicht vom 1. Okt. 650 bis zum 30. Sept. 651 n.Chr. Vgl. H. Lietzmann-K. Aland, *Zeitrechnung der römischen Kaiserzeit, des Mittelalters und der Neuzeit für die Jahre 1-2000 nach Christus*. 3. Aufl., Berlin 1956, (Sammlung Göschen Bd. 1085), S. 6, 7, 31; F. Wüstenfeld-E. Mahler, *Wüstenfeld-Mahler'sche Vergleichungstabellen zur muslimischen und iranischen Zeitrechnung*, 3. Aufl., bearbeitet von B. Spuler, Wiesbaden 1961, S. 59. — Nach den Angaben des 'Amr fand also die Ordination Īšō'yahbs im Jahre 650 n.Chr. statt.

<sup>35</sup> H. Lietzmann-K. Aland, *op. cit.*, (s.o. Anm. 34), S. 31. — Aufgrund der Angaben des Elias bar Šināyā über Īšō'yahb (ed. E.W. Brooks, *op. cit.*, s.o. Anm. 24, Text S. 54, Übers. S. 30) wird seine Amtszeit als Patriarch auch von 647/48 - 657/58 datiert. Vgl. A. Vööbus, *History of the School of Nisibis*, 1965 (CSCO 266), S. 297-299.





ܩܘܕܝܫܐ ܝܗܘܐ ܩܘܕܝܫܐ ܩܘܕܝܫܐ ܩܘܕܝܫܐ ܩܘܕܝܫܐ ܩܘܕܝܫܐ  
 ܩܘܕܝܫܐ ܩܘܕܝܫܐ ܩܘܕܝܫܐ ܩܘܕܝܫܐ ܩܘܕܝܫܐ ܩܘܕܝܫܐ ܩܘܕܝܫܐ

«Dasjenige<sup>51</sup> des Schriftstellers Bar Maryam habt ihr sehr genau  
 erkannt<sup>52</sup>. Er hat nämlich das den Pāpā Betreffende nach seiner  
 guten Gewohnheit gekürzt. Ebenso verfährt er auch mit dem-  
 jenigen<sup>53</sup> des Patriarchen Dādīšō', indem er zwar die Versammlung  
 und die Reformen erwähnt, nicht aber die Niederschrift<sup>54</sup> der  
 Synode, weil sie die Krönung der Lobreden über Pāpā enthält.  
 Dabei ist sie so fest in die synodalen Versammlungen eingefügt  
 wie der Morgenstern am Himmel. Jenen Brief habe ich nicht  
 gesehen, und ich nehme an, daß es ihn nicht gibt».

Der Text setzt voraus, daß in dem Briefwechsel zwischen Sergius und  
 Timotheus bereits früher von der Angelegenheit des Bar Maryam die Rede  
 war, denn Timotheus nimmt jetzt Bezug auf eine Äußerung des Sergius  
 über den Schriftsteller Bar Maryam. Da uns diese nicht vorliegt, ist der  
 Briefteil schwer verständlich. Den Schriftsteller «Bar Maryam» mit Daniel  
 bar Maryam, dem Verfasser der Kirchengeschichte, zu identifizieren,  
 erscheint deshalb gerechtfertigt, weil er auch bei einigen Zitaten, die ein-  
 deutig aus der Kirchengeschichte stammen, so genannt wird<sup>55</sup>. In dem  
 Brief des Timotheus war er auf diese Weise — auch ohne Hinzufügung des  
 Eigennamens Daniel — für den Empfänger ausreichend gekennzeichnet.  
 Vielleicht war er auch unter den Theologen jener Zeit so bekannt, daß die  
 Angabe des Verwandtschaftsnamens genügte. Als «gute Gewohnheit»  
 des Daniel wird hervorgehoben, daß er den Bericht über Pāpā nicht in  
 aller Ausführlichkeit übernommen, sondern ihn gekürzt hat. Da uns der  
 vorausgegangene Briefwechsel nicht bekannt ist, und wir somit den Anlaß  
 und die Hintergründe für diese Äußerung nicht kennen, können im fol-

<sup>51</sup> Es läßt sich nicht eindeutig entscheiden, worauf sich dieses Demonstrativpronomen  
 bezieht, da der vorausgegangene Briefwechsel unbekannt ist.

<sup>52</sup> Der Plural «ihr habt erkannt» ist in dem Briefzusammenhang nicht auffallend, da der  
 Absender häufiger den Adressaten in der 2. Pers. Plur. anredet.

<sup>53</sup> Auch hier ist unsicher, worauf sich das Demonstrativpronomen bezieht.

<sup>54</sup> Die genaue Bedeutung von ܩܘܕܝܫܐ an unserer Stelle ist schwer zu ermitteln. Ich nehme  
 an, daß das Protokoll der Synode gemeint ist. ܩܘܕܝܫܐ könnte aber auch den Beschluß, den  
 die Synode gefaßt hat, bezeichnen; allerdings hätte Bar Maryam diesen wohl kaum übergehen  
 können.

<sup>55</sup> Vgl. die Tabelle S. 66.

genden nur einige Vermutungen über den Sinn des Abschnittes gemacht werden.

Aus anderen syrischen und arabischen Kirchengeschichten wissen wir, daß Pāpā<sup>56</sup> sich zu Beginn des 4. Jhd. als Metropolit von Seleukia-Ktesiphon darum bemühte, für diesen Sitz eine Vorrangstellung gegenüber den übrigen Erzbistümern des Perserreiches durchzusetzen. Dabei stieß er bei einer Reihe persischer Bischöfe und Metropoliten auf so heftigen Widerstand, daß sie versuchten, auf einer Synode seine Absetzung zu erreichen. Bei dieser Auseinandersetzung spielt in der geschichtlichen Überlieferung der Briefwechsel des Pāpā mit Bischöfen aus dem östlichen Teil des römischen Reiches eine Rolle, denn ein Brief dieser Bischöfe soll Pāpā in seinem Anspruch bestärkt haben.

Nach dem Bericht über die Synode des Katholikos Dādīšō' im Jahre 423/24<sup>57</sup> verteidigt der Bischof Agapetā von Bēt Lāpāt in einer Rede die Vorrangstellung des Patriarchen von Seleukia-Ktesiphon und erwähnt darin die Ereignisse um Pāpā nebst dem genannten Brief. Pāpā wird dabei mit lobenden Worten bedacht, und von der Kritik an ihm, die bei anderen Schriftstellern deutlich wird, ist hier wenig zu merken. Barhebräus weiß, daß einige den Briefwechsel des Pāpā mit den westlichen Bischöfen für ein Werk des Katholikos Joseph (gest. 575/6) halten<sup>58</sup>. Soweit wir heute die Verhältnisse in der persischen Kirche zu jener Zeit überblicken können, lassen sich die angeblichen Umstände, die zur Abfassung des Briefes führten, sowie die darin gemachten Angaben nur schwer oder gar nicht mit den tatsächlichen Ereignissen und politischen und historischen Gegebenheiten vereinbaren. Es wurden daher immer wieder Zweifel an der Echtheit des Briefes laut<sup>59</sup>.

Aufgrund der Bemerkung des Timotheus kann man vermuten, daß Daniel bar Maryam einen Bericht über die Geschichte des Pāpā und über die Synode des Dādīšō' gegeben hat. Dabei scheint er das — vielleicht

<sup>56</sup> Vgl. Elias bar Šināyā, *op. cit.*, (s.o. Anm. 24), Text S. 45, Übers. S. 27; *Barhebräus: Gregorii Barhebraei chronicon ecclesiasticum*, ed. J.B. Abbeloos - Th. J. Lamy, 3 Bde., Löwen 1872-1877, Bd. 3, Sp. 27-34; A. Scher, *Histoire Nestorienne. Chronique de Séert*, PO 4 (1908), S. 296; Mārī und 'Amr ed. H. Gismondi, *op. cit.*, (s.o. Anm. 9), Mārī: Text S. 8-15, Übers. S. 7-14, 'Amr: Text S. 13-15, Übers. S. 8-9.

<sup>57</sup> O. Braun, *op. cit.*, (s.o. Anm. 50), S. 45-59; J.-B. Chabot, *Synodicon Orientale, ou Recueil des Synodes Nestoriens*, Paris 1902 (Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale publiés par l'Académie des Inscriptions et Belles-lettres, t. 37), S. 285-298.

<sup>58</sup> Barhebräus, *op. cit.*, (s.o. Anm. 56), Sp. 31, 32.

<sup>59</sup> Vgl. G. Westphal, *Untersuchungen über die Quellen und die Glaubwürdigkeit der Patriarchenchroniken des Mārī ibn Sulaimān, 'Amr ibn Mattai und Šaliba ibn Joħannān*, Kirchhain 1901 (Diss. Straßburg 1901), S. 65: « Historisch ist jedenfalls nur, daß man sich arg gezankt hat auf der Synode »; ferner S. 162. O. Braun, *op. cit.*, (s.o. Anm. 50), S. 53 Anm. 3; W. de Vries, *op. cit.*, (s.o. Anm. 5), bes. S. 437-441.

allzu — Positive über Pāpā fortgelassen zu haben. Timotheus hält dieses Verfahren offenbar für zulässig, da er es nicht kritisiert, sondern von einer « guten Gewohnheit » des Bar Maryam spricht. Um welchen Brief es sich im letzten Satz handelt, ist nicht eindeutig zu erkennen. Ob etwa der Brief der « abendländischen Väter » an Pāpā gemeint ist, den Timotheus im Archiv seines Patriarchensitzes nicht gesehen hat?

Die Deutung dieses Abschnittes erweist sich als sehr schwierig und bleibt wegen vieler uns unbekannter Umstände letztlich unsicher.

#### IV. *Die Spuren der Kirchengeschichte des Daniel bar Maryam in syrischen und arabischen Quellen*

Im folgenden sollen nun die Zitate der Kirchengeschichte des Daniel bar Maryam im einzelnen angeführt und besprochen werden. Dabei erscheint es angebracht, kurz darzustellen, was wir aus anderen Quellen über den jeweiligen Gegenstand unseres Historikers wissen.

1) Die älteste Quelle, die einen Hinweis auf Bar Maryam und sein kirchengeschichtliches Werk gibt, ist der bereits oben S. 50 ff. besprochene zwischen 799 und 804 abgefaßte Brief des Patriarchen Timotheus I.

2) Die nächste Erwähnung der Kirchengeschichte findet sich in dem Kommentar des Īšō'dād von Merw (um 850 n. Chr.)<sup>60</sup> zum Johannes-Evangelium, und zwar zu Joh. 19.

Die Kommentare des Īšō'dād zum Neuen Testament sind von Margaret Dunlop Gibson nach 3 Handschriften herausgegeben und übersetzt worden<sup>61</sup>.

In der University Library of Cambridge befindet sich unter Nr. Add 1998 eine syrische Handschrift aus dem 16. Jahrhundert mit einem Gedicht über die göttliche Regierung der Welt, in das Auszüge aus Kommentaren eingearbeitet sind<sup>62</sup>. Nach W. Wright stammen 18 der Zitate von Īšō'dād von Merw; M. D. Gibson konnte 16 davon feststellen, sie gibt aber nicht an, um welche Stellen es sich handelt<sup>63</sup>. Nun hat sich herausgestellt, daß der Kommentar zu Joh. 19, in dem Bar Maryam erwähnt wird, auch in diesem Gedicht angeführt wird, jedoch ohne, daß die Stelle ausdrücklich als Zitat des Īšō'dād bezeichnet wird.

<sup>60</sup> GSL, S. 234.

<sup>61</sup> *Īšō'dād von Merw: The Commentaries of Isho'dad of Merv, Bishop of Ḥadatha, in Syriac and English*. Ed. and transl. by Margaret D. Gibson, Cambridge 1911-1916 (Horae Semiticae No. 5, 6, 7, 10 und 11).

<sup>62</sup> W. Wright-St. Cook, *A Catalogue of the Syriac Manuscripts preserved in the Library of the University of Cambridge*, 2 Bde., Cambridge 1901, Bd. 1, S. 428-444.

<sup>63</sup> *op. cit.*, (s.o. Anm. 61) Bd. 1, S. IX.



im Archiv von Edessa auf Aramäisch aufbewahrt werde. Er fügt die beiden Briefe und die Geschichte des Apostels Thaddäus in einer Übersetzung aus dem Aramäischen bei. Und tatsächlich ist die Abgar-Legende wohl ursprünglich auf Syrisch abgefaßt worden, vielleicht schon in der Mitte des 3. Jhd. Die erhaltene syrische Fassung der Legende, die «Lehre des Addai», stammt jedoch wahrscheinlich erst aus dem 5. Jhd. und enthält gegenüber der Form des Euseb mehrere legendarische Erweiterungen.

Nach der Darstellung bei Euseb bittet Abgar, der König von Edessa (syr. Orhāi) Jesus brieflich um einen Besuch in Edessa und um Heilung von einem schweren Leiden. Jesus läßt sich von Abgar aber nicht zu einer Reise nach Mesopotamien bewegen, sondern verspricht ihm in einem Antwortbrief Heilung durch einen Apostel, den er nach seinem Tode schicken werde. Nach der Himmelfahrt Jesu sendet der Apostel Thomas einen aus dem Kreis der Siebzig, nämlich Thaddäus (syr. Addai) zu König Abgar nach Edessa. Dieser heilt den König und viele andere Kranke und verkündigt das Wort Gottes in der Stadt. — Aufgrund der Bemerkungen bei Išo'dād kann man annehmen, daß auch Daniel bar Maryam die Geschichte des Abgar in ähnlicher Weise dargestellt hat.

3) Zwei weitere Erwähnungen der Kirchengeschichte des Bar Maryam finden sich in der «Expositio officiorum ecclesiae»<sup>67</sup>. Dieses Werk, das Erklärungen zu den liturgischen Festzeiten des nestorianischen Kirchenjahres enthält, wurde früher dem Metropolit Georg von Arbela, der in der 2. Hälfte des 10. Jhds. lebte (ordiniert um 945, gest. nach 987), zugeschrieben<sup>68</sup>. Da jedoch die meisten Handschriften dieses Werk anonym überliefern, wird die Annahme der Verfasserschaft Georgs von vielen heute nicht mehr geteilt. Connolly vermutet vielmehr — im Anschluß an Assemani<sup>69</sup> —, daß 'Abdišo' bar Bahriz dieses Werk abgefaßt hat<sup>70</sup>; letzterer lebte zu Beginn des 11. Jhd.

a) In Kap. 6-11 des 1. Buches der Expositio behandelt der Verfasser den Zeitpunkt der Ankündigung und der Geburt Johannes des Täufers. Der Text lautet<sup>71</sup> :

ܩܘܡܐ ܝܫܘܥ ܡܘܢܝܘܠܠܝܢܝ ܩܘܡܐ ܠܠܝܠܝܢܝ ܕܘܥܐ ܥܘܠܝܢܝ  
 ܕܠܝܠܝܢܝ ܕܘܥܐ .ܩܘܡܐ ܝܫܘܥ ܕܘܥܐ ܠܠܝܠܝܢܝ ܕܘܥܐ : ܝܫܘܥ  
 .ܩܘܡܐ ܝܫܘܥ ܠܠܝܠܝܢܝ ܕܘܥܐ .ܩܘܡܐ ܝܫܘܥ ܠܠܝܠܝܢܝ ܕܘܥܐ

<sup>67</sup> S.o. Anm. 46.

<sup>68</sup> GSL, S. 239; W. Wright, *op. cit.* (s.o. Anm. 32), S. 230-231; R. Duval, *op. cit.* (s.o. Anm. 32), S. 393.

<sup>69</sup> J.S. Assemani, *op. cit.* (s.o. Anm. 13), Bd. 3, I S. 174.

<sup>70</sup> *op. cit.*, (s.o. Anm. 46), Übers. S. 2f. — Zu Bar Bahriz vgl. GSL, S. 287.

<sup>71</sup> *op. cit.*, (s.o. Anm. 46) Text S. 38, Zeile 17-26, Übers. S. 33.



4) Als zeitlich nächste Quelle enthält die arabische Chronik von Se'ert<sup>77</sup> mehrere Hinweise auf Daniel bar Maryam.

Diese Chronik ist nur unvollständig erhalten, und zwar berichten die beiden vorhandenen Fragmente über die Jahre 251-422 und 484-650 n.Chr.

Sie muß bald nach 1036 n.Chr. abgefaßt sein, denn es wird in ihr noch der Tod des 1036 gestorbenen Fatimiden-Chalifen az-Zāhir erwähnt<sup>78</sup>. Der Verfasser der Chronik ist in den erhaltenen Fragmenten nicht genannt. Er war ein Nestorianer, der seine Universalgeschichte unter Benutzung älterer, z.T. syrischer Quellen geschrieben hat. Sein besonders Interesse zeigt sich in der Erwähnung kirchengeschichtlicher Ereignisse. Die Kirchengeschichte des Daniel bar Maryam führt er insgesamt fünfmal an, jedoch nur in dem 1. Teil für die Zeit von 251-422 n. Chr.

a) Der 1. Hinweis findet sich in dem « Tod des Kaisers Valerian » betitelten Abschnitt<sup>79</sup>. Wichtig sind die darin erhaltenen Auskünfte über die Politik Šāpūr I. (241-272) und die Christianisierung der Persis<sup>80</sup>. Šāpūr hat die Stadt Antiochien zweimal eingenommen. Der genaue Zeitpunkt dieser Feldzüge ist umstritten<sup>81</sup>. Dabei hat er eine große Anzahl von Gefangenen aus der Antiochene in das Perserreich geführt und sie dort in Städten, die er z.T. erst erbauen oder wieder aufbauen ließ, angesiedelt<sup>82</sup>. Bei der 1. Deportation wurde auch Demetrius, der Bischof von Antiochien, in das Sassanidenreich fortgeführt. Der Chronist berichtet unter anderem folgendes<sup>83</sup> :

وكان قد خرج منها قبل هذا السبي الثاني وصار الفطرك على انطاكية  
بعدهما سبي ديمطريوس فطركها فولى الشمشاطى. وقد شرح دانيال بن مريم  
خبره شرحا بليغا.

<sup>77</sup> A. Scher, *Histoire Nestorienne. Chronique de Séert*, in PO IV, 3 (1908), S. 213-313; V, 3 (1910), S. 217-344; VII, 2 (1911), S. 95-203; XIII, 4 (1919), S. 435-639. — Vgl. GCAL, Bd. 2, S. 196.

<sup>78</sup> So als erster C.F. Seybold, in : ZDMG 66 (1912), S. 743.

<sup>79</sup> PO IV, S. 220-223; Lat. Übers. bei P. Peeters, *S. Démétrianus, évêque d'Antioche?* in : *AnBoll* 42 (1924), S. 288-314; ders., *De S. Demetris Antiochae episcopo*, in : *Acta Ss*, Nov. t. IV, Brüssel 1925, S. 384-391.

<sup>80</sup> Vgl. dazu E. Sachau, *Vom Christentum in der Persis*, in : *Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften*, Berlin 1916, Bd. 39, S. 958-980; W. de Vries, *op. cit.* (s.o. Anm. 5).

<sup>81</sup> Vgl. R.N. Frye, Besprechung von : W. Ensslin, *Zu den Kriegen des Sassaniden Schapur I.*, München 1949, in : *Bibliotheca Orientalis* 8 (1951), S. 103-106.

<sup>82</sup> Vgl. Th. Nöldeke, *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden. Aus der arabischen Chronik des Tabari übersetzt und mit ausführlichen Erläuterungen und Ergänzungen versehen*, Leiden 1879, S. 32f.

<sup>83</sup> PO IV, S. 221 Zeile 10-11.

« Demetrius war schon vor dieser 2. Gefangennahme aus ihr [Antiochien] weggeführt worden. Und nach der Gefangennahme ihres Patriarchen Demetrius wurde Paulus von Samosata Patriarch von Antiochien. Daniel bar Maryam hat seine Geschichte mit beredten Worten geschildert ».

Nach der Gefangennahme des Demetrius — von seinem Tod sagt der Text nichts — wird Paulus von Samosata Patriarch von Antiochien<sup>84</sup>. Sein Amtsantritt fällt in das Jahr 260 n. Chr. Seine Geschichte hat Daniel bar Maryam aufgezeichnet. Peeters<sup>85</sup> neigt zu der Annahme, daß der Verfasser der Chronik von Se'ert den gesamten Bericht über Demetrius und die Ansiedlung antiochenischer Gefangener, darunter zahlreicher Christen, in der Persis von Daniel bar Maryam übernommen hat. Darüber sagt die Chronik von Se'ert jedoch nichts. Ihr Schweigen scheint vielmehr anzudeuten, daß Daniel bar Maryam nicht die Quelle ist. Wir wissen auch nicht, ob das Werk des Daniel über Paulus von Samosata dem Verfasser der nestorianischen Chronik überhaupt vorgelegen hat. Im Zusammenhang mit der Erzählung über Demetrius trägt die Erwähnung des Daniel bar Maryam und seiner Vita des Paulus von Samosata mehr den Charakter einer Anmerkung als den eines Zitats. Der Leser wird gleichsam auf weitere Literatur hingewiesen. In dem Bericht der Chronik von Se'ert über Paulus von Samosata selbst<sup>86</sup> erfolgt keine Angabe der Quelle. Dort wird nur kurz die christologische (Irr-)Lehre des Paulus und seine zweimalige Exkommunikation auf Synoden geschildert. Ob dieser Abschnitt etwa aus dem Werk des Daniel bar Maryam genommen ist, bleibt ungewiß. Es gibt keinerlei Hinweise oder Anzeichen dafür.

b) Zum zweiten Mal wird Daniel bar Maryam im Bericht über Šāpūr II. (309-379) erwähnt. Während seiner Regierung kommt es zu schweren Christenverfolgungen im Perserreich, über die später in Märtyrerakten berichtet wird<sup>87</sup>. Die Verfolgungen beginnen bald nach dem Tod Konstantins des Großen (gest. 337) um 339/40<sup>88</sup>. Während der Regierung Jovians (363-364), der mit Šāpūr einen Friedensvertrag schließt, scheint sich die Lage der Christen im Perserreich etwas zu bessern. Nach seinem Tod setzen aber die Verfolgungen erneut ein und dauern bis zum Tode

<sup>84</sup> Vgl. G. Bardy, *Paul de Samosate*, Louvain 1929; ders., Art. *Paul de Samosate*, in : *DThC* 12, 1 (1933), Sp. 46-51.

<sup>85</sup> P. Peeters, *S. Démétrianus, évêque d'Antioche?* in : *AnBoll* 42 (1924), S. 297, 303, 313.

<sup>86</sup> PO IV, S. 231f.

<sup>87</sup> GSL, S. 55-57. — Als neuere Arbeit zu den Märtyrerakten vgl. G. Wiessner, *Zur Märtyrerüberlieferung aus der Christenverfolgung Schapurs II.* Göttingen 1967 (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Phil.-hist. Klasse, 3. Folge Nr. 67).

<sup>88</sup> Vgl. Th. Nöldeke, *Geschichte der Perser und Araber*, (s.o. Anm. 82), S. 410f.

Šāpūrs (gest. 379) fort. Die Chronik von Se'ert berichtet auf folgende Weise darüber<sup>89</sup> :

فلما مات ليلانوس ملك بعده يوبنيانوس وكف سابور عن بلائه واطلق بناء البيع. ثم مات يوبنيانوس فعاد سابور الى امره وقد عمل ماروثا اسقف ميافرقين واحى الجاثليق اخبار الشهداء الذين استشهدوا فى أيامه وذكرها دانيال ابن مريم فى افلاسيطيقته

« Und als Julian<sup>90</sup> gestorben war, wurde Jovinian<sup>91</sup> sein Nachfolger und Šāpūr stellte seine Verfolgungen ein und gestattete das Bauen von Kirchen. Dann starb Jovian und Šāpūr begann wieder mit seiner Verfolgung. Mārūtā, der Bischof von Maiperqat, und Aḥai, der Katholikos, haben die Berichte über diejenigen Märtyrer verfaßt, die das Martyrium in seinen Tagen erlitten. Auch Daniel bar Maryam erwähnt sie [die Berichte] in seiner Kirchengeschichte ».

Mārūtā von Maiperqat<sup>92</sup> lebte in der 2. Hälfte des 4. und zu Beginn des 5. Jhd. Aufgrund seines guten Verhältnisses zum persischen Herrscher Yezdegerd I. (399-420) war es ihm möglich, ordnend in die Angelegenheiten der Persischen Kirche einzugreifen, so z.B. auf der Synode von Seleukia-Ktesiphon im Jahre 410<sup>93</sup>. Aḥai war der Nachfolger des Katholikos Išḥāq (gest. 410) auf dem Sitz von Seleukia-Ktesiphon. Er hatte dieses Amt bis 415/16<sup>94</sup> inne. Über die Sammlung von Märtyrerakten durch Mārūtā und Aḥai berichten auch Mārī ibn Sulaimān und 'Amr ibn Mattā<sup>95</sup>. St.Ev. Assemani<sup>96</sup> glaubte, in einer Handschrift der vatikanischen Bibliothek die Sammlung des Mārūtā vor sich zu haben. Diese Vermutung wurde aber zunächst von Labourt<sup>97</sup> und jüngst von Wiessner<sup>98</sup> infrage gestellt. Danach ist uns weder die Sammlung des Mārūtā noch die des Aḥai direkt überliefert<sup>99</sup>.

<sup>89</sup> PO IV, S. 288 Zeile 10 — S. 289 Zeile 2.

<sup>90</sup> Zur Namensform vgl. Th. Nöldeke, *op. cit.*, S. 60 Anm. 1.

<sup>91</sup> Syrische Form für Jovian, vgl. Th. Nöldeke, *op. cit.*, S. 60 Anm. 4.

<sup>92</sup> GSL, S. 53f.

<sup>93</sup> J.-B. Chabot, *Synodicon orientale*, (s.o. Anm. 57), S. 255, 293.

<sup>94</sup> GSL, S. 54.

<sup>95</sup> Ed. H. Gismondi, (s.o. Anm. 9), Mārī : Text S. 31, Übers. S. 26f.; 'Amr : Text S. 25f., Übers. S. 15. Dieser Text wird unten S. 60ff. ausführlicher besprochen.

<sup>96</sup> *Acta sanctorum martyrum orientalium et occidentalium* I, Rom 1748 (nach G. Wiessner, s.o. Anm. 87, S. 8ff.)

<sup>97</sup> J. Labourt, *Le christianisme dans l'empire perse sous la dynastie sassanide (224-632)*, 2. Aufl. Paris 1904, S. 52f.

<sup>98</sup> *op. cit.*, (s.o. Anm. 87), S. 25ff.

<sup>99</sup> Ob sich in den erhaltenen Sammlungen von Märtyrerakten eventuell Überreste davon finden lassen, muß hier dahingestellt bleiben.

Unser Text in der Chronik von Se'ert sagt, daß Daniel bar Maryam die Märtyrerakten des Mārūtā und des Aḥai in seiner Kirchengeschichte erwähnt. Daraus kann noch nicht ohne weiteres geschlossen werden, daß Daniel sie verwendet oder wörtlich wiedergibt. Auch wird hier nicht gesagt, daß Daniel bar Maryam selbst eine Geschichte der Märtyrer verfaßt habe<sup>100</sup>.

c) Die 3. Erwähnung des Daniel bar Maryam erfolgt in der Geschichte des Baršabbā<sup>101</sup>. Nach der Darstellung der Chronik von Se'ert<sup>102</sup> war Baršabbā einer der griechischen Gefangenen Šāpūrs I. Er lernt in Seleukia-Ktesiphon Syrisch und später Persisch, widmet sich theologischen und medizinischen Studien und führt ein asketisches Leben. Bei einer Erkrankung der Schwester Šāpūrs mit Namen Šīrarān wird Baršabbā als Arzt beigezogen. Er heilt sie, und sie nimmt später das Christentum an. Der Marzban von Merw<sup>103</sup> weilt gerade wegen des Friedensschlusses mit Jovinian (363 und Šāpūr II. !) bei dem Großkönig. Der daran anschließende Text lautet<sup>104</sup> :

فشرح له حالها. وأمره باخذها معه ليبيدها عن النصارى ومن تتعلم منه  
ثلاثا يلحقها ما لحق اسطسا امراته التي قتلت لاجل النصرانية. واطلق  
له ان يتزوجها. وقد ذكرها دانيال بن مريم في كتابه.

« Und er schilderte ihm ihren Zustand. Und er befahl ihm, sie mit zu nehmen, damit er sie von den Christen und von allen, von denen sie Unterweisung (im Christentum) erhalten könnte, entferne, damit ihr nicht widerfahre, was seiner Frau Istassā zugestoßen war, die wegen des Christentums getötet wurde. Und er gestattete ihm, sie zu heiraten. Daniel bar Maryam erwähnt sie in seinem Buch ».

Der Marzban von Merw heiratet Šīrarān und nimmt sie mit sich nach Merw. Sie vermag es durchzusetzen, daß Baršabbā als Bischof nach Merw gesandt wird und dort die Organisation der christlichen Gemeinde vornimmt. Seine Schüler missionieren später in ganz Chorasān.

Die Schwierigkeiten, den historischen Kern dieser Christianisierungs-

<sup>100</sup> So z.B. P. Peeters, *op. cit.*, (s.o. Anm. 85), S. 297 unter Berufung auf diese Stelle der Chronik von Seert.

<sup>101</sup> Über diesen Heiligen berichtet auch Mārī (ed. H. Gismondi, s.o. Anm. 9, Text S. 26, Übers. S. 23) bei dem Bericht über den Patriarchen Barba'smīn, jedoch ohne Daniel bar Maryam zu erwähnen.

<sup>102</sup> PO V, S. 253-258, bes. S. 255; deutsche Übers., auch bei E. Sachau, *op. cit.*, (s.o. Anm. 29), S. 400-404.

<sup>103</sup> Zum Titel vgl. F. Justi, *Iranisches Namenbuch*, Marburg 1895, s.v. marzpan, S. 197f.; G. Widengren, *Geschichte Mesopotamiens*, (HO 1. Abt. 2. Bd. 4. Abschn. Lief. 2) 1966, S. 21; *Enzyklopädie des Islām*, Bd. 3 (1936), S. 370f.

<sup>104</sup> PO V, S. 255, Zeile 4-6.

legende herauszuschälen, hat Sachau<sup>105</sup> ausführlich dargestellt. Er nimmt an, daß die Legende nicht von Daniel bar Maryam stammt, sondern von einem späteren Schriftsteller, der den Hinweis auf den Bericht des Daniel bar Maryam eingefügt hat. Dieser spätere könnte nach seiner Meinung Elias von Merw sein (um 660). Der Bericht des Daniel bezieht sich nicht auf Išṣassā, wie Sachau vermutet, sondern auf die Prinzessin Šīrarān. Ein christlicher Schriftsteller konnte aber im Zusammenhang mit der Christin Šīrarān ihren Lehrer kaum unerwähnt lassen. Aus dem oben angeführten Zitat läßt sich kein Hinweis darauf entnehmen, daß der Verfasser der Chronik von Se'ert Daniel bar Maryam als Quelle für seine Legende des Baršabbā benutzt hat<sup>106</sup>. Auch ist hier nicht gesagt, daß Daniel bar Maryam die Geschichte des Baršabbā aufgeschrieben hat<sup>107</sup>.

d) Der Verfasser der Chronik von Se'ert führt Daniel noch einmal im Zusammenhang mit Baršabbā an. Er erzählt zunächst von einem Kreuzeswunder<sup>108</sup> ähnlich dem zur Zeit Konstantins, das Mār 'Abdā vollbrachte. Diese Bemerkung bildet den Anstoß zur Erwähnung der Kreuzauffindung durch Helena. Daran schließt sich der Satz an<sup>109</sup> :

ولما كلل ذو الطوبى برشبا ظهر صليب من نور اياما كثيرة على ما ذكره  
دانيال بن مريم.

« Als der selige Baršabbā gekrönt wurde, erschien viele Tage lang ein Kreuz aus Licht. Daniel bar Maryam berichtet darüber ».

Der Topos des am Himmel aufleuchtenden Kreuzzeichens beim Martyrium ist in der syrischen Literatur nicht selten. Hier gibt der Verfasser der Chronik an, daß er die Erwähnung des Kreuzzeichens bei Daniel gefunden habe. Das legt nun die Vermutung nahe — auch im Hinblick auf das vorige Zitat —, daß in dem Werk des Daniel bar Maryam doch ein Bericht über Baršabbā vorkam<sup>110</sup> und daß dieser dem Verfasser der nestorianischen Chronik bekannt war. Eine Spur davon findet sich in seinem eigenen Werk nur in dem Hinweis auf Šīrarān und in der Geschichte mit dem Kreuzzeichen. Möglicherweise hat er für die übrige Geschichte des Baršabbā eine andere

<sup>105</sup> *op. cit.*, (s.o. Anm. 29), S. 404-409.

<sup>106</sup> Anders F. Altheim-R. Stiehl, *Die Araber in der Alten Welt*. Bd. 1, Berlin 1964, S. 245.

<sup>107</sup> So mit Recht A. Vööbus, *History of Asceticism in the Syrian Orient*, Bd. 1, 1958 (CSCO 184), S. 263 Anm. 20.

<sup>108</sup> Zu den Kreuzauffindungslegenden und -wundern vgl. GSL, S. 89 und E. Nestle, *De sancta cruce. Ein Beitrag zur christlichen Legendengeschichte*. Berlin 1889.

<sup>109</sup> PO V, S. 309 Zeile 10 - S. 310 Zeile 1.

<sup>110</sup> Anders E. Sachau, *op. cit.* (s.o. Anm. 29), S. 404 und A. Vööbus, *op. cit.*, (s.o. Anm. 107), die jedoch nur die oben S. 57f. angeführte Stelle beachten.

Tradition benutzt, in der vom Martyrium des Baršabbā nicht die Rede war<sup>111</sup>.

e) Zum letzten Mal wird Daniel bar Maryam in der Geschichte des Katholikos Aḥai (ordiniert 410, gest. 415/16)<sup>112</sup> erwähnt. Auf die vollständige Erzählung soll weiter unten noch einmal eingegangen werden. Die für unseren Zusammenhang wichtigen Sätze daraus lauten<sup>113</sup> :

وجعلوه جاثليقا ومال اليه يزدجرد. وانفذه بعد مدة يسيرة من تقلده الجثلة الى فارس... ولما وصل الجاثليق الى فارس سأل عن قبور الشهداء الذين استشهدوا في ايام سابور وبای سبب قتلوا. وكتب قصصهم وعاد الى يزدجرد... وعمل كتابا فيه اخبار من استشهد من الشهداء بالمشرق. وقد اثبتها دانيال بن مريم في اقلاسيوطيه.

« Sie machten ihn zum Katholikos und Yezdegerd war ihm geneigt. Und er schickte ihn, kurze Zeit nachdem er das Katholikatum übernommen hatte, nach Fārs. ... Als nun der Katholikos nach Fārs gekommen war, fragte er nach den Gräbern der Märtyrer, die das Martyrium in den Tagen Šāpūrs erlitten hatten, und aus welchem Grunde sie getötet worden waren. Und er schrieb ihre Geschichten auf. Dann kehrte er zu Yezdegerd zurück. ... Und er machte ein Buch, in dem die Nachrichten von den Zeugen, die im Osten das Martyrium erlitten haben, niedergelegt sind. Auch Daniel bar Maryam hat sie [die Nachrichten] in seiner « Ekklesiastike » aufgezeichnet ».

Hier erfahren wir mehr über die von Aḥai gesammelten Märtyrergeschichten als in der oben S.56f. angeführten Stelle aus der Chronik. Aḥai hat bei seinem Aufenthalt in der Provinz Fārs selbst Ermittlungen und Nachforschungen über die Märtyrer zur Zeit Šāpūrs angestellt und die Ergebnisse schriftlich niedergelegt. Daniel bar Maryam hat ebenfalls die Märtyrergeschichten in seiner Kirchengeschichte angeführt. Man kann jedoch nicht daraus schließen, daß Daniel die Märtyrerakten des Aḥai

<sup>111</sup> In der zuerst besprochenen Geschichte stirbt Baršabbā auf gewöhnliche Weise, wird begraben, ersteht nach einiger Zeit aus dem Grabe wieder auf und lebt weitere 15 Jahre; vgl. PO V, S. 257. — Teile der Baršabbā - Legende sind auch in soghdischen Fragmenten aus Turfan enthalten, vgl. F.W. K. Müller, *Soghdische Texte II*, aus dem Nachlaß hg. von W. Lentz, in: *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften*, Jahrg. 1934, Phil.-hist. Kl., Berlin 1934, S. 504-607.

<sup>112</sup> GSL, S. 54.

<sup>113</sup> PO V, S. 324 Zeile 8 - S. 325 Zeile 6.

in seine Kirchengeschichte übernommen hat<sup>114</sup>. Die Quelle des Daniel kennen wir nicht.

5) Die jüngste Quelle, die die Kirchengeschichte des Daniel bar Maryam nennt, ist das Kitāb al-miǧdal des 'Amr ibn Mattā, das bald nach 1349 n.Chr. verfaßt sein muß. In dieser theologischen Enzyklopädie gibt 'Amr im 5. Teil einen Abriß über die Patriarchengeschichte der nestorianischen Kirche<sup>115</sup>. In dem Abschnitt über den Patriarchen Aḥai heißt es dort<sup>116</sup> :

واحبہ یزدجرد ومال اليه وبعد مدة من تقلده انفذه الى فارس في مهمة كانت له لامور حدثت بينه وبين بيهور ابن شاپور اخيه المتقلد لفارس واعمالها ولما وصل هذا الاب الى فارس واصلح الامور التي توجه لاجلها سال عن قبور الشهداء الذين قبلوا الشهادة في ايام شاپور وبأى سبب قتل كل واحد منهم وكتب قصصهم وعاد الى یزدجرد... وعمل كتابا اثبت فيه اخبار الشهداء الذين استشهدوا بالشرق وقد اثبتها ايضا دانيال ابن مريم في تاريخه المسمى اقلاسيستيقي.

« Und Yezdegerd mochte ihn gern und war ihm geneigt. Und einige Zeit nach seiner Amtsübernahme schickte er ihn in die Provinz Fārs in einer für ihn wichtigen Angelegenheit, und zwar wegen einiger Vorfälle, die zwischen ihm und Bihūr, dem Sohn seines Bruders Šāpūr, dem Statthalter von Fārs, geschehen waren. Als nun dieser Vater in Fārs angekommen war und die Angelegenheiten, wegen derer er seine Schritte (dorthin) gelenkt hatte, in Ordnung gebracht hatte, fragte er nach den Gräbern der Zeugen, die das Martyrium in den Tagen Šāpūrs empfangen hatten, und aus welchem Grund jeder einzelne von ihnen getötet worden war. Und er schrieb ihre Geschichten auf. Dann kehrte er zu Yezdegerd zurück. ... Und er [Aḥai] machte ein Buch, in das er die Geschichten derjenigen Märtyrer eintrug, die im Osten das Martyrium erlitten hatten. Auch Daniel bar Maryam zeichnete sie [die Geschichten] in seiner Geschichte, die « Ekklesiastike » genannt wird, auf ».

Auffallend sind bei diesem Text die engen Berührungspunkte zu der zuletzt zitierten Stelle der Chronik von Se'ert. Auf sie soll im nächsten Abschnitt noch eingegangen werden. Für die Kirchengeschichte des Daniel bar Maryam können wir aus diesem Text entnehmen, daß er — wie schon

<sup>114</sup> So versteht A. Vööbus, *op. cit.*, (s.o. Anm. 107), S. 271 Anm. 62 diese Stelle.

<sup>115</sup> Vgl. GCAL, Bd. 2, S. 216f.

<sup>116</sup> Ed. H. Gismondi, (s.o. Anm. 9), 'Amr : Text S. 25 Zeile 18 — S. 26 Zeile 8, Übers. S. 15.

vorher der Katholikos Aḥai — die Geschichten der Märtyrer aus der Persis aufgeschrieben hat.

V. *Das Verhältniß der Chronik von Se'ert  
zu der Patriarchenchronik des Mārī und der des 'Amr*

Die enge Beziehung zwischen der Chronik von Se'ert und der Patriarchengeschichte des 'Amr ist vielleicht schon oben bei den zitierten Texten aufgefallen. Über das Verhältniß der Chronik von Se'ert und der Patriarchenchroniken des Mārī und des 'Amr zueinander gehen die Meinungen der Forscher auseinander. Westphal, der nur die Patriarchenchroniken des Mārī und des 'Amr kannte, kam zu dem Ergebnis, daß der gleichartige Aufbau bei Mārī und 'Amr, der bis zur Übereinstimmung bei der Reihenfolge der einzelnen Ereignisse und bei der Wortwahl reicht, auf eine von Mārī und 'Amr gemeinsam benutzte Quelle hinweist<sup>117</sup>. Diese Quelle war seiner Meinung nach nicht arabisch sondern syrisch<sup>118</sup>. Sie hatte die offiziellen kirchlichen Listen über die einzelnen Patriarchen, in denen Nachrichten über ihr Leben, ihre Amtsdauer und besonders Ereignisse während dieser Zeit enthalten waren, als Vorlage. Als nach der Edition der Chronik von Se'ert der Zusammenhang zwischen diesem kirchengeschichtlichen Werk und den beiden Patriarchenchroniken deutlich wurde, nahm man an, daß die Chronik von Se'ert Mārī als Vorlage gedient habe und dessen Werk wiederum von 'Amr benutzt worden sei<sup>119</sup>. Eine ähnliche Auffassung vertritt Graf<sup>120</sup>; bei der Besprechung des Kitāb al-migdal des 'Amr modifiziert er diese Ansicht dahingehend, daß 'Amr dieselben Quellen wie sein Vorgänger Mārī verwendet, übersetzt und selbständig verarbeitet habe<sup>121</sup>. Wiessner untersucht in seiner Arbeit über die Märtyrerakten aus der Christenverfolgung Šāpūrs II. bei den von ihm verwendeten Abschnitten das zwischen der Chronik von Se'ert, Mārī und 'Amr bestehende Verhältniß. Er kommt dabei zu einem ähnlichen Ergebnis wie Westphal: die Übereinstimmungen und Abweichungen zwischen diesen Texten weisen auf eine syrische Quelle hin, die sowohl von der Textgruppe Chronik von Se'ert/Mārī als auch von 'Amr benutzt wurde<sup>122</sup>.

<sup>117</sup> G. Westphal, *Untersuchungen* (s.o., Anm. 59), S. 17f.

<sup>118</sup> G. Westphal, *op. cit.*, S. 18.

<sup>119</sup> Vgl. GSL, S. 5f.; F. Haase, *Altchristliche Kirchengeschichte nach orientalischen Quellen*, Leipzig 1925, S. 33-35.

<sup>120</sup> GCAL, Bd. 2, S. 196.

<sup>121</sup> GCAL, Bd. 2, S. 217.

<sup>122</sup> G. Wiessner, *Märtyrerüberlieferung* (s.o. Anm. 87), S. 82.

Die Fassung des Berichts über Aḥai bei Mārī ist wesentlich kürzer als in der Chronik von Se'ert und bei 'Amr. Mārī beginnt mit einer Erwähnung des asketischen Lebenswandels des Aḥai und schließt mit einer Bemerkung über die Auffindung der Reliquien des Märtyrers Stephanus zur Zeit des Aḥai. Dazwischen bietet er folgenden Text, der z.T. seine Parallele in der Chronik von Se'ert und bei 'Amr hat<sup>123</sup> :

...لانه سافر قبل ان يتجثلق فطاف قبور المستشهدين بسبب المسيح ايام سابور وكتب قصصهم وعمل كتابا في اخبار الشهداء وما فى سبب قتل كل واحد منهم وشرح قصة مار عبدا واستنح ومدته سبع سنين واشهر.

«Denn er reiste, bevor er Katholikos wurde und machte sich mit den Gräbern derjenigen Zeugen, die wegen des Messias in den Tagen Šāpūrs das Martyrium erlitten hatten, vertraut. Er schrieb ihre Geschichten auf und machte ein Buch, in dem die Berichte der Märtyrer enthalten sind und aus welchem Grund jeder einzelne von ihnen getötet worden war. Und er schilderte die Vita des Mār 'Aḥdā. Er starb und seine (Amts-)Zeit betrug 7 Jahre und einige Monate.»

Die nachfolgende Synopse der Aḥai-Geschichte nach der Chronik von Se'ert<sup>124</sup> und nach 'Amr<sup>125</sup> soll die beiden Texte noch einmal im Ganzen vor Augen führen :

Se'ert لما مات اسحق الجاثليق اختار ماروثا اسقف ميافرقين وسائر  
'Amr

	S	الاباء بامر يزدجرد احي
	A	احى. هذا [الاب] كان شيخا مدور
	S	تلميذ مار عبدا. وكان رابه
	A	اللحية من دورقنى وهو تلميذ مار عبدا القديس وكان
	S	جعله رئيسا على دير المتولى
	A	قد جعله رئيسا على دير وقوض اليه تدبير الاسكلانيين
	S	فيه. وجعلوه جاثليقا
	A	فيها. ولما توفي اسحاق اجتمع اصحاب الاختيار

<sup>123</sup> Mārī ed. H. Gismondi, (s.o. Anm. 9), Text S. 31, Zeile 17-20, Übers. S. 27.

<sup>124</sup> PO V, S. 324f.

<sup>125</sup> 'Amr ed. H. Gismondi, (s.o. Anm. 9), Text S. 25f., Übers. S. 15.

- S  
 A واسيم على الرسم بالمداين وهو لابس بيرون احمر سنة تسعة  
 S ومال اليه يزدجرد.  
 A وعشرين وسبعماية يونانية واحبه يزدجرد ومال اليه  
 S وانفذه بعد مدة يسيرة من تقلده الجثقة الى فارس  
 A وبعد مدة من تقلده انفذه الى فارس  
 S بسبب امتعة وجواهر حملت من بلاد الهند والصين فى المراكب  
 A  
 S ذكر نهرز ابن سابور  
 A فى مهمة كانت له لأمور حدثت بينه وبين بيهور ابن شابور  
 S اخيه المتقلد لفارس ان اللصوص اخذوها ليعرف صحة ما ادعاه  
 A اخيه المتقلد لفارس  
 S ويخبره به. ولما وصل الجائليق الى فارس  
 A واعمالها ولما وصل هذا الاب الى فارس  
 S سأل عن قبور الشهداء الذين  
 A واصلح الامور التى توجه لاجلها سال عن قبور الشهداء الذين  
 S استشهدوا فى ايام سابور وبأى سبب قتلوا.  
 A قبلوا الشهادة فى ايام شابور وبأى سبب قتل كل  
 S وكتب قصصهم وعاد الى يزدجرد فعرفه ما وقف  
 A واحد منهم وكتب قصصهم وعاد الى يزدجرد فعرفه ما وقف  
 S عليه وحظى عنده وبسط يده فى  
 A عليه وتأتى له وحظى عنده بجاه عظيم وبسط يده فى تدبير  
 S رعيته. فتقدم الجائليق الى سائر الاباء ان يحرقوا كل  
 A رعيته وامر الابا ان يحرموا كل  
 S بيت يجدون فيه شيئا من علوم السحر والآت الجوسية.  
 A بيت يجدون فيه شيئا من علوم السحر الجوس [والآته]  
 S لان النصرارى كانوا قد اختلطوا مع  
 A لان قوم من المرقيونية والمنانية كانوا قد

	S	المريونية والمانونية ويعملوا شيئا من افعالهم.
تنكروا ودخلوا	A	
	S	وعمل كتابا فيه اجبار من استشهد من
	A	بين الناس وعمل كتابا اثبت فيه اخبار
	S	الشهداء بالشرق. وقد اثبتها دانيال
	A	الشهدا الذين استشهدوا بالشرق. وقد اثبتها ايضا دانيال
	S	ابن مريم في اقلاسيسطيقه. وعمل ايضا تشعيث
	A	ابن مريم في تاريخه المسمى اقلاسيسطيقى. وعمل تشعيث
	S	مر عبدا رابه وكانت مدته اربع سنين وسبعة اشهر
	A	مارعبدا رابه وكانت مدة ريامته اربع سنين
	S	واياما نيح الله نفسه.
	A	واستباح ودفن بالمداين. وفي ايامه ملك
	S	
	A	تاداسيس الصغير على الروم في سنة ثلاثة وثلاثين وسبعماية يونانية

Übersetzung zur Synopse PO 5, S. 324-325 (= S) :

« Als der Katholikos Išhāq gestorben war, wählten Mārūtā, der Bischof von Maiperqat, und alle Väter auf Geheiß des Yezdegerd den Aḥai, den Schüler des Mār 'Abdā. Sein Herr hatte ihn zum Oberen über sein Kloster und als Beauftragten für die in ihm befindlichen Schüler eingesetzt. Sie machten ihn zum Katholikos, und Yezdegerd war ihm geneigt. Und er schickte ihn, kurze Zeit nachdem er das Katholikat übernommen hatte, wegen Waren und Edelsteinen, die von den Ländern Indien und China auf Schiffen gebracht worden waren, nach Fārs, — Nahrūz, der Sohn seines Bruders Šāpūr, der Statthalter von Fārs, hatte nämlich behauptet, daß Räuber sie genommen hätten — damit er die Richtigkeit seiner [des Nahrūz] Behauptung erkenne und ihm darüber Bericht erstatte. Als nun der Katholikos nach Fārs gekommen war, fragte er nach den Gräbern der Märtyrer, die das Martyrium in den Tagen Šāpūrs erlitten hatten, und aus welchem Grund sie getötet worden waren. Und er schrieb ihre Geschichten auf. Dann kehrte er zu Yezdegerd zurück und teilte ihm mit, wonach er sich erkundigt hatte. Er erfreute sich seiner Gunst und sorgte für seine Untertanen [wörtl. : er streckte seine Hand

über seine Untertanen aus]. Dann beauftragte der Katholikos alle Väter, jedes Haus anzuzünden, in dem sie irgendetwas von den Wissenschaften der Zauberei und den Geräten des Magiertums fänden. Denn die Christen hatten begonnen, mit den Anhängern des Markion und des Mani zu verkehren, und sie nahmen an ihren Handlungen teil. Und er [Aḥai] machte ein Buch, in dem die Nachrichten von den Zeugen, die im Osten das Martyrium erlitten haben, niedergelegt sind. Auch Daniel bar Maryam hat sie [die Nachrichten] in seinem Buch « Ekklesiastike » aufgezeichnet. Und er [Aḥai] schrieb auch die Vita seines Lehrers Mār 'Aḥdā. Und seine Zeit (als Patriarch) betrug 4 Jahre, 7 Monate und einige Tage. Möge Gott seiner Seele den ewigen Frieden geben! »

Übersetzung zur Synopse 'Amr, S. 25-26 (= A) :

« Aḥai. Dieser Vater war ein alter Mann mit rundem Bart aus Dairā d-Qōnī, und er war Schüler des heiligen Mar 'Aḥdā. Er hatte ihn zum Oberen über sein Kloster eingesetzt und ihn mit der Leitung der in ihm befindlichen Schüler betraut. Und als Ishāq gestorben war, versammelten sich die Wahlberechtigten und er wurde gemäß der Vorschrift in al-Madā'in ordiniert und im Jahre 729 der Griechen mit einem roten Mantel bekleidet. Und Yezdegerd mochte ihn gern und war ihm geneigt. Und einige Zeit nach seiner Amtsübernahme schickte er ihn in die Provinz Fārs in einer für ihn wichtigen Angelegenheit, und zwar wegen einiger Vorfälle, die zwischen ihm und Bihūr, dem Sohn seines Bruders Šāpūr, dem Statthalter von Fārs, geschehen waren. Als nun dieser Vater in Fārs angekommen war und die Angelegenheiten, wegen derer er seine Schritte (dorthin) gelenkt hatte, in Ordnung gebracht hatte, fragte er nach den Gräbern der Zeugen, die das Martyrium in den Tagen Šāpūrs empfangen hatten, und aus welchem Grund jeder einzelne von ihnen getötet worden war. Und er schrieb ihre Geschichten auf. Dann kehrte er zu Yezdegerd zurück und teilte ihm mit, wonach er sich erkundigt und (was) er erreicht hatte. Und er erfreute sich seiner Gunst in hohem Maße und sorgte für das Wohl seiner Untertanen [wörtl. : und streckte seine Hand aus in der Leitung seiner Untertanen]. Und er befahl den Vätern, daß sie jedes Haus bannen sollten, in dem sie etwas von den Wissenschaften und Geräten der Zauberei der Magier finden würden. Denn einige der Markioniten und Manichäer hatten sich verkleidet und unter die Leute gemischt. Und er machte ein Buch, in das er die Geschichten derjenigen Märtyrer eintrug, die im

Osten das Martyrium erlitten hatten. Auch Daniel bar Maryam zeichnete sie [die Geschichten] in seiner Geschichte, die «Ekklesiastike» genannt wird auf. Und er [Aḥai] schrieb die Vita seines Lehrers Mār 'Abdā. Und die Zeit seiner Leitung betrug 4 Jahre. Dann starb er und wurde in al-Madā'in begraben. Und in seinen Tagen herrschte Theodosius der Jüngere über die Römer, im Jahre 733 der Griechen».

Die weitgehende Übereinstimmung zwischen der Chronik von Se'ert und 'Amr erstreckt sich auf den Aufbau der Erzählung, die Gliederung der Sätze und sogar auf den Wortgebrauch im Arabischen. 'Amr zeigt im Vergleich mit der Chronik von Se'ert einige Eigenheiten, die auch in seinen Geschichten über die anderen Patriarchen wiederkehren. So legt er Wert auf eine möglichst genaue Datierung der Amtszeit der Patriarchen<sup>126</sup>. Ferner vermeidet er den Gebrauch des Titels «Katholikos»<sup>127</sup> und umschreibt ihn mit «dieser Vater». — Im Verhältnis zu Mārī haben die Chronik von Se'ert und 'Amr eine sachliche Variante in der Erzählung, denn nach ihrem Bericht reist Aḥai als Katholikos und mit dem Auftrag des Yezdegerd in die Provinz Fārs. Nach Mārī hat er die Reise dorthin bereits unternommen, bevor er Katholikos wurde und in der Absicht, sich über die Märtyrer unter Šāpūr zu unterrichten.

Betrachten wir noch einmal die oben angeführten Erklärungen für das Abhängigkeitsverhältnis. Danach reicht keine der an anderen Abschnitten gewonnenen Lösungen für die literarkritische Erklärung unseres Textes aus. Die Annahme einer gemeinsamen *syrischen* Vorlage für die Chronik von Se'ert, Mārī und 'Amr — die Meinung Westphals und Wiessners — läßt sich angesichts der auffallend übereinstimmenden Wortwahl im *Arabischen* für unseren Text kaum aufrecht erhalten. Es ist nicht sehr wahrscheinlich, daß verschiedene Übersetzungen eines syrischen Textes ins Arabische sich so sehr nahekomen. Bei der gemeinsamen Vorlage der drei Autoren müßte es sich bereits um ein arabisches Stück handeln, das vielleicht ursprünglich in syrischer Sprache abgefaßt war. Damit wären wir nahe bei der modifizierten Auffassung Grafs: 'Amr benutzt und bearbeitet dieselben Quellen wie Mārī. Aus dem Bericht über Aḥai läßt sich dagegen auch erkennen, daß 'Amr nicht nur Mārīs Werk verarbeitet hat; er hatte zumindest noch die ausführlichere Chronik von Se'ert oder deren Quelle.

Aus diesen Bemerkungen wird vielleicht die verworrene Lage bei der

<sup>126</sup> 'Amr, *op. cit.*, Text S. 25 Zeile 17; S. 26 Zeilen 9f.

<sup>127</sup> Vgl. 'Amr, *op. cit.*, Text S. 25 Zeile 16 mit PO V, S. 324, Zeile 9; 'Amr Text S. 25 Zeile 20 mit PO V, S. 325 Zeile 1.

Beurteilung und Bewertung der drei Werke deutlich. Nur von einer umfassenden Untersuchung, die sich nicht auf einzelne Abschnitte beschränkt, kann eine wirkliche Klärung des hier vorgeführten Problems erwartet werden. Zur Zeit muß daher noch in jedem einzelnen Fall ein literarkritischer Vergleich dieser Werke vorgenommen werden, ehe man sie als selbständige Zeugen für ein Ereignis heranziehen kann.

Bei dem Bericht über den Katholikos Aḥai — samt dem darin vorkommenden Hinweis auf Daniel bar Maryam — hat die literarkritische Betrachtung der Texte ergeben, daß entweder 'Amr die Chronik von Se'ert benutzt hat oder beiden die gleiche Quelle vorlag. In beiden Fällen dürfen diese zwei Textzeugen über Daniel bar Maryam nur als *eine* Überlieferung gewertet werden.

## VI. Schlussfolgerungen

Nachdem so die einzelnen Quellenabschnitte über Daniel bar Maryam dargelegt worden sind, können aus dem vorgeführten Material einige Folgerungen gezogen werden. Die folgende Tabelle mag noch einmal die gewonnenen Ergebnisse verdeutlichen.

Bezeichnung des Verfassers	Bezeichnung des Werkes	Inhalt	Zeit	Quelle
1. Schriftsteller Bar Maryam		Angelegenheit d. Pāpā Synode d. Dāḏišō'	Beg. d. 4. Jhd. 424 n. Chr.	Timotheus (um 800)
2. Bar Maryam	Ekklesiastike	Briefwechsel Aḥgar/ Jesus	ca. 25 n. Chr.	Īšō'dāḏ (um 850)
3a. Bar Maryam	Ekklesiastike	Leben Jesu(Tod), Zerstörung Jerusalems	28 n.Chr. 68 n.Chr.	Expositio off. (10./11.Jhd.)
b. Bar Maryam	Ekklesiastike	Tod Jesu	28 n.Chr.	Expositio off.
4a. Dan. ibn Maryam		Paulus v. Samosata	ca. 260	Chr. v. Se'ert (um 1050)
b. Dan. ibn Maryam	Ekklesiastike	Berichte über Märtyrer unter Šāpūr II.	ca. 340-379	Chr. v. Se'ert
c. Dan. ibn Maryam	sein Buch	Šīrarān	um 363	Chr. v. Se'ert
d. Dan. ibn Maryam		Kreuzzeichen bei Baršabbā	ca. 380	Chr. v. Se'ert
e. Dan. ibn Maryam	Ekklesiastike	Berichte über Märtyrer unter Šāpūr II.	ca. 340-379	Chr. v. Se'ert
5. Dan. ibn Maryam	Geschichte (ta'riḥ), gen. Ekklesiastike	Berichte über Märtyrer unter Šāpūr II.	ca. 340-379	'Amr (um 1350)

Die erhaltenen Nachrichten über Daniel bar Maryam in der syrischen und christlich-arabischen Literatur erstrecken sich über einen Zeitraum

von rund 450 Jahren. Die 1. Erwähnung erfolgt etwa 150 Jahre nach der vermuteten Lebenszeit des Daniel. — Es fällt auf, daß Daniel bar Maryam in den syrischen Texten nur « Bar Maryam » genannt wird. Dieser Namenstyp ist auch sonst im Syrischen geläufig, z.B. Bar Bahlül, Bar 'Ebrāyā und Bar Sahdē. Neben der Nennung des Vatersnamens oder des Verwandtschaftsnamens ist die Angabe des Eigennamens nicht unbedingt nötig<sup>128</sup>. Die Bezeichnung « Bar Maryam » reichte aus, um diesen Verfasser bei den Syrern — zumindest bei den syrischen Theologen — zu kennzeichnen. In den arabischen Texten erscheint demgegenüber Daniel ibn Maryam, der Eigenname neben dem Verwandtschaftsnamen.

In 6 von insgesamt 10 Fällen wird das Werk des Daniel « Ekklesiastike » genannt. Der Hinweis auf « sein Buch » in der Chronik von Se'ert kann auch mit größter Wahrscheinlichkeit auf die Kirchengeschichte des Daniel bezogen werden. Ähnliches, wenn auch mit weniger Gewißheit, gilt auch für die beiden anderen Angaben der Chronik von Se'ert, in denen das Werk des Daniel nicht ausdrücklich genannt ist. Unsicher bleibt dagegen in dieser Hinsicht die Deutung der Stelle über Bar Maryam im Brief des Timotheus.

Der Zeitraum, über den Daniel bar Maryam in seiner Kirchengeschichte berichtet hat, reicht nach den erhaltenen Quellenzeugnissen vom Leben Jesu bis in die 1. Hälfte des 5. Jhd. Die bei ihm erwähnten Ereignisse — in chronologischer Reihenfolge — sind folgende : Das Leben Jesu und sein Briefwechsel mit dem Syrer Abgar — die Zerstörung Jerusalems — das Leben des Paulus von Samosata — Pāpā — die Märtyrer unter Šāpūr II. — Baršabbā — die Synode des Dādīšō'.

Sachau nimmt an, daß die Kirchengeschichte des Daniel bar Maryam als Hauptquelle der Chronik von Se'ert zugrundeliegt<sup>129</sup>. Mir scheint diese Frage jedoch einer genaueren Untersuchung zu bedürfen, ehe man darauf eine sichere Antwort geben kann. Die Chronik von Se'ert ist aber m.W. bisher noch nicht auf die in ihr verarbeiteten Quellen hin geprüft worden. Auch hier ist nicht der angemessene Ort, um diese für die syrische und christlich-arabische Literaturgeschichte wichtige Aufgabe vorzunehmen. Daniel bar Maryam wird in der Chronik von Se'ert insgesamt fünfmal erwähnt. Der Verfasser der Chronik bringt jedoch an diesen Stellen keine « Zitate » im eigentlichen Sinne, sondern verweist nur auf das Werk des Daniel.

<sup>128</sup> Bei Bar Sahdē (GSL, S. 135) ist der Vorname nicht überliefert; bei Bar Bahlül und Bar 'Ebrāyā kennen wir ihn dagegen.

<sup>129</sup> A. Sachau, *Vom Christentum in der Persis*, (s.o. Anm. 5), S. 963; ders., *Die Christianisierungs-Legende von Merw*, (s.o. Anm. 5), S. 404. — Der gleichen Ansicht sind Graf, GCAL, Bd. 2, S. 195 und J. Assfalg, Art. *Chronik von Se'ert*, in : *Kindlers Literaturlexikon*, Bd. 1, Zürich 1965, Sp. 2568.

VII. *Das Problem der Identität des Daniel bar Maryam  
mit Daniel bar Ṭūbānītā*

Chabot hat im Jahre 1896<sup>130</sup> die Vermutung geäußert, daß es sich bei Daniel bar Maryam und Daniel bar Ṭūbānītā um ein und dieselbe Person handele. Seine Gründe dafür sind folgende :

1. Die Datierung Assemanis<sup>131</sup>, nach der Daniel bar Ṭūbānītā im 11. Jahrhundert lebte, ist nicht zutreffend. Er lebte spätestens am Ende des 9. Jhd., da Išo'dnaḥ, Metropolit von Basra, in seinem « Buch der Keuschheit »<sup>132</sup>, das um diese Zeit abgefaßt ist, ein Werk des Daniel bar Ṭūbānītā gegen Ishāq von Ninive erwähnt. Dort heißt es über Ishāq<sup>133</sup> :

« Und er war tief eingedrungen in die göttlichen Geheimnisse und verfaßte Bücher über das gottgefällige Leben der Mönche. Drei Dinge aber behandelte er, die von vielen nicht angenommen wurden. Daniel bar Ṭūbānītā, der Bischof von Garmai, wandte sich wegen jener Meinungen, die er vertreten hatte, gegen ihn ».

Dieses Werk des Daniel bar Ṭūbānītā ist auch im Katalog des 'Aḥdišo'<sup>134</sup> angeführt und trägt den Titel :

ܩܘܪܬܐ ܕܩܘܪܬܐ ܕܩܘܪܬܐ ܕܩܘܪܬܐ ܕܩܘܪܬܐ ܕܩܘܪܬܐ ܕܩܘܪܬܐ ܕܩܘܪܬܐ

« Erläuterung der Fragen zum heiligen 5. Buch des Mār Ishāq von Ninive ».

Chabot hält es aufgrund der oben angeführten Stelle bei Išo'dnaḥ von Basra für möglich, daß Daniel bar Ṭūbānītā ein Zeitgenosse des Ishāq war. Dann hätte er in der 2. Hälfte des 7. Jhd. gelebt. Denn über Ishāq von Ninive wissen wir, daß er durch Katholikos Georg (ordiniert 661, gest. 680/1)<sup>135</sup> zum Bischof von Ninive ordiniert wurde und dieses Amt nach wenigen Monaten niedergelegt hat, um sich als Einsiedler zurückzuziehen.

2. Wenn Daniel bar Ṭūbānītā ein Zeitgenosse Ishāqs war, könnte man — nach Chabot — daran denken, ihn mit Daniel bar Maryam zu identifizieren, der seiner Meinung nach auch in der 2. Hälfte des 7. Jhd. lebte. Die beiden Namen lassen sich angeblich leicht in Einklang bringen, wenn man « ṭūbānītā » als die « Glückselige », also als Synonym für Maria versteht.

<sup>130</sup> J.-B. Chabot, *Notes sur quelques points de l'histoire de la littérature syriaque*, in : *Revue sémitique d'épigraphie et d'histoire ancienne* 4 (1896), S. 252-257.

<sup>131</sup> *Bibliotheca orientalis* (s.o. Anm. 13) Bd. 3, 1 Inhaltsverzeichnis.

<sup>132</sup> GSL, S. 234.

<sup>133</sup> S.o. Anm. 20, Text S. 64, Übers. S. 277.

<sup>134</sup> J.S. Assemani, *Bibliotheca orientalis* (s.o. Anm. 13), Bd. 3, 1 S. 174.

<sup>135</sup> GSL, S. 208.

Betrachtet man die These Chabots, die er ausdrücklich als Vermutung<sup>136</sup> bezeichnet, so muß man berücksichtigen, daß ihm noch weniger Quellen zur Verfügung standen als uns heute. Chabot war im wesentlichen auf die bei Assemani, *Bibliotheca Orientalis*, veröffentlichten Texte angewiesen. Von den oben S. 52-60 angeführten Texten über Daniel bar Maryam kannte er demnach nur die unter 3a (S. 54) zitierte Stelle in der *Expositio officiorum ecclesiae*. Daraus ergibt sich die Aufgabe, seine These anhand der seitdem veröffentlichten Quellen zu überprüfen, zumal Chabots Auffassung immer wieder angeführt wird<sup>137</sup>. Auch G. Diettrich<sup>138</sup> vertritt die Auffassung, daß Daniel bar Ṭūḅānītā mit Daniel bar Maryam identisch sei und datiert den ersteren ins 7. Jhd. Er gibt jedoch nicht an, ob er die Ansicht Chabots übernimmt, sondern verweist nur auf den Abschnitt über Daniel bar Maryam im Katalog des 'Aḅdīšō' bei Assemani. Daraus läßt sich aber keineswegs eine Identifizierung ableiten. Bei Diettrich ist noch aus seiner Darstellung zu erkennen, daß in der syrischen Quelle selbst Daniel bar Ṭūḅānītā angeführt wird. Nina V. Pigulevskaja, die die gleiche Handschrift wie Diettrich beschreibt, nennt unter den darin zitierten syrischen Autoren Daniel bar Maryam, obwohl im Text Daniel bar Ṭūḅānītā stehen muß<sup>139</sup>. Auf diese Weise entsteht ein falsches Bild über die Aussagen, die die syrischen Quellen über Daniel bar Ṭūḅānītā bzw. Daniel bar Maryam machen.

Stellen wir erst einmal zusammen, was aus den syrischen Quellen selbst über Leben und Werk des Daniel bar Ṭūḅānītā zu erfahren ist.

'Aḅdīšō' bezeichnet ihn in seinem Katalog<sup>140</sup> als

ܕܢܘܢ ܕܒܪ ܡܪܝܡ ܕܢܘܢ ܕܒܪ ܡܪܝܡ ܕܢܘܢ

Auffallend ist, daß hier nicht das geläufige Bar Ṭūḅānītā steht. Assemani nimmt an, daß Ṭūḅānītā die Heimat Daniels bezeichnet, und zwar unter-

<sup>136</sup> *op. cit.*, (s.o. Anm. 130), S. 257 : « conjecture ».

<sup>137</sup> So z.B. C. van den Eynde, in : *Commentaire d'Iso'dad de Merv sur l'Ancien Testament II. Exode — Deutéronome*, traduit par C. van den Eynde. 1958 (CSCO 179), S. XI; E.G. Clarke, *The Selected Questions of Ishō bar Nūn on the Pentateuch*. Leiden 1962, S. 12.

<sup>138</sup> G. Diettrich, *Išō'dād's Stellung in der Auslegungsgeschichte des AT*, Giessen 1902 (Beihefte zur ZAW 6), S. XXVIII; ders., *Bericht über neuentdeckte handschriftliche Urkunden zur Geschichte des Gottesdienstes in der nestorianischen Kirche*, in : *Nachrichten von der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, phil.-hist. Kl. 1909 (Berlin 1909), Heft 2, S. 174.

<sup>139</sup> N.V. Pigulevskaja, *Katalog der syrischen Handschriften Leningrads* (russ.), in : *Palestinskij Sbornik* 6 (69), Moskau/Leningrad 1960, S. 116f.

<sup>140</sup> Bei J.S. Assemani, *Bibliotheca orientalis*, (s.o. Anm. 13), Bd. 3, 1 S. 174.

scheide er sich dadurch von Daniel bar Maryam<sup>141</sup>. Daniel war Bischof von Tāḥāl, das zu Bēt Garmai gehörte. Deshalb kann er bei Īšō'dnaḥ von Basra einfach Bischof von Garmai genannt werden<sup>142</sup>. Über die Zeit, in der Daniel bar Ṭūḃānīṭā lebte, ist hier und auch in anderen syrischen Quellen nichts gesagt. Rückschlüsse aus den Quellen führen nur zu dem Ergebnis, daß er zwischen ca. 680 (Išḥāq von Ninive) und ca. 850 (Īšō'dnaḥ von Basra) gelebt haben muß.

An Werken des Daniel bar Ṭūḃānīṭā nennt 'Abdīšō'<sup>143</sup> :

- |   |   |
|---|---|
| 1. « Buch der Blüten »  | ܕܟܬܒܐ ܕܩܘܨܝܢܐ                           |
| 2. « Trostreden »   | ܕܩܘܨܝܢܐ                                 |
| 3. « Erklärungen »  | ܕܩܘܨܝܢܐ                                 |
| 4. « Antworten auf die Fragen zur Schrift »                                     | ܕܩܘܨܝܢܐ ܕܩܘܨܝܢܐ                         |
| 5. « Verschiedenartige Rätsel »   | ܕܩܘܨܝܢܐ ܕܩܘܨܝܢܐ                         |
| 6. « Danksagungen »   | ܕܩܘܨܝܢܐ                                 |
| 7. « In Metren abgefaßte Reden »  | ܕܩܘܨܝܢܐ ܕܩܘܨܝܢܐ                         |
| 8. « Erklärungen auf die Fragen zum heiligen 5. Buch des Mār Išḥāq von Ninive » | ܕܩܘܨܝܢܐ ܕܩܘܨܝܢܐ ܕܩܘܨܝܢܐ ܕܩܘܨܝܢܐ ܕܩܘܨܝܢܐ |
| 9. « Erklärung der Hauptteile der Lehre »                                       | ܕܩܘܨܝܢܐ ܕܩܘܨܝܢܐ                         |

Überblickt man das Kapitel bei 'Abdīšō' über Daniel bar Ṭūḃānīṭā, so geht daraus hervor, daß er offensichtlich Daniel bar Maryam und Daniel bar Ṭūḃānīṭā für zwei von einander zu unterscheidende Schriftsteller hält. Unter den hier genannten Werken des Daniel bar Ṭūḃānīṭā findet sich keines, das seinem Titel nach eine Kirchengeschichte oder ein Buch über Zeitrechnung sein könnte. Daniel bar Ṭūḃānīṭā hat sich nach 'Abdīšō' vielmehr ausschließlich mit exegetischen, dogmatischen, liturgischen und homiletischen Themen beschäftigt.

Trotz der recht großen schriftstellerischen Tätigkeit des Daniel bar Ṭūḃānīṭā ist uns keins seiner Werke erhalten. Genau wie bei Daniel bar Maryam sind wir auch bei ihm auf die Zitate und Erwähnungen seiner Werke in den Arbeiten Späterer angewiesen. Es war nicht die Aufgabe dieser Arbeit, alle Zitate des Daniel bar Ṭūḃānīṭā in der recht umfangreichen exegetischen und liturgischen Literatur der Syrer zu sammeln. Einige der mir bekannt gewordenen Texte sollen jedoch vorgeführt werden, um daran

<sup>141</sup> So auch M. Le Quien, *Oriens Christianus*, 3 Bde., Paris 1740 (Nachdruck Graz 1958), Bd. 2, S. 1335f.

<sup>142</sup> Siehe oben S. 68.

<sup>143</sup> *op. cit.*, (s.o. Anm. 140), S. 174.

die Eigenart der schriftstellerischen Tätigkeit Daniels zu verdeutlichen :

Oben sind bereits einige Sätze aus dem « Buch der Keuschheit » des Īšō'dnāḥ von Basra zitiert worden. Sie weisen auf das im Katalog des 'Aḇdīšō' als vorletztes genannte Werk des Daniel gegen Ishāq von Ninive.

Eine Bemerkung über den theologischen Gegensatz zwischen Daniel bar Ṭūbānīṭā und Ishāq von Ninive findet sich auch in einem Werk des Ḥanūn ibn Yūḥannā ibn aṣ-Ṣalt<sup>144</sup>. Ḥanūn stellt um die Wende des 9. zum 10. Jhd. in drei « Briefen » eine Auswahl aus den asketischen Werken Ishāqs von Ninive in arabischer Sprache zusammen. In dem 3. Brief gibt er ein Gespräch zwischen einem Gelehrten Abu l-'Abbās 'Īsā ibn Zaid ibn Abī Malik und dem Katholikos Yūḥannā ibn Narsai (893-899) wieder :

« Und ich [es spricht der Gelehrte] sagte zu ihm [dem Katholikos] : Hat unser Vater bereits das Buch des Mār Ishāq gelesen und was Daniel darauf geantwortet hat ? Und welche von beiden [Meinungen] bestätigt er selbst ? Darauf sagte er zu mir : Einer wie du fragst mich danach ? Mār Ishāq redet die Sprache der Himmlischen, aber Daniel in der Sprache der Menschen. »

Diese geringe Einschätzung des Daniel ist nicht verwunderlich in einem Werk, das ein Bewunderer und Verehrer Ishāqs geschrieben hat.

Wir hatten oben bei den Belegen für Daniel bar Maryam bereits Īšō'dād von Merw (um 850) als den Verfasser von Kommentaren zum Alten und Neuen Testament kennengelernt. Neben Daniel bar Maryam zitiert Īšō'dād auch Daniel bar Ṭūbānīṭā, daher sollen diese Zitate noch angeführt werden :

In dem von van den Eynde herausgegebenen Kommentar des Īšō'dād wird Daniel bar Ṭūbānīṭā zweimal zitiert; das erste Mal zu Lev. 16,8<sup>145</sup>. Īšō'dād führt dort Daniel und seine Ansicht über das Verhältnis der Gerechtigkeit Gottes zu Gottes Gnade an. Im nächsten Zitat erwähnt er ihn zu Num. 12. Dort wird Daniel ohne Zufügung des « Bar Ṭūbānīṭā » genannt und zwar gleichzeitig mit Īšō' bar Nūn. Daß wirklich Daniel bar Ṭūbānīṭā gemeint ist, steht außer Zweifel, da er in einer Handschrift, die diesen Text ebenfalls bringt, mit vollem Namen zitiert ist<sup>146</sup>. Daniel gibt einen Midraš wieder, der wohl jüdischen Ursprungs ist.

<sup>144</sup> GCAL, Bd. 2, S. 150f. und P. S bath, *Traitées religieux, philosophiques et moraux, extraits des œuvres d'Isaac de Ninive (VII<sup>e</sup> siècle) par Ibn as-Salt (IX<sup>e</sup> siècle)*. Texte arabe publié pour la première fois, suivi d'une traduction française, Kairo 1934, Abschnitt 74.

<sup>145</sup> *Commentaire d'Īšō'dad de Merv sur l'Ancien Testament*, II. Exode — Deutéronome, éd. par C. van den Eynde 1958 (CSCO 176), trad. par C. van den Eynde 1958 (CSCO 179), Text S. 78, Übers. S. 104.

<sup>146</sup> *op. cit.*, Text S. 94, Übers. S. 127, bes. Anm. 7. — A. Mingana, *Collection of Manuscripts...* Vol. I, *Syriac and Garshuni Manuscripts*, Cambridge 1933 (Woodbrooke Catalogues, Vol. I) S. 1022-1024. — Zu dieser Stelle vgl. auch E.G. Clarke, *Selected Questions* (s.o. Anm. 137), S. 166f., der vermutet, ein Werk des Daniel bar Ṭūbānīṭā könne die gemeinsame Vorlage für Īšō'dād von Merw und Īšō' bar Nūn sein.

Weitere Zitate des Daniel bei ʿIšōʿdād sind uns — auch ohne Angabe seines Namens — bekannt, weil sie in einem Kommentar<sup>147</sup>, der die gleichen Texte bietet, als solche gekennzeichnet sind. Danach wird Daniel bar Ṭūbānītā mit exegetischen Erläuterungen, meist Erklärungen einzelner schwieriger Wörter, zitiert zu 1. Sam 1,6; 4,18; 2.Sam 1,21; 13,19; 19,8 und 20,8<sup>148</sup>. Auch im Jesaja-Kommentar erwähnt ʿIšōʿdād Daniel bar Ṭūbānītā zweimal<sup>149</sup>.

In seiner Handschrift der königlichen Bibliothek zu Berlin, die den Kommentar des ʿIšōʿdād zum Neuen Testament enthält, wird Daniel bar Ṭūbānītā einmal im Matthäus-Evangelium und zweimal im Lukas-Evangelium angeführt<sup>150</sup>. ʿIšōʿdād beruft sich noch einmal im Kommentar zu Kolosser 3,3 auf Daniel bar Ṭūbānītā und dessen dogmatische Ausführungen über die Güte Gottes<sup>151</sup>.

An anderen syrischen Werken, die Daniel zitieren, ist ein Kommentar zum Psalter der ostsyrischen Kirche zu nennen<sup>152</sup>. Dieses Werk enthält in einer Aufzählung aller Schriftsteller, die in dem Kommentar benutzt wurden, auch den Namen des Daniel bar Ṭūbānītā. Eine ähnliche Liste von Schriftstellern, in der Daniel bar Ṭūbānītā erwähnt wird, befindet sich nach Chabot<sup>153</sup> auch in dem Gannaṭ Bussāmē (« Wonnegarten »)<sup>154</sup> betitelten Kommentar zu den biblischen Texten für die Sonntage und Feste des nestorianischen Kirchenjahres. Chabot kommt in dem oben genannten Aufsatz zu dem Schluß, daß die Schriftstellerliste unabhängig von dem Werk, dem sie beigefügt ist, tradiert wurde und eine Art offiziellen Katalog derjenigen Exegeten darstellt, die in der nestorianischen Kirche anerkannt sind. In dem Kommentar selbst soll Daniel bar Ṭūbānītā nicht zitiert sein<sup>155</sup>.

<sup>147</sup> *Commentaire d'ʿIšoʿdad de Merv sur l'Ancien Testament*, III. *Livres des Sessions*, éd. par C. van den Eynde, 1962 (CSCO 229), trad. par C. van den Eynde, 1963 (CSCO 230), Übers. S. XXXV, XXXVI.

<sup>148</sup> *op. cit.*, Übers. S. 50 Anm. 10, S. 54 Anm. 6, S. 86 Anm. 10 ü.ö.

<sup>149</sup> Vgl. G. Diettrich, *ʿIšoʿdād's Stellung* (s.o. Anm. 138), S. XXVIII.

<sup>150</sup> Vgl. E. Sachau, *Die Handschriftenverzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin*, 23. Bd.: *Verzeichnis der syrischen Handschriften*, Abt. I, II. Berlin 1899, S. 304-309, bes. S. 307. — M.D. Gibson hat diese Handschrift für ihre Edition von ʿIšōʿdāds Kommentar zu den Evangelien nicht benutzt.

<sup>151</sup> *The Commentaries of Išoʿdad of Merv, Bishop of Ḥadatha, in Syriac and English*, edit. and English, edit. and transl. by Margaret D. Gibson, Vol. V, Part II: *The Epistles of Paul... in English* (Horae Semiticae No. XI), S. 81.

<sup>152</sup> Hs Mingana 58. Beschrieben in: A. Mingana, *Catalogue*, (s.o. Anm. 146), Sp. 157-160.

<sup>153</sup> J.-B. Chabot, [Gannaṭ Bussāmē] *Note sur l'ouvrage syriaque intitulé le Jardin des Délices*, in: *Orientalische Studien Th. Nöldeke zum 70. Geburtstag* (2.3. 1906), hg. von C. Bezold, Gießen 1906, S. 487-496.

<sup>154</sup> Vgl. zu diesem Werk GSL, S.s 308f. Es ist bisher nicht ediert.

<sup>155</sup> J.-B. Chabot, *op. cit.*, (s.o. Anm. 153), S. 492, 495.

Aus diesen Zitaten des Daniel bar ʿṬūḅānīṭā ist zu erkennen, daß er seinen festen Platz in der nestorianischen Bibelexegese hat. Die angeführten Äußerungen tragen entsprechend dem Wesen der syrischen Exegese des Mittelalters z.T. dogmatischen Charakter. Ein Hinweis auf ein von ihm abgefaßtes Werk kirchengeschichtlichen oder chronologischen Inhalts war nicht zu finden. Vielmehr macht die Art und Weise, wie 'Abdīšō' in seinem Katalog und Išō'dād von Merw in seinen Kommentaren Daniel bar Maryam und Daniel bar ʿṬūḅānīṭā anführen und zitieren, deutlich, daß es sich bei ihnen um zwei verschiedene Schriftsteller handeln muß.

Aus den gesammelten Fragmenten der 4-bändigen Kirchengeschichte des Daniel bar Maryam allein, ergibt sich noch kein zusammenhängendes Bild ihres Inhalts. Es wird jedoch deutlich, wie wichtig ihre Stellung in der frühen syrischen Kirchengeschichtsschreibung gewesen sein muß. Ähnlich wie bei Daniel bar Maryam liegen die Verhältnisse auch bei anderen Kirchenhistorikern seiner Zeit. Eine Sammlung auch ihrer Nachwirkungen in den späteren Quellen wird dazu beitragen, unsere Kenntnis über die Anfänge der nestorianischen Kirchengeschichtsschreibung wesentlich zu erweitern.