

## DRITTE ABTEILUNG

### A) MITTEILUNGEN

#### Der maronitische Nomokanon „Buch der rechten Leitung“

Die rechtsgeschichtliche Forschung für den Bereich der orientalischen Kirchen leidet trotz manchen wertvollen Publikationen immer noch unter dem Mangel brauchbarer Ausgaben der Quellentexte. Namentlich fehlen solche in arabischer Fassung, von denen nur einige, darunter „die Kanones der Apostel“ und der Nomokanon des Kopten as-Şafī ibn al-‘Assāl, dieser allerdings in zweifacher Ausgabe, vorliegen. Um so dankbarer begrüßt man das Erscheinen eines Rechtsbuches, über dessen Herkunft und Entstehung zwar schon viel geschrieben wurde, dessen Inhalt man auch aus mitgeteilten Kapitellisten ahnen konnte<sup>1</sup>, dessen Art und Gehalt aber eben wegen seiner Unzugänglichkeit ungekannt bleiben mußte. Dabei handelt es sich um ein Schriftwerk aus einer Zeitepoche der maronitischen Nation, deren kirchengeschichtliche Beurteilung besonders umstritten ist.

Dieses Verdienst einer erstmaligen Edition gebührt dem jungen Alepinermönch und Zögling des maronitischen Kollegs in Rom Petrus Fahed (بطرس فهد), der auf Anregung und mit Förderung des Superiors dieses Kollegs, Germanus Saif, den vollständigen Text in Druck gab: *Kitāb al-hudā ou Livre de la Direction. Code Maronite du Haut Moyen Age. Traduction du Syriaque en Arabe par l'Evêque Maronite David l'an 1059*. Imp. Maronite — Alep 1935. 8°. X, 24, 416 S. Das Resumé seiner arabischen Vorrede über Autor, Übersetzer und Hss. schickt der Herausgeber dem Ganzen in französischer Sprache voraus<sup>2</sup>.

Von den 3 Hss., welche das Werk vollständig überliefern, ist Vat. syr. 133 (J. 1402) wörtlich abgedruckt, und zwar, was von allen Benützern mit besonderem Dank hingenommen werden wird, in arabischer Umschrift

<sup>1</sup> Literatur: Jos. Sim. Assemani, *Bibliotheca orientalis* I 629sq. Steph. Evod. Assemani, *Bibl. apostol. Vaticanae codicum mss. catalogus* III 202—208. Wilh. Riedel, *Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchates Alexandrien*, Leipzig 1900, S. 146—148. A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn 1922, S. 342f. Clément Joseph David, *Recueil de documents et de preuves contre la prétendue Orthodoxie perpétuelle des Maronites*, 1908, S. 224—226. Girgiš Manaš, *al-ḥaqq al-qāmūnī ‘inda ’l-mawārīna*, Ḥalab 1925, S. 7—9.

<sup>2</sup> Der arabische Titel lautet: كتاب الهدى وهو دستور الطائفة المارونية في الاجيال الوسطى. Im folgenden mit k. h. abgekürzt.

der Karschūni-Vorlage. Die Lesarten der beiden anderen, ebenfalls in Karschūni geschriebenen Hss. Par. syr. 223 (16. Jh.) und Bibl. Angel. (Rom) or. 64 (16. Jh.) sind in die Anmerkungen gestellt<sup>1</sup>. Teile des Werkes enthalten Vat. syr. 220 und Barber. syr. 41, d. i. der Nomokanon des Šafī ibn al-‘Assāl.

Über die Urheberschaft des Werkes oder der Sammlung ergibt sich aus den nun vorliegenden, an den Anfang gestellten zwei Briefen folgendes: Ein Mönch und Priester Joseph (ohne Bezeichnung seines Aufenthaltsortes) wandte sich i. J. 1370 Gr. (= 1058/9 Ch.) an einen Bischof (Muṭrān) David<sup>2</sup> mit der Bitte, daß dieser für ihn das „Buch, das der heilige Vater verfaßt hat, aus der syrischen Sprache in die arabische übersetze und ihm eine deutliche Auslegung gebe“. Auch dieser Bischof David ist durch keinerlei Attribute näher gekennzeichnet. Von sich selbst teilt er in seiner Antwort lediglich mit, daß ihm die Hand aufgelegt wurde, und er durch den Hl. Geist Nachfolger der Apostel ist, also die Bischofswürde besitzt. Das Buch, das er in Erfüllung der erhaltenen Bitte übersetzte, und dem er jenes Antwortschreiben mitgab, führte den Titel kitāb al-kamāl „Buch der Vollkommenheit“. Nachdem David ganz allgemein noch von den „Büchern und Erklärungen“ der früheren kirchlichen Schriftsteller ge-

<sup>1</sup> Die wort- und buchstabengetreue Wiedergabe der Vorlage geht so weit, daß auch die sehr zahlreichen orthographischen Besonderheiten und Fehler des Karschūni-textes stehengelassen sind, die dann in beige gesetzten Klammern berichtet werden, jedoch bei weitem nicht immer. Nicht selten erscheinen deshalb im Texte mißverständliche oder gar unverständliche Wortgebilde, deren Korrektur und Erklärung man erwarten möchte, z. B. S. 239 statt (فورك ؟) — so im Druck — lies يُدرك; S. 250 statt ووكرك lies ووكدك; S. 356 statt وحر (Hss. :هس؟) lies ووحّد; S. 357 statt افنرى (so in den Hss.?) lies اقتدى. Zu korrigieren wären auch die entstellten Eigennamen gewesen, vor allem in den Kanones von Laodizea und Konstantinopel. Besonders starke Textverderbnisse finden sich auf S. 366, 370, 379, 392, 404, wo eine Korrektur nach dem schon von Ed. Sachau gedruckten Text möglich ist. Ungern vermißt man auch in der ganzen Ausgabe den Nachweis der Schriftstellen. Übrigens muß der Übertragung in Karschūni eine arabische handschriftliche Überlieferung vorausgegangen sein. Darauf weisen Wortentstellungen hin, die nur durch Schreibfehler und Buchstabenverwechslungen innerhalb einer arabischen Niederschrift erklärbar sind. Beispiele: نسجة für نسخة S. 165. جمدى für حمدى S. 235. استجارية für استجارية (στοιχάριον) S. 259. للابدال für للابدال S. 326. هرفريط für هوفريط (ὁπρητίτης) S. 334. ثاودوسيموس für بودوسس. Zweifelhaft ist, ob es sich bei vielen anderen Verderbnissen um Druckfehler oder absichtlich stehen gelassene handschriftliche Korruptelen handelt, z. B. وديبارك statt وديبارك S. 250 und das oftmals wiederholte مطربليط statt مطربليط S. 295ff.

<sup>2</sup> In der Pariser Hs., an deren Text auch sonst viel geändert wurde, ist der Name David ausradiert und der Name Thomas (Tūmā) gesetzt, ferner von der Hand des Stephan ad-Duwaihi die Randnote beigefügt: „Abschrift des Briefes, der an Tūmā, Muṭrān von Kafartāb im Bezirk Ḥalab geschickt wurde“ (S. 1).

sprochen hat, gibt er an, „ich habe alles aus dem Syrischen ins Arabische übersetzt wegen der Verbreitung dieser Sprache in unserer Zeit und wegen derer, die sie in unserer Zeit sprechen ... und damit es das Buch in den beiden Sprachen gebe“. Zum Schluß fügt er bei: „Ich nenne das Buch im Syrischen *ܐܘܨܬܘܪܐ* (schlechte Schreibung oder falsche Lesung für *ܐܘܨܬܘܪܐ*) und im Arabischen *المُرشد* „den Führer“ (S. 14f.).

Noch weniger als über den Übersetzer sind wir also über den Verfasser unterrichtet. Fahed vermutet in dem „heiligen Vater“, dem in den beiden Briefen die Verfasserschaft zugeschrieben wird, einen „Chef der maronitischen Nation“, vielleicht einen ihrer ersten Patriarchen (S. I). Letzteres liegt wohl ferner, da die Existenz eines maronitischen Patriarchates für jene ältere Zeit völlig in der Luft hängt. Clement Joseph David a. a. O. denkt an einen Kloostervorsteher. Eher wird man in dem Verfasser einen Bischof suchen dürfen wegen seines Interesses für das kirchliche Rechtsleben, und da auch einem später zitierten Bischof Arsenios die ehrende Bezeichnung „heiliger Vater“ gegeben wird.

Das meiste Interesse beansprucht der Inhalt des Werkes. Zwar sind uns die Kapitelüberschriften (in nicht immer genauer Übersetzung) aus den Mitteilungen der beiden Assemani<sup>1</sup> und Wilhelm Riedels bekannt, aber für die Beurteilung der Eigenart und der Zusammensetzung des ganzen „Rechtsbuches“ ist eine eingehende Analyse unerläßlich, weshalb sie im folgenden gegeben sei.

Ein Überblick über das Werk läßt zwei Hauptbestandteile erkennen, die freilich in der Ausgabe nicht in die Augen fallen: I. das einheitliche, in sich geschlossene Ganze eines Lehr- und Moralbuches, bei dem das Schwergewicht auf disziplinäre Regelung des christlichen Lebens gelegt ist, und II. eine Zusammenstellung von überlieferten Rechtsquellschriften.

Das Buch beginnt (1) mit dem „Kanon des Glaubens“, d. i. eine theologische Abhandlung über die Notwendigkeit des Glaubens als der Grundlage des dem Schöpfer zu leistenden Dienstes der Menschen. Gottes Hauptgebote, aus denen sich auch alle Gesetze ableiten, sind der Glaube, das Gebet, das Fasten und das Almosen. Der Glaube ist Angelegenheit des Intellektes, das Gebet die der Seele, das Fasten des Leibes, das Almosen des Besitzes. Auf dieser Viergliederung baut sich dann auch der erste Hauptteil des Werkes auf, und folgt deshalb (2) als „erster Kanon: die

<sup>1</sup> St. Ev. Assemani gruppiert den Inhalt in drei Teile mit 20, 13, 21 „Titeln“ oder „Kapitel“. Jos. S. Assemani zählt fortlaufend 53 Kapitel, und der Herausgeber Fahed in seiner Table des matières (französisch und arabisch je am Ende der Vorrede) 57 Abschnitte; dabei sind die zusammengehörigen Gruppen außer den Sammlungen der Synodalkanones nicht erkenntlich gemacht, diese vielmehr in ihre einzelnen Abschnitte unter Mitteilung ihrer Überschriften aufgelöst. Im Texte selbst sind die Nummern nicht beigelegt. Ich füge sie in meinem Referate zur leichteren Orientierung in Klammern ein.

Erwähnung des Glaubens“. In Wirklichkeit ist es ein weitschweifiger Traktat über die Grundwahrheiten der christlichen Lehre, Trinität und Menschwerdung. In seinen Deduktionen über die auf das göttliche Wesen (ذات) sich beziehenden Attribute (اوصاف): „ewige Substanz“ (جوهر قديم), lebend (حي) und mit „Wort begabt“ (ذو النطق) ist der Verf. sichtlich abhängig von dem Nestorianer Elias von Nisibis (gest. nach 1049), der in seiner Disputation mit dem Wesir Abu'l-Qāsim al-Ḥusain ibn 'Alī al-Mağribī, den sog. „sieben Sitzungen“, die gleiche Terminologie gebraucht und ausführlich begründet<sup>1</sup>. Ja, es läßt sich sogar eine fast wörtliche Entlehnung feststellen in dem Satz:

(David S. 28)

لانه ليس في اللغة العربية لفظة  
يتصلح ان يُعبر بها القايم بنفسه  
غير اسم الجوهر

„Denn in der arabischen Sprache gibt es kein anderes Wort, mit dem am besten das in sich selbst Bestehende ausgedrückt werden könnte als die Bezeichnung Substanz“.

(Elias S. 31)

لانهم لم يجدوا في لغة العرب لفظة  
تصلح ان يعبروا بها عن القائم بنفسه  
غير اسم الجوهر

„Denn sie (die Christen) finden in der Sprache der Araber kein anderes Wort, womit sie das in sich selbst Bestehende am besten ausdrücken können als die Bezeichnung Substanz“.

In der Christologie kommt das monotheletische Bekenntnis des Verf.s unzweideutig und mit aller Bestimmtheit zum Ausdruck. Die betreffenden Stellen lauten: „Wir glauben von ihm (Christus) nicht, daß er zwei ist, noch auch zwei Christus und nicht zwei Personen (لا شخصين) und nicht zwei Willen und nicht zwei Tätigkeiten, das sei ferne von ihm; vielmehr ist er einer...“ Nach der Aufzählung der christlichen Parteien: Arianer, Nestorianer, Jakobiten, Melchiten, „die ihren Ursprung auf den Kaiser Konstantin, den Sohn des Konstantin<sup>2</sup>, des Sohnes des Kaisers Heraklios zurückführen“, und der Maroniten, „die auf Maron Johannes, den Patriarchen von Antiochien zurückgehen“, heißt es: „Die Melchiten und Maroniten sind nur eine Partei. Ihre Lehre über die Union (Christi) und über das Wesen der Person ([sic] الجوهر الاقنومية) ist eine und dieselbe Lehre. Verschieden sind sie nur bezüglich des Willens. Die Melchiten behaupten zwei Willen, die Maroniten nur einen Willen, und jede (Partei) von ihnen hat für ihre Lehre Gründe“.

Aus zwei, vor und nach dieser Stelle eingeflochtenen Bemerkungen des Verf.s erfahren wir auch, daß er schon früher an den „heiligen Vater Arse-

<sup>1</sup> L. Cheikho, *Trois traités anciens de polémique et de théologie chrétiennes*, Beyrouth 1923, S. 31—40.

<sup>2</sup> D. i. Konstantius II., 641—688.

nios, Bischof von 'Ain Qarah'<sup>1</sup> die Geschichte der Melchiten und Maroniten dargelegt und ihre dogmatischen Differenzlehren behandelt hat. Diesem Schreiben gab er laut seiner ersten Bemerkung den Titel: رسالة العدل „Brief“ oder „Abhandlung der Gerechtigkeit“, nach der zweiten Notiz: قضية العدد — sichtlich Lese-, Schreib- oder Druckfehler für قضية العدل — „Entscheidung (oder Behauptung oder Gegenstand) der Gerechtigkeit“.

Den urkundlichen Wert, den die mitgeteilten Stellen für die Tatsache des Monotheletismus der Maroniten im 11. Jh. besitzen, können alle Ausflüchte der Verteidiger der „ewigen Rechtgläubigkeit“ nicht umstoßen, am allerwenigsten die lange Reihe der gefeierten maronitischen Apologeten und Historiker seit dem 17.(!) Jh., die der Herausgeber F. zur Entkräftung jener Stellen aufführt.

Ohne Polemik und mit dem Bestreben voller Objektivität macht sodann der Verf. die Gründe namhaft, auf welche die zu seiner Zeit existierenden christlichen Parteien ihre christologischen Sonderlehren stützen. Für diejenige der Nestorianer beruft er sich auf „das Buch über die Union“ (كتاب الاتحاد) des Abu'l-Farağ, des Schreibers<sup>2</sup> des Katholikos“, d. i. 'Abdallāh ibn at-Ṭajjib (gest. 1043). Ein Werk dieses Titels ist von Ibn at-Ṭajjib nicht bekannt; in der „Abhandlung über die Dreifachheit und Einzigkeit“ des Schöpfers in Vat. ar. 145 (13/14. Jh.), ff. 48v—69v kommt der im k. h. überlieferte Auszug nicht vor. Er bereichert also unsere Kenntnis und den Stand des Schrifttums jenes Autors um ein wichtiges Stück. Für die Lehre der Jakobiten und Melchiten nennt der Verf. des k. h. keine Gewährsmänner. Die Argumente der maronitischen Lehre entnimmt er wiederholungsweise seinem vorhin genannten Brief an den Bischof Arsenios.

Mit (3) dem „Kanon des Gebetes“ beginnt der disziplinäre Teil des Werkes. Im einzelnen werden die rituellen Waschungen vor dem Gebete, (4) die Reinigung von der Menstruation, (5) die Begründung dieser Reinigung und die Gebetszeiten, (6—8) das qurbān (Messe und Kommunion) und (9) die Taufe behandelt. Hier und z. T. auch in den folgenden Abschnitten wird eine fast bis ins Unerträgliche gesteigerte Kasuistik angewandt, die man in anderen kanonistischen Schriften und Sammlungen nicht findet. Auffallend ist vor allem das Eingehen auf einzelne Vorkommnisse und auf die von ihnen veranlaßten Bestimmungen für die Fälle der Notdurft, der Pollution und der Menstruation in der Zeit vor und nach dem Gebete und dem Kommunionempfang.

Aufbauend auf den an den Anfang des Werkes gestellten grundlegenden „Kanon“ wird zunächst die Notwendigkeit des Gebetes als Frucht

<sup>1</sup> Nicht bekannt.

<sup>2</sup> Das كتاب der Hs. erklärt der Hsg. irrig mit كتاب statt كاتب (S. 79).

des Glaubens dargetan. Dann wird sofort als eine der notwendigsten Erfordernisse des rechten Betens die körperliche Waschung erklärt, die aber bei den Christen nur eine teilweise sein soll. „Wer sich von der Verfehlung (جناية scil. pollutio) durch eine Ganzwaschung reinigt . . ., indem er glaubt, daß er durch diese Waschung von der Unreinigkeit seines Körpers befreit wird, wie es die Juden und Heiden tun, der verunreinigt sich damit in der Tat, und es ist ihm nicht erlaubt, zu beten außer, nachdem er es dem Priester bekannt und von diesem das Gebet der Verzeihung erhalten hat“ (S. 51).

Der innere und tatsächliche Grund für die Forderungen der rituellen Waschungen — ob sie alle erfüllt wurden, ist sehr fraglich — liegt m. E. in einer Anpassung an muslimische Sitten, wenngleich durch das Verbot der Ganzwaschung ein Trennungsstrich gezogen wird. Der Verf. selbst begründet seine Vorschriften mit Schriftworten, die er preßt, und begegnet dem Einwand, daß das Evangelium nichts davon enthalte, mit dem Hinweis auf die apostolische Überlieferung, zu denen auch die Bezeichnung des Gesichtes mit dem Kreuze, die Konsekration auf einem Altare, die Gebetsrichtung nach Osten, die Fastenverordnungen, die Herstellung und Weihe des Myron und die Weihe des Taufbeckens gehören<sup>1</sup>. Die Griechen (الروم), die Armenier, die Franken u. a. üben freilich jene Waschungen nicht; aber sie haben noch vieles andere aus ihrer heidnischen Vergangenheit beibehalten trotz den gegenteiligen Forderungen der Apostel.

Eine sehr ausführliche Behandlung erfahren die gebotenen und freiwilligen Gebetszeiten für Laien, Kleriker, Mönche und Einsiedler in sichtlichem Anschluß an die „Kanones des Klemens“. Auch die Prostratio an Pfingsten, „dem Feste des Niederknien“, wird erwähnt.

Die drei Kapitel über die Eucharistie, betitelt (6, 7) „Kanon der Heiligung der Opfergaben“ und (8) „Kanon des Empfanges des Leibes“ befassen sich in wortreicher Weitschweifigkeit und ohne straffe Disposition mit der Zeit der Meßfeier, der Beschaffenheit der Opferspezies, den heiligen Gefäßen und der sonstigen Ausrüstung des Altares, ausführlich und wiederholt mit den Bedingungen zum Kommunionempfang, auch mit dem Ritus der Kommunionsspendung und mit der vom maronitischen Brauch abweichenden Praxis der anderen christlichen Gemeinschaften.

Die Messe soll an jedem Sonntag „in der 3. und auch in der 6. Stunde zelebriert werden“, ferner „am Freitag und Mittwoch in der 6. und 9. Stunde“ (es ist nicht klar, ob mit der Zweizahl der Stunden eine zweimalige Meßfeier gemeint ist, oder ob die Wahl zwischen beiden Stunden freigestellt werden soll), aber auch an anderen Tagen. Vom Brote wird

<sup>1</sup> Vgl. die ähnliche Argumentation für die Sondergebräuche der Kopten bei Michael von Dimjät, G. Graf, *Ein Reformversuch innerhalb der koptischen Kirche im 12. Jahrhundert*. Paderborn 1923, S. 147—180.

unter anderem verlangt, daß es „Brot desselben Tages“ — d. h. erst am Tage der Meßfeier gebacken sei, „wie bei allen Christen außer den Griechen (الروم) und den Melchiten“.

Von der Kommunion sind ausgeschlossen Geistesgestörte, Wahnsinnige<sup>1</sup>, Menstruierende, Fremde, die man nicht kennt, Ungetaufte, Glaubenszweifler und „wer an jenem Tage viele Sünden begangen hat“. Hauptbedingung für den Kommunionempfang ist Nüchternheit, und zwar „ein Fasten mit dem Munde, mit dem Leibe<sup>2</sup>, mit dem Verstand und mit der Seele“. Die Zeit und die Weise der ebenfalls darunter fallenden sexuellen Abstinenz wird in breiter Kasuistik geregelt. Übertretungen dieser Art und Verstöße der Frauen gegen die Reinigungsvorschriften werden durch Opfer (قرايين) gesühnt.

Unklar bleibt die Frage, wie die moralische Disposition im Falle vor-  
ausgehender sittlicher Verfehlungen wiederherzustellen ist. Es werden  
zuerst die „inneren Dinge“, die das „Fasten der Seele brechen“ und den  
Empfang der Kommunion verhindern, in einem Sündenregister aufgezählt,  
darunter auch freundschaftlicher Verkehr mit Juden, Sabiern, Magiern,  
Götzdienern (S. 84), und auf 1. Cor. 11, 28, 31 verwiesen, darauf folgt  
die allgemeine Verhaltensmaßregel: Wer solches bei sich erkennt und findet,  
halte das früher beschriebene Fasten seiner Seele (hier als Sinnesänderung  
gefaßt?), seines Leibes und seines Verstandes, gehe in die Kirche und richte  
seine ganze Aufmerksamkeit auf „die Anhörung der Messe vom Anfang  
bis zum Ende“. An eine erstmalige ausführliche Anleitung über das Ver-  
halten bei der Kommunionsspendung schließt sich die Mahnung an, den  
ganzen Tag über sich vor den aufgezählten Sünden zu hüten. Es ist wie-  
derum nicht klar, ob die nun folgende Verordnung (S. 86) nur auf die am  
Kommunionstag neuerdings begangenen Sünden Bezug nimmt oder auf  
die früheren: „Wer diesem (sic) entgegenhandelt und (doch) die Kom-  
munion empfängt, der tut etwas, was unter das vorhin angegebene Verbot  
fällt. Geschah es aus Irrtum und Unachtsamkeit, so soll er für sich eine  
Opfergabe (qurbān, hier ein für die Messe bestimmtes Opferbrot?) über-  
reichen, die der Priester für ihn darbringt, und dieser soll auf dem Altare  
(sic) für ihn um Verzeihung beten. Geschah es mit Absicht und mit Ver-  
achtung jener Gebote, so wisse er, daß sein Los und Schicksal mit dem  
bösen und unnützen Knechte ist, der die von seinem Herrn erhaltene  
Drachme in die Erde vergrub; dort wird Weinen und Zähneknirschen sein“.

Jedenfalls fehlt hier bei Behandlung der sittlichen Vorbereitung auf  
die Kommunion irgendwelches Gebot eines Sündenbekenntnisses. Um so

<sup>1</sup> Statt *مبتكبل*, und *مستحبل* (Par.) zu lesen *مبتخبل*.

<sup>2</sup> Das Fasten der Sinne wird auch gebrochen durch den Gebrauch von *kuhl* (Augenschminke) und Salbenduft („einatmen mit der Nase“); auch sollen Haare und Nägel geschnitten werden.

auffallender ist es, daß ausdrücklich ein Bekenntnis vor dem Priester und eine davon abhängige Absolution gefordert wird in dem schon berührten Fall einer Ganzwaschung nach der Sitte der Juden und Heiden; die Schwere des Falles, welche hier eine Beichte erfordert, liegt offenbar in der Nachahmung jüdischer und heidnischer Sitten.

Die Frage nach der Kommunionfrequenz ist dem Verf. eine wichtige Angelegenheit. Er verzeichnet zunächst die darauf bezüglichen Lehren und die Praxis der anderen Christen, der Griechen (الروم), die zwar eine tägliche „Darbringung des qurbān“ (Meßfeier) verlangen, aber nicht eine tägliche Kommunion, vielmehr meinen, „daß die Unterlassung in den meisten Zeiten besser sei als ihr Empfang“, der Armenier, die nur an den höchsten Festtagen und in Todesgefahr die Kommunion spenden, und dann der Syrer. „Diese (Syrer) sind Leute unseres Glaubens, die meisten (von ihnen sind) Jakobiten und Nestorianer. Sie meinen, daß der Eifer für den Empfang der Kommunion zu aller Zeit besser ist als ihre Unterlassung“. Nach der Lehre der Maroniten aber soll „kein Tag vergehen, ohne den Leib (des Herrn) zu empfangen“. Diese Anschauung wird in längerer Auseinandersetzung mit den gegenteiligen Lehren verteidigt und begründet und hier nun ausführlich über die erforderliche moralische Würdigkeit gehandelt, die durch Bußgesinnung und Reue (also wieder ohne Forderung eines Sündenbekenntnisses) zu erlangen ist.

Der daran sich anschließende (9) „Kanon der Taufe“ (in den Hss. verschieden eingeordnet), der nur disziplinar gehalten ist, beschäftigt sich mit dem Alter der Täuflinge, der Notwendigkeit eines Taufpaten, dessen Obliegenheiten, mit dem „Fasten“ des Täuflings und dem Verhalten der Mutter bei kleinen Kindern, mit den verheirateten Täuflingen und mit der Taufe von Kindern in Todesgefahr. Über die Exequien für ungetaufte Kinder wird bestimmt: „Es soll über sie nichts aus dem N. T. gelesen werden, sondern nur Psalmen, und es soll kein dritter und neunter Tag und kein (Jahres)gedächtnis gehalten werden.“ Es folgen Bußbestimmungen für Eltern, deren Kinder ohne Taufe sterben, und für Priester und Diakonen, die, wenn auch im Notfalle, ihre eigenen Kinder taufen, und Vorschriften betreffs Geistesschwache und Mißgeburten (hier eine Erzählung von einem Hermaphroditen in Antiochien). Wieder sehr ausführlich ist der Ritus der Salbung geschildert.

Im (10) „Kanon des Fastens“ kommen nach einer einleitenden Abhandlung über dessen Gründe auch die Fastenordnungen der Griechen und Armenier zur Sprache, die eine Rüge erhalten wegen ihrer Laxheit. Der Satz „das Fasten darf nur durch die Kommunion gebrochen werden“, gibt Anlaß zu einer nochmaligen längeren Empfehlung einer häufigen Kommunion.

Eine ganz wichtige Sache ist dem Verf. „das qurbān des großen Donnerstages“, d. i. jene Brotspezies, die am Gründonnerstag konsekriert und

dann das ganze Jahr für die Fälle der Krankenkommunion im *tābūt* (*ἀρτοφόριον*)<sup>1</sup> reponiert wird. Zwar ist der Genuß übelriechender Dinge (*زهومات*) in der Fastenzeit strengstens untersagt; jedoch nicht dieses *qurbān*, das am großen Donnerstag an die Gläubigen zum Genusse verteilt und durch ein neu konsekriertes ersetzt wird. Im Gegenteil: wer das Fasten durch den Genuß jener verbotenen Dinge gebrochen hat, kann dafür nur durch den (als Bußstrafe auferlegten!) Genuß dieses *qurbān* Sühne tun. Und wenn jemand auf Reisen ist, wird ihm erlaubt, zu essen, was er will, wenn er zuvor dieses genommen hat. Der Grund für solche Vorschriften, bzw. Dispensen lag offenbar in dem Widerwillen der Leute gegen den Genuß der schimmelig gewordenen und sonst verdorbenen Spezies, die man nicht anders zu entfernen wagte.

Im Anschluß an dieses Kapitel folgt noch (S. 134ff.) ein langer Auszug aus einem Brief, den „der heilige Vater“ über die Erhabenheit des großen Donnerstags verfaßt hat, doch wohl derselbe, dem das ganze Werk in den Einleitungsbriefen zugeschrieben wird. Auch darin kommt wieder das Gebot, das *qurbān* des großen Donnerstags zu genießen, zur Sprache und wird gegen die Fastenpraxis der Griechen Stellung genommen.

Der „Kanon des Almosens“ gibt (11) nach der Begründung seiner Pflicht eine vollkommene Statistik des schuldigen Anteils für den Besitz an Geld, (12) an Vieh und (13) an Früchten.

Der hiermit abgeschlossene erste Hauptteil repräsentiert sich, wie bereits hervorgehoben, in seinem Aufbau als eine literarische Einheit trotz gewisser Zügellosigkeit und Breite der Darstellung und manchen Unterbrechungen mit Anreden und Schlußformeln homiletischer Art. Bemerkenswert ist noch, daß an keiner Stelle überkommene Kanones als Rechtsgrundlage im Wortlaute zitiert werden und nur im allgemeinen auf die Gebote der Apostel und der Väter hingewiesen wird. Damit rechtfertigt sich meine eingangs gegebene Beurteilung als Lehr- und Moralbuch. Demgegenüber ist es auch angezeigt, alles Folgende wieder als Einheit zusammenzufassen, insofern als in ihm ein Corpus von Rechtsquellen, wenn auch mannigfacher Herkunft, dargeboten wird. Ihre Reihe wird durch drei eingeschobene theologische Abhandlungen unterbrochen. Ich stelle diese an den Schluß meiner Übersicht und vermerke zunächst die Abfolge der einzelnen Gruppen der mitgeteilten kirchlichen Rechtsliteratur aus der Vorzeit.

Die erste Gruppe (14—22, S. 165—206) ist überschrieben<sup>2</sup>: „Entscheidung“

<sup>1</sup> Vom *tābūt*, der „Schatzkammer der heiligen Geheimnisse“, wird gesagt: Er hat seinen Platz auf der rechten Seite des Altars und dient nicht nur zur Aufbewahrung des *qurbān* des großen Donnerstags, sondern auch des hl. Öles und des geweihten Wassers; er hat sein Vorbild im Alten Testament (S. 132f.).

<sup>2</sup> Im Text steht der Titel: . . . *نسخة الاحكام* „Lob der Entscheidungen“, was sicher in *نسخة الاحكام* „Abschrift der Entscheidungen zu korrigieren ist“.

dungen (oder Verordnungen), die aus den geoffenbarten Büchern Gottes erklärt werden, und das, worüber die Gläubigen unterrichtet werden müssen, und was die Christen zu tun haben“. Wir finden diese Sammlung zum größten Teile wieder unter den von Abraham Ecchellensis (al-Häqalānī) aus dem Arabischen ins Lateinische übersetzten pseudonizänischen Stücken, die aus J. B. Mansi<sup>1</sup>, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, t. II bekannt sind, und zwar bis auf den letzten Abschnitt aus derjenigen Gruppe, die dort betitelt ist: „Eorundem sanctorum patrum CCCXVIII Sanctiones et Decreta“ (col. 1029 bzw. 1033—1054). Das von ihm benützte arabische Original kennzeichnet der Übersetzer leider nur sehr unbestimmt mit „Ex codice Vaticano“ (col. 1029) und „ex codice Vaticano editionis Melchitarum“ (col. 1079 in den Notae).

In der folgenden Synopsis notiere ich zuerst Überschrift und Seite der arabischen Ausgabe von Fahed und nach dem Doppelpunkt den entsprechenden Stellennachweis in der lateinischen Übersetzung bei Mansi, wobei ich schon hier bemerke, daß sich der arabische und der lateinische Text oft nur sehr unvollkommen decken. (14, ohne eigene Überschrift) eine erweiterte Umschreibung und Erklärung des nizänischen Symbolum, deshalb auch eingangs als „Lehre<sup>2</sup> der 318 Bischöfe“ bezeichnet, S. 165 bis 167: aus „Prolusio ad has sanctiones et decreta, col. 1033sq. — (15) „Erklärung der für alle Christen geltenden Kanones“, S. 167/168, Zl. 7: Auszüge aus cap. I. — S. 168, Zl. 7/S. 171, Zl. 5: Auszüge aus capp. II, III, IV, V. — S. 171, Zl. 5/S. 172, Zl. 8: Auszug aus cap. XI. — S. 172, Zl. 10(!)/S. 173, Zl. 5: cap. VI. — S. 173, Zl. 5/12: cap. VII. — S. 173, Zl. 12/S. 174, Zl. 8: cap. VIII. — S. 174, Zl. 9 bis letzte Zl.: Auszüge aus cap. IX. — S. 174, letzte Zl./S. 176, Zl. 2: cap. X. — (16) „Vom Gott auferlegte Pflichten aller Mönche und Nonnen, die sich an den Diwan Christi halten<sup>3</sup>, die sich mit dem schwarzen (Kleide) schmücken und mit dem Kreuze bewaffnen“, S. 176f.: capp. XII, XIII. — (17) Pflichten der Priester, S. 177/180: Auszüge aus cap. XIV, col. 1041/1043, Zl. 59. — (18) S. 181/185: Schluß von cap. XIV („Christi fideles“), dazu capp. XV, XVI, XVII, XVIII. — (19) „Fastenpflicht der Christen“, S. 185/187, Zl. 8: capp. XIX, XX. — S. 187, Zl. 9/S. 188 (über die Fälle, in welchen ein Mann seine Frau entlassen kann und wann nicht): fehlt. — (20) (Verschiedene) „Pflichten der Christen“, nämlich Verbot der Ehen mit Juden, Samaritanern, Ungetauften („außerhalb der Religion der Taufe stehenden“) und Häretikern, dazu kanonische Bußvorschriften, S. 189 und (21a) Fortsetzung:

<sup>1</sup> Ich bin leider gezwungen, nur nach der ersten Ausgabe zu zitieren, da mir der Neudruck nicht zur Verfügung steht.

<sup>2</sup> . . . وما علموه zu korrigieren in وما عملوه.

<sup>3</sup> اصحاب ديوان المسيح „Besitzer des Dīwāns (Evangeliums) Christi“; gemeint sind vor allem die evangelischen Räte.

Verbot gemeinsamen Gebetes mit Häretikern und Mahnung zum rechten Glauben, S. 190/191, Zl. 3: fehlen. — (b) „Aus den Kanones der Lehrer der Kirche“, S. 191, Zl. 4/S. 200, Zl. 5: cap. XXV. — (22) „Aus den Kanones“, (a) S. 200, Zl. 6/12: cap. XXIV. — (b) ebd. Zl. 12/16: fehlt. — (c) Über die Exkommunikationen, S. 200, letzte Zl. bis Schluß S. 205: das Kapitel XV (col. 1024/1028), aus einer anderen von Abraham Echellensis übersetzten Sammlung: „Eorundem ss. patrum CCCXVIII aliae variae ecclesiasticae constitutiones (mit 19 Kapiteln, col. 1019/1030).

Ein Vergleich beider Texte, des arabischen im k. h. und des lateinischen von Abraham Echellensis, führt zu der wichtigen Feststellung, daß ersterer ein Auszug, stellenweise eine freie Bearbeitung und Erweiterung desjenigen ist, den A. E. übersetzte. Dieser Text war also bei Abfassung bzw. bei der Zusammenstellung des k. h. schon vorhanden und hatte kirchliche Geltung. Besondere sprachliche Erscheinungen, die Kriterien für die Art des Originals abgeben könnten, ob es nämlich syrischer oder griechischer Herkunft war, sind mir nicht aufgefallen<sup>1</sup>.

(23) Die Kanones 7—20 aus den 33 Kanones des (2.) Konzils von Konstantinopel.

(24) „Kanon des Cyrillus, Bischofs von Jerusalem“, über die Taufe und die Ehe, unbekannt.

(26) „Kanon des Evangelisten Johannes“. Er behandelt vor allem die Rechte und Pflichten der verschiedenen ordines, zunächst des höheren Klerus vom Periodeuten aufwärts bis zum Patriarchen, dann des niederen Klerus und das Verhältnis der einzelnen Grade zueinander. Andere Bestimmungen betreffen das kanonische Gebet, die Sonntagsheiligung, das Verbot des commercium nuptiale an Sonn- und Festtagen, widernatürlicher Unzucht und die dafür auferlegten Bußen. Da im Anschluß an das Patriarchat auch die Machtbefugnisse und Ehrenrechte des Königs (Kaisers) zur Sprache kommen (er steht in der Kirche zur Rechten des Patriarchen, legt seine Krone auf den Altar, darf aber bei der Kommunion die hl. Gestalten nicht selbst vom Altare nehmen, sondern empfängt sie aus der Hand des Patriarchen usw.), ist die byzantinische Herkunft des Kanons sicher.

(27) Von einem zweiten „Kanon des Evangelisten Johannes“ über die Gründe, warum ein Mann seine Frau und eine Frau ihren Mann entlassen kann“, ist gesagt, daß er „aus einem Buche in syrischer Sprache in die arabische übersetzt“ sei; dieselbe Tatsache der Übersetzung wird am Schluß noch einmal hervorgehoben. Mit diesen beiden „Kanones des Evangelisten Johannes“, die ich nicht näher bestimmen kann, sind vielleicht jene *κατά-λαϊα* desselben Apostels identisch, die in der Sammlung des melchitischen Presbyters Joseph von Alexandrien (ordiniert 1378) in Bodl. ar. christ.

<sup>1</sup> Beachtenswert ist vielleicht die griechische Namensform *Ιουδης* (يوضامس, S. 200), während sonst *يهودا* gebräuchlich ist (so S. 249).

Nicoll Nr. 36 (J. 1408) neben anderen ebenfalls im k. h. erscheinenden Stücken enthalten sind; siehe W. Riedel a. a. O. S. 139.

(30—35) „Kanones des Klemens, des Papstes von Rom, welche er von Petrus, dem Jünger, dem Haupte der Apostel (überliefert erhielt und) aufschrieb“. Der hier stehende Text (S. 249—260) ist wörtlich aufgenommen in die Kanonessammlung des koptischen Priesters Makarios in cod. Vat. ar. 149, ff. 73v—75r, deutsch übersetzt (mit vielen Ungenauigkeiten) von W. Riedel a. a. O. S. 166—175. Dieser meint (S. 166): „Übrigens ist unsere Schrift, nach der Sprache zu beurteilen, keine Übersetzung, sondern ursprünglich arabisch geschrieben; auch sachlich weist mehreres auf die Zeit der muhammedanischen Herrschaft in Ägypten“. Wahr ist, daß der sprachlichen Form eine gewisse Korrektheit und eine Glätte der Darstellung eignet, von der andere Teile des k. h. weit entfernt sind; dadurch kann der Schein der Originalität erweckt werden. Aber ganz unarabisch und unmöglich originell ist schon am Anfang der Name für Rom, nämlich der Genitiv  $\text{Ρώμης}$  (بابا روميس). Griechische Herkunft bekunden auch die Namen „Neuer Sonntag“ für die Oktav von Ostern (S. 255) und „Rosenfest“ (عيد الورد, S. 256).

(36) Die 81 Kanones der Apostel (S. 261—276). Diese Sammlung deckt sich inhaltlich mit den (81)  $\text{κανόνες τῶν ἁγίων ἀποστόλων}$  bei Paul de Lagarde, *Reliquiae iuris ecclesiasticae antiquissimae*, Leipzig 1865), S. 20—35<sup>1</sup>, jedoch mit abweichender Einteilung. Zwischen der arabischen Fassung und dem griechischen Original<sup>2</sup> ist eine syrische Bearbeitung zu denken, wahrscheinlich jene recensio vetus syriaca, welche J. B. Pitra in seinem syllabus canonum apostolicorum mit 81 Kanones erwähnt<sup>3</sup>. Neben dem Text des k. h. existieren noch andere Rezensionen derselben arabischen Übersetzung teils als  $\text{تطلسات}$  (= τίτλοι), teils (ursprünglich?) als  $\text{ابسطلوسات}$  (= ἀποστολικά) bezeichnet, von denen eine mit 82 Kanones am Anfang der großen Kanonessammlung des Kopten Makarios steht, Vat. ar. 149, ff. 11v—17v, und Vat. ar. 154, ff. 19v—21v, Lücke, 23r—27v. 22r. v. 28r—34r mit anderer Ordnung gegen Schluß, und eine zweite mit 85 Kanones in einer Kairiner Ausgabe (1894) im Druck vorliegt<sup>4</sup>. Über die Stellung dieser sogenannten griechischen Kanones der Apostel innerhalb der orientalischen kirchlichen Literatur handelt A. Baumstark in seinem für diese Literaturgattung besonders instruktiven Aufsatz:

<sup>1</sup> Früher bei J. Harduin, *Acta Conciliorum*, t. I, col. 9—32 mit Einteilung in 84 Kanons, und J. B. Pitra, *Juris ecclesiastici Graecorum historia et monumenta*. Rom 1864, S. 13—36 mit 85 Kanones.

<sup>2</sup> Griechisch erhaltene Worte sind:  $\text{الثوماسي}$  = τὸ θυμάτιον (can. 3).  $\text{السنودس}$  = ἡ σύνοδος (can. 37), auch im Syrischen.  $\text{البنطيقوسطي}$  = ἡ πεντηκοστή (can. 37).  $\text{ارطيقوي}$  = ἀρετικός (can. 71), auch im Syrischen.

<sup>3</sup> A. a. O. S. 43f.

<sup>4</sup> كتاب قوانين الرسل والجماع المسكونة والمكانية — 8<sup>o</sup>. 216 S.

„Die griechischen Paralleltex te zum achten Buch der Apostolischen Konstitutionen“ in dieser Zeitschr. I (1901), S. 113—116<sup>1</sup>.

(37—45) „Ordnung der Kirche, verfaßt von Simon aš-Šafā, über die Kanones der Kirche“ (S. 276—291). Es handelt sich um jene freie Bearbeitung des zweiten Teiles des achten Buches der Apostolischen Konstitutionen, die als selbständiges Corpus pseudoapostolischer Rechtsbestimmungen, allerdings in mehreren Rezensionen „die weiteste Verbreitung“ und „den größten Einfluß in der Rechtsliteratur des christlichen Orients gewonnen hat“; siehe A. Baumstark a. a. O. S. 127—137, wo auch (S. 134) die Überschriften und die Parallelstellen der AK aus unserem Nomokanon mitgeteilt sind.

Inhaltlich deckt sich die Schrift ziemlich genau, meistens sogar in sehr getreuer Wiedergabe mit dem griechischen Original. Aufschlußreich ist eine Vergleichung dieses Textes mit jenem in der Kanonessammlung des Makarios Vat. ar. 149, ff. 18r—22v. Zunächst könnte es fast scheinen, als ob der Text des k. h. ein gekürzter Auszug aus der Makarios-Rezension wäre, so weitgehende Übereinstimmung im Wortlaut ist in den Texten wahrzunehmen. Da sich aber der erstere aufs engste an das griechische Original anschließt — von einigen Modifikationen in der Zuteilung an die einzelnen Apostel abgesehen —, so ist er auch die primäre Bearbeitung, die andere aber eine sekundäre. Das Charakteristische dieser letzteren Rezension sind in der äußeren Anlage die Zergliederung der einzelnen Abschnitte in „Kapitel“ (باب, Paragraphen), inhaltlich aber die sehr zahlreichen, erweiternden Zusätze, unter denen besonders am Anfang (AK VIII 28) die Einschaltung der Rechte des Patriarchen auffallend ist; im Kapitel über die Feiertage (AK VIII 33), wo übrigens auch der Festgedanke jeweils weit ausgesponnen wird, sind das Fest der Verkündigung, „der Tag der Hypapante, d. i. das Fest des Eintritts des Herrn Jesus Christus in den Tempel“, und das Fest der Verklärung hinzugefügt. Daß diese zusätzliche Bearbeitung nicht erst in Ägypten bei den Kopten, sondern noch in melchitischen Kirchenkreisen geschehen ist, bezeugen die aufgenommenen Namensformen ὑπαπάντη und θεοφάνεια (التاوافانبا), oder „Fest des Lichtes“<sup>2</sup>. Daß aber der Urheber dieser melchitisch-arabischen Bearbeitung den im k. h. überlieferten Text als Ausgangsquelle seines Werkes genommen hat, beweisen die vorhin erwähnten wörtlichen Übereinstimmungen. Außer in der Sammlung des Makarios (cod. Vat. ar. 149) steht sie auch noch in einer ihr ähnlichen und vielleicht von ihr abhängigen Sammlung

<sup>1</sup> Vgl. noch W. Riedel a. a. O. S. 158. *Patrologia orientalis*, t. VIII, S. 559f. G. Graf, *Catalogue de manuscrits arabes chrétiens conservés au Caire* [Studi e testi 63]. Città del Vaticano 1934, S. 208, Nr. 553; S. 215, Nr. 578.

<sup>2</sup> Für das Himmelfahrtsfest gebraucht k. h. den syrischen Namen عيد السلاق, für das Epiphaniefest den sonst ungewöhnlichen Namen يوم الغرض (Hss. الفرضما) „Tag der Zerreißung“, scil. des Himmels nach Matth. 3, 16.

in Vat. ar. 154, ff. 35v—36v, Lücke, 37r—39v. Die Überschriften sind von A. Baumstark a. a. O. S. 230 bekanntgemacht.

Es folgen nun Synodalkanones, zuerst (46) 22 Kanones von Nizäa (S. 292—301) in ganz freier Bearbeitung des griechischen Textes der 20 echten nizänischen Kanones, z. T. mit erläuternden Zusätzen<sup>1</sup>, (47) Ankyra 24 (S. 302—309) mit abweichender Verteilung gegenüber dem Griechischen; auch sind im Text nur 23 gezählt; (48) (Neo-)Cäsarea 15 (S. 309—312) mit verschiedener Einteilung und ganz freier Wiedergabe; (49) „Ankyra, d. i. die Synode nach dem Konzil von Nizäa“, recte Gangra 20 (S. 312—319). Voraus geht ein „Brief“, d. i. der libellus synodicus. Der Text ist auf 19 Kanones verteilt; als 20. ist der epilogus gezählt, der nur eine Paraphrase des griechischen ist. Derselbe Wortlaut der Sammlung, wenn auch mit einigen Varianten, findet sich bei Makarios, Vat. ar. 149, ff. 88r—89r.

(50) Antiochien 24 Kanones (S. 319—329) mit abweichender Einteilung gegenüber den 25 griechischen; derselbe Text, jedoch mit vielen Varianten bei Makarios, ff. 89v—92r. (51) Laodizea 59 (S. 329—340) mit Auslassung des 60. Kanons, der ein Verzeichnis der biblischen Bücher enthält; so auch bei Makarios, ff. 121r—124v. (52) Konstantinopel 4 (S. 340—344), so auch ebd. ff. 119v—120r. (53) Chalzedon 27 (S. 344—353); derselbe Text mit Erweiterungen ebd. cod. 150, ff. 131r—136r. (54) „Die Bestimmungen (حدود) des Konzils von Ephesus (S. 354, 5 Zeilen).

(55) Die Überschrift lautet: „Dieses sind die Kanones der Synode (السوندوس), die sich in Nizäa versammelte, Kanones des Basilios und des Gregorios“ (S. 354f.). Die Inhaltsangabe bei St. Ev. Assemani, *Catalogus* ... III 208 und W. Riedel a. a. O. S. 148 ist ungenau. Ich gebe deshalb einen Auszug des Inhalts: „Die Versammlung sagte: Es darf in der Kirche Gottes die Offenbarung des Heiden Paulus (Fülus: جليمان فولس الخنفي) nicht gelesen werden, der sie geschrieben hat, um das Wort des Apostels, der im Hl. Geiste redete, abzuschaffen. Dieser Heide Paulus (Bülus: دولس) war ein Betrüger. Seine Offenbarung und die Offenbarung des Petrus sollen nicht angenommen werden, noch auch das zweite Buch des Judas, noch das Buch des Jakobus und die 15 Briefe, welche er verfaßte, um die 14 Briefe (des Apostels Paulus), die im Hl. Geiste geschrieben sind, abzuschaffen, und um durch sein böses Werk auch abzuschaffen die (im Hl. Geiste) ausgesprochenen Praxeis und die Briefe des Katholikon (القائليقا) und انوقسى des Petrus und Paulus, welcher genannt wird هربا (corr. هرما, d. i. Hermas) der Hirte, und das Buch des Barnabas (بزنبا), welches die Lehre der Apostel genannt wird. Wer diesen Betrüger Paulus bezüglich seines Wortes an-

<sup>1</sup> Hier wie in anderen Gruppen ist der Text bei Makarios völlig verschieden von demjenigen des k. h.; ich vermerke im folgenden nur die gänzliche oder teilweise Gleichheit.

nimmt oder es liest oder hört, der hat keinen Anteil mit den Aposteln“. Dann folgen Strafbestimmungen für die Leser dieser Schriften und für die, welche die Bücher des A. und N. T., 60 an Zahl, „verlassen“. „Mehrere versammelte sich die Synode in der Stadt Konstantinopel mit dem heiligen König Konstantin, um eines dieser Bücher zu prüfen<sup>1</sup>, und sie fanden darin nichts (Wahres) und nahmen sie nicht an; und sie gingen nach Nizäa ...“ Leser jener eingangs aufgezählten Schriften erhalten keine Verzeihung.

Zu den verbotenen, weil gefälschten Büchern, die alle einen Heiden Paulus zum Verfasser haben sollen, gehören also nach diesem Kanon: Die Apokalypse des Paulus, die Apokalypse des Petrus, „das zweite Buch des Judas“, d. i. wohl das Evangelium Judae (nach Irenaeus Haer. 1, 31, 1; Epiph. Haer. 38, 1; das erste Buch wäre dann der kanonische Brief); „das Buch des Jakobus“, wahrscheinlich das Evangelium Jacobi oder Protevangelium, und „die 15 Briefe“, womit jedenfalls alle anderen apokryphen Apostelschriften zusammengefaßt sein sollen. Unsicher ist die Bestimmung der beiden zu den kirchlichen Büchern gerechneten Schriften. Beim zweiten, dem „Buch des Barnabas“, das doch wohl der „Brief des Barnabas“ sein soll, wird sichtlich eine Identität mit der Didache der Apostel angenommen. Beim ersten sind schon die wichtigsten Namen im Titel verderbt. Ist für *ابوقلبسيس* eher *ابوقس* zu lesen und dieses gekürzt aus *ابوقلبسيس* Apokalypsis? Aber die Apokalypsen der beiden Apostel sind ja durch den gleichen Kanon verworfen! Und ist meine Emendation *هرما* für *هربا* der Hss. richtig, oder ist *هربا* nur oft vorkommende schlechte Schreibung für *هرب*, also „Flucht des Hirten“ zu übersetzen? Und wie ist die Zusammenstellung beider Titel zu erklären?

Über die Herkunft des ganzen Kanons und besonders die Zuteilung an Basilios und Gregorios wage ich noch kein Urteil zu fällen; in den unter ihrem Namen weit verbreiteten „Fragen und Antworten“ — gedruckt in *رسائل دينية قديمة*, Kairo 1926, S. 94—155, kommt er nicht vor. Auf unmittelbar syrische Vorlage deutet die Schreibung *فولس* am Anfang hin.

Die letzte Gruppe von Rechtssatzungen im k. h. (56. 57) ist wieder eine wohlbekannte Größe aus der orientalisches-kirchlichen Rechtsliteratur und heißt „Kanones der Entscheidungen der durch Rechtgläubigkeit berühmten, eines guten Gedenkens würdigen Könige Konstantin, des Auserwählten, Theodosios und Leon, welche die guten Gesetze und preiswürdigen<sup>2</sup> Bestimmungen in ihrem Lande gegeben und nach ihnen über ihre Untertanen Urteil gesprochen haben“ (S. 356—404). Aus ursprünglich lateinischen, vorjustinianischen Quellen ohne Ordnung zusammengetragen, in griechischer Sprache um das Jahr 476 im nordsyrischen Teil des Patriarchates Antiochien von einem zwar für Rechtssachen interessierten, aber juristisch

<sup>1</sup> *يتجروا*, corr. *يجربوا*.

<sup>2</sup> *المكمودة*, corr. *المكمودة*.

sehr ungebildeten höheren Kleriker verfaßt und bald darauf wieder von einem Unbekannten ins Syrische übersetzt, gehört dieses „Syrisch-römische Rechtsbuch“ zum gemeinsamen Bestande aller orientalischen christlichen Gemeinschaften, erscheint bei den Melchiten, Jakobiten und Nestorianern immer als selbständiges Ganze, wurde aber bei den Kopten einem Corpus von „vier Büchern der Gesetze der Könige“ als zweites Buch eingefügt.

Über Herkunft, Charakter und Bedeutung sowohl des Originals als auch der Übersetzungen und deren gegenseitiges Verhältnis unterrichten in erschöpfenden Untersuchungen die Herausgeber Karl Georg Bruns und Eduard Sachau, *Syrisch-römisches Rechtsbuch aus dem fünften Jahrhundert*, Leipzig 1880, Dritter Theil, und Ed. Sachau, *Syrische Rechtsbücher*, Erster Band, Berlin 1907, Einleitung, wo S. XXX auch auf die vatikanische Vorlage der Edition Faheds hingewiesen ist. Der arabische Text ist von Sachau im erstgenannten Werk aus einer Oxforder Hs. (geschr. vor 1408) S. 67—94 veröffentlicht und S. 75—114 übersetzt. Nach dieser Ausgabe hätten die vielen Fehler und verderbten, unverständlichen Stellen von Fahed berichtigt werden sollen, insbesondere aber die in seinen Vorlagen ganz verwirrte Zählung der Paragraphen. Zur Bequemlichkeit aller Benutzer des k. h. gebe ich hier eine Synopsis beider Ausgaben, wobei die gewöhnlichen Ziffern die §§ (باب) des k. h., die kursiven jene im arabischen Text des „Syrisch-römischen Rechtsbuches“ ausdrücken. 1—30: 1—30. 31—42: 32—43. (43 ist im k. h. nicht gezählt). 44—46: 44—46. 47: 48. 47 bis: 49. 48: 50. 49: 51. 40 (50): 52. 41—49: 53—61. 50 (60): 62. 51—58: 63—70. 59: 72. 60 (70): 73. 61—68: 74—81. 69: 90. 70 (80): 91. 71—75: 92—96. 78 (sic): 97. 79: 98. 80: 99. 81—89: 100—108. 90: 109. 91: 110. 91 bis: 111. 92: 112. 93: 113. 94—99: 115—120. 100: 121. 101: 122. 101 bis: 123. 102: 124. 103: 125. 104: 126. 127 (sic): 127. 128—130: 128—130.

Die in das Corpus der Kanones eingefügten theologischen Abhandlungen sind: (25) „Abschnitt über die Fragen der von uns Verschiedenen (d. i. der Häretiker, hier wohl Ungläubigen) bezüglich unseres Gebieters und Erlösers Jesus Christus, unseres Herrn und Gottes“ (S. 219—222). Es ist eine in die Form eines Briefes gekleidete Belehrung über Christus als Gott, als Mensch und als Stellvertreter (وكيل) der Menschen. Inc. „Wisse — Gott lehre dich das Gute und die rechte Führung zu seiner Erkenntnis und biete dir seine Barmherzigkeit an —, daß von unserem Herrn in den geoffenbarten Büchern, an denen der an ihn Glaubende nicht zweifelt, Dreifaches prädiert wird, (nämlich) daß er Gott, Mensch und Stellvertreter ist“. Der Inhalt ist aber großen Teiles nur eine Sammlung von Schriftstellen zur Erhärtung und Beleuchtung dieser These, nämlich zur Gottheit Christi: Joh. 1, 1—3, 9—12; 14, 8—10 a; Hebr. 1, 2, 3a mit Erklärung<sup>1</sup>;

<sup>1</sup> Der Ausdruck *χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ* ist mit *صورة اقنومه* wiedergegeben.

Joh. 10, 37, 38 a; zu seiner Gottmenschlichkeit (dieses Beweisglied ist nicht eigens hervorgehoben): Joh. 5, 19 b; 1, 15; 8, 40 a, 38 a; I. Tim. 2, 5. Zum dritten Punkt, der selbständiger ausgeführt wird, ist Joh. 2, 19, 21 verwertet.

Die zweite Abhandlung (28, S. 235—243) ist eine an einen Muhammedaner gerichtete Aufklärung über die Gottheit Christi, den Grund der Menschwerdung und des Kreuzestodes, die Bedeutung des Namens Christus, und über das Trinitätsgeheimnis. Überschrift und die einleitenden Sätze geben Aufschluß über zeitliche, örtliche und andere Umstände ihrer Abfassung. Die Überschrift, die sich nicht auf den Inhalt bezieht, sondern nur auf die Herkunft der Hs., lautet: „Folgendes ist übertragen (نقل) hier „abgeschrieben“ aus einer Hs. des Badr ‘Īd ibn Ibrāhīm, der bekannt ist als Ibn ‘Adjān, des Schreibers<sup>1</sup>. Er erwähnt, daß er sie übertragen habe aus einer Hs., die er vom (Monat) ġumādā ’l-awwal des Jahres 386 datiert gefunden hat<sup>2</sup>“.

Inc. „Es berichtete uns der Šaiḥ Abu ’l-Ġawāris al-Ḥasan ibn Muḥammad al-Mahdī Rawāmālī ibn Aḥmad al-Ḥalabī (von Aleppo), der Glanzvolle, der Prediger — Gott nehme ihn in Gnaden an und auch unsern Herrn al-Mu‘izz lidīn Allāh, den Fürsten der Gläubigen, und seine Väter; Gottes Segen sei über ihnen allen! Du hast gewünscht — Gott erbarme sich unser und deiner — eine wahrheitsgetreue Belehrung über unsern Herrn Christus zu erhalten, über die Vollkommenheit seines Lichtwesens, über seine Erscheinung in der Gestalt der Menschheit, und über seine körperliche Beschaffenheit, in welcher er als Menschgewordener seinen Geschöpfen erschienen ist. Wisse — Gott lehre dich das Gute —, daß der Herr Christus und der erbarmungsvolle Vater und weise Lehrer...<sup>3</sup> der Urgrund aller Dinge ist“ usw.

Was die Zeit der Abfassung des Traktates betrifft, so ist sie durch den Segenswunsch für den lebenden Chalifen al-Mu‘izz lidīn Allāh [Abū Tamīm Ma‘add ibn Ismā‘īl al-Manṣūr] gegeben. Als der vierte Chalif aus der Fatimidendynastie von Kairawan trat er 935 die Herrschaft an, ließ durch seinen Feldherrn Gauhar 969 Ägypten erobern und den Grund zur Stadt

<sup>1</sup> Der Hsg. hat das الكتاب bzw. الكتب der Hss. richtig in الكاتب verbessert. Das Dehnungs-’alif wird in den hier benützten Karschūnīhss. oftmals ausgelassen.

<sup>2</sup> In der Ausgabe وجدناها „wir haben sie gefunden“ fehlerhaft für وجدها wie in der Pariser Hs. oder buchstäbliche Übernahme aus dem Kolophon der Vorlage mit Störung der Satzkonstruktion. — موركا falsche Transkription des Karschūnī مؤرخاً für „datiert“. — Der Monatsname حمدى scheint Druckfehler für جمدى zu sein; außerdem wäre Korruptel in der Karschūnī-Überlieferung anzunehmen; s. oben S. 213. Auch der ganze Text der folgenden Abhandlung ist der am meisten korrupte Teil des k. h.

<sup>3</sup> Der gedruckte Text ist hier völlig unverständlich.

Kairo legen, kam aber selbst erst i. J. 973 nach Ägypten und starb in der neuen Hauptstadt am 19. Dezember 975. Wenn der christliche Verfasser ihm als seinem „Herrn“ eingangs eine Segensformel widmen zu müssen glaubte, so war er selbst Untertan des Chalifen, aber doch wohl nicht außerhalb Ägyptens, im Magrib, also auch nicht vor dem Jahre 973<sup>1</sup>. Demnach ist die Abfassungszeit des Traktates in die Zeit vom Juni 973—975 anzusetzen. Rund 20 Jahre später ist dann jene Hs. gefertigt, die mit ihrem Datum in der Überschrift erwähnt ist: 22. Mai bis 20. Juni 996 Ch.

Der am Anfang genannte Šaiḥ Abu 'l-Ġawāris al-Ḥasan usw. ist als der Auftraggeber oder Veranlasser des Traktates anzusehen. Als Muslim konnte ihm und seiner Wißbegierde sicher nur mit einer arabisch abgefaßten Antwort gedient sein. Auf ein arabisches Original, das eine syrische Vorlage ausschließt, weisen aber auch noch folgende Stellen hin: Zu der durch die 4 Balkenenden des Kreuzes gegebenen Vierzahl führt der Verf. außer dem Hinweis auf die 4 Elemente auch die 4 Worte لا اله الا الله und die 4 Buchstaben im Worte الله (S. 238) als Analogien an. Eine andere Analogie, nämlich zum Verständnis der göttlichen Trinität lautet: Ein Weiser wurde über die Dreifaltigkeit gefragt, und er sprach: Das 'alif ist ein einziger (Buchstabe) in der Schrift und es sind doch drei (Formen): لا ا und ل. (Was der Verf. mit dem ل als Erscheinungsform des 'alif meint, ist mir allerdings nicht klar; stand vielleicht ursprünglich im Text لا, d. i. die Verbindung des 'alif mit lām im Artikel, wie an erster Stelle die Verbindung beider in umgekehrter Ordnung?).

In der zweiten Hälfte seines Traktates beruft sich der Verf. auf fremde Autoritäten; nur an erster Stelle nennt er einen Namen, leider ziemlich rätselhaft: „(Folgendes) ist das, was Elias (اليا) berichtet, der Genosse der Herren, der Auserwählten, vom Lande Jerusalem, von der (Militär-) Provinz Palästina und Tiberias und Damaskus (Syrien?) und dem Stuhle des Westens und von Alexandrien“<sup>2</sup>. Sicher ist Elias ein kirchlicher Würdenträger, weil er zu den „auserwählten Herren“ gehört, die einen „Stuhl“ einnehmen. Unklar aber ist, ob er als irgendeiner aus der Zahl der Bischöfe der verschiedenen christlichen Gemeinschaften in den genannten Ländern Palästina, Syrien und Ägypten („der Westen“ ist die Pentapolis) bezeichnet sein soll, oder als einziger Bischof aller dieser Länder. Letzteres wäre denkbar, wenn es sich um einen Bischof der maronitischen Nation handelte, deren Hierarchie im 10. Jahrhundert kaum noch organisiert war und von

<sup>1</sup> In der Zeit zwischen 970 und 31. August 971, als die Truppen des Mu'izz ungefähr ein Jahr lang Damaskus und seine nächste Umgebung besetzt hielten, war seine Herrschaft in Syrien wohl nicht so gefestigt, daß unser Autor, wenn er dort gelebt und geschrieben hätte, ihn als Chalifen hätte anerkennen müssen.

<sup>2</sup> وهو ما خبر به اليا صاحب السادة المنتخبين من ارض بيت المقدس وجند فلسطين وطبرية والشام وكبرى المغرب والاسكندر (والاسكندرية)

der im günstigsten Falle doch nur verhältnismäßig wenige Mitglieder als Diasporagläubige in Palästina und Ägypten lebten, oder um einen Bischof der Nestorianer, denen wegen ihrer geringen Zahl ebenfalls eine geregelte und ständige Diözesaneinteilung in jenen Ländern fehlte, jedenfalls eine solche mit mehreren ständig besetzten Bischofssitzen. Jedoch scheint ein Nestorianer<sup>1</sup> als Verf. des Traktates ausgeschlossen werden zu müssen, da wenigstens der mitgeteilte Auszug keine ausgesprochen nestorianische Gedankengänge in der Christologie verrät.

Freilich ist, wie die Ankündigung, so auch der Text selbst nicht eindeutig klar, und vor allem läßt der Anfang darüber im Ungewissen, ob ein wörtlicher Auszug oder nur ein Referat gegeben werden will<sup>2</sup>.

Im weiteren Verlauf seiner Abhandlung gibt der Verf. noch eine Erklärung des Wortes *masih*, die er einleitet: „Es fragte mich einer von denen, die über Christus die Wahrheit erfahren wollen, warum er *masih* genannt wird, und ich antwortete...“ Fremde Zeugen werden eingeführt mit den Formeln: „Es sagte einer von den Heiligen“, „es fragte einer von den Mutakallimūn über die Tötung Christi, wie sie geschah, und er (der vorhin genannte ‚Heilige‘?) erwiderte...“, „ein Weiser wurde über die Dreifaltig-

<sup>1</sup> Es käme allenfalls jener Elias al-Gauharī, Muṭrān von Jerusalem, Verfasser einer theologischen Abhandlung über das Gemeinsame im Glauben der Nestorianer, Melchiten und Jakobiten in Betracht, der gemeinhin mit dem am 15. Juli 893 auf den Metropolitansitz von Damaskus erhobenen Elias, dem Verfasser einer bekannten Kanonensammlung, identifiziert wird. Doch findet sich keine Übereinstimmung des Auszuges im k. h. mit jener Abhandlung in Vat. 157, ff. 4v—15r. Über nestorianische Bischöfe in Ägypten und Jerusalem als Suffragane der Metropole von Damaskus vgl. J. S. Assemani, *Bibl. or.* III, 2, S. DCCXIII f., DCCXLI f., DCCLVI.

<sup>2</sup> Im unmittelbaren Anschluß an die Überschrift: „Und es gehört zu dem, was er berichtete von der Geburt der Jungfrau Marti Marjam (مريم مريم) in Bethlehem und von dem, was Johannes, der Täufer, im Flusse Jordan tat, und von der Erscheinung (الذئع = الذئع) und von dem, was er (Christus?) offenbarte, als er einzog, die Völker erlösend — er (Elias?) nannte ihn den Tag der Hosanna (يوم الشعانيين), und was er erwähnte am Tage seiner Auffahrt in den Himmel — er nannte ihn *sullāq* (= سلق), und was er verkündete vor seiner Auferstehung — er nannte sie Gesetz der Religion (? شرع الدين), womit das Leiden, das Pascha (التعب الفصح) leichter erträglich gemacht ist, und was die Geschöpfe rühmten am Tage der Herabkunft des Hl. Geistes auf die Apostel auf Sion — er nannte ihn Pentekoste, das ist al-‘anšara, und was am Tage der Auffindung des Kreuzes geoffenbart wurde, an dem er sein Aufhängen (am Kreuz) offenbarte — er nannte es Fest des Kreuzes“ usw. Hervorgehoben wird dann noch die menschliche Abstammung Jesu aus Abraham und David, seine jungfräuliche Geburt, sein Name „Gott mit uns“, seine göttliche Würde in der Bezeichnung „die vollkommenste, ewige Weisheit“ und „Einer von Einem“. Die vorkommenden syrischen termini lassen ein syrisches Original vermuten, wengleich sie auch in der arabischen Literatur der Syrer gang und gäbe sind. In der Unbeholfenheit des Übersetzers wäre dann wohl auch der Grund für die vielen Unklarheiten und Härten der Darstellung zu suchen, die noch durch Verstümmelung des Textes in der Überlieferung vermehrt werden.

keit gefragt, und er erwiderte...“, zum Schluß noch einmal: „Der Heilige sagte betreffs...“.

Als eigener Bestandteil des Nomokanons schließt sich (29) noch eine kurze Erklärung des Vaterunser an (S. 243—248); sie ist vielleicht identisch mit derjenigen, die in der oben genannten Sammlung des Presbyters Joseph von Alexandrien erscheint, wo sie dem hl. Basilios dem Großen zugeschrieben wird; siehe W. Riedel a. a. O. S. 139.

Zum Schluß müssen wir noch einmal auf den Ursprung des maronitischen Nomokanon zurückkommen; denn die vorausgegangene Analyse erlaubt es, manche Umstände seiner Entstehung genauer zu erkennen.

Die in den Einleitungsbriefen wiederholt behauptete Verfasserschaft durch „den heiligen Vater“ kann sich keineswegs auf den von mir herausgehobenen zweiten Hauptteil beziehen, da er eine Zusammenstellung verschiedenartiger und selbständiger, älterer Schriften ist, sondern lediglich auf den ersten Hauptteil. Nur diesem wird wohl auch ursprünglich der Titel „Buch der Vollkommenheit“ eigen gewesen sein. Der Muṭrān David ist sein Übersetzer, derselbe aber auch begründetermaßen der Redaktor des ganzen Sammelwerkes, der den zweiten, kanonistischen Hauptteil dazufügte. Auf sein über das „Buch der Vollkommenheit“ hinausgehendes Interesse für kirchliche Wissenschaft und Literatur lassen auch seine langen Ausführungen über deren Wichtigkeit in seinem Briefe schließen.

Wenn er aber versichert, er habe „alles aus der syrischen Sprache in die arabische übersetzt“, so hat diese Versicherung weder für die ganze Sammlung noch für den ersten Teil allein volle Geltung. Denn es sind original-arabische Stücke eingeschaltet, im ersten Teil die stillschweigend übernommenen Sätze aus Elias von Nisibis und die ausdrücklich zitierten Stellen aus Abu 'l-Farağ 'Abdallāh ibn aṭ-Ṭajjib, im zweiten Teil der an den muslimischen Scheich Abu 'l-Ġawāris gerichtete Traktat (28), und auch unter den ursprünglich nicht arabischen Kanonessammlungen stehen solche, die vor der Redaktion des k. h. bereits in arabischer Übersetzung im Umlauf gewesen sein müssen und vom Redaktor übernommen wurden, so die an erster Stelle gesetzten „Entscheidungen“ (14—22) und die letzte Gruppe, die Kanones der Könige (56. 57), vielleicht auch noch mehrere andere, über deren Überlieferung wir bis jetzt weniger unterrichtet sind. Wenn es am Anfang und Ende eines anderen Stückes, nämlich des zweiten „Kanons des Evangelisten Johannes“ (27) heißt, es sei aus einem in syrischer Sprache verfaßten Buche ins Arabische übersetzt, so ist diese besondere Hervorhebung doch nur dahin zu verstehen, daß eben andere nicht erst übersetzt zu werden brauchten.

Aus der Tatsache, daß in dem anonymen, dem „heiligen Vater“ zugeschriebenen ersten Teil Entlehnungen von bekannten Autoren vorkommen, von denen der eine 1043, der andere 1049 gestorben ist, ergibt sich zur Frage nach der Zeit seiner Entstehung die Wahl, anzunehmen, daß er in der Zeit

zwischen ca. 1040—1050 und dem Jahre 1059 verfaßt ist — dann müßte der Verf. jene Stücke im arabischen Original in sein syrisch geschriebenes Werk eingeflochten haben —, oder daß erst der Redaktor David sie nachträglich eingefügt hat. Letztere Annahme fände darin eine Stütze, daß nach dem langen Zitat aus Ibn at-Ṭajjib die unterbrochene Darstellung mit der Formel wieder aufgenommen wird: „der heilige Vater sagt“.

Da im k. h. einerseits für die theologischen Erörterungen Anleihen aus dem nestorianischen Schrifttum gemacht sind und auch ein in Ägypten schreibender Autor Aufnahme fand, andererseits die gesammelten Rechtschriften zum großen Teil unverkennbar melchitischen Ursprung verraten, ist mit dem uns neu geschenkten wichtigen Codex wiederum der Beweis erbracht, wie sehr die orientalischen Sonderkirchen trotz den dogmatischen und rituellen Differenzen sich sowohl im kirchlichen Leben als auch im literarischen Schaffen gegenseitig beeinflußt und befruchtet haben.

Wie weit aber im einzelnen dieser maronitische Nomokanon wieder die Grundlage zu anderen Rechtssammlungen geworden ist, oder im Bereich der eigenen Nation Rechtsgeltung gewonnen hat, diesen Fragen nachzugehen lag nicht in der Zielrichtung meiner Analyse, wäre vielmehr Zweck und Gegenstand eigener rechtsgeschichtlicher Untersuchungen.

Prof. G. GRAF

## B) FORSCHUNGEN UND FUNDE

### Liturgische Texte der Nestorianer und Jakobiten in Süd-Türkischen Mundarten

Die Beschäftigung mit dem türkischen jakobitischen Trauungsritual, aus dem ich in dieser Zeitschrift (3. Ser., Bd. X, 225ff.) bereits einen durch seine Diatessaronlesarten interessanten Lektionstext veröffentlicht habe, veranlaßte mich, nach weiteren türkischen liturgischen Stücken in syrischer Schrift Umschau zu halten. Die in der Mingana Collection of Mss. zu Birmingham befindlichen Handschriftenfragmente habe ich bei dieser Gelegenheit (S. 226) zusammengestellt. Herr A. Mingana stellte mir jetzt freigebig Photographien dieser Handschriften zur Verfügung, wofür ich ihm auch an dieser Stelle meinen wärmsten Dank aussprechen möchte. Da aber die genaue sprachliche Einordnung dieser Texte und damit ihre Lokalisierung noch nicht einwandfrei geklärt ist und da mir andere laufende Arbeiten noch nicht die nötige Muße lassen, um mich mit diesen Fragen so eingehend zu beschäftigen, wie es für eine Publikation dieser Texte wünschenswert wäre, so will ich vorerst über diese