

no 3.7.38

ORIENS CHRISTIANUS

Hefte für

die Kunde des christlichen Orients

Im Auftrag der Görres-Gesellschaft herausgegeben von Georg Graf

Schriftleitung: P. Hieronymus Engberding und Joseph Molitor

Band 39 · 1955

Vierte Serie · Dritter Band

OTTO HARRASSOWITZ · WIESBADEN

INHALT

Joseph Molitor: Das Adysh-Tetraevangelium. Neu übersetzt und mit altgeorgischen Paralleltexen verglichen (Fortsetzung)	1
Hieronymus Engberding OSB: Die westsyrische Anaphora des hl. Johannes Chrysostomus und ihre Probleme	33
Arthur Vööbus: Beiträge zur kritischen Sichtung der asketischen Schriften, die unter dem Namen Ephraem des Syrers überliefert sind	48
Gerhard Deeters: Das Alter der georgischen Schrift	56
Georg Schreiber: Christlicher Orient und mittelalterliches Abendland	66
Michael Tarchnišvili: Das Verhältnis von Kirche und Staat im Königreich Georgien	79
Maria Cramer: Zur dualistischen Struktur der manichäischen Gnosis nach den koptischen Manichaica	93
Vahan Inglisian C. M. Vind.: Das wissenschaftliche Leben der Armenier in der Gegenwart	102
Richard Böhm: Eine koptische Öllampe aus Edfü im Nationalmuseum zu Warschau	112
Antoine Torbey: Les preuves de l'existence des anges, d'après le traité de Grégoire Bar-Hebraeus sur les anges	119
Mitteilungen	135
Besprechungen	139
Literaturbericht	144

Die Zeitschrift erscheint vorläufig
jährlich einmal in einem Heft mit ca. 160 Seiten Umfang.

Verleger und Autoren werden gebeten,
Besprechungsexemplare und Sonderdrucke an Herrn D. Dr. Joseph Molitor,
22c, Sechtem, Königstraße 3, zu senden.

ORIENS CHRISTIANUS

Hefte für die Kunde des christlichen Orients

Band 39

ORIENS CHRISTIANUS

Hefte für

die Kunde des christlichen Orients

Im Auftrag der Görres-Gesellschaft herausgegeben von Georg Graf

Schriftleitung: P. Hieronymus Engberding und Joseph Molitor

Band 39 · 1955

Vierte Serie · Dritter Band

OTTO HARRASSOWITZ · WIESBADEN

ORIENTS CHRISTIANUS

Zeitschrift für

die Kunde des Christlichen Ostens

im Auftrag der Görres-Gesellschaft herausgegeben von Georg Schaller

Schultheißer, F. Heilmann, Engländer und Joseph Weller



Band 39 - 1955

Neue Folge - 1955

Gd 368

Alle Rechte vorbehalten

Photomechanische und photographische Wiedergaben

nur mit ausdrücklicher Genehmigung des Verlags

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft

und der Görres-Gesellschaft

Gesamtherstellung: Bundesdruckerei Berlin

INHALT

Joseph Molitor: Das Adysh-Tetraevangelium. Neu übersetzt und mit altgeorgischen Paralleltexten verglichen (Fortsetzung)	1
Hieronymus Engberding OSB: Die westsyrische Anaphora des hl. Johannes Chrysostomus und ihre Probleme	33
Arthur Vööbus: Beiträge zur kritischen Sichtung der asketischen Schriften, die unter dem Namen Ephraem des Syrers überliefert sind	48
Gerhard Deeters: Das Alter der georgischen Schrift	56
Georg Schreiber: Christlicher Orient und mittelalterliches Abendland	66
Michael Tarnišvili: Das Verhältnis von Kirche und Staat im Königreich Georgien	79
Maria Cramer: Zur dualistischen Struktur der manichäischen Gnosis nach den koptischen Manichaica	93
Vahan Inglisian C. M. Vind.: Das wissenschaftliche Leben der Armenier in der Gegenwart	102
Richard Böhm: Eine koptische Öllampe aus Edfü im Nationalmuseum zu Warschau	112
Antoine Torbey: Les preuves de l'existence des anges, d'après le traité de Grégoire Bar-Hebraeus sur les anges	119
Mitteilungen	135
Besprechungen	139
Literaturbericht	144

A B K U R Z U N G E N

ActaSs	= Acta Sanctorum
AnBoll	= Analecta Bollandiana
AT	= Altes Testament
atl	= alttestamentlich
BiblZ	= Biblische Zeitschrift
BullSocArchCopt	= Bulletin de la Société d'Archéologie Copte
CSCO	= Corpus Scriptorum Orientalium Christianorum
CSEL	= Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
DACL	= Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie
GCS	= Die griechischen christlichen Schriftsteller
HarvTheolRev	= The Harvard Theological Review
JThSt	= The Journal of Theological Studies
Mus	= Le Muséon
NouvRevTh	= Nouvelle Revue Théologique
OrChr	= Oriens Christianus
OrChrPer	= Orientalia Christiana Periodica
PG	= Migne, Patrologia Graeca
PO	= Patrologia Orientalis
PrOrChr	= Proche-Orient Chrétien
RAC	= Reallexikon für Antike und Christentum
RevBén	= Revue Bénédictine
RevHistEccl	= Revue d'Histoire Ecclésiastique
RömQuartalschr	= Römische Quartalschrift
ThGl	= Theologie und Glaube
TU	= Texte und Untersuchungen
WZKM	= Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes
ZDMG	= Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft
ZdPalV	= Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins
ZntW	= Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft

Das Arabische Fernstudium
Das überredet und mit abgewandten Parabeln versehen

GEORG GRAF

dem bahnbrechenden Erforscher

der christlichen arabischen Literatur,

dem nimmermüden Sachwalter des Oriens Christianus

zur Vollendung des 80. Lebensjahres

am 15. März 1955

Das Adysh-Tetraevangelium

Neu übersetzt und mit altgeorgischen Paralleltexten verglichen

von

Joseph Molitor

Im Anschluß an die Veröffentlichungen in OrChr 37 (1953) 30—55 und 38 (1954) 11—40 erscheint ein weiteres Stück unseres altgeorgischen Evangeliums. Je umfangreicher das dargebotene Textmaterial wird, um so klarer tritt die altertümliche Übersetzungsweise der im Adyshcodex erhaltenen Version zutage. Auch die Textform der Chanmetifragmente und des Haemetibruchstücks ist durchweg jünger als sie. Im folgenden, besonders in der Leidensgeschichte, wird es sich immer deutlicher zeigen, daß die zeitlich frühere Opiza-Hs. (von 913!) öfters eine jüngere Textform aufweist als die erst 995 niedergeschriebene Hs. aus Tbeth: Das Tetraevangelium von Opizā ist augenscheinlich noch eingehender als das von Tbeth nach dem Griechischen revidiert, wenn es auch hier und dort sehr alte Wendungen bewahrt hat. Ja, alle obengenannten Hss. mit Einschluß der Fragmente vertragen Spuren einer Überarbeitung, die nicht gleich stark in allen Textzeugen und in allen Partien gewesen zu sein braucht. So ist im Sinailektionar an manchen Stellen unverkennbar das Chanpräfix ausradiert, dann wieder halb ausradiert und in vielen Fällen stehengeblieben; daneben tauchen aber auch gerade in diesem Lektionar im Unterschied zu allen anderen Paralleltexten eine ganze Reihe jüngerer Haepräfixe auf (so bei Mt 24, 29—35, nicht aber in der ganz zu Anfang erscheinenden Perikope Mt 28, 9—18). Man beachte etwa auch die uneinheitliche Schreibung des Namens »Johannes« im Adysh-Tetraevangelium.

Über das Verhältnis des Adyshtextes und seiner Parallelen zur altarmenischen Prävulgata und den Altsyrern hoffen wir in absehbarer Zeit besondere Untersuchungen veröffentlichen zu können. In einem demnächst herauskommenden Sammelbändchen des CSCO »*Monumenta Iberica antiquiora. Textus chanmeti et haemeti*« werden auch die Paralleltex-te zu unserem Adyshcodex ganz ausgedruckt sein, die hier nur im Apparate zu Worte kommen konnten.

Evangelium Matthaei

17,1 Et post sextam diem¹ abduxit Iesu[s] Petre², Iakob et Iovan[n]e
2 fratrem eius, et adduxit illos [in] montem excelsum unice³.¹ Et
mutatus-est coram eis⁴, et exsplenduit⁵ vultus eius sicut sol, et vestis⁶
3 eius facta-est alba⁷ sicut lumen⁸;¹ et [con]festim⁹ ostensi-sunt

¹ sex dies 1329, OT. — ² + et 1329, OT. — ³ seorsum 1329, OT. — ⁴ coram illis + [ad] = in] alium colorem (= aliam figuram) 1329, OT. — ⁵ splenduit 1329. — ⁶ vestis autem 1329, OT. — ⁷ alba fuit 1329, OT. — ⁸ nix 1329, OT. — ⁹ om [con]-festim 1329, OT. —

(= apparuerunt) illis Mose et Elia¹⁰ et loquebantur illi (= ei)¹¹.
 4 Respondit Petre Iesu et dixit [ei]¹²: Domine, bonum est nobis
 hic esse; et si vis¹³, operabimur (= faciamus) hic tria tabernacula;
 5 tibi unum et Mosi unum et Eliae unum¹⁴. Et dum ille hoc loque-
 batur adhuc¹⁵ ecce¹⁶ nubes [quae] luminis (= lucida) obumbravit¹⁷
 illos, et confestim¹⁸ vox fuit <deorsum->de nube et dixit: hic est
 6 Filius meus dilectus, qui mihi placuit¹⁹; audite istum²⁰. Et ut²¹
 audiverunt discipuli conciderunt (= ceciderunt) super vultum eorum,
 7 et timuerunt perquam (= valde). Et²² accessit²³ illis (= ad illos)²⁴
 8 Iesu[s]²⁵, manu<m> attigit²⁶ et dixit [eis]: surgite, ne timeatis; et ut²⁷
 aspexerunt (= suspexerunt) ocul[is] eorum²⁸, neminem viderunt
 9 nisi Iesum solum unice²⁹. Et ut³⁰ descendebant illi <illinc> de
 monte, mandavit illis Iesu[s] et dixit [eis]: nemini nuntietis visum
 (= visionem) illum³¹ doniq[ue]^{31a} Filius hominis [e] mortuis
 10 surgat. Et interrogabant illum discipuli et dixerunt [ei]³²: quid³³
 num igitur³³ Scribae dicunt³⁴ quoniam Elia adhuc primum venien-
 11 dus est³⁵? ille³⁶ autem respondit et dixit [eis]³⁷: Elia veniendus
 12 est³⁸, et [ad = in] locum³⁹ restituet omne; ego autem loquor⁴⁰
 vobis quia Elia⁴¹ venit, et non agnoverunt illum, sed fecerunt
 illi (= ei) quanta-quoque⁴² (= quaecumque) volebant. Sic-et Filius
 13 hominis patiendus (= passurus) est⁴³ ex (= ab) illis. Tunc animad-
 verterunt (= intellexerunt) discipuli quia propter Iovan[n]em⁴⁴
 14 Baptistam dixit illis. Et ut⁴⁵ venerunt⁴⁶ secus (= ad)⁴⁷ populum illum
 15 accessit quidam⁴⁸ illi (= ad illum) homo⁴⁹, genua flexit⁵⁰; et lo-
 quebatur [ei]⁵¹: Domine, commiserere filii mei, quia novi⁵² vultuosus
 (= lunaticus) est, et pessime⁵² plectitur, quia⁵³ multipliciter (= saepe)
 cadit-in (= incidit)⁵⁴ [in] ignem, et multipliciter (= saepe) [in]
 16 aquam; et attuli⁵⁵ illum⁵⁶ discipulis tuis, et non praevaluerunt
 17 (= potuerunt) sanare eum. Respondit Iesu[s] et dixit illis⁵⁷: o
 generatio incredula et perversa, donec (= usquequo)^{57a} vobiscum

¹⁰ + cum illo 1329, OT. — ¹¹ consultabant illi 1329; consultabantcum illis OT. —
¹² Petre et dixit <ei> Iesu 1329, OT. — ¹³ om et si 1329; om et si vis OT. — ¹⁴ unum
 tibi et (om et 1329) unum Mosi et unum Eliae 1329, OT. — ¹⁵ tantum (= vix, adhuc)
 OT. — ¹⁶ + en 1329, OT. — ¹⁷ umbrabat 1329; [abs]condebatur OT. — ¹⁸ om
 confestim 1329, OT. — ¹⁹ qui ego [ei] gratus fui 1329, OT. — ²⁰ istum audite 1329,
 OT. — ²¹ cum 1329, OT. — ²² om et OT. — ²³ venit 1329. — ²⁴ om illis 1329, Tb. —
²⁵ + et 1329. — ²⁶ attigit illos manu<m> OT. — ²⁷ om ut OT. — ²⁸ + et OT. — ²⁹ om
 unice OT. — ³⁰ cum OT. — ³¹ hunc OT. — ^{31a} donec OT. — ³² loquebantur [ei] OT.
 — ³³ quomodo OT. — ³⁴ loquuntur Scribae illi OT. — ³⁵ Eliae fas est (= oportet)
 primum venire OT. — ³⁶ Iesu[s] OT. — ³⁷ dixit illis OT. — ³⁸ venit OT. —
³⁹ rursum OT. — ⁴⁰ om ego: loquor autem OT. — ⁴¹ + nunc <-dem> (= iam)
 OT. — ⁴² quanta OT. — ⁴³ fas est (= oportet) Filium hominis pati OT. —
⁴⁴ Iohan[n]em OT. — ⁴⁵ om ut 1329; ut (primum) OT. — ⁴⁶ + illi 1329, OT. —
⁴⁷ [ad] 1329, OT. — ⁴⁸ om quidam 1329. — ⁴⁹ + unus OT. — ⁵⁰ + coram
 illo 1329, OT. — ⁵¹ om [ei] 1329. — ⁵² [ad] caelum <caelum> male 1329, OT. —
⁵³ et 1329 — ⁵⁴ + ille 1329, OT. — ⁵⁵ obtuli 1329, OT. — ⁵⁶ om illum OT. —
⁵⁷ [ei(s)] 1329; illi (= ei) OT. — ^{57a} donec (= quousque) OT. —

ero, donec (= usquequo)^{57a} sustinebo vos? offerte mihi illum hic.¹
 18 Et⁵⁸ increpuit illum Iesu[s], et exiit ex (= ab) illo diabolus ille,
 19 et sanatus-est pusio⁵⁹ ille illinc⁶⁰ ex (= a) tempore.¹ Tunc accesserunt
 discipuli Iesu (= ad Iesum)⁶¹ seorsum et dixerunt illi (= ei): nos [ad]
 20 quid (= quare) non potuimus⁶² depellere⁶³ eum⁶⁴?¹ ille autem⁶⁵
 dixit illis⁶⁶: propter modicam-fidem vestram⁶⁷, quia⁶⁸ profecto⁶⁹ loquor
 vobis, si⁷⁰ [vobis-] est fides sinapis grani tantum⁷¹, dicetis monti
 huic: mutare⁷² hinc et⁷³ ibi mutabitur⁷³, et non erit languor (= impossi-
 22 bilitas) vobis⁷⁴.¹ Et dum⁷⁵ se vertebant illi [in] Galilaea, dixit illis
 Iesu[s]⁷⁶: tradendus est Filius hominis⁷⁷ [in] manus hominum,¹
 23 et trucidabunt (= occident) illum et tertia die surgendus (= surrec-
 24 turus) e(st)⁷⁸; et anxii-facti-sunt illi⁷⁹ perquam (= valde).¹ Et quando⁸⁶
 venerunt illi [ad] Kaphernaom⁸¹, accesserunt⁸² Petro (= ad Petrum)
 qui <illi> didragma(!) adimebant, et dixerunt illi⁸²: magister vester non
 25 e(xtra)dit (= solvit)⁸³ tributum dra[ch]mae⁸⁴?¹ et ille⁸⁵ dixit illis⁸⁶:
 utique; et ut⁸⁷ intravit ille⁸⁸ domum, praevenit illos⁸⁹ Iesu[s] et dixit
 [ei]⁹⁰: quid cogitas tu, Simon? reges terrae ex (= a) quibus⁹¹ reci-
 piunt⁹² tributum aut <si>⁹³ censum⁹⁴, ex (= a) liberis aut ex (= ab)
 26 alienis?¹ dixit illi⁹⁵: ex (= ab) alienis. Dixit⁹⁶ illi Iesu[s]⁹⁷: nunc
 27 igitur liberi⁹⁸ sunt liberi (= filii) illi⁹⁹;¹ sed ut¹⁰⁰ non scandalizetis¹⁰¹
 illos, i [in] mare¹⁰² et in<tro>icite¹⁰³ hamum; et quem primum eva-
 derit piscem recipe (= tolle), et pande (= aperi)¹⁰⁴ os eius, et in-
 venies in illo pondus (= staterem)¹⁰⁵: recipe illum et trade (= da)
 illis pro me et pro te¹⁰⁶.

18,1 In illa die¹ accesserunt discipuli Iesu (= ad Iesum)² et dixerunt
 [ei]³: quisnam maior est⁴ [in] regnatione (= regno) caelorum?¹

⁵⁸ + ut (primum) obtulerunt OT. — ⁵⁹ puer OT. — ⁶⁰ om illinc OT. — ⁶¹ Iesu (= ad Iesum) discipuli OT. — ⁶² propter quid (= quare) nos non praevaluimus (= potuimus) OT. — ⁶³ expellere Tb; eripere Op. — ⁶⁴ illum OT. — ⁶⁵ ipse autem OT. — ⁶⁶ dixit [eis] OT. — ⁶⁷ modica-fide vestra OT. — ⁶⁸ om quia OT. — ⁶⁹ amen OT. — ⁷⁰ si <igitur> OT. — ⁷¹ sicut granum sinapis OT. — ⁷² transmutare OT. — ⁷³ illic et transmutabitur OT. — ⁷⁴ et nihil impossibile est per vos OT; + V. 21: haec autem generatio nihilo exit nisi oratione et ieiunio Tb^c. — ⁷⁵ ut OT. — ⁷⁶ + quoniam fas est (= oportet) OT. — ⁷⁷ Filium hominis tradere OT. — ⁷⁸ surget OT. — ⁷⁹ illi autem contristati-sunt OT. — ⁸⁰ ut (primum) OT. — ⁸¹ Kapharnaom OT. — ⁸² accesserunt illi qui <illi> tributum (didrachma Op*) congregabant (= colligebant) et dixerunt Petro OT. — ⁸³ <commo>dabint [nobis] OT. — ⁸⁴ om dra[ch]mae OT. — ⁸⁵ ille autem OT. — ⁸⁶ dixit [eis] OT. — ⁸⁷ ut (primum) OT. — ⁸⁸ intraverunt illi Tb. — ⁸⁹ [eos] OT. — ⁹⁰ Petro OT. — ⁹¹ quibus (Relativpronomen = Interrogativpronomen) Ad: quibus (Interrogativpronomen) OT. — ⁹² Präsens OT statt Iterativ Ad. — ⁹³ om <si> OT. — ⁹⁴ + eorum Op. — ⁹⁵ Petre (= Petrus) OT. — ⁹⁶ Et dixit Tb. — ⁹⁷ Respondit Iesu[s] et dixit Op. — ⁹⁸ sui-domini (=liberi) sane OT. — ⁹⁹ om illi OT. — ¹⁰⁰ ut autem OT. — ¹⁰¹ scandalizemus OT. — ¹⁰² abi [ad] mare OT. — ¹⁰³ in<tro>ice OT. — ¹⁰⁴ + [ei] OT. — ¹⁰⁵ statiri Op^c. — ¹⁰⁶ propter me et propter te Op; propter te et propter me Tb.

¹ Tunc OT. — ² Iesu (= ad Iesum) discipuli sui (om sui Tb) OT. — ³ loquebantur [ei] OT. — ⁴ erit OT. —

- 2/3 Et advocavit Iesu[s] puerum et statuit⁵ inter illos,¹ et dixit <eis>
 illis⁶: profecto⁷ loquor vobis: si non (= nisi) vos-vertetis⁸ et fietis
 sicut pueri, non ingrediemini [in] regnationem (= regnum) caelo-
 4 rum.¹ Quia qui <se-> humiliaverit caput suum (= semetipsum)
 sicut puer hic, hic est maximus (= maior)⁹ [in] regnatione (= regno)
 5 caelorum;¹ et qui excipiet puerum unum talem¹⁰ [ad] nomen meum
 6 (= in nomine meo)¹¹, me excipiet.¹ Qui¹² autem decipiet¹² ex pu-
 sillis unum¹³ qui credunt mihi (= in me)¹⁴, meliu(s) est ei si¹⁵ forte
 suspendatur¹⁵ illi (= ei)¹⁶ farina[e lapis]¹⁷ [cum] asino triticiarius
 [in] collo¹⁸ eius¹⁹, et forte cadat-in (= incidat)²⁰ [in] abyssos²¹
 7 marium²².¹ Vae huic²³ regioni (= mundo) e(= a) scandalis²⁴, quia²⁵
 veniendum est²⁶ scandalum²⁷; vae autem illi homini ex (= a)
 8 quo veniet scandalum illud.¹ Si <-igitur> manus tua vel <si>²⁸
 pes tuus decipiet (= scandalizabit) te, abscide²⁹ et abice illum³⁰
 ex (= abs) te; melius est tibi intrare [in] vitam claudio aut³¹ sinemanu,
 quam <non>³² [in] duarum manuum aut duorum pedum [ex]sistentiã
 (= duas manus aut duos pedes habere)³³ et cadere-in (= incidere)³⁴
 9 [in] ignem³⁵ aeternum.¹ Et si³⁶ oculus tuus decipiet (= scandali-
 zabit) te, evelle³⁷ illum et abice ex (= abs) te; melius est tibi
 [cum]un[o]-oculo intrare [in] vitam, quam <adhuc non>³⁸ [in] duorum
 oculorum positione (= duos oculos habere) et cadere-in (= incidere)³⁹
 10 [in] gehennam ignis⁴⁰.¹ Cavete autem⁴¹ ne⁴² contemnatis⁴³ unum
 e parvulis⁴⁴ his; loquor vobis quia angeli eorum in cae(lis) semper
 11 spectant vultum patris mei, qui est in cae(lis);¹ quia venit Filius
 12 hominis ad vivificandum (= salvandum)⁴⁵ perditum⁴⁶.¹ Quid⁴⁷ cogi-
 tatis vos? si fuerit quidam homo et [ex]stiterit [ei] (= habebit)⁴⁸
 centum oves, et deerraverit una ex illis: nonne relinquet⁴⁹ nonaginta
 novem illas super montem⁵⁰ et ibit⁵¹ et quaeret⁵² deerratam illam?¹
 13 Et erit si⁵³ inveniet illam, profecto⁵⁴ loquor vobis quia⁵⁵ gaudet

⁵ + illum OT. — ⁶ dixit Tb; dixit [eis] Op. — ⁷ amen OT. — ⁸ si <-igitur> non (= nisi) conversi-fueritis OT. — ⁹ maior erit OT. — ¹⁰ ita (= huiusmodi) domum (= in domum) Tb. — ¹¹ nomine (= in nomine) meo + ille OT. — ¹² Et qui scandalizabit OT. — ¹³ unum ex pusillis his OT. — ¹⁴ erga (= in) me credentibus OT. — ¹⁵ et si [sus]pendetur (= suspendatur) OT. — ¹⁶ om illi OT. — ¹⁷ + unus Op. — ¹⁸ [in] cervice OT. — ¹⁹ om eius OT. — ²⁰ mergatur ille OT. — ²¹ [in] abyssum Tb. — ²² maris OT. — ²³ om huic OT. — ²⁴ + illis OT. — ²⁵ + necessarie-quoque OT. — ²⁶ veniens est OT. — ²⁷ + super illos Op. — ²⁸ statt vel <si>: aut OT. — ²⁹ + illum OT. — ³⁰ om illum OT. — ³¹ vel OT. — ³² om non OT. — ³³ duae manus et duo pedes si [vobis] positi-sunt (= si duas manus et duos pedes habeatis) OT. ³⁴ cades-in (= incidas) OT. — ³⁵ + illum OT. — ³⁶ si <-igitur> OT. — ³⁷ amove (= erue) 1329, OT. — ³⁸ om adhuc non 1329, OT. — ³⁹ intrare 1329, Tb; in(tro)ici Op. — ⁴⁰ om ignis Op. — ⁴¹ om autem 1329, OT. — ⁴² ne forte quendam 1329, OT. — ⁴³ contemnetis (= contemnatis) 1329, OT. — ⁴⁴ pusillis 1329, OT. — ⁴⁵ ad viv(id)um faciendum (= salvandum) Tb. — ⁴⁶ quia . . . perditum om Op. — ⁴⁷ Quomodo OT. — ⁴⁸ homini si cuidam [ex]stiterit (= homo si quis habebit) OT. — ⁴⁹ relinquetne OT. — ⁵⁰ [in] montibus foras Tb; in montibus Op. — ⁵¹ abibit OT. — ⁵² proquiret OT. — ⁵³ Et quando OT. — ⁵⁴ amen OT. — ⁵⁵ om quia OT. —

super illam plus⁵⁶ quam quid[em]⁵⁷ [super] nonaginta novem illas,
 14 quae <illae> non deerratae erunt (= deerraverint)⁵⁸.¹ Sic⁵⁹ non
 voluntas est⁶⁰ Patris mei caelorum-supra (= [in] caelis-supra),
 15 ut-et⁶¹ pereat unus e parvulis illis⁶².¹ Si <-igitur> peccaverit-in te
 frater tuus, i et convince illum, quando tu et ille solum unici⁶³
 eritis; si <-igitur> audierit te, adiecisti (= lucratus-es)⁶⁴ fratrem illum
 16 tuum.¹ Si <-igitur> non audierit te⁶⁵, duc tecum alium⁶⁶ aut duos⁶⁶, ut
 17 ore testium duorum aut trium⁶⁷ confirmetur⁶⁸ omne verbum.¹ Si
 <-igitur> non audierit illos-quoque⁶⁹, nuntia concilio; si <-igitur>⁷⁰
 concilium-quoque⁷¹ non⁷² audierit, esto⁷³ tibi sicut [unus] ex gen-
 18 tibus et public(a)nus⁷⁴.¹ Profecto⁷⁵ loquor vobis: quot (= quod-
 cumque)⁷⁶ colligaveritis super terram, ligatum erit illud⁷⁷ in caelis:
 et quot (= quodcumque)⁷⁶ resolveritis super terram, salvatum
 19 (= solutum) erit illud⁷⁷ in caelis.¹ Deinde (= iterum) profecto⁷⁸
 loquor vobis: si⁷⁹ duo ex vobis consenserint super terram propter
 opus hoc omne (= de re hac omni)⁸⁰, quodque⁸¹ petierint, fiet illis
 20 ex (= a) patre meo, qui est in caelis⁸².¹ Quia ubi⁸³ sunt⁸⁴ duo aut⁸⁵
 tres congregati propter nomen meum⁸⁶, ego ibi sum⁸⁷ inter illos.¹
 21 (T)unc accessit illi (= ad illum)⁸⁸ Petre et dixit [ei]: Domine,
 quoties peccabit-in me frater meus et remittam illi? septies⁸⁹?¹
 22 Dixit illi Iesu[s]: non loquor tibi usque septies, sed⁹⁰ septuagies
 23 septies.¹ Propter hoc assimilata-est regnatio (= regnum) caelorum
 homini regi, qui volebat⁹¹ verbum suscitare (= rationem ponere)⁹²
 24 cum servis suis;¹ et ut⁹³ coepit loqui⁹⁴, praesentaverunt illi (= ei)
 25 unum debitorem decem millium talentorum⁹⁵;¹ et ut nihil [ei]
 erat (= habebat) pendere⁹⁶, praecepit eum dominus ille⁹⁷ eius
 divendi uxorem eius⁹⁸ liberos (= filios)⁹⁹ et omne¹⁰⁰ quodque
 locatum (= positum) erat illi (= habebat ille)¹⁰¹ et compensare
 26 (= reddere) eum¹⁰².¹ Concidit servus ille, adorabat illum et loque-
 batur [ei]: longanimis esto¹⁰³ super me¹⁰⁴, et omne¹⁰⁵ tradam

⁵⁶ plus gaudebit super illam OT. — ⁵⁷ om quid[em] OT. — ⁵⁸ deerratae fuerunt (= deerraverant) OT. — ⁵⁹ Istomodo (= sic) OT. — ⁶⁰ est voluntas OT. — ⁶¹ ut OT; Op* ut non. — ⁶² e pusillis his OT. — ⁶³ duo Op; om Tb. — ⁶⁴ adiecideris (= lucratus-eris) Tb. — ⁶⁵ te non audierit OT. — ⁶⁶ unum aut duos alios OT. — ⁶⁷ duorum aut (et Op) trium testium OT. — ⁶⁸ + [ei] OT. — ⁶⁹ illos-quoque non audierit OT. — ⁷⁰ + autem Op. — ⁷¹ om quoque Tb. — ⁷² + <-dem> OT. — ⁷³ + ille OT. — ⁷⁴ tributi collector et publicanus Tb, Op*; publicanus et gentilis Op.c. — ⁷⁵ amen OT. — ⁷⁶ quod OT. — ⁷⁷ om illud Tb. — ⁷⁸ om profecto OT. — ⁷⁹ si <-igitur> OT. — ⁸⁰ propter omne <-dem> (= omnimodum) opus OT. — ⁸¹ quodquoque Tb. — ⁸² caelorum-supra (= [in] caelis-supra) OT. — ⁸³ ubi <-quoque> Op. — ⁸⁴ erunt OT. — ⁸⁵ vel OT. — ⁸⁶ propter nomen meum congregati Tb. — ⁸⁷ ibi sum ego OT. — ⁸⁸ Iesu (= ad Iesum) Tb. — ⁸⁹ usque septies OT. — ⁹⁰ + usque Tb. — ⁹¹ voluit OT. — ⁹² sarcire (= componere) OT. — ⁹³ ut (primum) OT. — ⁹⁴ sarcire (= componere) OT. — ⁹⁵ talearum Tb; τάλαντι Op.c. — ⁹⁶ erat illi (= habebat ille) quodcumque traderet (= redderet) OT. — ⁹⁷ praecepit <ei> dominus ille (om ille Tb) OT. — ⁹⁸ om eius Op. — ⁹⁹ et filios eius OT. — ¹⁰⁰ om omne OT. — ¹⁰¹ erat illi (= habebat ille) OT. — ¹⁰² pendere illud OT. — ¹⁰³ fias (= imp.) OT. — ¹⁰⁴ + domine Op.c — ¹⁰⁵ omnia OT. —

- 27 (= reddam) tibi.¹ Commisertus-est dominus¹⁰⁶ servi illius, et
 28 dimisit illum et de(bi)tum¹⁰⁷ illud remisit illi (=ei).¹ Et ut¹⁰⁸ prod-
 ivit¹⁰⁹ servus ille, invenit unum e proximis eius¹¹⁰, qui debuit ei
 centum denarios: retinuit illum et suffocabat illum et loquebatur [ei]:
 <commo>da (= redde) mihi¹¹¹ quodque¹¹¹ <id> penes-te-est (= debes).¹
 29 Concidit¹¹² proximus ille eius, et¹¹³ precabatur illum et loquebatur [ei]:
 longanimis fias (= imp.) super nos¹¹⁴, et tradam (= reddam) tibi.¹
 30 Ille autem non¹¹⁵ voluit (= noluit), sed ivit¹¹⁵ et inclusit illum [in]
 carcere¹¹⁶, donec <commo>daret (= redderet)¹¹⁷ debitum illud.¹
 31 Cum igitur¹¹⁸ viderunt proximi illi¹¹⁹ eius opus (= factum) illud¹²⁰,
 anxii-facti-sunt¹²¹ perquam (= valde)¹²², venerunt et annuntia-
 verunt¹²³ opus (= factum) illud omne<-dem> domino eorum¹²⁴.¹
 32 Advocavit¹²⁵ illum dominus eius¹²⁶, et dixit illi: serve improbe¹²⁷,
 omne<-dem> illud¹²⁸ debitum [re]misi [tibi]¹²⁹, quia precaberis¹³⁰
 33 me¹³¹; nonne dignum-erat¹³² tibi-quoque commisereri¹³³ proximi
 34 illius tui¹³⁴, sicut ego tui commisertus-sum¹³⁵?¹ Et suscensuit¹³⁶
 dominus ille eius¹³⁷, et tradidit illum¹³⁸ vexatoribus¹³⁹ donec traderet
 35 (= redderet) omne quodque debuit ille¹⁴⁰.¹ Sic-et Pater meus
 caelorum-supra (= [in] caelis-supra) faciet vobis, si non¹⁴¹ [re]-
 miseritis hominibus¹⁴² unusquisque fratri¹⁴³ suo cordibus¹⁴⁴ vestris¹⁴⁵.

- 19,1** Et fuit quando¹ persummavit² Iesu[s] verba haec, se concitavit
 (= migravit)³ [a = e] Galilaea⁴, et venit⁵ [in] fines Iudaeae trans
 2 Iordanem.¹ Insequebatur⁶ illum populus multus, et sanavit illos ibi.¹
 3 Et⁷ accesserunt illi (= ad illum) Pharisei, tentabant illum et loqueban-
 tur (= dicebant) [ei]: si⁸ fas est cuidam (= alicui)⁸ dimittere uxorem
 4 suam omni causā⁹?¹ Ille¹⁰ autem respondit et dixit illis: non[ne]
 lectitastis (= legistis)¹¹ quia qui creavit [in] initio, masculum et

¹⁰⁶ + ille OT. — ¹⁰⁷ debitum-quoque Tb. — ¹⁰⁸ ut (primum) OT. — ¹⁰⁹ + illinc OT. —
¹¹⁰ proximum suum OT. — ¹¹¹ [mihi] quid (= quod) OT. — ¹¹² Procidit OT. — ¹¹³ om
 et Tb. — ¹¹⁴ me OT. — ¹¹⁵ non audivit sed plus adhuc (= magis quidem) affligebat
 illum OT. — ¹¹⁶ iniecit illum [in] carcerem Op. — ¹¹⁷ traderet illi (= redderet ei)
 OT. — ¹¹⁸ om igitur Tb; cum autem Op. — ¹¹⁹ om illi Op. — ¹²⁰ hoc OT. —
¹²¹ contristati-sunt OT. — ¹²² + et OT. — ¹²³ certioremfecerunt OT. — ¹²⁴ domino
 illi (om illi Op) eorum omne <-dem> quodque illud fuit (factum-est Op) OT. —
¹²⁵ Tunc advocavit OT. — ¹²⁶ suus Tb. — ¹²⁷ male OT. — ¹²⁸ om illud OT. —
¹²⁹ debitum tuum [re]misi tibi OT. — ¹³⁰ precaberis Op. — ¹³¹ [me] tu Tb. — ¹³² fas
 fuitne OT. — ¹³³ ut-et commisereris tu (om tu Tb) OT. — ¹³⁴ om tui Op. — ¹³⁵ ego
 commisertus-sum tui Tb. — ¹³⁶ + illi (= ei) OT. — ¹³⁷ suus OT. — ¹³⁸ illos Tb*. —
¹³⁹ manibus tortorum OT. — ¹⁴⁰ penderet (= redderet) omne illud debitum OT. —
¹⁴¹ si <-igitur> non OT. — ¹⁴² om hominibus OT. — ¹⁴³ proximo OT. — ¹⁴⁴ + om-
 nibus OT. — ¹⁴⁵ + errores eorum Op.

¹ ut (primum) OT. — ² assumavit (= consummavit) OT. — ³ abiit OT. —
⁴ [ad = in] Galilaeam Op. — ⁵ iit OT. — ⁶ Et sequebatur OT. — ⁷ Tunc OT. —
⁸ si <-igitur> fas est homini OT. — ⁹ propter omnem culpam (= causam) OT. —
¹⁰ Iesu[s] OT. — ¹¹ non lectastisne (= legistisne) OT. —

- 5 femellam¹² confecit illos? et dixit: propter hoc relinquet homo
 patrem¹³ et matrem¹⁴ et adhaerebit uxori suae, et erunt¹⁵ ambo [ad]
 6 carnem unam (= caro una)¹⁶; abhinc¹⁷ iam-non sunt¹⁸ duo sed
 una caro. Nunc igitur¹⁹ quos <illos> Deus copulavit homo ne
 7 semoveat²⁰. Dixerunt²¹ illi (= ei): quomodo <num>²² igitur Mosē
 mandavit tradere (= dare)²³ librum repudiarium²³ et dimittere? ¹
 8 Dixit²⁴ illis²⁵: Mose propter cordis-duritiam vestram praecepit
 [vobis]²⁶ relinquere²⁷ uxores vestras: ab initio²⁸ autem non sic fuit. ¹
 9 Amen²⁹ loquor (= dico) vobis²⁵, omnis³⁰ [qui]³¹ reliquerit³² uxorem
 suam except[a] fornicatione³³ et uxorem³⁴ fecerit aliam³⁴, ille³⁵
 moechabitur; et qui relictam³⁶ uxorem fecerit³⁷ ille³⁸ moechatur³⁹. ¹
 10 Dixerunt illi (= ei) discipuli eius⁴⁰: si<-igitur> hoc⁴¹ -modo (= ita)
 est culpa (= causa) hominis propter mulierem⁴¹, melius est [non]
 11 sibi-comparare uxorem⁴². Ille autem dixit illis⁴³: non omnes
 12 continent⁴⁴ verbum hoc⁴⁵, sed quibus <commo>datum⁴⁶ est; quia
 sunt eunuchi qui a matris ventre (= utero)⁴⁷ nati-sunt⁴⁸ sic⁴⁹, et sunt
 eunuchi qui ex (= ab) hominibus eunuchizati-sunt, et sunt eunuchi
 qui eunuchos⁵⁰ operati-sunt (= fecerunt) semetipsos⁵⁰ propter
 regnationem (= regnum) caelorum; qui praevalens est (= potest)
 13 capere capiat. Tunc attulerunt⁵¹ illi (= ei) pueros ut-et manum
 collocaret (= imponeret) illis, et benediceret illos, et⁵² discipuli illis
 14 comminati-sunt⁵². Iesu[s] autem dixit illis: sinite pueros istos⁵³ et
 ne detineatis venire [ad] me⁵³, quia talium est regnatio (= regnum)
 15 caelorum; et collocavit (= imposuit) illis⁵⁴ manum et⁵⁵ abiit illinc. ¹
 16 Et⁵⁶ ecce unus quidam accessit illi (= ad illum)⁵⁷ et dixit [ei]:
 magister boni-operator⁵⁸, quid bonum (= boni) operabor (= faciam),
 17 ut mihi-sit (= habeam) vita aeterna (= vitam aeternam)? Ille⁵⁹
 autem dixit illi: quid⁶⁰ interrogas me propter boni-operationem? ⁶¹

¹² virum et mulierem (= feminam) OT. — ¹³ + suum OT. — ¹⁴ + suam OT. —
¹⁵ + illi OT. — ¹⁶ una caro OT. — ¹⁷ quoniam OT. — ¹⁸ + illi Tb. — ¹⁹ om nunc
 igitur OT. — ²⁰ seiungat OT. — ²¹ Illi autem dixerunt Op. — ²² propter quid OT. —
²³ librum dimissionis (= repudii) tradere OT. — ²⁴ Respondit Iesu[s] et dixit OT. —
²⁵ + quia OT. — ²⁶ praecepit vobis Tb. — ²⁷ dimittere OT. — ²⁸ [in] initio
 OT. — ²⁹ Ego autem OT. — ³⁰ om omnis OT. — ³¹ + qui Ad^c OT. —
³² dimiserit OT. — ³³ praeter fornicationem Tb. — ³⁴ [cum] alia convenerit OT. —
³⁵ om ille OT. — ³⁶ [cum] dimissa OT. — ³⁷ convenerit OT. — ³⁸ ille-quoque
 OT. — ³⁹ moechabitur OT. — ⁴⁰ sui OT. — ⁴¹ tanta culpa (= causa) est hominis
 cum muliere OT. — ⁴² non paraptum-est nubere OT. — ⁴³ Dixit illis Iesu[s]
 OT. — ⁴⁴ continebunt OT. — ⁴⁵ istud OT. — ⁴⁶ traditum (= datum) OT. —
⁴⁷ a ventre (= utero) matris suae OT. — ⁴⁸ eunuchi fuerunt OT. — ⁴⁹ om sic
 OT. — ⁵⁰ eunuchizati-sunt semetipsi OT. — ⁵¹ obtulerunt OT. — ⁵² discipuli
 autem [in]crepabant illos OT. — ⁵³ istos venire [ad] me, et ne quid detineatis
 istos. — ⁵⁴ super illos OT. — ⁵⁵ + ut (primum) OT. — ⁵⁶ om et OT. — ⁵⁷ accessit
 quidam illi (= ad illum) homo unus OT. — ⁵⁸ magister formose (= bone) OT. —
⁵⁹ Iesu[s] OT. — ⁶⁰ quare OT: quare loqueris (= dicis) me formosum (= bonum)?
 nemo est formosus (= bonus) nisi solus Deus Op^c. —

- unus est boni-operator⁶²; si<-igitur>⁶³ vis [in] vitam intrare, conserva;
 18 (= observa) mandata.¹ Dixit illi⁶⁴: quae[?]⁶⁵ dixit⁶⁶ illi quoniam⁶⁷ non
 hominem necabis, non moechaberis, non furtum-facies⁶⁸ nec menda-
 19 cium testaberis (= falsum testimonium dices),¹ venerare⁶⁹ patrem
 tuum et matrem⁷⁰, et amabis proximum tuum sicut temetipsum.¹
 20 Dixit illi iuvenis ille: omne hoc⁷¹ conservavi (= observavi) a pueritia
 21 mea, deinde⁷² quid adhuc deest mihi? Dixit illi Iesu[s]: si⁷³ vis ut-
 et⁷⁴ perfectus sis⁷⁴, i⁷⁵ et divende possessionem tuam⁷⁶ et trade (= da)
 pauperibus, et recipies⁷⁷ valorem⁷⁸ in caelis et veni et <introrsum->
 22 sequere me.¹ Cum autem audivit igitur⁷⁹ iuvenis ille verbum hoc⁸⁰,
 23 abiit tristis, quia fuit ille possidens⁸¹ perquam (= valde).¹ Iesu[s]
 autem dixit discipulis suis: profecto⁸² loquor vobis, quia dives
 graviter (= difficile) intrabit [in] regnationem (= regnum) caelorum.¹
 24 Deinde (= iterum)⁸³ loquor (= dico) vobis: facilius⁸⁴ modi
 (= mensurae)⁸⁵ -funem⁸⁶ [in] (= per) foramen acus exire (= transire)
 25 Ut⁸⁸ audierunt hoc discipuli eius⁸⁹, obstupefiebant⁹⁰ perquam
 (= valde)⁹¹ et loquebantur (= dicebant) [ei]: quis⁹³ num⁹⁴ igitur⁹⁵
 26 praevalere⁹⁶ viv<id>us-fieri (= salvari)?¹ Respexit Iesu[s] et dixit
 illis: ex hominibus hoc non⁹⁷ possibile⁹⁸ est; a Deo⁹⁹ autem omne¹⁰⁰
 27 possibile est.¹ Tunc respondit Petre et dixit illi¹⁰¹: ecce <en> nos¹⁰²
 reliquimus omne¹⁰³ et <intro>sequimur¹⁰⁴ te; quid num igitur¹⁰⁵
 28 futurum est¹⁰⁶ nobis¹⁰⁷?¹ Iesu[s] autem dixit illis: profecto¹⁰⁸
 loquor (= dico) vobis quia¹⁰⁹ qui <isti> <introrsum->secuti-estis¹¹⁰
 me [in] altero illo genere (= regeneratione)¹¹¹, quando [as]sederit
 Filius hominis super thronos gloriae eius¹¹², assidebitis vos-quoque
 super duodecim thronos¹¹³, et¹¹⁴ <e>iudicabitis¹¹⁵ duodecim
 29 generationes (= tribus) Israel.¹ Et omnis qui reliquerit domum aut

⁶² unus est formosus (= bonus) Deus solum (om solum Tb) OT. — ⁶³ si autem OT. — ⁶⁴ Et ille dixit Tb. Dixit autem illi Op^c. — ⁶⁵ + mandata Op^c. — ⁶⁶ Iesu[s] autem dixit OT. — ⁶⁷ + haec OT. — ⁶⁸ furtum-facies... moechaberis Op. — ⁶⁹ honora OT. — ⁷⁰ + tuam OT. — ⁷¹ istud omne Tb. — ⁷² om OT. — ⁷³ si <-igitur> OT. — ⁷⁴ ut perfectus solum (= tantum) sis OT. — ⁷⁵ abi OT. — ⁷⁶ fructum tuum OT. — ⁷⁷ erit [tibi] (= habebis) OT. — ⁷⁸ thesaurus (= thesaurum) OT. — ⁷⁹ Et ut (primum) audivit hoc OT. — ⁸⁰ om verbum hoc OT. — ⁸¹ dives OT. — ⁸² amen OT. — ⁸³ Et deinde (= iterum) OT. — ⁸⁴ + est OT. — ⁸⁵ machinae OT; camelo Op^c. — ⁸⁶ om Op^c. — ⁸⁷ exire (= transire) [in] (= per) foramen acus OT. — ⁸⁸ Ut (primum) OT. — ⁸⁹ om eius Tb. — ⁹⁰ admirabantur OT. — ⁹¹ om perquam Op. — ⁹² om [ei] OT. — ⁹³ et quis Op. — ⁹⁴ om num Tb. — ⁹⁵ om igitur OT. — ⁹⁶ potestas(ei)-est (= potest) OT. — ⁹⁷ om hoc non OT. — ⁹⁸ impossibile OT. — ⁹⁹ per Deum OT. — ¹⁰⁰ omne <-dem> (= omnia) OT. — ¹⁰¹ Iesu OT; + Domine Tb. — ¹⁰² om nos Tb. — ¹⁰³ omne (omne<-dem>) Tb) reliquimus OT. — ¹⁰⁴ <intro>secuti-sumus OT. — ¹⁰⁵ om igitur OT. — ¹⁰⁶ erit OT. — ¹⁰⁷ propter nos (= de nobis) Tb. — ¹⁰⁸ amen OT. — ¹⁰⁹ + vos OT. — ¹¹⁰ <introrsum->sequimini Tb. — ¹¹¹ adventu OT; genere Op^c. — ¹¹² suae OT. — ¹¹³ [in] duodecim thronis OT. — ¹¹⁴ om et OT. — ¹¹⁵ [ad] <e>iudicandum OT. —

fratres¹¹⁶ aut sorores aut patrem aut matrem aut uxorem aut liberos (= filios) aut agros¹¹⁷ propter nomen meum¹¹⁸, centum partes (= centuplum) recipiet¹¹⁹ ille¹²⁰ et vitam aeternam hereditabit;¹
 30 multi autem erunt anteriores¹²¹ posteriores (= novissimi) et posteriores anteriores.

20,1 Quia similis est regnatio (= regnum) caelorum homini patri-familias¹, qui prodivit a mane² statuere operatores³ [in] vinetum
 2 suum;¹ et pollicitationem (= conventionem) fecit ad<versus>
 3 operatores quemlibet (= singulum) staterem diei (gen.)⁵.¹ Et venit⁶
 quasi⁷ [in] tribus horis (= quasi hora tertia)⁸ et vidit⁹ alios stantes
 4 super forum¹⁰ vacue¹¹; et dixit illis: ite vos-quoque [in] vinetum
 illum meum¹², et quod <illud> dignum-est¹³ tradam (= dabo) vobis;¹
 5 et illi¹⁴ ierunt¹⁵. Deinde (= rursus)¹⁶ prodivit¹⁷ [in] sexta et [in]
 6 nona hora, et¹⁸ fecit sic <-dem>¹⁹.¹ [In] undecima hora ut²⁰ prodivit²¹,
 invenit²² alios stantes et dixit illis: quid²³ hic stetit²⁴ diem omnem
 7 (= die tota) frustra²⁵?¹ dixerunt [ei]²⁶ quia²⁷ nemo statuit (= con-
 duxit) nos. Dixit illis: ite²⁸ vos-quoque [in] vinetum²⁹ illum³⁰ meum³¹.¹
 8 Quando³² advesperascit (perf.)³³ dixit <ei> dominus³⁴ ille vincti
 <ille>³⁵ aulae magistro (= procuratori) suo: advoca operatores³⁶ illos
 et trade (= da)³⁷ mercedem eorum³⁸; incipe ex (= a) postremis
 9 (= novissimis) usque ad primos³⁹; cum igitur⁴⁰ venerunt undecimi
 (= undecimae) illius⁴¹ temporis (= horae) illi⁴², acceperunt quem-
 10 libet staterem⁴³; et ut⁴⁴ venerunt primi⁴⁵ illi⁴⁵, cogitabant quoniam
 plus accipient; et acceperunt⁴⁶ quemlibet<-dem> staterem illi-
 11 quoque⁴⁶.¹ Et ut⁴⁷ acceperunt murmurabant propter (= adversus)
 12 illum patremfamilias⁴⁸; et dixerunt [ei]⁴⁹ quoniam⁵⁰ hi⁵¹ postremi

¹¹⁶ vel fratres Op; om aut fratres Tb. — ¹¹⁷ terram OT. — ¹¹⁸ nomen meum OT. — ¹¹⁹ accipiet Op. — ¹²⁰ om ille OT. — ¹²¹ primi OT.

¹ domus domino OT. — ² exiit mane OT. — ³ mercenarios OT. — ⁴ [in] vineam meam OT. — ⁵ et pollicitus-est illis mercedem cuicumque [ad] quemcumque Op) denarium in die ([in] die Tb) OT. — ⁶ abiit Tb; exiit + ille Op. — ⁷ om quasi Tb. — ⁸ [in] tertia hora OT. — ⁹ vidit ohne Pluralinfix Op. — ¹⁰ vicos (= plateas) OT. — ¹¹ otiose OT. — ¹² [in] vineam illam meam OT. — ¹³ erit ius (= iustum) OT. — ¹⁴ illi autem OT. — ¹⁵ abierunt OT. — ¹⁶ Et illi OT. — ¹⁷ exiit OT. — ¹⁸ om et OT. — ¹⁹ sic Tb; isto-modo (= sic) Op. — ²⁰ om ut OT. — ²¹ exiit OT. — ²² et invenit OT. — ²³ quare OT. — ²⁴ stetit hic vos Op; statis vos hic Tb. — ²⁵ otiose OT. — ²⁶ illi autem dixerunt [ei] OT. — ²⁷ quoniam Op; om Tb. — ²⁸ abite OT. — ²⁹ [in] vineam OT. — ³⁰ om illam Tb. — ³¹ + et quod <illud> erit ius (= iustum) accipietis Tb^c. — ³² Et ut (primum) OT. — ³³ invesperascit (perf.) OT. — ³⁴ domus dominus OT. — ³⁵ om vincti <ille> OT. — ³⁶ mercenarios OT. — ³⁷ + illis Op. — ³⁸ om eorum OT. — ³⁹ [usque ad] primum Tb. — ⁴⁰ om cum igitur OT. — ⁴¹ om illius OT. — ⁴² + et OT. — ⁴³ denarium OT. — ⁴⁴ om et ut OT. — ⁴⁵ primae [horae] quoque illi Op; + et OT. — ⁴⁶ acceperunt illi-quoque quemlibet denarium OT. — ⁴⁷ Et cum Tb; cum autem Op. — ⁴⁸ domus dominum illum OT. — ⁴⁹ loquebantur OT. — ⁵⁰ om quoniam OT. — ⁵¹ postremi (= novissimi) hi unum (= unam) solum tempus (= horam) tardaverunt OT. —

(= novissimi) tempus unum (= horam unam) solum operati-sunt⁵¹,
 et adaequasti nobis ill[os]⁵² qui baiulavimus gravitatem diei et
 13 aestum.¹ Ille autem respondit uni ex illis et dixit [ei]: proxime,
 14 non⁵³ fallo⁵⁴ te; non⁵⁵ staterem⁵⁶ pollicitus-sum tibi?⁵⁷ si⁵⁸ autem
 volo postremo (= novissimo) huic⁵⁹ tradere (= dare) sicut tibi,¹
 15 aut non⁶⁰ potestas-est [mihi] quod <illud>⁶⁰ volo facere super me?
 oculus⁶¹ tuussi⁶² improbus⁶³ est. Ego autem ἡ-β[αλλο]-γὰρ(...sum)⁶⁴.¹
 16 Hoc-modo (= sic) erunt posteriores (= novissimi) anteriores (= pri-
 mi) et anteriores (= primi) posteriores (= novissimi)⁶⁵; quia multi
 17 sunt distincti (= evocati), pauci autem⁶⁶ electi.¹ Et⁶⁷ ascendebat
 Iesu[s] [ad = in] Ierusalēm, abduxit duodecim⁶⁸ seorsum et viator
 18 (= in via) loquebatur illis:¹ en⁶⁹ ascendimus⁶⁹ [ad = in] Ierusalēm,
 et Filius hominis tradetur ex (= a)⁷⁰ sacerdotum-magistris (= prin-
 cipibus sacerdotum) et Scribis, et <per>iudicabunt illum morte⁷¹,¹
 19 et tradent illum Gentibus [ad] [il]ludendum et [ad] plectendum⁷²
 20 et [ad] crucifigendum, et tertia die surget.¹ Tunc venit⁷³ mater⁷⁴
 filiorum⁷⁵ Zebedaei una-cum⁷⁶ filiis suis, adorabat⁷⁷ et petebat
 21 quiddam ex (= ab) illo.¹ Ille⁷⁸ autem dixit illi: quid vis? illa⁷⁹
 autem dixit illi⁷⁹: dic ut assideant (= sedeant) duo⁸⁰ filii mei unus
 [a] dextera tua et unus [a] sinistra tua [in] regimento (= regno)
 22 tuo⁸¹.¹ Respondit Iesu[s] et dixit illi⁸²: non scitis⁸³ quid petitis
 (= petatis); potestis⁸⁴ imbibere poculum (= calicem) illud⁸⁵, quod
 ego imbibam⁸⁶, et⁸⁷ baptismo quo ego baptizabor baptizari?⁸⁷
 23 Dixerunt illi: possumus⁸⁸.¹ Dixit illis Iesu[s]: poculum (= calicem)⁸⁹
 meum imbibetis et baptismo quo ego baptizatus-ero baptizati-eritis,
 [as]sidere (= sedere) autem [a] dextera mea⁹⁰ non meum est⁹¹ tradere
 (= dare)⁹², sed propter quos⁹³ praeparatum est ex (= a) patre
 24 meo⁹⁴; et⁹⁵ ut⁹⁵ audiverunt⁹⁶ decem illi indignati-sunt <corde>⁹⁷
 25 propter duos illos fratres;¹ Iesu[s] autem advocavit illos et dixit

⁵² aequales nobis fecisti illos OT. — ⁵³ nihilo OT. — ⁵⁴ vexo (= facio iniuriam) OT. — ⁵⁵ aut non (= nonne) OT. — ⁵⁶ unum denarium Op; denarium unum Tb. — ⁵⁷ + accipe tuum et ambula OT. — ⁵⁸ ego OT. — ⁵⁹ illi Tb. — ⁶⁰ non fas est mihi quodque OT. — ⁶¹ sed oculus OT. — ⁶² dum <num> OT. — ⁶³ malus OT. — ⁶⁴ formosus (= bonus) sum OT. — ⁶⁵ anteriores posteriores (= primi novissimi) et posteriores anteriores (= novissimi primi) OT. — ⁶⁶ et pauci OT. — ⁶⁷ + ut (primum) OT. — ⁶⁸ + illos discipulos OT. — ⁶⁹ ecce <en> ascendimus OT; + nos Tb. — ⁷⁰ om ex (= a) OT. — ⁷¹ [ad] mortem OT. — ⁷² [ad] torquendum Op; om Tb. — ⁷³ accessit Iesu (= ad Iesum) OT. — ⁷⁴ + illa Op. — ⁷⁵ + illorum Tb. — ⁷⁶ cum OT. — ⁷⁷ + illum OT. — ⁷⁸ Ipse OT. — ⁷⁹ dixit [ei] illa Tb; dixit <ei> illi Op. — ⁸⁰ + hi OT. — ⁸¹ [in] regnatione tua (= in regno tuo) OT. — ⁸² illis OT. — ⁸³ novistis OT. — ⁸⁴ potentia[vobis] estne (= potestis) OT. — ⁸⁵ om illud OT. — ⁸⁶ quod mihi imbibendum est OT. — ⁸⁷ aut baptismo quo ego baptizatus-ero baptizati-eritis OT. — ⁸⁸ Illi autem dixerunt [ei]: potestas-[nobis] est (= possumus) OT. — ⁸⁹ + sane OT. — ⁹⁰ + et [a] sinistra Op. — ⁹¹ est meum Tb. — ⁹² om tradere Tb. — ⁹³ quibus<libet> OT. — ⁹⁴ per patrem meum OT. — ⁹⁵ ut (primum): om et OT. — ⁹⁶ + hoc OT. — ⁹⁷ suscensuerunt (= irati sunt) OT. —

[eis]: scitis⁹⁸ quia principes illi⁹⁹ gentium dominantur¹⁰⁰ illorum,
 26 et divites¹⁰¹ potestatem-exercent super illos;¹ inter¹⁰² vos autem non
 sic¹⁰³ est¹⁰⁴, sed qui voluerit¹⁰⁵ inter vos ut-et magnus sit¹⁰⁶ esto
 27 (= sit)¹⁰⁷ ille¹⁰⁸ vobis minister;¹ et qui volet inter vos¹⁰⁹ quomodo
 28 <-forte> anterior sit¹¹⁰, esto (= sit) ille¹¹¹ vobis servus;¹ sicut Filius
 hominis non venit ut-et ministraret [ei] quidam (= quisquam)¹¹²,
 sed [ad] ministrandum et [ad] tradendum semetipsum¹¹³ [ad = in]
 29 redemptionem pro¹¹⁴ multis.¹ Et ut¹¹⁵ prodierunt (= exierunt) illi
 30 [ab] Ierikho, <intro>secutus-est¹¹⁶ illum populus multus;¹ et¹¹⁷
 duo caeci sederunt apud (= iuxta) viam; audierunt¹¹⁸ quia¹¹⁹ Iesu[s]
 discedit (= transit). Exclamaverunt¹²⁰ et dixerunt¹²⁰: miserere¹²¹
 31 nostri, Iesu¹²², fili Davithis!¹ Populus autem ille comminatus-est¹²³
 illis ut conticesceret¹²⁴; illi¹²⁵ plus (= magis) exclamaverunt¹²⁶ et
 32 dixerunt¹²⁷: Domine¹²⁸, miserere nostri¹²⁸, fili Davithis!¹ Et¹²⁹
 <con>stetit Iesu[s], vocem fecit illis (= vocavit eos)¹³⁰ et dixit [eis]:
 33 quid vultis (vis) et faciam tibi¹³¹?¹ Dixerunt illi¹³²: Domine, ut
 34 releventur (= aperiantur) nobis oculi nostri¹³³.¹ Commisertus-est¹³⁴
 [eorum] Iesus, et attigit oculos eorum, et confestim¹³⁵ aspexerunt et
 sequebantur¹³⁶ illum.

21,1 Et quando¹ propinquaverunt illi² [ad] Iērusalem et venit³ [ad] Beth-
 bage⁴ [in] montem illum Olivarum, tunc Iesu[s] emisit⁵ duos ex
 2 discipulis suis⁶.¹ Et dixit illis: ite⁷ [in] castellum hoc<ce>⁸ quod
 est [a] fronte vestra (= contra vos)⁹, et [con]festim¹⁰ invenietis
 asinam astrictam (= alligatam) et pullum cum illa; [re]solve et
 3 offerte (= adducite) [mihi]¹¹;¹ et¹² si dixerit quoddam (= aliquid)
 quidam (= quis) vobis¹², dicite quoniam Domino istius¹³ necesse-
 est (= Dominus istius opus habet) istorum¹⁴, et confestim¹⁵ mittet

⁹⁸ scitisne OT. — ⁹⁹ om illi OT. — ¹⁰⁰ Ad Präsens, OT praes. consuetudinis (sekundär!). — ¹⁰¹ permagni OT. — ¹⁰² super OT. — ¹⁰³ isto-modo (= sic) OT. — ¹⁰⁴ erit OT. — ¹⁰⁵ volet OT. — ¹⁰⁶ magnum esse OT. — ¹⁰⁷ erit (= sit) OT. — ¹⁰⁸ om ille OT. — ¹⁰⁹ e vobis OT. — ¹¹⁰ anteriorem esse OT. — ¹¹¹ ille (om Tb) erit (= sit) OT. — ¹¹² om quidam (= quisquam) Op. — ¹¹³ spiritum suum (= animam suam) OT. — ¹¹⁴ om pro: multorum OT. — ¹¹⁵ ut (primum) OT. — ¹¹⁶ sequebatur OT. — ¹¹⁷ + ecce <en> OT. — ¹¹⁸ et ut (primum) audierunt OT. — ¹¹⁹ quomodo<-et> Op. — ¹²⁰ Vociferabantur voce magna Tb; vociferabantur Op* + loquebantur Op^c. — ¹²¹ commiserere OT. — ¹²² Domine Op^c. — ¹²³ comminabatur OT. — ¹²⁴ conticescerent Op; tacerent Tb. — ¹²⁵ + autem OT. — ¹²⁶ clamabant OT. — ¹²⁷ om et dixerunt OT. — ¹²⁸ commiserere nostri, Domine OT. — ¹²⁹ om et Tb. — ¹³⁰ advocavit illos OT. — ¹³¹ vobis OT. — ¹³² Illi autem dixerunt [ei] Op. — ¹³³ aspiciantur [nobis] oculi nostri Tb; aspiciamus oculi[s] nostri[s] Op. — ¹³⁴ + illorum OT. — ¹³⁵ statim OT. — ¹³⁶ <intro>secuti sunt OT.

¹ ut (primum) OT. — ² om illi OT. — ³ venerunt OT. — ⁴ [ad] Bethphage Tb; + et [ad] Bethaniam OT. — ⁵ emisit Iesu[s] OT. — ⁶ eius OT. — ⁷ abite OT. — ⁸ istud OT. — ⁹ coram vobis OT. — ¹⁰ statim OT. — ¹¹ + mihi illam OT. — ¹² Si<-igitur> quidam (= quis: om Op) dixerit [vobis] quid (quoddam Op) OT. — ¹³ om istius OT. — ¹⁴ illorum OT. — ¹⁵ statim OT. —

4 illos.¹ Hoc autem¹⁶ omne fuit¹⁷ ut consummaretur (= adimpleretur)
 5 verbum illud Esaja¹⁸ dictum¹⁹:¹ dicite filiae Sionis: ecce <en> rex
 tuus venit (Präs.) [ad] te; mitis est²⁰ et insedet²¹ [in] asina et [in]
 6 pullo [in] asina²².¹ Et²³ abierunt discipuli illi²³ et fecerunt²⁴ sicut
 7 praecepit illis Iesu[s];¹ et obtulerunt (= adduxerunt) asinam illam
 et pullum²⁵ [et]²⁶ deposuerunt (= imposuerunt) vestem [super
 8 illam]²⁷, et consedit²⁸ [in] illa²⁸.¹ Et multitudo illa populi²⁹ re-
 pandebat (= sternebat) vestem eorum super viam, et alii caedebant
 ramos ex (= de) arboribus et repandebant (= sternebant) super
 9 viam.¹ Populus autem³⁰ ille qui praecedebat et³¹ [a] posterior[e]
 <intro>secutus-est clamabant et loquebantur [ei]³²: glori[ficatus]³³
 est³⁴ filius³⁵ Davithis; benedictus est veniens nomine Domini et³⁶
 10 glorificatus³⁶ in excelsis.¹ Et ut³⁷ intravit ille [ad = in] Iērusalem,
 conquassata-est omnis civitas illa³⁸ et loquebatur³⁹: quis est hic?¹
 11 populus⁴⁰ autem ille dixit [eis]⁴⁰: Hic est propheta Iesu[s] [a]
 12 Nazareth Galilaeae.¹ Et intravit Iesu[s] [ad = in] templum⁴¹ et
 exegit (= eiecit) omnem⁴² venditorem et coementes⁴² [in] templo
 illo⁴³, et tabulas (= mensas) illas seminis-vendorum⁴⁴ evertit, et⁴⁵
 13 cathedras [eorum] qui emebant (= vendebant) columbas⁴⁵.¹ Et dixit
 illis: scriptum est[:] domus mea domus adoratoria (= adorationis)
 14 vocabitur; vos autem fecistis illam speluncam latronum.¹ Et ac-
 cesserunt illi (= ad illum) caeci et claudi in templo illo et sanavit
 15 illos.¹ Cum⁴⁷ viderunt sacerdotum-magistri (= principes sacer-
 dotum) illi et Scribae mirabilia illa quae operatus-est⁴⁸ et pueros
 illos qui vociferabantur⁴⁹ in templo illo et loquebantur: gloria⁵⁰ filio
 16 Davithis, indignati-sunt <corde>⁵¹,¹ et dixerunt illi (= ei): audis⁵²
 quid hi loquuntur? Iesu[s]⁵³ dixit illis⁵⁴: nonne⁵⁵ lectitastisne
 (= legistisne) quoniam⁵⁶ ore⁵⁷ tenerum (= infantium) lactentium
 17 confirmasti laudem⁵⁸?¹ Et [re]liquit illos et exiit extra civitatem⁵⁹

¹⁶ om autem OT. — ¹⁷ factum-est OT. — ¹⁸ om Esaja Ad^c, OT. — ¹⁹ quoddixit OT. —
²⁰ om est OT. — ²¹ + ille OT. — ²² [in] progenie asinina (= asinae) OT. —
²³ Discipuli autem illi abierunt OT. — ²⁴ + sic Tb; + isto-modo (= sic) Op. — ²⁵ + cum
 illa OT. — ²⁶ + et Ad^c, OT. — ²⁷ + super illam Ad^c; super illam vestem OT. —
²⁸ [as]sedit super illam OT. — ²⁹ Plurimus autem ille populus OT. — ³⁰ Et populus
 OT. — ³¹ + qui OT. — ³² om ei OT. — ³³ დიდ (magnus?) Ad^x, დიდებულ
 (glorificatus) Ad^c. — ³⁴ benedictus est Op^x Tb; Երեսն օսն[n]a[s] Op. —
³⁵ rex filius OT. — ³⁶ benedictus est (vivificet [= salvos faciat] nos Op^c) rex qui
 est (es Op^c) OT. — ³⁷ ut (primum) OT. — ³⁸ civitas illa omnis OT. — ³⁹ loquebantur
 OT. — ⁴⁰ populus ille loquebatur OT. — ⁴¹ [in] templum illud (+ Dei Op) OT.
 — ⁴² omnem illum (om illum Tb) dividentem et omnem qui emebat OT. — ⁴³ om
 illo Tb. — ⁴⁴ nummulariorum illorum OT. — ⁴⁵ om et . . . columbas OT. — ⁴⁶ oratoria
 (= orationis) OT. — ⁴⁷ Et ut (primum) OT. — ⁴⁸ quae <illa> operatus-est Iesu[s]
 (om Iesus Op) signacula (= signa) OT. — ⁴⁹ clamaba[n]t Tb; clamabant Op. —
⁵⁰ benedictio OT. — ⁵¹ suscensuerunt OT. — ⁵² audisne OT. — ⁵³ + autem OT.
 — ⁵⁴ + utique OT. — ⁵⁵ nequaquam (= nunquam) OT. — ⁵⁶ quia Tb. — ⁵⁷ ex ore
 Tb. — ⁵⁸ confirmabitur laus OT. — ⁵⁹ foras [e] civitate OT. —

- 18 [ad = in] Bēthaniam et fuit⁶⁰ ibi.¹ Mane ut exortus-est (= ascendit)⁶¹ [ad = in] civitatem⁶² esuriit;¹ et vidit ficum unam super viam, et venit ad-eum et nihil invenit⁶³ nisi folium (= folia) solum. Et dixit illi: non-iam <-forte>⁶⁴ ex te fructus prodit (= prodeat) [usque] ad aeternitatem⁶⁴; et exarefacta-est confestim⁶⁵ ficus illa⁶⁵;¹
- 20 cum⁶⁶ viderunt discipuli⁶⁷ obstupefiebant⁶⁸ et dixerunt⁶⁹[:] quomodo
- 21 statim exarefacta-est ficus haec⁷⁰?¹ Respondit Iesu[s] et dixit illis: profecto⁷¹ loquor (= dico) vobis si⁷² vobis-erit fides (= habebitis fidem) et non dubitabitis, non solum huius ficus⁷³ operati-eritis (= facietis)⁷⁴, sed si monti-quoque huic dixeritis⁷⁵[:] surge⁷⁶ et cade-in
- 22 (= incide) [in] mare, erit⁷⁷.¹ Et omne quodque⁷⁸ petieritis [in] adoratione⁷⁸ [cum] fide <commo>dabitur⁷⁹ vobis.¹ Et ut⁸⁰ venit ille⁸⁰ [ad = in] templum accesserunt illi (= ad illum) in⁸¹ doctrina (= docentem) sacerdotum-magistri et seniores populi⁸¹ et dixerunt[ei]⁸²: qua (= in qua) potestate hoc operaris, et quis tradidit
- 24 (= dedit)⁸³ tibi potestatem hanc?¹ Respondit Iesu[s] et dixit illis: interrogabo ego-quoque vos⁸⁴ verbum unum, et⁸⁵ nuntiate mihi et⁸⁶ ego-quoque nuntiabo vobis qua (= in qua) potestate hoc operor⁸⁷;¹
- 25 baptismus ille⁸⁸ Iohan[n]is unde fuit, [a = e] caelo<-supra> fuit⁸⁹ aut ex hominibus? Illi autem considerabant in⁹⁰ cordibus eorum⁹⁰ et loquebantur: si⁹¹ dixerimus [a = e] caelis<-supra> fuit⁹², dicet
- 26 [nobis]⁹³[:] [ad] quid (= quare)⁹⁴ non credidistis ei⁹⁵?¹ si<-igitur> dixerimus ex hominibus, timemus e(= a) populo⁹⁶, quia Iovan[n]e[s]⁹⁷
- 27 omnibus [ad] prophetam <iis> est⁹⁷.¹ Et responderunt Iesu et dixerunt [ei]: non scimus (= nescimus); dixit illis ille-quoque⁹⁸: nec ego nuntiabo
- 28 vobis⁹⁹ qua (= in qua) potestate illud operor (= facio)¹⁰⁰.¹ Quid¹⁰¹ cogitatis (= putatis) vos? homini cuidam <positi-> erant duo filii; et¹⁰² accessit¹⁰³ [primo illi (= ad primum illum) et]¹⁰⁴ dixit [ei]:
- 29 filii, i¹⁰⁵ hodie et operare [in] vineto meo¹⁰⁶;¹ ille autem respondit

⁶⁰ se vertebat (= versabatur) OT. — ⁶¹ Et e crastino (= mane) cum (om cum Op) veniebat OT. — ⁶² + et Op. — ⁶³ + in illa OT. — ⁶⁴ non-iam sit fructus ex te [ad = in] aeternum OT. — ⁶⁵ ficus illa statim OT. — ⁶⁶ ut (primum) OT. — ⁶⁷ + illi OT. — ⁶⁸ mirabantur OT. — ⁶⁹ loquebantur OT. — ⁷⁰ illa Op. — ⁷¹ amen OT. — ⁷² si<-igitur> OT. — ⁷³ [illa=τῆ] ficus huius (substantiviert!) OT. — ⁷⁴ feceritis OT. — ⁷⁵ si (om si Op) dixeritis monti huic OT. — ⁷⁶ [e]ruere hinc OT. — ⁷⁷ + sic Tb; + isto-modo (= sic) Op. — ⁷⁸ quantum petetis in oratione OT. — ⁷⁹ erit OT. — ⁸⁰ cum venit ille Tb; cum venit Iesu[s] Op. — ⁸¹ sacerdotum-magistri illi (om illi Op) et seniores populi ut ille docebat populum OT. — ⁸² illi (= ei) OT. — ⁸³ <commo>dedit OT. — ⁸⁴ ego vos-quoque Tb. — ⁸⁵ si<-igitur> OT. — ⁸⁶ om et OT. — ⁸⁷ operor hoc OT. — ⁸⁸ om ille OT. — ⁸⁹ om fuit Tb. — ⁹⁰ seorsum OT. — ⁹¹ si<-igitur> OT. — ⁹² om fuit Tb. — ⁹³ + nobis OT. — ⁹⁴ propter quid (= quare) OT. — ⁹⁵ + igitur Op. — ⁹⁶ populum hunc OT. — ⁹⁷ sicut <id> propheta prehensus-est (= habitus est) Iovan[n]e[s] OT. — ⁹⁸ Iesu[s] Tb. — ⁹⁹ [vobis] Tb. — ¹⁰⁰ hoc operor Tb; operor hoc Op. — ¹⁰¹ Nunc quomodo OT. — ¹⁰² om et Op. — ¹⁰³ accessit OT. — ¹⁰⁴ + primo... et Ad^c, OT. — ¹⁰⁵ abi OT. — ¹⁰⁶ [in] vinea mea OT. —

- 30 et dixit [ei]: ibo¹⁰⁷, domine, et non ivit¹⁰⁸;¹ et ivit¹⁰⁹ ad-unum (= alterum) illum¹⁰⁹ et dixit [ei] sic<-dem> (»ebenso«); ille autem respondit et dixit [ei]: non volo (= nolo)¹¹⁰. Deinde adhuc (= quidem)¹¹¹ paenitentiam-egit (= paenituit eum) et ivit¹¹²;¹
- 31 qui¹¹³ num (= quis) ex duobus¹¹³ fecit voluntatem patris¹¹⁴? Dixerunt illi (= ei): postremus¹¹⁵. Dixit illis¹¹⁶ Iesu[s]: profecto¹¹⁷ loquor (= dico) vobis quia publicani et meretrices¹¹⁸ praecedunt¹¹⁹
- 32 vos [in] regnationem (= regnum) Dei;¹ quia venit [ad] vos Iovan[n]e[s] viā (= in via) iustitiae, et non credidistis ei. Publicani autem et meretrices¹²⁰ crediderunt huic¹²¹; vos autem vidistis adhuc (= quidem)¹²², non paenitentiam-egistis postremo ut-et crederetis
- 33 ei.¹ Aliam parabolam audite: homo quidam fuit¹²³ pater-familias¹²³, qui deposuit (= plantavit) vineam et circumsaepsit¹²⁴ illam, et effodit in illa cupam torcularis¹²⁵, et operatus-est (= fecit)¹²⁶
- 34 turrim, et tradidit illam operatoribus¹²⁷ et abiit.¹ Et quando appropinquavit¹²⁸ tempus fructūs (= fructuum)¹²⁹, misit¹³⁰ servos suos¹³¹ ad-operatores illos [ad] accipiendum¹³² fructum (= fructus) eius;¹
- 35 et¹³³ retinuerunt (= apprehenderunt) operatores illi¹³³ servos illos eius, alicui¹³⁴ [plagas] dederunt, aliquos trucidaverunt¹³⁵, aliquem¹³⁶
- 36 lapidaverunt.¹ Deinde¹³⁷ <trans>misit [eis]¹³⁸ alios servos multiores (= plures)¹³⁹ illis¹⁴⁰, et illis-quoque isto-modo<-dem>¹⁴¹ fecerunt
- 37 [eis].¹ Postremo¹⁴² adhuc¹⁴³ <trans>misit [eis] filium suum et dixit
- 38 quoniam¹⁴⁵ reverebuntur a filio meo (= filium meum)¹⁴⁶.¹ Operatores¹⁴⁷ autem illi ut¹⁴⁸ viderunt filium illum eius, consultationem (= consilium)¹⁴⁹ fecerunt [ad] invicem¹⁴⁹: hic est heres; venite et
- 39 trucidemus illum et apprehendemus hereditatem illam¹⁵⁰ eius;¹ et retinuerunt (= apprehenderunt)¹⁵¹ illum et trucidaverunt¹⁵¹ et ab-
- 40 iecerunt (= eiecerunt) extra vinetum illud¹⁵².¹ Quando igitur¹⁵³ veniet dominus¹⁵⁴ ille vineti illius¹⁵⁴, quid <num> faciet operatori-

¹⁰⁷ abibo OT. — ¹⁰⁸ abiit OT. — ¹⁰⁹ accessit secundo illi (= ad alterum illum) OT. — ¹¹⁰ + non abibo OT. — ¹¹¹ Postremo autem OT. — ¹¹² abiit OT. — ¹¹³ quis ex duobus his OT. — ¹¹⁴ + sui OT. — ¹¹⁵ primus Op; + ille OT. — ¹¹⁶ illi (= ei) Tb. — ¹¹⁷ amen OT. — ¹¹⁸ peccatores (peccatrices) Op*, — ¹¹⁹ praecedent OT. — ¹²⁰ peccatores (peccatrices) Tb. — ¹²¹ ei OT. — ¹²² et OT. — ¹²³ homo fuit (fuit quis homo Op) domūs dominus (= οἰκοδεσπότης) OT. — ¹²⁴ saepem circumposuit OT. — ¹²⁵ operatus-est (= fecit) in illa torcular OT. — ¹²⁶ <ex>aedificavit OT. — ¹²⁷ + [ad] operandum OT. — ¹²⁸ pervenit OT. — ¹²⁹ fructuum Op. — ¹³⁰ <trans>misit OT. — ¹³¹ eius Tb. — ¹³² [ad] recipiendum OT. — ¹³³ et operatores illi retinuerunt (= apprehenderunt) Op. — ¹³⁴ aliquibus OT. — ¹³⁵ exstirpaverunt OT. — ¹³⁶ et aliquos OT. — ¹³⁷ Rursum OT. — ¹³⁸ emisit OT. — ¹³⁹ multiores (= plures) servos OT. — ¹⁴⁰ primis OT. — ¹⁴¹ sic<-dem> OT. — ¹⁴² + autem OT. — ¹⁴³ om adhuc OT. — ¹⁴⁴ + illis (Tb om [eis]) OT. — ¹⁴⁵ om quoniam OT. — ¹⁴⁶ propter filium meum OT. — ¹⁴⁷ Terrae operatores OT. — ¹⁴⁸ ut (primum) Op; om Tb. — ¹⁴⁹ et dixerunt [in] cordibus eorum (= intra se) OT. — ¹⁵⁰ om illum OT. — ¹⁵¹ retinuerunt (= apprehenderunt) et trucidaverunt illum Op. — ¹⁵² e vinea illa OT. — ¹⁵³ om igitur OT. — ¹⁵⁴ dominus vineae illius OT. —

- 41 bus¹⁵⁵ illis?¹ Dixerunt illi (= ei): improbos¹⁵⁶ illos improbe-
 quoque¹⁵⁷ perdet, et vinetum illud¹⁵⁸ tradet aliis operatoribus¹⁵⁹,
 42 qui tradent (= reddent)¹⁶⁰ fructum [in] temporibus eius¹⁶¹.¹ Dixit
 illis Iesu[s]: nequaquam (= nunquam) [a vobis] lectitatum-est
 (= legistis) [in] libro (= scriptura)¹⁶²: hoc¹⁶³ saxum (= lapis) quod
 contempserunt aedificantes, illud¹⁶⁴ factum-est caput marginum
 (= anguli)¹⁶⁵; per Dominum (= a Domino) fuit hoc et est mirabile
 43 coram oculis nostris?¹ Propter hoc (= ideo) loquor (= dico) vobis
 quia¹⁶⁶ accipietur (= auferetur)¹⁶⁷ [vobis] ex (= a) vobis regnatio
 (= regnum) Dei, et tradetur generationi (= genti)¹⁶⁸ quae opera-
 44 bitur (= faciet)¹⁶⁹ fructus¹⁷⁰ eius;¹ et qui corruerit super saxum
 illud¹⁷¹ confringetur et super quem corruerit disperget (= conteret)¹⁷²
 45 illum.¹ Et ut¹⁷³ audiverunt sacerdotum-magistri illi et Pharisei
 parabolas illas¹⁷⁴ eius, animadverterunt¹⁷⁵ propter quod loquitur¹⁷⁶;¹
 46 et quaerebant illum retinere et timuerunt¹⁷⁷ e (= a) populo illo¹⁷⁸,
 quia sicut propheta [ab eis] aestimatus-est ille¹⁷⁹.

- 22,1** Et respondit Iesu[s] deinde (= iterum) et dixit illis parabolis (para-
 2 bolā)¹:¹ Similis est² regnatio (= regnum) caelorum³ homini regi,
 3 qui fecit nuptias (sg.) filii sui;¹ et emisit servos suos advocare dis-
 tinctos (= vocatos) illos [ad] nuptias⁴, et non voluerunt (= nolu-
 4 erunt) venire.¹ Deinde (= iterum)⁵ <trans>misit⁶ alios servos et
 dixit [eis]: dicite distinctis (= vocatis) illis⁷: ecce <en> panem
 meum paravi⁸, vitulos⁹ meos et incrassata mea mactavi⁹, et omne¹⁰
 5 paratum est, venite [in] nuptias has¹¹.¹ Illi autem neglexerunt et
 abierunt, aliqui¹² [ad] suum agrum¹³, aliqui [ad] negotiationem¹⁴;¹
 6 et¹⁵ alii illi¹⁵ retinuerunt (= comprehenderunt) servos illos¹⁶ et
 7 interfecerunt¹⁷;¹ rex autem ille suscensuit et emisit¹⁸ populum
 (= exercitum) suum et interfecit homicidas illos et civitatem¹⁹
 8 eorum combussit²⁰.¹ Tunc dixit servis suis: nuptiae hae paratae

¹⁵⁵ terrae operatoribus OT. — ¹⁵⁶ malos OT. — ¹⁵⁷ male OT. — ¹⁵⁸ vineam illam OT. —
¹⁵⁹ terrae operatoribus OT. — ¹⁶⁰ <commo>dabunt OT. — ¹⁶¹ [in] tempore suo OT.
 — ¹⁶² lectitastisne (= legistisne) in libris (= scripturis) OT. — ¹⁶³ om hoc OT. —
¹⁶⁴ hoc OT. — ¹⁶⁵ angulorum OT. — ¹⁶⁶ quoniam Op; om Tb. — ¹⁶⁷ recipietur
 (= auferetur) OT. — ¹⁶⁸ generationibus (= gentibus) OT. — ¹⁶⁹ facient Tb; facient
 Op. — ¹⁷⁰ fructum OT. — ¹⁷¹ [in] saxum illud Tb. — ¹⁷² conteret OT. — ¹⁷³ Et (om
 Tb) cum OT. — ¹⁷⁴ parabolam illam (hanc Op) OT. — ¹⁷⁵ agnoverunt OT. —
¹⁷⁶ quia propter illos dixit OT. — ¹⁷⁷ timebant OT. — ¹⁷⁸ populum illum Tb.
 — ¹⁷⁹ prehensus- (= habitus) est ille [ab] illis Tb; erat-illis ille Op.

¹ Et deinde (= iterum) respondit illis Iesu[s] parabolis et dixit illis OT. —
² assimilata-est OT. — ³ Dei OT. — ⁴ + illas OT. — ⁵ Rursum OT. — ⁶ emisit OT. —
⁷ om illis Op. — ⁸ paratum feci OT. — ⁹ vituli mei (om mei Op) et incrassata mea
 mactata sunt OT. — ¹⁰ omne <-dem> (= omnia) OT. — ¹¹ illas Tb. — ¹² aliquis OT.
 — ¹³ [in] agrum suum Op; [in] suum agrum Tb. — ¹⁴ aliquis [ad] forum suum OT. —
¹⁵ alii autem OT. — ¹⁶ + eius OT. — ¹⁷ insultaverunt et exstirpaverunt OT. —
¹⁸ <trans>misit OT. — ¹⁹ civitatem illam Tb; civitates illas Op. — ²⁰ [comb]ussit
 igne OT. —

9 sunt; distincti (= vocati) autem illi non digni facti-sunt²¹; nunc²¹
 exite²¹ super exitus viarum²³, et quantumque (= quoscumque)
 10 inveneritis arcessite²⁴ [in] nuptias has.¹ Et exierunt servi illi²⁵ super
 vias, et congregaverunt omnem²⁶ quantumque (= quemcumque)²⁷
 invenerunt, malos-quoque et bonos-quoque²⁸ et impletae-sunt
 11 nuptiae illae [con]vivarum²⁹.¹ Quando³⁰ intravit rex ille [ad] con-
 templandum³¹ [con]vivas illos, vidit ibi hominem qui non vestitus
 12 fuit veste nuptiali³².¹ Et dixit illi: proxime, quomodo<num>³³
 inisti hic (= huc) quia non vestitus-es vest[e] nuptiarum³⁴? ille
 13 autem os [sibi] alligavit (= obmutuit)³⁵.¹ Tunc dixit rex ille minis-
 tris³⁶: colligate istius³⁷ pedes et manus³⁸, et depellite (= eicite)³⁹
 istum [in] tenebras (sg.) illas exteriores; ibi erit fletus et stridor
 14 dentium;¹ quia multi sunt distincti (= vocati), pauci autem⁴⁰ sunt⁴¹
 15 electi.¹ Tunc abierunt Pharisei⁴² et consultationem (= consilium)
 fecerunt propter illum ut-et⁴³ <super>ponerent illi (= ei) laqueum
 16 verbo (= in sermone)⁴³; et miserunt <ei>⁴⁴ illi (= ei)⁴⁵ discipulos
 illos⁴⁶ eorum cum Herodianis, et dixerunt [ei]: magister, scimus⁴⁷
 quia verus es et viam Dei [cum] veritate⁴⁸ doces, et nihil (= non)⁴⁹
 tibi cura-est nihil⁴⁹ propter quen[dam], quia⁵⁰ non spectas⁵¹ vultum⁵²
 17 [hominis]⁵³.¹ Nunc dic nobis quomodo fas [tibi] paret (= tibi
 videtur)⁵⁴; licet⁵⁵ tributum tradere (= dare) Caesaris⁵⁶ aut (= an)
 18 non? Ut⁵⁷ animadvertit Iesu[s] improbitatem⁵⁸ illam⁵⁹ eorum⁶⁰,
 19 dixit [eis]⁶¹: quid⁶² tentatis me, dolosi⁶³? ostendite adhuc⁶⁴ mihi
 denarium illum tributi⁶⁵; illi autem attulerunt illi (= ei) denarium;¹
 20 et⁶⁶ dixit illis Iesu[s]: cuius est haec imago⁶⁷ et circumscriptio⁶⁷?¹
 21 dixerunt illi (= ei): Caesaris; tunc dixit illis⁶⁸: tradite (= date)
 22 nunc⁶⁹ [quod] Caesaris [Caesari]⁷⁰ et [quod] Dei Deo.¹ Et ut
 (primum)⁷¹ audiverunt hoc, obstupefiebant⁷², et reliquerunt illum
 23 et abierunt.¹ In illo die accesserunt⁷³ Sadducae⁷⁴ qui⁷⁵ dicunt⁷⁵

²¹ fuerunt OT. — ²² abite: om nunc OT. — ²³ [in] compita Op; compitis Tb. —
²⁴ advocate OT. — ²⁵ + eius OT. — ²⁶ om omnem Tb. — ²⁷ quantum (= quemcum-
 que) OT. — ²⁸ bonum et malum Tb; malum et bonum Op. — ²⁹ cubantibus
 OT. — ³⁰ ut (primum) Op; et cum Tb. — ³¹ [ad] videndum OT. — ³² vestiverat
 vestem nuptialem OT. — ³³ om num OT. — ³⁴ nuptiali OT; + tu Op. — ³⁵ ille
 autem tacuit (om Op*?) OT. — ³⁶ + suis Tb. — ³⁷ isti OT. — ³⁸ manus et
 pedes OT. — ³⁹ abicite (= eicite) OT. — ⁴⁰ et pauci OT. — ⁴¹ om sunt OT. —
⁴² + illi OT. — ⁴³ ut verbo (= in sermone) pedicam <re>stituerent illi (= ei) OT. —
⁴⁴ <trans>miserunt [ei] OT. — ⁴⁵ om illi OT. — ⁴⁶ om illos OT. — ⁴⁷ novimus OT. —
⁴⁸ vere OT. — ⁴⁹ non sollicitus-es non OT. — ⁵⁰ et Tb. — ⁵¹ oculos [pate]facis
 (= respicis) OT. — ⁵² + illum Ad*. — ⁵³ + hominis Ad^c, OT. — ⁵⁴ quid vis tu
 OT. — ⁵⁵ fas est OT. — ⁵⁶ Caesari OT. — ⁵⁷ Et ut (primum) Op; om ut Tb. —
⁵⁸ dolositatem Op. — ⁵⁹ om illam Tb. — ⁶⁰ + et Tb. — ⁶¹ + illis Op. — ⁶² quare
 OT. — ⁶³ stulti Tb; hypocritae Op. — ⁶⁴ om adhuc OT. — ⁶⁵ tributarium Op. —
⁶⁶ om et OT. — ⁶⁷ imago haec (tributum hoc Tb) aut super scriptio OT. —
⁶⁸ + Iesu[s] OT. — ⁶⁹ om nunc OT. — ⁷⁰ + Caesari Ad^c, OT. — ⁷¹ cum OT. —
⁷² mirabantur OT. — ⁷³ + illi (= ad illum) OT. — ⁷⁴ + illi OT. — ⁷⁵ et
 loquebantur OT. —

21/2

824

- 24 quoniam non est resurrectio; interrogabant⁷⁶ illum,¹ et dixerunt [ei]⁷⁷: magister⁷⁸, Mosē⁷⁹ dixit si-quidam(= quis)-mortuus-fuerit⁸⁰ liberis-carens⁸¹, sponset (= ducat) illi (= ei) frater eius <super> uxorem illam eius⁸², et suscitabunt (= suscitent)⁸³ semen⁸⁴
- 25 fratri illi⁸⁵ suo.¹ Nunc⁸⁶ fuerunt nobiscum⁸⁷ septem fratres, et primus ille⁸⁸ maritus⁸⁸ mortuus-est; et non fuit⁸⁹<ei> illi (= ei)
- 26 liber (= filius)⁸⁹; et [re]liquit⁹⁰ uxorem suam⁹¹ fratri suo;¹ sic-et⁹²
- 27 secundus et tertius us[que] ad septimum⁹³.¹ Postremo adhuc⁹⁴
- 28 omnium mortua-est [ei]⁹⁵ mulier⁹⁶ illa;¹ [in]⁹⁷ resurrectione illa postrema⁹⁸, cuius⁹⁹ ex septem illis¹⁰⁰ erit¹⁰¹ [ad] uxorem, quia
- 29 omnibus illis¹⁰² <iis-> fuit illa?¹ Respondit Iesu[s] et dixit illis: decipimini (= erratis) et¹⁰³ non novistis librum (= scripturam)
- 30 et¹⁰⁴ nec amplius¹⁰⁵ potentiam Dei;¹ quia [in] resurrectione illa¹⁰⁶ nec¹⁰⁷ uxorem¹⁰⁸ [sibi] ponent (= uxorem ducent) nec ad-maritos
- 31 ambulabunt (= ibunt)¹⁰⁸, sed ut¹⁰⁹ angeli erunt in caelis.¹ Propter mortuorum resurrectionem¹¹⁰ non[-ne] lectitastis (= legistis)¹¹¹
- 32 dictum illud erga vos (= vobis)¹¹² per Deum¹¹³ quod dixit¹¹⁴:¹ ego sum Deus Abrahami et Deus Isa[a]cis¹¹⁵ et Deus Iacobi; non est
- 33 Deus Deus¹¹⁶ mortuorum sed vivorum.¹ Et ut¹¹⁷ audivit hoc
- 34 populus ille [obstupefiebat]¹¹⁸ [in] magisteri[o] ill[o] eius.¹ Pharisei autem ut¹¹⁹ audiverunt quia os occlusit¹²⁰ Sadducaeis¹²¹, congregati-
- 35 sunt in-unum;¹ et interrogavit unus ille¹²² ex illis legis positor (= peritus)¹²³ tentando¹²⁴:¹ Magister, quod mandatum grandius¹²⁵
- 37 est in lege?¹ ille¹²⁶ autem dixit [ei]¹²⁷: amabis Dominum Deum tuum omni (= toto) corde tuo, et omni spiritu (= totā animā) tuo¹²⁸,
- 38 et omni (= tota) potentia tua¹²⁹, et omni (= tota) mente tua;¹ hoc
- 39 est magnum et primum mandatum;¹ secundum autem¹³⁰ simile

⁷⁶ et interrogaverunt Tb; et interrogabant Op. — ⁷⁷ loquebantur [ei] OT. — ⁷⁸ om magister Tb. — ⁷⁹ + hoc-modo (= sic) OT. — ⁸⁰ si <-igitur> quidam (= quis) mortuus-fuerit OT. — ⁸¹ et non est-[ei] liber (= filius) OT. — ⁸² sponset (= ducat) frater eius uxorem eius Tb; conveniat [cum] uxore illa eius frater eius Op. — ⁸³ suscitabit (= suscitet) Op. — ⁸⁴ generationem Tb; heredem Op*, semen Op^c. — ⁸⁵ om illi OT. — ⁸⁶ om nunc OT. — ⁸⁷ inter nos OT. — ⁸⁸ primus ille (om ille Tb) convenit (perf.) [cum] uxore (= duxit uxorem) et OT. — ⁸⁹ restavit generatio Tb; restavit [ei] liber (= filius) Op. — ⁹⁰ reliquit OT. — ⁹¹ illam Op. — ⁹² sic <-dem> OT. — ⁹³ usque ad septimum Tb; usque ad septem Op. — ⁹⁴ om adhuc OT. — ⁹⁵ om ei OT. — ⁹⁶ + quoque OT. — ⁹⁷ nunc [in] OT. — ⁹⁸ om postrema OT. — ⁹⁹ cuius? (Interrogativpronomen) OT. — ¹⁰⁰ om illis Op. — ¹⁰¹ + illa OT. — ¹⁰² om illis OT. — ¹⁰³ quia OT. — ¹⁰⁴ om et OT. — ¹⁰⁵ nec OT. — ¹⁰⁶ [in] die illa resurrectionis Op. — ¹⁰⁷ om nec Tb. — ¹⁰⁸ nuptum-dabunt nec nubebunt OT. — ¹⁰⁹ sicut OT. — ¹¹⁰ Propter resurrectionem autem mortuorum OT. — ¹¹¹ non lectitastisne (legistisne) OT. — ¹¹² om erga vos (= vobis) OT. — ¹¹³ substantiviert und mit dictum verknüpft OT. — ¹¹⁴ loquitur OT. — ¹¹⁵ Isaac Tb. — ¹¹⁶ om Deus OT. — ¹¹⁷ cum OT. — ¹¹⁸ + ob stupefiebat Ad^c, OT. — ¹¹⁹ cum OT. — ¹²⁰ conclusit os OT. — ¹²¹ + illis OT. — ¹²² om ille OT. — ¹²³ om legis positor (= peritus) OT. — ¹²⁴ et tentabat illum OT. — ¹²⁵ maius OT. — ¹²⁶ Iesu[s] OT. — ¹²⁷ + illi (= ei) OT. — ¹²⁸ om tuo Op. — ¹²⁹ om et omni potentia tua OT. — ¹³⁰ et secundum OT. —

40 huic: amabis proximum tuum sicut temetipsum;¹ in¹³¹ his duobus
 41 mandatis omnis lex et prophetae¹³² constringuntur¹³³.¹ [Con]-
 gregati¹³⁴ fuerunt (= sunt) omnes¹³⁵ illi Pharisei¹³⁶; interrogavit
 42 illos Iesu[s],¹ et dixit [eis]: quid¹³⁷ cogitatis vos propter Christum?
 43 cuius filius est¹³⁸? Dixerunt¹³⁹ illi (= ei)¹⁴⁰: Davithis.¹ Dixit
 illis¹⁴¹: quomodo <num> igitur¹⁴² Davith spiritu¹⁴³ Dominum
 44 appellat¹⁴⁴ et loquitur:¹ dixit Dominus Domino meo: [as]side
 (= sede) [a] dextera mea donec <de>ponam inimicos tuos sub
 45 pedibus tuis?¹ si<-igitur> Davith Dominum appellat illum, quomodo
 46 filius eius est?¹ Et nemo praevalens fuit (= potuit) respondere ei¹⁴⁵,
 nec¹⁴⁶ ausus-est quis¹⁴⁷ exinde¹⁴⁸ interrogare¹⁴⁸ illum¹⁴⁹ iam-non
 (= amplius).

23,1/2 Tunc loquebatur [ei] Iesu[s] populo illi et discipulis suis,¹ et dixit
 [eis]: super¹ thronos Mosis assessi-sunt² Scribae et Pharisei;¹
 3 omne quodque dicent³ vobis facite et observate (eigentl. ieiunate)⁴;
 secundum autem opera eorum ne faciatis, quia dicunt et non
 4 faciunt.¹ Colligant⁵ onera gravia⁶ et laboriose (= graviter) onerantia⁷,
 et collocant super dorsum⁸ hominum; illi autem digito-quoque⁹
 5 eorum non volunt (= nolunt) conquassare illa.¹ Omnia opera¹⁰
 eorum operantur (= faciunt) [ad] conspectum¹¹ hominum; latas¹²
 [sibi] faciunt vestes eorum et [sibi] prolongant fimbrias eorum¹²;¹
 6 carum-eis-est (= amant) optimi (convivae?) primatum [in] epulo¹³
 7 et summa-sedes¹⁴ in synagogis¹⁵;¹ et salutatio¹⁶ super vicos et dici¹⁷
 8 eos ab hominibus Magister¹⁷.¹ Vos autem ne dicatis vosmetipso
 Magister¹⁸, quia unus est vester magister¹⁹; vos autem omnes
 9 fratres estis;¹ et patrem vobis ne quem appelletis²⁰ super terram;
 10 quia unus est pater vester caelorum<-supra>²¹;¹ et Magister ne

¹³¹ [in] OT. — ¹³² propheta OT. — ¹³³ suspensa sunt OT. — ¹³⁴ cum (+ igitur Op*) congregati ([con]gregati Op) fuerunt OT. — ¹³⁵ om omnes OT. — ¹³⁶ Pharisei illi OT. — ¹³⁷ quomodo OT. — ¹³⁸ + ille Tb. — ¹³⁹ Illi autem dixerunt OT. — ¹⁴⁰ [ei] OT. — ¹⁴¹ + Iesu[s] OT. — ¹⁴² om quomodo num igitur Tb; om num Op. — ¹⁴³ + sancto Op. — ¹⁴⁴ appellat illum Dominum OT. — ¹⁴⁵ potuit illi verbum respondere OT. — ¹⁴⁶ nec amplius OT. — ¹⁴⁷ quis ausus-est Op. — ¹⁴⁸ <illinc->de die scrutare OT. — ¹⁴⁹ eum Tb.

¹ [in] OT. — ² sederunt OT. — ³ omne quantum loquentur OT. — ⁴ [ad] conservandum (= observandum, om Tb) conservate (= observate) et facite OT. — ⁵ Quia congregant (= colligunt) OT. — ⁶ onus grave Tb. — ⁷ onerosa OT. — ⁸ humeros OT. — ⁹ om quoque Tb. — ¹⁰ Et (OT) omne opus Tb. — ¹¹ [ad] ostensionem OT. — ¹² [sibi] dilatant conservatoria (= φωνακτήρια!) eorum et magnificant fimbrias vestis eorum Tb; latas faciunt stolas eorum et longam faciunt fimbriam vestis eorum Op. — ¹³ [eis] cara est (= amant) summa-sedes super cenam (panem Op) OT. — ¹⁴ prima-sedes Tb; prae-sedes (= sessio) Op. — ¹⁵ inter synagogas OT. — ¹⁶ prima-salutatio Op. — ¹⁷ ut appellent homines Rab[b]i Rab[b]i Tb; ut-et dicatur ex (= ab) hominibus Magister Op. — ¹⁸ ne quis appellet Hrab[b]i Tb; ne vocemini Magister Op. — ¹⁹ magister vester OT. — ²⁰ patrem ne quem appelletis vos OT. — ²¹ qui est in caelis OT. —

- dicatis vosmetipsos²² quia unus est magister²³ vester Khristē.¹
 11 Et²⁴ qui magnus erit inter vos²⁴, esto²⁵ ille²⁶ vobis minister;¹
 12 quia²⁷ qui exaltaverit semetipsum²⁸ humiliabitur, et qui humiliaverit
 14 semetipsum, ille exaltabitur²⁹.¹ Vae autem³⁰ vobis Scribis et inter-
 pretibus hypocritis³¹, quia <prae>cluditis³² regnationem (= regnum)
 caelorum coram hominibus³³; vos non intratis et³⁴ nec (= neque)
 15 intrantes [re]linquitis (= sinitis)³⁴ intrare.¹ Vae vobis, Scribae et
 Pharisei, hypocritae, quia obambulatis³⁵ [in] mari³⁶ et [in] arida, ut-et
 convertatis [ali]quem unum; et quando convertitur (It.)³⁷ facitis (It.)
 16 illum progeniem (= filium) gehennae duplo vobis (= quam vos).¹ Vae
 vobis Scribis caecis³⁸ quia³⁹ dicitis⁴⁰ qui iuraverit [per] templum⁴¹,
 nihil est; qui autem iuraverit [per] aurum illud quod⁴² est in templo
 17 illo⁴² fas est.¹ Fatui et caeci, quid grandius⁴³ est, aurum⁴⁴ aut (= an)
 18 templum illud⁴⁵ quod emundat (= sanctificat) aurum illud?¹ Et⁴⁶
 qui iuraverit [per] altare nihil est, qui autem iuraverit [per] sacri-
 19 ficium illud, quod est super illud⁴⁷, fas est; fatui et caeci, quid maius⁴⁸
 est, sacrificium illud⁴⁹ aut (= an) altare quod emundat (= sanctificat)
 20 sacrificium illud?¹ Nunc⁵⁰ qui⁵⁰ iuraverit⁵¹ [per] altare⁵², iurat
 21 (It.)⁵³ [per] illud et [per] omne quod est super illud⁵⁴;¹ et qui
 iurat (It.)⁵⁵ [per] templum, iurat (It.) [per] illud et [per] quem
 22 (= eum qui) ens est⁵⁷ in illo;¹ et qui iurat (It.)⁵⁸ [per] caelum,
 iurat (It.)⁵⁶ [per] thronum Dei et [eum] qui insedet super illum.¹
 23 Vae vobis, Scribae et Pharisei [hypocritae]⁵⁹, quia decimatis⁶⁰
 mentham, anethum et cyminum⁶⁰, et reliquistis melius (= meliora)⁶¹
 legis, ius et misericordiam et fidem; hoc dignum-erat [vobis] facere⁶²
 24 et illud non relinquere.¹ Praecessores (= duces) caeci, qui excolatis
 25 culicem et camelum deglutitis.¹ Vae vobis, Scribae et Pharisei⁶³,
 quia emundatis externum poculi et paropsidis, intrinsecus⁶⁴ autem

²² neque dicatur vobis praecessor (= dux Mt 15, 14) OT. — ²³ praecessor (= dux) OT. — ²⁴ Maximus (= maior) autem vester erit OT. — ²⁵ erit Op. — ²⁶ om ille OT. — ²⁷ Et OT. — ²⁸ + ille Op. — ²⁹ + V. 13: Vae vobis, Scribae et Pharisei hypocritae, qui comeditis domos viduarum, et causā (= praetextu) prolixè oratis; propter hoc accipietis grandius (= maius) iudicium OT. — ³⁰ om autem OT. — ³¹ Scribae et Pharisei, hypocritae OT. — ³² <prae>clusistis OT. — ³³ om coram hominibus Tb. — ³⁴ et intrantes non [re]linquitis (= sinitis) Tb; et intrantes [re]linquitis (= sinitis) non Op. — ³⁵ perambulatis OT. — ³⁶ super mare OT. — ³⁷ ut faciatis unum [ali]quem advenam (= proselytum) et quando est (praes. consuetudinis) ille (om ille Tb) OT. — ³⁸ praecessores (= duces) caeci OT. — ³⁹ qui OT. — ⁴⁰ + quoniam OT. — ⁴¹ + hoc OT. — ⁴² templi OT. — ⁴³ quod (= quid) maius OT. — ⁴⁴ + illud Op. — ⁴⁵ om illud OT. — ⁴⁶ + dicitis OT. — ⁴⁷ super altare OT. — ⁴⁸ quod (= quid) grandius OT. — ⁴⁹ om illud OT. — ⁵⁰ Qui autem Tb. Quia qui Op. — ⁵¹ iuravit OT. — ⁵² + illud Tb. — ⁵³ iurat (Präs.) OT. — ⁵⁴ in illo OT. — ⁵⁵ iuravit OT. — ⁵⁶ iurat (Präs.) OT. — ⁵⁷ domicilium constituit (= habitat) OT. — ⁵⁸ iuravit OT. — ⁵⁹ + hypocritae Ad^c, OT. — ⁶⁰ decumam accipitis (recipitis decumam Op) menthae et anethi et cymini OT. — ⁶¹ gravius (= graviora) OT. — ⁶² fas est (fuit Op) operari: om vobis OT. — ⁶³ + hypocritae OT. — ⁶⁴ interiora vestra (om vestra Op) autem plena OT. —

26 pleni⁶⁴ sunt rapina et immunditia;¹ Pharisei caeci, emunda⁶⁵
 primum (= prius) interius (= interiora)⁶⁶ poculi illius⁶⁷, ut sit
 27 externum-quoque⁶⁸ eius⁶⁹ sanctum (= mundum).¹ Vae vobis,
 Scribae et Pharisei, quia comparabiles estis monumentis (= sepul-
 cris) politis⁷⁰, quae⁷¹ <illa> extra speciosa parent⁷¹, intrinsecus autem
 28 plena sunt ossibus mortuorum et omni immunditia;¹ sic-et vos
 extra paretis⁷² hominibus ieiunantes⁷², intrinsecus autem pleni estis
 29 dolo⁷³ et iniquitate.¹ Vae vobis, Scribae et Pharisei hypocritae,
 quia aedificatis vos⁷⁴ sepulcra illa⁷⁵ prophetarum et exornatis⁷⁶
 30 monumenta⁷⁷ illa⁷⁸ iustorum;¹ et dicitis:⁷⁹ si<-et>⁸⁰ fuissetis
 nos⁸¹ [in] diebus illis patrum nostrorum, non <-forte> participes⁸²
 31 fuissetis cum illis⁸² [in] sanguine illo prophetarum;¹ nunc⁸³
 vos<-dem> testimonio-estis vobismetipsis⁸³, quia progenies (pl. = nati)
 32 estis [eorum]⁸⁴ qui exstirpaverunt prophetas⁸⁴;¹ et⁸⁵ vos-quoque
 33 implevistis mensuram patrum vestrorum.¹ Serpentes⁸⁶, progenies
 (pl. = genimina) viperarum, quomodo <num> effugietis iudicio
 34 gehennae?¹ propter hoc ecce⁸⁷ <trans>mittam⁸⁸ vobis prophetas⁸⁹
 et sapientes⁸⁹ [et]⁹⁰ Scribas⁹¹; [quosdam] ex illis exstirpabitis et
 crucifigetis, et [quosdam] ex illis plectetis⁹² in synagogis vestris⁹³,
 35 et persecuti-eritis⁹⁴ [de] civitate [ad = in] civitatem,¹ ut veniat⁹⁵
 super vos omnis sanguis iustus effusus super terram a sanguine Abel
 iusti us[que] ad sanguinem Zakhariae filii Barukhae⁹⁶, quem <illum>⁹⁷
 36 trucidavistis inter templum illud⁹⁸ et altare.¹ Profecto⁹⁹ loquor
 (= dico) vobis quia¹⁰⁰ perveniet hoc omne super generationem hanc;¹
 37 Iērusalem, Iērusalem, quae exstirpavisti prophetas et lapidasti
 apostolos¹⁰¹ tuos¹⁰², quoties volebam¹⁰³ congregare progenies
 (= natos) tuas¹⁰⁴, sicut gallina congregat¹⁰⁵ aviculas (= pullos gal-
 38 linaceos)¹⁰⁶ sub alas, et vos¹⁰⁷ non voluistis (= noluistis);¹ ecce <illic>¹⁰⁸
 39 restat¹⁰⁹ vobis domus vestra vasta (= deserta)¹¹⁰;¹ loquor (= dico)
 autem vobis: iam-non videbitis me abhinc doniq[ue] (= donec)
 [non]¹¹¹ dicatis: benedictus est veniens nomine Domini.

⁶⁵ emundate OT. — ⁶⁶ + illud OT. — ⁶⁷ om illius OT. — ⁶⁸ + illud Tb. —
⁶⁹ om eius Tb. — ⁷⁰ [calco] illinitis OT. — ⁷¹ quae extra (om extra Tb)
 parent coram hominibus speciosa OT. — ⁷² cogitami hominibus iusti Tb + Op*;
 paretis coram hominibus iusti Op^c. — ⁷³ hypocrisi OT. — ⁷⁴ om vos OT. —
⁷⁵ om illa OT. — ⁷⁶ adornatis OT. — ⁷⁷ commemoraciones Tb + Op*;
 monumenta Op^c. — ⁷⁸ om illa OT. — ⁷⁹ loquimini Op. — ⁸⁰ si <-forte> OT. —
⁸¹ om nos OT. — ⁸² fuissetis cum illis participes OT. — ⁸³ quoniam hoc testamini
 sibimetipsis (= ἐαυτοῖς) OT. — ⁸⁴ necantium (necantes Op) prophetas OT. —
⁸⁵ + nunc OT. — ⁸⁶ + et OT. — ⁸⁷ + ego OT. — ⁸⁸ mittam OT. — ⁸⁹ prophetam,
 sapientem Op. — ⁹⁰ + et OT. — ⁹¹ + et OT. — ⁹² torquetis OT. — ⁹³ inter
 synagogas vestras (= in synagogis vestris) OT. — ⁹⁴ persequemini OT. —
⁹⁵ perveniat OT. — ⁹⁶ Barakhiae OT. — ⁹⁷ om illum OT. — ⁹⁸ om illud OT. —
⁹⁹ Amen OT. — ¹⁰⁰ om quia OT. — ¹⁰¹ missos OT. — ¹⁰² super te OT. —
¹⁰³ volui OT. — ¹⁰⁴ liberos (= filios) tuos OT. — ¹⁰⁵ congregat volucris
 (= ὄρνις) OT. — ¹⁰⁶ + suas OT. — ¹⁰⁷ om vos OT. — ¹⁰⁸ <en> OT. —
¹⁰⁹ relinquitis OT. — ¹¹⁰ domos vestras vastas (= desertas) OT. —
¹¹¹ + non Ad^c; om OT.

24,1 Et prodivit (= exiit) Iesu[s] [e] templo¹ et abibat², et accesserunt illi (= ad illum) discipuli sui³ [ad]⁴ ostendendum ei operatum (pass.)
 2 illud templi⁴.¹ Ille⁵ autem respondit et dixit illis: spectatisne⁶ hoc omne? profecto⁷ loquor (= dico) vobis: non restabit hic (adv.) lapis
 3 super lapidem, qui⁸ non⁸ destruetur.¹ Cum⁹ sedit ille super montem illum¹⁰ Olivarum, accesserunt illi (= ad illum) discipuli seorsum et loquebantur [ei]: dic¹¹ nobis quodie (= quando) futurum¹² est¹² hoc, et quid signaculum erit¹³ tui¹⁴ adventus et perfectio (= consum-
 4 matio) huius regionis (= mundi)?¹ Respondit Iesu[s] et dixit illis:
 5 reputate¹⁵ ne quis¹⁶ decipiat vos;¹ quia multi venient (fut. II.)¹⁷ nomine meo et loquentur¹⁸: ego sum Khriste (= Christus), et
 6 multos decipient.¹ Audietis autem adhuc²⁰ bella et vocem²¹ proelii²¹; cavete²² ne inflammemini²³, quia futurum est hoc omne²⁴,
 7 perfectio²⁵ autem nondum erit²⁵;¹ quia²⁶ surget generatio super generationem, et regnum super regnum²⁷, et erunt fames (pl.) et
 8 exstirpationes²⁸ et motus (pl.) loca²⁹ [ad] loca²⁹;¹ hoc autem³⁰ omne
 9 erit³¹ initium dolorum³¹.¹ Tunc tradent³² vos [in] tribulationem et eritis³³ odio-habiti ex (= ab) omnibus generationibus³⁴ propter
 10 nomen meum;¹ et tunc decipientur³⁵ multi et invicem³⁶ excludent³⁷
 11 et odio-habebunt invicem.¹ Et multi falsi-prophetae surgent et
 12 decipient multos;¹ et propter multiplicationem³⁸ iniquitatis exarescet
 13 caritas multorum;¹ qui autem pertulerit (= perseveraverit) perfecte
 14 (= usque ad perfectionem = consummationem) ille³⁹ vivet.¹ Et praedicabitur evangelium hoc regnationis (= regni) [in] omni regione (= mundo) [ad = in] testimonium omnibus generationibus⁴⁰,
 15 et tunc adhuc⁴¹ erit⁴² perfectio (= consummatio).¹ Quando autem⁴³ videritis turpe⁴⁴ illud vastitatis⁴⁵, quod dictum est ex (= a) Daniel propheta⁴⁶ stans [in] loco illo⁴⁷ sancto, qui lectitabit (= leget)
 16 animadvertat:¹ Tunc [qui] Iudaeae⁴⁸ fugiant⁴⁹ [ad = in] montem;¹
 17 et qui super solaria (= tecta)⁵⁰ erunt⁵¹ ne descendant⁵² tollere

¹ e templo illo OT. — ² abiit Op. — ³ eius OT. — ⁴ et ostendebant illi (= ei) aedificatum (aedificatum illud: om illi Op) templi OT. — ⁵ Iesu[s] OT. — ⁶ spectatis sane OT. — ⁷ amēn OT. — ⁸ donec omne OT. — ⁹ Et ut (primum) OT. — ¹⁰ [in] monte illo OT. — ¹¹ nuntia OT. — ¹² erit OT. — ¹³ est signaculum OT. — ¹⁴ + illius OT. — ¹⁵ cavete OT. — ¹⁶ quidam (= τῆς) OT. — ¹⁷ venient (fut I.) OT. — ¹⁸ + quoniam OT. — ¹⁹ Et audietis OT. — ²⁰ om adhuc OT. — ²¹ rumores bellorum OT. — ²² videte et OT. — ²³ trematis (= turbemini) OT. — ²⁴ fas est hoc omne (om omne Tb) futurum OT. — ²⁵ sed nondum (non Op) est perfectio OT. — ²⁶ om quia OT. — ²⁷ regna super regna Tb. — ²⁸ pestilentiae OT. — ²⁹ [ad = per] loca OT. — ³⁰ quia hoc OT. — ³¹ initium dolorum est OT. — ³² + Pluralinfix (genauer!) OT. — ³³ + vos OT. — ³⁴ gentibus OT. — ³⁵ scandalizabuntur OT. — ³⁶ in invicem OT. — ³⁷ edent (= tradent) OT. — ³⁸ multiplicatione OT. — ³⁹ ille perfecte OT. — ⁴⁰ gentibus OT. — ⁴¹ om adhuc OT. — ⁴² perveniet OT. — ⁴³ om autem OT. — ⁴⁴ despiciibile OT. — ⁴⁵ vastationis OT. — ⁴⁶ dictum per Daniel[em] prophetam OT. — ⁴⁷ om illo OT. — ⁴⁸ qui [in] Iudaea erit (erunt Op) OT. — ⁴⁹ fugiat Tb; fugite Op. — ⁵⁰ [in] solaris OT. — ⁵¹ om erunt Tb; erit Op. — ⁵² descendat OT. —

18 quoddam (= aliquid) e domo sua;¹ et qui [in] campo foras (= foris) erit, ne retro<usque>⁵³ se-vertat retroverso⁵⁴ tollere vestem suam.¹
 19 Vae autem ventr[osis]-factis (= gravidis) illis⁵⁵ et lactantibus⁵⁶ in
 20 illis diebus;¹ orate autem⁵⁷ ut non sit fuga vestra [in] hieme⁵⁸ neque⁵⁹
 21 [in] sabbato;¹ quia erit tunc tribulatio magna, quae non facta est⁶⁰
 ab initio regionis (= mundi) [usque] ad hic (= usque modo)⁶¹ nec
 22 amplius erit⁶².¹ Et si<-et> non (= nisi)⁶³ abbreviati-fuissent dies
 illi, non-<forte> effugisset omne carnale (= omnis caro); propter
 23 autem electos⁶⁴ abbreviabuntur⁶⁵ dies illi.¹ Tunc si⁶⁶ quidam
 (= quis) dixerit vobis: ecce <en>⁶⁷ est Khriste (= Christus) aut⁶⁸
 24 [il]lic⁶⁹ ne credatis.¹ Quia surgent⁷⁰ falsi-prophetae et dabunt⁷¹
 signacula magna et signa, ut-et⁷² decipiant si<-forte> praevaluerint
 25/26 (= potuerint) electos-quoque⁷²;¹ ecce <en> praedixi vobis.¹ Si
 <-igitur> dixerint vobis: ecce⁷³ [in] deserto est, ne exeatis; ecce <en>
 27 in thesauris est, ne credatis;¹ quia sicut fulgur cum effulgit (It.)⁷⁴
 [in]⁷⁵ solis orientibus (= oriente) et splendet (praes. consuet.)⁷⁵
 [usque] ad⁷⁶ occidentem, isto-modo (= sic) erit adventus Filii
 28 hominis;¹ quia ubi<quoque> (= ubicumque) corruerit cadaver⁷⁷,
 29 ibi-quoque congregabuntur aquilae.¹ Confestim⁷⁸ post tribulationem
 illam illorum dierum sol obtenebrabitur et luna non e<xtra>det⁷⁹
 lumen suum, et stellae decident⁸⁰[e] caelo<-supra>, et potentiae
 30 (= virtutes) conquassabuntur (= commovebuntur).¹ Et tunc apparebit
 signum⁸¹ illud⁸¹ Filii hominis [in] caelo<-supra>⁸², et⁸³ plangent
 [eum]⁸⁴ omnes generationes⁸⁵ terrae, et videbunt Filium hominis
 31 venientem super⁸⁶ nubibus caeli potentiā et gloria magnā⁸⁷;¹ et
 emittet angelos suos fistulā⁸⁸ magnā, et congregabit electos suos⁸⁹
 ex (= a) quattuor ventis a margine caelorum⁹⁰ [usque] ad⁹¹ marginem
 32 eorum⁹².¹ Ex (= a) ficu autem agnoscite⁹³ parabolam hanc⁹⁴,
 quia⁹⁵ quando rami eius tenerescunt (It.) et folium (= folia)⁹⁶
 33 propullulat (= propullulant)⁹⁷, scietis quia prope est ver⁹⁸.¹ Sic-et

⁵³ retro OT. — ⁵⁴ om retroverso Op; rursus Tb. — ⁵⁵ praegnantibus: om illis OT. — ⁵⁶ [iis] qui lactabunt OT. — ⁵⁷ sed orate OT. — ⁵⁸ in hieme OT. — ⁵⁹ vel OT. — ⁶⁰ fuit OT. — ⁶¹ usque ad hic (= usque modo) OT. — ⁶² futura est OT. — ⁶³ si<-forte> non (= nisi) OT. — ⁶⁴ + illos OT. — ⁶⁵ abbreviantur OT. — ⁶⁶ si<-igitur> OT. — ⁶⁷ hic (adv.) OT. — ⁶⁸ vel <si> Tb; vel Op. — ⁶⁹ illic OT. — ⁷⁰ + pseudo-christi et OT. — ⁷¹ facient OT. — ⁷² <sic>ut [usque] ad decipiendum si<-forte> ut (om ut Tb) praevaluissent (= potuissent) electosquoque (om quoque Op) illos (illos-quoque Op) OT. — ⁷³ om ecce OT. — ⁷⁴ prodit (It.) Tb. — ⁷⁵ [a] solis oriente et paret (praes. consuet.) OT. — ⁷⁶ usque ad OT. — ⁷⁷ cadaver erit OT. — ⁷⁸ statim autem (om autem Sin) Sin OT. — ⁷⁹ <commo> dabit OT. — ⁸⁰ de<super>cadent Tb. — ⁸¹ signum Sin, signaculum OT: om illud Sin OT. — ⁸² in caelis Sin OT. — ⁸³ + tunc Sin OT. — ⁸⁴ om eum Sin OT. — ⁸⁵ tribus Sin OT. — ⁸⁶ cum Sin Op. — ⁸⁷ multa OT. — ⁸⁸ tuba OT. — ⁸⁹ eius Sin. — ⁹⁰ terrae Tb; caeli Sin. — ⁹¹ usque ad Sin OT. — ⁹² eius Sin. — ⁹³ discite Sin OT. — ⁹⁴ om hanc OT. — ⁹⁵ sicut <id> Sin OT. — ⁹⁶ folia Op. — ⁹⁷ prodit (= prodeunt) Sin OT. — ⁹⁸ aestas Sin OT. —

vos quando⁹⁹ videbitis hoc omne, scietis quia prope est super ianuas;¹
 34 profecto¹⁰⁰ loquor (= dico) vobis¹⁰¹, non praeteribit generatio haec
 35 donec¹⁰² hoc omne erit¹⁰³.¹ Caeli¹⁰⁴ et terra praeteribunt, verba
 36 autem mea nequaquam (= numquam)¹⁰⁵ praeteribunt;¹ diem¹⁰⁶
 autem illum et tempus nemo scit¹⁰⁷, nec angeli in caelis¹⁰⁸ nec
 37 Filius¹⁰⁹ nisi Pater solum¹¹⁰ unicus¹¹⁰.¹ Sicut <id> dies Noetis
 38 (= Noe)¹¹¹, sic erit adventus ille¹¹² Filii hominis;¹ quia¹¹³ sicut¹¹⁴
 fuerunt [in] diebus illis diluvio anterioribus¹¹⁵; manducabant et
 bibebant, nubebant et nuptum-dabant us[que]-ibi- (= illuc) ad-
 39 diem¹¹⁶ quo¹¹⁷ intravit Nove [ad = in] arcam;¹ et non sciebant¹¹⁸
 donec <per>venit diluvium¹¹⁹ illud et asportavit omnes¹²⁰. Sic¹²¹
 40 erit adventus ille¹²¹ Filii hominis.¹ Tunc duo erunt in agro¹²²;
 41 unum abducent¹²³ et unum relinquent¹²³;¹ duae molent farinas¹²⁴;
 42 unam abducent¹²³ et unam relinquent¹²³.¹ Vigiles estote¹²⁵ quia
 43 non scitis¹²⁶ quo die Dominus ille¹²⁷ vester veniet;¹ illud¹²⁸ scitote¹²⁸
 quia¹²⁹ si<-forte>¹²⁹ sciret pater-familias¹³⁰ quo tempore (= qua
 hora) fur veniret¹³¹, non<-forte>¹³² dominaretur (= permetteret)¹³³
 44 perfodi domum¹³⁴ suam¹³⁴.¹ Propter hoc vos-quoque parati estote¹³⁵
 quia quo¹³⁶ non cogitatis tempore (= qua . . . hora) Filius hominis
 45 veniet.¹ Quis <num> igitur¹³⁷ est fidelis ille servus et prudens¹³⁸,
 quem statuit (= constituit)¹³⁹ Dominus¹⁴⁰ super aulam suam¹⁴¹
 46 [ad] tradendum (= dandum) salarium¹⁴² illis [in] tempore¹⁴².¹ Beatus
 erit¹⁴³ servus ille ad-quem veniet dominus eius¹⁴⁴ et inveniet illum¹⁴⁵
 47 hoc-modo (= sic) operatorem (= facientem)¹⁴⁶;¹ profecto¹⁴⁷ loquor
 (= dico) vobis quia super omne¹⁴⁸ statuet (= constituet) illum.¹
 48 Si<-igitur> dixerit improbus¹⁴⁹ ille servus intra cor suum¹⁵⁰:
 49 morabitur¹⁵¹ Dominus meus venire;¹ et coeperit plectere servos

⁹⁹ ubi (primum) = quando OT. — ¹⁰⁰ amen Sin OT. — ¹⁰¹ + quia Sin. —
¹⁰² doniq[ue] non Sin. — ¹⁰³ fiet OT. — ¹⁰⁴ caelum Sin. — ¹⁰⁵ non Sin OT. —
¹⁰⁶ propter (= de) diem OT. — ¹⁰⁷ novit OT. — ¹⁰⁸ caeli OT. — ¹⁰⁹ om nec Filius
 Op. — ¹¹⁰ solus OT. — ¹¹¹ sicut <id> [in] diebus illis Novetis (= Noe) OT. — ¹¹² om
 ille OT. — ¹¹³ om quia OT. — ¹¹⁴ sicut <id> OT. — ¹¹⁵ prioribus aquae diluvio OT. —
¹¹⁶ [usque] -ad-ibi (= illuc)-diem OT. — ¹¹⁷ donec OT. — ¹¹⁸ noverant OT. —
¹¹⁹ aquae diluvium OT. — ¹²⁰ abstulit omne(m) OT. — ¹²¹ isto-modo (= sic)
 erit adventus: om ille OT. — ¹²² [in] campo foras (= foris) OT. — ¹²³ [secum]
 rapiet . . . relinquet OT. — ¹²⁴ farinam Tb. — ¹²⁵ Vigilate igitur OT. — ¹²⁶ no-
 vistis OT. — ¹²⁷ om ille OT. — ¹²⁸ hoc<-forte> autem noveritis (= sciatis) OT. —
¹²⁹ si<-forte> OT. — ¹³⁰ domus dominus (= οἰκοδεσπότης) OT. — ¹³¹ veniens du-
 est (= venturus esset) vigilare <-forte> et OT. — ¹³² non OT. — ¹³³ [re]linqueret
 (= sineret) OT. — ¹³⁴ latus domus suae OT. — ¹³⁵ estote praeparati OT. —
¹³⁶ quo tempore (= qua hora) OT. — ¹³⁷ om igitur OT. — ¹³⁸ sapiens OT. —
¹³⁹ statuet (= constituet) OT. — ¹⁴⁰ + suus OT. — ¹⁴¹ ministros (servos Op)
 suos OT. — ¹⁴² escam eorum [in] tempore suo OT. — ¹⁴³ est OT. — ¹⁴⁴ suus
 Tb. — ¹⁴⁵ om illum Tb: illos Op. — ¹⁴⁶ operatores (= facientes) Op. — ¹⁴⁷ amen
 OT. — ¹⁴⁸ super omnes possessiones suas (eius Op) OT. — ¹⁴⁹ malus Op. —
¹⁵⁰ [in] corde suo OT. — ¹⁵¹ moratur (It.) OT. —

- 50 proximos illos suos¹⁵², manducabit¹⁵³ et bibet cum ebriosis:¹ Veniet Dominus ille illius servi¹⁵⁴ [in] die qua non exspectabit¹⁵⁵, et tempore
51 quo (= hora qua) non sciet;¹ et¹⁵⁶ concidet illum et portionem eius cum hypocritis collocabit (= ponet)¹⁵⁷. Ibi erit fletus et stridor dentium.

- 25,1** Tunc assimilabitur regnatio (= regnum) caelorum decem virginibus, quae assumpserunt¹ lucernas earum² et prodierunt (= exierunt)³
2 [ad] ob(viam-)viandum³ sponso et sponsae⁴.¹ Quinque autem illae⁵
3 ex illis fuerunt stolidae (= fatuae)⁶ et quinque sapientes⁶;¹ stolidae⁷
illae cum [as]umpserunt⁷ lucernas earum, non⁸ [ac]ceperunt⁹ cum
4 illis (= secum) oleum;¹ sapientes autem illae acceperunt cum illis
5 (= secum) oleum oleariis earum¹⁰ cum lucernis earum;¹ et¹¹ ut morabatur sponsus ille¹¹, dormitaverunt omnes et obdormiverunt.¹
6 In-media¹² nocte tantum vox¹³ fuit¹⁴: ecce <en> sponsus¹⁵, prodite
7 (= exite)¹⁶ et [ob]viate¹⁷ illi (= ei)¹⁸.¹ Tunc surrexerunt omnes
8 illae virgines et instruxerunt lucernas illas¹⁹ earum;¹ stolidae autem illae loquebantur (= dicebant) sapientibus illis: date nobis-quoque²⁰ oleum²¹ olei²² istius vestri²², quia lucernae nostrae exstinguuntur
9 [nobis]²³.¹ Responderunt sapientes illae et dixerunt [eis]: ne forte non erit nobis et vobis²⁴, ite²⁵ ad-venditores²⁵ et emite vobis²⁶.¹
10 Cum ibant²⁷ illae emere, venit sponsus ille, et paratae²⁸ illae intraverunt cum illo²⁹ [in = ad] nuptias illas, et <prae>clusa-est ianua.¹
11 Postremo³⁰ venerunt aliae³¹ illae virgines et loquebantur³²: Domine,
12 Domine, patefac nobis³³;¹ ille autem³⁴ respondit et dixit [eis]³⁵:
13 profecto³⁶ loquor (= dico) vobis[:] non novi vos.¹ Nunc³⁷ vigiles
14 estote³⁸, quia non scitis³⁹ diem illum nec tempus (= horam).¹ Sicut⁴⁰ homo adhuc (= quidem) in-animo-habet [ad = in] via<m> ambulare, advocavit suos servos⁴⁰, et tradidit (= dedit) fructum suum⁴¹;¹

¹⁵² [illos] qui cum illo [sunt] servos OT. — ¹⁵³ et manducabit Op. — ¹⁵⁴ servi illius OT. — ¹⁵⁵ cogitabit Op. — ¹⁵⁶ + ex duobus (= in duo): διχοτομήσει OT. — ¹⁵⁷ collocabit (= ponet) cum hypocritis OT.

¹ <sibi> accenderunt Tb; [as]umpserunt Op. — ² suas OT. — ³ exierunt [ad] [ob]viandum OT. — ⁴ om et sponsae Op (+ Ad^c?). — ⁵ om illae Op. — ⁶ sapientes et quinque stolidae (= fatuae) Op. — ⁷ sumpserunt (assumpserunt Op) stolidae illae OT. — ⁸ et non OT. — ⁹ acceperunt OT. — ¹⁰ [in] vasis earum OT. — ¹¹ [in] retardando illo sponsi OT. — ¹² + autem Op. — ¹³ clamor OT. — ¹⁴ + quoniam OT. — ¹⁵ + redit OT. — ¹⁶ surgite OT. — ¹⁷ [ob]viabimus OT. — ¹⁸ [ad] eum Op. — ¹⁹ om illas OT. — ²⁰ om quoque OT. — ²¹ om oleum OT. — ²² ex oleo vestro OT. — ²³ om nobis OT. — ²⁴ + sed plus (= potius) adhuc (om adhuc Tb) OT. — ²⁵ abite [ad = in] forum OT. — ²⁶ vobismetipsis OT. — ²⁷ Et (ut) primum abierunt OT. — ²⁸ praeparatae OT. — ²⁹ cum sponso OT. — ³⁰ post illas Tb; huic deinde (!) Op. — ³¹ aliae-quoque OT. — ³² + [eis] OT. — ³³ nobis-quoque OT. — ³⁴ om ille autem Tb. — ³⁵ + illis OT. — ³⁶ amēn OT. — ³⁷ om nunc OT. — ³⁸ vigi late igitur vos-quoque OT. — ³⁹ novistis OT. — ⁴⁰ sicut <id> quando abit homo [in] via(m), et accit (= vocat) servos suos OT. — ⁴¹ tradit (It.) illis possessiones suas OT. —

15 et alicui tradidit quinque talenta, et⁴² alicui duo⁴³, et alicui unum, cuicumque (= unicuique)⁴⁴ similiter suae potentiae⁴⁵ (= secundum
 16 suam virtutem) et⁴⁶ abiit.¹ Confestim⁴⁷ abiit⁴⁸ qui⁴⁹ quinque talenta accepit, operabatur illa (= in illis)⁵⁰ et adiecit (= lucratus est) alia⁵¹
 17 quinque; sic-et⁵² qui⁵³ duo accepit, adiecit (= lucratus est) alia
 18 duo.¹ Qui autem unum illud accepit, abiit et effodit⁵⁴ terram⁵⁵,
 19 et occultavit⁵⁶ argentum illud domini⁵⁷ sui.¹ Post multum⁵⁸ tempus venit dominus⁵⁹ illorum servorum, et fecit verbum (= rationem)⁶⁰
 20 cum illis⁶¹; et venit⁶² qui quinque talenta acceperat⁶³, attulit illi (= ei)⁶⁴ alia⁶⁵ quinque talenta et dixit [ei]: domine, quinque talenta <commo>dedisti mihi, ecce <en>⁶⁶ alia⁶⁷ quinque talenta adieci
 21 (= lucratus sum).¹ Dixit illi dominus eius⁶⁸: bone serve, formose et fidelis, super paucum fidelis factus-es⁶⁹, super multum statuam
 22 (= constituam) te: intra [in] gaudium domini tui.¹ Praestitit⁷⁰ qui <ille> duo talenta acceperat et dixit [ei]: domine, duo talenta <commo>dedisti [mihi]⁷¹, ecce duo alia⁷² talenta⁷³ adieci (= lucratus-
 23 sum).¹ Dixit illi dominus eius⁷⁴: bone serve formose et fidelis, super paucum fidelis factus-es tu⁷⁵, super multum statuam (= con-
 24 stituam) te: intra [in] gaudium domini tui.¹ Constitit⁷⁶ qui unum talentum acceperat et dixit⁷⁷: domine, sciebam quia durus homo es tu; metis ubi non seminas⁷⁸ et congregas quod⁷⁹ non dispersisti;¹
 25 et⁸⁰ timui: ivi⁸¹ et sepelivi talentum illud tuum [in] terra(m);
 26 ecce⁸² tecum est tuum⁸³.¹ Respondit dominus eius et dixit illi: improbe serve et piger, sciebas quia meto ubi non dissemino et
 27 congrego ubi non dispersi.¹ Dignum-erat [tibi] (= oportuit te) argentum illud meum tradere negotiatoribus⁸⁴, et veni<-forte> (= venissem) ego⁸⁵ et recepi <-forte> (= recepissem)⁸⁶ meum illud⁸⁷
 28 una-cum usura.¹ Nunc⁸⁸ recipite (= tollite) illi (= ab eo)⁸⁹ talentum illud⁹⁰ et tradite (= date) [ei]⁹¹ cui-sunt decem talenta;¹ quia
 29 omni cui-erit (= omnis qui habebit) tradetur (= dabitur) et <ad>-

⁴² om et Tb. — ⁴³ + talenta Tb. — ⁴⁴ unicuique OT. — ⁴⁵ potentiae suae OT. — ⁴⁶ + statim Op. — ⁴⁷ statim Tb; om Op. — ⁴⁸ + autem Op. — ⁴⁹ + <ille> OT. — ⁵⁰ operatus-est super illa OT. — ⁵¹ + adhuc OT. — ⁵² sic <-dem> OT. — ⁵³ + <ille> Tb. — ⁵⁴ fodit OT. — ⁵⁵ om terram OT. — ⁵⁶ sepelivit [in] terra(m) OT. — ⁵⁷ + illius Tb. — ⁵⁸ + illud Tb. — ⁵⁹ + ille OT. — ⁶⁰ verbum fecit (om fecit Tb) OT. — ⁶¹ + servus OT. — ⁶² constitit (praestitit Tb) qui <ille> OT. — ⁶³ accepit OT. — ⁶⁴ + adhuc (= quidem) Tb. — ⁶⁵ + adhuc (= quidem) Op. — ⁶⁶ om en Tb. — ⁶⁷ + adhuc Op. — ⁶⁸ suus Op. — ⁶⁹ + et Op. — ⁷⁰ venit OT. — ⁷¹ + mihi OT. — ⁷² alia duo Op. — ⁷³ adhuc talenta Tb. — ⁷⁴ suus Op. — ⁷⁵ om tu OT. — ⁷⁶ venit ille-quoque OT. — ⁷⁷ + illi (= ei) Tb, + [ei] Op. — ⁷⁸ disseminas OT. — ⁷⁹ ubi OT. — ⁸⁰ om et OT. — ⁸¹ et (om Op) abii OT. — ⁸² + <en> OT. — ⁸³ tuum tecum est OT. — ⁸⁴ Fas fuit collocare (= ponere) tibi (tibi collocare Op) argentum illud (om illud Op) meum [in] foro OT. — ⁸⁵ om ego OT. — ⁸⁶ recepi (= recepissem) OT. — ⁸⁷ illud meum Op; om illud Tb. — ⁸⁸ om nunc OT. — ⁸⁹ isti (= ab isto) Tb; ex (= ab) isto Op. — ⁹⁰ istud OT. — ⁹¹ + illi (= ei) OT. —

abundabit; <ei> autem⁹² cui-non erit (= qui autem non habebit),
 et quod adhuc<id> [ei-] erit (= habebit) accipietur <-dem = etiam>⁹³
 30 (= auferetur) ab illo.¹ Et servum illum inanem (= inutilem)⁹⁴
 depellite [in] tenebras (sg.) illas exteriores; ibi erit fletus et stridor
 31 dentium.¹ Quando veniet Filius hominis gloriā (= in gloria) sua et
 omnes angeli⁹⁵ cum illo, tunc [as]sedebit super thronos⁹⁶ gloriae
 32 eius⁹⁷; et congregabit⁹⁸ coram illo (= eo) omnes generationes, et
 separabit illas [ab] invicem sicut⁹⁹ pastor <adhuc>¹⁰⁰ separat oves
 33 ex (= ab) haedis; et statuet oves illas¹⁰¹ [a] dextera (dextris) eius,
 34 haedos autem¹⁰² [a] sinistra (sinistris).¹ Tunc dicet [eis] rex ille
 de (= a)¹⁰³ dextera illis eius¹⁰⁴: venite, benedicti patris mei, et
 hereditate (imp.) [eam] quae <illa>¹⁰⁵ praeparata est¹⁰⁶ propter vos
 35 regnationem (= regnum) a creatione¹⁰⁷ regionis (= mundi); quia
 esuriebam [et] dedistis mihi manducabile; sitiebam et potastis me;
 36 alienus fui et excepistis me; nudus fui et convestistis me. Aegrotus
 37 fui et visitastis me; [in] carcere fui et venistis [ad] me.¹ Tunc
 respondebunt illi (= ei) iusti illi et dicent [ei]: Domine, quodie
 (= quando) vidimus te esurientem et <ex>aluimus te, aut sitientem
 38 et potavimus te; aut¹⁰⁹ quodie (= quando) vidimus te alienum et
 39 excepimus te, aut nudum et convestivimus [te]¹¹⁰; quodie (= quando)
 ubi¹¹¹ vidimus [te]¹¹² aegrotum¹¹³, aut in¹¹⁴ carcere et venimus [ad]
 40 te? Respondebit¹¹⁵ rex ille et dicet illis: profecto¹¹⁶ loquor (= dico)
 vobis quantacumque¹¹⁷ fecistis uni illi ex fratribus meis paucis
 41 (= pusillis)¹¹⁷ mihi fecistis.¹ Tunc dicet de (= a) sinistra-quoque¹¹⁸
 illis: apage[te] (= discedite)¹¹⁹ ex (= a) me maledicti, [in] ignem
 illum aeternum, qui praeparatus est [propter]¹²⁰ diabolum et mini-
 42 stros eius; quia esuriebam et non dedistis mihi manducabile;
 43 sitiebam et non potastis me; alienus fui et non excepistis [me]¹²¹;
 nudus fui et non convestistis me; aegrotus¹²² fui et in¹²³ carcere
 44 fui¹²³ et non venistis¹²⁴. Tunc respondebunt illi-quoque et dicent
 [ei]: Domine, quodie (= quando) vidimus te esurientem aut sitien-
 tem¹²⁵ aut alienum¹²⁶ aut nudum¹²⁷ aut aegrotum¹²⁸ aut in¹²⁹
 45 carcere, et non ministravimus tibi? Respondebit illis et dicet

⁹² et <ei> OT. — ⁹³ recipietur (= auferetur) OT. — ⁹⁴ inanem (= inutilem) istum servum Op. — ⁹⁵ + eius Op. — ⁹⁶ [in] thronis OT. — ⁹⁷ suae OT. — ⁹⁸ congregabuntur OT. — ⁹⁹ + <id> OT. — ¹⁰⁰ cum OT. — ¹⁰¹ om illas OT. — ¹⁰² et haedos OT. — ¹⁰³ om de: [a] dextera (blosser Ablativ) OT. — ¹⁰⁴ om eius Op. — ¹⁰⁵ om quod <illud> OT. — ¹⁰⁶ om est OT. — ¹⁰⁷ ab initio OT. — ¹⁰⁸ + et Ad^c, OT. — ¹⁰⁹ om aut OT. — ¹¹⁰ + te OT. — ¹¹¹ om ubi OT. — ¹¹² + te OT. — ¹¹³ infirmum OT. — ¹¹⁴ [in] OT. — ¹¹⁵ Et respondebit OT. — ¹¹⁶ amen OT. — ¹¹⁷ super quantum (= ἐφ' ὅσον!) fecistis uni huic (his Op) ex paucis (= pusillis) fratribus meis illud (om illud Tb) OT. — ¹¹⁸ om de ... quoque: [a] OT. — ¹¹⁹ abite OT. — ¹²⁰ + propter OT. — ¹²¹ + me OT. — ¹²² infirmus OT. — ¹²³ [in] carcere: om fui OT. — ¹²⁴ + [ad] me OT. — ¹²⁵ om aut sitientem Op. — ¹²⁶ [in] alienitate OT. — ¹²⁷ [in] nuditate OT. — ¹²⁸ [in] languore (= infirmitate) OT. — ¹²⁹ [in] OT. —

[eis]¹³⁰: profecto¹³¹ loquor (= dico) vobis, ubi¹³² non fecistis uni
 46 ex his paucis (= pusillis) nec mihi fecistis¹³².¹ Et ibunt¹³³ hi [in]
 tormentationem (= tormentum) aeternum, iusti autem [in] vitam
 aeternam.

Nachträge und Anmerkungen

Die Anmerkungen zu Kapitel 17 und 18 sind bereits im vorhergehenden (38.)
 Bande 39–40 abgedruckt. Hier folgen solche zu Kapitel 19–25 nebst einigen Nach-
 trägen:

- 7,4 Nach genauer Durchsicht der Chanmetifragmente 844 und 999 sind die An-
 merkungen 19 und 20 zum Adyshtext: trabs [tibi] <sitā> est¹⁹ [in] oculo tuo²⁰
 jetzt so zu fassen: ¹⁹ om tibi <sitā> est OT. — ²⁰ intra oculum (= in oculo)
 844; in oculo tuo 999, OT; + [tibi] <sitā> est 844, 999.
- 13,32 Liest man bei Ad mit Blake ვდ (quoniam) emendiert in ვიდრემდე
 (ita-ut), so hat man eine (sekundäre) ungeorgisch-genaue Nachüber-
 setzung von ὡστε ἐλθεῖν »bis zum Kommen-auch...« Tb liest aber echt-
 georgisch ვითარმედ მოვიდინ (quoniam veniunt) und hat damit die
 ältere Textform. Sollte etwa bei einer Überarbeitung des Adyshtextes (viel-
 leicht noch vor Niederschrift der Adysh-Hs!) nach der griech. Version
 die gräzisierungende Infinitivkonstruktion angebracht, aber versehentlich das
 ältere ვითარმედ, aus einer Fassung wie bei Tb stammend, stehenge-
 blieben sein?
- 19,9 moechatur | moechabitur: იმრუშობს ist (II.) Futur; erst am Versende steht
 bei Ad იმრუშებდს (moechatur), bei OT dagegen იმრუშობს (moechabitur);
 vgl. Benešević Sp. 106.
- 19,12 Anm. 14 lies: eunuchi fuerunt.
- 19,14 pueros illos | pueros istos: ეგე!
- 19,16 magister, eleemosynae | magister boni-operator: Mt 6,1 wird eleemosyna
 (ἐλεημοσύνη) mit ქველის საქმე (boni-opus = bonum operari »Gut-tun«)
 wiedergegeben. Hier steht aber das nomen agens »Gut-tuer« (ქველის
 მოქმედი); der Prädikativ (= Vokativ) bei magister wie bei operator deutet
 doch an, daß sie zusammengehören (vgl. Zeichensetzung!). Anm. 7 ist
 irreführend: Bei OT wird nicht zwischen magister und eleemosynae (bei
 Blake) ein bone eingeschoben, sondern beide lesen einfach: magister formose
 (= bone).
- 19,17 de eleemosyna | propter boni-operationem: ქველის მოქმედებად ist wieder
 nicht das gleiche Wort wie Mt 6,1, gibt also auch eleemosyna nicht wieder.
- 19,17 una est eleemosyna | unus est boni-operator (nomen agens!).
- 19,21 bona tua | possessionem tuam: მონაგები ist Singular!
- 20,1 domino domus | patrifamilias: მამა-სახლისი (wörtlich: pater domesticus)
 ist wie Mt 10,25 patrifamilias (so auch Tschubinow S. 268); dagegen ist
 die Lesart von OT domūs dominus wörtliche Übertragung von οἰκοδομησῆς.
- 20,2 stateram (sic!) | staterem, ebenso V. 9, 10, 13.
- 20,12 Anm. 17 manserunt | tardaverunt: და-ყოფად 2 hat nur im Passiv die
 Bedeutung »bleiben« (z. B. Mt 9,20 Op, auch bei Blake: Anm. 2); hier steht
 aber დაყვებს (aor. act. 3. pl.).

¹³⁰ Tunc respondebit ille et dicet illis OT. — ¹³¹ amēn OT. — ¹³² super quantum
 (om super Op) non fecistis uni e paucis (= pusillis) illud (om illud Op) mihi non
 fecistis OT. — ¹³³ abibunt OT.

- 20,15 Anm. 7 (die Zahl gehört hinter si statt davor) aliqua | dum: ვიდრემე bedeutet wie ვიდრე und ვიდრემდე »solange als«. Was soll hier »aliqua«?
- 20,15 nego | უ-ს[ოლო] ვარ (...sum): Der Text ist offenbar verderbt; ein »negare« = უვარის-ყოფა 2 kann man unmöglich daraus lesen: nego = უვარის ვყოფ! Sicher ist nur ვარ »ich bin«, rätselhaft bleibt das vorausgehende und in der Hs schwer lesbare უნ.
- 20,16 Anm. 10 ist zu ergänzen: pauci autem] et pauci.
- 20,19 dabunt | tradent: მი-ცემა ist das gleiche Verb wie im vorhergehenden Vers, nämlich »tradere«.
- 20,20 Anm. 16 accessit ad eum ist zu verbessern in: accessit ad Iesum.
- 20,22 calicem | poculum: Mt 10,24 gibt Blake dasselbe Wort სასუმელი mit »poculum« wieder, obgleich dort auch die Vulgata »calix« liest.
- 20,23 quibus | propter quos: Hat Blake თვს (propter) übersehen? Es fehlt nur bei OT.
- 20,26 Anm. 1 inter vos] super vos (nicht e vobis wie in Anm. 5)!
- 20,31 tacerent | conticesceret: დადუმნეს ist fut. II. 3. sg.; dem entspricht ja auch V 32 der Singular tibi bei Ad.
- 20,32 vultis...tibi | vultis (vis)...tibi: გნებას hat ein für den Singular wie für den Plural geltendes Dativpräfix der 2. Person; da ein sonst fast immer übliches Komplement in Form des absoluten Personalpronomens fehlt, sind beide Übertragungen möglich: dir (euch) ist erwünscht = vis oder vultis.
- 20,33 Anm. 2: der Zusatz illi autem hat nur Op (vgl. georg. Anm. 1).
- 20,34 შე-ეწყალნეს იესუს (commisertus-est Iesus [eorum]) ist eine typisch georgische Wendung: »sie haben Barmherzigkeit erlangt (bei) Jesus (dat.) = »Jesus hat sich ihrer erbarmt.«
- 21,4 dicens | dictum: თქუმული ist passives Partizip!
- 21,8 sternebant | repandebat (= sternebat): დაჰფენდა ist impf. 3. sg.
- 21,12 Anm. 2 emit | emebat: იციღდა ist Imperfekt!
- 21,12 seminis-vendorum: ოვსლის მოფარღულთა ist bei Ad (ebenso Jo 2,15) eine Fehlübersetzung des armenischen Հասակաճարաց »Bankier«, wobei Հաս separat gelesen und in der Nebenbedeutung »Same«, »Korn« übertragen wurde. An der Parallelstelle Mk 11,15 ist Ad bereits überarbeitet und liest mit OT მეკერამეთა »nummulariorum«.
- 21,12 vendiderunt | emebant (= vendebant): სვიღვა bedeutet sowohl »kaufen« wie »verkaufen«. Eindeutig sind nur die Komposita მო-სვიღვა »emere« und გან-სვიღვა »vendere«. Es steht kein Aorist, sondern das Imperfekt.
- 21,15 Anm. 8 mirabilia | signacula (= signa): Wenn Blake im Adyshtext საკვრველებანი richtig mit »mirabilia« überträgt, darf er in der Anm. 8 die OT-Lesart სასწაულნი »(Wunder-)Zeichen« nicht ebenso übersetzen.
- 21,19 tantum | solum: Das gleiche ხოლო übersetzt Blake V. 21 zutreffender mit »solum«.
- 21,27 Facio | operor: Blake ist wieder inkonsequent, wenn er hier ქმნა wie sonst ყოფა 2 mit »facere«, V 28 aber das gleiche ქმნა mit »operari« (იქმოდე operare) überträgt.
- 21,28 vade | i: V. 29 setzt Blake selbst für das Futur des gleichen Verbs »ibo«.
- 21,31 praecedent | praecedunt; Anm. 14 praecedunt | praecedent: offensichtlich ist beides miteinander vertauscht.
- 21,41 reddunt | tradent (= reddent): მისცოდინ (nicht მოსცემოდინ) bei Ad ist Futur des Permansivs (Iterativs), მოსცენ bei OT (Anm. 6: reddent | <commo>dabunt) sog. II. Futur.

- 22,3 Anm. 6 post nuptias add. illas ist zutreffend; zum georg. Text fehlt aber die entsprechende Anm. add. მას (OT).
- 22,4 Anm. 9 ... mactantur | mactata sunt: დაკლულ (part. pass.) არიან («sind geschlachtet») kann nicht durch das Präsens wiedergegeben werden.
- 22,4 Anm. 10 illas ist nur Lesart von Tb (vgl. georg. Anm. 18).
- 22,5 Anm. 12 agrum suum bringt vielmehr Op, nicht Tb!
- 22,8 Anm. 3 ist überflüssig: illi steht im Adysh- wie im OT-Text.
- 22,9 quemcumque | quantumque: Weshalb gibt Blake das gleiche Wort რავდენიცა hier mit «quemcumque» und gleich im folgenden Vers genauer mit «quantumque» wieder?
- 22,14 Hinter pauci fehlt der Hinweis auf Anm. 1; Anm. 2 ist bei sunt anzubringen.
- 22,15 Anm. 4 laqueam(!) lies: laqueum.
- 22,17 licetne, Anm. 12 fasne | licet bzw. fas est: Weder წეს არს (licet) Ad noch ჯერ არს (fas est) OT haben ein interrogatives Affix -ა (-ne).
- 22,17 censusum | tributum: Mt 17,25 hatte Blake dasselbe Wort ხარკი mit «tributum» und ზუერი mit «censusum» übersetzt!
- 22,24 suscitant: Blake müßte entsprechend der georg. Anm. 19 unbedingt in einer Note hinzufügen, daß Op den Singular «suscitet» bringt.
- 22,25 Anm. 2 relinquit | restavit: და-უშთა Op (და-შთა Tb) ist Aorist (nicht Präsens!) des intransitiven Verbs და-შთამა «übrigbleiben»; im gleichen Vers setzt dann Blake für das transitive ტევება (Ad) und დატევება (OT) ebenfalls, und diesmal zutreffend, «relinquere».
- 22,28 possederunt illam | <iis> fuit illa: უვის wird sonst von Blake mit «habere» wiedergegeben.
- 22,30 uxores | uxorem: ცოლსა ist Singular!
- 22,30 Anm. 17 nubuntur (-entur B) | nubent OT: იქორწინებოდინ Tb ist keine echte Variante gegenüber იქორწინებოდინ Op; Tb scheint versehentlich das ა ausgelassen zu haben.
- 22,34 quomodo | quia: რამეთუ bedeutet niemals «quomodo».
- 22,37 Anm. 9 ist falsch: nicht «ex(?) tota mente tua» (bloßer Instrumentalis!) wird ausgelassen, sondern «tota potentia tua»!
- 22,38 simile est | simile: არს (est) fehlt sowohl bei Ad wie OT.
- 22,43 vocat | appellat: ხადის, ein wenig gebräuchliches Verb, wird von Blake (wie Mt 10,25) mit «vocat» wiedergegeben, was ihn aber nicht hindert, sonst წოდება (vocare) ebenso zu übersetzen und dazu noch Mt 23,7 რქუმად (von ჰრქუა dixit) mit «vocari».
- 22,46 Anm. 1 ei respondere | illi verbum respondere: Hier ist სიტყვს übersehen worden; denn მიგება allein heißt schon «respondere».
- 23,3 dicunt | loquentur vobis: გეტყვოდინ ist Futur mit Dativpräfix der 2. Person; durch das folgende absolute Pronomen der 2. Person Plur. თქვენ (vos) ist auch für OT «vobis» eindeutig bestimmt.
- 23,3 Anm. 6 observare servate | [ad] observandum observate: დამარხვად დაიმარხეთ sind Infinitiv (Supinum) und Imperativ vom gleichen Verb და-მარხვა.
- 23,4 Anm. 7 colligunt *post quod add. enim*: In Wirklichkeit steht vor colligunt რამეთუ «quia».
- 23,5 vestimenta | vestes: In Anm. 12 ist genau dasselbe Wort სამახელი als Bestandteil der Variante von OT zu obigem Adyshtext mit «vestis» wiedergegeben!

- 23,5 Anm. 12 *latos faciunt*: განივრციან (sibi dilatant) Tb ist nicht das gleiche Verb wie *latas faciunt* (so Blake!) bei Op: ფართო ყენიან (*latas faciunt*), das wirklich aus Adjektiv + Verb besteht. Ebenso ist »*maiores faciunt*« Tb (Blake) im Georgischen ein einziges Verb განდიდნიან (*magnificant*).
- 23,6 *recubitum primum | optimi (convivae?) primatum*: Bei მკნის (gen. sg. v. მკნს Lk 1,3 = *κράτιστος* *optimus*) ist nicht, wie Blake S. 126 Anm. a behauptet, eine Lücke. Das Wort ist nur etwas auseinandergeschrieben und wohl kaum მენიანის (*convivae*) zu lesen, zumal Ad auch an der Parallelstelle Mk 12,39 მკნის hat. მენიანს steht Mt 22,10 für *ἀνακείμενος* und wird dort von Blake mit »*discumbens*« statt mit »*conviva*« wiedergegeben.
- 23,7 Anm. 3 *appellent . . . dicatur*: Blake hat hier im Gegensatz zu Mt 22,43 richtig den Unterschied zwischen ჰზადოდნიან »*appellent*« und ერქუა »*dicatur*« zum Ausdruck gebracht.
- 23,8 Anm. 4 *vocat(!) magistrum | appellet* Hrab[b]i: ჰრახბით ist Ablativ der Benennung.
- 23,9 Anm. 6 *patrem ne quis vocet(!) vos | patrem ne quem* (ვის ist Dativ!) *appelletis* (ჰხადით *präs. 2. pl.*) *vos*.
- 23,13 in Anm. 12 *prolixo (conspicue A) | prolixo* OT: გან-გძობილად ist keine Variante, sondern lediglich eine Verschreibung von Op für გან-გძობილად Tb.
- 23,14 *introeuntes | intrantes*: Weshalb (allerdings mit der *Vulgata*!) nach »*intrare*« der Wechsel in »*introeuntes*«, wo doch dreimal dasselbe georg. Verb. შე-სლვაჲ (*intrare*) gebraucht wird! Ebenso lies in Anm. 4 »*intrantes*« statt »*introeuntes*«.
- 23,15 (bei Blake 23,14) *Pharisaeae | Pharisaei*.
- 23,15 *convertistis | convertitur*: მონიქცეს ist *it. 3. sg. des Medio-Passivs v. მონიქცეჲ*.
- 23,17 *insani | fatui*: Mt 7,26 gibt Blake das gleiche Adjektiv ცოფი mit »*stultus*« wie die *Vulgata* wieder. Weshalb folgt er ihr hier nicht?
- 23,20 *quae sunt | quod est*: არს ist *praes. consuet. 3. sg.*, nicht Plural (არიან!).
- 23,20 georg. Anm. 6 muß umgekehrt gelesen werden: ზედა (*super*) Ad; შინა (*in*) OT.
- 23,21 *in eo habitat | ens est in illo*: მყოფი ist *nomen agens (part. praes.)* »*seiend*«, »*sich befindend*«, steht aber nie für »*habitare*«; zudem ist die Wortstellung bei Blake unrichtig.
- 23,23 Anm. 11: *decet B | fas est* Tb, *fas fuit* Op: Es geht nicht an, im *Adyshtext* für გიღირდა *decebat vos* (besser: *dignum-erat vobis*) zu setzen und dann für OT in Anm. 11 *decet*, wo die Überlieferung nicht einheitlich ist, aber jedesmal ein zweigliedriger Ausdruck erscheint: ჯერ არს (*fas est*) Tb und ჯერ იყო (*fas fuit*) Op.
- 23,27 *videntur | parent*: Dasselbe Verb ჩენაჲ gibt Blake im folgenden Vers mit »*parentis*« wieder.
- 23,28 Anm. 5 *putatis | cogitami*: ჰგონიეს »*ihm dünkt*« wird hier persönlich konstruiert, muß aber wohl dann durch »*putami*« übersetzt werden.
- 23,29 *sepulcra² | monumenta*: Hier steht სამარებზა (*monumenta*) zum Unterschied vom vorhergehenden საფლავებზა (*sepulcra*).
- 23,30 *adsociavissemus nos | participes fuissemus*: Im *Adyshcodex* steht kein besonderes ჩუენ (nos), so daß Anm. 11 om nos (OT) überflüssig ist. Wohl hat Ad als Schreibfehler იყვენით (*fuissetis*) statt ვიყვენით; wegen des sicheren ვიყვენით (*fuissemus*) im ersten Versteil dürfen wir hier in ვიყვენით emendieren.

- 23,34 misi | <trans>mittam: Blake hat das hier erscheinende მივაკლინე (fut. II. 1. sg. + Pluralinfix) wohl mit მიკვაკლინე (aor. 1. sg. ohne Pluralinfix) verwechselt und auch alle folgenden (manchmal mehrdeutigen) Verben als Aoriste aufgefaßt.
- 23,34 occidistis | exstirpabitis: მოწყვნდეთ (Endung -eth) ist eindeutig Futur (fut. II. 2. pl. + Pluralinfix); die entsprechende Form des Aorists würde lauten: მოწყვნდით (Endung -ith). Zudem setzt Blake sonst, z. B. noch Mt 23,31, für das gleiche Verb »exstirpare«, nicht »occidere«.
- 23,37 destruxisti | exstirpavisti: Noch eine weitere Fehlübersetzung für »exstirpare«!
- 23,37 Anm. 14 volo | volui: ვინებე ist persönlich konstruierter Aorist von ჰ-ნებავს.
- 24,1 aedificationem | operatum (pass.): ნაქმნევი ist ein Verbalsubstantiv von ქმნა »machen«. Blakes Übersetzung »aedificatio« würde შესებულებად vorzusetzen, eine Lesart von OT an der Parallelstelle Mk 13,1; hier (Mt 24,1) haben OT შესებულს »aedificatum«, eine Variante, die Blake auch nicht übersetzt und angemerkt hat.
- 24,5 cavete | reputate: Erst V. 6 steht das gewöhnliche Verb für »cavere« კრძალვად, das auch Blake dort so wiedergibt; hier findet sich aber გულებად »reputare«.
- 24,5 Anm. 16 veniunt | venient: მოვიდოდრან ist I. Futur, მოვიდენ im Adyshtext II. Futur, ohne daß bei letzterem die Vorzeitigkeit zum Ausdruck gebracht wird.
- 24,5 dicunt | loquentur: იტყოდრან ist gleichfalls I. Futur.
- 24,6 Anm. 3 (georg.) muß mit არამედ (sed) beginnen!
- 24,10 tradent se | excludent: არდაბაგებად Ad ist armenisches Lehnwort: *արտափակել* »trennen«, »absondern«. Das gewöhnliche Verb für »tradere« ist მი-ცემა, wie Blake auch V. 9 übersetzt.
- 24,13 perpressus erit, prorsus ille vivet | pertulerit perfecte, ille vivet: დავითობის სრულიად (adv.) იგი ცხონდეს (ohne jede Interpunktion!) ist eine ungeschickte Wiedergabe des armenischen Schrifttextes (Variante bei Zohrab!): *Համբերեսցէ իսպառ* (adv.), *ևս կեցցէ* (perseverabit in-finem (adv.), ille vivet). Vers 6 stand აღ-სასრული (perfectio) bei Ad und OT schon im Sinne von »finis«; hier erscheint das gleichstämmige Adverb სრულიად (perfecte) als Nachbildung des armenischen Adverbs *իսպառ* »bis zum Ende« für εις τέλος »in finem« (die georg. Adverbendung -ად ist ursprünglich Terminal im Sinne von »in c. acc.« genau wie das armen. *ի*). — ცხონდეს »vivet« ist wörtliche Übersetzung von *կեցցէ*, das wiederum auf syr. *ܟܝܢܐ* (peal) zurückgeht.
- 24,16 habitatores Iudaeae bzw. Anm. 4 qui habitabit (-bunt Op) in Iudaea | [qui] Iudaeae bzw. qui [in] Iudaea erit (erunt Op): Im Adyshtext ist ჰუბრიასტანისა-ნი ein substantivierter Genitiv mit Pluralaffix = *οἱ τῆς Ἰουδαίας*, ჰუბრიამტანს + იყობ (იყვნეს Op) ein dativus loci bei OT = *ἐς (οἱ) (ἐν) τῆ Ἰουδαίᾳ ἔσται* (ἔσονται Op).
- 24,16 fugiatis Op | fugiat Tb; fugite Op: Die Lesart von Tb ივლტოდენ läßt Blake unübersetzt, und ივლტოდეთ (fugite) Op ist eindeutig Imperativ.
- 24,19 lactentibus, Anm. 12 lactent | lactantibus, Anm. 12 lactabunt.
- 24,23 hic (აქა) steht nicht im Adyshtext, sondern (vgl. georg. Anm. 27) nur bei OT.
- 24,30 Anm. 11 cum nur Op, nicht OT (vgl. georg. Anm. 20).

- 24,41 triticum | farinas: Das ähnlich lautende ὄψιλον ὄσιος hatte Blake bereits Mt 3,12 richtig mit »triticum« übersetzt; hier steht aber ფქვილთა (Plural!) bei Ad und Op, ფქვილსა (Singular!) bei Tb, d. h. »farinas« bzw. »farinam«.
- 24,45 Anm. 13 constituerit | constituet: და-ადგინოს (fut. II. 3. sg.) überträgt Blake selbst V. 48 mit »constituet«!
- 24,45 cibum | salarium: ბოჭიკი *ბოჭიკი* bedeutet »Geschenk«, »Lohn«, »Lebensunterhalt«, also höchstens »cibaria«. Die von Blake unberücksichtigt gebliebene Variante von Tb საზრდელი steht schon Mt 3,4; 6,25 für »esca«.
- 24,46 Anm. 19: თვისი suos wird nach Anm. 33 (georg.) nur von Tb gelesen.
- 24,50 exspectat ... cognoscit | exspectabit ... sciet: მო-ელოდის ist Futur (nach Zorell fut. I¹ (pass.) 3. sg.), მო-ელოდეს ebenfalls Futur (fut. I² (pass.) 3. sg., beides: exspectabit), also keine Variante (etwa exspectat), wie in Anm. 6 angegeben ist. Und უწყოდის (sciet) ist auch Futur.
- 25,4 Anm. 1 muß nicht hinter illae, sondern erst hinter oleariis angebracht werden; Anm. 2 gehört in V. 5 hinter ille.
- 25,9 sufficiat | erit: იყოს (fut. II.) kann wohl als Konjunktiv, aber nicht mit »sufficere« wiedergegeben werden.
- 25,16 acceperat | accepit: მი-იღო ist einfacher aktiver Aorist; erst V. 20 steht im Adyshtext der unpersönliche Aor. Pass. მი-ელო acceperat!
- 25,21 fuisti | factus-est: იქმნენ (aor. pass. v. ქმნაჲ facere) steht hier und nicht იყო!
- 25,24 scivi | sciebam: უწყოდე ist Imperfekt, ebenso V. 26 als »sciebas« statt »scisti.«
- 25,25 abscondi | sepelivi: და-ფლავა wurde V. 18 auch von Blake (Anm. 12) richtig mit »sepelire« wiedergegeben.
- 25,27 in negotio | [in] foro: სავაჭროჲ »Markt«, »Bank«, »Kaufladen« steht Mt 20,3 für ἀγορά und wird dort von Blake mit »forum« übersetzt.
- 25,29 habuerit ... habuerat | habebit ... habebit: აქუნდეს »ihm wird sein« ist an beiden Stellen das gleiche I. Futur.
- 25,34 vobis | propter vos: თქვენ თვის »um euretwillen.«
- 25,35 esurivi ... sitiivi | esuriebam ... sitiiebam: Die Impersonalia მ-შიოდა und მ-წყუროდა stehen im Imperfekt und nicht im (ingressiven) Aorist.
- 25,39 quando | quando ubi: ოდეს სადა; vgl. ubi bei Ad V. 45!
- 25,42 dedisti: lies dedistis.
- 25,43 Anm. 1 (om. fui) ist nicht hinter »aegrotans fui«, sondern erst bei »in carcere fui« anzubringen.
- 25,44 Anm. 4 alienum peregre (lies wohl: alienum] peregre) ist ungenau: უცხოვე-ბასა [in] alienitate (vom gleichen Wortstamm wie უცხოჲ alienus) ist genau so ein Abstraktum wie die folgenden Nomina.
- 25,45 Anm. 10 e pusillis illis | e paucis illud: იგი und nicht etwa მათ steht im georg. Text!

(Fortsetzung folgt)

Die westsyrische Anaphora des hl. Johannes Chrysostomus und ihre Probleme

von

Hieronymus Engberding OSB

Seit mehr als 15 Jahren erfreut uns das Pontificium Institutum Studiorum Orientalium zu Rom mit einer ganz vorzüglichen Ausgabe westsyrischer Anaphoren¹. Trotz des überaus reichhaltigen Materials, welches durch diese Veröffentlichungen der wissenschaftlichen Forschung erschlossen wurde, kann man nicht behaupten, daß diese Anregungen dankbar benutzt worden wären. Deswegen soll hier an einem besonders instruktiven Beispiel gezeigt werden, welcher Unterlassungssünde sich die Forschung in dieser Beziehung schuldig gemacht hat.

Es handelt sich um einen Kreis syrischer Anaphoren, welche durch ausgedehnte Textverwandtschaften aufs engste miteinander verbunden sind; so eng, daß sie den Forscher geradezu herausfordern, dieses Verhältnis der gegenseitigen Beziehungen genauer zu prüfen und zu bestimmen. Gemeint sind die drei Anaphoren unter dem Namen des Jakob von Serug², die Anaphora des Johannes Maro³, die Anaphora des Johannes Chrysostomus⁴, die Anaphora des Gregor von Nazianz⁵, die zweite Anaphora des Dioscur von Alexandrien⁶ und die zweite des Eustathius.⁷

Freilich hat H. W. Codrington, der Herausgeber der meisten dieser Anaphoren, dem genannten Problem der Textverwandtschaften schon

¹ *Anaphorae Syriacae quotquot in codicibus adhuc repertae sunt* (Romae) 1940ff. Bislang Bd. 1 und fasc. 1 und 2 vom 2. Bd.

² H. G. Codrington, *Anaphora Iacobi Sarugensis Prima, Secunda, Tertia = Anaphorae Syriacae* 2, 1 (Rom 1951). Im Folgenden = Sar I, Sar II, Sar III.

³ Da diese noch nicht herausgegeben ist — die Ausgabe in dem Missale der Maroniten (Beirut 1888) ist um ganz umfangreiche Teile gekürzt und daher für unseren Zweck nicht ausreichend — wurde sie nach Vat. Syr. 29 benutzt. Im Folgenden = Maro.

⁴ H. G. Codrington, *Anaphora Syriaca Ioannis Chrysostomi = Anaphorae Syriacae* 1, 149—201. Im Folgenden = Chrys.

⁵ I. Hausherr, *Anaphora Syriaca Gregorii Nazianzeni = Anaphorae Syriacae* 1, 97—145.

⁶ G. de Vries, *Anaphora Syriaca Dioscori Alexandrini secunda = Anaphorae Syriacae* 1, 301—321.

⁷ Mir nur zugänglich durch die Angaben bei Codrington, *Anaphorae Syriacae* 2, 154ff. (nach Cantabrigiensis Add. 28 87 aus dem Jahre 1843). Da Codrington sie für einen Ableger der Chrys hält und da die gemachten Angaben ganz dieser Ansicht entsprechen, ist diese Anaphora hier von vornherein ausgeschaltet worden.

seine Aufmerksamkeit zugewandt. Auf Grund seiner staunenswerten Kenntnis auf diesem Gebiete hat er in seinem Apparat jedesmal die Stelle, welche verwandt erscheint, namhaft gemacht. Darüber hinaus hat er auch in den Prolegomena zu den einzelnen Ausgaben — wenn auch nur in aller Kürze — seine Ansicht über die genauere Bestimmung des Abhängigkeitsverhältnisses dargelegt⁸.

Indessen scheint mir Codrington dieses Abhängigkeitsverhältnis an ganz entscheidenden Punkten nicht richtig gedeutet zu haben. Da der hier zur Verfügung stehende Raum eine restlos umfassende Untersuchung aller obengenannten Anaphoren nicht erlaubt, beschränken wir uns hier auf die Prüfung der Abhängigkeitsverhältnisse, welche sich bei der Anaphora des Johannes Chrysostomus beobachten lassen.

Jedermann weiß, wie sehr die Beurteilung der Abhängigkeitsverhältnisse verschiedener Texte subjektiver Einstellung und Voreingenommenheit unterliegen kann. Wenn wir also bei der Lösung unserer Aufgabe auf wirklich sicherem Boden stehen wollen, dürfen wir uns nur solcher Kriterien bedienen, welche bereits allgemeine Anerkennung in der Forschung erlangt haben. Dahin gehören:

1. »Äußere« Kriterien sind — ceteris paribus — »inneren« vorzuziehen.
2. Proclivi lectioni praestat ardua⁹.
3. Die Zeugen sind nach ihrer Abstammung in »Familien« zu gliedern.

⁸ 1. bezüglich der ersten Anaphora des Jakob von Serug: Anaphora (Iacobi) est . . . e fontibus antea existentibus compositus, inter quos eminent anaphora S. Ioannis Chrysostomi (Anaphorae Syriacae 2, 5). Also: Sar I ist von Chrys abhängig.

2. bezüglich der zweiten Anaphora des Jakob von Serug: Anaphora secunda locos habet communes cum anaphoris Chrysostomica et Sarugensi prima. Anaphora composita est fortasse post anaphoram primam; a. a. O. 6. Damit ergibt sich sogleich, daß sie auch später als die Anaphora des Chrysostomus entstanden ist, also von ihr die gemeinsamen Stücke entlehnt hat.

3. bezüglich der dritten Anaphora des Jakob von Serug: Anaphoram tertiam Sarugensem a prima et a secunda pendere manifestum est; a. a. O. 6. Somit gilt für die Abhängigkeit von der Chrys erst recht das eben Gesagte.

4. bezüglich der Anaphora des Johannes Maro: Anaphorā Chrysostomi usa est anaphora Ioannis Maronis; a. a. O. 1, 154; also auch hier ist die Chrys die Gebende.

5. über das Verhältnis zur Anaphora des Gregor von Nazianz spricht Codrington sich nicht aus.

6. bezüglich der zweiten Anaphora des Dioscur von Alexandrien: Ex anaphora (Chrysostomi) nonnulla hausit anaphora Dioscori Alexandrini secunda; a. a. O. 1, 154.

7. bezüglich der zweiten Anaphora des Eustathius: Ex anaphora nostra (= Chrys) multa hausit anaphora S. Eustathii secunda; a. a. O. 1, 154.

⁹ So bereits von Joh. Albrecht Bengel, *Prodromus NT graeci recte cauteque adornandi* (1725) glücklich formuliert.

Daher gelten

- a) alle Zeugen des gleichen Abstammungsgrades nur als ein einziger Zeuge;
 - b) stimmt ein Zeuge einer bestimmten Familie mit Zeugen anderer, gleichwertiger Abstammung überein, so werden damit die übrigen Zeugen der erstgenannten Familie geschlagen.
4. Der zeitlich ältere Zeuge hat Vorzug gegenüber dem zeitlich jüngeren, wenn nicht aus anderen Gründen der Wert des älteren Zeugen entkräftet ist.
 5. Der für ältere liturgische Texte geltende Grundsatz, daß die schriftnähere Stelle als entwertet zu gelten hat gegenüber einer freieren Schriftverwendung, gilt bei unseren Anaphoren nicht mehr.
 6. Es ist leichter anzunehmen, daß ein und derselbe Zeuge bald bei dieser, bald bei jener Anaphora Entlehnungen vorgenommen hat, als daß eine Vielzahl von Anaphoren aus ein und derselben Anaphora ausgerechnet immer das gerade von den anderen nicht benutzte Stück ausgewählt hätte.

I. Chrys 165, 2–13¹⁰

Da nach unseren Grundsätzen die äußeren Kriterien den Vorzug verdienen, beginnen wir mit der Prüfung jener Stellen, an welchen die Chrys verwandtschaftliche Beziehungen zu möglichst vielen anderen, selbständigen Überlieferungszweigen aufweist¹¹. Das ist bei ausgedehnten Teilen des eucharistischen Hochgebetes der Fall. Hier zeigen sich Berührungen zu nicht weniger als vier Anaphoren. Wir stellen zunächst einfach die Texte einander gegenüber¹².

Maro	Sar I	Sar II	Sar III	Chrys
Voces Domine Seraphim trinitatem tuam sanctificant et 5 congregationes Cherubim absconsioni tuae benedicunt et exercitus angelorum 10 essentiam tuam mirabilem glorificant.	Voces Domine Seraphim trinitatem tuam manifestant et congregationes Cherubim absconsioni tuae benedicunt et ordines angelorum essentiam tuam mirabilem glorificant.	Voces Domine Seraphim trinitatem personarum manifestant et congregationes Cherubim absconsioni tuae benedicunt et ordines angelorum essentiam tuam mirabilem glorificant.	Voces Domine Seraphim trinitatem personarum manifestant et congregationes Cherubim absconsioni tuae benedicunt et ordines angelorum essentiam tuam mirabilem glorificant.	Voces Seraphim essentiam tuam manifestant, congregationes Cherubim divinitati tuae benedicunt om coetus archangelorum te adorant.

¹⁰ Diese Ziffer bezieht sich auf die in Anm. 4 genannte Ausgabe. Der Bequemlichkeit halber ist die lateinische Übersetzung für die Ortsbestimmung gewählt worden.

¹¹ Leider kann hier nicht der Nachweis, daß es sich bei den drei Sar wirklich um selbständige Bearbeitungen ein und desselben Urformulars handelt, im einzelnen erbracht werden.

¹² Wenn Maro hier an erster Stelle steht, soll das nicht heißen, als sei die heutige Gestalt der Maro mit der Urgestalt dieser Anaphora identisch. Wohl aber scheint mir die Maro in vielen Punkten jene Urgestalt getreuer bewahrt zu haben als die drei Sar und erst recht als Chrys.

Maro	Sar I	Sar II	Sar III	Chrys
15 Gloria tibi qui magnificas genus nostrum in benignitate tua et misce voces	Gloria tibi qui magnificas genus nostrum in benignitate tua, misce voces	om	om	Gloria tibi qui magnificasti genus nostrum <i>infirmum</i>
20 terrenorum vocibus caelestium.	terrenorum glorificationi caelestium.			<i>idque miscuisti coetibus laudatorum tuorum spiritualium.</i>
Tu in misericordiis	Tu es Domine qui in misericordiis	Tu es Domine qui in misericordiis	Tu es Domine qui in misericordiis	Tu Domine in misericordiis
25 tuis multis misisti nobis redemptorem	tuis multis misisti nobis redemptorem	tuis multis misisti nobis redemptorem	tuis multis misisti nobis redemptorem	tuis <i>sempiternis</i> misisti
filium tuum	et salvatorem filium tuum	et vivificatorem filium tuum	et vivificatorem filium tuum	filium tuum
30 dilectum, illum	dilectum, illum	dilectum, illum	dilectum, illum	dilectum, <i>propter redemptionem nostram</i> , et illuxit
qui illuxit ex te per	qui illuxit nobis ex te per	qui illuxit ex te per	qui illuxit ex te per	<i>ex</i> Virgine
35 Virginem tamquam radius e luce per oculum clarum et accepit similitudinem servi ex	Virginem tamquam radius e luce per oculum clarum, accepit similitudinem servi ex	Virginem tamquam radius e luce et accepit similitudinem ex	Virginem tamquam radius e luce et accepit similitudinem servi ex	sancta tamquam radius e luce et accepit similitudinem servi cum
40 utero sancto, cum esset in veritate similitudo maiestatis tuae.	utero sancto, cum esset in veritate similitudo maiestatis tuae.	utero sancto, cum esset in veritate similitudo maiestatis tuae.	utero sancto, cum esset in veritate similitudo maiestatis tuae.	esset in veritate <i>filii</i> maiestatis tuae.
45 factus est homo sicut voluit, ut nos faceret deos, sicut sibi complacuit. natus est e ventre carnali,	factus est homo sicut voluit, ut nos faceret deos, sicut sibi complacuit. natus est e ventre carnali,	factus est homo sicut voluit, ut nos faceret deos. Sicut sibi complacuit natus est e ventre carnali,	factus est homo sicut voluit, ut nos faceret deos. Sicut sibi complacuit natus est e ventre carnali,	ut nos generaret denuo ex utero Spiritus. factus est nobis frater
50 ut nos generaret denuo ex utero Spiritus. factus est nobis frater	ut nos generaret denuo ex utero Spiritus. factus est nobis frater	ut nos generaret denuo ex utero Spiritus. factus est nobis frater	ut nos generaret denuo ex utero Spiritus. factus est nobis frater	ut nos generaret denuo ex utero <i>spirituali</i> . factus est nobis frater <i>in benignitate sua</i> ,
55 ut faceret nos sibi filios	et fecit nos tibi filios	et fecit nos similitudinem maiestati tuae.	et fecit nos filios maiestati tuae.	ut faceret nos filios <i>tibi</i> , <i>pater caelestis</i> .
ascendere nos fecit e statu humili	ascendere nos fecit e statu humili	ascendere nos fecit e statu humili	ascendere nos fecit e statu humili	ascendere nos fecit e statu humili
60 servitutis et dedit nobis, ut possideremus honorem heredum.	servorum et dedit nobis, ut possideremus honorem heredum.	servorum et dedit nobis, ut possideremus honorem heredum.	servorum et dedit nobis, ut possideremus honorem heredum	servorum et dedit nobis
65 servitium mercenariorum et constituit nos in gradum filiorum dilectorum.	abstulit a nobis servitium mercenariorum et constituit nos in gradum filiorum dilectorum.	abstulit a nobis servitium mercenariorum et constituit nos in gradum filiorum dilectorum	abstulit a nobis servitium mercenariorum et constituit nos in gradum filiorum dilectorum	honorem heredum abstulit a nobis servitium mercenariorum et <i>posuit</i> nos in gradum filiorum
70 conduxit a nobis spiritum servitutis, ne iterum simus in timore captivorum, et dedit	prohibuit a nobis spiritum servitutis, ne iterum simus in timore captivorum, et dedit	prohibuit a nobis spiritum servitutis, ne iterum simus in timore captivorum, dedit	conduxit a nobis spiritum servitutis, ne iterum simus in timore captivorum, dedit	om
75 nobis spiritum adoptionis filiorum qua te vocemus Abba Patrem nostrum fiducia-	adoptionis filiorum qua te vocemus Patrem nostrum fiducialiter.	adoptionis filiorum qua te vocemus Patrem nostrum fiducialiter.	adoptionis filiorum qua te vocemus Patrem nostrum fiducialiter.	et dedit nobis <i>pignus</i> adoptionis filiorum qua te vocemus Abba, Pater noster.
80 liter.				

Bei aufmerksamer Prüfung zeigt sich, daß Chrys an einer ganzen Reihe von Stellen *contra ceteros* steht. So: Z. 2 *essentiam tuam* statt *trinitatem tuam*; Z. 4 die Auslassung des *et* vor *congregationes Cherubim*; Z. 7 *divinitati tuae* statt *absconsioni tuae*; Z. 13 *coetus archangelorum te adorant* statt *et ordines angelorum essentiam tuam mirabilem glorificant*; Z. 25 *miseri cordiis tuis sempiternis* statt *miseri cordiis tuis multis*; Z. 26 die Auslassung des *nobis* nach *misisti*; Z. 36 die Hinzufügung von *sancta* zu *Virgine*; Z. 40 die Auslassung von *ex utero sancto* nach *similitudinem servi*; Z. 42 *cum esset in veritate filius maiestatis tuae* statt *cum esset in veritate similitudo maiestatis tuae*; Z. 54 die Hinzufügung von *in benignitate sua* nach *factus est nobis frater*; Z. 57 die Hinzufügung von *pater caelestis* nach *tibi*; Z. 55 die Änderung von *et fecit nos tibi filios* in *ut nos faceret tibi filios*; Z. 61 die Auslassung von *ut possideremus* vor *honorem heredum*; Z. 70 die Auslassung von *prohibuit a nobis spiritum servitutis ne iterum simus in timore captivorum*; Z. 75 die Änderung von *spiritum adoptionis* in *pignus adoptionis*; Z. 79 die Auslassung von *fiducialiter* nach *te vocemus Patrem nostrum*.

Zunächst haben wir mit allem Nachdruck die Tatsache zu betonen, daß hier in einer für den wenig umfangreichen Text sehr hohen Zahl von Fällen vier gleich selbständige Familien geschlossen *contra Chrys* stehen. Diese Tatsache — vor allem die verhältnismäßig hohe Zahl gleichgearteter Fälle — spricht gemäß den obengenannten Kriterien einwandfrei dafür, daß die Chrys hier sekundäre Lesarten aufweist. Diesem äußeren Befund der Textzeugen entspricht auch der innere Charakter der Lesarten-Unterschiede: in vielen Fällen können wir sogar auf den ersten Blick erkennen, daß diese Änderungen die bekannten Züge sekundärer Entwicklung an sich tragen: So, wenn in höflicher Weise an ein einfaches *tu* ein *pater caelestis* angeschlossen oder wenn *sancta* zu *Virgine* hinzugefügt oder wenn durch Ergänzung eines *in benignitate tua* der göttlichen Güte stärkerer Ausdruck verliehen wird. Ferner, wenn gewisse Vereinfachungen im Gedankengang ohne Schaden des Ganzen vorgenommen werden: *dedit nobis honorem heredum* statt des schwerfälligeren *dedit nobis ut possideremus honorem heredum*. Ja, der Satz *prohibuit a nobis spiritum servitutis ne iterum in timore captivitatis* wurde einfach eingespart angesichts des unmittelbar voraufgehenden *abstulit a nobis servitium mercenariorum*. Sekundär verbessernd und klärend sagt Chrys *cum esset in veritate filius maiestatis tuae*, während alle anderen Familien *cum esset in veritate similitudo maiestatis tuae* bieten.

Das klassische Beispiel, an welchem die wahren Abhängigkeitsverhältnisse geradezu ins Auge springen, ist jedoch die Wendung Z. 33 *illuxit de Virgine sancta tamquam radius e nube clara*.

Codrington war von der Vorzüglichkeit der Lesart der Chrys so durchdrungen, daß er glaubte, auch die Lesung *illuxit nobis ex te per Virginem tamquam radius e luce per oculum clarum* in Sar I danach korrigieren zu sollen. Es kümmerte ihn dabei nicht, daß sämtliche Hss. der Sar I klar das Wort *oculus* bieten; er hatte die Kühnheit, hier einfach von einer

»falschen« Lesart¹³ zu sprechen, und die noch größere Kühnheit, alle Zeugen auf einen angenommenen Archetypus, der diese falsche Lesart aufgebracht hätte, zurückzuführen¹⁴. Es kümmerte Codrington auch nicht, daß auch Maro genau dieselbe verschmähte Lesart bietet wie Sar I. Ja, er scheint sich nicht einmal die Mühe gemacht zu haben, der Lesart von Sar I und Maro einen Sinn abzugewinnen. Und doch ist das gar nicht so schwer. Beide wollen nämlich sagen: der Sohn wird vom Vater ausgesandt wie ein Lichtstrahl. Dieses Bild war der christlichen Theologie seit den Tagen des Kampfes mit Arius geläufig¹⁵. Hier wurde es auf die innertrinitarischen Hervorgänge angewandt. Die Monophysiten aber benutzten dieses Bild auch für die Menschwerdung. So sagt die Sar II in der Oration vor dem *Pater noster*: »Du hast deinen Sohn zu unserem Heil geschickt wie einen Strahl aus der väterlichen Sonne¹⁶.« Noch weiter führt uns Philoxenus von Mabbug, wenn er die Menschwerdung beschreibt als Mischung des Logos mit dem Fleische, dabei aber, um diese Mischung vor jeder Mißdeutung zu schützen, sie mit der Art und Weise vergleicht, wie das Licht und der von ihm ausgehende Lichtstrahl sich mit dem Auge mischt¹⁷. In unserem Fall ist das Bild freilich etwas erweitert; denn der Verfasser wollte auch die Mutter Gottes mit in das Bild hineinnehmen. Er mußte also in der Bildhälfte ein Werkzeug ausfindig machen, dessen das Licht sich bedient, um empfunden zu werden, um sichtbar zu werden. Als ein solches Werkzeug erschien ihm nun das Auge; denn das Auge nimmt den Lichtstrahl auf und läßt es dadurch in der Seele hell werden. Je klarer das Auge ist, um so besser dringt die Lichtfülle durch, um so mehr wird die Seele erleuchtet. Mit dieser Aufgabe des Auges vergleicht nun der Verfasser die Aufgabe Mariens: sie hat das Licht so rein aufgenommen, daß auch nicht das geringste der Leuchtkraft des Lichtes verlorenging.

Aus dem Gesagten wird sofort klar: Dieser Vergleich ist nicht nur in sich verständlich, sondern darüber hinaus ist eine Verwendung des Begriffes »Wolke« in diesem Zusammenhang geradezu unmöglich! Denn die Wolke verhüllt ja das eindringende Licht, während hier gesagt werden soll, daß das Licht nicht die geringste Eintrübung erfuhr. Angesichts dieser Erkenntnis setzt die Kühnheit der Behauptung, alle Zeugen hätten eine falsche Lesart, noch mehr in Erstaunen.

Aber wir müssen noch einen Schritt weiter tun: Zu den notwendigsten Operationen, welche der Textkritiker vornehmen muß, gehört die Vergleichung aller verwandten Texte. Diese ist an Hand der obigen Tabelle

¹³ *Anaphorae Syriacae* 2, 5: erronea.

¹⁴ ebd.

¹⁵ Vgl. als Niederschlag dieser Gedankengänge die Aufnahme der Wendung »Licht vom Lichte« in das Symbolum Nicaenum.

¹⁶ *Anaphorae Syriacae* 2, 67, 15.

¹⁷ *Philoxenus, De Trinitate et Incarnatione* = CSCO syr. ser. 2, t. 27, 36.

leicht vorzunehmen. Der Befund läßt eine ganz klare Deutung zu: Sar II und Sar III haben den Text von Sar I¹⁸, den sie vorfanden, ein wenig vereinfacht, indem sie das Vergleichsglied *per oculum clarum* ausließen. Damit ist sofort die Erkenntnis gewonnen, daß sie dieses Glied für weniger verständlich hielten. Damit ist erwiesen, daß die Lesung von Sar I die *lectio ardua* ist und die *praesumptio* der Ursprünglichkeit für sich hat. Chrys ist dann auf dem Wege der Versuche, den Text geläufiger zu machen, noch einen Schritt weiter gegangen, indem sie das dritte Glied im Vergleich, nämlich das Instrument oder Werkzeug, durch welches der Strahl aufleuchtet, ganz ausmerzt und als Quelle der Aussendung des Strahles nicht mehr den himmlischen Vater — wie alle anderen Bearbeitungen —, sondern die heilige Jungfrau einführt »e Virgine sancta«. Bei dieser Änderung des Bildes war natürlich die Verwertung des »Auges« nicht mehr möglich, da das Auge ja den Strahl nicht aussendet, sondern nur aufnimmt und an die Seele weiterleitet. So kam es zu dem Ersatz des Begriffes »Auge« durch den — im Syrischen nur um wenige Millimeter eines einzigen Buchstabens verschiedenen — Ausdruck für »Wolke«¹⁹. So wird die Entwicklung des Textes restlos einleuchtend, und wir haben mit diesem Ergebnis die durchschlagende Bestätigung unserer bisher gewonnenen Erkenntnisse: Chrys ist nicht die Quelle der genannten vier Liturgien, sondern ihre Bearbeitung.

II. Chrys 163, 5 f.

Dieselben Verwandtschaftsverhältnisse zeigen sich noch einmal in der Chrys, nämlich bei einem Satz, der unmittelbar dem laut zu sprechenden Abschnitt mit der Schilderung der Chöre der Engel voraufgeht. Hier heißt es:

Maro	Sar I	Sar II	Sar III	Chrys
non glorificatione nostra indiges tu	non quia glorifi- catione nostra indiges tu	non glorificatione nostra indiges tu	non enim glorifi- catione nostra indiges tu	non enim glorifi- catione nostra indiget <i>maiestas tua Domine</i> , neque confessione nostra crescis tu
neque confessione nostra crescis tu	neque confessione nostra crescis tu	neque confessione nostra crescis tu	neque confessione nostra crescis tu	

Zwei Unterschiede treten hier klar zu Tage: Statt des einfachen *tu* bietet nur Chrys ein *maiestas tua Domine*. Das entspricht jener höflichen Ausdrucksweise, welche wir schon vorhin als ein Kennzeichen der Chrys

¹⁸ Hier ist besonders zu beachten, daß auch die Fassung der Maro sich genau mit der von Sar I deckt. So kommt zu dem Grundsatz vom Vorzug der *lectio ardua* auch die Tatsache, daß gerade die beiden ältesten Gestalten die von Co-drington verschmähte Lesart bieten.

¹⁹ Interessant ist auch, daß selbst innerhalb der Chrys noch drei Hss. (L₃, P₆, V₁₃) die Lesart »Auge« statt »Wolke« aufweisen. Indessen glaube ich nicht, daß diese Lesart auf unmittelbaren Einfluß der ursprünglichen Fassung zurückzuführen ist.

feststellen konnten. Die Tatsache, daß alle anderen Überlieferungszweige das einfache *tu* bieten, erweist sofort Chrys als sekundär.

Im zweiten Fall ist die Beurteilung der Unterschiede nicht so einfach. Denn der äußere Befund der Zeugen ist recht widerspruchsvoll: Chrys hat mit Sar III das *enim*; Sar I hat hier ein *quia*, während Maro und Sar II gar nichts bieten. Da erlaubt nur der gedankliche Zusammenhang eine Entscheidung. Am meisten scheint mir Sar I der Logik des Zusammenhangs gerecht zu werden. Denn hier heißt es: »Du wirst von denen, welche du selbst dazu befähigt hast, verherrlicht. Aber nicht, weil du dessen bedürftig wärest oder weil du einen Vorteil davon hättest.« Das »Weil« in der Wendung »nicht, weil« (syrisch nur ?) hat den übrigen Liturgien nicht ganz gefallen; Maro und Sar II haben es deswegen ganz ausgelassen. Sar III und Chrys haben es in ein »denn« abgeändert. Chrys hat aber damit nicht viel gewonnen. Denn jeder sieht ohne Mühe ein, daß ein Gedankengang wie: »es ist recht, daß wir dich loben . . ., denn du bedarfst des Lobes nicht« nicht so ganz folgerichtig ist. So ergibt sich auch hier aus inneren Gründen, daß Chrys nicht am Anfang der Entwicklung steht.

III. Chrys 165, 15—167, 9

Gemäß unserem Grundsatz, zunächst jene Stellen zu untersuchen, an welchen die Chrys möglichst vielen anderen selbständigen Überlieferungszweigen gegenübersteht, schließen wir jetzt die Prüfung eines Abschnittes des eucharistischen Hochgebetes an, in welchem die Chrys sich wenigstens mit noch drei von den bisher berücksichtigten vier selbständigen Überlieferungszweigen berührt²⁰. Es handelt sich um einen Abschnitt, der in der Chrys sich unmittelbar an den zuletzt behandelten Text anschließt, während in Sar II und Sar III ein Teil dieses Abschnittes sich erst in der Anamnese findet. Die Maro bietet alles im Ablauf des eucharistischen Hochgebetes, freilich in anderer Anordnung und — besonders beachtenswert — in einem ausführlicheren und deswegen besser verständlichen Rahmen. Hier hebt das Hochgebet mit einem neuen *Gloria tibi* an, nimmt den eben ausgeführten Gedanken der Gotteskindschaft wieder auf, stellt die Zeugung aus dem Wasser und dem Geiste der Zeugung aus Adam

²⁰ Der ganze Abschnitt fehlt in Sar I. Man darf vermuten, daß diese Erscheinung sekundär ist. Denn es überrascht die Tatsache, daß Sar I ganz unvermittelt vom Gedanken der Annahme zur Gotteskindschaft zum Einsetzungsbericht übergeht, während alle vier anderen Liturgien diese Härte vermeiden. Andererseits scheint nach Ausweis dieser vier anderen Liturgien die auch Sar I zugrunde liegende Urgestalt hier an den Gedanken der Annahme zur Gotteskindschaft noch einen umfangreichen Abschnitt angefügt zu haben, der sowohl inhaltlich wie formell gewisse Eigentümlichkeiten und Besonderheiten aufwies. Daher erscheint es sehr begreiflich, daß der Bearbeiter von Sar I einfach hier abbrach, um von vornherein diesen Besonderheiten aus dem Wege zu gehen.

und Eva gegenüber und besiegelt diesen Gedanken mit der Wendung *vetera transierunt et omnia facta sunt nova denuo*. Dann fährt die Maro also fort:

Maro	Sar II	Sar III	Chrys
transierunt etiam consuetudines istorum sacrificiorum filiorum Levi, quae effusione sanguinis cotidiana facta sunt coram nos typus occisionis Unigeniti tui. venit enim nobis corpus pro umbra et veritas pro similitudine. ipse enim Filius tuus in propria persona fecit purificationem peccatorum nostrorum per sanguinem suum pretiosum qui effusus est pro nobis. iste reconciliavit te nobis quia ipse obtulit coram te. Et ego pauper et humilis qui vocatus sum ad adoptionem filiorum misericordiae tuae, quamvis indignus sim qui servus tuus vocarer... non boves saginatos coram te offero et non sanguinem agnorum et vitulorum super cornua altaris tui aspergo et non hircorum et caprorum pro peccatis populi tui sacrifico; et non per cinerem vitularum asperionem emundationis congregationi tuae facio...	venit corpus pro umbra et veritas pro similitudine. ipse Unigenitus Filius tuus in propria persona fecit purificationem peccatorum nostrorum per sanguinem suum pretiosum qui effusus est pro nobis. non enim boves saginatos offerimus et non sanguinem agnorum et vitulorum super cornua altaris aspergimus et non hircos caprorum pro peccatis populi sacrificamus et non per cinerem vitulae asperionem emundationis congregationi facimus...	venit corpus pro umbra et veritas pro similitudine. ipse Unigenitus Filius et in propria persona fecit purificationem peccatorum nostrorum per sanguinem suum pretiosum qui effusus est pro nobis. istud sacrificium reconciliavit te quia illud obtulit pro nobis. non enim boves saginatos offerimus et non sanguinem agnorum et vitulorum super cornua altaris aspergimus et non hircos caprorum pro peccatis populi tui sacrificamus et non per cinerem vitulae asperionem emundationis congregationi tuae facimus...	non boves saginatos offerimus et non sanguinem agnorum et hircorum et vitulorum super cornua altaris aspergimus et non coronis et tiaris et cidaribus et ephodiis vestimur. venit enim corpus pro umbra, veritas pro similitudine. ipse Unigenitus Filius tuus et in propria persona fecit purificationem peccatorum nostrorum per sanguinem suum pretiosum, qui effusus est pro nobis...

Da es uns hier nur um die Chrys zu tun ist, lassen wir alle Fragen, die darüber hinausgreifen²¹, beiseite. Die erste Frage, die hier zu klären ist, bezieht sich auf die Reihenfolge der Gedanken: Chrys bietet die Gruppe *venit bis qui effusus est pro nobis* erst nach dem Abschnitt über die atl Opfer. Damit stellt sie sich gegen die gesamte sonstige Überlieferung, zu der wir hier auch Sar II und Sar III rechnen müssen, auch wenn sie

²¹ Hierhin gehört die Frage, warum Sar II und Sar III das, was Maro in ununterbrochener Folge im eucharistischen Hochgebet bietet, an drei verschiedenen Stellen bringen, nämlich im eucharistischen Hochgebet, in der Anamnese und am Schluß der Epiklese, vor dem Beginn des anaphorischen Fürbittgebetes.

den Abschnitt über die atl Opfer erst in der Anamnese bringen. Zu diesem äußeren Befund kommt der innere: die Gedankenfolge in Maro erscheint am folgerichtigsten und erweckt damit den Eindruck der Ursprünglichkeit. Zudem können wir noch einen Grund ausfindig machen, warum die Chrys diese Umstellung wohl vorgenommen haben könnte: In Sar II und Sar III dient der Abschnitt *venit bis effusus est* als Überleitung zum Einsetzungsbericht. Chrys erkannte die vortreffliche Eignung dieser Wendung für den genannten Zweck und hatte deswegen nur die Wahl, die Wendungen über die atl Opfer entweder — wie Sar II und Sar III — an einen anderen Platz der Anaphora zu verweisen oder sie irgendwo vorher im eucharistischen Hochgebet unterzubringen. Sie wählte die letztere Möglichkeit, obschon der Übergang von der Auserwählung zur Gotteskindschaft zu der Schilderung der atl Opfer kaum schroffer hätte erfolgen können, erst recht, wenn man sich vor Augen hält, wie geschickt in der Maro diese Gedanken miteinander verknüpft sind.

Zum zweiten ist zu beachten, daß Chrys trotz der anderen Anordnung nur jene Gedanken zum Ausdruck bringt, welche bereits von Maro in Sar II und Sar III übergegangen waren, und zwar genau in derselben Form, welche diese bereits als Änderung gegenüber Maro hatten eintreten lassen²². Das legt die Vermutung nahe, daß Chrys, zwar Maro kannte, aber sich dennoch in der Gestaltung des Textes an Sar II und Sar III hielt. Das ging hier um so leichter, als trotz der Verschiedenheit der Anrede — in Maro wie in Sar II wie in Sar III ist alles an Christus gerichtet! — nichts geändert zu werden brauchte.

Gerade diese Auffassung der Entstehung der einzelnen Anaphoren läßt alle Gegebenheiten restlos begreiflich erscheinen, während man umgekehrt — bei der Annahme der Priorität der Chrys — in ein ganz unentwirrbares Knäuel von Entwicklungslinien gerät.

IV. Chrys 163, 8–14

Aus den bisherigen Untersuchungen erhellt mit aller Deutlichkeit, daß die Chrys bei ihrer Entstehung die Maro und die drei Anaphoren unter dem Namen des Jakob von Serug vor sich gehabt hat. Da indessen die Stellen, die bislang untersucht wurden, stets mehreren Anaphoren gleichzeitig angehörten, wurde nicht so ganz deutlich, ob Chrys nur eine einzige Anaphora, deren Text eben auch in die übrigen gewandert ist, vor sich gehabt hat oder ob sie wirklich jede einzelne der genannten vier Anaphoren benutzt hat. Diese Dinge werden klarer, wenn wir uns jetzt der Untersuchung jenes Teiles des eucharistischen Hochgebetes zuwenden, in welchem die Engel geschildert werden.

²² Die wichtigste dieser Änderungen ist die konsequent durchgeführte Umschmelzung der »Ich«-Form in die »Wir«-Form: »wir opfern« statt »ich opfere« usw.

Maro	Chrys
<p>sunt tibi enim Domine laudatores innumerabiles, saecula luminis infinita, Cherubim subiugales et Seraphim terribiles cum agminibus et virtutibus angelorum, millia et congregationes innumerabiles et decies millia sine computatione, Seraphim extensi ignis devorantis et virtutes mirabiles spiritus vehementis, legiones ordinatae flammantes stantes, curres Cherubim, cuius mutationes sunt infinitae...</p> <p style="text-align: center;">Sar I</p> <p>10 congregationes Seraphim qui voce alarum suarum et cursu veloci volatuum suorum cantica dulcia et sancta sanctitati tuae cantant</p>	<p>sunt tibi enim laudatores innumerabiles et <i>virtutes</i> luminis infinitae, Cherubim subiugales et Seraphim gloriosi, millia et congregationes innumerabiles, decies millia et <i>coetus</i> sine computatione, <i>acies</i> extensae ignis devorantis, virtutes mirabiles <i>ardoris</i> vehementis, legiones ordinatae stantes, curres Cherubim, cuius mutationes sunt infinitae, <i>cohortes archangelorum</i>,</p> <p>congregationes Seraphim qui voce alarum suarum</p> <p style="text-align: right;"><i>limina commovent.</i></p>

Hier finden wir, daß Chrys zunächst ganz allein der Maro folgt: Z. 1—8. Gerade die fast lückenlose Folge der einzelnen Glieder spricht für sich. An diesen Abschnitt schließt sich in Chrys ein Satz an, der nur in Sar I sein Gegenstück hat. Daneben hat die Chrys auch die Sar II benutzt; das beweist der Satz, der sich in Chrys sofort anschließt; denn dieser hat seine Entsprechung nur in Sar II:

Sar II	Chrys
<p>streptus gloriae et laudis qui in modulationibus mundis audiuntur</p>	<p>streptus laudabilis <i>e medio prunarum flammae in commotione</i> auditur</p>

Trotz kleinerer Unterschiede ist der gemeinsame Grundstock der Wendung nicht zu übersehen; und da dieser Grundstock sich außerdem nur noch — aber mit noch stärkeren Unterschieden — in Sar III findet, kann kein Zweifel mehr bestehen, daß Chrys auch die Sar II als selbständige Größe gekannt und benutzt hat.

V. Die übrigen Stellen der Chrys, welche Verwandtschaften zeigen

Damit ist das Verhältnis der Chrys zu der Gruppe der genannten vier Liturgien geklärt. Chrys ist nicht — wie Codrington meinte — die Quelle dieser Anaphoren, sondern eine Bearbeitung derselben.

Diesem Ergebnis entsprechen auch sämtliche anderen Stellen der Chrys, welche noch Verwandtschaften mit irgendeiner aus dem Kreis der genannten Anaphoren aufweisen. Da indessen der Raum es hier nicht gestattet, alle Texte in extenso einander gegenüberzustellen, wollen wir uns mit kurzen Hinweisen und Angaben begnügen.

In der Anamnese folgt Chrys zuerst (= 169, 1—6) der Sar I²³. Dann unterbricht Chrys den Gedankengang von Sar I, um eine Bitte um An-

²³ Gerade bei der sklavischen Übernahme des Wortlautes fallen kleine Abweichungen besonders ins Auge: so die mehrmalige Umstellung des fragenden *quis*? Der Ersatz eines *queat* durch ein ganz gleichbedeutendes *sciat*. Der Ersatz der femininen Bildung *jaldûthâkh* durch die maskuline *jaldâkh* usw.

nahme des Opfers einzuflechten. Bei der Gestaltung dieser Bitte bedient sich Chrys verschiedener Wendungen, welche sich bezeichnenderweise wieder nur in der Maro finden:

Maro	Chrys
en, Domine Deus, precamur te et supplicamus misericordiae tuae	et ideo supplicamus tibi, o beatissime Domine et amator hominum, ut suscipiatur oblatio haec quam offerimus coram maiestate tua, super altare tuum rationabile, quod est super caelos in castra angelorum
per castra angelorum	om
per acies Cherubim	om
per ordines Seraphim	in congregationes Sanctorum
per congregationes Sanctorum	om
per spiritus Iustorum qui consummati sunt in loco habitationis tuae in tabernaculo eximio maiestatis tuae	in loca habitationis tuae in tabernaculum eximium absconsionis
Maro schließt die Bitte um Herabkunft des Hl. Geistes an.	Chrys schließt eine Bitte um Sündenvergebung an, um dann den Gerichtsgedanken von Sar I wieder aufzunehmen.

Es ist zu beachten, daß sowohl in Maro wie in Chrys sämtliche Glieder mit der Präposition \supset beginnen. Deren Sinn ist freilich nicht in allen Fällen derselbe. Bei Maro ist zunächst fünfmal die Vermittlung gemeint, welche die genannten Chöre der Seligen bei der gütigen Annahme des Opfers übernehmen sollen, in den beiden letzten Fällen dagegen bezeichnet die Präposition den Ort, an welchem sich die Geister der Gerechten befinden. Chrys dagegen läßt die Wendung *per spiritum iustorum qui consummati sunt* aus. Dadurch werden alle Glieder auf die gleiche Stufe erhoben, und die Präposition \supset bekommt ganz allgemein den Sinn der Richtung. Daher der merkwürdige Gedanke, das Opfer möge aufgenommen werden in die Scharen der Engel, in die Versammlungen der Heiligen. Dann nimmt Chrys den Faden der Sar I dort wieder auf, wo sie ihn aufgegeben hatte, freilich mit manchen Kürzungen im einzelnen.

In der Epiklese sind ebenfalls noch gelegentliche Berührungen mit Sar I festzustellen. Unter ihnen ist die Abänderung des *sit in ablutionem a maculis* der Sar I²⁴ in *sit in ablutionem a malis cunctis* ein besonders bezeichnendes Beispiel sekundärer Entwicklung. Denn die Abwaschung geht ursprünglich nur auf die »Flecken«, ist aber hier umgebogen worden zum Sinn »Bewahrung vor allem Übel«!

Auch im anaphorischen Fürbittgebet finden wir noch gelegentliche Berührungen mit Maro und Sar I. Mit Maro stimmt überein der Anfang 175, 2—4 und die Wendung *gregem illis commissum* 175, 9. Ja, es gewinnt den Anschein, als seien die Worte *cruce tua* 175, 4, die ja nur an Christus gerichtet sein können, in das sonst ganz klar an Gott Vater gerichtete Gebet nur durch den Einfluß der Maro hineingekommen, die zwar nicht genau diese Worte gebraucht, aber das ganze Gebet an Christus richtet und dabei auch dieses Opfer als *memoria mortis tuae et passionis tuae et crucifixionis tuae* bezeichnet. — Den weiteren Verlauf des anaphorischen

²⁴ *Anaphorae Syriacae* 2, 23, 9 bzw. 1, 73, 13.

Fürbittgebetes gestaltet Chrys ziemlich selbständig²⁵, um erst wieder im feierlichen Abschluß dieses Fürbittgebetes eine größere Anleihe bei der Sar I zu machen:

Sar I 33, 9—15	Chrys 189, 15—191, 2
absolve Domine et remitte omnes iniquitates nostras et eorum	remitte Domine animabus nostris,
et libera nos	spiritibus corporibusque
5 ab omni genere morborum perniciosiorum sceleris et oneribus asperis peccati	ab omni genere morborum perniciosiorum et oneribus asperis peccati
et dirige gressus nostros in semitis mandatorum tuorum divinorum	et dirige gressus nostros in semitis mandatorum <i>evangelicorum et vivificorum</i>
10 et da nobis ut simus tibi populus sanctus et congregatio salvata et sacerdotium angelicum	et da nobis ut simus tibi populus sanctus et congregatio salvata et sacerdotium <i>regale</i> , ut cum omnino perfecti tui sumus, per hoc sacrificium sacrum et sanctum animae nostrae et corpora renoventur;
et dignos nos effice, qui tripudiis spiritualibus et saltationibus intellegibilibus et choreis exsultantibus cum hominibus beatis	et dignos nos effice, qui tripudiis <i>angelicis</i> et saltationibus intellegibilibus et choreis exsultationis cum hominibus beatis illic simul vivamus et
15 cum eis et inter eos glorificemus et laudemus...	delectemur, ut cum eis et inter eos laudemus...

Bei aller Deutlichkeit der Übernahme der Vorlage erkennt man doch auf den ersten Blick eine gewisse freie Gestaltung des Textes durch Chrys. Hierhin gehört vor allem der Ausdruck *sacerdotium regale* (Z. 9). Sar I bietet an dieser Stelle in den meisten und vor allem in den besten Zeugen *sacerdotium angelicum*²⁶. Nach dem Grundsatz *proclivi lectioni praestat ardua* kann kein Zweifel darüber bestehen, daß die Lesart angelicum die ursprüngliche ist und daß Chrys sekundär — wohl in Anlehnung an 1 Petr 2, 9 — *regale* gewählt hat.

Im Lichte der bislang gewonnenen Erkenntnisse können wir jetzt auch die Gemeinsamkeiten in den drei voranaphorischen Gebeten rasch beurteilen. Chrys hat die Gebete der Sar I vor sich gehabt und davon die beiden letzten benutzt. Dabei hat sie bewußt eine Umstellung vorgenommen, indem sie den größten Teil der oratio inclinationis der Sar I in die oratio veli versetzte. Deswegen mußte sie das *servos tuos qui colla sua coram maiestate tua inclinaverunt* in ein blosses *qui clamant ad te hac hora* ändern:

Sar I (13) <i>oratio inclinationis</i>	Chrys (161, 9) <i>oratio veli</i>
adorande qui ab angelis glorificaris	adorande qui ab angelis et archangelis benediceris et sanctificaris
et a Cherubim benediceris	
et a Seraphim sanctificaris	
et ab igneis coleris	
et a spiritalibus exaltaris	
et ab hominibus honoraris	et ab hominibus terrenis honoraris et exaltaris
et a cunctis creaturis adoraris	et a cunctis creaturis in timore et tremore adoraris
et laudaris	et glorificaris aspice Domine servos tuos
qui colla sua coram maiestate tua inclinaverunt	qui clamant ad te hac hora

²⁵ Abgesehen von leichten Berührungen mit der Sar I in der Wendung 179, 10: egenis et spiritu angustiatas.

²⁶ malākajja statt malkaja!

Dagegen ist nicht ersichtlich, warum Chrys in dem Gebet der Segnung die Wendung über den vorausgegangenen Friedenskuß ausgelassen hat; auch nicht, warum sie den Gebetsschluß geändert hat:

Sar I	Chrys
fac nos filios et heredes in regno caelesti per pacem hanc quam a te suscipere meruimus, ut sursum mittamus...	fac nos filios tuos et heredes in regnos tuo aeterno gratia et misericordia...

Auch in den nachanaphorischen Gebeten haben wir noch mancherlei Entlehnungen aus der Sar I festzustellen. So im Gebet vor dem *Pater noster* die Wendung

Sar I	Chrys
orationem quam docuit Unigenitus Filius tuus discipulos suos sanctos oremus... und kurz vorher 191, 18: da nobis ut evolent orationes nostrae infirmae <i>rotarum</i> alis gratiae tuae usque ad thronum honoris tui	orationem magnam et dominicam quam docuit Unigenitus Filius tuus discipulos suos sanctos oremus... da nobis ut evolent orationes nostrae infirmae alis <i>optatis</i> gratiae tuae usque ad thronum regni tui

Hier ist die Lesart *rotarum alis* besonders zu beachten. *rotarum* heißt syrisch . Das lesen aber nur L₂, R₁, V₁, V₃, V₇. Alle anderen Zeugen sowie alle Zeugen der Chrys lesen . Nun kann gar kein Zweifel darüber bestehen, daß *rotarum* die schwierigere Lesart ist, denn *rotae* bedeutet soviel wie Cherubim²⁷. Damit gewinnt die Stelle den Sinn: die Engel mögen unser Gebet zu Gott emportragen. Da aber dieser Ausdruck in der Fassung *alis rotarum* nicht gerade geläufig war und zudem noch durch den Zusatz *gratiae tuae* eine Erschwerung fand, ist es leicht begreiflich, daß man hier eine leichtere Lesart suchte. So kam es zu der Änderung des  in  und zum Ausfall des 1. Wiederum stimmt Chrys — wie oben im 189, 18 — mit den späteren Zeugen der Sar I überein; und wiederum gilt, was da oben über diesen Fall gesagt wurde.

Im Embolismus nach dem *Pater noster* stimmt die Schlußbildung nur mit Sar I und der ersten Anaphora der 12 Apostel überein. Auch diese Tatsache dürfte auf die Entlehnung aus der Sar I zurückzuführen sein.

Das Gebet der Danksagung ist eine Umformung des gleichen Gebetes aus der Sar I, die hier mit Sar III übereinstimmt: In Sar I und Sar III ist das Gebet an den Vater gerichtet, und zwar im ersten Teil im Er-Stil, im zweiten im Du-Stil. Chrys hat alles auf einen Nenner gebracht und alles direkt an den Sohn gerichtet²⁸.

Im Gebet der letzten Segnung hat Chrys umgekehrt das Gebet, welches in Sar I und Sar III an Christus gerichtet ist, in ein Gebet an den Vater umgeformt²⁸

²⁷ Payne Smith, *Thesaurus* 713.

²⁸ Dazu einige Ergänzungen und Auslassungen.

VI. Der Beginn des eucharistischen Hochgebetes in Chrys

Nachdem wir festgestellt haben, daß Chrys geradezu mit Vorliebe die Sar I benutzt, wollen wir auch noch die Frage stellen, warum Chrys ausgerechnet im Beginn des eucharistischen Hochgebetes — also an einer ganz entscheidenden Stelle — sich von Sar I distanziert. Letztere hatte den Beginn mit der Wendung *Ad te* geformt, eine Wendung, welche auf die Worte des vorausgehenden Dialogs *Sursum corda* — *Habemus ad Dominum* zurückgeht, während die Hochgebete sich gewöhnlich an das *Dignum est iustum est* anschließen. Anscheinend hat dem Bearbeiter der Chrys dieser ungewöhnliche Beginn nicht gepaßt. Daher bedient er sich einer Wendung mit *Vere dignum*, um dann möglichst bald den Anschluß an Sar I zu suchen.

VII. Zusammenfassung

1. Chrys ist sekundär sowohl gegenüber Maro wie gegenüber den drei Sar. Sie hat die vier Liturgien als selbständige Einzelgrößen gekannt und benutzt.
2. Die Bearbeitung, welche Chrys an den aus den genannten Anaphoren entlehnten Stellen vorgenommen hat, erscheint gefälliger, höflicher, demütiger; glättet, erleichtert, vereinfacht, verbessert und ergänzt²⁹.

²⁹ Weitere Untersuchungen über die Verhältnisse der Abhängigkeit der Chrys bezüglich der Anaphora des Gregor von Nazianz und der zweiten unter dem Namen des Dioscur von Alexandrien sowie über charakteristische Einzelzüge in der Überlieferung einzelner Hss. der Chrys müssen hier wegen Raummangels leider beiseite gestellt werden. Vielleicht ist an anderem Ort einmal dafür Gelegenheit geboten.

Beiträge zur kritischen Sichtung der asketischen Schriften, die unter dem Namen Ephraem des Syrers überliefert sind

von

Arthur Vööbus

Befaßt man sich eingehender mit dem literarischen Erbe Ephraems, so hat man oft das Gefühl, daß man auf Schritt und Tritt Gefahr läuft, in die Irre zu gehen. Dieser Gigant unter den syrischen Schriftstellern hat eine gewaltige Menge von Schriften hinterlassen, die auch unechtes Gut in sich aufgenommen haben. Dieser bunte literarische Nachlaß wälzt heute das Urteil darüber, was in dieser Reihe von Schriften als echt und was als fremdes Gut betrachtet und ausgeschaltet werden muß, auf die Schultern der Kritik.

Der erste Versuch, den Nachlaß Ephraems kritisch zu sichten und den Kern der echten Schriften herauszuschälen, wurde von F. C. Burkitt¹ gemacht und führte wohl zu einer Siebung des literarischen Materials; aber von den asketischen Schriften wurde nur ein kleiner Teil der Prüfung unterzogen. Dadurch haben von den Prosaschriften ein Brief und von den metrischen Werken die Hymnen über Abraham Qidunaya und Julianos Saba in die Reihe der echten Arbeiten Ephraems Eingang gefunden². Auf andere asketische Schriften hat die Untersuchung Burkitts sich nicht ausgedehnt. So ist diese Frage in ihrem vollen Umfange durch ihn nicht aufgeworfen worden.

Nach Burkitt hat man das einfach übernommen, was er festgestellt hatte. Die anderen Schriften, die durch Burkitt bei seiner Nachforschung beiseite geschoben worden sind, haben R. Duval³, A. Baumstark⁴ und zuletzt I. B. Chabot⁵ entweder als fragwürdig bezeichnet oder einfach verschwiegen.

Und doch ist eine kritische Sichtung des asketischen Materials besonders wünschenswert, nicht nur im Interesse der Literaturgeschichte des syrischen Schrifttums, sondern ebenso vom Standpunkt der syrischen Kirchengeschichte aus. Denn gerade diese Stücke enthalten wertvolle Angaben, die diese Gattung zu einer wahren Fundgrube machen. Obwohl diese

¹ *S. Ephraim's Quotations from the Gospel = Texts and Studies 7* (Cambridge 1901).

² *Ibid.* 24.

³ *La littérature syriaque* (Paris 1907) 334.

⁴ *Geschichte der syrischen Literatur* (Bonn 1922) 50; vgl. 65, Anm. 3.

⁵ *Littérature syriaque* (Paris 1934) 28f.

Schriften in dem gesamten Nachlaß quantitativ einen bescheidenen Platz einnehmen, haben wir es hier mit denjenigen Dokumenten zu tun, die den historischen Aspekten dienen. So ist es vielfach berechtigt, wenn gerade diese Texte das Interesse des Historikers erwecken.

Um über den Charakter der asketischen Schriften mehr Klarheit zu schaffen, und über ihren Quellenwert ein selbständiges Urteil zu bekommen, habe ich sie einer vielseitigen Prüfung unterzogen. So beschäftigte ich mich eingehend mit dem Briefe Ephraems an die Bergbewohner⁶ und mit vier anderen Schriften in einer anderen Untersuchung⁷. Anderes soll mit dieser Studie nachgeholt werden.

I.

Die erste Schrift trägt die Aufschrift *Mēm̄rā de martyānūthā deyhdyāyē*⁸. Herausgegeben wurde die Schrift durch T. J. Lamy⁹ und später wieder durch I. E. Rahmani¹⁰.

Eine nähere Bekanntschaft mit dieser Schrift zeigt uns, wie sich ihre Gedanken- und Interessenwelt in jeder Beziehung mit derjenigen Ephraems deckt. Besonders verdient der Vergleich der Mönche mit den Märtyrern — darin besteht auch der Hauptgedanke der Schrift — herausgehoben zu werden. Mönche sind wahre Märtyrer. Während diese unter Feuer, Schwert, Hunger, Durst, Qualen und Peitsche leiden, leiden dagegen jene unter Nachwachen, asketischen Verpflichtungen, Bußakten und Abtötung¹¹. Hier begegnen wir einem Gedanken, den Ephraem auch anderswo entwickelt¹², und zwar im Zusammenhang mit der Bedeutung, die er der Abtötung zugeschrieben hat.

So hat das Schriftstück die erste Prüfung bestanden. Aber diese Überlegungen nötigen uns, die kritische Prüfung noch nach verschiedenen Seiten hin auszuweiten.

Eine Prüfung der lexikalischen und begrifflichen Seite weist nur Positives auf. Gewisse Begriffe, verbunden mit mönchischer Askese, zeigen eine Art und Weise, die als ephraemisch bezeichnet werden darf. *ʿŪṣānā* und *ḥašā*¹³ gehören zu den wichtigsten Ausdrücken in seinem Wortschatz.

⁶ *A Letter of Ephrem to the Mountaineers. A literary critical contribution to Syriac patristic literature* = Contributions of the Baltic University 25 (Pinneberg 1947).

⁷ *Untersuchungen über die Authentizität einiger asketischer Texte, überliefert unter dem Namen »Ephraem Syrus«, Ein Beitrag zur syrischen Literaturgeschichte* = Contributions of the Baltic Univ. 57 (Pinneberg 1947).

⁸ Eine Handschrift in Mossul, benutzt durch Lamy.

⁹ *S. Ephraem Syri Hymni et sermones* (Mechliniae 1902) 4,207ff.

¹⁰ *Hymni de virginitate* (Scharfeh 1909) 2,116ff.

¹¹ *Hymni*, ed. Lamy 4,215.

¹² Siehe die Hymnen über Abraham Qidunaya = *Hymni*, ed. Lamy (Mechliniae 1889) 3,777; *Opera selecta*, ed. J. J. Overbeck (Oxonii 1865) 114f.; *Hymni de virginitate*, ed. Rahmani 2,74.

¹³ *Hymni*, ed. Lamy 4,215, 2. 6. 8; *ibid.* 209,4; 211,14; 215,7.

Das bedeutet, daß das Mönchtum noch eine besondere Signatur an seiner Stirn trägt: Anachorese, Individualismus, Enthusiasmus, wilde Askese. Ebenso auch die Bezeichnungen für Mönche erwecken Vertrauen. *Pārūšā*¹⁴ ist eine Bezeichnung, die schon in Ephraems Brief an die Asketen vorkommt¹⁵. Und unter den anderen Bezeichnungen finden wir keine einzige, die bei Ephraem nicht zu finden ist¹⁶.

Noch eine andere Beobachtung ist lehrreich. Die Gedanken des Autors beschäftigen sich mit den Verfolgungen, und dadurch hinterläßt er den Eindruck, daß er einer Periode angehört, in der die Christenverfolgungen noch eine akute Gefahr waren. An einer Stelle sagt der Verfasser: wenn der Mönch seine asketischen Verpflichtungen nicht erfüllt, wie kann er dann unter Feuer, Peitsche und Schwert leiden und vor dem Richter sein Bekenntnis ablegen¹⁷? Das paßt zu dem, was wir von der Lebensgeschichte Ephraems wissen, der auf der Scheide des persischen und mesopotamischen Syreriums steht. Die Beziehungen mit seiner Heimatstadt und mit dem Schicksal der dortigen Christenheit hat er nicht verloren. Wir wissen, daß er von den Verfolgungen auch anderswo Notiz genommen hat¹⁸. Diese Beobachtung dürfte zur Bestätigung des schon Gesagten ausreichen.

Weiterhin ist es wichtig, unsere Frage von einer anderen Perspektive aus zu betrachten. Dadurch erhalten wir zu der Beantwortung unserer Frage einen neuen Fingerzeig.

Man darf nicht den Bibeltext, der in der Schrift enthalten ist, außer Acht lassen. Freilich, was wir hier finden, ist herzlich wenig und besteht nur aus zwei Spuren. Immerhin auch das kleine wenige, was uns vorliegt, bezeugt, daß der Autor einen altertümlichen Evangelientext benutzt hat. Diese Stellen sind folgende: Mt. 24,45—51 ܡܘܨܝܘܢܝܘܬܝܘܢ¹⁹ > Peš. Syr-Sin [Syr-Cur] ܡܘܨܝܘܢܝܘܬܝܘܢ. Dieselbe altertümliche Lesart erscheint aber bei Aphrahaṭ²⁰; Mt. 25,1—10 ܡܘܨܝܘܢܝܘܬܝܘܢ²¹ > Peš. ܡܘܨܝܘܢܝܘܬܝܘܢ, eine Lesart, die Ephraem auch sonst gekannt hat²². Diese Lesart erscheint im Palästina-Lektionar²³, bei Aphrahaṭ²⁴, und bei den Schriftstellern, die mit den altertümlichen Texttraditionen

¹⁴ *Ibid.* 209,9; 215,18.

¹⁵ *Opera selecta*, ed. Overbeck 113f., 118, 126; cf. *Hymni*, ed. Lamy 3,821.

¹⁶ *Hymni*, ed. Lamy 4,215.

¹⁷ *Ibid.* 211, 213.

¹⁸ *Hymni de virginitate*, ed. Rahmani 2,20f.; vgl. Vööbus, *Untersuchungen* 11f.; *Le Testament XVIII*, ed. B. Duval, *Journal asiatique* IX, 18 (Paris 1901) 46.

¹⁹ *Hymni*, ed. Lamy 4,207 211.

²⁰ *Demonstrationes*, ed. I. Parisot = *Patrologia Syriaca* I, (Parisii 1894) 242.

²¹ *Hymni*, ed. Lamy 4,207.

²² *S. Ephraim's Prose Refutations*, ed. C. W. Mitchell (London 1921) 2,164f.; *Carmina Nisibena*, ed. G. Bickell (Lipsiae 1866) 141; *Fragments of the Commentary of Ephrem Syrus upon the Diatessaron*, ed. R. Harris (London 1895) 48.

²³ *The Palestinian Syriac Lectionary*, ed. A. S. Lewis and M. D. Gibson (London 1899) 96 164.

²⁴ *Demonstrationes*, ed. Parisot 242.

bekannt gewesen sind²⁵. Folglich führt uns die Prüfung in beiden Fällen zu den Spuren der altsyrischen Texttraditionen, mit denen der Autor bekannt gewesen sein muß. Bekanntlich hat Ephraem nicht den revidierten Evangelientext, sondern das Diatessaron benutzt²⁶. In dieser Hinsicht ist das letzte Ergebnis, wie beschränkt auch seine Evidenz ist, keineswegs ohne Belang.

So kann man diese Ausführungen mit dem Ergebnis schließen, daß dieses Schriftstück einer kritischen Nachprüfung standhält, und es darf die Autorschaft Ephraems mit demselben Recht tragen wie andere Stücke, die wir jetzt als echt ansehen.

II.

Eine andere Schrift *Mēmṛā de'al yhydāyē we 'abylē wemadbrāyē* zeigt keine einheitliche Überlieferung in der Textgeschichte. Teils erscheint sie in den Handschriften unter dem Namen Ephraems²⁷, teils als eine Schrift Ishāqs von Antiochien²⁸. Ein Fragment davon war schon in der römischen Ausgabe der Werke Ephraems abgedruckt²⁹. Lamy hat den Text als Ephraems Werk herausgegeben³⁰, und P. Bedjan seinerseits hat diesen dem Corpus Ishāqs hinzugefügt³¹.

Wer hat hier recht? Gehört diese Schrift Ephraem? Oder Ishāq? Oder sogar einem Autor, den wir nicht mehr ausfindig machen können?

Wir beginnen mit dem Inhalt, der einen recht altertümlichen Eindruck hinterläßt. Das Bild, das diese Schrift vor unseren Augen entfaltet, gehört bestimmt noch zu dem älteren Stadium des mesopotamischen Mönchtums. Wir sehen hier Mönche, die in Höhlen, Felsklüften, auf den Bergen und in einsamen Orten wohnen — mit einem Wort: die Anachorese in ihrer primitiven Gestalt. Darauf deutet auch die Terminologie hin. *Dayrā* bedeutet hier nicht das Kloster, sondern noch die Wohnstätte eines Einsiedlers³², und *dayrāyā* bezeichnet noch den Anachoreten³³.

Wohl finden wir auch etwas über das Klosterwesen, aber dieses erscheint nur in der Peripherie des Blickfeldes. Dies sind nur Anfänge, verbunden mit gewissen Erscheinungen, die damit im Zusammenhang stehen und

²⁵ A. Vööbus, *Studies in the history of the Gospel text in Syriac* = CSCO 128 (Louvain 1951) 92 111.

²⁶ *Ibid.*, 38ff.; A. Vööbus, *Early versions of the New Testament. Manuscript studies* = Papers of the Estonian Theological Society in Exile 6 (Stockholm 1954) 26ff.

²⁷ Hs. Br. Mus. Add. 18 817.

²⁸ Hs. Berl. Sachau 202, fol. 95a—123b; Berl. orient. quart. 940, fol. 29b—42b.

²⁹ Sermo XVII, *Ephraemi Syri opera omnia syr.*, ed. P. Mobarrek (Roma 1743) 3,652ff.

³⁰ *Hymni*, ed. Lamy 4,147ff.

³¹ *Homiliae S. Isaaci Syri Antiocheni*, ed. P. Bedjan (Parisii 1903) 1,49ff.

³² *Hymni*, ed. Lamy 4,153, 1—2.

³³ *Ibid.* 177, 3—4.

von solcher Art sind, wie wir sie auch sonst bei Ephraem finden³⁴. Der Autor betrachtet diese Anfänge mit Bedenken: »Baue dir nicht Räume, damit du nicht sinkst in die Tiefe; liebe nicht einen Wohnsitz, der tiefer sich ausbreitet, damit du nicht die äußerste Finsternis erbest.«³⁵. Es sei hier gleich bemerkt, daß die Art und Weise, wie der Autor von dem Klosterwesen redet, völlig anders ist als die Stellungnahme des Ishāq.

Was der Verfasser über die Physiognomie des Mönchtums berichtet, erinnert uns an Ephraem. Die Darstellung der Lebensweise der Mönche zeigt ein Interesse, in dem wir Ephraems Art wiedererkennen³⁶. Der Verfasser weilt gern bei den Männern, die nichts besitzen, die Wasser aus dem Fluß trinken, die die Blätter von den Bäumen essen, die mit einem Sack bekleidet sind und barfuß wandeln³⁷. Ebenso sind diese Mönche schmutzig, armselig und mager, weil Hunger und Fasten ihr Fleisch von den Knochen genommen und die Kasteiung sie häßlich gemacht hat³⁸. Ihr Haar ist lang und wild, und sie sehen aus ‚wie Adler‘. Übrigens, der letztgenannte Vergleich wird erst völlig klar, wenn der Leser hier Ephraems Brief zu Hilfe nimmt³⁹. So hinterläßt der Text uns überall den Eindruck, daß das Mönchtum noch im Enthusiasmus lebt, noch primitive Formen aufweist und sich so noch in seinem Anfangsstadium befindet.

Es sei hier bemerkt, daß die Aufmerksamkeit, die der Abtötung des Fleisches und den Qualen des Körpers gewidmet ist, ein Lieblingsgedanke Ephraems ist⁴⁰. Auf Schritt und Tritt begegnet man denselben Bildern und Redewendungen im Interesse der Abtötung, wie sie bei Ephraem vorkommen. Keineswegs kann man diese Gedanken Ishāq zuschreiben, der in den Fragen der Abtötung einen völlig anderen Standpunkt eingenommen hat. Den Schwerpunkt hat er in die Seele und in die Gesinnung gelegt⁴¹, und damit an der Abtötung eine Kritik vorgenommen⁴².

Das Vertrauen zur Verfasserschaft Ephraems wird weiter durch das gestärkt, was der Autor über die Stellung der Mönche in den Augen der

³⁴ *Hymni*, ed. Lamy 3,853; *Monumenta syriaca*, ed. P. Zingerle (Oeniponti 1869) 1,6ff.; vgl. Vööbus, *Untersuchungen* 29; id., *A letter of Ephrem* 7ff.

³⁵ *Hymni*, ed. Lamy 4,151.

³⁶ *Opera selecta*, ed. Overbeck 114 117 f.; *Hymni de virginitate*, ed. Rahmani 2,70.

³⁷ *Hymni*, ed. Lamy 4,151.

³⁸ *Ibid.* 153.

³⁹ *Opera selecta*, ed. Overbeck 117.

⁴⁰ *Carmina Nisibena*, ed. Bickell 7,16; *Opera omnia*, ed. Mobarrek 3,626; hier sagt Ephraem, daß die Aufgabe des mönchischen Lebens die Abtötung des Körpers, Fasten und Durst ist; *Hymni de virginitate*, ed. Rahmani 2,76; vgl. Vööbus, *Untersuchungen* 12; *Monumenta syriaca*, ed. Zingerle 1,7, vgl. Vööbus a. a. O. 25ff.

⁴¹ Er empfiehlt den Kampf mit der Seele und denkt, daß der Apostel diejenigen tadelt, die gegenüber dem Körper rücksichtslos sind, *Opera omnia*, ed. G. Bickell (Gissae 1877) 2,262 ff., siehe ebenfalls *Homiliae*, ed. Bedjan, 1,83.

⁴² *Opera omnia*, ed. Bickell 2,306 320.

Umwelt zu erzählen weiß. Er lebt in einer Zeit, die Feindschaft gegen das Mönchtum zeigt. Er klagt darüber, daß diejenigen, die den Weg der mönchischen Askese gewählt haben, ausgelacht und mit Spott überschüttet werden⁴³. Diese Hinweise erinnern uns an das, was Ephraem in seinen Schriften über seine zeitgenössischen Verhältnisse niedergelegt hat⁴⁴.

Das ist ein Zug, der der älteren Phase der Entwicklung des Mönchtums angehört. Und was wir in dieser Hinsicht aus der Schrift herauslesen können, entspricht vollkommen der Phase der mönchischen Bewegung in Syrien und Mesopotamien, die wir gerade in der Lebenszeit Ephraems feststellen können. Dagegen zeigen die Werke Ishāqs, daß zu seiner Zeit die Gefahr ganz anders aussah: die Mönche genießen zuviel Ehre, so daß sogar die hohen Amtsträger sich vor ihnen beugen und so die einst ehrwürdige Erscheinung korrumpieren⁴⁵.

Zu dieser Lösung drängt auch das, was unser Schriftstück noch vom rhetorischen, stilistischen und lexikalischen Gesichtspunkt aus zu sagen hat. Als Hauptbegriffe figurieren *'ūḥānā*⁴⁶ und *ḥaṣā*⁴⁷ in derselben Breite wie sonst in Ephraems Schriften⁴⁸. Die Bezeichnungen für Mönche sind *pārūṣē*⁴⁹ und *'abīlē*⁵⁰, charakteristisch für Ephraem. Unter einigen anderen gibt es keine einzige Bezeichnung, die nicht bei Ephraem vorkommt⁵¹. Auch andere Ausdrücke benutzt der Verfasser so wie Ephraem. Sogar die Phraseologie ist dieselbe. Es ist bezeichnenswert, daß eine merkwürdige Phrase, benutzt als eine Warnung gegen das Verlassen der anachoretischen Lebensweise⁵², genau in demselben Zusammenhang bei Ephraem erscheint⁵³. So konstatieren wir in allen eben erwähnten Punkten einen Einklang mit der Gedankenwelt Ephraems.

Aber wir müssen noch den Bibeltext befragen, soweit uns von diesem Spuren vorliegen.

Falls nicht alles trägt, hinterläßt⁵⁴ der Text den Eindruck, als ob dem Verfasser das aufgeschlagene Evangelienbuch in der Gestalt des Diatessaron vorgelegen hat. Die Schriftstellen, die er behandelt, erscheinen tatsächlich in

⁴³ *Hymni*, ed. Lamy 4,163.

⁴⁴ *Monumenta syriaca*, ed. Zingerle 1,11, vgl. Vööbus, *Untersuchungen* 29 f.; *Opera omnia*, ed. Mobarrek 3,650, vgl. Vööbus, op. cit. 37.

⁴⁵ *Opera omnia*, ed. Bickell 1,186; vgl. 188 238.

⁴⁶ *Hymni*, ed. Lamy 4,155 157 159 161 163 165 167 169.

⁴⁷ *Ibid.* 147 167 171.

⁴⁸ *Opera selecta*, ed. Overbeck 113f. 117. 124 127; *Hymni*, ed. Lamy 3,757 769 777 881 191ff.; vgl. Vööbus, *Untersuchungen* 28.

⁴⁹ *Hymni*, ed. Lamy 1,161.

⁵⁰ *Ibid.* 147 163 165.

⁵¹ *Ibid.* 151 175, vgl. *Opera omnia*, ed. Mobarrek 2,542.

⁵² *Hymni*, ed. Lamy 4,151.

⁵³ *Hymni de virginitate*, ed. Rahmani 2,71.

⁵⁴ *Hymni*, ed. Lamy 4,151, 23—30.

derselben Reihenfolge, wie die Perikopen in dem Diatessaron gestanden haben: Lk 10,1—12; Mt 9,20—24; Lk 10,16—22, und danach Lk 19, 28—30⁵⁵.

Was sich sonst noch von den textlichen Spuren beobachten läßt, zeigt ebenso einen altertümlichen Charakter. Mt 7,14 ܡܘܨܝܘܢܐ ܡܝܢ ܗܝܘܠܐܝܡܘܨܐ⁵⁶ Peš. ܡܘܨܝܘܢܐ ܡܝܢ ܗܝܘܠܐܝܡܘܨܐ, ist eine altsyrische Lesart, die bei Syr-Cur [Syr-Sin] und ebenso auch bei Aphrahaṭ vorkommt⁵⁷ und bei den Schriftstellern, die den archaischen Evangelientext benutzt haben⁵⁸. Išhāq dagegen hat diese Stelle so gekannt, wie sie in der Pešitta gestanden hat⁵⁹. Die zweite Stelle zeigt nochmals die altertümliche Abweichung in Mt 25,1—10⁶⁰, die wir schon gesehen haben⁶¹.

Wir sind nun so weit, das Fazit ziehen zu können: auch diese Schrift hat als Werk Ephraems die Prüfung bestanden. Überall betreten wir hier bekanntes Terrain und stoßen auf denselben historischen Gehalt und auf gleiche Anschauungen und Gedanken, wie sie uns aus den echten Werken Ephraems vertraut sind. Išhāqs Namen hat sie zu Unrecht getragen.

III.

Es bleibt uns noch übrig, zwei andere Stücke, die unter Ephraems Namen figurieren, *Mēmṛā de'al ya'anūthā*⁶² und *Mēmṛā demaksānūthā*⁶³, zu behandeln. Beide Texte wurden durch Lamy unter den Hymnen und Reden Ephraems herausgegeben⁶⁴. Eine andere Überlieferung in den Handschriften hat das erste⁶⁵ wie auch das zweite Stück⁶⁶ Išhāq zugeschrieben, und Bedjan hat beide unter Išhāqs Namen herausgegeben⁶⁷.

Beide Schriften sind inhaltlich wie der Form nach einander so ähnlich, daß es ratsam ist, beide zusammen zu betrachten.

Wenn wir von Ephraems Schriften zu diesen Stücken kommen, befinden wir uns in einer ganz anderen Atmosphäre. Der historische Gehalt, die Gedankenwelt und Ausdrucksweise sind völlig neu.

Der Verfasser stellt sich vor als ein bitterer Kritiker des Mönchtums⁶⁸. Mit seinen Vorwürfen und Gravamina ist er gar nicht zurückhaltend und

⁵⁵ *Tatiani evangeliorum harmoniae arabice*, ed. A. Ciasca (Romae 1888) 57ff.

⁵⁶ *Hymni*, ed. Lamy 4,161, 17—18.

⁵⁷ *Demonstrationes*, ed. Parisot 1,240 416 680; dieselbe Lesart erscheint öfters bei Ephraem, vgl. *Hymni*, ed. Lamy 1,237 285 etc.

⁵⁸ Vööbus, *Studies* 101 149 187f. 201.

⁵⁹ *Opera omnia*, ed. Bickell 2,316.

⁶⁰ *Hymni*, ed. Lamy 4,165.

⁶¹ Siehe S. 50.

⁶² Eine Handschrift in Mossul, benutzt durch Lamy.

⁶³ Dieselbe Hs. in Mossul; Hs. Br. Mus. Add. 17 262, fol. 213b—217b.

⁶⁴ *Hymni*, ed. Lamy 4,225ff.; 241ff.

⁶⁵ Hs. Berl. orient. quart. 940, fol. 22b—26b.

⁶⁶ Hs. Br. Mus. Add. 12,166, fol. 95a—97b.

⁶⁷ *Homiliae*, ed. Bedjan 1,13ff.; 36ff.

⁶⁸ *Hymni*, ed. Lamy 4,243, 21—22.

spendet sie reichlich dem Mönchtum wie auch der Kirche. Überall sieht er Rückgang und Verfall⁶⁹. Das alles erinnert uns an ähnliche Erörterungen und fast endlose Jeremiaden, die wir in den Schriften Ishāqs lesen können.

Daß mit dieser Feststellung sicher das Richtige getroffen wird, beweist nun zur Evidenz der Charakter des Mönchtums. Diese Dokumente führen uns in Verhältnisse, die gründlich abweichen von den eben behandelten und die deswegen nicht mehr zu der älteren Phase des Mönchtums gehören können. Mönche, die auf den Bergen und in der Wüste ihr primitives Leben führen, gehören nicht mehr in das Blickfeld unserer Schriften. Statt dessen sehen wir hier Mönche anderer Art — bezeichnet als *rabbānē*⁷⁰, so wie sie bei Ishāq gewöhnlich erscheinen. Was wir von ihrem Charakter erfahren, zeugt von einer gewissen Entwicklung, die sie inzwischen durchgemacht haben müssen. Der Schwerpunkt des Mönchtums liegt jetzt in den Städten und Dörfern; ferner muß die Entwicklung auch Zeit gehabt haben, sich weltliche, gesellschaftliche und geschäftliche Sitten anzueignen.

Das Klosterwesen trägt jetzt Züge, die unmöglich auf Ephraems Zeit zurückzuführen sind. Die Klöster sind groß geworden; sie sind nun mit Feldern, Weinbergen, Olivenpflanzungen, Gärten und Herden verbunden. Mönchsgestalten, die früher ohne Arbeit und Kultur nur ihrer Abtötung lebten, haben jetzt — wie der Verfasser sagt — mit einem solchen Eifer zum Pflug gegriffen, daß dieses das mönchische Leben zu töten drohte⁷¹. Des Verfassers Sorge und Bemühung ist es, das Mönchtum dem Gedanken zu gewinnen, nochmals Arbeit, Geld und Besitz zu verlassen und zu dem Ideal der Armut zurückzukehren⁷². Dabei ist er sich aber bewußt, daß diese Gewohnheiten jetzt schon zu tief eingewurzelt sind.

Hier breche ich ab: die un-ephraemische Art der beiden Schriftstücke wird wohl ausreichend ans Licht getreten sein. Diese Züge lassen uns keinen Zweifel mehr, daß hier eine Phase des Mönchtums vor uns liegt, die einer späteren Zeit angehören muß. Das, was wir bei Ishāq über das Mönchtum erfahren, über seine Entwicklung in der ersten Hälfte des 5. Jh., zeigt einen Hintergrund, in den auch unsere Schriftstücke hineinpassen.

Endlich zeigen die Spuren aus dem Neuen Testament, daß der Verfasser den Pešittatext benutzt hat. Auch das weist eindeutig darauf hin, daß Ephraem nicht als Verfasser in Frage kommen kann.

So kann Ephraems Verfasserschaft auch nicht die geringste Wahrscheinlichkeit für sich beanspruchen. Damit ist wohl erwiesen, daß hier Ishāqs Schriften unter die Arbeiten Ephraems geraten sind und dadurch Verwirrung in der handschriftlichen Überlieferung verursacht haben.

⁶⁹ Er sieht alles so schwarz, daß es unter 1000 nur einen einzigen Gerechten gibt, *ibid.* 261.

⁷⁰ *Ibid.* 237 241 243 251 255.

⁷¹ *Ibid.* 229 237 255 257.

⁷² *Ibid.* 237, 8—17.

Das Alter der georgischen Schrift

von

Gerhard Deeters

Friedrich Oertel zum 70. Geburtstag

I.

Daß die georgische Schrift, wie wir sie aus Inschriften und Münzen seit der 2. Hälfte des 5. Jh. n. Chr. kennen, unter starkem Einfluß der griechischen Schrift entstanden ist, dafür sprechen klare Tatsachen: das Vorhandensein von Vokalbuchstaben, die Schriftrichtung von links nach rechts, die der griechischen nach Möglichkeit parallele Buchstabenfolge im Alphabet¹, die Bezeichnung des *u* durch *Q P ow*². Uneinig sind die Forscher aber darüber, inwieweit die griechischen Zeichen materiell in das georgische Alphabet eingegangen sind. Heinrich Junker hat in seinem Aufsatz *Das Awestaalphabet und der Ursprung der georgischen und armenischen Schrift*³, der von H. Jensen⁴ als im wesentlichen abschließende Lösung der Frage bezeichnet wird, nur den formalen, stilmäßigen Einfluß der griechischen Schrift zu geben und sich bemüht, die einzelnen Zeichen restlos auf Parsik-, Pahlawik- und Awesta-Vorbilder zurückzuführen. Jedoch werden seine ebenso gelehrten wie scharfsinnigen Deduktionen durch eine falsche Voraussetzung zu einem großen Teil entwertet: er benutzt bei seinen Herleitungen neben der ältesten Form der Xucuri-Schrift (georg. *mrglovani xucuri* oder *asomt' avruli*) auch die Mxedruli-Schrift, und zwar immer da, wo die Ähnlichkeit der Zeichen größer scheint; und leider bietet das Mxedruli mit seinen stark kursiven und je nach der Handschrift divergierenden Formen besonders viele Gelegenheiten für trügerische Übereinstimmungen. Dabei

¹ Und zwar mit Übereinstimmung der Zahlenwerte bis $k^s = \chi = 600$, während das Armenische schon von $z = 6$ an vom Griechischen abweicht. Daß aber auch ein semitisches Alphabet bei der Reihenfolge eine Rolle gespielt hat, zeigt die Stellung des *v* als 6. Buchstabens; denn im 5. Jh. n. Chr. wußte ja niemand mehr, daß das im Griechischen als Zahlzeichen für 6 dienende »Stigma« ursprünglich ein $f = u$ gewesen war. Auf dieses Argument legt I. Džavaxišvili (s. Anm. 6) entscheidendes Gewicht.

² Wobei das *w* alleinstehend den Lautwert *ui*, älter oder dialektisch *ü*, hatte.

³ *Caucasica* 2 (1925) 1—82 und 3 (1926) 82—135.

⁴ *Die Schrift* 310.

hatte schon 1881 der georgische Archäologe D. Bakradze⁵ nachgewiesen, daß die Mxedruli-Schrift seit dem 11. Jh. aus einer gerundeten, stärker kursiven Form der Xucuri-Buchschrift (georg. *musxuri*) entwickelt worden ist. Ausführlicher ist dies dann von I. Džavaxišvili in seiner *Georgischen Paläographie*⁶ begründet worden. Nach seinem Vorgang werden jetzt vier Formen der georgischen Schrift unterschieden, vgl. Abb. 1. Hier zeigt

№№ по пор.	В е н				Современная печать	Транскрипция	Название	№№ по пор.	В е н				Современная печать	Транскрипция	Название
	v	x	xi	xv					v	x	xi	xv			
1					ა	ан	20					ბ	с	сан	
2					ბ	бан	21					გ	т	тар	
3					გ	ган	22					დ	у	ун	
4					დ	дон	22a					ე	п	пар	
5					ე	эн	23					ვ	н	нан	
6					ვ	вин	24					ზ	ჟ	ჟან	
7					ზ	зен	25					თ	ჩ	ჩან	
8					თ	тан	26					ი	ც	ცან	
9					ი	ин	27					კ	შ	შინ	
10					კ	кан	28					ლ	ც	чин	
11					ლ	ლან	29					მ	ც	цан	
12					მ	лас	30					ნ	ძ	ძილ	
13					ნ	ман	31					ო	ცი	ცილ	
14					ო	ნარ	32					პ	ყ	ყარ	
15					პ		33					რ	ხ	ხან	
16					რ	ონ	34					ს	ჯ	ჯარ	
17					ს	პარ	35					ტ	ღ	ღან	
18					ტ	ჟან	36					ყ	ბ	ბაე	
19					ყ	რაე	37					ვ	ვ		

Abb. 1. Die vier Schriftarten des Georgischen.
Nach Bol'saja Sovetskaja Enciklopedija 13 (1953) 117.

⁵ *Trudy V archeologičeskago s'ezda v Tiflisě* 1881 (Moskau 1887) im Anschluß an einen Artikel von I. Okromčedlov, in dem die legendäre Angabe der georgischen Chronik von der Erfindung der Mxedruli-Schrift durch den König P'arnavaz im 4. Jh. v. Chr. für bare Münze genommen wird.

⁶ *K'art'uli damc'erlobat'a-mcodneoba anu paleograf'ia* (Tiflis 1926). Die 2. Aufl. (1949) ist mir nicht zugänglich.

die 1. Spalte die Xucuri-Monumentalschrift, die in den Handschriften bis ins 9. Jh. ausschließlich, und selten noch im 11. Jh. gebraucht wird. Im 9. Jh. entwickelte sich daraus die eckige Buchschrift (Spalte 2) mit Ober- und Unterlängen in einem 4-Liniensystem; sie hat sich im kirchlichen Schrifttum bis in das 18. Jh. gehalten. In gerundeter Gestalt erscheint diese Schrift seit dem 11. Jh. in zivilen Urkunden (Spalte 3); ein kalligraphisch besonders schönes Beispiel ist das Diplom Bagrats IV. von 1060/65

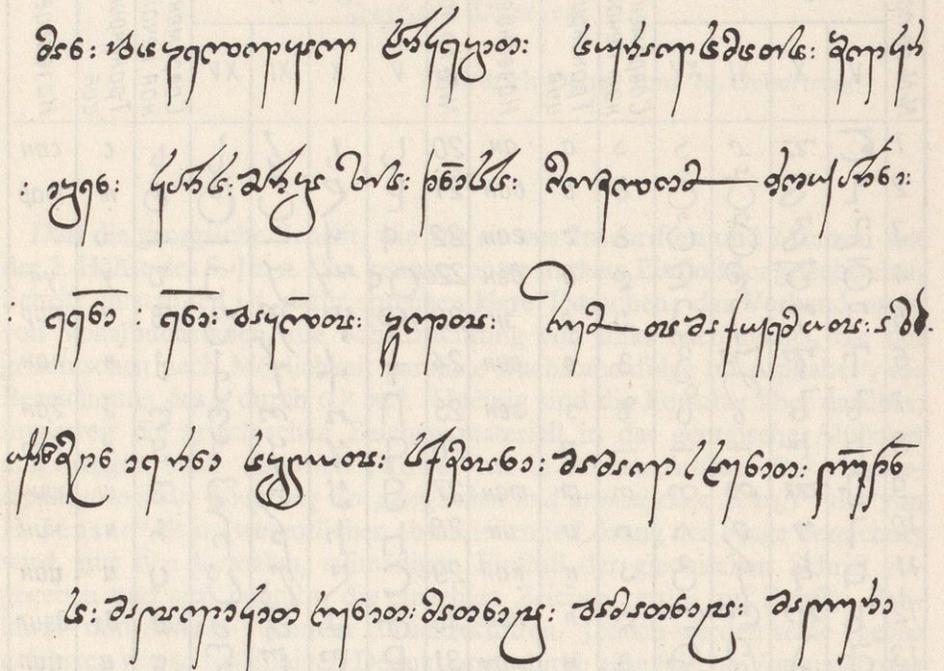


Abb. 2. Aus einem Diplom des Königs Bagrat IV. von 1060/65.
Nach *K'art'uli c'eris nimuṣebi. Paleograp'iuli albomi. Šeavgina Ilia Abulazem*
(Tiflis 1949). Tafel 113.

(Abb. 2). Das eigentliche Mxedruli (Spalte 4) läßt Džavaxiṣvili mit dem 13. Jh. beginnen⁷; es macht Gebrauch von Ligaturen, ist weit stärker kursiv und ist nach mannigfachen Schwankungen im 17. Jh. in der modernen Druckschrift normalisiert worden. Es ist also keinesfalls angängig, einer Mxedruliform ein höheres Alter zuzuschreiben als der entsprechenden Xucuriform, die daraus durch Stilisierung im Sinne der griechischen Schrift entstanden sein sollte; noch ist es erlaubt, für einen Mxedrulibuchstaben einen anderen Ursprung anzunehmen als für den entsprechenden Xucuri-buchstaben.

⁷ Dann müßte allerdings die Dedikationsurkunde Bagrats IV. an das Šio-Mγvime-Kloster (Abb. 3), das die Jahreszahl 1058 trägt, nicht das Original, sondern eine spätere Kopie sein.

II.

Noch ein anderes Bedenken muß gegen die von Junker befolgte Methode vorgebracht werden. Die Methode der paläographischen Formvergleichung wird nur dort zu eindeutigen Ergebnissen führen, wo eine stetige Entwicklung oder eine Anpassung einer Schrift an eine neue Sprache vorliegt. Die altdeutschen Mönche hatten Latein zu schreiben gelernt und begannen mit den lateinischen Buchstaben, so gut es eben ging, auch ihre Muttersprache zu schreiben, mit der Folge, daß wir z. B. noch jetzt drei Zeichen zum Schreiben des Phonems *š* brauchen, und unsere Kinder das überflüssige *q* lernen müssen. Hier ist schriftgeschichtlich alles klar. Diese Methode wird aber in solchen Fällen mehr oder weniger versagen, wo ein Mann (vielleicht mit einigen Helfern, was aber keinen Unterschied macht) sich vornimmt, für sein Volk eine neue nationale Schrift zu schaffen. So entstandene Schriften pflegen sich durch genaue Anpassung an das phonologische System der Sprache auszuzeichnen. Daß wir es bei der georgischen (und armenischen) Schrift mit einer solchen Schrift und nicht mit dem Ergebnis einer allmählichen Anpassung eines fremden Schriftsystems zu tun haben, zeigt der minimale Unterschied, der zwischen Transliteration, phonologischer oder phonetischer Umschrift eines georgischen Textes besteht. Bei solchen »erfundenen« Schriften kann natürlich das Ausmaß der subjektiven und daher für den Forscher nicht nachzuvollziehenden Erfindung sehr verschieden sein: bei der persischen oder ugaritischen Keilschrift scheint es überhaupt vergeblich, nach Vorbildern für die einzelnen Zeichen zu suchen, bei der gotischen Schrift sind diese Vorbilder mit ziemlicher Sicherheit gefunden; immer aber muß man mit Schöpfungen subjektiver Phantasie rechnen, und ich kann den Optimismus Junkers — übrigens ebenso Altheims —, daß aus spärlichen Zeichenfunden eine Schriftschöpfung völlig aufzuklären sei, nicht teilen⁸. Wie sehr die Methode der reinen Zeichenvergleichung in die Irre führen kann, zeigt Junkers Herleitung der Mxedrulibuchstaben *Ɑ j* und *Ɱ w* (*Caucasica* 2 [1925] S. 43 und 53). Diese Buchstaben finden sich bis zum 17. Jh. in keiner Handschrift; sie sind den Grammatiken von Paolini (1629) und Maggio (1670) ebenso unbekannt⁹ wie den »Lob des Alphabets« betitelten Gedichten des Königs Arčil¹⁰. Soweit ich ohne die nötigen bibliographischen Hilfsmittel eine Vermutung wagen möchte, sind sie erst vom Katholikos Antoni in der 2. Hälfte des 18. Jh. erfunden worden.

⁸ Ähnlich auch aus Anlaß der Junkerschen Arbeit P. Peeters in *AnBoll* 46 (1928) 381ff. Zu den zwei Arten von Schriftsystemen vgl. auch N. S. Trubetzkoy, *Altkirchenslavische Grammatik* (Wien 1954) 31.

⁹ H. Schuchardt *WZKM* 10 (1896) 318.

¹⁰ Arčili. *T'xzulebat'a sruli krebuli*. I (Tiflis 1936) 257ff.

III.

Kurz seien noch zwei Theorien erwähnt, die zwei gegensätzliche Extreme zu der iranischen Theorie Junkers darstellen. Die alte Ansicht von Viktor Gardthausen¹¹, der in der griechischen Schrift die einzige Quelle der georgischen erblickte, ist von dem verdienstvollen Kirchen- und Literaturhistoriker Kornili Kekelidze erneuert worden¹²: die georgische Schrift sei im 5. Jh. durch willkürliche Umgestaltung der griechischen Unziale der Zeit gebildet worden. Wie er das aber im einzelnen nachzuweisen versucht, kann nicht überzeugen; denn mit den von ihm angenommenen Drehungen und Wendungen, Weglassungen einzelner Teile und Hinzufügung von Bögen und Strichen kann alles aus allem abgeleitet werden: wenn das Prinzip der »Erfindung« auf die Spitze getrieben wird, ist jede Zeichenverglei- chung sinnlos.

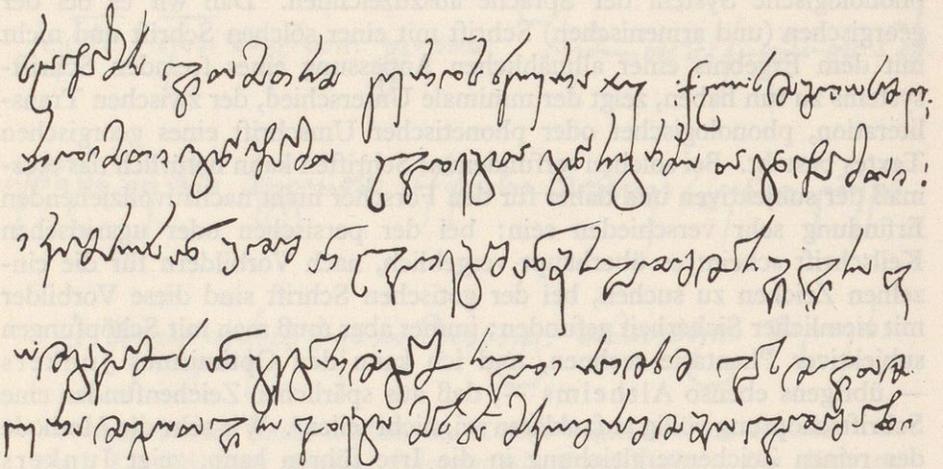


Abb. 3 Aus einem Diplom Bagrats IV.

Nach *K'art'uli c'eris nimušebi*... Tafel 112.

Im radikalen Gegensatz hierzu steht die von Džavaxišvili¹³ aufgestellte Hypothese, nach der die georgische als Schwesterschrift der griechischen aus dem phönikischen Alphabet des 7. Jh. v. Chr. entlehnt und den Georgiern durch ihre angeblichen Vorfahren, die Tibarener und Moscher, vermittelt worden sei. Dieses ehrwürdige Alter erlaubte eine direkte Ver-

¹¹ ZDMG 30 (1876) 79ff.

¹² In der georgischen Zeitschrift *Mnat'obi* 1929, Heft 5/6 und 7.

¹³ S. Anm. 6. Ich weiß nicht, ob in der 2. Auflage diese Theorie noch aufrecht- erhalten wird.

knüpfung der georgischen Kultur mit der des Alten Orients, und so fand diese Theorie bei manchen georgischen Gelehrten Glauben, die vermeinten, sich kühn über ein Jahrtausend ohne eine Spur von epigraphischen Zwischengliedern hinwegsetzen zu können; vgl. z. B. die Einleitung zum amerikanisch-sowjetischen Neudruck der Wardropschen Übersetzung des »Mannes im Tigerfell«¹⁴.

IV.

Die nächstliegende Quelle zur Ableitung der georgischen Schrift ist vor 15 Jahren durch die Entdeckung der Armazi-Inschriften¹⁵ erschlossen worden. Zunächst erlaubten sie eine wichtige negative Feststellung: in Grab- und Ehreninschriften der Könige und der höchsten Würdenträger wird das Griechische in griechischer und das Parthische¹⁶ in aramäischer Schrift verwandt, aber nicht die Landessprache. Wie sollte diese Tatsache anders erklärt werden als dadurch, daß es im 2. Jh. n. Chr. keine georgische Schrift gab?

Nun behauptet P. Ingoroqva¹⁷, daß in Mxet'a-Armazi mehrere Inschriften in georgischer Sprache zu Tage gekommen seien, von denen er zunächst nur zwei behandeln wolle. Da mir durchaus nicht alle Veröffentlichungen über die Armazi-Inschriften zugänglich geworden sind, weiß ich nicht, was das für Inschriften sind; jedenfalls erwähnt sie G. C'eret'eli weder in seinem Bericht über die Inschriftenfunde in Mxet'a¹⁸ noch in seinem Aufsatz, der sich speziell mit der Frage der Entstehung der georgischen Schrift aus der Armazischrift beschäftigt¹⁹. Ingoroqva findet auf dem Boden der 1940 gefundenen silbernen Kanne, die die griechische Inschrift Ἐργὼ βασιλεὺς Φλ Δάδης ἐχαρισάμην Βερσου-

¹⁴ Shot'ha Rust'hveli, *The Knight in the Tiger's Skin*. Translated by Marjory Scott Wardrop. Supplemented and revised by S. Orbelyani and S. Jordashvili. New York, International Publishers (ohne Jahr).

¹⁵ Die letzte leicht zugängliche Zusammenfassung mit Literaturangaben bei Richard N. Frye, *Pahlavi Heterography in Ancient Georgia?* = *Archaeologica Orientalia in memoriam Ernst Herzfeld* (1952) 89—101. Dazu einige Bemerkungen bei Alheim-Stiehl, *Das erste Auftreten der Hunnen* (1953) 57ff.

¹⁶ Dafür, daß hier Iranisch und nicht eine »Heterographie« für Georgisch vorliegt, treten auch Alheim-Stiehl a. a. O. 60f. ein. Gewiß konnten diese Inschriften von Schreiber-Übersetzern auch georgisch »vorgelesen« werden, aber das genügt nicht für den Begriff der Heterographie.

¹⁷ *K'art'uli damc'erlebis zglebi antikuri xanisa* = *Bulletin de l'Institut Marr* 10 (1942) 411—427.

¹⁸ *Epigrafičeskie nachodki v Mcheta — drevnej stolice Gruzii* = *Vestnik Drevnej Istorii* (1948) 2, 59—71. Unerreichbar war mir seine Original-Veröffentlichung im *Bulletin de l'Institut Marr* 13 (1942).

¹⁹ *Armazskoe pi's'mo i problema proischoždenija gruzinskogo alfavita* = *Epigrafika Vostoka* 2 (1948) 90—101 und 3 (1949) 57—71.

μα πιτιδζη trägt²⁰, buchstabenähnliche Zeichen, die er als georgisch *b* (oder *b + p*)*k'* liest und als *Barcom* Sohn des *K'arzam* deutet. Ferner hat er auf dem Stein, der die zweite, noch nicht herausgegebene längere aramäische Inschrift²¹ trägt, eine Figur entdeckt, die wie die schräg untereinander gestellten Buchstaben *S č'* und *ᵇs* aussieht, dazu auf dem rechten Rande ein *S č'*. Ohne hier auf seine ebenso kombinationsfreudige wie anfechtbare Deutung dieser Zeichen einzugehen, möchte ich nur darauf hinweisen, daß dieser Stein zusammen mit dem berühmten Serapitis-Stein zur Einfassung eines Grabes aus viel späterer Zeit benutzt worden war, daß also diese vielleicht georgischen Zeichen gar nicht aus der Zeit der Armazi-Inschriften zu stammen brauchen.

Eine andere Inschrift hat H. Junker²² als georgisch in Anspruch genommen: die punktierte Inschrift auf der Silberschale von Bori^{22a}. Ich vermag allerdings beim besten Willen in dem zweiten Buchstaben (von links) nicht »die geschlossene Gestalt aus zwei *w*, die dem Xucuri-*o* zugrunde liegt« zu entdecken; ich sehe ein einfaches *w*, das mit seinen zwei Knicken dem *w* der danebenstehenden Strichinschrift genau gleicht. Ebenso wenig kann ich finden, daß das *b* sich »scharf vom *r* unterscheidet«; der erste und der letzte Buchstabe scheinen mir kaum verschieden. Rein nach den Zeichen möchte man eher mit S. Amiranašvili²³ *rvn dhr* lesen. Als georgisch vermag ich die Inschrift nicht anzusehen.

V.

Georgische Gelehrte führen noch andere Argumente an, die das Vorhandensein einer Schrift, einer Schriftsprache, einer Literatur vor der Christianisierung erweisen sollen.

1. Die älteste bekannte Inschrift von Bolnisi (Abb. 4)²⁴ zeige eine Sicherheit des Geschmacks in der Form und der Anordnung der Buchstaben, die nur durch eine lange epigraphische Tradition erklärlich sei. Hiernach sollte man erwarten, daß spätere Inschriften noch geschmackvoller ausgeführt seien; das ist aber gar nicht der Fall. Man kann also gerade umgekehrt argumentieren: die besonders sorgfältige Ausführung (in Relief, was später ganz selten ist) weist auf eine besonders ehrfürchtige Behandlung dieses neuen Kulturgutes.

²⁰ Inschrift Nr. 3 bei Nyberg, *Eranos* 44 (1946) 228ff. Nach Ingoroqva steht auf der Kanne noch eine zweite, bei Nyberg nicht erwähnte griechische Inschrift, die er aber nicht mitteilt.

²¹ Frye a. a. O. 90, Anm. 4.

²² *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves* 9 (1949) 13.

^{22a} Beste Abb. bei Frye a. a. O. 96.

²³ *Vestnik Drevnej Istorii* (1950) 1, 98f. (mir nicht erreichbar) nach Frye a. a. O. 94.

²⁴ Zum Text vgl. M. Tarchnišvili, *Les récentes découvertes épigraphiques et littéraires en Géorgie* = *Mus* 63 (1950) 249—60.

2. Der Verfasser des Martyriums der hl. Šušanik gibt sich aus als ihren Beichtvater, den Priester Jakob. Da das Jahr 474 als Todesjahr der Heiligen feststeht, müßte die Abfassung der Schrift ins 5. Jh. zurückgehen. Sie wird denn auch als das älteste Denkmal der georgischen Literatur betrachtet. Seine kunstvolle Prosa setze aber eine lange literarische Tradition voraus. Das meint auch P. Peeters: »Ce texte . . . fuit déjà le naturel et la sobriété

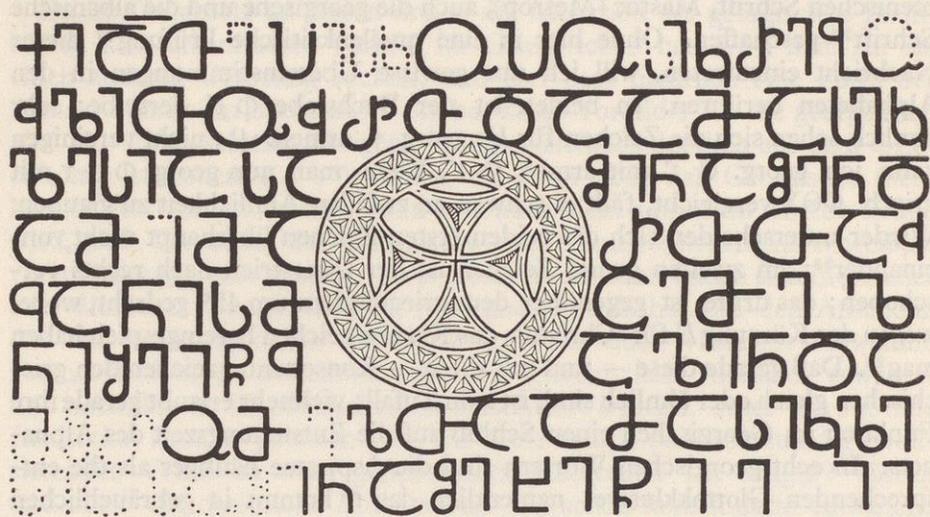


Abb. 4 Bauinschrift des Bischofs Davit' an der Sionskirche von Bolnisi aus dem Ende des 5. Jh.

Nach G. N. Čubinašvili. *Bolnisskij sion* = Bulletin de l'Institut Marr 9 (1940) 96.

de l'expression avec un art, qui ne s'apprend que dans une école littéraire en plein exercice²⁵. Für ihn ist aber diese Raffiniertheit des Stils nur eine Bestätigung für seine aus historischen und überlieferungsgeschichtlichen Gründen gewonnene Ansicht, daß es sich hier um ein Pseudepigraph aus späterer Zeit handelt. Der Wortschatz des nur in einer Handschrift des 11. Jh. erhaltenen Denkmals ist zwar archaisch, ermöglicht jedoch keine genaue Datierung.

3. Die von Leonti Mroveli, dem Verfasser des ersten Abschnittes der georgischen Chronik, überlieferten Namen der georgischen Könige aus den ersten nachchristlichen Jahrhunderten erweisen sich als historisch, je mehr zeitgenössische Quellen bekannt werden, wie etwa die Armazi-Inschriften. Sie müssen daher, direkt oder indirekt, einer schriftlichen Quelle entnommen sein. Aber kann die letzte Quelle nicht eine Königsliste oder dergleichen in aramäischer Schrift gewesen sein? Wenn z. B. der Pitiachsch Βερσουμα

²⁵ AnBoll 53 (1935) 301.

(= syr. *Bar-Šauma*) in der Chronik als *Barcom* oder *Baracman* erscheint, so könnte das auf eine Umschrift von *bršm(n)* zurückgehen.

VI.

Nach armenischer Tradition hat bekanntlich der Schöpfer der armenischen Schrift, Maštoc (Mesrop), auch die georgische und die albanische Schrift²⁶ geschaffen. Ohne hier in eine quellenkritische Prüfung²⁷ dieser Nachricht einzutreten, will ich nur gewisse Übereinstimmungen in den Alphabeten berühren. In beiden ist der Buchstabe Φ p' derselbe; sehr ähnlich sehen sich die Zeichen für k' : georg. \dagger , armen. Վ ; nicht vereinigen kann ich georg. Մ t' mit armen. Թ t' . Wenn man nun georg. Φ Մ \dagger mit griech. Φ Θ χ vergleicht, fällt es schwer, an zufällige Ähnlichkeit zu glauben. Wieder unterscheiden sich die beiden ersten Zeichen überhaupt nicht voneinander²⁸; im zweiten georg. Zeichen ist der Querstrich nach rechts verschoben; das dritte ist gegenüber dem griechischen um 45° gedreht, wobei wegen der Kürzung k' für »Christus« das Kreuzeszeichen hereingespielt haben mag²⁹. Daß gerade diese — und nur diese — Konsonantenzeichen den griechischen gleich oder ähnlich sind, ist kein Zufall; vielmehr erlaubt gerade ihre Funktion im Georgischen einen Schluß auf die Entstehungszeit des Alphabets. In echt georgischen Wörtern sind die Aspiratae häufiger als die entsprechenden Glottokklusive; namentlich das t' kommt in gebräuchlichen Suffixen vor. In Lehnwörtern aus dem Griechischen geben sie ϕ θ χ

²⁶ Das bei Jensen, *Die Schrift* 313 abgebildete Alphabet ist eine Art armenischer Geheimschrift. Aber bei dem von Abuladze entdeckten Alphabet handelt es sich wohl wirklich um die Schrift der Albaner, vgl. Dumézil, *Journal Asiatique* 232, 125ff. Da mir die Originalveröffentlichung von A. Šanidze im *Bulletin de l'Institut Marr* 4 (1938) unerschaffbar geblieben ist, kann ich nicht darüber urteilen, ob die von P. Akinean, *Handes Amsorya* 62 (1948) 335ff. geäußerten Zweifel begründet sind (schon die Anzahl der Zeichen spricht gegen die Annahme einer weiteren armenischen Geheimschrift). Vor allem aber müßte untersucht werden, wie sich diese Zeichen zu denen der tatsächlich albanischen Inschrift auf dem Leuchter von Mingočaur (*Kratkie soobščeniya... Instituta Istorii Material'noj Kul'tury* 46 [1952] 93) verhalten. [Während der Drucklegung habe ich den Aufsatz von Šanidze kennen gelernt. Ich halte es für sicher, daß das in der armen. Hs. des 15. Jhs abgebildete Alphabet wirklich das der Albaner sein soll; jedoch scheinen nicht nur die Lautwerte und die Reihenfolge der Buchstaben schwer in Unordnung geraten, sondern auch die Zeichenformen stark entstellt zu sein; denn es finden sich kaum Zeichen, die mit denen auf dem Leuchter von Mingočaur übereinstimmen.]

²⁷ Hierzu wäre vor allem eine Auseinandersetzung mit I. Džavaxišvili, *Dzveli somxuri saistorio mc'erloba* (Tiflis 1935) vonnöten, worin die Glaubwürdigkeit der armenischen Quellen allzu skeptisch beurteilt wird.

²⁸ Gegen Junker, *Caucasica* 2, 30 ist das georgische Zeichen in seinem Oberteil gerade ein durchstrichener Kreis.

²⁹ Vgl. urslav. *krbstъ* »Kreuz« aus *Christus*.

wieder³⁰; dagegen sind sie in alten (d. h. mittel)iranischen Lehnwörtern ganz selten, da etwa bis zum 8. Jh. die persischen stimmlosen Verschluslaute und Affrikatae als Glottokklusive *ptkč'*, später, also in den meisten neupersischen Fremdwörtern, als *p' t' k' č'* erscheinen. In alten Lehnwörtern kommt *p'* manchmal für iran. *f* vor³¹, *t'* überhaupt nicht, *k'* nur in *k'udi* »Hut« < osset. *xūd* (im Altgeorgischen selten und jung), sonst ist iran. *x* = georg. *x*.

Da im Gegensatz zu diesen dreien die Mehrzahl der georgischen Buchstaben kein erkennbares Vorbild im Griechischen hat, wird man für sie einen anderen Ursprung suchen; und hier liegt natürlich eine Form der Armazi-Schrift am nächsten³². Sie bot keine Vorbilder für die georgischen *p' t' k'*, — ebensowenig übrigens für das gleichfalls deutlich aus dem Griechischen stammende *o* *o*³³. Ohne sie kann aber das Georgische nicht korrekt geschrieben werden, wenn man auch nicht a priori in Abrede stellen wird, daß Versuche, das Georgische mit Armazi-Zeichen zu schreiben, vorausgegangen sein können. Zwei dieser Buchstaben finden sich in gleicher oder ähnlicher Gestalt auch im Armenischen. Es hat also den Anschein, daß für beide Sprachen verschiedene, wenn auch vielleicht verwandte Fremdschriften gemeinsam aus dem griechischen Alphabet erweitert und nach ihm zu Nationalschriften umstilisiert wurden. Aber was für eine Institution kann es gewesen sein, die diese beiden politisch ständig rivalisierenden Völker zu einer gemeinsamen kulturellen Tat einigte? Einzig und allein die christliche Mission oder die schon konstituierte christliche Kirche, — wobei die Vorgänge im einzelnen wesentlich komplizierter gewesen sein mögen, unter stärkerer Beteiligung von geborenen Georgiern, als es die armenische Tradition wahrhaben will.

Diese Folgerungen können natürlich durch einen einzigen Fund widerlegt werden: ein Dokument aus dem 4. Jh. oder früher in eindeutig georgischer Schrift. Aber solange ein solches fehlt, wird man die Entstehung der drei kaukasischen Schriften ebenso wie die der gotischen und später der altbulgarischen Schrift auf die Befolgung des Gebotes zurückführen, allen Völkern das Evangelium zu predigen.

³⁰ Vgl. N. Trubetzkoy, Glotta 25 (1936) 253. Das griech. *χ* in spirantischer Aussprache erscheint erst in sehr viel jüngeren Lehnwörtern und Transkriptionen. Über die Aussprache von *φ* und *θ* läßt sich aus dem Georgischen nichts folgern, da es kein *f* und kein *β* hat; es kann Lautersatz vorliegen, so wie noch jetzt jedes fremde *f* im Georgischen *p'* ergibt.

³¹ *p'ardvaj* »verkaufen« < sogd. *f'rādan*; *p'aršavangi* »Pfau« < iran. *frašmary*.

³² Vielleicht aus einer Form, die wir noch gar nicht kennen; das würde erklären, warum die Ableitung der meisten georgischen Buchstaben aus den Zeichen der Armazi-Schrift durchaus nicht eindeutig gelingt; vgl. den in Anm. 19 genannten Aufsatz.

³³ Nicht *Q*, sondern ein einfacher Kreis *o* auf dem Reliquiar von Džvarisi; vgl. Georgica I 2/3 (London 1936) Tafel I gegenüber p. 50. Analog würde man auch für das *Γ e* ein griech. Vorbild erwarten, aber seine Form liegt vom *E* doch recht weit ab.

Christlicher Orient und mittelalterliches Abendland

Verbindungslinien und Forschungsaufgaben

von

Georg Schreiber

(Fortsetzung^{88a})

7. Die Wallfahrt

Im allgemeinen ist der Osten, vorab mit Ephesus, Jerusalem, Bethlehem, mit dem Sinai und zahlreichen anderen Kultstätten Ziel der abendländischen Fernwallfahrt, die stark als Sühnefahrt begriffen werden muß⁸⁹. Sagen über das ununterbrochene Reich des abessinischen Priesterkönigs Johannes und Überlieferungen über indische Thomaschristen taten ein übriges, um die Volksphantasie anzuregen. Aber es ergeben sich darüber hinaus denkwürdige Zwischenstationen und Wechselbeziehungen. Auch der Osten verspürte die Anziehungskraft des Westens in der Organisation des Mönchtums, in Kollekten, in der Verteidigung der Bilderverehrung, in seinen berühmten Kultstätten^{89a}. Der Mönch Gregor Dekapolites aus Irenopolis in der isaurischen Dekapolis durchwanderte in der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts Orient und Okzident als Pilger (Syrakus, Thessalonich, Rom), um dann in Byzanz die Pilgerverehrung zu verteidigen⁹⁰. Der griechische Mönchsreformer Christodulus betrat die Kulturbrücke des byzantinischen Unteritalien. Er kam 1043 nach Rom; sein Besuch galt auch Monte Cassino, dort das abendländische Mönchtum zu studieren.

^{88a} Fortsetzung des Aufsatzes OrChr 38 (1954) 96—112.

⁸⁹ Ludovic Lalanne, *Des pèlerinages en terre sainte avant les croisades*. Bibliothèque de l'école des chartes XII (1845—1846) bietet eine Liste der Jerusalemfahrer vom christlichen Altertum bis zum Ausgang des 11. Jahrhunderts. Eingehender Anton Baumstark, *Abendländische Palästinapilger des ersten Jahrtausends und ihre Berichte* (Köln 1906); für das spätere Mittelalter siehe Röhricht und Meisner, *Deutsche Pilgerreisen* 3ff.; vgl. ferner Georg Schreiber, *Wallfahrt und Volkstum in Geschichte und Leben* = Forschungen zur Volkskunde, herausgegeben von G. Schreiber, H. 16—17 (Düsseldorf 1934) im Ortsverzeichnis des Registers; ders., *Gemeinschaften des Mittelalters* 24ff.; Merk, *Heldenepos* 168f.; Kötting, *Peregrinatio Religiosa* 80ff. So ergeben sich manche Ergänzungen zu dem immerhin inhaltreichen Artikel *Pèlerinages* bei Cabrol-Leclercq, *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* 14, 65—176.

^{89a} F. Dölger, *Europas Gestaltung im Spiegel der fränkisch-byzantinischen Auseinandersetzung des 9. Jahrhunderts* = Der Vertrag von Verdun (Leipzig 1943) 203—273.

⁹⁰ G. Graf, *Gregor Dekapolites* = LThK 4, 672.

Er wurde schließlich der Begründer des Patmos-Inselklosters⁹¹. Noch um 1505, in einem letzten Ausklang, erfolgt ein griechischer Bischofsbesuch in Cluny, das einst seine Mönche zum Bosphorus entsandt hatte⁹². So zieht sich ein einheitlicher Rhythmus von der Westküste Galiziens mit Santiago über die Apenninenhalbinsel bis hin an den Jordan und an den Nil. Da hören wir weiter über Pilgerreisen, die am Ausgang des Mittelalters Spanien aufsuchen, etwa daß der französische Marschall Boucicaut (gest. 1368) vom englischen König Eduard III. (gest. 1377) für sich und für zwölf Ritter einen Geleitbrief nach Santiago erhält, um sich dann 1354 zum Heiligen Land einzuschiffen⁹³. So hat König Ferdinand I. von Aragon einem äthiopischen Kleriker, dessen schwarze Hautfarbe ausdrücklich erwähnt wird, einen Geleitbrief für seine Wallfahrt nach Compostela ausgestellt⁹⁴. Derselbe Monarch befiehlt in einem Schreiben an seinen Sohn (Valencia, 22. Februar 1415) denselben Jakob Brente, »prevere de les Indies de Presta Johan«, also aus dem Lande des sagenhaften Priesters Johannes⁹⁵ für die Rückreise von Compostela über Sizilien seinem Schutz⁹⁶. Noch fehlt es an einer umfassenden Wallfahrtsliste der der Levante entstammenden Pilger.

Wie vielseitig diese Verschränkungen waren, zeigt die Ankunft des Basilianers Makarios, Erzbischofs von Antiochien (gest. 1012), in St. Bavo in Gent, der als Pilger mit drei Gefährten (Gruppenwanderung) dort eintraf⁹⁷. Bewegter noch gibt sich das Leben des hl. Simeon von Trier (gest. 1035). Er ist in Syrakus als Sohn des Griechen Antonius geboren. Seine Ausbildung empfängt er in Byzanz. Sieben Jahre wirkt er als Pilgerführer in Jerusalem, um sich dann zu einem Einsiedler am Jordan zu begeben. In einem Zönobium in Bethlehem zum Diakon geweiht, lockt ihn der Sinai, in einem dortigen Kloster zu leben, um dann eine Einsiedelei am Roten Meer zu beziehen. Aber ihm wird ein ganz neuer Antrieb. Er wird von dem Sinaikloster an Herzog Richard II. von der Normandie gesandt, um von dort Almosen zu holen. In der Tat geht er mit den Äbten Richard von St. Vannes und Eberwin von St. Martin in Trier über Rom nach der Normannen-Residenz Rouen. Ihn begeistert ein griechischer Mönch Kosmas. Doch der Weg führt ihn zum Osten zurück,

⁹¹ Revue de l'Orient Chrétien 5 (1900) 215—246, bes. 221; V. Laurent, *Christodoulos* = LThK 2, 932.

⁹² Schreiber, *Gemeinschaften des Mittelalters* 6, Anm. 16.

⁹³ J. Delaville de Roulx, *La France en Orient au XIV^e siècle* 1 (Paris 1886) 162.

⁹⁴ Jeanne Vielliard, *Pèlerins d'Espagne à la fin du moyen âge*. Ce que nous apprennent les sauf-conduits délivrés entre pèlerins par le chancellerie des rois d'Aragon entre 1379 et 1422. = Homenatge a Antoni Rubió i Lluch, *Miscellània d'estudis literaris històrics i lingüístics* 2 (Barcelona 1936) 274 und Appendice n. 6, p. 290f.

⁹⁵ Vgl. dazu Richard Hennig, *Terrae incognitae* 2 (Leiden 1950) 438—460.

⁹⁶ Vielliard 274 und Appendice n. 7, p. 291.

⁹⁷ V. Laurent, *Makarius* = LThK 6, 812; Georg Schreiber, *Geschichtsdenken im hohen Mittelalter* = Arch. f. Kulturgesch. 32 (1944) 75—117, bes. 91ff.; É. de Moreau, *Histoire de l'église en Belgique* II (Bruxelles 1945) 397 s.

da er (wohl 1028) den Erzbischof Poppo von Trier nach Jerusalem begleitet. Nach Art anderer Palästinafahrer, die als Reklusen leben, läßt er sich in einer Zelle an der Porta Nigra in Trier einmauern⁹⁸.

Immer wieder verknüpften die Kabel der Wallfahrt.

8. Kosmas und Damian

Von außerordentlicher Bedeutung, nicht bloß hagiographisch, sondern auch volksreligiös und sozialständisch, wurden Kosmas und Damian, die heiligen Martyrer und Patrone der Ärzte, ebenso der Apotheker und der medizinischen Fakultäten. Wenn auch echte geschichtliche Nachrichten nicht vorhanden sind, so ist angesichts der zahlreichen handschriftlichen Überlieferungen an ihrer Existenz nicht zu zweifeln⁹⁹. Ihre kultische Verehrung, die bereits im 5. Jahrhundert nachweisbar ist, vollzog sich im Osten in mehreren Residenzen in Pamphylien, in Cyrus, in Konstantinopel. Rom mit der aus einem antiken Tempel umgeschaffenen Kirche Kosmas und Damian auf dem Forum — ein damals ungewöhnliches Verfahren, das den Respekt vor den Dioskuren bekundet — wurde zum weiteren Brückenkopf.

Was hatten diese Martyrer dem Abendland zu geben? Nun, sie entwickelten in der Devotion den ärztlichen Berufsgedanken. Mit ihnen verlangt man im Mittelalter den *peritus in arte*¹⁰⁰. Wertvolle und persönlich erworbene Kenntnisse soll also der Arzt aufweisen. Damit erfolgt eine Korrektur in der Haltung des späteren *medium aevum*, das, ohne die Qualität vorzuziehen, die heimatgebundene Art des Arztes verlangt. Damals hat die Stadt Münster es abgelehnt, auswärtige Ärzte wirken zu lassen, die häufig auf die Wanderschaft gingen. Dazu traten Bruchärzte auf Jahrmärkten auf. Selbst Paracelsus mußte als Fremder 1528 Basel verlassen¹⁰¹.

Der Arztberuf sollte nun aber, wenn sich das Vorbild von Kosmas und Damian auswirkte, nicht bloß durch Kenntnisse, sondern auch durch eine religiöse Motivierung gestützt sein. Sein Wirken sollte als eine Dienst-

⁹⁸ S. A. Bigelmair, *Simeon von Trier* = LThK 9, 568; Ergänzungen bei Schreiber, *Geschichtsdenken* 95ff.; Wilhelm Wattenbach, *Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter*. Deutsche Kaiserzeit, herausgegeben von Robert Holtzmann, Bd. 1, H. 2 (Berlin 1939) 173ff.; N. Adler, *Des Magister Johannes von Frankfurt Beschreibung seiner Palästinafahrt mit dem Pfalzgrafen Ludwig III. 1426/27* = Das Heilige Land 86 (1954) 1—10.

⁹⁹ Joh. Peter Kirsch, *Kosmas und Damian* = LThK 6, 218f.; Karl Künstle, *Ikongraphie der Heiligen* (Freiburg i. Br. 1926) 390f.; Braun, *Tracht* 439ff.; Günter, *Legende* 343 im Register.

¹⁰⁰ Dazu Schreiber, *Gemeinschaften des Mittelalters* 49 51. Wir folgen hier und an anderen Stellen einem Manuskript, das ich noch nicht veröffentlichen konnte. Es war der Inhalt eines Vortrags, den ich vor einer größeren Ärzteversammlung in der Kosmas- und Damianstadt (Essen-Ruhr) hielt. Vorläufige Hinweise bei Georg Schreiber, *Mitleid, Medizin und Ärztetum in christlichem Anstieg* = Kirche und Leben, Bistumsblatt Münster, Nr. 13 (1953) 3.

¹⁰¹ Lothar Schreyer, *Theophrastus Paracelsus. Der gefangene Glanz* (Freiburg i. Br. 1940) 12ff.

leistung gegen Gott und die Gemeinschaft, also als ein bewußtes Kulturschaffen erfolgen, bei dem die Gnade des Herrn mitwirkt. Deshalb lehnt die Legende, die sich beiden Dioskuren widmet, die Honorierung des Arztes ab. Genießt dieser doch, wie angedeutet, ein Charisma. Darum muß er auch unentgeltlich heilen. Die Legende hat diesen Gedanken der Gratisbehandlung scharf herausgearbeitet, da sie durch Kosmas den Damian tadelt, daß er von einer Witwe Honorar annimmt. Diese religiöse Berufsauffassung wird in der Überlieferung durch den Hinweis gestützt, daß beide Heilbringer mit dem Kreuzzeichen heilen. Aber die Attribute der deutschen Ikonographie sind — über den religiösen Bereich hinausgreifend — bemerkenswert realistisch gehalten. Man zeigt nämlich neben anderen mehr martyriumshaften Abzeichen (Schwert, Palme, Beil) bereits auf dem Deckel des Theophano-Evangeliars (1039—1056) der Essener Münsterkirche eine Büchse und eine Flasche, wozu oft noch ärztliches Gerät tritt. Über diese Symbole weiß J. Braun zu bemerken: »Die Attribute stammen aus dem Osten, wo sie sich schon früh eingebürgert hatten und von wo sie mit dem Kult der beiden Heiligen in den Westen kamen¹⁰².« Doch bedarf dieser östlich-westliche Wanderweg noch der näheren Verarbeitung. Die Flasche will übrigens als Harnglas angesehen werden, in Hinsicht auf die orientalische und mittelalterliche Harn-diagnose¹⁰³. Die Büchse ist als Salbentopf zu deuten, dem oft ein Salbentpatel beigegeben ist. An Stelle einer Büchse zeigt Kosmas in Kaufbeuren in der arztfreundlichen Stadtpfarrkirche (Spätzeit des 15. Jahrhunderts) einen mit Schubläden versehenen Arzneibehälter, also eine Hausapotheke¹⁰⁴, die in der Geschichte des Apothekerwesens vermerkt sein will¹⁰⁵.

Die beiden östlichen Mediziner wirken erzieherisch auf das westliche Mittelmeer und darüber hinaus. Man wußte dort um Alexandrien, um Antiochien, um Athen als Hochsitze ärztlicher Kultur. Man erkannte die Überlegenheit des Ostens¹⁰⁶. Der Archiater-Leibarzt Revalis am Merowinghof des 6. Jahrhunderts nimmt seine Operationen so vor, wie er sie in Konstantinopel kennengelernt hatte¹⁰⁷. Es wird überdies von der Legende berichtet, daß diese medizinischen Dioskuren »von einem reichen Geschlecht und von einem adligen Stamme« waren¹⁰⁸. Dieses aristo-

Gewordnung!
aristokratisch!!

¹⁰² Tracht 441.

¹⁰³ Diepgen, *Geschichte der Medizin* 1, 30 34 87f. Weitere Verweise im Register S. 351.

¹⁰⁴ Braun, *Tracht* 441.

¹⁰⁵ S. Schreiber, *Gemeinschaften des Mittelalters* 439 im Register.

¹⁰⁶ Buckler, *Anna Comnena* 547 im Register unter *Medicine*; Diepgen, *Geschichte der Medizin* 1, 61ff.

¹⁰⁷ Hermann Peters, *Der Arzt und die Heilkunst in der deutschen Vergangenheit* = Monographien zur deutschen Kulturgeschichte, herausgegeben von Georg Steinhausen, Bd. 3 (Leipzig 1900) 8.

¹⁰⁸ Für die Fassung der in der mittelalterlichen Legende wurzelnden barocken Darstellung siehe Caspar Erhard, *Große Hauß-Legende der Heiligen* (Augsburg 1762) zum 27. September.

kratische Element erleichterte gewiß die Zugänge zur mittelalterlichen Gesellschaft. Die Legende stellt ebenfalls ihr Können heraus, wenn sei bemerkt, daß diese beiden Ärzte einen »lebhaften und scharfsinnigen Verstand aufwiesen«, und daß sie tauglich waren »zu den feinen Künsten und Wissenschaften«¹⁰⁹. Im besonderen wird ausdrücklich darauf hingewiesen, daß sie »eine solche Vollkommenheit in Erkenntnis der Natur und Artzeney-Kunst« aufwiesen, daß sie Ansehen im ganzen Land erwarben¹¹⁰. Damit wird ein großer Heilmittelschatz berührt, der ja der Medizin Assyriens, Babyloniens und Ägyptens zukam. Die den Ärzten innewohnende Heiligkeit, die durch die Abstammung aus einer christlichen Familie und später durch das Martyrium betont wurde, gab ihnen nach den nämlichen Berichten eine besondere Kraft, Wunderwerke zu wirken. So wird von vornherein ein christliches Gegengewicht, ja ein Übergewicht zu sarazenischen Ärzten geschaffen, die am Hofe Friedrichs II. und darüber hinaus eine besondere Geltung hatten.

Die Überlieferung teilt auch die Art der Behandlung mit. Die Ärzte beginnen mit einem Gebet. Begreiflich. Wird doch selbst noch in der mittelalterlichen Legende der Dämon, also der unreine Geist, als Grund der Krankheit angesprochen. Man nehme nur die Legende des Einsiedlers Guarinus (11. Jahrhundert) am Montserrat, der die Tochter des Markgrafen von Barcelona von der Besessenheit erlöst¹¹¹. Man erinnere sich ebenfalls an die immer wieder literarisch vorgetragenen und in Exorzismen respektierten Anschauungen des Mittelalters, denen die dämonologischen Traditionen der Klöster des Orients (Johannes Cassianus, ägyptischer Abt Serenus, Augustinus, Isidor von Sevilla) eine Stütze boten¹¹².

Doch soll man die Bedeutung der literarischen Auslassungen, die sich der mittelalterlichen Dämonenlehre in Ost und West zuwenden, nicht überschätzen, soviel sie an Aufmerksamkeit verdienen und soviel auch noch über Adolph Franz und andere Autoren hinaus geklärt werden muß. Die Zahl solcher Belegstellen mag sich noch vermehren. Ganz gleich, jedenfalls hat die medizinische Praxis des griechischen Mittelalters, was bislang weniger beachtet wurde, sich weitgehend von solchen Vorstellungen gelöst.

Man nehme nur das bedeutende Typikon des Johannes II. Komnenos (1118—1143), das sich mit der Errichtung des Hospitals des Pantokrator,

¹⁰⁹ Ebd.

¹¹⁰ Ebd.

¹¹¹ Zimmermann, *Kalendarium Benedictinum* 2, 350; Georg Schreiber, *Der Montserrat im deutschen Erinnerungsbild* 277. — In der Cyriakuslegende erfolgt zweimal die Heilung eines Mädchens, das von einem Dämon besessen ist. Günter, *Legende* 76. Dort weitere Beispiele.

¹¹² Adolph Franz, *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter*. 2 (Freiburg i. Br. 1909) 518ff.; Rudolf Hindringer, *Dämon* = LThK 3, 137ff.; Diepgen, *Geschichte der Medizin* 1, 350 im Register.

des bevorzugten kaiserlichen Hausklosters in Byzanz, beschäftigt¹¹³. Dieses Spital war Zubehör eines Mönchskonvents, aber nirgendwo findet sich in der eindringlich geschilderten Organisation irgendwelche Einmischung und Einströmung, die der Dämonenglauben heraufgeführt hätte. Vielmehr wird dieses Hospital in allem beherrscht von der Vorstellung, daß 50 bettlägerige Kranke mit Hilfe der Ärzte und ihrer Vorschriften genesen können. In dieser Richtung bewegt sich die klare, zweckhafte und zugleich vorbildliche Gliederung dieses Krankenhauses, die sich in 5 Sektionen aufteilt. Diese Abteilungen beschäftigen sich mit Wundkrankheiten, mit Knochenbrüchen, mit Augenkranken, Darmkranken. Eine eigene Station ist ausgerechnet in einem Spital, das einem Männerkloster zugehört, also sozialkaritativ großzügig und freiheitlich, den Frauen mit 12 Betten vorbehalten. Man weiß überdies um Reservebetten, man erwähnt den Reinigungstrank und die Abführmittel. Das ärztliche Personal ist zahlreich. Dazu treten die Krankenpfleger ebenfalls überzählige Pfleger und 2 Diener. Das Erstaunliche ist überdies, daß der Frauenabteilung neben 2 Ärzten eine Ärztin beigegeben ist, wozu 4 beständige und 2 überzählige und 2 Dienerinnen treten. Ebenfalls wird die Besoldung für die Ärzte angegeben, auch für die Ärztin. Das ärztliche Personal kann mit Beförderung rechnen. Zu den Chefärzten treten die Oberärzte. Außerordentlich will vermerkt sein die östliche Wertschätzung der Chirurgen. Hier hat sich bereits, wie wir ergänzend zu unseren früheren Darlegungen bemerken, die Auswirkung des Kultes von Kosmas und Damian geltend gemacht. Dazu weiß dieses Hospital um den Bruchschneider, auch um ein Ambulatorium. Den Ärzten dieses Ambulatoriums sind 8 Assistenten beigegeben. Wir haben diese Organisation an anderer Stelle eingehend behandelt, auch den Begriff der »gebührenden Sorgfalt«, die von den Ärzten verlangt wird¹¹⁴.

Doch kehren wir zu unseren Ausgangspunkten, zu Kosmas und Damian zurück. Die Legende läßt bereits realistische Begebenheiten und Heilmittel anklingen, aber ebenfalls macht sich die andere Vorstellung bemerkbar, da diese beiden Mediziner quasi-priesterliche Funktionen erfüllen. Wird doch darauf hingewiesen, daß sie einen Anteil an den Charismen haben, die gerade in der Geschichte der Urkirche begegnen¹¹⁵.

¹¹³ Franz Dölger, *Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches* = Corpus der griechischen Urkunden des Mittelalters und der neueren Zeit. A: Regesten, Abt. I, T. 2 (München 1925) 60, Nr. 1311. Das nicht ganz erhaltene Typikon bei A. Dmitrievskij, *Opisanie liturgičeskich rukopisej chranjaščichsja v bibliotekach pravoslavnago vostoka*. Bd. 1, Typika I (Kiev 1895).

¹¹⁴ Georg Schreiber, *Byzantinisches und abendländisches Hospital* = ByzZ 42 (1943), 116—149. Bedeutend erweitert bei ders., *Gemeinschaften des Mittelalters* 3—80; zustimmend Diepgen, *Geschichte der Medizin* 1, 172 198 252. Siehe noch Franz Meffert, *Caritas und Krankenwesen bis zum Ausgang des Mittelalters* (Freiburg i. Br. 1927) 22ff., wo — gleich Harnack — darauf hingewiesen ist, daß eine grundsätzliche Opposition der großen Kirchenväter gegen die Medizin nicht bestand.

¹¹⁵ J. Rohr, *Charismen* = LThK 2, 838ff.

Es ist eine selbstverständliche Folgerung, daß das Moment der Uneigennützigkeit für diese Ärzte stärkstens betont wird, was in einen scharfen Gegensatz zur babylonischen Gesetzgebung des Königs Hammurabi und zur antiken Honorarauffassung tritt¹¹⁶. Sind sie doch ausgezeichnet durch übernatürliche Gnadengaben. Handeln sie doch nach dem Vorbild Christi. Näherhin weiß die Legende zu berichten, daß Damian für seine ärztliche Bemühung ein Entgelt bei einer kranken Frau nahm. Merkte er doch, daß diese Patientin ungehalten war, weil sie nicht bezahlen durfte. Kosmas ist strengerer Auffassung. Er verlangt, daß dieses Honorar zurückgegeben wird, was auch geschieht¹¹⁷. So rücken beide in die Gliederkette der Anargyroi, der unentgeltlich heilenden Ärzte, deren Kult zum Teil auf Süditalien übergreift¹¹⁸.

Die Entwicklung des Kultes der Dioskuren ist für den vorderen Orient in einiger Hinsicht schon verfolgt worden. Anderes bleibt noch nachzutragen. Es ist auch die Frage, inwieweit die abendländische Invasion im Kreuzzugszeitalter den Kult verstärkte, inwieweit auch die in Jerusalem gegründeten abendländischen Spitäler diese Verehrung auf sich wirken ließen.

Die Stationen dieser Devotion im Abendland müssen allerdings noch weithin untersucht werden. Für Rom sind die Päpste Symmachus (498—514), Felix IV. (526—530) als Förderer der Verehrung nachweisbar. Kultdynamisch war es von Bedeutung, daß die beiden levantinischen Heiligen in den Kanon der römischen Messe wohl bereits im 4. Jahrhundert aufgenommen wurden, gewiß eine außerordentliche Vorzugsstellung¹¹⁹.

Die Renaissance, die den Naturwissenschaften und der Medizin stärker zugewandt ist, legte besonderen Wert darauf, die beiden heiligen Brüder herauszustellen. Florenz, wo sie Hausheilige und Namensgeber (Vorname) der Medici waren, schafft im besonderen inhaltreiche, formvollendete, farbigglühende Bilder der Hochkunst. Transzendentes tritt ungezwungen zum Lebenswirklichen. Engel unterstützen diese beiden Ärzte zuweilen am Operationstisch. Die Zahl der Attribute mehrt sich. Kosmas wirkt in seinem Überrock als ein angesehener Gelehrter. Schlichter gibt sich Damian mit seinem Filzhut, mit seinem kürzeren Mantel, mit seiner arzneigefüllten Umhängetasche mit dem Salbenspatel. Damian hält sich als Assistent mehr in der Bereitschaft, während Kosmas mit der überlegenen Harndiagnose und mit dem Rezept in der Hand den eigentlich dirigierenden Arzt darstellt.

¹¹⁶ Dieppen, *Geschichte der Medizin* 1, 59 150 152f. und im Register S. 351.

¹¹⁷ Siehe statt anderer Schreiber, *Gemeinschaften des Mittelalters* 56f. 70.

¹¹⁸ Eindringlich Kötting, *Peregrinatio Religiosa* 455 im Register mit zahlreichen Verweisen. Motive und Mirakel erörtert bei Günter, *Legende* 343.

¹¹⁹ Jungmann, *Missarum Sollemnia* 2, 211. Siehe ferner Carl L. Russmann, *Die Heiligen des Meßopferkanons* = Theol.-prakt. Quartalschrift 101 (1953) 1—15; 101—113.; Schreiber, *Gemeinschaften des Mittelalters* im Register 458. Zur Kirche SS. Cosmas e Damiano in Rom s. Leo Bruhns, *Die Kunst der Stadt Rom* 1 (Wien 1951) 168f.

Die mittelalterliche Verehrung, die noch nirgendwo eindringlicher herausgestellt ist, zeigt eine geradezu überwältigende Fülle von Kultstätten. Vor allem will der Raum der Hanse erwähnt sein. Dort fanden sich mit starker Verkehrswirtschaft, mit ausgesprochener Bevölkerungsdichte, mit immer wieder eintretenden Epidemien, darüber hinaus mit beachtlichen Hospitälern alle Voraussetzungen ein, sich dieser beiden Helfer und Symbole zu erinnern. Es wird Zeit, daß sich die hansische Geschichtsforschung dieser Devotion stärker zuwendet. Wir geben hier nur erste Hinweise, unter Vorbehalt späterer Ausführungen.

Man weiß, daß sich die Hanse organisatorisch in Quartiere aufteilte. So wußte die Quartierstadt Lübeck, die Vormacht an der Ostsee, um die Verehrung dieser orientalischen Ärzte. Ebenso aber auch jene Hansestädte, wie Rostock, Greifswald, Hamburg, Flensburg, die in der Nachbarschaft lagen. Ein besonders gepflegtes Kultzentrum war die Hansestadt Bremen, die — gleich Aachen, Liesborn und dem Georgenkloster in Venedig — die vielverehrten Reliquien dieser Heilbringer verwahrte, die nach der Reformation nach München übergeführt wurden¹²⁰. An der Nordsee wollen Emden und Leer erwähnt sein. Ebenfalls ist an die Quartierstadt Köln mit den westfälischen Städten Münster und Soest zu erinnern. Die Quartierstadt Braunschweig kannte den Kult der heiligen Ärzte im nachbarlichen Hildesheim und Goslar. Im gleichen Zusammenhang ist die Quartierstadt und das Hansekontor in Brügge zu nennen, wo in St. Jakob der große Renaissancealtar von Blondeel zu erwähnen ist. Aachen schuf ein Verbindungsglied zu den Niederlanden. Überhaupt war das nieder-rheinische Gebiet beachtlich von der Verehrung erfüllt. Die Pfarrkirchen von Glesch (Dekanat Bergheim), Holzweiler (Dekanat Erkelenz), Paulheim (Dekanat Lövenich), Weiler (Dekanat Lövenich), Titz (Dekanat Jülich) wollen erwähnt sein. Für die preußischen Städte ist Danzig und für die livländischen Städte die Quartierstadt Riga zu nennen. Daneben sind unter den 164 Städten, die sich zur Hanse zählten, noch andere Stätten der Devotion einzubeziehen.

Besonders aber will das Kanonissenstift Essen erwähnt sein, das um 873 von Bischof Altfrid von Hildesheim als Doppelstift für 52 Kanonissen gegründet wurde. Es wurden dort nur Hochadelige aufgenommen (das gräfliche Kapitel). Dort wurden die beiden Ärzte mit ihren Reliquien, aber auch wegen ihrer edelbürtigen Abstammung besonders gern willkommen geheißen¹²¹. Es muß an dieser Stelle einmal bemerkt werden, daß es überrascht, daß die Kosmas- und Damian-Verehrung in Buchbergers Enzyklopädie nicht erwähnt ist. Überhaupt hat das Werk den großen Nachteil, daß es Klosterpatrone und Kirchenpatrone kaum nennt.

¹²⁰ Samson, *Kirchenpatrone* 170; Kerler, *Patronate* 9.; Hugo K. M. Schnell, *Der bayerische Barock* (München 1936) 170.

¹²¹ M. Hartig, *Essen* = LThK 3, 801f.; Franz Arens, *Der Liber ordinarius der Essener Stiftskirche* = Beiträge z. Gesch. v. Stadt und Stift Essen 21 (1901) 67. 97—102.

Gerade in Essen, aber auch an vielen anderen Stellen, kann man feststellen, daß diese beiden Sancti besonders in das profane Brauchtum des Mittelalters eintreten. Den Hausmadonnen in Würzburg treten somit medizinische Hausheilige in der Ruhrstadt zur Seite. Das Stiftungswesen wird ergriffen. Siegel und Münzen finden sich ein. Skulpturen dieser Sancti schmücken verschiedene Bauten von Essen. Die Ikonographie bereichert sich¹²². Zunftstangen kennt überdies auch Ziemätshausen bei Augsburg. In Essen werden sie zudem als Stadtpatrone berufen, ebenso in Goslar, Florenz, Salamanca¹²³. In Böhmen hieß man sie ebenfalls willkommen. Hier und andernorts fanden sich zahlreiche Stätten der Devotion ein¹²⁴, letztlich aus orientalischem Wurzelgrund.

Für den Medizinhistoriker ist es besonders bemerkenswert, daß sich die Geschichte der plastischen Chirurgie der beiden medizinischen Dioskuren erinnert, dort, wo Legende und Kunst den Auftakt zu kommenden Transplantationen bieten. Es melden sich Wunschträume der Menschheit an. In diesem Zusammenhang ist der Erzählung vom Mohrenbein zu gedenken, über das die lateinische Legende wie folgt zu berichten weiß:

»Der Papst Felix, der der achte war nach Sanct Gregorio, baute in der Ehre der Heiligen Cosmas und Damianus zu Rom eine gar edle Kirche. In dieser Kirche diente ein Mann den heiligen Märtyrern, dem hatte der Krebs ein ganzes Bein gefressen. Und siehe, als er schlief, erschienen einst Sanct Cosmas und Damianus ihrem Diener und trugen Salben und ärztlich Werkzeug mit sich. Sprach der Eine zum Andern, 'Wo sollen wir frisch Fleisch hernehmen, das Loch zu füllen, da wir das faule Fleisch müssen ausschneiden?' Sprach der Andere, 'Auf dem Friedhof zu Sanct Peter ist heute ein Mohr begraben, der ist noch frisch: von dem hole, was wir für diesen brauchen.' Also lief der Eine wohl bald zu dem Friedhof und brachte des Mohren Bein; darnach schnitten sie dem Kranken den Schenkel ab und setzten des Mohren Schenkel an die Stelle, und salbten die Wunde mit Sorgfalt; das Bein des Kranken aber taten sie an des Mohren Leib. Als der Mann erwachte und keinen Schmerz empfand, griff er mit der Hand an die Hüfte und fand sie ohne Fehl. Da zündete er ein Licht an und sah, daß nichts Böses mehr an dem Beine war; und hub an zu zweifeln ob es selber wäre oder ein anderer. Aber da er wieder zu sich kam, da sprang er in Freuden aus seinem Bett und erzählte den Menschen, was

¹²² Holzschnitt aus Schylhans, Wundarzneikunst. Straßburg, Johann Schott 1517, abgebildet bei Peters, *Der Arzt* 8. Siehe weiter bei Oskar Rosenthal, *Wunderheilige und ärztliche Schutzpatrone in der Bildenden Kunst* (Leipzig 1925) mit Tafel 85: H. von Wechtleis, Kosmas und Damian, Bild aus Gerssdorf, Feldebuch der Wundtartzney, Straßburg, bei Johann Schott 1517, ferner Tafel 86: Die Arztheiligen Kosmas und Damian, auf einem Blatte eines unbekanntenen Künstlers aus dem 15. Jahrhundert in den Staatlichen Sammlungen in München, im unteren Teil mit dem Mirakel der bumerangartig zurückfliegenden Pfeile.

¹²³ Kerler, *Patronate* 9.

¹²⁴ Siehe noch Samson, *Kirchenpatrone* 169f.; Hoffmann, *Kirchenheilige in Württemberg* 266 im Register.

er im Traum hatte gesehen und wie er wäre geheilt worden. Die sandten eilends zum Grabe des Mohren und fanden den Schenkel des Mohren abgeschnitten, und den des Geheilten in sein Grab gelegt.«

So erzählt die *Legenda aurea* des Jacobus de Voragine¹²⁵. Sie ist mehrfach künstlerisch vertont¹²⁶. Warum nimmt man ein Mohrenbein? Warum geht man dieserhalb auf den Friedhof, um das Bein eines gerade Verstorbenen abzutrennen? Diese Überlieferung, die der Volksphantasie entspringt, verdient eine Berücksichtigung nach mehreren Seiten. Das Bein eines Christen will man nicht nehmen, da sonst eine Schändung des Friedhofs und der Toten sich herausstellen würde. Der Christ ist ja ein Getaufter. Ein zweites noch. Der Mohr ist Träger primitiver Kräfte, ja magischer Energien. Er gilt im Volksglauben als etwas besonders Exotisches, Geheimnisvolles und darum als ausgezeichnete Wirkkraft. Man zählt den Mohr unter die Heiligen Drei Könige. Man macht aus ihm den Fürsten, den General, den Befehlshaber der Thebäischen Legion — man beachte das orientalische Motiv —, nämlich den hl. Mauritius, dessen Kult im hohen Mittelalter und im späteren Mittelalter einen Siegeszug durch ganz Europa antritt¹²⁷. Der Mohr erscheint wiederum in der Figur des Türken als eine apotropäische Kraft. Man setzt ein Türkenhaupt an die Wiege des Kindes, wie heute noch in oberbayerischen Museen festzustellen ist. Man setzt andererseits einen Türkenkopf an den Eingang der Stallungen, um nach dem Volksglauben Krankheiten fernzuhalten. So werden Mohr und Türke, wenn sie dem Zauber wehren, zu einem Glückszeichen.

Wir haben das Motiv des Mohrenbeins eingehend mitgeteilt, um das Nachleben orientalischer Ausgangspunkte im Abendland erneut herauszustellen. Wir verzichten an dieser Stelle darauf, die von Artelt noch nicht herausgestellte Hippolyt-Legende noch heranzuziehen, die eine große Verwandtschaft mit der mitgeteilten Erzählung aufweist.

9. Das Sarazenenmotiv

Das östliche Mittelmeer und die nordafrikanische Küste händigten den mediterranen Randländern das kultodynamisch bedeutsame Sarazenenmotiv ein. Es erfüllte mit Sarazentürmen am Tyrrhenischen Meer und andernorts das Abendland mit Schrecken und Grauen. Das altfranzösische Heldenepos weiß von einfallenden Arabern, die Einsiedeleien plündern,

¹²⁵ Jacobus de Voragine, *Legenda aurea*. Deutsch von Richard Benz. 2 (Jena 1921) 207f.

¹²⁶ Dazu W. Artelt, *Kosmas und Damian, die Schutzpatrone der Ärzte und Apotheker*. Eine Bilderfolge. E. Merck, Chemische Fabrik, Darmstadt o. J. Man muß es der Firma Merck in Darmstadt danken, daß sie diese lehrreiche Bilderfolge veröffentlichten ließ, gewiß ein großes Anschauungsmaterial zur Quellkraft orientalischer Motive, bei denen sich Hagiographie, Kunst und Medizin begegnen.

¹²⁷ Adalbert Josef Herzberg, *Der heilige Mauritius = Forschungen zur Volkskunde*, herausgegeben von G. Schreiber, H. 25—26 (Düsseldorf 1936).

ja erwähnt sogar eine Bluttat in der Kapelle des Anachoreten¹²⁸. Die Gegensätze waren ungemein scharf. Fulcher von Chartres (gest. 1127 oder 1128) findet kein Wort des Bedauerns über die unmenschliche Ermordung der Sarazenen, einschließlich Weib und Kind, bei der Einnahme von Jerusalem (1099)¹²⁹. Aber andererseits bereicherte das Sarazenenmotiv das kultische, künstlerische und volkhaftere Leben des Westens mit seelischen Bewegungen und Formgebungen, mit wehrhaften Burgen und gesicherten Häfen, ebenso mit flehentlichen Orationen, mit vertrauenden Motivmessen, mit abwehrendem Brauchtum. Weithin öffnete sich der spannungshaltige Gegensatz zwischen Kreuz und Halbmond, den Maria als Überwinderin, zunächst unter apokalyptischen Vorzeichen, später aber als *auxilium Christianorum* und als Siegerin in der Lepantoschlacht, mit Füßen tritt¹³⁰. Überdies wurden, wie angedeutet, Dichtung und Sage erfüllt. Syrische und griechische Überlieferung wissen von wunderbarer Errettung von Christensklaven zu berichten. Sie verdichteten sich im 11. Jahrhundert zu abendländischen Legenden vom hl. Georg. Da hören wir, daß ein Gefangener, ein Georgsverehrer, in einer miraculösen Ortsveränderung sich plötzlich in der Heimat sieht. Oder der Heilige besorgt ein Pferd, das ihn schnellstens nach Hause führt¹³¹. Einen Jüngling aus Paphlogonien nimmt St. Georg selbst aufs Pferd¹³². Ähnlich versetzt St. Nikolaus von Myra einen Christensklaven in die Kapelle seines Vaterhauses¹³³. Selbst die westfälische Sage (Befreiung des Grafen von Mengersen in Rheder) arbeitet noch in der Türkenzeit mit diesem Motiv¹³⁴.

Zudem belebte sich der Genossenschaftsrhythmus. Erschienen doch trinitarische Religiosenverbände, die sich der Christensklaven annahmen, 1198 mit Johannes von Matha und Felix von Valois, 1218 mit Petrus Nolascus und Raymund Pennafort. Wiederum werden abendländische Heiligenleben durch die Auseinandersetzung mit dem Sarazenen schreck berührt, mit dem hl. Vitus von Rossano (gest. 1005) und St. Klara (gest. 1253). Das sind Linien, die sich noch zum heiligen Dominikaner Ludwig Bertran (gest. 1581) und zum kleinen Andachtsbild des Barock ziehen¹³⁵. So sprach man in jenem Zeitalter, das mit dem Türkenkampf eine Filiation

¹²⁸ Merk, *Heldenepos* 223.

¹²⁹ Heinrich Hagenmeyer, *Fulcheri Carnotensis Historia Hierosolymitana* (Heidelberg 1913) 53f.

¹³⁰ Günter, *Legende* 118.

¹³¹ Ebd.

¹³² Ebd.

¹³³ Ebd.

¹³⁴ Ruprecht Ewald, *Geschichte der Stadt Brakel* (Brakel 1925) 354f.

¹³⁵ Max Heimbucher, *Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche*. 2 (Paderborn 1933/34) 571ff. Schreiber, *Deutschland und Spanien* 319ff. und im Register S. 518 unter Mauren; ders., *Die Sakrallandschaft des Abendlandes mit besonderer Berücksichtigung von Pyrenäen, Rhein und Donau* (Düsseldorf 1937) 22ff.; ders., *Das Türkenmotiv und das deutsche Volkstum* = G. Schreiber, *Volk und Volkstum*. Jahrbuch für Volkskunde 3 (München 1938) 9—54, bes. 16—25.

der Sarazenennot erlebte, ein Gebet, das St. Augustin verfaßt haben soll: »Gebett des H. Augustini, welches Er in belagerung seiner statt Hippon zu betten pfleget / vnd von der gesambten Christenheit wider den Türcken sehr nutzlich kan gesprochen werden.« Dieses Gebet weiß das Verschulden und die Halsstarrigkeit der Christen scharf zu betonen¹³⁶.

Es ist erwünscht, diesen Fragenbereich, den schon die Kreuzzugsschriftsteller, nicht zum wenigsten Jakob von Vitry in seiner *Historia occidentalis* (besonders c. 6: *De pessima doctrina et vita Mahometi*), beachtlich erörterten¹³⁷, noch mit manchen Einzelzügen zu erweitern und zu ergänzen, auch um das Bild des mittelalterlichen Renegaten.

Dabei lockt es, die positive Seite und Wertung des Sarazentums zu erörtern, also den von französischen Rittern geschätzten Idealtyp des Saladin¹³⁸. An der Korrektur einer älteren und sarazenenfeindlichen Vorstellung (die immer von den Gegebenheiten des Alltags Korrekturen empfangt; so die wohlwollende Warnung eines vornehmen Arabers an Gottfried von Bouillon, über die Albert von Aachen berichtet¹³⁹) wirkten wie der Mauritiuskult und der Mohr im Dreikönigsbild. So konnten es Bellini und van Dyck wagen, die Bekenner des Islam künstlerisch zu verherrlichen. Andererseits zieht sich das Motiv des als Kriegsbeute gefangenen Mohren, ein Gegenstück zum Christensklaven, bis zu H. J. Grimmelshausens *Simplicissimus*, der vom spanischen Schelmenroman beeinflusst war¹⁴⁰. Der Barock kennt zudem die Türkentaufe, wobei die hochmittelalterliche Bekehrung von Arabern als Vorstufe noch zu untersuchen bleibt, ebenfalls deren Aufnahme ins mittelalterliche Hospital.

Im Zeichen einer weit entwickelten Kreuzzugsliteratur ist man leicht geneigt, die hochmittelalterlichen Begegnungen zwischen Orient und Okzident stärker von der weit ausholenden Initiative des Westens zu sehen. Gewiß zog sich die kühne Planung des gregorianischen Zeitalters und der Enthusiasmus des *Deus le volt*, das Heilige Grab zu erobern, über Jahrhunderte hin. Noch Kolumbus und Vasco da Gama haben diesen Wunschtraum aufgenommen. Nach dem Osten drängten ebenfalls die italienischen Seestädte, wenn sie Faktoreien am Bosphorus anlegten, wenn sie die Gewürze und Arzneimittel Indiens einholten, auch wenn sie sich in späterer Zeit an kriegerischen Unternehmungen und am venezianischen Ränkespiel beteiligten. Gleichwohl darf niemand übersehen, daß die Levante ebenfalls

¹³⁶ Ebd., Abbildung unter Tafel 4.

¹³⁷ Jacobi de Vitriaco... libri dvo (Dvaci 1597) 18—32. Auch Fulchers *Historia Hierosolymitana* ladet noch zu manchem Vergleich ein. In größere Zusammenhänge müßte auch die Abneigung der Kreuzfahrer gegen Byzanz gezogen werden, die an mehr als einer Stelle heraustritt. Siehe Hermann Hefele, *Albert von Aachen, Geschichte des ersten Kreuzzugs*. 1. Teil (Jena 1923) XIII.

¹³⁸ Georg Grupp und Anton Diemand, *Kulturgeschichte des Mittelalters*. 3 (Paderborn 1924) 228.

¹³⁹ Hefele, *Geschichte des ersten Kreuzzugs*, 1. Teil, 42. Kapitel, S. 317.

¹⁴⁰ *Der abenteuerliche Simplicissimus* 269 277.

in einem unbezähmbaren Mitteilungsdrang nach Westen strebte. Das mare mediterraneum erleichterte diese im Grunde genommen zeitlose Aufgabe. Die Küstenländer des Westbeckens wurden in der Tat mit einer überraschenden Fülle von verbindenden Rufzeichen und weithin strahlenden Leuchtfeuern besetzt. Stärker noch als die kriegerischen Spannungen und die religionspolitischen Krisen (Photius, Michael Caerularius, Fiasko einer Zurückgewinnung von Byzanz, Auseinandersetzungen über die Ukraine¹⁴¹) behaupteten sich somit das wirtschaftliche, naturgegründete Wechselspiel¹⁴², mehr noch unzerstörbare Wahlverwandschaften des Geistes und der Seele.

¹⁴¹ Eduard Winter, *Byzanz und Rom im Kampf um die Ukraine 955—1939* (Leipzig 1942) 28ff.

¹⁴² Siehe etwa Friedrich Lütge, *Deutsche Sozial- und Wirtschaftsgeschichte* = Enzyklopädie der Rechts- und Staatswissenschaften (Berlin-Göttingen-Heidelberg 1952) im Register S. 427 unter *Byzanz*.

Das Verhältnis von Kirche und Staat im Königreich Georgien

von

Michael Tarchnišvili

Seit einiger Zeit beschäftigt man sich intensiv mit dem sog. byzantinischen Cäsaropapismus¹. Er ist schon Gegenstand zahlreicher Untersuchungen² geworden, deren gemeinsames Schlußergebnis zu lauten scheint: Der byzantinische Kaiser sei der Herr der Religion; Kirche und Religion seien ihm allein unterworfen gewesen; die antike Einheit von Politik und Religion sei in der christlichen Welt zum neuen Leben erstanden. Prof. Ziegler, der diese staatlich-kirchliche Theorie wohl am besten formuliert hat, spricht sogar von einer »Absorption des Religiösen durch die Politik«³ und von »dem Rechte des Staatsoberhauptes, über die Religion zu verfügen«⁴. Dabei wird gar kein Unterschied zwischen Glaubensgut und kirchlicher Disziplin anerkannt⁵: beides sei in gleicher Weise dem Kaiser unterstellt. Mit einem Wort: nur das Staatsoberhaupt sei der einzige und höchste Träger beider Gewalten, der kirchlich-religiösen wie der staatlichen gewesen. Damit nicht genug. Der byzantinische Staatsdogmatismus soll ebenfalls auf die anderen Kirchen und Reiche des christlichen Ostens übergegriffen und dort die gleichen kirchenpolitischen Zustände herbeigeführt haben.

¹ Hier sehen wir vom russischen Staatskirchentum völlig ab, da es mit dem Cäsaropapismus, wie er in Byzanz zur Geltung kam, sehr wenig zu tun hat. Das Staatskirchentum Peters des Großen ist nicht byzantinischen, wohl aber protestantischen Ursprungs. Vgl. dazu Cyr. Toumanoff, *Caesaropapism in Byzantium and Russia* = Theolog. Studies, publ. by the Theol. Faculties S. J. in USA 7 (1946) 242.

² Neben Toumanoff sei hier auf einige neue Arbeiten verwiesen: Adolf W. Ziegler, *Die byzantinische Religionspolitik und der sog. Cäsaropapismus* = Sonderdruck aus: *Münchener Beiträge zur Slavenkunde*, Festgabe für Paul Diel (1953) mit reichhaltiger einschlägiger Literatur; A. Michel, *Die Kaisermacht in der Ostkirche (843—1204)* = Ostkirchliche Studien 2 (1953) 1—35; 89—109; 3 (1954) 1—28; 133—63.

³ *Die byz. Religionspolitik* a. a. O. 3, Anm. 1.

⁴ Ebda 19.

⁵ Im Gegensatz zu Louis Bréhier, *Le monde byzantin, les institutions de l'empire byzantin* 2 (1949) 430—45, der im Verhalten der Kaiser gegenüber der Kirche diesen Unterschied voll und ganz gelten läßt, was zur Klärung der Frage ungemein viel beiträgt.

Zum christlichen Osten gehört selbstverständlich auch das Königreich Georgien, das nach Ansicht nahezu aller Byzantinisten »den Ursprung seiner Geisteswelt in Byzanz haben« soll. Hat nun diese Lehre von der Einheit der Kirche und des Staates wirklich auch in Georgien Eingang gefunden oder stehen wir dort vor ganz anderen Verhältnissen? Wenn dies letztere der Fall ist, so wird auch der byzantinische Cäsaropapismus wohl nicht viel anders ausgesehen haben. Denn man wird kaum der Ansicht zustimmen können, Georgien allein habe einer kirchlichen Praxis gehuldigt, wie sie sonst in der Ostkirche nirgends zutage getreten sei. Der Aufhellung dieser Frage sollen die folgenden Ausführungen dienen. Die Untersuchung wird sich jedoch nur auf einen Ausschnitt aus der Bagratidenherrschaft in Georgien beschränken, und zwar auf die Zeit, die vom Auftreten der Bagratiden als Herrscher im 8. Jh. bis zum Einbruch der Mongolen im 13. Jh. reicht.

Als Urheimat der Bagratiden⁶ ist die Provinz Ispiri oder Speri zwischen dem oberen Č'oroch und dem Schwarzen Meer im heutigen Lazistan anzusehen. Seit ältesten Zeiten von georgischen Stämmen bewohnt, geriet der Landstrich um die Wende des 2. Jh. v. Chr. unter die Botmäßigkeit der Armenier, was die Armenisierung des größten Teils der dortigen Bevölkerung zur Folge hatte. Erst in Armenien gelangte dann die Bagratidendynastie zu hohem Ansehen und schließlich auch zur Herrschaft. Ein Mitglied dieser Familie, mit Namen Adarnase, suchte und fand im 8. Jh. seine Zuflucht beim georgischen König Arčil (736—786). Von diesem Adarnase sollen nun die Bagratiden von Georgien abstammen. So weit die geschichtliche Tatsache. Allein, eine rein irdische Herkunft ihrer Fürsten konnte höchstwahrscheinlich das so vom Glauben erfüllte Herz der mittelalterlichen Georgier kaum vollauf befriedigen. Darum werden sie sich nach einem höheren, sakralen Ursprung derselben gesehnt haben. Dabei wird wohl nichts näher gelegen haben als der Gedanke an eine verwandtschaftliche Verbindung der georgischen königlichen Dynastie mit dem Ideal und Vorbild aller Könige: König David von Juda, den Gott selber zum König über Israel gesalbt hatte (2 Sam. 12, 7). Vielleicht trug zur Bildung dieser Anschauung das Vorhandensein einer starken jüdischen Kolonie in Georgien viel bei.

Das erste Zeugnis für das Bestehen dieser Tradition bringt der georgische Geschichtsschreiber Džuanšer aus dem Ende des 8. Jh. Über den oben erwähnten Adarnase berichtet er nämlich: »Zu dieser Zeit kam zu ihm (dem König Arčil) ein Fürst, der aus dem Geschlechte des Propheten David war«⁷. In diesen Worten spricht sich die Anschauung aus, die Bagratiden-

⁶ Vgl. Jos. Markwart, *Die Genealogie der Bagratiden und das Zeitalter der Mar Abas und Moses Chorenac'i* = *Caucasica* 6,2 (1930) 10—77; ders., *Untersuchungen zur Geschichte von Eran 1* (Göttingen 1896) 521/6; Cyr. Toumanoff, *The Early Bagratids, Remarks in connexion with some recent publications* = *Mus* 62 (1949) 21—53.

⁷ *Geschichte Georgiens* (Tbilisi 1942) 154 (georgisch), Ausg. S. Qauchčišvili.

familie entstamme dem Hause Davids und sei folglich von Gott selber zum Herrschen auserwählt⁸. Diese Ansicht wurde schon von Anfang an auch von der georgischen Kirche geteilt und dem König jene Würde und Gewalt zuerkannt, die ihm aus der Davidischen Abstammung zuflossen. So begrüßte der Archimandrit Gregor von Chandstha († 861) Aschot den Großen († 826) mitsamt seinen Kindern: »Es segne euch alle der Mund Christi und aller Heiligen. Denn wahr ist doch das Wort: 'wo die Herrscherwürde ist, da ist auch die Gottähnlichkeit'⁹. Gott hat euch Könige zu Herrschern eingesetzt, damit ihr die Welt regieret. . . O König, der du als Sohn des Propheten und vom Herrn gesalbten David genannt wirst, Christus Gott möge dir auch dessen Königtum und Tugenden zusichern und festigen¹⁰. Diese Überlieferung war schon zu Beginn des 10. Jh. so allgemein verbreitet, daß sie selbst im Byzantinischen Herrscherhaus starken Widerhall fand. Kaiser Konstantin VII., Pophyrogenetos, (913—959) weist auf diese Legende hin, wenn er über die iberischen Kuropalaten und ihre Herkunft berichtet: Die Iberer glauben, daß ihre Kuropalaten vom Propheten und König David durch die Frau des Urias abstammen, darum mit ihm und folglich auch mit der Gottesmutter verwandt sind¹¹.

Zu dieser sakralen Herkunft, die die georgischen Könige auf dieselbe Stufe mit dem von Gott auserwählten Propheten David stellt, kommt noch die christliche Königssalbung, die in den Augen der Orientalen so nah ans Sakrament heranreicht. Die Salbung mit dem hl. Öl hebt den König aus der Menge heraus und versetzt ihn in die höhere Sphäre des Religiösen. Ein solcher König rechnet sich im gewissen Sinne zur Hierarchie und fühlt sich berufen, deren Pflichten und Sorgen um Kirche und Glauben teilen zu müssen. Diese Auffassung ist jedoch nicht als eine Sondererscheinung der mittelalterlichen Ostkirche, sondern als Gemeingut der

⁸ Nach der einheimischen Folklore stammt die Krone des ersten georgischen Königs direkt vom Himmel; sie wurde ihm von zwei Engeln aufs Haupt gesetzt.

⁹ Die Verse scheinen einem Gedicht entnommen zu sein. »Das Wort« lautet: ხად(ა) არს პატრივი მთავრობისაჲ/მუნ არს მსგავსება ღმრთეებისაჲ = Ubi est dignitas principatus / ibi est similitudo divinitatis.

¹⁰ G. Merčul, *Žitie sv. Gregorija Chandsthiszago* (St. Petersburg 1911) 16f., Ausg. N. Marr = *Teksti i raziskanija po armjano-gruzinskoj filologij VII*. Vgl. die lateinische Version der Vita: P. Peeters, *Histoires monastiques géorgiennes* = *AnBoll* 36—37 (1917—19) 234; Cyr. Toumanoff, *Iberia on the Eve of Bagratid Rule* = *Mus.* 65 (1952) 228, Anm. 35; Schal. Amiranašvili, *Istorja gruzinskago iskustva* 1 (Moskva 1950) 212—213, Tafel 111.

¹¹ *De administr. imperio*, Kap. 45 = PG 113, 348f. Daher die häufige Vertretung des Namens David im georgischen Königshaus, während in Byzanz nur ein einziger Herrscher — David Komnenos — bekannt ist. Für diesen Komnenos David und seinen Bruder Alexios, die in Georgien erzogen wurden, gründete Thamar das Kaiserreich Trapezunt: Cyr. Toumanoff, *On the Relationship between the Foundation of the Empire of Trebizond and the Georgian Queen Thamar* = *Speculum* 15 (1940) 299—312; A. Vasiliev, *The Empire of Trebizond in History and Literature* = *Byzantion* 15 (1941) 316—77, besonders 368—70.

christlichen Kirchen in Ost und West zu betrachten. Denn die gleichen Gedanken kehren im Ritus der Kaiserkrönung der abendländischen Kirche aus dem 12. Jh. wieder: bei der Salbung des Kaisers erfleht sie nämlich das mystische Öl der Gnade, »damit der König fähig sei ad regendam ecclesiam¹², und in der Oration für den römischen Kaiser heißt es ausdrücklich: »O Gott, der du für die Verkündigung des Evangeliums des ewigen Königs die römische Kaiserwürde eingesetzt hast«¹³.

Daß der König zumindest durch die Salbung ein anderer Mensch wird, entspricht durchaus der biblischen Lehre von der sakralen Bedeutung dieses Ritus. Als Samuel David zum König salbte, meldete sich sogleich die übernatürliche Wirkung des h. Geschehens an: »Von diesem Tage an und weiterhin kam der Geist des Herrn über David« (1 Sam. 16, 13). Ferner: ist der König zugleich theologisch gut gebildet — und das war gewöhnlich der Fall im christlichen Osten des Mittelalters —, so kann man ihm, glaube ich, kaum das Recht absprechen, sich auch als Theologe zu betätigen. Was den großen Laientheologen, wie Didymus dem Blinden, Klemens von Alexandrien, Origenes in der ersten Periode seiner Lehrtätigkeit, Tertullian, Prosper Tiro von Aquitanien, recht war¹⁴, konnte auch einem Justinian I. billig sein.

Fürs christliche Georgien kommt noch der Umstand hinzu, daß es sich gleich einer einsamen Insel im brandenden Meer der islamischen Umwelt befand, die im Namen Allahs und seines Propheten grausame Kriege führte. So schrieb um 1206 der Sultan Rukn-ad-din von Ikonium (Rum) an Königin Thamar von Georgien: »Ich, Rukn-ad-din, Sachwalter Gottes und Abgesandter des großen Mohammed... lasse dich wissen: jedes Weib ist töricht... Ich komme dich und dein Volk zu züchtigen, damit ihr niemals das Schwert ergreift, das Gott uns übergeben hat. Ich werde nur den am Leben lassen, der die Lehre des gesandten Mohammed bekennt, deinen Glauben verwirft und in meiner Gegenwart das Kreuz zertrümmert, auf das ihr vergeblich vertraut«¹⁵. Die Antwort Thamars war dementsprechend: »Ich habe dein Schreiben, das Gottes Zorn entfacht, gelesen... Auf Gottes Macht und des hl. Kreuzes Hilfe gestützt, schicke ich das Heer aus, das Christi Namen¹⁶ trägt, um deinen Stolz und Hochmut zu brechen... Siehe, die Füße meiner Krieger stehen vor deiner Türe« (Apg 5, 9)¹⁷. So geschah es auch. Rukn-ad-din wurde vernichtend ge-

¹² J. Marx, *Lehrbuch der Kirchengeschichte* (Trier 1928) 347.

¹³ Ebda 345. Vgl. dazu die Worte Leos des Großen an den Kaiser: »Debes incunctanter advertere regiam potestatem tibi non solum ad mundi regimen sed maxime ad Ecclesiae praesidium esse collatam« = Mansi, *Sacror. Concil. nova et ampl. collectio* VI, 325; vgl. Toumanoff, *Caesaropapism* 230f.

¹⁴ Vgl. B. Altaner, *Patrologie* (Freiburg 1950) 123 159 165 239.

¹⁵ M. Brosset, *Karthlis Zchovreba* I (St. Petersburg 1850) 319 (georg.)

¹⁶ Georgisch: ქრისტეს მოხსენიებ.

¹⁷ Brosset a. a. O. 320f.

schlagen¹⁸, und zwar »mit Hilfe der Gottesmutter und in der Kraft des lebendigmachenden Kreuzes«¹⁹.

Es versteht sich von selbst, daß die andauernden Kämpfe mit dem Islam die georgischen Könige zum engen Anschluß an die Kirche drängten und sie dazu zwangen, sich ebenfalls der kirchlichen Angelegenheiten anzunehmen, weil das Wohl der Kirche zugleich das des Staates bedeutete. Damit erklärt sich auch die Tatsache, daß die Herrscher Georgiens sich selbst als Streiter Gottes und Vertreter seiner Sache betrachteten. Schon ihre Münzeninschriften deuten auf dieses Verhältnis hin: so nennen sich die Könige Dimitri (1125—1156), Georg III. (1156—1184), Georg Lascha (1213—1222), die Königin Rusudan (1222—1245) »das Schwert des Messias«. Thamar (1184—1213) Münze führt die Inschrift: »Die herrliche Königin, die Leuchte der Welt und der Religion, Thamar, die Tochter Georgs, die Helferin des Messias. Gott möge ihre Siege verherrlichen«²⁰.

Ungeachtet dieser hohen Stellung, welche die georgischen Könige im religiösen Bewußtsein einnahmen, sehen wir sie trotzdem nie die Grenzen überschreiten, die sie von der durch Gott eingesetzten kirchlichen Hierarchie trennten. Sie sind sich dieser Wirklichkeit stets bewußt geblieben und haben ihre Beziehungen zur Kirche auch danach geregelt. In dieser Richtung müssen wir allerdings scharf unterscheiden zwischen Lehre und Disziplin der Kirche. Hinsichtlich der letzteren ist eine gewisse Einmischung des Staates in kirchliche Belange ohne weiteres festzustellen, während ein staatlicher Übergriff in das Gebiet des christlichen Dogmas nirgends wahrzunehmen ist. Diese Annahme wird durch folgende Untersuchung bestätigt.

II

Neben dem Inhaber der staatlichen Gewalt erscheint das kirchliche Oberhaupt, in Georgien Katholikos oder Katholikos-Patriarch genannt²¹. Seine rechtliche Stellung dem Könige gegenüber, wie sie von alters her geschichtlich bezeugt ist, hat König Vachtang VI. (1703—1729) in seiner Rechtssammlung mit folgenden Worten formuliert: »Ob ein Verbrechen gegen den König oder gegen den Katholikos vorliegt, gilt als gleichwertig, da dem einen die Gewalt über die Leiber, dem anderen die Gewalt über die Seelen zusteht. Auch haben sie, die beiden, gleichen Segen und gleiche Ehre von Gott und von den Menschen empfangen. Zwar wird dem König

¹⁸ Al. Manvelišvili, *Histoire de Géorgie* (Paris 1951) 188—90.

¹⁹ Über die Bedeutung des hl. Kreuzes für die Georgier vgl. Bar-Hebräus, *Chronicon ecclesiasticum* 3 (Paris—Löwen 1874) 354, Ausg. Abbeloos-Lamy; Felix Holdack, *Zwei Grundsteine zu einer gruzinischen Staats- und Rechtsgeschichte* (Leipzig 1907) 14.

²⁰ J. Karst, *Précis de numismatique géorgienne* (Paris 1938) 45—52.

²¹ Über die Organisation der georgischen Kirche vgl. M. Tarchnišvili, *Die Entstehung und Entwicklung der kirchlichen Antokephalie Georgiens* = *Kyrios* 5 (1940/1) 177—93.

größere Ehrfurcht bezeugt, aber dies geschieht aus Furcht vor körperlicher Strafe. Darum haben wir hier keinem den Vorzug vor dem anderen gegeben« (§ 25)²². Kraft dieser Bestimmung steht der Katholikos vor dem Rechte auf gleicher Stufe mit dem König, was dem geschichtlichen Sachverhalt zweifellos entspricht²³. Zur Bejahung dieser Frage stehen uns glücklicherweise manche aufschlußreiche Dokumente zur Verfügung.

Aus der Lebensbeschreibung des Archimandriten Gregor von Chandstha, der schon oben zur Sprache kam, erfahren wir folgendes: Einen Priester-mönch von Chandstha, mit Namen Arsen, ließ sein Vater Mirian, der zum Hochadel der Provinz Samzche in Süd-West-Georgien gehörte, mit List und Gewalt, unter Beteiligung einiger Bischöfe, als »Katholikos von Mzchetha und ganz Karthli« aufstellen. Die Wahl war offenkundig unkanonisch. Die übrigen Bischöfe, die keinen Teil an der Wahl hatten, versagten dem neuen Katholikos ihre Anerkennung. Zur Beilegung des Streites ließ nun der Mamp'al Guram der Große († 882) in Džavachethi in Samzche eine Synode abhalten, auf der zusammen mit den Bischöfen auch zahlreiche Mönche und Klostervorsteher, darunter der Archimandrit Gregor, erschienen. Der Fürst wollte Arsen verurteilt wissen und bat die Synode, die Entscheidung in seinem Sinne zu treffen. Gegen diese Ansicht trat Gregor auf. Er gab zwar die Unrechtmäßigkeit der Wahl zu, erklärte aber nachdrücklich, Gott selber habe Arsen »wegen seiner Vollkommenheit« zum Katholikos bestimmt. Überaus scharf war die Antwort Gurams, der in einer langen Rede sich manches erlaubte »was einem Laien nicht geziemt«. Ruhig erwiderte ihm Gregor: »O Fürst, warum wirst du unwillig über die Wahrheit? Wisse nun, sooft die ersten heiligen Väter zu einer Synode zusammenkamen, zugleich mit den Bischöfen und den Ordensvorstehern, waren auch die ersten gläubigen Könige zugegen. Indessen maßten sich diese nicht an, gemeinsam mit ihnen die gesetzgebende Gewalt auszuüben. Sie erkundigten sich vielmehr bei ihnen über die das Gesetz betreffenden Untersuchungen und forderten ihr Gutachten ein. Denn durch sie lernten die Könige die Gebote Gottes kennen und waren Zeugen

²² Holdack a. a. O. 121; Brosset, *Histoire de la Géorgie* 1 (St. Petersburg 1849—1850) CX (franz. Version); Karst, *Code géorgien du roi Vakhtang VI* (Strasbourg 1934) 79; ders., *Code géorgien du roi Vakhtang VI, Commentaires, livre premier* (Strasbourg 1935) 241/3.

²³ Das gleiche Verhältnis zwischen Kaiser und Patriarch spiegelt sich ebenfalls wider in dem byzantinischen Rechtsbuch der sog. Epanagoge aus dem 9. Jh. (vgl. Z. V. Vernadsky, *Die kirchlich-politische Lehre der Epanagoge und ihr Einfluß auf das russische Leben im XVII. Jahrhundert* = Byzantinisch-Neugriechische Jahrbücher 6 (Athen 1928) 119—42, bes. 124) und in einer Rede des Kaisers Johannes Tzemiskes (969—976) = *Leonis diaconi historia* = PG 117, 806. Daß der byzantinische Kaiser nicht als »Herr der Religion« angesehen wurde, erfahren wir, — nimmt man einige exzentrische Byzantiner aus — darüber hinaus aus der scharfen Stellungnahme der hll. Maximus Konfessor (PG 90, 117) und Theodor Studita (PG 99, 284), die dem Kaiser das Recht absprachen, sich in Glaubenssachen einzumischen.

ihrer Beschlüsse. In keinem von den Aposteln und seligen Hierarchen aufgestellten Kanon ist je die Empfehlung ausgesprochen worden, der Laie dürfe an den Entscheidungen der Bischöfe und der Ordensvorsteher gesetzgebend mitwirken oder etwas Neues empfehlen, wäre es noch so empfehlenswert²⁴. Wer sieht nun nicht ein, daß in diesen Worten die Lehre über die Stellung der Laien in der Kirche eine überaus klare Formulierung gefunden hat: es ist dem Laien nicht gestattet, sich in Glaubenssachen einzumischen oder aus eigener Machtfülle Kirchengesetze zu erlassen. Der Laie soll in der Kirche schweigen. »Falls er aber nicht zu schweigen vermag«, so soll er, was er auf dem Herzen hat, seinem Bischof melden, und erst der Bischof kann es, wenn notwendig, dem Volke kundtun²⁵. Die Folge dieser Auseinandersetzung war, daß Arsen in seinem Amt bestätigt wurde. Seine Lebenszeit wird zwischen 820 und 877 angesetzt.

Arsens Sieg auf der Synode war zugleich ein persönlicher Triumph Gregors. Denn unbestritten war sein und seiner Mönche Einfluß auf groß und klein. Dies erhellt aus folgender Begebenheit. Der Kuropalat Aschot hatte sich neben seiner rechtmäßigen Ehefrau eine andere zugesellt, mit der er unerlaubten Umgang hatte. Als Gregors wiederholte Vorhaltungen nichts halfen, nützte Gregor die Abwesenheit des Kuropalaten aus, ging ins Schloß und brachte die Frau in ein Nonnenkloster, dessen Äbtissin Febronia hieß. Der heimgekehrte Kuropalat vergaß sich so weit, daß er zur Äbtissin kam und sie bat, die Frau möchte nur auf kurze Zeit wieder ins Schloß kommen. »Um böse Taten zu begehen mit Männern, die Sündhaftes üben« (Ps 141, 4), war die schneidende Antwort Febronias. Betroffen stand der Fürst eine Weile sprachlos da, dann stieß er tief seufzend die Worte hervor: »Glücklich der Mensch, der nicht mehr lebt«, und kehrte um. »So siegten«, schreibt der Hagiograph, »über den irdisch mächtigen Fürsten die geistig Starken, ausgerüstet mit göttlichem Eifer«²⁶. Ein anderer Mönch, Saba von Išchani, erwiderte dem Kuropalaten Bagrat († 876), der ihn zum Gehorsam gegen den Herrscher mahnte: »Erlauchter Fürst, du bist Herr über diese Erde, Christus aber ist der Herr des Himmels, der Erde und der Unterwelt; du herrschest über die Menschengeschlechter, Christus hingegen herrscht über alle Geschöpfe; du bist König dieser vergänglichen Zeitlichkeit, Christus aber ist der ewige König. . . . mehr als auf dich, sollen wir auf dessen Wort hören, der gesagt hat: „Niemand kann zweien Herren dienen“«²⁷.

Bald war indes die Zeit herangereift, in der die voneinander unabhängigen Fürstentümer Georgiens zu einem Großreich vereinigt wurden. Sein einziger Herr wurde alsdann zum König gesalbt und gekrönt. Er nahm den Titel »König der Könige« an, und seine Untertanen nannten ihn »den

²⁴ Merčul, *Žitie* a. a. O. 47; Peeters, *Histoires* a. a. O. 269.

²⁵ Merčul a. a. O. 48; Peeters a. a. O. 270.

²⁶ Merčul a. a. O. 56/8; Peeters a. a. O. 280.

²⁷ Merčul a. a. O. 30; Peeters a. a. O. 250.

Gottgleichen«. Das war die Zeit der gesamtkaukasischen Großmachtstellung und ihr sichtbarster und sprechendster Ausdruck die große Herrscherin Thamar, genannt »König Thamar«²⁸. Ihr Andenken und Ruhm scheinen schon im 13. Jh. sogar die fernsten Gestade Islands erreicht zu haben²⁹.

Was hat sich aber inzwischen in der Stellung der Könige gegenüber der Kirche geändert? Diesmal soll uns die Königin Thamar selber darüber Aufschluß geben. Ihr Historiker berichtet: »Hinsichtlich der göttlichen Gesetze zeigte sich Thamar als zweiter Konstantin. Sie schärfte das zweischneidige Schwert, um die Gottlosen zu überführen und das Geschlecht der Bösen auszurotten«. Zu diesem Zwecke berief sie eine Synode, auf der alle Bischöfe, berühmte Theologen und Ordensvorsteher unter dem Vorsitz des Katholikos Nikolaus Gulabridse erschienen. »Thamar kam ihnen in großer Demut wie eine niedrige Person und nicht wie ein König entgegen, als wären sie Engel, aber keine Menschen. Sie versammelte sie in einem Haus und stellte ihnen Thronessel zur Verfügung. Sie selber nahm nicht mit königlichem Gepränge, sondern als Einzelperson Platz unter ihnen und sprach sie folgendermaßen an: ‚Heilige Väter, von Gott dazu bestellt, unsere Lehrer und der heiligen Kirchen Führer zu sein, die ihr für unsere Seelen verantwortlich seid, prüfet alles gut, befestigt die Gerechtigkeit und rottet jegliche Verderbtheit aus. Fanget bei mir damit an, denn diese Krone ist da, um König zu sein, nicht aber, um mit Gott Krieg zu führen. Seht also nicht auf das Ansehen der Fürsten wegen ihrer Macht und vernachlässigt auch nicht die Armen ob ihrer Niedrigkeit. Euch gebührt das Wort, mir die Ausführung; euch die Unterweisung, mir die Zurechtweisung; euch die Belehrung, mir die Verwarnung. Reichen wir uns also die Hand, um gemeinsam die göttlichen Gesetze unverfälscht zu beobachten, damit wir nicht gemeinsam zu büßen haben, ihr als Priester, ich als Monarch, ihr als Verwalter, ich als Wächter«. Als die Schar der versammelten Väter diese Worte vernahm, dankten sie Gott und dann dem von Gott mit Weisheit erfüllten König. Thamar blieb noch eine Weile unter ihnen sitzen, dann erbat sie sich den Segen und zog sich in ihren Palast zurück«³⁰. Was sie aber von ihrer königlichen Gewalt und von ihrem christlichen Volke dachte, ersehen wir aus den Worten, die sie auf dem Sterbebette sprach: »Christus, mein Gott, Dir empfehle ich dieses Reich, das Du mir anvertraut hast, dieses durch Dein kostbares Blut erlöstes Volk, die Kinder, die Du mir gegeben, und dann meine Seele«³¹.

Die Ansprache Thamars, wie sie der Historiker überliefert hat, macht den Eindruck einer wohlgedachten, in akademischer Form gehaltenen

²⁸ Die Georgier nennen Thamar Mep'e — König, obwohl sie einen eigenen Ausdruck für Königin haben.

²⁹ Carl Grimberg, *Svenska Folkets underbara öden* 1 (Stockholm 1938) 221. Vgl. A. Sanders, *Kaukasien*, geschichtlicher Umriss (München 1942) 171.

³⁰ Brosset, *Karthlis Zhovreba* a. a. O. 280; ders., *Histoire de la Georgie* a. a. O. 405f.; Holdack a. a. O. 43; M. Tamarati, *L'église géorgienne* (Rome 1910) 290f.

³¹ Brosset, *Karthlis Zhovreba* a. a. O. 335.

kirchenpolitischen Programmrede, in der die Königin ihr Herrscheramt als das eines Beschützers und Wählers der Kirche und des christlichen Glaubens genau festlegt. Danach klingt diese Rede inhaltlich wie ein Bekenntnis zu der durch den Archimandriten Gregor von Chandstha vertretenen Lehre über die Rechte und Pflichten der staatlichen Gewalt in der Kirche. Hier wie dort wird der Grundsatz verkündigt, daß die einzige und höchste Instanz in Sachen der Kirche die kirchliche Hierarchie selber ist, der auch die Entscheidung über kirchliche Fragen zusteht.

Aus der Rede Thamars fließen uns noch andere wichtige Erkenntnisse. Da der Staat nur das beschützen und wahren will, was die Kirche lehrt und vorschreibt, so ergibt sich daraus, daß die beiden Gewalten unbedingt zusammengehen müssen. Staat und Kirche sollen gleichsam zu einem lebendigen Organismus zusammenwachsen, damit sie jeglicher Gefährdung des im Christentum tief verankerten Volkslebens wirksam begegnen können. Der christliche Herrscher Georgiens will eben nichts anderes sein als »das Schwert des Messias«, und zwar im Zusammenwirken mit der Kirche, ohne in ihren Glaubensbereich eingreifen zu wollen. Hier tritt also die sog. Zweigewaltenlehre mit aller Deutlichkeit uns entgegen: eine überaus glückliche Formulierung, die ihresgleichen umsonst sucht.

Es stellt sich nun die Frage: aus welchen Quellen haben wohl die Vertreter der georgischen Kirche wie die des Staates diese so eindeutig klare Lehre von der Trennung der Gewalten und der Unterscheidung zwischen geistlicher und weltlicher Autorität geschöpft? Wäre es etwa naheliegend, dabei an eine Beeinflussung durch ähnliche, auch in Byzanz aufgetauchte Strömungen zu denken? Es mag sein, daß der georgischen Geistlichkeit die unsern Gegenstand betreffende Anschauung des h. Maximus Konfessor, der bekanntlich in West-Georgien gestorben ist (662), nicht ganz fremd war, wenngleich seine Werke erst später durch Euthymius von Iviron ins Georgische übersetzt wurden. Ob der Archimandrit Gregor von Chandstha, der gerade zur Zeit des nachlassenden Bildersturmes (um 825/6) in Konstantinopel weilte, mit den Studiten in Berührung kam und ihre Ansichten über die Stellung des Kaisers zur Kirche kennen lernte, wissen wir nicht. Indessen zeigen die Rede Thamars wie die Ausführungen Gregors, daß sie sich vielmehr auf die allgemeine Tradition der Kirche und auf die Akten der großen ökumenischen Konzilien gründen. Es ist ja bekannt, daß zwar die Berufung der allgemeinen Konzilien durch den Kaiser erfolgte und daß es in der Regel der Kaiser war, der persönlich oder durch seine Vertreter für die äußere Ordnung auf den Synoden sorgte, wohl auch den Geschäftsgang bestimmte; allein, in die Entscheidungen mischten sie sich nicht ein. So handelte z. B. Konstantin der Große auf der Synode von Nicäa. Daß das Verhalten Konstantins³², der in Georgien zu allen Zeiten als leuchtendes Vorbild, dem man nacheiferte, angesehen wurde, und

³² Selbst A. Ziegler a. a. O. 14 gibt zu, daß Konstantin »sich in den kirchlichen Fragen zurückhaltend« verhielt.

anderer großer Kaiser, wie das des Theodosius auf dem Konzil zu Ephesus, nicht ohne Wirkung auf die georgischen Könige bleiben konnte, ist so gut wie sicher.

Es ist selbstverständlich, daß eine so enge Verbindung von Kirche und Staat zu gewissen Spannungen führen konnte. Darum wollen wir nun untersuchen, wie dieses Bündnis sich in der rauhen Wirklichkeit des öffentlichen Lebens ausgewirkt hat.

III.

Das in der ersten Hälfte des 4. Jh. offiziell angenommene Christentum hatte in Georgien solche Fortschritte gemacht und das georgische Volk so tief ergriffen, daß der byzantinische Historiker Prokop (6. Jh.) schreiben konnte: »Unter allen uns bekannten Völkern sind es die Iberer, welche die Satzungen der Glorie (des Christentums) am besten beobachten«³³. Dieser Glaube ist stets lebendig geblieben in den Herzen der Georgier und hat in der Folgezeit dauernd an Stärke und Geltung zugenommen. Die politisch-kulturelle Blütezeit³⁴ Georgiens vom 10. bis zum 13. Jh. ist auch die Zeit der kirchlichen Machtentfaltung. In ihrem Bereich ist die Kirche nicht nur selbständig, sie genießt im weitgehendsten Maße die Freiheit von öffentlichen Abgaben und Lasten³⁵; sie ist ebenfalls im Besitze des Privilegium Fori, das zusammen mit den Klerikern auch alle Lehnsleute³⁶ der Kirche von der weltlichen Gerichtsbarkeit befreit und sämtliche diesbezügliche Streitsachen dem geistlichen Gericht zuweist³⁷. Der kirchliche Einfluß auf den Staat geht noch weiter: wer dem Kirchenbann verfällt, wird auch vom König in Acht erklärt. Der Gebannte geht seiner Güter und der Waffenhre verlustig, er wird aus dem Heeresdienst ausgeschlossen³⁸. Die Kirche dieser Epoche stellt eine solche geistige Potenz dar, daß sie das gesamte Leben der Nation erfaßt und nach christlichen Grundsätzen ge-

³³ *De Bello Persico* 1, 12; Ausg. Haury 56.

³⁴ Zu dieser Blütezeit bemerkt N. Marr, *Joann Petrizskij, gruzinskij neoplatonik XI—XII vjeka = Zapiski vostoč. otdel. archeol. obščestva* 19 (1909) 113: »Die Georgier des 10. und 11. Jh. interessierten sich auf dem Gebiet der Philosophie für dieselben Probleme, die auch die führenden Geister der damaligen christlichen Welt sowohl im Osten wie im Westen beschäftigten, jedoch mit dem Unterschied von den anderen, z. B. von den Abendländern, daß die Georgier damals ihre Ansichten über die neuen philosophischen Strömungen viel früher als die anderen äußerten und, mit einer für ihre Zeit mustergültigen textkritischen Waffe ausgerüstet, unmittelbar an griechischen Originalwerken arbeiteten.«

³⁵ J. Džavachišvili, *Geschichte des georgischen Rechtes* 1 (Kuthais 1919) 80.

³⁶ Das georgische Lehnswesen weist eine auffallende Ähnlichkeit mit der feudalen Verfassung des mittelalterlichen Westeuropa auf; vgl. A. Sanders, *Kaukasien* a. a. O. 107f.

³⁷ Džavachišvili a. a. O. 104.

³⁸ Ebda 61; E. Nikoladse, *Geschichte der georgischen Kirche* (Kuthais 1918) 124. Der Staat hatte kein Recht, gegen den Kirchenbann Verwahrung einzulegen oder darüber Rechenschaft zu fordern.

staltet. Sie beherrscht nicht nur alle Äußerungen der religiösen Kultur: Literatur, Kunst, Wissenschaft; unter ihrer Einwirkung steht zu gleicher Zeit ebenso die derzeitige hochentwickelte weltliche Literatur. Die Meisterwerke dieses Zweiges³⁹, wie der Mann im Tigerfell von Schotha Rusthaveli, Thamariani, Abdul-Messia (Knecht des Messias), Amiran-Daredžaniani, sind inhaltlich durchweht vom Hauche des christlichen Geistes und der christlichen Moral und heben mit der Anrufung Gottes oder dem Lobe der h. Dreifaltigkeit an. So befindet sich das katholische Mittelalter⁴⁰ Georgiens auf allen Gebieten seiner Lebensäußerungen ganz im Banne der christlichen Prinzipien.

Welch großes Gewicht die Kirche im christlichen Staat Georgiens mit der Zeit erlangte, erhellt überdies aus dem Umstand, daß das Amt des ersten Ministers, zumindest seit dem Beginn des 12. Jh., der Erzbischof von Č'qon-Didi⁴¹ bekleidete. Er hatte in etwa die Rechte eines Kanzlers (in Deutschland), stand an der Spitze aller Mitarbeiter des Königs, führte die Aufsicht über das königliche Haus und seine Einkünfte, war Richter und Anwalt der Armen, Witwen und Waisen und erfreute sich der Ehre, »des Königs Vater« genannt zu werden⁴².

Der staatliche Einfluß auf das Kirchenleben machte sich seinerseits im Laufe der Zeit verschiedentlich bemerkbar. An erster Stelle kommt hier die Ernennung der höheren kirchlichen Würdenträger in Betracht. Faktisch ist es der König, der über die Besetzung des bischöflichen oder des Patriarchenstuhles entscheidet. Allein, die Ernennung und noch mehr die Absetzung eines Bischofs erfordert immer die Zustimmung des höheren Klerus. So hat der Kuropalat Bagrat den oben erwähnten Mönch Saba als ersten Bischof von Iščani eingesetzt, aber unter Zustimmung der kirchlichen Autorität⁴³. Das gleiche gilt von Stephan, dem ersten Bischof von Tbethi, dessen Aufstellung durch Aschot Kuchi († 918) erfolgte⁴⁴. Die Mitwirkung des Diözesanklerus, des regierenden Fürsten bzw. des Königs und sogar der Laien an der Wahl eines Bischofs ist in Georgien so allgemein, daß es sich erübrigt, hier näher darauf einzugehen. Daß für die Wahl des Katholikos-Patriarchen zusammen mit dem Klerus auch die

³⁹ Insofern es sich nicht um Übersetzungen handelt. So weist sich der künstlerisch hochwertige, aus dem Persischen geflossene Roman Vis-Ramiani (Vis u Ramin) von Fahr-ud-din Džurdžani (1048) als ein Gegenstück zu dem abendländischen Roman Tristan und Isolde aus.

⁴⁰ Die Kirchenspaltung vom Jahre 1054 ist in Georgien erst für die Mongolenzeit, um 1230, nachzuweisen. Vgl. M. Tamarati, *L'église géorgienne* a. a. O. 415—30.

⁴¹ Č'qon-Didi (große Eiche; der Baumkult war stark verbreitet im altheidnischen Georgien) liegt in Westgeorgien, nicht weit von Kuthais.

⁴² Džavachišvili, *Geschichte* a. a. O. 128—30.

⁴³ Merčul, *Žitie* a. a. O. 30; 65/8; Peeters a. a. O. 250 288.

⁴⁴ K. Kekelidse, *Geschichte der georgischen Literatur* 1 (Tbilisi 1941) 153f. Über die Zeit vor dem 9. Jh. vgl. M. Tarchnišvili, *Die Entstehung* a. a. O. 181f.

staatliche Obrigkeit zuständig war, haben wir schon oben gesehen, wo vom Katholikos Arsen die Rede war. Besonders die Berufung der kirchlichen Generalsynoden lag, wie sich unten zeigen wird, in der Hand des Königs, aber auch sie im Einvernehmen mit der Hierarchie.

Die georgischen Könige haben mehrere Synoden veranstaltet, teils zur Regelung der innerkirchlichen Angelegenheiten des Reiches, teils zur Wiedergewinnung der monophysitischen Armenier für die kirchliche Einheit.

König Bagrat IV. (1027—1072) berief im Jahre 1046 eine Synode nach Artanudži in Klardžeti (Süd-West-Georgien). Ihr Zweck war ein Religionsgespräch zwischen armenischer und georgischer Geistlichkeit, das die Wiedervereinigung der Armenier mit der Kirche vollziehen sollte. Das Gespräch verlief ergebnislos⁴⁵.

Kein georgischer König griff indes so tief in das Kirchenleben seines Reiches ein, wie der energische heilige König David II., der Erbauer (1089—1125), der eigentliche Schöpfer eines großen kaukasischen Königreiches. Wie in allen seinen Handlungen, so ging er auch hierin mit großer Umsicht vor. Er war es, der das Amt des Reichskanzlers mit dem erzbischöflichen Amt von Č'qon-Didi vereinigte. Mit diesem genialen Schachzug erzielte er ein Doppeltes: einerseits kettete er dadurch das westliche Georgien fester an das Reich, andererseits aber vollzog er durch die Erhebung eines Kirchenfürsten zur höchsten staatlichen Würde einen engeren, immerhin ehrenvollen, wenigstens äußerlich für die Kirche tragbaren Anschluß derselben an die weltliche Gewalt. Der König machte den neuen Reichskanzler nicht nur zum Leiter der wichtigsten Staatsgeschäfte, sondern auch aller kirchlichen Angelegenheiten, soweit sie für den Staat in Frage kamen. Alles, was Hierarchie, Kirchen und Klöster betraf, wurde ihm unterstellt, und der König trat fortan nur durch den Kanzler zu diesen Anstalten in Beziehung.

Die kirchlichen Befugnisse des Reichskanzlers waren jedoch rein äußerlicher Natur; die Entscheidung über die kirchlich-hierarchischen und dogmatischen Fragen stand, wie J. Džavachišvili⁴⁶ mit Recht hervorhebt, »allein dem Patriarchen von Georgien — dem Katholikos von Karthli — und dem lokalen kirchlichen Konzil zu«. Unter die Kompetenz des Kanzlers fielen also ausschließlich verschiedene Immunitäts- und Finanzfragen sowie einige Privilegien, die die Kirche unter den Bagratiden genoß. Der Kanzler war außerdem ermächtigt, nötigenfalls Vorschriften zur Abhaltung gottesdienstlicher Funktionen für König und Heer zu erlassen⁴⁷.

Die Klöster und die höheren kirchlichen Schulen unterstanden dem Diözesanbischof oder dem Katholikos. Aber diese allgemeine anerkannte Regel hat König David zum Teil dadurch entkräftet, daß er die von ihm

⁴⁵ Kekelidse, *Geschichte* a. a. O. 455; Nikoladse, *Geschichte* a. a. O. 80/4.

⁴⁶ *Geschichte* a. a. O. 134f.

⁴⁷ Džavachišvili, *Geschichte* a. a. O. 135.

wiederhergestellte Schio-Mgvime-Laura in Karthli, allerdings mit Zustimmung des Katholikos, und die Akademie von Gelathi unmittelbar sich selbst unterstellte. Die Aufsicht über diese Anstalten führte der König selber, so daß sie der Jurisdiktion des Katholikos völlig entzogen waren⁴⁸. Die Belehnung des von den Mönchen gewählten Erzabtes der Schio-Mgvime-Laura erfolgte mit Stab⁴⁹. Darüber hinaus hebt der Historiker Davids hervor, daß unter ihm für alle liturgischen Verrichtungen im Reiche der Brauch der Palastkirche maßgebend war⁵⁰. Von der Residenzstadt gingen demnach alle Vorschriften und Bestimmungen aus, welche die Feier des Gottesdienstes im ganzen Lande regelten. König David scheint eine Art Ritenkongregation gegründet zu haben, die dem erzbischöflichen Kanzler unterstand!

Zur Beseitigung zahlreicher Übel, an denen die Kirche seiner Zeit krankte, berief David 1103 die Generalsynode von Ruis-Urbnisi. Die Synode trat unter dem Vorsitz des Katholikos Johannes zusammen. Aber welchen Anteil der König an den Verhandlungen nahm, ist nicht überliefert. Doch meint der zumeist gut unterrichtete Historiker und Geograph des 18. Jahrhunderts, — Vachušt, David sei auf dieser Synode nicht als König, sondern als Knecht erschienen⁵¹. Die erhaltenen Akten⁵² bieten allerdings als Anhang einen Panegyrikus des Mönches Arsen auf den König.

Als David im Jahre 1123 die Hauptstadt Armeniens Ani den Türken entriß, ließ er auf Wunsch der georgischen und armenischen Geistlichkeit in dieser Stadt eine Synode abhalten, die dazu bestimmt war, die Armenier in den Schoß der katholischen Kirche zurückzuführen. Nach erfolglosen Streitreden der kirchlichen Würdenträger hielt er selber eine tieftheologische Ansprache, die die Monophysiten zum Schweigen gebracht haben soll. Nur einige wenige Armenier schlossen sich der Kirche an⁵³.

Davids II. Enkel, Georg III. (1156—1184), befreite die Kirche von vielen Abgaben, die schwer auf ihren Besitzungen lasteten⁵⁴.

⁴⁸ Ebd. 135f.; G. Čubinašvili, *Die Schiomghvime-Laura* (deutsch) = *Monambe der Tbiliser Universität* 5 (1925) 230/2; Kekelidse, *Geschichte* a. a. O. 524; *Die Ordnung der königlichen Pforte* (Tbilisi 1920) 3f. Ausg. E. Thaqašvili = *Monumenta georgica* 4 (Leges).

⁴⁹ Th. Žordania, *Die geschichtlichen Dokumente der Schio-Mgvime-Laura* (Tbilisi 1896) 18; S. Kakabadse, *Das Testament König Davids des Erbauers für die Schio-Mgvime-Laura* (Tbilisi 1913) 13f.; J. Džavachišvili, *Geschichte* a. a. O. 101—136.

⁵⁰ Džavachišvili, *Geschichte* a. a. O. 136.

⁵¹ Nikoladse, *Geschichte* a. a. O. 90.

⁵² Hrsg. v. Th. Žordania, *Die Chroniken und anderes Material aus Geschichte und Literatur Georgiens* 2 (Tbilisi 1897) 54—68. Vgl. M. Tamarati, *L'église géorgienne* 274—79.

⁵³ Nikoladse, *Geschichte* a. a. O. 99—101; Brosset, *Histoire* a. a. O. 376f.; Tamarati, *L'église* a. a. O. 286f.

⁵⁴ Nikoladse, *Geschichte* a. a. O. 105f.

Von der glorreichen Tochter Georgs III. Thamar war zum Teil schon oben die Rede. Was Thamar den Georgiern aller Zeiten gewesen ist, kann man bei Holdack⁵⁵ nachlesen, der sich fragt: »was ist sie gewesen? wie war ihr Reich? was war es... daß es noch lebt wie am Tage seiner Schöpfung? war das wirklich nur ein Mensch, eine Königin?«

Ungeachtet dieser überragenden Stellung muß man mit Holdack⁵⁶ anerkennen, daß die Kirchenpolitik Thamars ihrer »politischen Programmrede genau entsprach«. Sie hat zwei kirchliche Synoden einberufen: einmal die schon angeführte, dann aber auch eine andere zur Bekehrung der Armenier⁵⁷. Auf beiden verhielt sie sich zurückhaltend und überließ die Verhandlungen voll und ganz der Geistlichkeit. Um so größer war das Beispiel ihres überaus frommen Lebenswandels. Manchmal ging sie sogar barfuß zur Kirche, um ihre an der Front kämpfenden Truppen Gott zu empfehlen. Ergreifend waren in dieser Hinsicht die Vorbereitungen für den Verteidigungskrieg gegen Rukn-ad-din, dessen Horden Land und Religion in gleicher Weise bedrohten. Sie begleitete ihre Krieger bis auf einen Berg unweit vom Schlachtfeld. Dort fiel sie auf die Knie nieder und »weinte lange vor Gott«. Als sie sich erhob, sah man, daß der Tränenstrom den Boden unter ihren Füßen aufgeweicht hatte. Alsdann ließ sie die Heerführer zum Kusse des hl. Kreuzes herantreten. Das Kreuz wurde von ihr und von ihrem Hausverwalter »Basil dem Kreuzträger« gehalten. Nachdem die Truppenführer sowohl das Kreuz wie ihre Rechte geküßt hatten, »nahm sie selber das ehrwürdige Kreuz und machte über die zum Kampfe Gerüsteten das Kreuzzeichen dreimal nach allen Richtungen und segnete sie. Und so zogen sie (zum Kampfe) aus, vertrauend auf Gott und auf die Tränen Thamars«⁵⁸. Hiermit hat Thamar eine Art priesterlicher Handlung vollzogen, die jedoch unter gewissen Umständen selbst einem Laien (Vater, Mutter ihren Kindern gegenüber) erlaubt ist. So war das Verhältnis von Kirche und Staat im mittelalterlichen Georgien beschaffen.

Auf Grund der aus den voraufgehenden Ausführungen gewonnenen Erkenntnisse glauben wir uns nun wohl berechtigt, das obige Verhältnis vielleicht in die Formel fassen zu können: kein Übereinander, sondern ein weitgehendstes Miteinander von Gleichgestellten und Gleichgesinnten.

Der gleiche Sachverhalt hat wohl prinzipiell auch in Byzanz geherrscht, obwohl es an Übergriffen von seiten des Staates ins kirchliche Gebiet nicht gefehlt hat⁵⁹.

⁵⁵ *Zwei Grundsteine* a. a. O. 1—3.

⁵⁶ Ebda 42, Anm. 4.

⁵⁷ Nikoladse, *Geschichte* a. a. O. 110/3; Brosset, *Karthlis Zchovreba* a. a. O. 312/7; ders., *Additions et éclaircissements* (St. Petersburg 1851) 279—88.

⁵⁸ Brosset, *Karthlis Zchovreba* a. a. O. 321. Die Tränen spielen eine große Rolle auch in der erwähnten epischen Dichtung von Schotha Rusthaveli »Der Mann im Tigerfell«, die zur Verherrlichung Thamars geschrieben worden ist.

⁵⁹ Zum selben Thema vgl. jetzt ebenso R. Janin, *L'empereur dans l'église byzantine* = *Nouvelle revue théologique* 77 (1955) 49—60.

Zur dualistischen Struktur der manichäischen Gnosis nach den koptischen Manichaica

von

Maria Cramer

Vortrag, gehalten auf dem 23. Internationalen Orientalisten Kongreß zu Cambridge, 21.—29. August 1954.

Ein Wesensmerkmal gnostischer Systeme, damit auch des manichäischen, ist die dualistische Struktur ihres Weltbildes, die Zweiheit von Licht und Finsternis, Gut und Böse, die am Anfang steht. Das ist ein Gemeinplatz, der keiner langen Erörterung bedarf. Trotzdem scheint es mir gerechtfertigt zu sein, das Besondere der dualistischen Struktur des manichäischen Weltbildes, wie es sich in den koptischen Manichaica, den Kephalaia¹, den Homilien² und den Psalmen³ zeigt, einmal zu untersuchen.

In den Kephalaia steht das bedeutsame Wort: Sünden werden dem vergeben, der die Gnosis kennt (und) der Licht und Finsternis getrennt hat⁴. In den Homilien werden die Menschen, die das Licht von der Finsternis zu scheiden vermögen, »die Wahrhaftigen« genannt⁵. Hier sind die Begriffe Gnosis, Kennen, Erkennen, Wissen und Wahrhaftig-Sein in Verbindung gebracht mit der Vorstellung einer Zweiheit, die im Erfahrungsbereich eines jeden Menschen liegt, der Tatsache des Daseins von Licht und Finsternis. Diese kosmische Erfahrung gestaltet der manichäische Mythos um in zwei von Ewigkeit her bestehende Reiche, das des Lichtes als des Guten und das der Finsternis als des Bösen. Klassisch ist das dargestellt in den Abhandlungen über die Sonne⁶, die den Licht-Nus, den Herrn des Lichtlandes, versinnbildet⁷, aber auch Mani selbst; denn er vergleicht sich mit der Sonne und seine Jünger mit ihren Strahlen⁸. Der Gegenpol des Lichtreiches ist das Reich der Finsternis, in dem der König

¹ J. Polotsky und A. Böhlig, *Kephalaia I*, 1 (Lieferung 1–10, Stuttgart 1940). — Zitiert: Keph. 100,2 = Seite 100, Zeile 2, und: Keph. Kap. 10 = Kapitel 10.

² J. Polotsky, *Manichäische Homilien* (Stuttgart 1934). — Zitiert: Hom. 30,5 = Seite 30, Zeile 5.

³ C. R. C. Allberry, *A Manichaean Psalm-Book* (Stuttgart 1938). — Zitiert: Ps. 50,3 = Seite 50, Zeile 3.

⁴ Keph. 233,21/27.

⁵ Hom. 12,25/26.

⁶ Keph. Kap. 65, 66, 67.

⁷ Keph. 89,19.

⁸ Keph. Kap. 67.

der Finsternis in ewiger Nacht haust⁹. Er ist der Anfang aller Schlechtigkeit und Bosheit, und seine Gestalt wird absurd phantastisch ausgemalt, wie es der Mythos liebt¹⁰. Ihm unterstehen die Archonten, Feinde des Lichtes¹¹, die er zum Kampf gegen das Lichtreich vorbereitet wie ein Herrscher seine Truppe zum Kriege.

Wer hat den Kampf begonnen? »Im Anfang überwand die Finsternis das Licht«¹², »die Mächte des Abgrunds verließen die Finsternis, kamen herauf«¹³, und die Lichtkraft wurde in einen Kampf verwickelt, »denn die Finsternis wollte Königin sein über eine οὐσία, die nicht die ihrige war«¹⁴. Die Bemapsalmen lassen zunächst Kampf entstehen innerhalb des Reiches der Dunkelheit¹⁵. Die im Kriege miteinander liegenden Mächte des Bösen machen dann einen Angriff auf das Lichtreich. Im ersten Thomaspsalm liest man »Ich habe nicht ausfindig machen können, wo der Sohn des Bösen sie (die Bewohner des Lichtreiches) sah. Er erhob sich und sprach: Ich werde einer ihrer Art sein. Wo hat der Sohn des Bösen sie gesehen?«¹⁶

Die zwanzig Thomaspsalmen schildern in grandiosen Bildern den Kampf zwischen Gut und Böse. Der Lichtvater spricht zu seinen Engeln: »Sammelt euch, seid wachsam gegenüber dem Auge des Bösen, der heraufgeschaut hat«¹⁷. »Einer der Lichtsöhne blickte von oben herab und sah ihn. Er sprach: »O, meine Brüder . . . ich sah den Bösen . . . der den Krieg ausbreiten will«¹⁸.

Der Urmensch bietet sich zum Kampf an, er erjagt die Archonten und fängt sie wie Fische im Netz¹⁹. Aus den gefangenen Archonten bildet der lebendige Geist die Welt, ein Gemisch aus Licht und Finsternis²⁰; denn die Archonten haben im Kampf gegen das Lichtreich Lichtteile in sich aufgenommen, die sich mit der Materie ihres Körpers verbunden haben²¹. Auch haben sie Gott geschaut, und weil sie nichts ihm Ähnliches besaßen, haben sie den Menschen als Adam und Eva nach Gottes Bild erschaffen, Wesen, die wie ihre Schöpfer aus Licht und Finsternis, Geist und Materie, Gut und Böse bestehen²².

⁹ Keph. 30,14.

¹⁰ Keph. 77,22.

¹¹ Keph. 50,22.

¹² Keph. 127,26/27.

¹³ Keph. 128,7.

¹⁴ Keph. 4,1/2.

¹⁵ Ps. 4,22; 9,20.

¹⁶ Ps. 203,25. Thomas war einer der Schüler Manis. T. Säve-Söderbergh, *Studies in the Coptic Manichaean Psalm-Book*, (Uppsala 1949) 156.

¹⁷ Ps. 204,5/6.

¹⁸ Ps. 204,7/9.

¹⁹ Keph. 58,8.

²⁰ Keph. 129,13.

²¹ Keph. 177,6.

²² Keph. 135,27/28.

Auf diese Weise gelangte, nach manichäischer Anschauung, der Zwiespalt in Welt und Menschen: Auf der Lichtseite ist das Erkennen, das Offenbare, der Geist, die Seele, der Himmel, die Höhe, die Ruhe, das Dauernde, überhaupt das Gute. Auf der Finsternis-Seite ist das Nicht-Erkennen, das Nicht-Offenbare, die Materie, der Körper, der Abgrund, die Unruhe, überhaupt das Böse.

Die Bema-, Jesus-, Heracleides²³- und Sarakoton²⁴-Psalmen werden nicht müde, in immer neuen Wendungen den Riß, der Welt und Menschen spaltet, zu beklagen. »Im Körper sind wir fern von Gott, es gibt keine Ruhe, solange wir in ihm wohnen. — Niemand soll sich der Sicherheit rühmen, solange er noch eine Stunde in diesem Gefängnis ist. — Niemand vermag in der Mitte des Meeres Vertrauen zu haben, bevor er gelandet ist; denn er kennt den Augenblick nicht, in dem der Sturm ihn überfällt²⁵.« »Ein Erzeugnis der Dunkelheit ist der Körper, den wir tragen²⁶«, »eine dunkle Wolke ist das Fleisch, das den Geist verdüstert²⁷.« »Der Leib bedrückt die Seele, Feinde sind sie vom Beginn der Schöpfung²⁸«, »der todgeweihte Körper und die Seele stimmen niemals überein²⁹;« — denn »die Seele wohnt in einem schwachen Haus³⁰.« »Der Mensch lebt in dem Wahn, Ruhe zu haben, und er weiß nicht, daß ihm schon Leid bereitet ist³¹«, denn »es gibt kein bleibendes Freisein vom Leide³².« »In der Sehnsucht nach Ruhe stürzen und eilen die Menschen daher, aber sie laufen vergebens in die Leere und in die Eitelkeit³³«, denn »die Welt ist nichts für den Manichäer, man hat in ihr nichts zu gewinnen³⁴«, »sie ist und bleibt der Feind der Seele³⁵.«

Diese, für das gesunde Empfinden allzu weltschmerzlich und fast sentimental ausgedrückten Erfahrungen, lassen die Frage aufwerfen: Warum ist die Verwirrung und der Wahn im Menschen nicht zu heilen? In den Jesuspsalmen liest man, »Die Menschen wurden gerufen, aber sie verstanden nicht³⁶.« Ruf, Hören und Antwort sind aus den Kephalaia bekannte Vorstellungen. Der Ruf wird am Anfang vom lebendigen Geist ausgesandt und zum Urmenschen geschickt, »ein Friedensgruß und ein Grußbrief

²³ Ps. 97, Anm. 14, H. ist einer der Apostel Mani's.

²⁴ Ps. Einleitg. S. XXI *саракоте* = Wanderer?

²⁵ Ps. 135,21/26.

²⁶ Ps. 159,31.

²⁷ Ps. 149,14.

²⁸ Ps. 56,26.

²⁹ Ps. 56,29.

³⁰ Ps. 70,14.

³¹ Ps. 63,24.

³² Ps. 143,24.

³³ Ps. 63,26/27.

³⁴ Ps. 63,22.

³⁵ Ps. 75,23.

³⁶ Ps. 63,26/27.

ist er«, in dem alle Botschaften geschrieben stehen³⁷. Der Urmensch hört auf den Ruf aus der Höhe, und es folgt die Antwort, die Beschreibung aller Kämpfe und Kriege, die er gegen die Archonten vollbracht hat³⁸. In den Sarakoton-Psalmen wird der Urmensch die Seele im Körper genannt³⁹. Wie der Urmensch auf den lebendigen Geist hört und Antwort erteilt, so sollte die Seele im Körper des Menschen dem Ruf aus der Höhe Verständnis entgegenbringen, aber »die Menschen verstanden nicht⁴⁰.«

Im Subachmimischen, dem koptischen Dialekt der Manichaica, ist »verstehen« ausgedrückt mit dem Wort $\bar{m}m\epsilon$, Neuägyptisch 'm, mit dem Auge als Determinativ geschrieben⁴¹. Die Grundbedeutung vom Ägyptischen her ist »wissen«. Also »Nicht-Wissende« sind die Menschen, die den Ruf nicht verstehen. Jedoch sind nicht alle ohne Wissen. Der Verfasser der Jesus-Psalmen sagt: »Ich habe erkannt ($\epsilon\alpha\gamma\eta\epsilon$) und weiß ($\bar{m}m\epsilon$) das, was ist, und das, was sein wird; das, was zugrunde geht, und das, was nicht zugrunde geht; was der König des Lichtes ist, der der Baum des Lebens, und was sie selbst ist, die Finsternis, die der Baum des Todes ist⁴².« Hier ist für »wissen« neben $\bar{m}m\epsilon$ $\epsilon\alpha\gamma\eta\epsilon$ gebraucht, ägyptisch *s w n*, jemandem das Gesicht öffnen, jemanden anweisen, spät auch mit dem Auge als Determinativ geschrieben. Im Koptischen wird es mit »kennen«, »erkennen« und »wissen« übersetzt.

Wer weiß, der kann unterscheiden, trennen, teilen. »Ich habe dieses Paar von Bäumen von diesem Paar von Königreichen unterschieden, . . . das Licht habe ich von der Finsternis getrennt (wörtl. Licht und Finsternis habe ich geteilt, $\pi\omega\rho\chi$)« heißt es in einem der Jesus-Psalmen⁴³. Durch Jesus⁴⁴ hat der Manichäer die Erkenntnis der zwei Arten und ihrer Trennung voneinander erlangt, so daß er »von ganzem Herzen bekennt, daß die Finsternis nicht aus dem Licht hervorgegangen ist⁴⁵.« In den Kephalaia nennt Mani seine Jünger, »Söhne des Tages und des Lichtes und Söhne der Nacht und der Finsternis⁴⁶, die das Mysterium des Tages und der Nacht erkannt und eingesehen haben . . ., daß sie nicht auseinander hervorgegangen sind⁴⁷.« Darum sind die Augen der Jünger geöffnet, um das Sichtbare und

³⁷ Keph. 182,4.

³⁸ Keph. 182,9.

³⁹ Ps. 160,1.

⁴⁰ Anm. 36.

⁴¹ Erman-Grapow, *Wörterbuch der ägyptischen Sprache* I, 184.

⁴² Ps. 66,25/28.

⁴³ Ps. 58,21,23.

⁴⁴ Waldschmidt-Lentz, *Die Stellung Jesu im Manichäismus* = Abhdlg. der Preuß. Akad. der Wiss. zu Berlin 19 (1926) Nr. 4. — E. Rose, *Die Christologie des Manichäismus* (Marburger Diss. 1942). — A. Böhlig, *Die Bibel bei den Manichäern* (Münstersche Diss. 1947).

⁴⁵ Ps. 96,21/22.

⁴⁶ Keph. 163,30/32.

⁴⁷ Keph. 164,5.

Unsichtbare, die Dinge des Abgrunds und die Dinge der Höhe zu erfassen⁴⁸. Ihr Richterstuhl ist das Bema, und sie selbst sind die heiligen Richter, die die beiden Naturen trennen⁴⁹. So sind sie mit Wissen (σαγνιε) und mit Weisheit (σοφια) bekleidet⁵⁰. Der Dreifaltigkeitspsalm nennt als besondere Gabe oder als Zeichen Jesu des Sohnes die Erkenntnis der Weisheit⁵¹. Jesus wird auch »sammelnder Nus«, »lichtspendender Gedanke« und »unsere vollkommene Lehre« genannt⁵². Ferner ist er die »Weisheit der Weisen« und das »Wissen der Lichtspendenden⁵³.« Ähnliche Attribute werden dem Geist (πνεῦμα) zugeschrieben. Er ist »sammelnder Nus«, »Lichtgedanke«, »vollendete Lehre« und »gesegnete Überlegung⁵⁴.« Der Verfasser der Sarakoton-Psalmen jubelt: »Seitdem ich Dich kennen lernte, mein Geist, liebte ich Dich und folgte Dir. Ich verbrannte alles und liebte Dich allein. Vater und Mutter, Bruder und Schwester verließ ich Deinetwegen. Was bedeutet mir Gold und Silber, Garten und Feld, Frau und Kind ... Essen und Trinken... wo ist der Hunger und wo ist der Durst... ?⁵⁵« Jesus, der »die Hyle unterwirft⁵⁶« wird in einem an ihn gerichteten Psalm gebeten: »Alle Materie des Kosmos, die mich umgibt, verbrenne sie, ich bitte Dich!⁵⁷«, denn »der Körper gehört der Erde an, aus der er gemacht ist⁵⁸«, und »der Feind der Seele ist die Welt⁵⁹.«

Die Gegensätze sind unüberbrückbar. Sie müssen es für den Manichäer sein, denn sonst hat er die Gnosis nicht, die ja im Erkennen der Gegensätze besteht. Sie wird vermittelt in der »Gemeinde, der Kirche, dem Ort, an dem Mani, der Paraklet⁶⁰, den Baum der Erkenntnis pflanzte⁶¹«, wo er, wie es in einem Psalm auf den Parakleten heißt, »unserem Nus Licht gab und in unserem Denken den Glauben leuchten ließ⁶².« Mani ist »Geist der Wahrheit«, Quell des Lichtes und »Baum der Erkenntnis⁶³.«

So ist der wichtigste Faktor des innerseelischen Prozesses der Umwandlung zum Manichäer der Vollzug eines Erkenntnisaktes, der in dem Erfassen eines Dualismus besteht. Das Ergebnis dieses Prozesses ist ein

⁴⁸ Ps. 86,25/26.

⁴⁹ Ps. 28,14 und 30,26.

⁵⁰ Ps. 163,24.

⁵¹ Ps. 116,1/2.

⁵² Ps. 166,38/40.

⁵³ Ps. 167,8/9.

⁵⁴ Ps. 170,8/11.

⁵⁵ Ps. 169,21.

⁵⁶ Ps. 59,11.

⁵⁷ Ps. 49,26.

⁵⁸ Ps. 75,14.

⁵⁹ Ps. 75,22.

⁶⁰ Keph. 16/17.

⁶¹ Ps. 75,30.

⁶² Ps. 23,14.

⁶³ Ps. 25,3/9.

Ergriffen-Werden von der Gnosis, die auf diesem dualistischen Erkenntnisakt beruht, und somit, in gewissem Sinne, eine erkenntnistheoretische Grundlage hat, wobei das Wort »erkenntnistheoretisch« natürlich nicht im Sinne der strengen philosophischen Disziplin gemeint ist.

Aber wie ist es gemeint? Die Beantwortung der Frage erfordert eine Untersuchung der in den koptischen Manichaica benutzten koptischen und griechischen Ausdrücke für »wissen, kennen, erkennen, denken, überlegen, prüfen, betrachten und unterscheiden.« Zum Teil ist das schon geschehen. Eine kurze Zusammenfassung sei erlaubt.

Griechisch sind νοέω, αἰσθάνομαι und διακρίνω gebräuchlich.

Koptisch werden ⲙⲙⲉ und ⲉⲁⲓⲛⲉ am meisten verwendet, um den Vorgang des Erkennens auszudrücken. Wie bereits erwähnt, werden beide Worte im Spätägyptischen mit dem Auge als Determinativ geschrieben. Hier ist wohl ein Erkennen gemeint, das in erster Linie auf ein Bemerkten mit dem Auge hindeuten soll, also ein nicht nur verstandesmäßiges Erkennen.

Die Worte ⲙⲉⲓⲉ, sich erinnern; denken, nachdenken über, ⲙⲁⲕⲙⲛ, sich etwas überlegen, denken an und ⲑⲁⲧⲟⲩⲧ̅, prüfen, nachforschen, untersuchen, gehen auf altägyptische Schreibungen zurück, die als Determinativ den sitzenden Mann mit der Hand am Munde zeigen.

Zu dem ebenfalls gebräuchlichen Wort ⲉϥⲱⲡⲉ⁶⁴, erstaunt ansehen, betrachten, überlegen, gibt es ein Substantiv ⲉⲓⲉⲣⲑⲉ, der Lichtstrahl. Auch das weist hin auf ein Erkennen durch Bemerkten mit dem Auge, ein schauendes, betrachtendes Erkennen.

Jedoch handelt es sich im manichäischen Erkenntnis-Vollzug durchaus nicht nur um eine Art mythischer Schau, sondern der Mythos wird, vor allem in den Kephalaia, begrifflich durchdrungen, so daß eine Mischform von Schau und rationalem Denken entsteht.

Ob man diese »Lehrvorträge« allerdings eine »Dogmatik« des Manichäismus nennen kann, wie einige Autoren es wagen⁶⁵, das scheint wohl zweifelhaft zu sein. Es kommt darauf an, was man in diesem Falle unter »Dogmatik« verstehen will.

Das Erkennen im spezifisch manichäischen Sinne muß der »Jünger« mit heiliger Unruhe ersehnen und suchen, wie es der Verfasser der Jesus-Psalmen ausdrückt: »Mein Denken hat sich nicht vom Nachforschen dessen fortbewegt, was in Dir verborgen ist, o Jesus, und mein Geist kann sich nicht beruhigen, ich denke stets an Deine Geheimnisse⁶⁶.« Der Dichter eines der Sarakoton-Psalmen weiß sich auf dem rechten Wege, wenn er sagt: »Der Weg ist die Erkenntnis Gottes ... und, siehe, die Erkenntnis haben wir gefunden⁶⁷.«

⁶⁴ Scheint ägyptisch nicht belegt zu sein (?). — Hier belegt z. B. Ps. 55,9.

⁶⁵ H. CH. Puech, *Le Manichéisme* (Paris 1949) 85. — A. Böhlig, *Probleme des manichäischen Lehrvortrags* (München 1953) 9.

⁶⁶ Ps. 126,4/5.

⁶⁷ Ps. 135,5,9.

Wem das gelungen ist, der gehört zur Ekklesia Mani's, der seine Jünger »meine Brüder, meine Glieder, vollkommene Gläubige⁶⁸« und, bedeutsam für dieses Thema, »Mysteriengefährten seiner Erkenntnis⁶⁹« nennt. Der Meister will seine Jünger durch Erkenntnis zur Vollkommenheit führen, also ist die Ethik eine intellektualistische, nicht autoritativ »du sollst«, sondern »wenn du erkennst, so wirst du das Gute wollen«, denn: »Den Schauenden gibt Mani das Schauen und für die Dürstenden läßt er die lebendigen Wasser sprudeln, damit sie trinken und leben⁷⁰.« Schauen ist hier mit εἰωψε wiedergegeben, »überlegen, erstaunt ansehen, betrachten«. Auf den Zusammenhang mit dem Wort εἴρα, der Lichtstrahl, wurde bereits hingewiesen. Die Schauenden, Betrachtenden, Überlegenden sind die vom Lichtstrahl getroffenen, und das führt zum Ausgangspunkt zurück: Sie wissen Licht und Finsternis zu unterscheiden.

In der schon wohl um 150 existierenden Schrift, dem sog. »Evangelium der Wahrheit«, das sich bekanntlich auch unter den Funden von Chenoboskion befindet⁷¹, heißt es: »... la gnose (est) l'acte par lequel on saisit et connait Celui qui est caché. Et celui-ci c'est le Père, celui de qui est sorti le Commencement ...⁷²«, und in einem gnostischen Hymnus, den G. Quispel in seiner Schrift *Gnosis als Weltreligion* zitiert⁷³, ist »Gnosis des heiligen Wegs Geheimnis«, die durch Jesus vermittelt wird. Hier wird stärker als im manichäischen Denken das Suchen nach dem Verborgenen, dem Geheimnis betont, während für den Manichäer das Vollziehen eines Erkenntnis-Aktes durch Erfassen des Dualismus wesentlich ist.

Auf die praktische Ethik übertragen heißt das: Die Manijünger sollen als »Mysteriengefährten der Erkenntnis des Meisters« »vollkommene Gläubige« sein. Nicht jeder Manichäer ist das. So sagt der Meister dem Katechumenen, der sich über den in Zorn geratenen Elektus beklagt: »Auch der Elektus wohnt in einem Körper, der nicht der seinige ist. In jedem Menschen ist das Mysterium der zwei οὐσαι⁷⁴, das des Guten und des Bösen. Eine große Last liegt auf den Schultern der Heiligen. Auch in ihrem Körper wohnt der alte Mensch. Der Katechumen ist auch ein Sünder, ebenso wie der Elektus, ja mehr noch: denn der Katechumen verlangt begierig nach Speise und Trank, nach Frauen, nach Gold und Silber, Ehre, Macht und Ansehen. Der Elektus aber soll auf den Katechumenen mit Liebe blicken, sich seiner in Sanftmut annehmen und sagen:

⁶⁸ Keph. 34,6/7.

⁶⁹ Keph. 104,24.

⁷⁰ Keph. 90,18/19.

⁷¹ G. Graf, *Eine gnostische Bibliothek aus dem 3. und 4. Jh.* = Münchener Theolog. Zeitschr. (1950) 91/95.

⁷² H. Puech und G. Quispel, *Les écrits gnostiques du Codex Jung*, (Amsterdam 1954) 29.

⁷³ (Zürich 1951) 33.

⁷⁴ Keph. 220,16.

Du bist unser Bruder, Freund und Weggenosse, der mit uns zum Lande des Lichtes wandelt⁷⁵.« So ist die Ethik eine hochstehende. Nachlässigkeiten und Unvollkommenheiten werden gerügt, schwerere Vergehen kaum genannt. Es scheint eine Art negativen Sündenbekenntnisses gegeben zu haben, wie man aus einem Rest in den Homilien⁷⁶ und aus dem manichäischen Bet- und Beichtbuch erkennen kann⁷⁷.

Ein eigenartiger Ausdruck bezeichnet das Verhalten des Menschen, der die schauende Erkenntnis nicht besitzt. Von ihm heißt es: »Er schlägt beständig das Kreuz des Lichtes⁷⁸.« Es handelt sich hier um ein bildhaft-mythologisches Wort, das einen Frevel gegen das Lichthafte in der Welt benennen will. »Das Licht-Kreuz ist eine Lichtkraft, die gebunden ist⁷⁹.« »Sie ist die getötete, bedrängte, gemordete Seele . . . die Kraft der Früchte . . . der Samen, die geschlagen, gepflückt und zerrissen werden, und den Welten des Fleisches zur Nahrung dienen⁸⁰.« »Der Mensch soll zu Boden blicken und auf seinen Weg achten, damit er das Kreuz des Lichtes nicht mit Füßen tritt und die Pflanzen verdirbt⁸¹.« »Der Jünger fürchtet zu sündigen, wenn er auf der Erde geht und vielleicht das Lichtkreuz drückt⁸².« »Haß, Zorn und Erregung töten das Lichtkreuz⁸³.« Mit anderen Worten, der Mensch soll das Lichthafte in der Welt nicht verletzen, er soll es schonen. »Der Elektus soll seine Hand vor dem Kreuz des Lichtes ruhig halten⁸⁴, d. h. er soll die Ehrfurcht bewahren vor dem Lichthaften, das in der Welt in der Fremde ist und aus der Gebundenheit an die Materie erlöst werden muß. Denn, die Erde ist »eine gemischte Erde⁸⁵, und »die Elemente, die ursprünglich reine heilige φωστῆρες waren⁸⁶, haben sich mit dem Bodensatz des Bösen vermischt beim Kampf mit der Finsternis. Aber, »das Licht und Leben, das in allen Dingen ist⁸⁷« muß wieder ausgeläutert, und zu »Gott, dem Unvermischten«, wie es im Apocryphon des Johannes heißt⁸⁸, zurückgeleitet werden. Das ge-

⁷⁵ Keph. 220ff.

⁷⁶ Hom. 79.

⁷⁷ Hrsg. W. Henning = Abhandlg. der Preuß. Akad. der Wiss. (1936) Nr. 9 — Man wird an das altägypt. Totenbuch, Kap. 125, erinnert.

⁷⁸ Keph. 220,25/6.]

⁷⁹ Keph. 177,30.

⁸⁰ Keph. 178,5/9.

⁸¹ Keph. 208,17/19.

⁸² Keph. 208,31/33.

⁸³ Keph. 156,20.

⁸⁴ Keph. 192,10/11.

⁸⁵ Keph. 17,18.

⁸⁶ Keph. 239,7/12.

⁸⁷ Keph. 54,17.

⁸⁸ G. Quispel, *Gnosis als Weltreligion* 14.

schiebt auf dem Wege über die $\lambda\iota\sigma\mu\epsilon$ ⁸⁹, allerfeinsten, nicht verletzbaren Verbindungen zwischen Himmel und Erde, etwa den Sonnenstrahlen vergleichbar. Auf ihnen ziehen die Lichtteile als von der Materie ausgeläutertes Licht zum Lichtlande zurück. Durch diesen Prozeß geschieht Erlösung, ein kosmischer Vorgang. Erlösung wird auch durch Jesus den Glanz, einen kosmischen Jesus, bewirkt. Er ist der $\rho\epsilon\upsilon\sigma\omega\tau\epsilon$ (altägypt. *rmt iw.f st'*), der Mann, der herauszieht⁹⁰, die Lichtteile aus der Materie. Sprachlich könnte man das gar nicht besser ausdrücken. Er heißt auch $\rho\epsilon\upsilon\sigma\omega\tau\epsilon\gamma$ (altägypt. *rmt iw.f stf*⁹¹), der Mann der reinigt, und an ein anderes Mal »Löser ... der Seelen⁹².«

Am Ende der Zeiten wird er sich aus Licht und Leben seinen Körper bauen, die sog. »Letzte Statue⁹³«, die alles Lichthafte einsammelt und es empornimmt zum Lichtreich. Der Kosmos zerfällt⁹⁴, er vergeht im Feuer, das Licht wird ewig in seinem Reiche wohnen, die Finsternis im Grabe und in der Fesselung verharren⁹⁵. Der Dualismus ist verewigt⁹⁶. Der Manijünger aber soll diesen endzeitlichen Dualismus schon jetzt erkenntnis-mäßig vollziehen, durch bewußte Trennung von Licht und Finsternis, Gut und Böse in der Welt und in sich selbst als einen »erkenntnistheoretischen« Dualismus.

⁸⁹ A. Böhlig, *Probleme des manichäischen Lehrvortrages* (München 1953) 6 bringt das Wort mit dem syr. Ichem zusammen = anhängen, Pa. verbinden, Ethpe. verbunden sein. — Keph. 121,5 und 124,2.

⁹⁰ Keph. 82,21.

⁹¹ Keph. 5,5.

⁹² Keph. 82,21.

⁹³ Keph. 53,18.

⁹⁴ Keph. 75,20.

⁹⁵ Keph. 52,16/19.

⁹⁶ Keph. 22,17. — Nach H. Puech, *Le Manichéisme* 85 gibt es gewisse »Schulen«, die in einem Endstadium das Licht zuletzt Sieger sein lassen über die Finsternis.

Das wissenschaftliche Leben der Armenier in der Gegenwart¹

von

Vahan Inglisian C. M. Vind.

Vor allem danke ich dem Vorstand der Görres-Gesellschaft für die ehrenvolle Einladung, in der Sektion für die Kunde des christlichen Orients einen Vortrag über »das wissenschaftliche Leben der Armenier in der Gegenwart« auf dieser großen Tagung zu halten. In dieser Einladung erblicke ich mit Recht eine gewisse Hochschätzung, die auch der Armenologie beigemessen wird. Wie weit dies aber nach zwei Weltkriegen der Wirklichkeit entspricht, werden die folgenden Ausführungen zeigen.

Es ist wohl bekannt, daß insbesondere der 1. Weltkrieg den Armeniern den Todesstoß gegeben hat. Es wurden nicht nur über eine Million Armenier in Türkisch-Armenien vernichtet, sondern die sechs, hauptsächlich von Armeniern bewohnten Provinzen ganz entvölkert. Dadurch sind manche Kulturinstitute und Vereine zugrunde gegangen, und in der Diaspora fehlt ein ersprießlicher Nachwuchs aus dem gesunden Heimatboden.

Während West- oder Türkisch-Armenien mit seinen Kulturzentren Konstantinopel und eventuell Smyrna hauptsächlich unter dem französischen Einfluß gestanden hat und infolgedessen auch die Armenier aus der Türkei an den französischen Hochschulen studierten, waren die Ostarmerier vom Kaukasus wie die von ganz Rußland seit jeher mehr der deutschen Kultur zugeneigt und bevorzugten als ausländische Hochschulen nur die deutschen. So z. B. verzeichnet das Album Academicum der Dorpater Universität für die Jahre 1835—1889, wo sie noch eine deutsche Universität war, 40 Armenier als inskribierte ordentliche Hörer, außerdem 10 Externe, die ihre Abschlußprüfungen an dieser Universität abgelegt haben². Diese Vorliebe und Orientierung sehen wir bis zum 1. Weltkrieg, wo infolge der politischen Umwälzungen das Studium im Ausland unmöglich gemacht wurde.

Es ist auch nicht von ungefähr, wenn die westarmenischen Literaten im allgemeinen belletristisch tätig gewesen sind, während die ostarmerischen auch das philologisch-historische Gebiet gepflegt haben; vgl. Gr. Chalatian, Daghbaschian, Ter-Movsissian, Ter-Poghossian Gr., Ter-Mekerttschian G., Er. Ter-Minassian und andere. Solche Privatgelehrte waren sogar in der Lage, manche altarmenischen Geschichtswerke

¹ Vortrag auf der Tagung der Görresgesellschaft zu Aachen im Oktober 1954.

² Vgl. Dr. A. Abeghian, *Die armenische Studentenschaft der Dorpater Universität* (Wien, Nat. Bibl. Bd. 150. 1942). 25—39, armen.

wie Agathangelos, Lazar von Pharpi, Moses von Choren mit kritischem Apparat herauszugeben.

Ostarmenien besaß in der Akademie von Edjmiatsin — wohl für den geistlichen Stand bestimmt —, im Institut Nersessian zu Tiflis, und vor allem im Lazarefischen Institut der Orientalischen Sprachen zu Moskau höhere Lehranstalten.

Wenn auch diese Lehranstalten wie überhaupt die früheren armenischen Kulturzentren infolge des 1. Weltkrieges zugrunde gingen, fanden sie in der armenischen Sowjet-Republik einen reichlichen Ersatz. Ein italienischer Reisender, der vor kurzem das zweite Mal Sowjet-Armenien bereist hat, bezeichnet es als »die kleinste, aber fortgeschrittenste Republik der Sowjet-Union«. Dieselbe hat 1 500 000 Einwohner, davon die Hauptstadt Erewan allein 400 000 — früher zählte sie nur 30 000 Einwohner. Schulpflicht ist auf dem Lande 7 Jahre, in den Städten 10 Jahre. Sowjet-Armenien, diese kleine Republik hat 1400 Schulen, davon c. 30 Höhere Schulen mit 2500 Volksbibliotheken. Der Wissensdrang der armenischen Jugend ist sehr ermutigend. Die Hörerzahl an den verschiedenen Hochschulen, die in den 20er Jahren gegründet wurden, steigt immer noch. Man ist im Begriffe, eine neue Universität mit einem Kostenaufwand von 41 Millionen Rubeln zu erbauen. Die Universität, die nach unserem Begriff mit der philosophischen Fakultät samt ihren Fachdisziplinen gleichbedeutend ist, hat 3000 Hörer und über 250 Lehrer, von denen über die Hälfte aus derselben hervorgegangen ist. Viele von den ersten Lehrern, wie Manandian, Manuk Abeghian, Adjarian und andere, waren ehemalige Schüler der deutschen Hochschulen. Die Staatsbibliothek von Erewan besitzt ungefähr 3 000 000 Bände und 12 000 Handschriften, von denen c. 600 fremdsprachig sind. Die wissenschaftlichen Institute haben im Jahre 1953 allein 850 Werke über verschiedene Fächer herausgegeben.

Die wissenschaftlichen Leistungen sind nicht geringzuschätzen. Ich muß dabei vorausschicken, daß ich leider nicht in der Lage bin, ausführlich darüber zu berichten, weil mir das Material dafür fehlt. Auch die Mechtaristen-Bibliothek in Wien kann nicht alles nach Belieben aus Sowjet-Armenien bekommen — weder durch Tausch noch käuflich. Ich versuche aufs Einzelne einzugehen — die angeführten Werke sind in armenischer Sprache und die Verfasser Professoren an der Erewaner Universität.

Der vor einigen Jahren verstorbene Literar-Historiker Hagob Manandian hat uns 54 Arbeiten hinterlassen; davon sind manche in deutscher wie auch in russischer Sprache. Einige seien hier angeführt: *Die (armenische) gräkophile Schule und die Perioden ihrer Entwicklung* (Wien 1928); *Der Feudalismus in Alt-Armenien* (Er. 1934); *Die Lösung des Problems des Chorenatzis* (mit russ. und deutschem Resumé — Er. 1934); *Die Hauptwege Armeniens nach der Peutingerschen Tafel* (mit russ. und deutschem Resumé — Er. 1936); *Theon's rhetorische Progymnasmata* (Er. 1938); *Tigran II und Rom* (Er. 1940 — dasselbe in russ. Sprache 1941); *Kritischer Überblick über die Geschichte des armenischen Volkes* 1. Bd. (Er. 1945) und 3. Bd. (Er. 1952);

je eine kleine Arbeit über die griechische Inschrift von Armawir, von Garni (Er. 1946; auch russ. Er. 1946); *Um die Frage der Erfindung des armenischen Alphabets* (Er. 1952) usw. usw.

Als Kulturhistoriker hat Prof. Ch. Samuelian *Die Kultur des Altarmeniens* 3 Bde. (Er. 1931 und 1941) veröffentlicht.

Der voriges Jahr im 77. Lebensjahr verstorbene Linguist Hratschia Adjarian — ein Schüler Meillet's (Paris) und Hübschmanns (Straßburg) — leistete ungeheuer viel. Über 150 Artikel und Werke — davon manche mehrbändig — tragen seinen Namen. Bereits seine Studien zu den verschiedenen armenischen Dialekten aus der jugendlichen Zeit fanden die Aufmerksamkeit der Fachgelehrten, so z. B. wurde die Arbeit über den Dialekt von Charabagh (Vagharschapat 1899—1901, 198 S.) von seinem Lehrer Antoine Meillet besonders geschätzt und sogar einer französischen Zusammenfassung im *Journal Asiatique* (1902, 561—571) gewürdigt.

1. Das berühmte Werk ist das *Wurzelwörterbuch der armenischen Sprache* in 6 Bänden mit einem Supplementband — das einzige auf diesem Gebiet. Es werden hier alle Wurzelwörter, die in der altarmenischen Literatur vorkommen, zusammengestellt. Es wird hingewiesen auf die Bedeutung oder eventuell die verschiedenen Bedeutungen jedes einzelnen Wortes, vor allem in verschiedenen Dialekten — alles bekräftigt mit Zitatenebelegen — und es wird versucht, bei jedem Wort die Etymologie festzustellen. Adjarian selbst hat 1688 Wörter etymologisch erklären können, wovon 118 echt armenische Wörter sind. Meillet möchte von diesem trefflichen Werk wenigstens eine kurzgefaßte Ausgabe in einer europäischen Sprache haben.

2. *Lexikon der Eigennamen der Armenier*. Es enthält alle Eigennamen, die im Laufe der Jahrhunderte die Armenier und Armenierinnen getragen haben und die in der einheimischen und fremden Literatur wie in den Inschriften erwähnt sind. Jeder Name wird etymologisch erklärt, auf die Zeit und die Quelle hingewiesen. Das Lexikon ist in 5 Bänden erschienen; die mir zugänglichen ersten 4 Bände (erschienen 1942—1948) machen allein 2748 Seiten in Groß 8° aus.

3. *Vollständige Grammatik der armenischen Sprache im Vergleich mit 562 Sprachen*. Erschienen sind nur 2 Bände (Erewan 1953); es sollen noch 10 weitere Bände folgen.

4. *Geschichte der armenischen Sprache* in 2 Bänden (Er. 1940 und 1951).

5. *Untersuchungen zum Dialekt der Armenier von Konstantinopel* (Er. 1941).

6. *Untersuchung zum Dialekt von Ardeal* (Er. 1953).

7. *Untersuchung zum Dialekt von Wan* (Er. 1953) und viele andere.

Außerdem sind noch 12 ungedruckte Werke von ihm vorhanden, die sehr interessant zu sein scheinen. Auf sprachwissenschaftlichem Gebiet arbeiten auch die Linguisten Ghapantzian, dessen Werke mir nicht zugänglich sind, und Ar. Gharibian, *Die armenische Dialektologie — Laut- und Formenlehre* (Er. 1953).

Manuk Abeghian liefert uns eine *Geschichte der armenischen Literatur* in 2 Bänden: Stephan Malchassian ein *Armenisches Wörterbuch* (4 Bde.). Von ihm auch: *Um das Problem des Chorenatzi* (mit russ. Resumé — Er. 1940); außerdem eine kritische Ausgabe des *Nutzen der Medizin* des armenischen Arztes Amirdovlath (15. Jh.), wie auch der *Geschichte Armeniens* des Sebios (7. Jh.), und davon noch eine russische Übersetzung usw. — A. Abrahamian macht eine kritische Ausgabe und eine gründliche Untersuchung zu Anania Schirakatzi's (7. Jh.) Werken, separat noch zu seiner *Astronomie*; dann zur *Chronologie* des Stephan Orbelaeon (14. Jh.); er behandelt auch die *Handschriften der Geographie* des Moses Chorenatzi. — A. Ch. Harutiunian, *Der Gebrauch von Farben und Tinten in den alt-armenischen Handschriften* (Armenisch und russ. Er. 1941).

Wertvolles Quellenmaterial für die Literaturgeschichte bietet L. Chatschikian in seinem Werke *Die Kolophone der armenischen Handschriften des 14. Jh.* (1950, XXXIII und 756 S.); der nächste im Druck befindliche Band enthält die Kolophone des 15. Jh. V. Hakobian veröffentlicht *Kleine Chronographien für den Zeitraum vom 13.—18. Jh.* Interessant sind die Arbeiten des vor einigen Jahren verstorbenen Thoramian über die armenische Baukunst. V. Harutiunian, *Architektonische Inschriften von Dwin aus dem 5.—7. Jh.* (mit russ. Resumé — Er. 1950). In russischer Sprache erscheinen auch gediegene Arbeiten von Gr. Mikaelian, *Geschichte des armenisch-kilikischen Reiches* und von Georg Goyean, *Geschichte der armenischen 2000-jährigen Bühne* in mehreren Bänden (2 Bände sind erschienen, 3 Bände folgen noch). Hovh. Petrossian, *Die Bibliographie der armenischen Literatur vom 18. Jh. bis zur Sowjetisierung Armeniens* (Er. 1953); ders., *Die Bibliographie der armenischen Periodica von 1902—1954* (Er. 1954). Dies alles ist selbstverständlich von den betreffenden Instituten herausgegeben worden. Eine solche Arbeit ist auch *Das Album der armenischen Miniaturmalerei* (Er. 1952), ein gediegenes Kunstwerk.

Zu den Ostarmeniern gehört auch der vor 2 Jahren im 84. Lebensjahr verstorbene Erzbischof Garegin Hovsephian, seit 1943 Katholikos von Kilikien mit dem Sitze in Antilias (Libanon), wenn er auch Mitglied des Klosters von Edjmiatsin war. Seine deutsche Ausbildung an der Leipziger und Hallenser Universität merkt man in seinen gewissenhaften Arbeiten — sein Hauptfach war die altarmenische Baukunst und Malerei. Die diesbezüglichen Werke wie das 3-bändige Werk: *Chalbakier oder Proscheank in der armenischen Geschichte* ist eine literar-geschichtliche-kunsthistorische Monographie, worin die gewissenhafte Arbeitsweise wie die Weite seiner Fachkenntnisse besonders auffallen. Eine fleißige Sammelarbeit von Jahrzehnten sehen wir in einem anderen Werk: *Die Kolophone der (armenischen) Handschriften*; der 1. Band enthält die vom 5. Jh. bis 1250 (Antilias 1950), die weiteren 5 Bände werden folgen. Außerdem hat er ungefähr 80 fachwissenschaftliche Beiträge literar-geschichtlicher und kunsthistorischer Art verfaßt.

Von den in der Diaspora lebenden Armeniern sind die wohlhabendsten die in den Vereinigten Staaten. Für diese 70 000 Armenier erscheinen

23 armenische Zeitungen und Zeitschriften; die bekannteste ist die Monatschrift *Hairenik*, die manchmal wissenschaftlich nützliche Artikel bringt. Die ältere Generation der Armenier in der Diaspora, die unter den traurigsten Verhältnissen die heimatliche Scholle verlassen mußten, fühlt sich sehnsüchtig immer noch dorthin hingezogen, besonders zu der engeren Heimat. Solche haben sich enger zusammengeschlossen und Heimatverbände gegründet. Viele haben nicht nur ihrem Heimatort wie Akn-Egin, Eudokia, Kaisarije, Ayntab, Hayni-Heni in der Provinz Diarbekir, Marasch usw. ein unvergeßliches Denkmal gesetzt durch eigene Monographien, worin Geschichte, auch Kulturgeschichte, Volksgebräuche, der Dialekt usw. des betreffenden Ortes mehr oder weniger den gebührenden Platz finden, sondern sie möchten als ein eigenes Organ die Erinnerung an die heimatliche Scholle wachhalten; es gibt ungefähr 4 solche Zeitschriften. Einen mehr wissenschaftlichen Wert hat die Arbeit von H. Kürdian: *Erzingan und der Kanton von Ingilene*. (Venedig 1953). 1. Band (Von Anfang bis 1375). Die armenische Wohltätigkeitsunion in New York gibt 1952 eine besonders vortreffliche Arbeit ihres Erzbischofs Tirayr (Melik-Muschkambarian) über den armenischen Dichter Frik, einen Laien aus dem 13. Jh., heraus. Zu der armenischen Kolonie in den Vereinigten Staaten kann man seit dem 2. Weltkrieg rechnen Sirarpi Der-Nersessian, früher an der Sorbonne, deren Facharbeiten über die armenische Miniaturmalereien — öfters in europäischen Sprachen verfaßt — breiten Kreisen bekannt sein dürften.

Die armenische Kolonie von Ägypten — ungefähr 38 000 an der Zahl, vor allem in Kairo und Alexandrien ansässig — gibt 7 Zeitungen heraus. Als Privatwissenschaftler kommt hier in Frage A. Alboyadjian, der seit Jahrzehnten im Dienste der Armenologie steht. Von seinen Arbeiten seien hier unter anderem erwähnt: Die ausgezeichnete aus 2500 Seiten bestehende Monographie über die *Geschichte der Armenier von Kaisarije* (Kairo 1937), *Geschichte der Armenier von Eudokia* (1952), *Geschichte der armenischen Kolonie* (1941), *Die Grenzen des geschichtlichen Armeniens* (1950). Zu den Gebildeten der armenischen Kolonie gehörten auch B. Taschdjian, bekannt durch sein Buch *Die tausendjährige Herrlichkeit der Aršakiden Armeniens* (Kairo 1950), und der junge A. Gartaschian, *Materialien zur Geschichte der Armenier in Ägypten*. 1. Teil. *Die Geschichte der armenischen Kirchen und Friedhöfe in Ägypten* (Kairo 1943). Zum Schluß sei noch erwähnt Georg Misirlian, *Berühmte Armenier in Ägypten nach Makrizi und anderen bekannten Geschichtschreibern* (Kairo 1947).

Das nichtunierte Kloster St. Jakob zu Jerusalem, das zugleich der Patriarchatsitz ist, hat auch ein eigenes Organ *Sion*. Ehemals, wie auch noch unter den Patriarchen Durian, Guschakian, Nischanian, war es eine angesehene Monatsschrift, aber heute leider sehr arm an wissenschaftlichen Beiträgen.

In der aus 200000 Armeniern bestehenden Kolonie in Syrien und Libanon erscheinen 20 Zeitungen und Zeitschriften. Der im Jahre 1951 verstorbene Erzbischof Artawazd Sürmeyan, der lange Jahre hier im

Nahen Osten gewirkt hat, hat uns unter anderem hinterlassen: *Geschichte der Armenier von Aleppo* — eine sehr ausführliche, aus 3 Bänden bestehende, topographische, geschichtliche Studie. Es sei noch erwähnt der Katalog der armenischen Handschriften von Aleppo, dann der ungefähr 4000 Handschriften des armenischen Klosters St. Jakob zu Jerusalem — wohl eines Teiles — wie der bei den Privaten befindlichen. An dieser Stelle sei zugleich erwähnt, daß die Katalogisierung der armenischen Handschriften von Jerusalem von Norayr Bischof Pogharian fortgesetzt wird (2. Bd. — Jerus. 1953).

Im Libanon haben zwei Katholikosate von Kilikien — ein uniertes und ein nichtuniertes — mit eigenem Organ ihren Sitz. Das Organ des Unierten *Avédik*-Monatsschrift (Beyrouth-Achrafié), wie das des Nichtunierten *Hask*-Monatsschrift (in Antilias) bringen öfters interessante Beiträge zur armenischen Kirchengeschichte. Das kulturelle Leben des Libanon ist stark beeinflußt von der Universität St. Josef (Beyrouth), die von den französischen Jesuiten geleitet wird. Dieselbe hat eine besondere Lehrkanzel für Armenologie, deren Vorstand Jean Mécérian S. J. ist. In der Serie der *Mélanges de l'Université Saint Joseph* wurden 2 Hefte als *Bulletin Arménologique* (das letzte 1953) herausgegeben. Hier ist bekannt als armenischer Kulturhistoriker E. A. Kassuni, vor allem mit seiner Arbeit: *Die Geschichte der armenischen Kultur* (Beyrouth 1954). Ausführliches über die armenische Kolonie im Libanon von S. H. Warjapetian, *Die Armenier im Libanon* (Beyrouth 1951).

In Europa befindet sich die größte armenische Kolonie in Frankreich, 40000 an der Zahl; sie gibt 9 Zeitungen heraus. Von wissenschaftlichen Arbeiten aber kann man nicht reden. Zufällig bringt die eine oder die andere von diesen Zeitungen, wie solche in anderen Ländern, höchstens ethnographische Beiträge.

In Deutschland (Stuttgart) wird herausgegeben die armenische Zeitung *Hayastan* (d. h. Armenien). Hier wirkt als Lehrer der armenischen Sprache Artasches Abeghian — früher am Orientalischen Institut der Universität zu Berlin, heute zu München.

Als armenische wissenschaftliche Institute in Europa gelten die beiden Mechitharisten-Kongregationen von San Lazzaro bei Venedig und von Wien. Die erstere, so verdienstvoll vor allem durch die Herausgabe so vieler Werke aus der altarmenischen Literatur, besitzt in *Bazmavep* (= Polyhistor) die älteste, im 112. Jahrgang stehende Monatsschrift als Organ. Der vor 10 Jahren verstorbene P. Hatzouni hat uns außer vielen Beiträgen in diesem Organ 12 sehr interessante Monographien über die armenische Kirchengeschichte und Ethnographie hinterlassen. Die Festschrift anlässlich der 200-Jahrfeier des Todestages Mechithars (April 1949) befaßt sich mehr mit der neuarmenischen Literatur und Belletristik — wie überhaupt San Lazzaro; deshalb hat *Bazmavep* unter den breiteren Schichten des Volkes Eingang gefunden. Gegenwärtig werden von San Lazzaro die von P. Dayan in europäischen Noten gesetzten armenischen Hymnen herausgegeben.

Das Organ der Wiener Mechitharisten *Handes Amsorya-Zeitschrift für armenische Philologie* — im 68. Jahrgang, ist seiner Berufung noch immer treu geblieben, obwohl es mehr für die Gelehrtenwelt bestimmt ist. Durch *Handes Amsorya* sind in den letzten Jahren erschienen: Ausführliche Monographien über die armenischen Klöster in den verschiedensten Provinzen (5 Bände) von P. Oskian; eine tiefschürfende topographische Untersuchung über einige Festungen Altarmeniens von P. Ter-Poghossian und manche andere Beiträge von anderen Patres. So hat P. Inglisian die armenische Umarbeitung seiner früheren Arbeit *Armenien in der Bibel*, eine biblisch-geographische Studie, herausgegeben; dann *Textkritische Bemerkungen zum armenischen Missale*, nachdem er vorher den armenischen Meßtext in deutscher Übersetzung herausgegeben hatte. Es sei noch erwähnt *das Konzil von Chalkedon und die armenische Kirche* im 2. Band von A. Grillmeier und H. Bacht, *Das Konzil von Chalkedon* (1953). Zum 200. Todestag Mechithars im Jahre 1949 gab die Wiener Mechitharisten-Kongregation heraus: *Das armenische Hoch- und Pontifikalamt* von Aidyn-Böhm für den vierstimmigen gemischten Chor in Begleitung von Orgel und Orchester mit Transkriptionen des armenischen Textes und lateinischer Übersetzung; außerdem eine Festschrift, die sehr interessante Studien enthält.

Ungeheuer viel leistet der Chefredakteur von *Handes Amsorya* P. Nerses Akinian, der heuer auf seine 50jährige literarische Tätigkeit zurückblickt. Die Herstellung einer kritischen altarmenischen Literaturgeschichte, die sein Fach ist, würde ohne Heranziehung der armenischen Handschriften mit ihren Kolophonon mangelhaft sein. Zu diesem Zwecke bereiste er viele Länder. Er studierte über 8 000 Handschriften und schrieb deren Kolophone ab, die heute einige Zehntausende ausmachen. Dadurch erwarb er umfassende Fachkenntnisse, die in seinen Arbeiten immer mehr hervortreten. Diese Arbeiten machen heute 44 Bände aus, ohne mitzuzählen die gegen 200 Beiträge, die in *Handes Amsorya* und in anderen Zeitschriften veröffentlicht sind. Außerdem hat er 11 ungedruckte Werke — manche mehrbändig. In einer Besprechung eines der Werke P. Akinians heißt es: »Der Verfasser ragt nicht nur unter seinen Landsleuten zweifelsohne durch souveräne Beherrschung und kritische Durchdringung der armenischen Quellen und der Literatur hervor; bewundernswert und von niemandem erreicht ist der umfassende Überblick, den er auch auf allen in Frage kommenden Randgebieten erworben hat und den er in seinen Arbeiten immer wieder aufs glücklichste verwerten kann. Auf dem sicheren Boden der Wiener Mechitharistenschule stehend, beherrscht er stets das Material, berücksichtigt er immer die maßgebenden Arbeiten aller hervorragenden einheimischen sonstigen Gelehrten, ob er nun eine armenische Übersetzung der rhetorischen Progymnasmata des Theon von Alexandrien untersucht oder die armenische Übersetzung der Sentenzen des Königs Chosrau I. Er meistert so alle Probleme durch schlechthin erschöpfende Behandlung. Die aus liebevoller Kleinarbeit hervorgegangenen Untersuchungen über mittel- und neuarmenische Geschichte und Literatur tragen denselben

Stempel kritischer Sorgfalt und gewissenhafter Forschertätigkeit. . . . Er hält durch seinen kritischen Sinn die Armenistik auf hoher wissenschaftlicher Stufe. Nicht zuletzt dafür sind wir ihm zu höchstem Dank verpflichtet.« (Mlaker, *Orient. Literaturzeitung* 46 [1943] 147f.). Es seien hier einige von seinen Werken angeführt:

1. *Die Einführung des Christentums in Armenien und Georgien. »Die gefangene Frau« — die hl. Ripsime und die hl. Nino.* Eine historische Untersuchung mit Quellenstudien. Wien 1949 (armenisch mit deutscher Zusammenfassung);

2. *Die Reihenfolge der Bischöfe Armeniens des 3. und 4. Jh. (219—439)* AnBoll 1947 (Mélanges Paul Peeters).

Ausführlicher 3. *Der hl. Gregor der Erleuchter (219—249).*

4. *Dionysios von Alexandrien, Brief über die Buße an Meruzanes, Bischof Armeniens.* Text und Untersuchung. Dieser Meruzanes, erwähnt bei Eusebius von Cäsarea (VI, 46,2), ist nach diesem Forschungsergebnis der Nachfolger des hl. Gregors des Erleuchters. Der unter dem Namen »Sewandiy« in der armenischen Literatur erhaltene Brief über die Buße gehört diesem Dionysios an.

5. *Die Kanones der armenischen Synode von Šahapiwan (i. J. 449) —* Text und Untersuchung. Bd. I, 2.

6. *Koriun, Biographie des hl. Maštotz.* Text und Untersuchung — eine kritische Ausgabe dieser kurzen Lebensgeschichte des Geschichtsschreibers des 5. Jh. Außerdem führe ich noch solche Arbeiten P. Akinians an, die für breitere Kreise interessant sein dürften.

7. *Untersuchungen zu den sogenannten Kanones des hl. Sahak und das armenische Kirchenjahr am Anfang des 7. Jh.,* 1. Bd. Wien 1950 (armenisch).

8. *Simeon von Plndzahank' und seine Übersetzungen aus dem Georgischen.* Es kommen in Frage: a) Proklos Diadochos; b) Johannes von Damaskus; c) Johannes Klimakos; d) Johannes der Theologe; e) Geschichte der Georgier; f) Der griechische Oktoechos; g) Reste aus der Literatur der Armenier nach griechischem Ritus. Wien 1951 (armenisch mit deutscher Zusammenfassung).

9. *Die Sammlung der 51 Madrasche des hl. Ephrem des Coelesyrus in alt-armenischer Übersetzung.* (Handes Amsorya 1953/5).

10. *Moses der Dashuraner, Geschichte der Albaner (Aluaner).* Literarhistorische Studien. (Handes Amsorya 1953/5).

11. *Nerses von Lambron, Erzbischof von Tarsus, sein Leben und seine schriftstellerische Tätigkeit.* Wien 1954 (armenisch). Eine sehr interessante Arbeit, die die Person dieses geistreichen, unionsfreundlichen armenischen Erzbischofs († 1198, im 44. Lebensjahre) zum Gegenstande hat. Eine besonders tieferschürfende Monographie ist:

12. *Elisäus Vardapet und seine Geschichte des armenischen Krieges* (in 3 Bänden—armenisch mit deutscher Zusammenfassung). Hier weist P. Akinian nach, daß der unter dem Namen »Eghische« bekannte Autor im Anfang des 7. Jh. ursprünglich eine Geschichte des »Armenischen

Krieges«, d. h. eines Aufstandes gegen die Perser unter dem Mamikonier Vardan II., dem »Tapferen«, i. J. 571 geschrieben habe; diese heute verlorene Geschichte sei dann in erheblich späterer Zeit (im 9. Jh.) von einem Fälscher umgearbeitet worden zu der uns erhaltenen berühmten Erzählung vom Aufstand und Heldentod des Mamikoniers Vardan I., des Großen, und seiner Gefährten, die unter Jazdegerd II. i. J. 451 den Märtyrertod erlitten. Hengstenberg »wirklich überzeugt von der Richtigkeit dieser These« äußert in der Besprechung des 2. Teiles den Wunsch, »als Krönung des Ganzen möchte A(kinian) eine Ausgabe des Elisäus herstellen, in der durch verschiedenen Druck gekennzeichnet wird, was dem Original angehört habe und was dem Redaktor zugeschrieben werden muß«. Mit Rücksicht auf die Bedeutung des Werkes für die Nachbarländer gibt er den Rat: »wer immer sich mit byzantinischer Geschichte in der 2. Hälfte des 6. Jh beschäftigt, wird gut daran tun, das Werk Akinians, wenn es einmal abgeschlossen ist, neben sich zu legen«. (ByzZ 38 [1938] 169–172).

Wenn ich auch mit meinen Ausführungen zu weit ging, so möchte ich doch eine Arbeit P. Akinians nicht unerwähnt lassen, und zwar: 13. *Der hl. Maschtotz Wardapet — sein Leben und sein Wirken* (Wien 1949 — armenisch mit deutscher Zusammenfassung). Unter andern behandelt hier P. Akinian »Die Erfindung des georgischen Alphabets«. Die georgischen Annalen behaupten, daß den Georgiern das Alphabet König Parnavaz gegeben habe. Diesen Passus der mythischen Vorzeit kennt die armenische Übersetzung (von Simeon von Pghndzahank', 13. Jh.) der Annalen nicht, ist auch anderwärts nicht beweisbar. Der einzige, der von der Erfindung des georgischen Alphabets spricht, ist Koriun, der Biograph des Maschtotz, seines Lehrers. Da er als Zeitgenosse schreibt ist seine Glaubwürdigkeit über jeden Zweifel erhaben. Als Maschtotz nach der Erfindung des armenischen Alphabets (im Jahre 407) um 415 Georgien besuchen wollte, machte er für die georgische Sprache ein eigenes Alphabet mit 36 Buchstaben und stellte sich damit dem König Bakur und dem Bischof Moses vor. Das Alphabet fand den Beifall des Königs.

Ferner »Die Erfindung des alano-gotischen Alphabets«. Der selbe Koriun berichtet: Als Maschtotz noch auf byzantinischem Boden war, wohin er sich begeben hatte, um einen kaiserlichen Erlaß zwecks Gründung armenischer Schulen im Römisch-Armenien zu erwirken, kommt ein Ałuan-Priester namens Benjamin zu ihm und bittet um ein eigenes Alphabet für sein Volk. Daß hier bei Koriun der Name Ałuan als Alan zu verstehen sei, beweist P. Akinian mit Belegen aus armenischen und anderen Schriftstellern wie auch durch den Umstand, daß das Nachbarland von Armenien Ałuank (= Albaner) größtenteils das Armenische beherrschte und gebrauchte. Als Maschtotz um 415 nach Ałuank kam und dem König wie dem Bischof vorschlug, das neu erfundene armenische Alphabet und mit diesem das neuerstandene armenische Schrifttum anzunehmen, kamen ihm diese sehr gerne entgegen und erlaubten, daß er auch in ihrem Lande Schulen errichte und die junge Generation im Schrifttum ausbilde. Deshalb ist es unmöglich

zu denken, daß die Aĥuaner den Priester Benjamin zu Maschtotz gesandt, als dieser sich im oströmischen Gebiet aufhielt. Tatsache ist, daß der Alanogote Priester Benjamin zu Maschtotz gesandt wurde, als derselbe sich in Konstantinopel aufhielt, damit er für ihre »barbarische« Sprache ein Alphabet erfinde. Maschtotz stellte das aus 27 Buchstaben bestehende Alphabet her; 16 griechische und 11 von dem griechischen Alphabet abweichende Schriftzeichen, die hergestellt sind nach der Methode, die Maschtotz bei der Erfindung des armenischen Alphabets verwendet hatte. Infolgedessen bestreitet P. Akinian die Behauptung, daß Wulfila der Erfinder des gotischen Alphabets und der Übersetzer der gotischen Bibel gewesen sei. Rufinus, der seine Kirchengeschichte um 403 verfaßte, sowie Theodoret (um 444) erwähnen nichts davon. Diesbezüglich schweigt auch Auxentius, Wulfilas Schüler und Bewunderer. Dieses Schweigen eines Auxentius ist noch beredter als die Zeugnisse der etwa 50 Jahre später schreibenden Kirchenhistoriker, wie Sokrates und Sozomenus, die unter dem Einfluß des Philostorgius (425—433) stehen, dessen Tendenz, den arianischen Wulfila im Übermaß zu preisen, ja sogar zu »vergöttern« und alles Gute ihm zuzuschreiben, seine Glaubwürdigkeit sehr fraglich macht.

An diese Ausführungen schließt P. Akinian noch als letzten Abschnitt an »das Fortleben des gotischen Alphabets in Runenschriften. Futhark entziffert als ein armenischer Spruch«. Der Runologe Sophus Bugge hatte den gewagten Versuch gemacht, diese »magische Formel« mit Hilfe des Armenischen zu entziffern. Seine Proben hatte er in einem Brief (vom 16. April 1904, Christiana) dem Wiener Mechitharistenpater Dashian zur Beurteilung vorgelegt. Man weiß nicht, wie sich hierzu P. Dashian geäußert hat. Diesen Versuch des dänischen Gelehrten, der in Futha das armenische P'ut'a gelesen hat, greift P. Akinian wieder auf und führt weiter, was Bugge aus Mangel an genauerer Kenntnis des Armenischen nicht möglich war. Demnach steckt »im Futhark keine magische Formel, sagt P. Akinian, sondern eine Ermahnung in klassisch-armenischer Sprache zum Lobpreis Christi:

Eilet
zu preisen Christus
Herr Emmanuel
Gott mit uns
in Ewigkeit zu Ewigkeit!«

Mit dieser problematischen Ansicht schließe ich meine Ausführungen ab, die bestimmt ein trauriges Bild bieten. Es kann vielleicht bei den Armeniern eine gewisse Interesselosigkeit an wissenschaftlichen Arbeiten vorliegen; die größte Schuld aber trägt das Entwurzeltsein von der heimatlichen Scholle.

Die Armenier, die in alle Weltteile zerstreut sind, trachten danach, durch die Presse ihre Zusammengehörigkeit, das nationale Bewußtsein zu bewahren. Die über 100 armenischen Zeitungen in der Diaspora, wovon ungefähr 100 die Wiener Mechitharisten-Bibliothek bezieht, sind ein sprechender Beweis dafür.

Eine koptische Öllampe aus Edfû im Nationalmuseum zu Warschau

von

Richard Böhm

Unter den vielen antiken Terracotta-Lampen des Nationalmuseums zu Warschau, welche demnächst von Frl. Dr. Marie Bernhard, dem Kustos des Museums, in einem ausführlichen Katalog veröffentlicht werden, befinden sich sieben Lychnaria, die neben oder anstatt der üblichen Verzierungen Inschriften aufweisen. Eine davon ist in arabischen, die übrigen sind in griechischen Schriftzeichen gehalten. Eine von den letzteren soll im folgenden besprochen werden¹.

Diese Lampe wurde von der polnisch-französischen Ausgrabungsexpedition während der Kampagne des Jahres 1939 in Oberägypten bei Edfû, der Apollinopolis Magna der griechisch-römischen Epoche, in einer dem 5. Jh. n. Chr. angehörenden Grabungsschicht gefunden und von den polnischen Mitgliedern der Expedition nach Warschau gebracht².

Die Inschrift ist seinerzeit sofort entziffert und im 3. Bd. der Berichte über die Ausgrabungen³ veröffentlicht worden. Dort ist auch eine photographische Abbildung der Lampe zu finden⁴. Freilich las man damals: $\text{C}\omega\text{T}\epsilon\text{M}\text{M}\text{O}\text{N}\text{A}\text{N}\text{A}\text{I}$. Bei genauer Betrachtung ergibt sich aber: $+\text{C}\omega\text{T}\epsilon\text{M}\text{M}\text{O}\text{I}\text{N}\text{A}\text{N}\text{A}\text{I}+$.

Was bedeutet nun diese Inschrift? Entscheidend ist, wie man die in continuo geschriebenen Buchstaben trennt. Was bei diesem Vorgang alles vorkommen kann, läßt sich ahnen, wenn man sich vergegenwärtigt, daß eine andere, sehr ähnliche Öllampeninschrift, die wir in dem *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* s. v. *Lampes* unter Nr. 45 von Henri Leclercq in extenso angeführt finden⁵, griechisch gelesen wird. Freilich

¹ Dieses erfolgt mit Genehmigung von Frl. Dr. Marie Bernhard und von Prof. Dr. St. Strelcyn von der Universität Warschau, denen ich es verdanke, daß ich an den Coptica der Warschauer Sammlung arbeiten kann.

² Bei der Inventarisierung seitens der Universität bekam diese Lampe die laufende Inventarisierungsnummer der Sammlung der W(arschauer) U(niversität); daher der lange Vermerk auf der Lampe: 140 447 MN 1802: 39 UW (Edfû).

³ Université de Varsovie. Institut Français d'archéologie orientale du Caire. Fouilles Franco-Polonaises. Rapports III: Tell Edfou 1939 (Le Caire 1950) 244, Nr. 653.

⁴ Planche XXXIII, Nr. 28.

⁵ 8, 1108.

wurde das nur dadurch ermöglicht, daß man das Fehlende in Klammern ergänzte und das Unpassende in Klammern zurückdrängte. So ergab sich $\text{I(H)COY} \overline{\text{C}} \overline{\text{C}} \overline{\text{W}} \overline{\text{T}} (\overline{\text{H}} \overline{\text{P}}) \acute{\text{E}} (\overline{\text{M}}) \overline{\text{M}} \overline{\text{O}} \overline{\text{I}}$. Allerdings klingt der so präparierte Text für feiner empfindende Ohren immer noch recht ungriechisch. Liest man indessen die Inschrift als Ausdruck in koptischer Sprache, so ergibt sich: Die ersten vier Buchstaben behalten denselben Sinn »Jesus«. Freilich muß dabei bemerkt werden, daß diese Schreibung des heiligen Namens⁶ befremdet. Meistens findet man $\overline{\text{IHC}}$ und später $\overline{\text{IC}}^7$. Die hier angewandte Schreibung befremdet um so mehr, als der Mangel an Raum eine Kürzung erst recht nahegelegt hätte. Vielleicht ist die Inschrift nicht sorgfältig genug aufgenommen, so daß in diesen Buchstaben noch weitere Kürzungen von Attributen Jesu zu suchen wären.

Die übrigen Buchstaben las ich als »erhöre mich«. Dementsprechend trennte ich diese Schriftzeile entweder in $\overline{\text{C}} \overline{\text{W}} \overline{\text{T}} \overline{\text{E}} \overline{\text{M}} (\overline{\text{E}} \overline{\text{M}}) \overline{\text{M}} \overline{\text{O}} \overline{\text{I}}$ oder in $\overline{\text{C}} \overline{\text{W}} \overline{\text{T}} (\overline{\text{E}} \overline{\text{M}}) \overline{\text{E}} \overline{\text{M}} \overline{\text{M}} \overline{\text{O}} \overline{\text{I}}$. Freilich fehlte mir dabei immer eine Silbe; indessen schien ein Ausfall wegen vulgärer Haplographie sehr wohl denkbar. Das Ganze wäre dann eine Akklamation, wie wir sie von griechischen Öllampen her gut kennen: »Sohn Gottes, erbarme dich unser⁸« oder »Jesus, hilf« oder »Herr, hilf⁹«.

Im Lichte dieser Erkenntnis erscheint nun auch die Inschrift auf der Öllampe aus Edfû wie eine Akklamation. Nur ist die Wortfolge eine andere. Dort hatten wir »Jesus, erhöre mich«; hier dagegen $\overline{\text{C}} \overline{\text{W}} \overline{\text{T}} \overline{\text{E}} \overline{\text{M}} \overline{\text{M}} \overline{\text{O}} \overline{\text{I}} \overline{\text{N}} \overline{\text{A}} \overline{\text{N}} \overline{\text{A}} \overline{\text{I}}$. Bei dem $\overline{\text{N}} \overline{\text{A}} \overline{\text{N}} \overline{\text{A}} \overline{\text{I}}$ dachte ich zuerst an die babylonische¹⁰ Göttermutter¹¹, deren Kult sich über Syrien hinaus verbreitet hat: einerseits nach Griechenland, wo sie als ἈΡΤΕΜΙΣ ΝΑΝΑΪ , wenigstens in römischen Zeiten, immer noch verehrt wurde¹², und andererseits nach Alexandrien, wo sie einen Tempel ($\overline{\text{N}} \overline{\text{A}} \overline{\text{N}} \overline{\text{A}} \overline{\text{I}} \overline{\text{O}} \overline{\text{N}}$) hatte¹³, in dem sich ein staatliches Archiv befand;

⁶ Wilhelm Schubart, *Griechische Palaeographie* = Walter Otto, Handbuch der Altertumswissenschaft I, 4. 1. Hälfte (München 1925) 176.

⁷ Charles Wessely, *Les plus anciens monuments du christianisme écrits sur papyrus*. Textes grecs édités traduits et annotés = PO 4,101 (7).

⁸ *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* 8, 1104.

⁹ ebd. 8, 1109 Nr. 57 und 56.

¹⁰ ursprünglich in Uruk (wo man sie Ištar nannte) heimisch; darüber Eduard Meyer, *Ursprung und Anfänge des Christentums* 2 (Stuttgart u. Berlin 1921) 219–20.

¹¹ Fritz Hommel, *Ethnologie und Geographie des alten Orients* = Handbuch der Altertumswissenschaft 3, 1. 1. Bd. (München 1924) 52, Anm. 4: Nanai, ein speziell hethitisch kleinasiatischer Beiname der Göttermutter.

¹² nach einer griechischen Inschrift aus dem Piräus = *Corpus Inscriptionum Atticarum* III, 131: $\text{ἈΕΙΟΣ ΚΑΙ [ΚΛ]ΕΩ ἈΡΤΕΜΙΔΙ ΝΑΝΑΪ ΕΥΞΑΜΕΝΟΙ ἈΝΕΘΗΚΑΝ}$.

¹³ *The Oxyrhynchus Papyri*, edited by Grenfell and Hunt I, 34 (aus dem Jahre 127 unserer Zeit); vgl. Eduard Meyer, *Ursprung und Anfänge des Christentums* 2, 219–20 und L. Mitteis und U. Wilcken, *Grundzüge und Chrestomathie der Papyruskunde*. 2. Bd. Juristischer Teil, 2. Hälfte: Chrestomathie (Leipzig–Berlin) 84 und 93.

von Alexandrien aus drang ihr Kult weiter in das Land Ägypten, und hier erscheint die Nanai in einem Papyrus aus dem Arsinoitischen Gau in Mittelägypten als eine Form der Isis, nämlich der Ἰσις Ναναία¹⁴.

Auf asiatischem Boden kann man das Fortdauern des Kultes der Göttin Nanai bis tief in die christlichen Zeiten verfolgen, und zwar an Hand der syrischen Märtyrerakten¹⁵. Desgleichen wird in Ägypten die babylonische Göttermutter Nanā auch in den christlichen Zeiten noch verehrt, und zwar als Artemis¹⁶ oder als Isis Aphrodite¹⁷, wie sie in den ägyptischen Märtyrerakten vorkommt. Bekanntlich hat das Heidentum in Oberägypten wenigstens über das 5. Jh. hinaus unter offizieller Duldung weiterblühen können, und der Kult der wundertätigen Mutter Isis hat sich besonders auf der Insel Philae erhalten.

Aus Oberägypten aber stammt auch unsere Warschauer Terracotta-Lampe mit der Inschrift:

ΩΤΕΜΜΟΙ ΝΑΝΑΙ »erhöre mich, o Nanai!«.

Über die Richtigkeit meiner Deutung des ΝΑΝΑΙ hegte ich nun keinen Zweifel; auf Schwierigkeiten stieß ich aber bei dem scheinbar leichten ΩΤΕΜΜΟΙ, da ich es ΩΤΕΜ¹⁸ ΕΜΜΟΙ las, wo doch dieses Zeitwort, das sehr oft in den gebetsartigen Texten der kirchlichen Literatur vor-

¹⁴ Pap. Lond. 2, 114: Ἰεροῦ λογίμου τῆς ἐπὶ κόμης Νάβλα Ἰσιδος Ναναίας καὶ Σαραπίδος κτλ, angeführt nach: L. Mitteis und U. Wilcken, *Grundzüge und Chrestomathie der Papyrskunde*, 1. Bd., Historischer Teil, 2. Hälfte: Chrestomathie (Leipzig-Berlin 1902) 134–5, Nr. 102; vgl. dazu daselbst, 1. Hälfte: Grundzüge 129–30.

¹⁵ Georg Hoffmann, *Auszüge aus den syrischen Akten persischer Märtyrer* (Leipzig 1880) 29: gefunden und zum König gebracht erhält er von diesem den Befehl, außer der Sonne, dem Monde und Feuer noch zu opfern 1. dem großen Gotte Zeus, 2. der Nanai, der großen Göttin der ganzen Erde; S. 49: und sie beteten Nanai an, den Dämon, den sie aus ihrem Lande mit sich gebracht hatten; vgl. noch die Excurse, besonders auf S. 130, 133f., 151f., 160.

¹⁶ Henri Hyvernat, *Les Actes des Martyrs de l'Égypte... I* (Paris 1886), 143: ἡ παρὰ τοὺς ἀπολλωνίου μητρὸς μητρὸς καὶ ἀρτεμις ἑμᾶρ μητρὸς τῆροσ »Par le salut d'Apollon le plus grand des dieux, et d'Artémis, la mère de tous les dieux«; S. 320: ὁ σαραπαμμῶν ἡ παρὰ τοὺς ἀπολλωνίου καὶ ἀρτεμις ἑμᾶρ μητρὸς τῆροσ »O S. par les grands dieux Apollon et Artémis, la mère des tous les dieux«; vgl. auch S. 29–30 und 298.

¹⁷ U. Wilcken, *Grundzüge* 134: »eine Vermischung, die insofern möglich war, als Isis mit der alten Liebesgöttin Hathor zusammengefallen war.« Dazu Eduard Meyer, *Ursprung und Anfänge d. Christentums* 2, 219–20: »Der Angriff des Sohnes galt dem Heiligtum der Nanaia, einer ursprünglich in Uruk (wo die Semiten sie Ištar nennen) heimischen Göttin des Naturlebens und der Fruchtbarkeit.... Die Griechen nennen die Göttin meist Artemis (Diana); Appian, Syr. 66 Aphrodite. G. Hoffman hat gewiß recht, wenn er die »Lust der Frauen« Dan. 11, 37, die Antiochos nicht achtet, mit ihr identifiziert.«

¹⁸ Wilhelm Spiegelberg, *Koptisches Handwörterbuch* (Heidelberg 1921) und W. E. Crum, *Coptic Dictionary* 3 (Oxford 1932) 363f.

kommt, stets und ausnahmslos durch $\epsilon\rho\omicron$ -¹⁹ oder $\bar{N}CA$ ²⁰ auf die betreffende Person bezogen wird und die gemeinte Redewendung in unserem Falle entweder $\text{C}\omega\text{T}\epsilon\text{M}\ \epsilon\rho\omicron\iota$ oder aber $\text{C}\omega\text{T}\epsilon\text{M}\ \bar{N}\text{C}\omega\iota$ hätte lauten müssen, nicht aber $\text{C}\omega\text{T}\epsilon\text{M}\ \epsilon\text{M}\text{M}\omicron\iota$, geschweige denn $\text{C}\omega\text{T}\epsilon\text{M}\text{M}\omicron\iota$!

Mit diesen Schwierigkeiten wandte ich mich an Prof. Dr. Eberhard Otto in Hamburg, der meine Anfrage bereitwillig an Prof. Hengstenberg in München weiterleitete und mir in wenigen Wochen dessen Antwort zukommen ließ.

Prof. Hengstenberg schreibt folgendes:

»Die Inschriften auf den Terracotta-Lampen lese ich:

$\text{C}\omega\text{T}\epsilon\text{M}\ \text{M}\omicron\iota$ statt $\text{C}\omega\text{T}\epsilon\text{M}\ \text{M}\text{M}\omicron\iota$ = »höre mich«

$\text{N}\text{A}\ \text{N}\text{A}\ \text{I}$ = »erbarme dich meiner!«

$\text{C}\omega\text{T}\epsilon\text{M}\ \epsilon\rho\omicron\iota$ wäre freilich »besser«; aber der transitive Gebrauch von $\text{C}\omega\text{T}\text{M}$ kommt vor, auch in literarischen Texten (s. Crum, *Dictionary* 363b)²¹.«

Nach Hengstenberg ist unsere Inschrift also zu lesen:

$\text{C}\omega\text{T}\epsilon\text{M}\ (\text{M})\text{M}\omicron\iota\ \text{N}\text{A}\ \text{N}\text{A}\ \text{I}$ »höre mich, erbarme dich meiner«

Diese Lesung bringt eine ganz andere Deutung des $\text{N}\text{A}\ \text{N}\text{A}\ \text{I}$, eine Deutung, auf die ich nicht gekommen bin, obwohl mich beim Studium der Quellen so manche Stelle darauf hinwies, wie z. B. das $\text{t}\epsilon\text{n}\text{t}\text{r}\epsilon\text{o}\ \epsilon\rho\omicron\kappa$ $\text{C}\omega\text{T}\epsilon\text{M}\ \epsilon\rho\omicron\kappa\ \sigma\text{o}\text{z}\ \eta\alpha\iota\ \eta\alpha\iota$ »wir bitten dich, erhöre uns und erbarme dich unser«; oder das $\text{p}\epsilon\text{n}\text{n}\text{o}\text{t}\text{t}\ \text{C}\omega\text{T}\epsilon\text{M}\ \epsilon\rho\omicron\kappa\ \sigma\text{o}\text{z}\ \eta\alpha\iota\ \eta\alpha\iota$ ²² »unser Gott, erhöre uns und erbarme dich unser«; $\epsilon\kappa\text{C}\omega\text{T}\epsilon\text{M}\ \epsilon\rho\omicron\iota\ \sigma\text{o}\text{z}\ \eta\alpha\iota\ \eta\alpha\iota$ ²³ »erhöre mich und erbarme dich meiner«; $\eta\alpha\iota\ \eta\alpha\iota\ \sigma\text{o}\text{z}$

¹⁹ z. B. Henri Hyvernat, *Les Actes des Martyrs de l'Égypte* 1 (Paris 1886) 82: $\text{C}\omega\text{T}\epsilon\text{M}\ \epsilon\rho\omicron\iota\ \rho\omega$ entends-moi aussi; 85: $\text{C}\omega\text{T}\epsilon\text{M}\ \epsilon\rho\omicron\iota\ \eta\alpha\sigma\epsilon\ \bar{\eta}\text{C}\omega\iota$ écoute-moi, mon seigneur frère; 91: $\text{p}\epsilon\text{z}\epsilon\ \text{p}\text{C}\omega\text{T}\text{r}\ \eta\alpha\iota\ \eta\epsilon\ \text{C}\omega\text{T}\epsilon\text{M}\ \epsilon\rho\omicron\iota\ \text{t}\omega\eta\kappa$ Le Sauveur lui dit: Écoute-moi, lève-toi; 110: $\text{C}\omega\text{T}\epsilon\text{M}\ \epsilon\rho\omicron\iota$ und ähnlich S. 175, 184, 198, 249, 250, 275, 284, 290, 292, 300, 301, 309, 327, 34, 37, 42 und 49; s. auch E. Revillout, *Les Apocryphes coptes, publiés et traduits. Première Partie: Les Évangiles des douze Apôtres et le Saint Barthélemy* (Paris 1946) 176; Carl Abel, *Koptische Untersuchungen* (Berlin 1876) 104, 119, 341, 363, 541; O. H. E. Burmester, *Le Lectionnaire de la Semaine Sainte* = PO 24, 242, 186, 213, 221, 340.

²⁰ Henri Hyvernat, *Les Actes des Martyrs de l'Égypte...* (Paris 1886). 19: $\text{p}\alpha\text{C}\eta\text{r}\iota\ \text{C}\omega\text{T}\epsilon\text{M}\ \eta\text{C}\omega\iota$ Mes fils, écoutez moi; 20, 61, 62, 80, 86, 87, 96, 122, 168, 204, 252, 284, 296, 310, 315, 320; E. Porcher, *Vie d'Isaac, Patriarch d'Alexandrie de 686 à 689* = PO 11, 340 (42): $\epsilon\text{C}\omega\eta\ \eta\text{C}\omega\iota\ \text{C}\omega\text{T}\epsilon\text{M}\ \eta\text{C}\omega\iota$ si vous m' obésissez; E. Revillout, *Les Apocryphes Coptes. II. Acta Pilati* = PO 9, 109 (235): $\text{t}\epsilon\text{p}\text{o}\text{t}\ \sigma\epsilon\ \rho\omega\text{T}\eta\text{r}\text{t}\text{i}\ \text{C}\omega\text{T}\text{M}\ \eta\text{C}\omega\iota$ Maintenant donc vous aussi écoutez-moi.

²¹ laut Brief an Herrn Prof. Dr. E. Otto vom 21. 7. 53.

²² O. H. E. Burmester, *Le Lectionnaire de la Semaine Sainte* = PO 25, 267 und öfters auf S. 268–273.

²³ H. Hyvernat, *Les Actes des Martyrs de l'Égypte...* 1 (Paris 1886) 290.

σωτημ εροι (Ps. 26)²⁴ »erbarme dich meiner und erhöre mich«; vor allem aber die bekannte Evangelienstelle (Lukas 18,38): Αρωω εβολ ρη οσ-
 ποσ ημην γε πα παι πυηρε ηααθεια πα παι²⁵ »er schrie mit lauter
 Stimme: habe Erbarmen mit mir, Sohn Davids, habe Erbarmen mit mir.«

Der Lesung Hengstenberg kann ich aber doch nicht ganz zustimmen.

Die Inschrift ist im ganzen genommen zweifellos eine Art Akklamation, in der die Person des Angerufenen nicht vergessen wird und ihr Name in der schriftlich fixierten Anrufung nicht fehlen dürfte; bei der Lesung »Höre mich, erbarme dich meiner« vermissen wir aber das, was in einer Anrufung das Wichtigste ist, den Namen, dessen Erwähnung dem Betenden am meisten hätte helfen sollen, von der magischen Wirkung des Erwähnens solcher kraftvoller Namen hier ganz zu schweigen. Wir vermissen ebenfalls das verbindende οσορ, das aber der Kürze wegen hier ausgelassen werden konnte. Direkt unmöglich erscheint mir aber die Lesung σωτημ (μ)μοι, da das Zeitwort nie mit μμο- gebraucht wird, weder in der Literatur noch sonst. Im übrigen möge noch bemerkt werden, daß die Deutung »höre mich ...« erst möglich geworden ist, nachdem man den Text entsprechend ergänzt hat. Und wo solche Ergänzungen hinführen, das sahen wir am Beispiel der Inschrift auf der Lampe aus Keneh; daß dort der Sinn des griechisch gelesenen Textes dem Koptischen gerecht wurde, ist nur Zufall.

Wenn man die aufgezählten Einwände in Erwägung gezogen hat, wird man die vorerst verlockende Lesung σωτημ (μ)μοι ablehnen. Damit fällt aber auch die Deutung »höre mich«, und zwar sowohl in der Inschrift aus Edfû wie auch in derjenigen aus Keneh, zumal da sich bei einer anderen Trennung der betreffenden Buchstaben in beiden Inschriften ein Sinn ergibt, ohne daß man an dem Buchstabenbestand auch nur etwas ändern muß, ein Sinn, der aller Wahrscheinlichkeit nach in beiden Inschriften der eigentliche ist.

Ich lese jetzt nämlich anstatt σωτημ (εμ)μοι »erhöre mich« σωτε μμοι »erlöse mich«, was in beiden Lampeninschriften zu dem übrigen Text gut paßt; σωτε bedeutet nämlich im transitivem Sinne »loskaufen, retten, befreien²⁶, wie aus den der Literatur entnommenen Belegen ersichtlich ist: αρωϣ ηοσψϣχη ηρερερηοβι²⁷, »tu as sauvé une âme pécheresse«, πληη ανορ ασηπεορε ηημ ψαητασωτε μπλασμα²⁸, »moi j'ai

²⁴ O. H. E. Burmester, *Le Lectionnaire de la Semaine Sainte* = PO 25, 211.

²⁵ E. Revillout, *Les Apocryphes Coptes. II: Acta Pilati* = PO 9, 88; vgl. παι ηηη παι ρα πασοη ayez pitié de moi, ayez pitié de mon frère. E. Porcher, *Vie d'Isaac* = PO 9, 344.

²⁶ W. E. Crum, *A Coptic Dictionary* 362 und W. Spiegelberg, *Koptisches Handwörterbuch* 126.

²⁷ H. Hyvernat, *Les Actes des Martyrs de l'Égypte* 1 (Paris 1886) 55.

²⁸ E. Revillout, *Les Apocryphes Coptes. II: Acta Pilati* = PO 9, 185.

souffert toutes les douleurs pour sauver une créature»; $\mu\epsilon\rho\rho\eta\tau\ \rho\omega\epsilon\ \mu\pi\psi\eta\rho\iota\ \mu\epsilon\rho\rho\omega\mu\iota\ \mu\epsilon\tau\alpha\varsigma\iota\ \tau\alpha\rho\ \alpha\pi\ \epsilon\theta\epsilon\rho\sigma\upsilon\epsilon\mu\ \psi\eta\tau\epsilon\ \alpha\lambda\lambda\alpha\ \epsilon\psi\epsilon\mu\psi\iota\ \sigma\theta\sigma\ \epsilon\tau\ \eta\tau\epsilon\psi\iota\psi\tau\chi\eta\ \eta\sigma\omega\tau\ \epsilon\chi\epsilon\mu\ \sigma\tau\mu\eta\psi$ ²⁹. »Il en est ainsi également du Fils de l'homme; car il n'est pas venu pour être servi, mais pour servir et donner sa vie en rédemption pour une multitude»; $\mu\mu\sigma\tau\ \chi\epsilon\ (\mu\epsilon\mu)\ \mu\epsilon\psi\ \kappa\epsilon\lambda\epsilon\kappa\alpha\mu\sigma\ \alpha\tau\omega\psi\ \epsilon\theta\omega\lambda\ \epsilon\psi\chi\omega\ \mu\mu\sigma\ \chi\epsilon\ \mu\alpha\mu\epsilon\ \mu\psi\eta\rho\epsilon\ \mu\pi\mu\sigma\tau\epsilon\ \epsilon\alpha\tau\omega\sigma\tau\eta\ \epsilon\theta\omega\lambda\epsilon\mu\ \mu\epsilon\tau\mu\sigma\sigma\tau\ \alpha\tau\omega\tau\epsilon\ \mu\alpha\lambda\alpha\ \mu\alpha\mu\sigma\tau\epsilon\mu\ \eta\mu\epsilon\psi\ \psi\eta\rho\epsilon\ \tau\eta\rho\sigma$ ³⁰. »La mort suivie de ses décans cria, disant: «Celui-là est le fils de Dieu qui est ressuscité des morts, a sauvé Adam et tous ses fils», $\alpha\kappa\omega\tau\ \eta\mu\epsilon\mu\psi\eta\rho\iota\ \eta\alpha\lambda\alpha\mu\ \alpha\kappa\epsilon\mu\sigma\ \epsilon\rho\rho\eta\ \rho\epsilon\mu\ \alpha\mu\epsilon\mu\tau$ ³¹ »qui as sauvé les enfants d'Adam et les as tirés de l'Amenti!« Es ist interessant, das $\epsilon\omega\tau\epsilon\mu$ »hören« in einem und demselben Satz mit dem $\epsilon\omega\tau\epsilon$ »erlösen« zusammenzufinden: $\mu\alpha\tau\iota\sigma\ \delta\epsilon\ \alpha\mu\alpha\ \mu\alpha\kappa\alpha\rho\iota\ \mu\alpha\tau\omega\beta\eta\ \rho\epsilon\mu\ \theta\mu\eta\tau\ \lambda\mu\pi\chi\rho\omega\mu\ \epsilon\psi\chi\omega\ \lambda\mu\mu\sigma\ \epsilon\omega\tau\epsilon\mu\ \epsilon\rho\iota\ \mu\alpha\delta\epsilon\ \imath\eta\varsigma\ \mu\chi\epsilon\ \mu\tau\epsilon\kappa\psi\omega\mu\iota\ \mu\eta\iota\ \mu\epsilon\psi\epsilon\omega\tau\ \epsilon\omega\tau\epsilon\mu\ \epsilon\rho\iota\ \mu\alpha\delta\epsilon\ \eta\tau\epsilon\kappa\ \mu\alpha\rho\mu\epsilon\tau\ \epsilon\theta\omega\lambda\epsilon\mu\ \dots$ ³² »Mais le saint Apa M. priait au milieu du feu et disait: Entends-moi, mon Seigneur J.-C., et sois moi un Sauveur, entends-moi, mon Seigneur et délivre-moi de . . .«.

»Erlöse mich« heißt auch $\epsilon\sigma\tau\tau$ wie in dem folgendem Beispiel: $\mu\alpha\rho\mu\epsilon\tau\ \Phi\tau\ \epsilon\theta\omega\lambda\ \eta\tau\sigma\tau\sigma\ \eta\mu\alpha\chi\alpha\chi\iota\ \sigma\theta\sigma\ \epsilon\sigma\tau\tau\ \epsilon\theta\omega\lambda\ \eta\tau\sigma\tau\sigma\ \eta\mu\eta\ \epsilon\tau\alpha\tau\tau\omega\sigma\ \mu\sigma\tau\ \epsilon\rho\rho\eta\ \epsilon\chi\omega\iota$ ³³. »Sauve-moi, ô Dieu, des mains des mes ennemies; et sauve-moi des mains de ceux qui se sont dressés sur moi« (Ps. 68). $\epsilon\omega\tau\epsilon$ wird aber in diesem Sinne auch durch das $\mu\mu\sigma$ - auf die betreffende Person bezogen, vielleicht nicht mit Ausnahme der ersten Person Sing. Hier noch zwei Beispiele: $\alpha\lambda\lambda\alpha\ \alpha\tau\omega\tau\epsilon\ \mu\mu\sigma\psi\ \rho\iota\tau\mu\ \mu\epsilon\kappa\epsilon\mu\sigma\psi\ \epsilon\tau\sigma\tau\alpha\lambda\beta\ \imath\epsilon\ \mu\epsilon\mu\rho\rho\ \imath\epsilon\ \mu\epsilon\mu\ \chi\sigma\epsilon\iota\ \imath\epsilon\ \tau\eta\sigma\sigma\mu\ \imath\epsilon\ \tau\eta\rho\epsilon\lambda\mu\iota\ \imath\epsilon\ \mu\epsilon\mu\omega\eta\eta\ \imath\epsilon\ \mu\epsilon\mu\rho\alpha\psi\epsilon\ \epsilon\kappa\epsilon\mu\sigma\tau\ \epsilon\rho\sigma\iota$ ³⁴ »car tu l'as sauvé par ton sang saint . . .«, $\psi\alpha\mu\tau\epsilon\psi\omega\tau\ \mu\mu\sigma\mu\ \alpha\mu\sigma\mu\ \rho\alpha\ \mu\chi\chi\rho\iota\sigma\tau\iota\alpha\mu\sigma\ \epsilon\theta\omega\lambda\ \rho\epsilon\mu\ \mu\epsilon\mu\mu\sigma\beta\iota\ \mu\epsilon\mu\ \mu\epsilon\mu\alpha\mu\sigma\mu\iota\alpha$ ³⁵ »um uns Christen zu erlösen von unseren Sünden und von unserer Ungerechtigkeit«.

²⁹ O. H. E. Burmester, *Le Lectionnaire de la Semaine Sainte* . . . = PO 24, 210; vgl. daselbst 241.

³⁰ *Les Apocryphes Coptes*. II: *Acta Pilati* 188; vgl. noch $\mu\epsilon\omega\tau\ \mu\mu\eta\ \epsilon\tau\alpha\tau\epsilon\rho\epsilon\ \chi\mu\alpha\lambda\omega\tau\epsilon\tau\eta\mu\ \mu\mu\omega\sigma\tau$ »délivrance des captifs« in *Les Actes des Martyrs de l'Égypte* 115.

³¹ *Les Actes des Martyrs de l'Égypte* 313.

³² ebd. 49.

³³ O. H. E. Burmester, *Le Lectionnaire de la Semaine Sainte*. II. = PO 25, 307; vgl. daselbst 392: $\alpha\kappa\sigma\tau\tau\ \mu\sigma\epsilon\ \Phi\tau\ \mu\tau\epsilon\tau\ \mu\epsilon\theta\mu\eta\iota\ \tau\upsilon\ \mu'$ as sauvé, Seigneur Dieu de vérité (Ps. 30).

³⁴ E. Revillout, *Les Apocryphes Coptes* = PO 2, 178.

³⁵ Alexis Mallon, *Grammaire Copte avec Bibliographie, Chrestomathie et Vocabulaire* (Beyrouth 1904) Chrestomathie 6.

In einem der obigen Beispiele kommt auch das $\overline{\iota\epsilon}$ als Abkürzung für den Namen Jesu vor, das uns an die ebenfalls mit $\iota\epsilon$ beginnende Inschrift auf der Terracotta-Lampe aus Keneh erinnert; diese lese ich jetzt: $\overline{\iota\epsilon}\text{COYC}\overline{\omega\tau\epsilon}\overline{\mu\mu\omicron\iota}$ »Jesu erlöse mich (oder: Jesu [—] erlöse mich). Ähnlich ist auch die Inschrift auf der Terrakotta-Lampe aus Edfû zu deuten. Wie sind aber die auf der Terracotta-Lampe aus Edfû außerdem noch sichtbaren Abbildungen des Buchstabens A zu erklären, die rings um das infundibulum dieser Lampe nach allen vier Richtungen hin mit ihrer Spitze der Mitte zu stehen? Diese sinnvollen Zeichen (Buchstaben!) können wir ebensowenig als bloße Verzierungen ansehen wie die Kreuzzeichen. An Hand dieser einen Inschrift und unter Ermangelung jeglicher ägyptologischen oder auch nur papyrologischen Bibliothek läßt sich das hier angezeigte Problem natürlich nicht lösen. Wenn es mir aber gelingen sollte, das Interesse der Fachgenossen dafür zu wecken, so wäre das Ziel dieses Aufsatzes schon erreicht.

Les preuves de l'existence des anges, d'après le traité de Grégoire Bar-Hebraeus sur les anges

Étude critique et sources

par

Antoine Torbey

Bar-Hebraeus consacre la cinquième base de sa «Somme Théologique» le Candélabre des Sanctuaires aux anges¹. Dans le premier chapitre de son traité, il se propose de prouver leur existence à l'aide de trois procédés. Le premier qui constitue le fondement de son raisonnement et qui a aux yeux de l'auteur la première place consiste dans des preuves rationnelles qui établissent d'une manière irréfutable l'existence des anges. L'Écriture Sainte vient confirmer le point de vue de la raison. Les citations scripturaires suivent immédiatement les arguments rationnels. Dans une deuxième partie l'auteur cite les objections de ceux qui nient l'existence des anges et il les réfute: on a là le deuxième procédé employé pour prouver que les anges existent. Enfin dans une troisième partie il fait appel aux preuves de certains Philosophes musulmans sur l'existence des anges identifiés aux intelligences séparées des tenants de l'émanation. Bien que ces arguments soient basés sur des prémisses inadmissibles pour le chrétien, ils aboutissent cependant selon l'auteur au même résultat que les données rationnelles et scripturaires citées au début du chapitre.

Nous n'étudierons que la première et la troisième partie du chapitre, la seconde consacrée aux objections soulevées contre l'existence des anges n'est pas bien importante.

Il est préférable dans cette étude de suivre le plan de l'auteur et d'étudier ses arguments l'un après l'autre. Une étude des sources nous conduira à relever en tableaux synoptiques les passages parallèles découverts soit chez Bar-Képha, écrivain jacobite du neuvième siècle, dans son traité inédit sur la Création des anges², soit chez le philosophe arabe Avicenne.

¹ La cinquième base a fait l'objet d'une étude spéciale que nous avons déjà mise au point. Le texte sera prochainement publié dans la PO. A titre de référence voir: Vat. syr. 168, fol. 168r à 189r; Berlin, syriaque 190, fol. 113v à 125v.

² Moïse Bar-Képha, *Création des Anges*, traité inédit, Cambridge Add. 3285, fol. 122v—150v. Le texte presque établi déjà et traduit nous le publierons peut-être dans un prochain avenir.

Des preuves rationnelles

Bar-Hebraeus énonce quatre preuves. La première commence par établir que l'existence des anges n'est pas impossible. Pour cela il distingue deux modes d'être: le nécessaire en soi et le possible en soi. Or le nécessaire en soi est unique, c'est Dieu. Le possible en soi peut être ou bien un corps, ou un esprit résidant dans un corps, tel que l'âme raisonnable; ou bien il n'est pas un corps et ne réside pas dans un corps, et c'est une forme séparée de la matière telle que l'ange et le démon.

A l'aide d'une telle distinction, l'auteur fait entrer bien habilement tous les êtres spirituels, raisonnables et matériels dans la catégorie d'êtres possibles. Tous ces derniers existent, du moment que leur existence n'est pas impossible. Par conséquent les anges existent aussi.

La distinction entre le nécessaire en soi et le possible en soi se trouve chez le philosophe arabe Farabi qui écrit dans «Ouyoun Massael», les Questions Principales³:

«Nous disons que tout ce qui existe se divise en deux espèces. La première (s'applique) à des choses qui, considérées en elles-mêmes, n'existent pas nécessairement et on les appelle possibles. La seconde (comprend) l'être qui, considéré en lui-même, existe nécessairement et on l'appelle le nécessaire en soi. Mais puisque l'être possible peut sans absurdité être supposé non existant, il lui faut une cause créatrice pour exister. Une fois créé, il devient nécessaire par un autre.»

Avicenne reprendra la même division dans son livre «al-Icharat»: «Tout être, si tu le considères selon son essence, sans considérer un autre être, doit être en tant que l'existence lui est nécessaire en soi ou n'est pas. Si elle lui est nécessaire par soi, il est la Vérité en soi, celui dont l'existence est nécessaire par soi. Au contraire, si par rapport à son essence il lui est joint une condition telle que le manque de cause, il devient impossible; ou bien (s'il lui est joint une condition) telle que l'existence de la cause, il devient nécessaire (par sa cause). Mais si aucune condition ne lui est liée, ni la réalisation d'une cause, ni l'inexistence de celle-ci, il lui reste en soi la troisième chose et c'est la possibilité. Ainsi donc tout être est nécessaire par essence ou possible par essence.»⁴

Quand il répartit les êtres en nécessaire en soi et possible en soi Bar-Hebraeus se réfère à la distinction d'Al-Farabi. Il ne mentionne pas le nécessaire hypothétique, qui n'est autre que l'être possible en tant qu'existant par un autre. Son possible en soi équivaut pratiquement à la notion du nécessaire hypothétique des philosophes qui recouvre notre notion d'être contingent. Son argument revient à ceci: Tout être est ou nécessaire en soi ou possible en soi.

³ F. Dieterici, *Al-Farabis philosophische Abhandlungen*, «Ouyoun Massael» (Leiden 1892) 57.

⁴ Avicenne, *Livre des Directives et des Remarques (Kitab al-Icharatwal-Tanbihat)*, traduc. et notes par A.-M. Goichon (Paris 1951) 357—8.

Or un seul être est nécessaire en soi, c'est Dieu.

Donc tout autre être est possible en soi, y compris l'ange.

La preuve de la mineure, à savoir qu'un seul être est nécessaire en soi, se trouve chez l'auteur dans «*l'Entretien de la Sagesse*» où il écrit:

«Il est impossible que deux choses soient toutes deux nécessaires par essence. En effet, il faudrait dans ce cas qu'elles fussent égales sous le rapport de la nécessité d'essence et différentes sous un autre rapport que celui-là.»⁵

Cela répugne, puisqu'il impliquerait dans le nécessaire par essence une certaine composition, car on pourrait distinguer en Lui deux aspects; celui par lequel il ressemblerait à l'autre être nécessaire et celui par lequel il serait distinct de ce dernier.

L'argument de l'auteur comme on a pu le remarquer prouve que les anges existent à partir de leur caractère d'êtres contingents. La critique qu'on peut faire à ce raisonnement est de confondre l'ordre ontologique et l'ordre de l'existence. Il assimile le plan idéologique au plan existentiel.

La deuxième preuve est tirée du degré du bien dans les êtres créés. Tout être, dit l'auteur, est ou bien entièrement bon, ou bien entièrement mauvais, ou bien en lui le bien l'emporte sur le mal, ou le mal sur le bien, ou les deux sont égaux.

Or le premier être qui est entièrement bon existe; c'est Dieu. Le deuxième être qui est entièrement mauvais ne peut pas exister. L'être en qui le bien et le mal sont égaux existe aussi, c'est l'homme. Donc l'être en qui le bien triomphe du mal doit exister, sinon Dieu empêcherait une nature bonne d'exister, ce qui serait incompatible avec sa bonté.

Au fond l'argument est faible. La majeure est discutable, car il est philosophiquement impossible de supposer un être mauvais. Tout être est ontologiquement bon. Le mal est un accident qui vien s'y surajouter; c'est donc un accident. On ne peut pas admettre qu'il y ait du mal dans l'ange, parce que la foi nous apprend qu'il est fixé dans le bien. On pourrait supposer que moralement parlant, le bien en lui triomphe du mal, en ce sens que le mal n'a aucun attrait pour lui. Il est également inexact de définir l'être humain par celui en qui le bien et le mal sont égaux. Ici l'auteur vise sans doute le libre arbitre qui donne constamment à l'être humain le pouvoir de se porter au bien ou au mal. L'idée est exacte, mais la manière de l'exprimer est maladroite, ou du moins sujette à critique.

L'inexactitude du raisonnement vient du fait que l'auteur semble confondre le mal et la tendance au mal. D'une notion morale dans le cas de l'ange il fait une entité réelle, existant en soi.

Si l'on rectifie son argument en tenant compte de toutes les considérations faites plus haut, il pourra être ainsi formulé:

⁵ Bar-Hebraeus, *Entretien de la Sagesse*, traduct. et notes par H. F. Janssens (Liège 1937) ch. III, sect. 7.

Nous savons que Dieu, le bien parfait, existe, et que les êtres humains qui ont à l'égard du bien et du mal un pouvoir de choix existent aussi. Il convient donc à la perfection de l'œuvre du Créateur qu'il y ait d'autres créatures dont la volonté soit définitivement fixée dans le bien, ce sont les anges. Ils constituent un degré intermédiaire entre le Bien absolu et la nature humaine qui n'est pas définitivement unie au bien.

La troisième preuve a pour point de départ une donnée de l'expérience. Elle considère l'homme comme l'image en miniature de toute la création matérielle et spirituelle. Or l'être humain est composé des deux principes : l'un est corporel, l'autre, spirituel. Il y a dans la création des natures conformes à l'élément corporel de l'homme, ainsi que la nature animale et la nature végétale qui partage avec l'homme la faculté de nutrition et de croissance. Il convient donc qu'il y ait une autre nature qui soit conforme à l'élément incorporel qui est dans l'homme, c'est la nature angélique.

Cet argument n'est pas propre à l'auteur. Il se trouve employé dans le même dessein par Moïse Bar-Képha. Un passage parallèle qui se situe chronologiquement entre les deux premiers a été relevé chez Avicenne, fin du dixième et début du onzième siècle. Voici les trois passages.

Bar-Hebraeus

«Nous disons : l'homme est composé des deux natures : incorporelle et corporelle.

Or à sa nature corporelle nous trouvons apparentées de nombreuses natures à savoir les animaux, les végétaux et les minéraux.

Donc il est également nécessaire qu'à sa nature incorporelle d'autres êtres soient apparentés, ce sont les anges⁶.

Bar-Képha

«Nous voyons l'homme composé d'un corps sensible et d'une âme incorporelle et raisonnable.

Nous voyons des corps autres que le corps humain, comme les pierres, le fer, le bois, qui correspondent au corps humain par l'état corporel, le froid, la chaleur, la sécheresse, l'humidité etc.

Donc il faut qu'il y ait une autre nature incorporelle et intelligible autre que l'âme humaine raisonnable, afin que l'œuvre du Créateur soit parfaite; c'est la nature des anges conforme à l'âme humaine en tant qu'elle est incorporelle, immortelle et

Avicenne

«L'homme avec ces âmes fait partie du monde. Et par chaque faculté il partage un mode d'existence.

La faculté animale il l'a en commun avec les animaux, la végétative, avec les végétaux.

La faculté humaine le rend semblable aux anges⁷.

⁶ *Candélabre des Sanctuaire*, 5e Base, ch. I, part. I, sect. 1, preuve 3, Vat. syr.168, fol. 168v.

⁷ *Les Épîtres de Scheikh al-Rais Abi-Ali el-Husein ibn-Sina*, 3e part. Épître sur l'amour, édit. par M. Mehren (Leiden 1894) 31.

Bar-Képha

intelligible, et distincte d'elle en tant qu'elle est liée au corps et souffre avec lui. Mais les anges ne sont ni liés à des corps, ni unis avec eux. Donc les anges existent»⁸.

A rapprocher ces trois passages, on constate que le texte de Bar-Hebraeus constitue un résumé synthétique des deux autres. Alors que Bar-Képha ne mentionne pas l'élément animal dans l'homme, Bar-Hebraeus s'accorde avec Avicenne pour en parler. Chez ce dernier il s'agit des trois âmes : l'âme végétale, l'âme animale et l'âme humaine. Chacune d'elles a ses facultés propres. Les deux premières se trouvent contenues dans l'âme humaine qui, en plus de la faculté rationnelle, a les facultés animales sensorielles et motrices et les facultés végétatives qui comprennent le pouvoir de nutrition, de croissance et de reproduction⁹.

Il reste évident que la dépendance de l'auteur par rapport à Bar-Képha est plus étroite. Ce dernier a une conclusion plus détaillée. Pour lui, l'existence des anges est requise comme complément de l'œuvre créée; elle met en jeu la perfection du Créateur qui ne saurait faire une œuvre inachevée. Ainsi se trouvent expliquée la nécessité invoquée par Bar-Hebraeus qui conclut : «il est nécessaire qu'il y ait d'autres créatures, à savoir les anges». La nécessité dont il s'agit est une nécessité hypothétique qui a sa raison d'être en Dieu.

Les anges, ajoute Bar-Képha, sont d'une part conformes à la nature humaine par le fait qu'ils sont incorporels et immortels et d'autre part ils sont distincts d'elle, en tant qu'elle est unie à un corps et qu'elle souffre avec lui. Ils ne sont pas liés à des corps et sont exempts de tout ce qui est matériel. On a là une affirmation directe de la spiritualité des anges.

Si à présent nous complétons la preuve de l'auteur par les explications de Bar-Képha, l'argument deviendra plus clair et pourra être formulé ainsi.

A chacune des facultés qui se trouvent chez l'être humain, correspond une catégorie d'êtres qui possèdent cette faculté à l'état le plus parfait.

Or à la faculté végétative correspond la nature végétale; à la faculté animale correspond la nature animale.

Donc à la faculté rationnelle doit correspondre une nature spirituelle, pure de tout lien avec la matière, c'est la nature des anges.

Enfin dans une quatrième et dernière preuve l'auteur établit l'existence des anges grâce à l'idée de la perfection de la connaissance chez les êtres créés. Les êtres sont rangés en trois degrés, suivant leur mode de connaissance : les animaux irrationnels complètement dépourvus de jugement,

⁸ Moïse Bar-Képha, *Création des Anges*, ch. II, fol. 126r.

⁹ Avicenne, *Najat* (texte arabe) (Le Caire 1913) 258 s. et 264.

les êtres humains qui ont besoin d'un mode de connaissance sensible, et les anges qui ont une connaissance intuitive, entièrement indépendante de la matière. Un argument identique se trouve aussi chez Bar-Képha.

Bar-Hebraeus

«Parmi les êtres vivants, nous en trouvons certains qui sont complètement incapables de discerner le vrai du faux, comme tous les animaux irrationnels.

Nous en trouvons d'autres qui à l'aide du raisonnement peuvent saisir une telle distinction; ce sont les hommes.

C'est pourquoi il est nécessaire qu'il y ait une autre créature qui, sans raisonnement, saisisse cette distinction, ce sont les anges; parce que là où il y a un milieu, il est nécessaire qu'il y ait des extrêmes.

Puisque l'homme est milieu et qu'il a un extrême, (à savoir) les animaux irrationnels, il est nécessaire qu'il ait aussi un autre extrême qui lui soit supérieur, ce sont les anges parfaitement raisonnables, à l'opposé des animaux irrationnels qui ne partagent nullement l'état rationnel et qui sont inférieurs à l'homme¹².

Il ne faut pas longtemps pour s'apercevoir que les deux passages se recouvrent. Malgré certaine divergence de détails, le raisonnement est presque identique. L'auteur parle d'un jugement de valeur sur les choses, jugement qui porte à distinguer le vrai du faux. Les animaux irrationnels en sont entièrement incapables, mais les êtres humains y arrivent à la suite d'un raisonnement. Quant aux anges, ils y arrivent directement, nous dirions intuitivement.

Dans le texte de Bar-Képha, il s'agit d'un «renseignement sur les questions», qui a lieu chez les êtres humains, à l'aide de la «déduction». Là

Bar-Képha¹⁰

2. «Nous trouvons d'autres (êtres) animés qui ne réalisent pas une telle activité (à savoir le raisonnement) ils en sont incapables, du fait qu'ils sont privés d'une âme raisonnable, par exemple les ânes, les boeufs etc.

1. Il existe des animaux qui ont besoin du raisonnement pour être renseignés, à l'aide de la déduction, sur les questions, par exemple les hommes qui, à cause de l'union en eux de l'âme et du corps, ont besoin du langage.

3. Donc si l'oeuvre du Créateur est complète, il faut qu'il y ait d'autres (créatures) animées qui n'aient pas besoin de raisonnement, parce qu'elle sont intelligibles, séparées des corps.

Ce sont les anges qui n'ont pas besoin du langage pour se renseigner sur les questions qu'ils ignoraient, mais ils le savent sans recourir ni au raisonnement, ni à la déduction¹¹.

¹⁰ Le texte de Bar-Képha a été divisé en trois sections qui ont été interverties en fonction de l'ordre du texte de Bar-Hebraeus. Les numéros désignent l'ordre original.

¹¹ Bar-Képha, *Création des anges*, ch. II, fol. 126v.

¹² Vat. Syr. 168, ch. I, part. I, sect. 1, fol. 168v.

aussi, comme les mots le suggèrent, il s'agit d'un jugement auquel l'homme aboutit à l'aide d'un véritable raisonnement. Ce raisonnement dit-il, est chez les êtres humains, aussi nécessaire que le langage, par ce qu'ils sont composés d'un corps et d'une âme. Connaître est en fonction de l'être. C'est le « nihil in intellectu nisi prius fuerit in sensu » des Scolastiques latins. Il y a là le point qui différencie la connaissance humaine de la connaissance des anges.

L'existence des anges est invoquée par Bar-Képha pour compléter la création qui ne peut être que parfaite, en raison de l'infinie perfection du Créateur. A cette raison théologique, l'auteur substitue un simple argument de raison. Tout milieu, dit-il, appelle deux extrêmes. Or l'homme est un milieu, du moment qu'il est capable de connaître par mode sensible. Les animaux complètement dépourvus de connaissance rationnelle constituent l'extrême inférieur à l'homme. Il doit exister nécessairement un autre extrême supérieur à l'homme; ce sont les anges spirituels qui connaissent indépendamment de la matière. L'existence des anges n'est pas une simple question de convenance, comme le croit Bar-Képha, elle est pour Bar-Hebraeus une nécessité logique qui découle des données de la création. On voit la différence du raisonnement des deux auteurs. L'un raisonne plutôt en théologien, l'autre en philosophe. Là où celui-là invoque des preuves de convenance théologique, celui-ci fait appel à des arguments de raison qui avaient à ses yeux la force d'une nécessité.

Ainsi donc deux arguments sur quatre, consacrés par l'auteur pour prouver l'existence des anges, s'accordent avec ceux de Bar-Képha. Bien que le rapport entre les deux soit très frappant au point que le texte du premier d'ordinaire concis et ramassé se trouve éclairé par les explications du second, cependant les procédés et l'esprit sont nettement différents. Chez l'un c'est le théologien qui domine, chez l'autre, c'est le philosophe. Malgré une dépendance matérielle de Bar-Képha, l'auteur fait preuve d'une originalité et d'une orientation propre.

Les parallélismes relevés dans la première et la troisième preuve entre l'auteur et la philosophie arabe à travers Avicenne permettent de parler d'un contact avec la pensée arabe qui paraît se dessiner au début du traité. Dans la première preuve l'auteur se réfère aux notions de nécessaire en soi et de possible. Il transforme la notion de possible qu'il envisage comme existant, et comme impliquant l'existence par un autre, alors que chez Avicenne le possible peut très bien ne pas exister. Dans la troisième preuve le rapport est moins important, du moment que la distinction des trois âmes: végétative, animale et raisonnable se trouve déjà chez Aristote.

Toutes les preuves sauf la première ont pour nous la valeur de preuves de convenance. Elles sont tirées des données de l'expérience et sont basées sur une conception hiérarchisée des perfections des êtres créés qui plus ils sont élevés dans l'ordre de l'être, plus ils reflètent les perfections du Créateur. Un tel procédé pour prouver rationnellement l'existence des anges est fort ingénieux. Cependant il faut ajouter aux inexactitudes

philosophiques, une mise au point théologique qui s'impose. La pensée de l'auteur est erronée en tant qu'elle soutient la nécessité tout court de l'existence des anges. Même si cette nécessité soutenue à partir des données actuelles de la création semble se réduire à une nécessité hypothétique, la manière dont l'auteur l'affirme est inadmissible.

Avant de terminer le chapitre Bar-Hebraeus va recourir à un autre procédé pour confirmer sa doctrine. Sa tendance éclectique et son souci apologétique lui font chercher son bien partout où il peut le trouver. Il fera cette fois appel aux témoignages des philosophes non chrétiens, surtout des philosophes musulmans qu'il range indistinctement sous le qualificatif de «païens».

Même les Philosophes établissent l'existence des anges

L'étude de cette partie est fort utile à plusieurs titres. D'abord elle renseigne sur l'opinion des Philosophes concernant les anges. Cela mènera à dire quelques mots de la pensée d'Avicenne sur la question. Ensuite elle permettra de se rendre compte de l'influence exercée par la théorie émanatiste sur l'auteur. Comment l'auteur présente-t-il l'opinion des philosophes, leur fait-il dire plus qu'ils n'ont voulu affirmer? L'étude de cette partie permettra de répondre à toutes ces questions.

La première preuve est la plus importante de toutes les autres. Elle repose sur un principe fondamental dans la théorie émanatiste, à savoir «de l'Un ne peut provenir qu'un seul effet». De là on déduit que l'effet immédiat du Créateur ne peut être ni corps, ni accident, ni forme unie à un corps, comme l'âme raisonnable, mais seulement une intelligence séparée ou ange.

Il est évident que l'auteur se réfère ici à la théorie de l'émanation telle qu'elle a été exposée par Farabi et Avicenne.

Selon Farabi: «le premier être émané du Premier est numériquement un»¹³. Un critique arabe dit à juste titre: «à la base de la théorie de l'émanation d'Al-Farabi, se trouvent deux principes fondamentaux, sans lesquels son mécanisme ne pourrait être compris. Tout d'abord, d'un être parfaitement un, il ne peut provenir qu'un seul être. Supposer que plusieurs êtres découlent directement de Dieu, c'est introduire une multiplicité dans son essence»¹⁴.

Plotin, dans ses *Ennéades*, avait déjà parlé de la simplicité de l'Un, mais il a refusé cette simplicité à l'intelligence effet premier¹⁵. Avicenne, dans sa deuxième lettre, reprendra le même principe et le formulera avec plus de vigueur que Farabi: «De l'un vrai et simple n'émane qu'un être

¹³ *Philos. Abhandlg.*, «Ouyoun Massael» 58.

¹⁴ Ibr. Madkour, *La place d'Al-Farabi dans l'école philosophique musulmane* (Paris 1934) 77.

¹⁵ *Enn.* V, 4, 1, 20.

un.»¹⁶ Il reviendra à cette idée dans Icharat: «il faut, dit-il, comme tu le sais que le premier ne soit le principe d'un seul (être) simple, à moins qu'il use de médiation»¹⁷.

Ainsi selon le philosophe arabe, l'effet de la cause première ne peut être qu'une intelligence séparée. Pour expliquer le passage de l'Un au multiple Avicenne admet une certaine multiplicité dans l'effet premier en tant qu'il est nécessaire par sa cause et possible par lui-même. L'identification de l'intelligence séparée et de l'ange a été introduite par Avicenne dans le souci de concilier sa théorie sur l'émanation avec les données du Coran. Par là il sauvegardait la transcendance divine chère à l'Islam essentiellement monothéiste en assimilant aux anges les intelligences séparées qui semblaient disputer avec l'Un tous ses privilèges. Le faisant, il a mis ces intelligences au rang de simples créatures subordonnées à Allah.

Déjà Philon, comme le faisait remarquer le Père Daniélou, assimile aux anges les logoi qui assistent le Créateur dans le gouvernement de l'univers¹⁸. Il parle des âmes incorporelles égales en nombre aux astres. Ces âmes remplissent l'air, et se trouvent nettement distinguées d'un autre groupe d'âmes unies à des corps, qu'il assimile aux corps célestes¹⁹.

Ce qu'il y a d'identique chez Avicenne et chez Philon c'est que l'un et l'autre cherche à sauver le monothéisme du danger que lui faisait courir la philosophie polythéiste ambiante. Avec Philon il s'agit plutôt des archétypes formels de Platon qui ont servi de modèle au monde; avec Avicenne il s'agit de ces principes séparés qui font le pont entre l'Un et le monde multiple. Ces principes premiers ou intelligences séparées de matière concourent efficacement à la création du monde, et sont des causes plus ou moins immédiates de toutes choses ici-bas. Il est intéressant de noter que placés devant des situations analogues, le Judaïsme et l'Islam animés du même désir découvrent la même réponse.

Quelle est en somme la pensée d'Avicenne sur les anges ?

Il est hors de doute qu'il ne s'est pas préoccupé de nous laisser une doctrine complète sur les anges. Il semble même n'avoir pas eu des idées précises sur la question. Il a eu recours aux anges pour concilier sa philosophie avec le dogme de l'Islam. Certains passages pourront illustrer sa pensée. Dans Najat, Avicenne écrit:

«le premier degré (à partir de Premier Être) est celui des anges spirituels purs de toute matière, qui s'appellent intelligences; puis les rangs des anges spirituels appelés âmes, ce sont les anges actifs. Puis viennent les corps célestes, certains plus nobles que d'autres, jusqu'au dernier»²⁰.

¹⁶ Avicenne, *Recueil de dix huit lettres*, éditées par M. Dinn Sabri (Le Caire 1917) 2^e Lettre, p. 17.

¹⁷ *Icharat* 410.

¹⁸ *Philo with an English Translation*, by F. H. Colson et G. H. Whitaker, vol. III, Plant. IV, 14 (London 1930).

¹⁹ *Philo* vol. IV, Confusion XXXIV, 171s., 174. Voir aussi Somn. 1, 135.

²⁰ *Najat* 490, 14.

Et dans «Aqsam al-Ulum», abordant le même sujet, il écrit :

«la quatrième partie (concerne) l'étude des preuves des premières substances spirituelles qui ont été réalisées par Lui et qui sont les plus proches parmi ses créatures, venant au degré immédiatement inférieur à lui, elles sont la preuve de la multiplicité des autres créatures, de leurs différences de rang et de classement. C'est là les anges Chérubins. Puis on (étudie) les preuves des substances spirituelles secondaires, qui sont dans leur ensemble au-dessous de l'ensemble des premières. Ce sont les anges chargés des cieus et du portement du Trône, ceux qui gouvernent les choses physiques, prenant soin de ce qui naît dans le monde de la génération et de la corruption. La cinquième partie concerne la contrainte que les substances corporelles, célestes et terrestres, subissent de la part de ces substances spirituelles dont certaines sont motrices et certaines commandent»²¹.

Il semble se dégager de ces deux passages qu'Avicenne admet différents rangs d'anges. Le premier texte mentionne trois rangs bien distincts : le premier rang venant tout de suite après Dieu est formé des anges spirituels, purs de toute matière, que le second passage appelle des Chérubins. Ils sont dits aussi intelligences ; ce sont sans doute les intelligences séparées. Le second rang est celui des anges spirituels appelés âmes. Ce sont des anges auxquels le second passage attribue la charge des cieus, du portement du Trône et du gouvernement des choses physiques. Enfin Avicenne a l'air de considérer les corps célestes comme formant un troisième rang d'anges. Si l'on assimile le premier rang aux intelligences séparées de la théorie émanatiste, le second devra être assimilé aux âmes des sphères. C'est tout ce que nous pouvons conclure sur la pensée d'Avicenne sur les anges. Philon lui-même d'ailleurs, comme il a été suggéré plus haut, a la même distinction.

Contrairement à ce qu'affirme Bar-Hebraeus, Avicenne et à plus forte raison tous les autres philosophes arabes n'ont jamais eu l'intention d'établir directement l'existence des anges. Ce qu'il a fait c'est donner aux intelligences séparées, dont il établit l'existence à l'aide de quatre preuves dans Icharat, aux âmes des Sphères et peut-être aussi aux Sphères elles-mêmes, le nom d'anges. Il conciliait ainsi sa pensée avec l'enseignement du Coran qui parle des anges et admet leur existence²². Sur ces données Bar-Hebraeus a bâti la preuve qu'il attribue aux philosophes païens et à travers laquelle on retrouve la pensée arabe.

La deuxième preuve est tirée du mouvement des sphères célestes.

Seule une puissance infinie, affirme-t-on, peut produire un mouvement infini.

Or les mouvements des sphères célestes, qui n'ont ni commencement ni fin, sont infinis.

²¹ *Recueil des dix huit lettres d'Ibn-Sina* (Le Caire 1910); 9e lettre, «Aqsam al-Ulum» 237.

²² *Coran*, Surat 35.

Donc leur cause ne peut être qu'une substance intelligible infinie qui est l'intelligence séparée ou ange.

Déjà Aristote admet que le mouvement céleste étant circulaire est infini : «il peut exister un mouvement infini qui soit un et continu, c'est le mouvement circulaire».

Un tel mouvement s'oppose au mouvement terrestre qui est rectiligne. La même distinction entre mouvement naturel, rectiligne et mouvement volontaire, circulaire et infini se trouve chez Avicenne. Un passage de Najat illustre bien sa pensée :

«Nous savons que le mouvement des sphères est circulaire et perpétuel. Or un pareil mouvement ne peut pas être par nature ; car s'il l'était, il consisterait en un passage d'un état non naturel à un état naturel et devrait par conséquent s'arrêter juste au moment où il arrive au but poursuivi. Mais le mouvement de la sphère est à la fois un rapprochement et un éloignement»²³. D'où il faut conclure que ce mouvement ne peut être que volontaire.

Avicenne dit aussi dans sa deuxième preuve de l'existence des intelligences séparées :

«Tu as déjà vu à l'évidence que les mouvements célestes dépendent bien d'une certaine volonté universelle et d'une volonté particulière. Et tu sais que le principe de la première volonté universelle, absolue, doit être nécessairement une essence intelligible séparée»²⁴.

Il y a en somme pour Avicenne deux principes pour le mouvement céleste : un principe éloigné qui est une intelligence séparée qu'il identifie à l'ange, et un principe prochain qui est l'âme de la sphère dont le rôle est de provoquer le mouvement. Celle-ci désire s'assimiler de plus en plus à son principe qui est l'intelligence séparée et cherche à y parvenir par le mouvement circulaire²⁵. De ces deux principes Bar-Hebraeus ne mentionne que le premier.

La troisième et la quatrième preuve auraient dû faire l'objet d'une seule qui établirait la dépendance des âmes humaines par rapport aux anges, et pour exister, et pour connaître.

La cause des âmes raisonnables ne peut être ni corps, ni accident, ni Dieu même, sinon il serait la cause de plus d'un effet, ce qui est impossible ; c'est donc une intelligence séparée ou ange.

Farabi attribuait à la dernière intelligence dite intelligence active, la création des âmes humaines et des quatre éléments :

«la dernière intelligence est d'une part la cause de l'existence des âmes humaines, et d'autre part elle est avec l'aide des sphères célestes la cause de l'existence des quatre éléments»²⁶.

²³ Najat 423.

²⁴ Icharat 402.

²⁵ Najat 432 S.

²⁶ Philos. Abhandlg. «Ouyoun Massael» 59, 13.

Avicenne aura la même idée dans Icharat :

«quant aux formes, elles débordent de cette intelligence, mais elles sont diverses dans leur matière, selon que celle-ci les mérite diversement, d'après ses préparations variées»²⁷.

Cependant dans un passage de Sifa, il semble attribuer cette activité aux intelligences séparées en général, et à la dernière en particulier :

«il faut que des intelligences séparées et surtout de la dernière intelligence qui est au-dessus de nous émane avec la coopération des mouvements célestes une chose passive qui contient les formes du monde inférieur»²⁸.

A partir de cette idée, Bar-Hebraeus a bâti la troisième preuve. Le raisonnement qui se trouve ici, à savoir que la cause des âmes raisonnables ne peut être ni corps, ni accident, ni Dieu même, est un refrain qui est repris dans toutes les autres preuves.

La quatrième preuve établit que seules les intelligences séparées ou anges sont la cause de la connaissance des âmes raisonnables. L'idée se trouve aussi chez Avicenne qui attribue à l'intelligence active le rôle de faire passer l'intelligence humaine d'intelligence en puissance à l'état d'intelligence en acte :

«L'intelligence active est à nos âmes qui sont intelligences en puissance, ce que le soleil est à nos yeux voyant en puissance, et aux couleurs visibles en puissance. De l'intelligence active déborde une puissance qui se répand sur les choses imaginées, intelligibles en puissance, pour les rendre intelligibles en acte»²⁹.

C'est donc une intelligence séparée, exempte de matière et toujours en acte qui illumine nos âmes et leur dispense les formes ou idées intelligibles des choses, pour nous porter à les connaître. Cela implique une réceptivité de la part de l'intelligence humaine qui doit faire fonction de «miroir tourné vers l'intelligence active», et où viennent se réfléchir les formes intelligibles. Cette illumination des âmes par l'intelligence active a reçu chez les penseurs de l'Islam le nom d'Ichraq.

Ce qu'Avicenne attribue à l'intelligence active qui préside à la marche de notre monde, Bar-Hebraeus l'applique à toutes les intelligences séparées.

La cinquième preuve attribue aux anges la production de la matière et de la forme ainsi que leur union. Dans un passage d'Icharat, Avicenne développe la même idée. Traitant de la matière et de la forme, il ajoute «l'une n'est pas plus digne que l'autre pour que la seconde subsiste par elle, mais il y a une certaine cause extrinsèque à elles deux qui fait subsister chacune avec et par l'autre»³⁰.

²⁷ *Icharat* 432.

²⁸ Avicenne, *Sifa*, tome II, *la Métaphysique*, litographie (Téhéran 1883) 625.

²⁹ *Najat* 316, 3—10.

³⁰ *Icharat* 266.

La sixième preuve équivaut chez Avicenne à la quatrième preuve qui établit l'existence des intelligences séparées en tant que causes de l'existence des sphères célestes. Mais l'auteur arrange et simplifie l'argument du philosophe arabe. Il laisse de côté tout ce qui concerne l'individualisation du corps contenant, pour ne retenir que les deux principes suivants : l'existence et la nécessité de l'effet sont postérieure à l'existence et à la nécessité de la cause. L'absence du vide nécessite toujours l'union du contenant et du contenu. L'argument tel qu'il est présenté par Bar-Hebraeus revient à ceci :

les sphères célestes ont pour cause ou bien un corps, ou bien un non corps.

Or, elles ne peuvent pas avoir pour cause un corps.

Donc la cause de chaque sphère est une intelligence ou ange.

Si en effet la cause des sphères célestes était un corps, ce corps devrait ou contenir la sphère, ou être contenu en elle. Les deux suppositions répugnent ; par conséquent la cause de la sphère ne peut pas être un corps.

Si le corps contient la sphère, du moment que le contenant doit exister avant le contenu qui est son effet, un vide existerait au début avec le contenant. Mais l'existence du vide est impossible comme l'enseignent Aristote et Avicenne³¹. Le corps qui contient la sphère ne peut donc pas être sa cause.

Si le corps qui cause la sphère est contenu par elle ; la supposition est encore absurde. Comment le contenu peut-il être cause du contenant qui lui est bien supérieur ?

Pour saisir la transformation faite par l'auteur à la preuve d'Avicenne, il suffit de mettre en regard les deux textes.

Bar-Hebraeus :

« Ils disent : la cause de l'existence des sphères est un corps ou bien n'est pas un corps.

Or il n'est pas possible que ce soit un corps, parce qu'il est nécessaire dès lors ou que le contenant soit cause du contenu, ou que le contenu soit cause du contenant.

La première opinion n'est pas vraie, parce que le contenant se trouverait être antérieur à l'existence du contenu ; et l'existence du contenu avec lui serait l'absence d'un vide. C'est pourquoi si le contenant existait lorsqu'il n'y a pas de contenu, un vide se trouverait nécessairement.

Avicenne :

« Si nous supposons un corps duquel émane une action, elle n'émanera de lui que si son individu devient tel individu déterminé. Donc si le corps d'une sphère céleste devenait cause du corps d'une autre qu'il contient considérant l'état de l'effet lors de l'existence de la cause, tu trouverais que cet état est la possibilité. Quant à l'existence et à la nécessité (de l'effet, elles viennent) après l'existence et la nécessité de la cause. Cependant l'existence du contenu et l'absence du vide dans le contenant sont simultanées. Or si nous considérons l'individualisation du contenant comme la cause, il y a en même temps qu'elle une possibilité du contenu.

³¹ *Najat* 201, 6—7 voir Aristote, *Physique* IV, 8, 215a, 10.

Bar-Hebraeus

Et comme l'existence du vide est impossible, il est nécessaire que le contenant ne soit nullement la cause du contenu.

De même la deuxième (opinion) n'est pas vraie, parce que le contenant est plus élevé et supérieur au contenu qui est en lui. C'est pourquoi il ne peut pas être l'effet de ce qui lui est inférieur et moindre.

Il reste donc que la cause des sphères soit une essence incorporelle. Ce sont les intelligences séparées ou anges³³.

Avicenne

Donc de deux choses l'une, ou bien l'absence du vide est nécessaire pendant qu'il y a nécessité du contenant, ou bien elle n'est pas nécessaire. Si elle est nécessaire, le plein qui constitue le contenu et la nécessité du contenant sont simultanés, tandis qu'on vient de voir clairement que le contenu est possible pendant qu'il y a nécessité du contenant.

Et si l'absence du vide n'est pas nécessaire, le contenu est possible en soi et nécessaire par une cause. Par conséquent le vide ne serait pas impossible en soi, mais par une cause tandis qu'on vient de voir (ailleurs) qu'il est impossible en soi.

Quant à ce que le contenu soit cause de ce qui est plus noble, plus fort et plus grand que lui-même, je veux dire le contenant, ce n'est ni croyable pour l'imagination, ni possible³².

Il est évident qu'il s'agit du même argument, mais synthétisé et présenté d'une autre façon par Bar-Hebraeus. Celui-ci repense l'argument d'Avicenne et le donne sous forme de syllogisme. Son argument a deux avantages sur celui du philosophe arabe. Le premier avantage est qu'il est plus concis et plus clair pour l'esprit. Il fait abstraction de tout ce qui concerne l'individualisation du contenant. Cette notion a dû lui paraître inutile pour le raisonnement, car supposer un corps existant, c'est par le fait même le supposer individualisé. Le second avantage est que l'argument de Bar-Hebraeus est destiné directement à prouver l'existence des anges. La majeure posée sous forme disjonctive n'admet pas de réplique. Cette transformation faite à la preuve d'Avicenne la renforce. Un tel exemple prouve l'originalité de l'auteur et l'indépendance dont il fait preuve à l'égard des opinions qu'il se propose de citer.

La dernière preuve est tirée de l'analyse du mouvement céleste. L'idée principale est que la cause finale d'un tel mouvement ne peut être que la ressemblance à une intelligence ou ange. Cette ressemblance s'acquiert à l'aide du mouvement céleste.

Tout mouvement volontaire, disent les philosophes païens, tend vers un but qui est la perfection de l'être qui se meut.

Or le mouvement céleste n'est ni par nature, ni un mouvement forcé, mais il est volontaire.

³² Avicenne, *Icharat* 421 s.

³³ Vat. Syr. 168, ch. I, part. III.

Donc il tend à la perfection qui est pour chaque sphère la ressemblance à une intelligence séparée ou ange.

La deuxième preuve a déjà établi que la cause efficiente des mouvements célestes est une intelligence séparée. La septième preuve ajoute que la cause finale est aussi une intelligence à laquelle la sphère désire ressembler par le moyen de son mouvement.

Avicenne a distingué à la suite de son maître Aristote trois sortes de mouvements : le mouvement par nature en tant qu'il est spontané, le mouvement forcé et le mouvement volontaire³⁴. Le mouvement céleste est pour lui volontaire :

«Un principe intelligible, dit-il, est indispensable à chaque (sphère céleste) qui se meut pour une fin intellectuelle»³⁵.

Si Avicenne admet que le mouvement céleste est pour une fin intellectuelle, c'est qu'il le suppose volontaire et réfléchi. Les corps célestes sont pour lui des êtres animés. Étant volontaire, leur mouvement tend à parvenir à un état de perfection supérieur à celui où se trouve la sphère. «Tu dois savoir, dit-il dans Icharat, qu'un mobile volontaire ne se meut qu'à la recherche de quelque chose de meilleur pour le chercheur à posséder qu'à ne pas posséder»³⁶.

Un tel état, ajoute-t-il, consiste dans l'assimilation aux intelligences séparées : «Ce qui est désiré par le mouvement céleste est donc une certaine assimilation aux choses qui sont en acte, en tant qu'elles sont exemptes de puissance, laissant filtrer le bien qui déborde, en tant qu'il est une ressemblance avec le Très-Haut»³⁷.

En somme toute la preuve repose sur l'idée suivante : l'effet désire atteindre en perfection sa cause et lui devenir de plus en plus uni, grâce à une similitude croissante. L'idée est d'origine néo-platonicienne. Elle est exprimée par Proclus dans ses «Elementa» :

«Tout ce qui procède quant à l'essence d'un principe, revient à ce principe dont il procède».

Et plus loin il ajoute : «Donc chaque être a de l'appétit pour sa cause»³⁸. Si l'appétit se distingue de la volonté, il s'y trouve pourtant impliqué chez les êtres raisonnables.

L'étude de cette partie nous porte à conclure qu'Avicenne est la source principale de presque toutes les preuves que l'auteur attribue aux philosophes païens. On doit certes à Farabi surnommé le second maître après Aristote d'avoir élaboré le système émanatiste. Avicenne est venu commen-

³⁴ O. Hamelin, *Le Système du monde d'après Aristote* (Paris 1920) 326.
N. Carame, *Avicennae Métaphysices Compendium* (Rome 1926) 102.

³⁵ *Najat* 447, 6—7.

³⁶ *Icharat* 349—50.

³⁷ *Icharat* 405.

³⁸ Proclus, *The Elements of Theology*, E. R. Dodds XXXI, 28 (Oxford 1933).

ter et compléter l'enseignement de son maître. Farabi a donné aux principes premiers de la théorie émanatiste le nom d'intelligences. Avicenne est venu identifier intelligence et ange.

Mais si les idées appartiennent bien au philosophe arabe, les preuves sont vraiment l'oeuvre de l'auteur, à qui il arrive, en essayant de simplifier un argument d'en modifier notablement le sens.

Il y a lieu de se demander si l'auteur accepte les arguments des philosophes ou s'il les rejette ?

Bar-Hebraeus a eu soin avant de terminer le chapitre de donner une brève appréciation sur les preuves qu'il vient d'énoncer. Une telle mise au point s'imposait à lui en sa qualité d'homme d'Église chargé d'enseigner et de guider. En tant que croyants, dit-il, ce sont les preuves de raison et les témoignages écrits, énoncés au début du chapitre qui retiennent notre attention. Quant aux preuves des philosophes bien qu'elles aboutissent à la même conclusion que les données de la foi, à savoir qu'il y a des anges, elles demeurent cependant pour nous inadmissibles. Elles reposent en effet sur un principe erroné, contraire à la foi et à la Révélation. Ce principe soutient que Dieu ne peut être cause directe que d'un seul effet.

Voilà bien toute la théorie de l'émanation démolie et son principe fondamental rejeté. Il faut cependant noter que l'auteur prend une telle position en tant que théologien et croyant; mais ailleurs il semble adopter purement et simplement la théorie émanatiste, croyant comme philosophe pouvoir la reconcilier avec la foi³⁹. Plus d'un auteur a soutenu à l'exemple de H. Janssens un hiatus entre le philosophe et le théologien dans Bar-Hebraeus. Leur position ne manque de fondement. Malgré tout sachons gré à l'auteur de n'avoir pas été dupe de la valeur des arguments des partisans de l'émanation et d'avoir décélé l'erreur qui s'y cache. Il admet que si des tels arguments sont valables aux yeux des infidèles, ils n'ont pour le croyant d'autre intérêt que celui de le confirmer dans la foi, en aboutissant à partir des prémisses inadmissibles au même résultat que les données de la foi. L'émanation qui a perdu de son importance et de son actualité grâce aux attaques des théologiens musulmans: Gazali et Averroés (XI, XII s.) continue à être d'actualité pour l'auteur.

³⁹ *Entretien de la Sagesse de G. Bar-Hebraeus*, édit. et trad. par H. Janssens, ch. III, sect. 18, 19, pp. 276—77.

Mitteilungen

Der 23. internationale Orientalisten-Kongreß zu Cambridge

(21.—29. August 1954)

Über 900 Teilnehmer vertraten 30 Nationen und 40 Sprachen. Die 10. Sektion nannte sich »Orient and Occident«, »Christian Orient«. Sie wurde an einem Tage mit der 4. Sektion »Iranian, Armenian and Central Asian Studies« verbunden. Folgende Themata wurden behandelt:

O. Hansen, Die Sprache der christlich-sogdischen Handschriften. — R. H. Stevenson, A Georgian Variant of »Amour Courtois«. — O. F. Feydit, L'expressivité de la langue arménienne. — N. Egamy, On the Nestorian Christianity among the Öngüts in Mongolia. — T. H. Kluge, Zwei altgeorgische Handschriften des Neuen Testaments. — A. Patmagrian, L'utilisation des motifs folkloriques dans la musique de l'église arménienne de XI siècle. — E. S. Drower, Religious Ceremonies during Spring Festival (Mandeans; a film). — Jules A. Leroy, Nouvelles lumières sur le Ms. Syriaque Plut. I 56 de la Laurentienne de Florence, le plus ancien témoin de l'iconographie des églises de Syro-Mésopotamie. — Bertram, Georg, Vom Wesen der Septuaginta-Frömmigkeit. — N. V. Pigulevskaya, The 9th Century Graeco-Syriac-Arabic Manuscript Psalter. — J. B. Aufhauser, Die Phasen der Entfremdung der westlichen von der östlichen Kirche in heutiger Schau (zum 16. Juli 1054). — P. du Bourget, Datation des tissus coptes: nouveaux éléments apportés par les mosaïques romaines. — R. Ibscher, Wiederaufnahme und neuester Stand des Konservierungswerkes der Manichäischen Papyruscodices. — R. Ibscher gab einen Überblick der Fortschritte der Konservierungsarbeiten an Manitexten von 1948—1954. Es konnten schwierige Teilaufgaben für den Bestand der Chester-Beatty-Mani-Papyri abgeschlossen werden. Manches Blatt der Kephalaia, der Homilien und des Psalmenbuches wurde abgelöst, zwischen Glas gefaßt und fotografiert. Das in Bayern befindliche Manibuch enthält wahrscheinlich die »Briefe Manis«.

M. Cramer

Evagrius Pontikus in syrischer Überlieferung

Wer seit 1912 sich mit der Mystik des Evagrius beschäftigte, benutzte dankbarst — da der griechische Urtext zu 90% verloren ist — die auf Grund der syrischen Übersetzung durch W. Frankenberg hergestellte Ausgabe und Übersetzung der sogenannten Gnostika. Nun zeigen Antoine und Claire Guillaumont (ersterer Professor an der École des Hautes Études zu Paris) in *Le texte véritable des »Gnostica« d'Évagre le Pontique* = *Revue de l'histoire des religions* 142 (1952) 156—205, daß Frankenberg zwar jenen Text bietet, den man die syrische »Vulgata« des Evagrius nennen könnte, d. h. jenen Text

der Gnostika, welcher in der syrischen Überlieferung am häufigsten anzutreffen ist. Von diesem Text unterscheidet sich aber in sehr wichtigen Punkten der Text der Hs. British Museum Add. 17 167 (6./7. Jh.). Überraschend und zugleich überzeugend weisen die Vf. nach, daß die Fassung in der Londoner Hs. das griechische Original viel getreuer wiedergibt. Eingriffe in den Wortlaut wie auch wirkliche Änderungen des von Evagrius beabsichtigten Sinnes sind nicht selten. Wahrscheinlich sind diese Unterschiede auf das Bestreben zurückzuführen, den echten Evagrius von gewissen anstößigen Lehrmeinungen zu reinigen. Unter diesen Umständen können wir nicht dringend genug wünschen, es möge uns bald eine verbesserte Ausgabe der Gnostika des Evagrius geschenkt werden.

H. Engberding

Nachruf

Friedrich Stummer

Als am 14. Januar 1955, zwei Tage nach seinem Tod, Univ.-Prof. D.Dr. Friedrich Stummer in seiner Heimatstadt Würzburg zu Grabe getragen wurde, hatte die alttestamentliche Forschung einen Koryphäen vom guten alten Schlag verloren. Die hinterlassene Lücke ist um so stärker, als der Verstorbene bei einem Alter von kaum etwas über 68 Jahren noch auf seinem Krankenlager bis zuletzt wissenschaftlich tätig war und viele Pläne für die Jahre des sogenannten Ruhestandes in sich trug.

Als Sohn des Gymnasialprofessors Adam Stummer war ihm das Interesse an den Humaniora, besonders an den klassischen Sprachen gewissermaßen angeboren, und die christliche Atmosphäre des Elternhauses hat außerdem den Herzenswunsch, Theologie zu studieren und Priester zu werden, gefördert. Nach dem Absolutorium 1905 begann er an der Würzburger Universität sein erstes Semester und spezialisierte sich auf das wegen seiner fremdsprachlichen Anforderungen vielfach gefürchtete Alte Testament. 1912 wurde Stummer auf Grund einer von seinem verehrten Lehrer Joh. Hehn gestellten Preisarbeit über *Die Bedeutung Richard Simons für die Pentateuchkritik* zum Dr. theol. promoviert, worauf er zur Vertiefung der semitistischen Kenntnisse an die Universität zu Berlin ging, um 1914 auch den philosophischen Doktorgrad zu erwerben. 1918 erfolgte an der theologischen Fakultät in Würzburg die Habilitation und 1923 die Ernennung zum a. o. Professor.

In dieser Zeitschrift darf besonders hervorgehoben werden, daß es Dr. Stummer durch ein Stipendium der Görresgesellschaft möglich gemacht wurde, vom Mai 1927 bis April 1929 am Orientalischen Institut der Gesellschaft in Jerusalem zu studieren. Ein neues Forschungsgebiet nahm ihn in Beschlag: die biblische Archäologie und Geographie. In zahlreichen Zeitschriftenartikeln oder auch in Beiträgen zu größeren Nachschlagewerken trat sein Wissen in die breitere Öffentlichkeit. In schlechter Zeit, 1947, erschien beim Katholischen Bibelwerk eine wertvolle Schrift über *Die Geographie des Buches Judith*. Aber sein großer Plan, auf den er schon viel Arbeit verwendet hatte, nämlich eine ausführliche Biblische Geographie zu verfassen, mußte mit ihm ins Grab sinken. Die Schwierigkeiten im Dritten Reich und im

Krieg, Auflösung der Münchener theologischen Fakultät 1939, Versetzung nach Breslau, Kriegswirren und Ausweisung von dort, und schließlich der allzu frühe Streik seiner körperlichen Kräfte ließen die Verwirklichung des Planes nicht mehr gelingen. Am Institut in Jerusalem fand Stummer einen Fachgenossen und Freund in Pater A. Evarist Mader S. D. S. Als dieser am 13. März 1949 starb (siehe Jahresbericht der Görresgesellschaft 1953, S. 72 und OrChr 37 [1953] 144f.), übernahm er als teures Vermächtnis die Vollendung und Herausgabe des großen Werkes über die Ausgrabungen bei Mambre (Râmet al-Halîl), was ihm bis zu seiner letzten Stunde ebensoviel Mühe wie Kummer machte. Nun besteht die Aussicht, daß im Lauf dieses Jahres endlich die Edition vonstatten geht.

Dem erfolgreichen Aufenthalt in Palästina folgte ein Ruf als Professor für Altes Testament an der Philosophisch-Theologischen Hochschule in Freising (1929—32), dann als Universitätsprofessor in seinem heimatlichen Würzburg (1932—35), und schließlich in München. Das aufreibende Intermezzo von Breslau (1939—46) wurde bereits gestreift. Von dort kaum glücklich entkommen, hat Stummer mit beispielhaftem Berufseifer im Mai 1946 in München ein übervolles Quantum von Vorlesungen und Übungen wieder aufgenommen, wobei nur die Eingeweihten genügend beurteilen können, mit wieviel Opfern damals der Universitätsbetrieb verbunden war.

Um dem Vorwurf, die Alttestamentler trieben zuviel semitische Philologie und vernachlässigten die lateinische Bibel, die Spitze abzubringen, hatte sich Stummer schon früh speziell auch der lateinischen Vulgata zugewandt und wurde immer mehr zu einem der besten Kenner der biblischen und patristischen Latinität, und hier namentlich der Schriften des hl. Hieronymus. Zahlreiche gelehrte Einzeluntersuchungen wurden in verschiedenen Zeitschriften veröffentlicht; vor allem aber ist seine *Einführung in die lateinische Bibel* (1928), der eine baldige Neuauflage beschert sein möge, rühmend zu erwähnen. In letzter Zeit vertiefte er sich in die moderne Erforschung der Satzkláuseln und Cursus-Arten (siehe *Zur Stilgeschichte der alten Bibelübersetzungen* = Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 61 [1948] 195—231; *Vom Satzrhythmus in der Bibel und in der Liturgie der lateinischen Christenheit* = Archiv für Liturgiewissenschaft 3 [1954] 233—283). Bibel und Liturgie führten wieder weiter zur Erforschung des synagogalen Gottesdienstes. Stummer war auch ein bedeutender Kenner der rabbinischen Literatur und des modernen Hebräisch (vgl. seine letzte Veröffentlichung, ein Literaturbericht über die *Beziehungen der Liturgie zum israelitisch-jüdischen Kult und zum Alten Testament* = Archiv für Liturgiewissenschaft 4 [1955] 97—126).

Das Erste und Wichtigste aber, nämlich sein eigentliches Fach der alttestamentlichen Exegese, kam bei all diesen Spezialgebieten in keiner Weise zu kurz, sondern wurde dadurch ergänzt und bereichert. Es sei nur auf seine vortrefflichen Kurzkommentare zu Tobias, Judit, Ester in der Echter-Bibel hingewiesen (1950)!

Zusammenfassend können wir nur unserer großen Trauer Ausdruck geben und den herben Verlust beklagen, den die Forschung durch den Heimgang

Prof. Stummers erlitten hat. Das Interessengebiet des OrChr ist weithin auch das seine gewesen. Wie bei seinen dankbaren Schülern und Hörern wird auch unter den gelehrten Fachkollegen sein Andenken in Ehren bleiben.
R. I. P. Vinzencz Hamp

Totentafel

Dr. Artasches Abeghian, Lektor der armenischen Sprache zu München, früher am Seminar für orientalische Sprachen der Universität Berlin, † am 13. März 1955 zu München.

Ishāq Armala (Isaac Armalé), syrisch-katholischer Chorbischof, * 1879 in Mardin, † 2. 9. 1954 in Beirut.

Martin Jugie A. A., hervorragender Kenner der Theologie des christlichen Ostens, * 3. Mai 1878 zu Limousin, † 29. November 1954 zu Lorgues (Varo, Frankreich).

Paul Erich Kahle, Koptologe, der zu großen Hoffnungen berechnigte, im Alter von erst 31 Jahren † zu Oxford am 30. April 1955.

Ugo Monneret de Villard, Verfasser bedeutender Werke zur Archäologie des christlichen Ägypten, Nubien, Äthiopien und Mesopotamien, Mitglied der Accademia dei Lincei, * 16. Januar 1881 zu Mailand, † 4. November 1954 zu Rom.

Anton Poidebard S. J. von der St. Josephs-Universität zu Beirut, bekannt durch die Benutzung der Luftaufnahmen zu archäologischen Untersuchungen und deswegen Inhaber der französischen »Medaille der Luftfahrt«, † Anfang Februar 1955 zu Beirut.

Philipp Schweinfurth, Prof. für byzantinische Kunstgeschichte in Istanbul, * 29. August 1887 in Riga, † 26. Juni 1954 zu Istanbul.

Peter Thomsen, durch seine 6bändige »Palästina-Literatur« weithin bekannt, * 12. Mai 1875 zu Dresden, † 26. April 1954 zu Dresden.

Boris P. Wyscheslawzew, einer der bedeutendsten Köpfe der russischen Emigration, Professor am russischen Institut St. Sergius zu Paris, † Okt. 1954 zu Genf im Alter von 77 Jahren.

Personalia

Nerses Wardapet Akinian von den Mechitharisten zu Wien wurde im Januar 1955 aus Anlaß der Vollendung seines 70. Lebensjahres von der Universität Wien zum Doctor phil. h. c. promoviert wegen seiner Leistungen auf dem Gebiet der armenischen Philologie und Geschichte.

D. Dr. G. Johann Botterweck, Privatdozent in Bonn, erhielt einen Ruf auf den ordentlichen Lehrstuhl für alttestamentliche Theologie in der kath.-theol. Fakultät der Universität Tübingen.

Dr. Alexander Böhlig, Privatdozent für Philologie des christlichen Orients an der Universität Würzburg, wurde im August 1954 als Professor für Neues Testament und Geschichte des christlichen Orients an die theologische Fakultät der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg berufen.

Dr. theol. Hermann Eising, Privatdozent an der Universität Münster, wurde unter dem 28. März 1955 auf den ordentlichen Lehrstuhl der atl. Exegese an derselben Universität als Nachfolger von Heinrich Kaupel berufen.

Besprechungen

Murād Kāmil, *Fihrist maktabat dair Sānt Kātarīn bitūr Sīnā* »(Handschriften-)Verzeichnis der Bibliothek des Klosters der hl. Katharina am Berg Sinai«, 2 Teile, Kairo 1951, quer-8°, 237 und 318 S.

Wir haben hier ein erstmaliges und deshalb auch zu begrüßendes Inventarium sämtlicher im Sinaikloster verwahrten Handschriften und Urkunden, nachdem bisher nur die vier Hauptbestandteile durch getrennte und z. T. unvollständige Kataloge der Forschung einigermaßen zur Kenntnis gebracht worden sind. Es sind dies die Kataloge der griechischen Hss. von V. Gardthausen (1886), um vieles erweitert von B. N. Benešević (3 Bde., 1911/7), der syrischen von Agnes Smith Lewis (*Studia Sinaitica* No. I, 1894), der arabischen von deren Schwester Margaret Dunlop Gibson (*Stud. Sin.* No. III, 1894) und der georgischen durch A. Tsagareli, *Katalog der georgischen Hss. des Sinaiklosters* (russisch) = *Pravosl. Palestin. Sbornik* 4, 1 (St. Petersburg 1888) 193–240 und N. Marr, *Beschreibung der georgischen Hss. des Sinaiklosters* (russisch; Moskau und Leningrad 1940). Kāmils Werk ist die Erfüllung eines Auftrages des ägyptischen Unterrichtsministeriums und ist durchwegs arabisch verfaßt.

Auf den wissenschaftlichen Wert der sinaitischen Fonds im allgemeinen und einzelner Stücke im besonderen hat der Vfr. selbst wiederholt aufmerksam gemacht, zuerst in einem Vortrag zu Tübingen, abgedruckt in *Universitas* 6 (1951) 1175/9, dann in seinen *Studia Aegyptiaca* II (Le Caire 1952) 18/22. Der zahlenmäßige Umfang des gegenwärtigen Bestandes an Hss. ist laut dem vorliegenden »Verzeichnis« dieser: im I. Teil 601 arabische Hss., 266 syrische, 3 syrisch-palästinische, 6 äthiopische, 1 persische (J. 1470), 1 koptische (kopt.-ar. Horologion), im II. Teil 2319 griechische, 86 georgische, 43 (kirchen-)slawische, 1 lateinische (Psalmen, Perg., 10. Jh.), 1 armenische (Kategorien des Aristoteles, 18. Jh.), 1 polnische (Verordnungen). Von den Urkunden (im I. Teil) sind 1068 arabisch, 658 türkisch.

Die Anlage des Fihrist ist tabellenartig mit Verwendung von Spalten, in denen nebeneinander (bei den Hss.) vermerkt sind die laufende Nummer der Liste der jeweiligen Sprachengruppe, die Bibliothekssignatur, stichwortartige Inhaltsangabe, Blätterzahl, Material (Pergament oder Papier), Größenmaß, Alter (jeweils das Jahr der Abschrift, wenn vorhanden, sonst Jahrh.). Die Ordnung innerhalb einer Sprachengruppe oder -abteilung geschieht nach Inhaltskategorien: Bibel, kirchliche (d. i. liturgische) Bücher, theologische Schriften, Homilien, Geschichtsbücher einschließlich Heiligenleben, Kanones, Verschiedenes.

Am vordringlichsten wendet sich das Interesse des Benützers eines Kataloges den Mitteilungen über die Inhalte der einzelnen Stücke zu. Bei der Vergleichung des Fihrist mit den vorhandenen Katalogen ergibt sich, daß Mrs. Gibsons *Catalogue of the Arabic Mss.* z. T. irreführend, in allen Punkten aber unvollständig und ungenügend ist. Viele Inhaltsangaben sind nicht nur in Worten, sondern auch sachlich anders als bei K., um nur einiges zu nennen, z. B. ar. 156: »Synaxarion«, K. (112) »Apg. u. Briefe«; ar. 380: maqālāt bndkti κηρύγματα Βενεδίκτου, K. (394) »Pandektes (lies hāwi statt hādi) von Antiochus«. Zu den meisten Hss. gibt G. nur Teilangaben oder ganz unbestimmte Aussagen und summarische Angaben, wie κηρύγματα, wo K. auch die Verfasser nennt. Zu ar. 569 zählt G. eine lange Reihe von Väterstellen auf (aus »Fragen und Antworten«); in Wirklichkeit handelt es sich, wie K. (436) erkannt hat, um die große Pandektes des Mönches Nikon. Zuweilen ist freilich auch bei K. eine Unvollständigkeit festzustellen, so, wenn er zu ar. 549 (K. 430) sich mit der Angabe »Worte der Väter« begnügt, während G. eine Reihe solcher »Väter« benennt.

Am auffallendsten ist die Divergenz der Angaben zu den ersten vier Hss. G. 1 Prophetien von Dan., Jer., Ez. 2 u. 3 Pentateuch. 4 »Buch der Reden (Abhandlungen, maqālāt, κηρύγματα) über das Leben des Abraham«. — K. 1—4 jeweils Prophetien von Dan., Jer., Ez. — *Checklist of Manuscripts in St. Catherines Monastery Mount Sinai*: 1—4 »Old Testament« — Laut eingeholten Erkundigungen und einigen photographischen Textproben von früher erkenne ich als wirklichen Inhalt: 1 (Perg., 9. Jh.) A. T. bis Ez. 2 (10. Jh.) Pent. u. Dan. 3 (J. 1358) Pent. u. Jos. — z. Tl. mit Einleitung wie in P. de Lagarde, *Materialien zur Kritik und Geschichte des Pentateuchs* II (Leipzig 1867), 2 f. — 4 (10. Jh.) Auszüge aus Gen. (?).

Analog der Beschreibung der arabischen Hss. ist auch die der syrischen und griechischen. Im allgemeinen gehen K.'s Angaben zu den syr. Hss. über jene von A. Smith Lewis hinaus, bleiben aber in nicht wenigen Fällen hinter diesen zurück. Ungenügend sind wieder gewisse Angaben wie »Homilien und Aussprüche einiger Väter« wie zu syr. 10 (K. 57). Man vermißt auch Aufschlüsse über die verwendete Schriftart in den syr. Hss. In der Abteilung der griech. Hss. steht der Fihrist weit hinter Gardthausen und namentlich Benešević, die unentbehrlich bleiben. Um so mehr vermißt man bei den im Fihrist erstmals genannten Sammel-Hss. die Kennzeichnung der Teilstücke.

Was einer jeweiligen Forschungsarbeit am meisten dienlich, ja unerlässlich wäre, die genaue Bestimmung des Fundortes einer Einzelschrift innerhalb eines Kodex und ihres Umfanges, auch die Feststellung etwaiger Lücken, ist außerhalb der Zielsetzung des Fihrist geblieben. Dieser Mangel erschwert die Beschaffung von etwa gewünschten Photokopien oder macht sie unmöglich. Die im Fihrist vermißte Vollständigkeit hat der Vfr. bei der Beschreibung des Palimpsest-Kodex sin. syr. 30 (siehe unten Lit.-Ber. Nr. 18) durchgeführt und sie wäre zu wünschen, ja noch in erweiterter Form, bei einer gewiß notwendigen späteren Katalogisierungsarbeit vornehmlich für die arab. und syr. Hss. der Sinai-Sammlung und dazu in einer nichtarabischen Sprache mit Rücksicht auf die viel größere Zahl von Interessenten und Forschern, die nicht Arabisten sind. (Zur einzuhaltenden Methode siehe A. Ehrhard in *OrChrist* N. S. 6, 1916, 165/9).

Noch einiges über die arab. und türk. »Dokumente« (Urkunden, waṭā'iq) im I. Teil: K. teilt sie in 16 Gruppen, beginnend mit dem angeblichen Schutzbrief Muhammeds in 6 Kopien, auf welchen dann die Fermane der Chalifen und osmanischen Sultane folgen. Andere Archivalien sind Protokolle, Inventurverzeichnisse usw. Es wird außer der Gruppenbezeichnung nur das Alter notiert, aber über den näheren Inhalt nichts gesagt. Und doch wären regestenartige Kennzeichnungen des Gegenstandes, vor allem in den Fermanen, samt den Namen der Aussteller und Empfänger sehr erwünscht und notwendig.

Nützliche Beigaben sind eine Liste der in den Hss. vorkommenden, aus dem Griechischen übernommenen liturgischen Termini mit ihrer Erklärung (I 4—11) und die den Abteilungen der arab., syr. u. griech. Hss. vorausgehenden Listen der in den früheren Katalogen noch nicht aufgenommenen und die Liste der von der amerikanischen Expedition gefilmten Hss. und Fermane. Die durchwegs übersichtliche Anlage und Einteilung des Fihrist ist besonders anzuerkennen.

Georg Graf

Anaphorae Syriacae... cura Pontificii Instituti Studiorum Orientalium editae et latine versae II,1: Anaphora Iacobi Sarugensi Prima. Secunda. Tertia (edidit et vertit Humphridus Guglielmus Codrington). *Anaphora Syriaca Ioannis Sabae* (edidit et vertit Alphonsus Raes).

H. W. Codrington, dieser ausgezeichnete Kenner westsyrischer Liturgien wurde der Wissenschaft am 7. November 1942 im Alter von erst 63 Jahren allzu früh entrissen. Bereits mit gut 20 Jahren führte er sich mit einer Ausgabe der westsyrischen Liturgie der vorgeweihten Gaben, welche unter dem Namen des Severus von Antiochien überliefert ist, ein (*JThSt* 4 [1903] 69—82). Ein fast 30 Jahre währender Aufenthalt auf Ceylon hielt ihn in dauerndem Kontakt mit diesem Wissenszweig, so daß immer wieder einschlägige Publikationen erschienen. Am bedeutendsten ist wohl sein *The liturgy of St. Peter* = Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen 30 (Münster 1936). Vgl. dazu

aber Theologische Revue 36 (1937) 330/6 und OrChrPer 4 (1938) 225—58 und 5 (1939) 103—50. — Kurz vor seinem Tode konnte er noch die Ausgabe der drei unter dem Namen des Jakob von Serug laufenden Anaphoren fertigstellen.

Mit großer Sicherheit bewegt sich der Herausgeber auf seinem Arbeitsgebiet. Für die Herstellung des Textes der ersten Anaphora stehen ihm nicht weniger als 16 Zeugen zur Verfügung. Als Grundlage wählt er die älteste, eine Hs. aus dem Br. M. zu London aus dem Jahre 1182 (L₁). Man kann nun einen doppelten Standpunkt einnehmen: entweder druckt man die Hs. einfach taliter qualiter ab oder man stellt eine kritische Ausgabe her, indem man auch in der zugrunde gelegten Hs. Lesarten, die offenbar sekundär sind, nach besseren Zeugen korrigiert. Codrington hat mit Recht die letztere Form gewählt, indessen das Gewicht der einzelnen Gegenzeugen nicht immer richtig eingeschätzt. So haben 16,1 sämtliche Zeugen mit Ausnahme von L₁ — ferner die Zeugen der weitabgelegenen Anaphoren des Maro und des Chrysostomus — *laudatores* statt *ministri* (m-šabb-hānē statt m-šamm-šānē). Daraus geht nach den allgemein anerkannten Grundsätzen der Textkritik einwandfrei hervor, daß die Lesung von L₁ sekundär ist. Somit hätte sie nicht im corpus des Textes erscheinen dürfen.

Ähnliche Fälle kommen noch öfter vor. Am unangenehmsten wirkt sich diese Methode bei der Herstellung des Textes der zweiten Anaphora aus. Hier hat Codrington eine Hs. aus der Bibliothèque Nationale von Paris aus dem 16. Jh. zugrunde gelegt, wohl weil eine ältere aus dem 13. Jh. nicht vollständig ist. Dennoch erweist sich die Pariser Hs. in einer Unzahl von Fällen — mehr als 20! — als sekundär, weil sie nicht nur gegen alle übrigen Zeugen steht, sondern auch — was besonders schwer in die Waagschale fällt — gegen die Zeugen der anderen Familien wie Sar I oder Sar III oder Maro!

Die Übersetzung ist mit größter Sorgfalt hergestellt. Freilich zeigen sich auch hier gelegentlich Fehler oder Mißverständnisse: 55,11 muß es *frater* statt *fratres* heißen; 47,6 *qui* statt *quae*; warum steht 81,12 *arcem imperviam* im Singular, wo doch im Syrischen sowohl das Hauptwort wie das Eigenschaftswort die Pluralpunkte bieten? 55,9 verwischt der Zusatz (*qui est*) die Tatsache der Umwandlung der Anrede dieses Gebetes; im Syrischen gehen alle Appositionen auf den angeredeten Vater. 51,13 wäre der Vokativ *Fili* deutlicher gewesen als der Akkusativ *Filium*.

Die Gestaltung des Apparates zeigt das gleiche Bild: auf der einen Seite vorbildlichste Gewissenhaftigkeit und erstaunlichste Belesenheit und Sachkenntnis, auf der anderen Seite überraschende Versager. Von der Vergewaltigung der Lesart *illuxit in nobis ex te per Virginem sicut radius e luce per oculum clarum* war schon oben (S. 37 f.) die Rede. Ferner haben wir dort eingehend dargelegt, daß die Beziehung der Chrys zu den drei Sar in einem ganz anderen Sinne gedeutet werden muß, als Codrington gemeint hat. Aus der gleichen Fehlerquelle heraus hat Codrington auch das Verhältnis zur Maro nicht richtig gesehen und sich dadurch von vornherein den Weg verbaut zur Deutung der Tatsache, daß wir drei verschiedene und doch eng miteinander verwandte Anaphoren unter dem Namen des Jakob von Serug besitzen. Alle drei sind nämlich Bearbeitungen ein und desselben Grundformulars. — Wenn es auch verständlich ist, daß bei der weitgehenden Übereinstimmung von Sar II mit Sar III weite Strecken der Sar III nicht eigens ausgedruckt wurden, so ist doch nicht zu billigen, daß die Besonderheiten der Sar III einfach im Apparat von Sar II verschwinden. Diese hätten auch in den Prolegomena ganz anders herausgestellt werden müssen. Sar III ist nicht ein Nebenzeuge von Sar II, sondern stellt eine eigene selbständige Familie dar. Hoffentlich können wir diese Dinge noch einmal eingehender beweisen.

Auch das Verhältnis der Sar I zu der Anaphora des Kyriakos scheint mir Codrington nicht richtig gesehen zu haben. Damit bricht das in sich schon so fragwürdige Argument zur Bestimmung des Alters der Anaphora vollends zusammen.

Der Gesamteindruck der Ausgabe der drei Anaphoren unter den Namen des Jakob von Serug durch Codrington ist genau wie der seiner Arbeit über die Petrusliturgie: Vieles ist geradezu als hervorragend zu bezeichnen; aber ebenso versagt der Verfasser an ganz entscheidenden Punkten.

H. Engberding

Endre von Ivánka, *Die letzten Tage von Konstantinopel*. Der auf den Fall Konstantinopels 1453 bezügliche Teil des dem Georgios Sphrantzes zugeschriebenen »Chronicon Maius« übersetzt, eingeleitet und erklärt. = Byzantinische Geschichtsschreiber, herausgegeben von Univ.-Prof. Dr. Endre v. Ivánka, I. Styria, Graz-Wien-Köln 1954, 101 S., 12°.

Jeder Fachmann kennt die Bedeutung der Darstellung des Untergangs von Byzanz, welche sich in dem Chronicon Maius des (Ps. — ?) Sphrantzes findet. Eine Persönlichkeit, die zur nächsten Umgebung des Kaisers gehörte und in die geheimsten diplomatischen Unterhandlungen eingeweiht war, hat uns hier einen äußerst fesselnden Augenzeugenbericht hinterlassen.

Was lag da näher als in jenem Jahre, da wir den 500. Gedenktag des Untergangs der »Hauptstadt der Christenheit« begingen, diese wichtige Geschichtsquelle einer breiteren Öffentlichkeit durch eine Übersetzung ins Deutsche zu erschließen und damit gleichzeitig die neue Reihe »Byzantinische Geschichtsschreiber« zu eröffnen?

Die Übersetzung ist so flüssig, daß der Bericht wegen seiner dramatischen Höhepunkte selbst einen Nicht-Fachmann zu fesseln vermag. Damit ist freilich noch nicht gesagt, daß die Übersetzung an allen Stellen richtig sei. S. 88 z. B. ist das griechische ἀναμάρτητος durch »vollkommen« wiedergegeben. Besser wäre das wörtliche »sündenlos« gewesen, da ja gerade die einzigartige Sündenlosigkeit und Sünd-Unfähigkeit Christi im Gegensatz zur Sündhaftigkeit des ganzen Menschengeschlechtes betont werden soll. — Johannes VIII. hat 23 Jahre regiert, nicht 20, wie die Übersetzung — im Gegensatz zum griechischen Text — will. (S. 31.)

Eine kurze, aber sehr gehaltvolle Einleitung unterrichtet über den heutigen Stand der Sphrantzes-Forschung. Der Herausgeber schließt sich vor allem den Ansichten Loenertz' an. Deshalb legt er dort, wo das Chronicon Minus im wesentlichen mit dem Maius übereinstimmt, den Text des Minus zugrunde.

Die Anmerkungen zum Text verraten überall die kundige Hand; nur: 1425 starb nicht Kaiser Johannes, sondern Manuel II. (zu S. 97). H. Engberding

Europa im 15. Jahrhundert, von Byzantinern gesehen

Byzantinische Geschichtsschreiber II (wie oben) 1954. 192 S.

Das zweite Bändchen der oben angezeigten Reihe scheint mir noch wärmere Empfehlung zu verdienen. Denn es vermittelt einen weniger bekannten und doch höchst interessanten Stoff und zeichnet sich dabei durch Anmerkungen ausgesuchter Gelehrsamkeit aus. Franz Grabler, Gymnasialprofessor in Wiener-Neustadt, wählt mit großem Geschick aus der Türkengeschichte des Laonikos Chalkokondyles die Partien aus, welche sich auf Deutschland, Ungarn, Rumänien, Siebenbürgen, Frankreich, England, Osteuropa, Venedig, Genua, Spanien, Ferrara, Toscana, Italien usw. beziehen. Man ist überrascht über manche zutreffende Einzelheit wie über die Fülle der Ungenauigkeiten. All das zeigt, wie fern Byzanz im Geiste diesen Ländern stand. — Nicht weniger fesselnd ist ein Brief des Manuel Chrysoloras aus dem Anfang des 15. Jh. an den Kaiser Manuel II. von Byzanz, in welchem mit viel humanistischem Pathos das alte und das neue Rom einander gegenübergestellt werden. — Diesen, von Grabler ausgewählten Texten stellt Univ.-Dozent Günther Stöckl-Wien den Reisebericht eines unbekanntem Russen aus der Zeit von 1437—40 an die Seite. Höchstwahrscheinlich handelt es sich um einen weltlichen Beamten des Bischofs von Suzdal. Er war in der Begleitung des Metropoliten Isidor von Moskau und erzählt uns, was er alles auf der Fahrt zum Konzil von Florenz gesehen und erlebt hat. H. Engberding

Murad Kamil, *Das Land des Negus. Eine Skizze.*
 Inn-Verlag Innsbruck 1953 118 S. 45,— Schilling = 7,50 DM.

Der Vf., Professor für äthiopische Sprache und Literatur an der Fuad-Universität zu Kairo, in der Schule E. Littmanns herangewachsen und durch mehrere wissenschaftliche Veröffentlichungen auch bei uns bekannt geworden (vgl. die Besprechung seiner Beschreibung der Sinai-Hss. in diesem Band sowie seine Herausgabe des äthiopischen Textes der Geschichte der Juden des Ps.-Josippon, 1938), erhielt 1943 den Auftrag, das Schulwesen in Äthiopien zu reformieren. Aus diesem Aufenthalt im Lande des Negus ist das vorliegende Buch entstanden. Das muß man sich immer vor Augen halten, wenn man demselben gerecht werden will; denn es behandelt nur das, was dem Vf. ins Blickfeld geraten ist, und auch dieses nicht alles mit derselben Güte und Sorgfalt.

So scheinen die katholischen Abessinier der Gegenwart — seien sie des östlichen Ritus oder des lateinischen — seine Aufmerksamkeit nicht gefesselt zu haben; denn er widmet ihnen nur 5 Zeilen (S. 22) und bezeichnet die Übertritte zur katholischen Kirche als »spärlich«. Demgegenüber schätzt W. de Vries, *Der christliche Osten in Geschichte und Gegenwart* (Würzburg 1951), 244, die unierten Äthiopier auf etwa 30 000 und die des lateinischen Ritus als ebenso zahlreich. Umgekehrt ist die »Kirchenfrage«, d. h. die Bemühungen um die Loslösung der monophysitischen äthiopischen Kirche von dem koptischen Patriarchen von Alexandrien, ganz vorzüglich behandelt. — Überrascht war ich, als ich S. 21 las, daß sich der hl. Frumentius, der erste Glaubensprediger in Äthiopien, »vom koptischen Patriarchen von Alexandrien« zum Bischof weihen ließ, während S. 57 ganz richtig den hl. Athanasius angibt! — Unglücklich ist auch die Wiedergabe des äthiopischen »Tabot« durch »Tabernakel«. — So ließen sich noch mehr Schatten- und Lichtseiten einander gegenüberstellen. Es genüge hier aber, kurz jene Punkte zu erwähnen, die ich für besonders gelungen halte: die verhältnismäßig reiche Bebilderung mit guten Photographien; das Tanasee-Projekt (S. 98—116); die Einblicke in die amharische Volksliteratur; die Gedanken über den Erfolg bzw. Mißerfolg der rund 50jährigen Kulturarbeit der Italiener in Eritrea; die Verhandlungen und Beschlüsse der UNO über die politische Zukunft Eritreas; die Einbürgerung moderner Fachausdrücke in die amharische Sprache; das Unterrichtswesen; die Presse. Da das Buch für weitere Kreise geschrieben ist, wird das Studium der genannten Abschnitte reiche Frucht zeitigen.

H. Engberding

Thomas Ohm, *Die Religionen Asiens*

Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen.
 Geisteswissenschaften. Heft 28 (1954). Westdeutscher Verlag Köln und
 Opladen. 26 Seiten. 4 Karten, 7,— DM.

Am 19. Mai 1954, bei Gelegenheit der Jahresfeier der Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, die in ihrem geisteswissenschaftlichen Zweig erst auf eine zweijährige Lebensdauer zurückblicken kann, hat Prof. Ohm diesen kurzen Abriss über den Stand, die Verbreitung, den Einfluß, die Bedrohung und die Zukunftsaussichten der verschiedenen Religionen auf dem Boden Asiens dargeboten. Die Religionen der »Naturvölker«, der Shintô, die chinesischen Religionen, die indischen Religionen, der Parsismus, der Islam, das Judentum, das Christentum und die religionsfeindlichen Mächte des Säkularismus, Terrenismus und Atheismus ziehen — in einer fast beängstigend wirkenden Knaptheit — an unserem geistigen Auge vorüber. Aber stets ist das, was gesagt wird, wohl abgewogen und durch neueste Quellen gestützt. So wird jeder zu einer ersten Orientierung gern zu diesen Darlegungen greifen. Von besonderem Wert ist das sorgfältig gearbeitete Kartenmaterial, auf welchem wir anschaulich dargestellt finden, was der trockene Buchstabe uns zuvor gelehrt hat.

H. Engberding

Literaturbericht

Mit grundsätzlicher Beschränkung auf den nicht-byzantinischen christlichen Orient in Verbindung mit M. Cramer-Münster, G. Graf-Dillingen, W. Hengstenberg-München und V. Inglisian-Wien bearbeitet von J. Molitor-Bonn.

Für den diesjährigen Literaturbericht stammen alle Beiträge, abgesehen von zweien (Nr. 3,21), die liebenswürdigerweise M. Cramer beisteuerte, von G. Graf, so daß wir wieder ohne Namensinitialen durchnummerieren können.

Verleger und Autoren werden gebeten, Besprechungsexemplare und Sonderdrucke an Herrn D. Dr. Joseph Molitor, (22c) Sechtem bei Bonn, Königstraße 3, freundlichst zu senden.

I. Umfassendes. Varia

Die Fortführung der von P. Girolamo Golubovich O.F.M. vor nunmehr 50 Jahren begonnenen Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente Francese, die in drei Serien von 1906 bis 1948 erschienen ist, erhält nunmehr eine glückliche Fortführung durch den Centro di Studi Orientali in Kairo unter Leitung von P. Martiniano Roncaglia O.F.M. (siehe OrChrist 38, 140f.). Während in den ersten zwei Serien die Geschichtsquellen, Chroniken und Annalen gesammelt wurden und die dritte Serie »Etiopia Francese« zum Gegenstand hat, unternimmt die vierte eine systematische Zusammenfassung der Nachrichten über das Wirken des Ordens im Orient: Serie quarta — Studi. Tomo I: *Storia della provincia di Terra Santa. Vol. I: I Francescani in Oriente durante le crociate (sec. XIII)* Cairo 1954 (XXI, 118 S., 6 Bilder). Ausgehend von den durch Franz von Assisi inspirierten und begonnenen Versuchen missionarischer Tätigkeit und von der Gründung der orientalischen Provinz (1217) wird dann unter Verwertung eines reichen Quellenmaterials eine Gründungs- und Bestandsgeschichte der einzelnen Niederlassungen im 13. Jahrhundert in Palästina, Ägypten, Syrien und auf Zypern gegeben und eine geschichtliche Betrachtung über ihr apostolisches Wirken angefügt. Dieses erstreckte sich vornehmlich auf die pastorale Betreuung der Pilger, zuweilen auch auf Bekehrungsversuche unter Muslimen, die immer wieder Verfolgungen nach sich zogen, abgesehen von der christenfeindlichen Einstellung einiger Herrscher. »Appendici« geben Listen von Märtyrern, Ordensoberen und übrigen Ordensmitgliedern in der genannten Zeit.

Tome II: *Les Frères Mineurs et l'Eglise Grecque Orthodoxe au XIII^e siècle (1231—1274)* Le Caire 1954 (285 S.). — Dieser Band befaßt sich im besonderen mit der Mitwirkung von Franziskanern an Verständigungsversuchen zwischen Griechen und Lateinern bei gelegentlichen Begegnungen und Diskussionen, in der Eigenschaft als Botengänger und Legaten am Kaiserhof und bei Synoden. Eine Menge ungedruckten und gedruckten Quellenmaterials findet eine ersprießliche Verwertung und Ausnützung, und kurze Einblicke in die zeitgenössischen politischen Gegebenheiten dienen dem Verständnis der jeweiligen allgemeinen Lage. Im Appendix kommen z. T. bisher unveröffentlichte Kontroversschriften zum Abdruck; ihre Verfasser sind: Alexander von Hales, Bonaventura, Johannes Duns Scotus, Eudes Rigaud († 1276, unveröffentlicht), Matthäus von Aquasparta († 1332), Roger Bacon, Petrus Joannis Olivi († 1298), Roger Marston († 1303, unveröff.).

In einer gesonderten Monographie *Le Relazioni della Terra Santa con i Maroniti del Monte Libano e di Cipro dal 1564 al 1569*, Cairo 1954 (36 S.) sammelt derselbe P. M.

Roncaglia archivalische Dokumente und Nachrichten über Vermittlungsaktionen seitens mehrerer Kustoden der Terra Santa zwischen dem maronitischen Patriarchen Michael ar-Ruzzi (1567/81) einerseits und dem Apostolischen Stuhl andererseits in verschiedenen Angelegenheiten.

2

Peter Paulsen, *Koptische und irische Kunst und ihre Ausstrahlungen auf altgermanische Kulturen* = Tribus, Jahrbuch des Linden-Museums (Stuttgart 1952 und 1953) 149—187 mit 9 Abbildungen im Text und 12 Photoreproduktionen. P. berührt zunächst das Thema Irland und das christliche Ägypten. Seine Aufstellungen sind aber in vielen Einzelzügen recht anfechtbar. So sollen nach einer weiter nicht erörterten Quelle — Leabhar Breac — in der Kirche Diserdh Widh sieben ägyptische Mönche begraben sein. Auch die Sitte der irischen Mönche, sich zu schminken, besonders die Augenlider, soll auf Ägypten hinweisen. In der irischen Buchmalerei deutet nach seiner Darstellung das Knotenornament und Bandgeflecht ägyptischen Einfluß an. Ägyptisch beeinflusst scheinen auch die mumienartig verhüllten Darstellungen der Evangelisten in irischen Evangeliarien zu sein (Book of Durrow). Irische Abtstäbe sollen nach Art des ägyptischen »Was«-Zepters gebildet sein usw. Die ägyptischen Wüstenheiligen Antonius und Paulus finden sich häufiger auf irischen Hochkreuzen abgebildet; aber muß das auf direkte koptische Beeinflussung zurückzuführen sein? Diese koptisch-irische Kunst sei dann im 6. Jh. durch Columban und seine truppweise mit ihm wandernden irischen Mönche zum Festlande verpflanzt worden (Kloster Bobbio, Norditalien). Daß Columbans Schüler Gallus, wie P. behauptet, den Grund zum schweizerischen Kloster St. Gallen gelegt habe, ist historisch unhaltbar. Die Buchmalerei der Vorkarolinger- und Karolinger-Zeit zeigt sich stark irisch beeinflusst (Corbie, Bobbio, St. Gallen). Erwähnenswert ist auch, daß der Ausfuhr-Radius koptischen Bronzegefäßes (gleichartiger) Goldblattkreuze mit Flecht- und Knotenornamenten bis nach Südengland (vgl. Sutton Hoo Ship Burial Brit. Mus. 1952), Mitteleuropa, das Schwarzmeergebiet und bis nach Spanien reichte. Auch wenn man die Möglichkeit hätte, das ausführliche, wertvolle Literaturverzeichnis, das der Verf. gibt, durchzuarbeiten, würde man kaum alle kühnen Formulierungen Paulsens unterschreiben können. Das soll aber den Wert der hoch interessanten und wirklich aufschlußreichen Arbeit nicht schmälern. Den Problemen, die hier gestellt werden, sollte weiter nachgegangen werden.

C. 3

Habib Zaiyāṭ, Simāt an-našāra wal-yahūd fi 'l-islām (»Die Kennzeichen der Christen und Juden im Islam«) = Mašr 43 (1949) 161/250. Zur Sprache kommen die einst angeordneten und gebrauchten unterscheidenden Merkmale wie Kreuz, Gürtel, Turban, Tessera, auch die religiösen Verhältnisse und Beziehungen zwischen Muslime, Juden und Christen.

4

Josef Henninger S. V. D., *Spuren christlicher Glaubenswahrheiten im Koran*. Schöneck/Beckenried (Schweiz) 1951 (135 S.). Es ist eine Sammlung von Aufsätzen, die gesondert in der Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft in den Jahren 1945—50 erschienen waren. Dem Verf. ist es darum zu tun, die vielen Entlehnungen aus dem christlichen Lehrgut im Koran, vermittelt durch Berührung mit ostkirchlichen Kreisen, und mancherlei Anspielungen an dieses zu erfassen und zugleich die vorkommenden Mißverständnisse und Verfälschungen aus dem Gedankengut, der Tendenz und dem Sprachgebrauch des Koran selbst zu deuten, gestützt auf eine bisherige umfangreiche Literatur über das vielerörterte Problem: Muhammed und das Christentum. Siehe die Besprechung von Rudi Paret in ZDMG 102 (1952) 159 f, wo auch auf nichtbenützte Literatur verwiesen wird.

Anknüpfend an einen ebd. gemachten Hinweis Paret's auf eine bislang nicht genügend ausgewertete Koranstelle schrieb Henninger einen weiteren Aufsatz über *Mariä Himmelfahrt im Koran* = Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft 10 (1954) 288/92. Auf Grund einer auch auf andere Stellen ausgedehnten analytischen Sinndeutung drängt sich nach Paret und H. der Schluß auf, daß in Sure 5, 17 das Fortleben Jesu und Marias bei Gott, also eine Aufnahme von Leib und Seele in den Himmel gemeint ist. Nützlich ist wieder die Beigabe einer Bibliographie über Mariologie in der islamischen Tradition.

5

II. Einzelgebiete

A. Syrisch

a) Biblica:

Heinrich Schneider, *Wenig beachtete Rezensionen der Peschitta* = *ZatW* 62 (1949/50) 168—199. Mit dem Pesch.-Text der alttest. Oden (Cantica) werden alle anderen syrischen Rezensionen verglichen und im einzelnen nach ihrer Art und Herkunft charakterisiert.

6

Ishāq Armala (Armalé) gibt in *Maš* 47 (1953) 524—541 eine »ausführliche Beschreibung von illustrierten Evangelien-Hss. in syrischem Estrangelo«, zunächst der 26 Bilder in dem von einem Mönch Rābbūlā im Johanneskloster bei Zoğba im Jahre 586 geschriebenen und geschmückten cod. Flor. Laur. Med. or. 1 und der 54 Bilder im Lektionar des cod. Vat. syr. 559 (geschr. im Jahre 1220 im Kloster des hl. Matthäus zu Bartellā, 1937 von dem syr. kath. Bischof Cyrillus Georg dem Apostolischen Stuhl geschenkt). Aus beiden Hss. werden auch die Kolophone und späteren Einträge von Lesern und Benützern mitgeteilt. In einem Anhang gibt der Hsg. Hinweise auf andere illustrierte Hss., so ein syrisches Evangelien-Lektionar im Markuskloster zu Jerusalem vom Jahre 1149, ein Tetra-Evangelium in Estrangelo in der Kirche der 40 Martyrer zu Mardin (13. Jh.) und ein anderes mit der versio Harclensis im Privatbesitz zu Šalaḥ. Fünf gut ausgeführte Photo-Reproduktionen veranschaulichen die Leistung einer immerhin beachtlichen Buchschmuckkunst.

7

b) Kirchengeschichte:

Simon Jargy, *Les Origines du Monachisme en Syrie et en Mésopotamie* = *Proch Or Chr* 2 (1952) 110—124. J. befaßt sich mit der wiederholt diskutierten Frage über Zeit und Ort der Anfänge des Mönchtums hauptsächlich in kritischer Beleuchtung der legendären Tradition vom hl. Eugin (Auḡin) und kommt zu dem Schluß, daß das syrische Mönchtum autochton, ohne fremde Beeinflussung entstanden ist, wenngleich die Namen der ersten »Mönche« (Einsiedler) unbekannt sind.

8

c) Kirchenrecht:

Wilhelm de Vries S. J., *Zum Kirchenbegriff der nestorianischen Theologen* = *OrChrPer* 17 (1951) 95/132. Gestützt auf eine ausgedehnte und gründliche Kenntnis der ostkirchlichen Literaturen und mit kritischer Auswertung der zahlreichen benützten Quellen verschafft uns der Vfr. einen überzeugenden Einblick in die nicht immer gleichbleibende und einheitliche Auffassung vom Wesen der allgemeinen Kirche und von der eigenen Nationalkirche bei den Wortführern der Nestorianer, von der kirchlichen Konstruktion und Organisation und von der geltenden Autorität und Disziplin. Einen weiten Raum nimmt die Diskussion über die Ausdehnung des Primatbegriffes ein. Beachtenswert sind hierbei die Aufklärungen über die Frage des tatsächlichen Geltungswertes der pseudo-nizänischen Kanones — der in Wirklichkeit nur sehr gering war — mit dem viel umstrittenen Kanon über den Primat des römischen Papstes (S. 118—125). Eine Dogmatik der Kirche, stellt der Vfr. fest, ist den syrisch und arabisch schreibenden Autoren der Nestorianer nicht geläufig, nur Ansätze hierzu finden sich da und dort; die Erörterungen über die juridische Struktur der Kirche wiegen vor. Auch das Verhältnis zwischen Kirche und Staat (Persien) im geschichtlichen Ablauf kommt gegen Schluß zur Sprache. »Nach allem können wir sagen, daß die Auffassung der nestorianischen Theologen von der Kirche im allgemeinen der katholischen Lehre entspricht, wo nicht die tatsächliche historische Entwicklung ihrer Kirche sie zwang, zu deren Rechtfertigung Theorien zu erfinden, die der Lehre Christi widersprechen«.

9

Joseph Mounayer, *Les canons relatifs aux moines, attribués à Rabboula* = *OrChrist-Per* 20 (1954) 406/15, mitgeteilt aus cod. Borg. syr. 10, ff. 106r—109r, wo der Text vollständiger ist (mit 34 Kanones) als in der Ausgabe von J. J. Overbeck (mit nur 6 Kanones).

10

d) Liturgie:

Curiacos Mousses, *Les huit éditions du missel chaldéen* = *Proch Or Chr* 1 (1951) 209—220, berichtet über die Entstehung und die Besonderheiten der verschiedenen Aus-

gaben durch die Propaganda, die katholische und die amerikanische Mission seit 1767 bis zur letzten Ausgabe vom Jahre 1936 in Mosul, die durch den chaldäischen Chorbischof Sulaimān Ṣā'iḡ, den Direktor der Patriarchatsdruckerei und Herausgeber der Zschr. an-Naḡm, besorgt wurde.

Derselbe, *La Liturgie Chaldéenne des Apôtres* = Proch Or Chr 2 (1952) 125—141, stellt die textlichen und rubrizistischen Differenzen in den bisherigen Missaleausgaben, speziell in der Anaphora der Apostel, zusammen. Bezüglich des Einsetzungsberichtes weiß auch M. keine endgültige Antwort auf die Frage, warum er in den Hss. fehlt. 11

B. Christliches Arabisch

a) Biblica:

Miḥā'il ar-Raḡḡi, *Yūhannā aš-Šāmī az-Zurbābī almulaqqab* (»beigenannt«) *ibn al-Gurair* = Maš 48 (1954) 129/56. Dem Bibliothekar des Maronitischen Patriarchats (siehe OrChrist 38, 154) ist ein neuer Fund geglückt, eine bisher unbekannte *arabische Übersetzung des syrischen Psalmenkommentars von Daniel as-Salahī* (6. Jahrh., siehe A. Baumstark, *Gesch. der syr. Lit.* 179; Graf 1, 453) durch den als Kopisten und Übersetzer im 17. Jahrh. hervorgetretenen Jakobiten Yūhannā aš-Šāmī, d. i. von Damaskus. Die Hs. (Nr. 160, karš.), ein Autograph des Übersetzers vom Jahre 1670, enthält nur einen Teil des Kommentars, nämlich die Erklärungen zu Ps. 77—139, nach einer lückenhaften Vorlage vom Jahre 1263. Bedeutsam ist, daß der Übersetzer sich hier erstmals Bischof Gregorius nennt. An die ausführliche Beschreibung und Bewertung der Hs. und den Abdruck der Erklärung des Ps. 101 schließt M. R. eine Zusammenstellung der von diesem herrührenden Übersetzungen, sowie dessen eigener und der aus seiner Schreibschule in Damaskus hervorgegangenen Handschriftenkopien an, abschließend mit einer Gesamtwürdigung seiner literarischen Tätigkeit; auch kleinere Dichtungen von ihm sind erhalten. Vorher aber begründet R. seine These, daß der Beiname Ibn Gurair zu lesen sei und nicht, wie früher fast allgemein gebräuchlich, Ibn Ġarir oder Ġurair, was aus einer falschen Transkription der Karšūni-Texte zu erklären wäre (vgl. Graf 4, 22). 12

b) Theologische Schriftsteller:

Jacob Muysers, *Maimar qālahu al-qiddīs Bāsīl 'alā ḡurūr aš-šabāb wa-ittiḡā 'al-kibar*, Kairo 1954 (11 S.), Ausgabe einer unechten »*Homilie des hl. Basilius über den Hochmut der Jugend und die Demut des Alters*«, entnommen einer arabischen Sammlung von Reden für die Karwoche und die Fastenzeit in einer Hs. des Koptischen Museums (siehe G. Graf, *Catalogue de manuscrits arabes chrétiens conservés au Caire, Città del Vaticano* [Studi e Testi 63, 1934] 29 Nr. 77). 13

Aus Anlaß des Marianischen Jahres haben sich auch im arabischen Raum viele Publikationen dem Verständnis und der Förderung des Marienkultes dienstbar gemacht. Einiges berührt das literar- und kulturgeschichtliche Gebiet, wenn auch wirklich Neues kaum geboten wird. In einem *Marienheft* des Mašriq, 48, 3 (Mai-Juni 1954) nehmen die meisten Verfasser die Unbefleckte Empfängnis in der Literatur und im Kult der orientalischen Christen zum Gegenstand ihrer Abhandlungen: Iṣḥāq Armala, »in der syrischen Kirche«, S. 271/84, und »in der syrischen orthodoxen Kirche«, S. 285/9; Yūsuf Ḥobaiqa, »in der syrischen maronitischen Kirche«, S. 292/328; Nikolaus Qādri, »im byzantinischen Ritus«, S. 332/45. Die angeführten literarischen Zeugnisse der älteren Autoren sprechen natürlich von der Unbefleckten Empfängnis nicht mit der klaren Bestimmtheit wie die Lehrschriften der Neuzeit und ergehen sich nur allgemein im Lobe der Heiligkeit und Sündenfreiheit Marias. I. Armala will außer Ephrām den Syrer auch Jakob von Sarug als Zeugen gelten lassen, gibt Auszüge aus dem kanonischen Gebet und führt Äußerungen der unierten Patriarchen seit 1662 an. In seinem zweiten Aufsatz sammelt derselbe einige Zitate aus Severus von Antiochien, Jakob von Edessa und Timotheus von Gargar, dazu 6 kurze Zitate aus Festoffizien der Jakobiten. Dieser Art ist die ganze Sammlung von syrischen und arabischen Gebetsstellen durch Y. Ḥobaiqa, die übrigens nur ein Nachdruck aus seiner um eine französische Übersetzung erweiterten

Monographie vom Jahre 1904 ist: *Témoignages de l'Église Syro-Maronite en faveur de l'Immaculée-Conception* usw. (S. 29/95).

Den Abschluß der Festschrift bilden zwei französische Abhandlungen, die eine von P. Jean Mécérian S. J., *La Vierge Marie dans la littérature médiévale de l'Arménie*, S. 346/79, worin Gregor von Narek mit seinen vielgeschätzten Marienhymnen in bilderreicher Sprache und Nerses von Lampron, der unionseifrige, große Rhetor und Dichter des 12. Jahrhunderts zum Worte kommen, die andere von P. Fern. de Lanversin S. J., *L'Immaculée-Conception dans la Tradition Orientale*, S. 380/91, 724/33, in Wirklichkeit ein Résumé aus themengleichen Schriften des P. Martin Jugie A. A. 14

In einem ähnlichen Sonderheft von al-Masarra 40 (1954), Nr. 398 S. 583/7 gibt ein ehemaliger Zögling des Seminars St. Anna in Jerusalem einen summarischen Überblick über die Legenden von der Geburtsstätte Marias, Nazareth oder Jerusalem, und die Geschichte des dortigen Kultes, namentlich seit Beginn der Kreuzzüge. Dogmengeschichtlich ausgerichtet ist das umfassende Referat des P. Ġ. Fāḥūrī von den Paulus-Missionären, S. 609/14, 653/62, über *die Lehre von der Sündenlosigkeit der Jungfrau in der orientalischen Tradition* seit der Väterzeit bis Theodor Studites. P. Anṭūn Sukrī von derselben Kongregation stellt S. 615/26 die Differenzen zwischen der katholischen Lehre und den Lehr-erklärungen der Orthodoxen in der Mariologie und im marianischen Kultus heraus mit guter Kenntnis und Benützung der einschlägigen Kontroversliteratur. Über *Maria in der byzantinischen Kunst* sucht P. Anṭūn Habī zu orientieren, S. 646/52. Mit Hervorhebung einzelner Kult- und Wallfahrtsstätten referiert der melchitische Archimandrit Yūsuf Naṣrallāh (S. 683/95), über *die Verehrung der Jungfrau Maria im Orient* im Abdruck eines in Paris gehaltenen Vortrages. P. Yūḥannā Ḥalifa von der Libanesischen Kongregation weist auf die *Stellung Marias in den syrisch-maronitischen Liturgien* hin und gibt eine Auslese von Beispielen liturgischer Frömmigkeit in Titeln und Lobpreisungen der Gottesmutter. Religionsgeschichtlich von besonderem Wert ist die zusammenfassende Untersuchung des schon angeführten P. Fāḥūrī über *Maria und der Islam*, S. 724/41, wobei neben anderer benützter Literatur das gleichbetiteltete Werk *Marie et l'Islam* (Paris 1950) von dem Konvertiten J.-M. 'Abd al-Ġalīl (Abd el-Jalīl) hervorgehoben zu werden verdient. 15

In die Zschr. an-Naḡm 14 (1954) liefert einen Jubiläumsbeitrag ihr Herausgeber selbst, Sulaimān aṣ-Ṣā'iḡ, S. 193/201: aṣ-ṣā 'ir al-maddāḥ lil- 'adrā' fi 'l-kanīsat al-maṣriīya (*der Lobdichter der Jungfrau in der Kirche des Ostens*). Gemeint ist der ostsyrische (nestorianische) Dichter Giwargis Wardā (13. Jahrh., siehe A. Baumstark, *Gesch. d. syr. Lit.* 304/5). Ṣ. sammelt aus dessen zahlreichen religiösen Dichtungen in zwei Reihen die von ihm auf Maria gedeuteten Personen- und Sachtypen im A. T. in arabischer, freier Wiedergabe und ohne Quellennachweis im einzelnen. In Kürze würdigt Ṣ. den hl. Ephrām als Mariendichter; al-qīṭāra al-afrāmiya wal-'adrā' (*die ephrämische Leier und die Jungfrau*), ebd. S. 241/3. 16

c) Kirchengeschichte:

Jacob Muysers, Al-Anbā Rufā'il aṭ-Ṭūḥī (*Mmgr. Raphael Tuki*) = Zschr. des Kath. Kopt. Patriarchats Ṣadiq al-Kāhin 6 (1954) 16—27. Biographie des berühmten Förderers der Union und des kirchlichen Schrifttums Raphael Tuki, gest. 1787 in Rom (s. Graf 4, 160/4). 17

d) Liturgie (Hagiographie):

Murad Kamil, *Ste Euphrosyne, Vierge d'Alexandrie* = Publications de l'Institut d'Études Orientales de la Bibliothèque patriarcale d'Alexandrie No. 2, 1953 (Tirage à part 30 S.). Ausgabe einer arabischen Rezension des Lebens der hl. Euphrosyne, entnommen aus einem Menologion (25. Sept.) in Sin. ar. 395 (J. 1329) und aus der Hs. Lit. 83 des Koptischen Museums (J. 1729). Die arab. Fassung ist eine freie Ausgestaltung des griechischen Textes, der im Druck aus *AnalBoll* 2 (1883) 196—205 beigelegt ist. Wertvoll ist — innerhalb der Einleitung mit der Aufzählung syrischer und arabischer Hss. der Vita — die vollständige Inhaltsangabe der benützten sinaitischen Hs. und des Palimpsestes cod. Sin. syr. 30: in der Primärschrift syr. Evangelien, Thomasakte, griech. Evv.-Stücke, in der Oberschrift Heiligenleben und eine Homilie Ephrāms. 18

C. Koptisch

a) Umfassendes:

P. Jean Simon S. J., *Contribution à la bibliographie copte des années 1940, 1945* = Bull SocArchCopt 11 (1945, aug. 1947) 187/200.

Derselbe, *Bibliographie copte* = Orientalia N. S. 20 (1951) 291/305, 423/42. 19

W. Kammerer, *A Coptic bibliography* = University of Michigan general library publicat. T. VII (1950) In 4° XV—205 S. Siehe Bespr. in Mus 64 (1951) 230f. 20

b) Handschriften:

Theodore Petersen C. S. P., *The Paragraph Mark in Coptic Illuminated Ornament* = Studies in Art and Literature for Belle da Costa Greene, edited by Dorothy Miner (Princeton/New Jersey 1954) 295—330 mit 74 Zeichnungen. Der Verf. weist nach, daß die Paragraphenzeichen in kopt. Hss. im Grundtyp der griech. Paläographie entnommen sind, dem »Obelos«, der »Diple« und der »Coronis«. In sehr fein ausgearbeiteten Zeichnungen wird die Entwicklung der Paragraphenzeichen von der frühesten Zeit bis in das 12. Jh., mit Einbeziehung der muslimischen Einflüsse, gezeigt. Aus der anfänglich nur mit Spiralen verzierten Diple oder Coronis als Paragraphenzeichen wird langsam ein mit Blattwerk und Vögeln gearbeitetes Ornament der Initialen, bis um das 12. Jh. aus dem »paragraph mark« ein reines für sich bestehendes Schmuckstück entstanden ist. So kann das »Paragraphenzeichen« zur Datierung der Hss. dienen, wie Petersen vorzüglich zeigt. C. 21

Arnoldus van Lantschoot, *Codices Coptici Vaticani etc.* Tomi II pars prior: Codices Barberiniani Orientales 2 et 17 Borgiani Coptici 1—108. In Bibliotheca Vaticana 1947. 4°, XII, 479 S. Hinsichtlich Methode und Darstellung gilt das Gleiche wie für den I. Bd., bespr. in OrChrist 34 (1937) 274/6. Eine systematische Übersicht über die registrierten literarischen Gruppen ist aus dem Index rerum brevis am Schluß zu gewinnen. Die liturgischen Werke wiegen zahlenmäßig vor; alle sind im bohairischen Dialekt abgefaßt. Die in der Sammlung vorhandenen sahidischen Stücke sind insofern bedeutungslos, als es sich nur um Abschriften Raphael Tuki's aus anderen vatikanischen Hss. handelt: ausgewählte Bücher des A. T. und andere biblische Schriften und Exzerpte. Das Gleiche ist der Fall bei den nur in Arabisch vorhandenen Stücken dieser Reihen. 22

c) Biblica:

W. H. Worrell, *Fayumic fragments of the Epistles* = BullSocArchCopt 6 (1940) 127—139. Michigan Coptic Ms. No. 158—9 (ca J. 600), aus dem Weißen Kloster stammend, enthält in »rein Fajumisch« die hier abgedruckten Texte: Gal 6, 13—18; Eph 1, 3—7; 1, 10—14; 1, 18—22; 6, 19—24; Phil. 1, 2—6; 1, 9—11; 1, 17—22; Heb. 11, 21—32. 23

d) Theologische Schriftsteller:

Arnold van Lantschoot, *A propos du Physiologos* = Reprinted from Coptic Studies in honor of Walter Ewing Crum (Washington 1950) 339—363. Auszüge aus verschiedenen koptischen Homilien u. dgl. Fragmenten, z. T. schon ediert, z. T. unbekannt. 24

Arnold van Lantschoot, *Fragments coptes d'une homélie de Jean de Parallos contre les livres hérétiques* = Miscellanea Giovanni Mercati, Vol. I [Studi e Testi 121], Città del Vaticano 1946, Estratto 31 S. Ein längeres Fragment der bisher nur durch ein Zitat in einem Florilegium bekannten »Homilie über den hl. Erzengel Michael und die blasphemischen und häretischen Bücher, die in den Kirchen gelesen werden«, vf. von dem Bischof Johannes von Burullus (Ende des 6. und Anfang des 7. Jh.; s. Graf 1, 466—468) wurde von A. van Lantschoot in einer Wiener Hs. identifiziert, hier hsg., übersetzt und kommentiert. 25

P. Gabriele Giamberardini O. F. M., *La Mediazione di Maria nella chiesa egiziana* (Cairo 1952), VIII u. 124 S. (Seminarium Franciscane Orientale Ghizae). Gestützt auf gedruckte und handschriftliche Quellen der koptischen Kirche — theologische Schriften, liturgische Texte, Legendenerzählungen — vergleicht G. deren Aussagen über die Mittlerschaft Marias, vielleicht unter zu starker Kollationsbindung, mit der abendländischen Tradition. Siehe Bespr. in RevHistEccl 49 (1954) 253f.

Ein anderer Beitrag zur Mariologie der Kopten ist des nämlichen Verfassers Aufsatz *L'Immaculée Conception dans l'Église Égyptienne* in ProchOrChr 4 (1954) 291/308. G. erkennt einerseits in Äußerungen theologischer Lehrer sowohl der älteren Zeit als auch solcher nach dem Schisma, wenn sie die vollkommene und immerwährende Heiligkeit Marias hervorheben, andererseits und noch mehr in der Sprache der Liturgie mit den Maria gegebenen Titeln und auf sie angewandten Sinnbildern und Typen eine implicite eingeschlossene Konformität mit der Lehre von der Immaculata Conceptio. Ganz im Widerspruch hierzu steht, wie G. wiederholt herausstellt, die Ablehnung des von der Römischen Kirche verkündeten Dogmas seitens der Hierarchie und eines Teiles des Kirchenvolkes, wie er auf Grund mehrfacher Umfragen festgestellt hat. Die Befreiung Marias von der Erbsünde — soweit dieser Begriff den Gläubigen bewußt ist — wird bei der Verkündigung oder schon vorher bei ihrer eigenen Darstellung im Tempel (Mariä Opferung) angenommen. G. weist auch auf die vielen marianischen Gedächtnistage im koptischen Kirchenjahr hin und schließt mit der Marienverehrung bei den unierten Kopten. 26

e) Kirchengeschichte:

α) *Allgemeine Kirchengeschichte*: Angelo Colombo, *Le origini della gerarchia della chiesa copta cattolica nel secolo XVIII* = OrientChristAnal 140. (Roma 1953) XIV, 253. Eine Fortsetzung der Monographie von J.-P. Trossen mit Textdokumenten; siehe OrChrist 38, 155f. Nr. 42. 27

β) *Hagiographie*: Arnold van Lantschoot, *Miracles opérés par la S. Vierge à Bartos* = Studia Anselmiana 27—28: Miscellanea biblica et orientalia R. P. Athanasio Miller oblata (Romae 1951) 504—511. Bohair. Text und Übersetzung der bisher in sahid. Original und arab. Version bekannten Geschichte von den Wundern Marias zur Errettung des gefangengesetzten Apostels Matthias (s. Graf 1, 253—255), enthalten in Borg. copt. 109. 28

A. Piankoff, *Saint Mercure Abou Seifein et les Cynocéphales* = BullSocArchCopt 8 (1942) 17—24. Eine Gegenüberstellung und Kommentierung einschlägiger christlicher Legendenstoffe und antiker Sagenliteratur führt zu dem Ergebnis: »L'hagiographie copte a en toute évidence confondu les cynocéphales avec les satyres ou les faunes de la mythologie gréco-romaine.« 29

J. Drescher, *Three Coptic Legends: Hilaria, Archellites, The Seven Sleepers*. Le Caire (Service des Antiquités) 1947, 179 S. mit Übersetzung und Kommentar.

Derselbe, *Apa Menas. A Selection of Coptic Texts relating to St. Menas with Translations and Commentary* = Publications de la SocArchCopt (Le Caire 1946) XXX, 186 S., 14 Tafeln.

Über den Kult des hl. Menas und die Überlieferung seiner Viten berichtet auch Paul Peeters in »Orient et Byzance«: *Le Tréfond oriental de l'hagiographie byzantine* = Studia hagiographica 26 (Bruxelles 1950) 32/41. 30

Jacob Muiser, *Il culto liturgico a S. Giovanni Calibita nella chiesa Copta* = Vita Ospedaliera (Roma 1953) Nr. 3, S. 3/8. Der Hsg. verweist zuerst auf die starke Verbreitung der Legendenliteratur über den großen Aszeten Johannes Kalybita »mit dem goldenen Evangelium« (zu den 49 arabischen Hss. in Graf 1, 505f. kommen noch 32 weitere, die M. in koptischen Kirchen und Klöstern gefunden hat) und legt einige Stellen aus liturgischen Texten in Übersetzung vor. 31

γ) *Mönchtum*: Maria Cramer, *Thebanische Mönche, ihr asketisches und kultisches Leben* = Archiv für Liturgiewissenschaft 2 (1952) 103—109, im Anschluß an die Publikationen von H. G. Evelyn White, H. E. Winlock und W. E. Crum über das bei Theben ausgegrabene Epiphaniuskloster. 32

Wolja Erichsen, *Ein Sendbrief eines ägyptischen Kloostervorstehers* = Jahrbuch für das Bistum Mainz 5 (1950, Festschrift Dr. Albert Stohr, Bischof von Mainz) 310—313. Übersetzung eines kleinen Briefes von Besa, dem Schüler und Nachfolger des hl. Schenute im Weißen Kloster, mit der Mahnung an seine Mönche zur Einhaltung des Armutsgelübdes. 33

f) Liturgie:

P. Gabriele Giamberardini O. F. M., *La réitération du baptême des Coptes qui reviennent à l'Unité Catholique* = ProchOrChret 2 (1952) 214—242; 3 (1953) 119/44; 308/22. Seit Beginn der Unionsbewegung unter den Kopten am Anfang des 18. Jh. war bei Konversionen eine zumeist bedingungsweise Wiederholung der Taufe in Übung gekommen wegen vermeintlicher Ungültigkeit der ersten Taufe infolge Verfälschung der Taufformel oder infolge von Ungehörigkeiten beim Taufritus. Diesen diskriminierenden und z. T. die Mission behindernden Vorwürfen tritt G. entgegen in einer durchaus sachlichen, mit systematischer Ordnung und objektiver Quellenprüfung durchgeführten Untersuchung, die sowohl von gründlicher Kenntnis der geschichtlichen und theologischen Literatur als auch von einer völligen Vertrautheit mit den tatsächlichen Gegebenheiten Zeugnis gibt.

Der erste Teil bietet eine Darlegung und Kritik der am meisten verbreiteten Anschauungen hinsichtlich der Entstellung der Taufformel durch ungebildete Taufspender — die Möglichkeit solcher Fälle in der Vergangenheit wird zugegeben — oder hinsichtlich der dreimaligen, sei es teilweisen oder vollständigen Wiederholung der Taufformel — eine Ungültigkeit kann daraus nicht geschlossen werden, wenn auch ein Widerspruch zur kirchlichen Tradition vorliegt. Auch andere vorgebliche Mißbräuche müßten von Fall zu Fall geprüft und dürfen vor allem nicht verallgemeinert werden. Gegenüber dem tatsächlichen Bildungsmangel beim koptischen Klerus in vergangener Zeit wird die seit einem halben Jahrhundert mit Erfolg eingesetzte Steigerung der theologischen und allgemeinen Bildung des Klerus anerkennend hervorgehoben. — Im zweiten Teil legt der Verf. ein reiches Quellenmaterial vor: liturgische Dokumente in Handschriften und Druckausgaben, jeweils mit kritischer Würdigung ihres offiziellen Geltungswertes und ihrer textlichen Verschiedenheiten, dazu eine ebenso reiche theologische Literatur besonders aus der jüngsten Vergangenheit und aus der Gegenwart. Im besonderen wird noch behandelt die Frage der gegenwärtigen Praxis nach Zeit und Ort der Taufspendung, ihrer amtlichen Registrierung und nach verschiedenen anderen Umständen, alles auf Grund von eigenen Informationen aus allen Bevölkerungs- und Bildungsschichten. Gegenüber tatsächlich noch vorkommenden Verschiedenheiten wird eine Vereinheitlichung auch innerhalb der Bevölkerung allgemein gewünscht. — Der dritte Teil bringt Entscheidungen des Hl. Stuhles, sowohl allgemeine über die Taufe der Häretiker als auch besondere Direktiven für die Taufe bei den Kopten, wobei Informationen und Konsultationen mit koptischen Autoritäten in der Vergangenheit hervorgehoben werden. 34

O. H. E. KHS-Burmester, *The Baptismal Rite of the Coptic Church (a critical study)* = BullSocArchCopt 11 (1945 ausg. 1947), 27—86. Auf die Nebeneinanderstellung gleichlautender oder inhaltlich paralleler Texte im Griechischen, Koptischen, z. T. auch im Syrischen (letztere nach der Übersetzung von H. Denzinger, Ritus orientalium), folgt eine detaillierte Beschreibung des Taufritus in allen seinen Teilen, immer mit Vergleichung außerkoptischen Brauches in der Vorzeit, besonders im christlichen Altertum, und in der Gegenwart, auch mit wertvollen sachlichen und sprachlichen Erklärungen von Einzelheiten. Schon in der Einleitung wird auf das aus der Zeit vor dem Schisma stammende Gemeinsame hingewiesen. 35

O. H. E. KHS-Burmester, *A Coptic Tradition Concerning the Holy Myron (Chrism)* = Publications de l'Institut d'Études Orientales de la Bibliothèque patriarcale d'Alexandrie No. 3, 1954 (Tirage à part, 7 S.). B. entnimmt aus dem »Buch der Myronweihe« von dem Hegumenos 'Abd al-Masih vom Jahre 1703 (siehe Graf 4, 134) die arabische Erzählung von der Bewahrung der bei der Grablegung Jesu verwendeten Spezereien (Gewürze) und deren Gebrauch als Chrisam bei der Taufe. Die ägyptische Kirche erhielt sie durch Markus. Als Athanasius von den anderen Patriarchen, bei denen die kostbaren Reliquien aufgebraucht waren, um eine Zuteilung angegangen wurde, verordnete er, weil der ihm überkommene Rest nicht ausreichte, zur Vermehrung eine Mischung mit anderen Ingredienzien und bestimmte den hierfür geltenden Ritus für alle Zukunft, »das Kochen des Myron« wie heute noch in Übung, wobei stets ein Rest des zuletzt geweihten mitverwendet wird. 36

Jacob Muysier, *Le »Psali« copte pour la première heure du Samedi de la joie* = Mus 65 (1953) 175—184.

Derselbe, *Un »Psali« acrostiche copte »coram patriarcha et episcopis«* = Mus 66 (1953) 31—40. J. M. bietet je einen bohairischen und arabischen Text mit französischer Übersetzung der in der koptischen Kirche gebräuchlichen Paraphrasen, die den evangelischen Perikopenlesungen folgen, für die in den Überschriften genannten Gelegenheiten. Sehr dienlich sind die zahlreichen Bemerkungen liturgiekundlicher und philologischer Art.

37

Yassa 'Abd al-Masih, *Doxologies in the Coptic Church, edited Bohairic Doxologies* = BullSocArchCopt 6 (1940) 19/76, zusammengestellt aus mehreren Druckausgaben (1908 von Cl. Labib u. a.) mit Übernahme der Anfangs- und Schlußworte und deren Übersetzung (vgl. OrChrist 36 [1941] 152, Nr. 192).

Derselbe, *Doxologies in the Coptic Church, unedited Bohairic textes* ebd. 8 (1942) 31/61; 11 (1945, ausg. 1947) 95/158, aus 7 Hss. in koptischen Kirchen in Kairo, für alle Montags- tage, wieder jeweils mit *Inc.* und *Expl.*; die Heiligennamen und Festtagsbezeichnungen sind arabisch.

Derselbe, *The Hymn of the three Children in the Furnace (with one plate)* ebd. 12 (1946/7, hsg. 1949) 1—15. Dan. 3,52—88 gemäß dem liturgischen Gebrauch, sahid. mit Übersetzung, bohair. und arab. aus einer Hs. bei Abū Sergeh.

38

g) Geographie:

Jacques Schwartz, KOYNΘIA: *Scythie ou »Gothie«?* = BullSocArchCopt 12 (1946 bis 1947) 17—23. Das Wort Kounthia als Landesname findet sich in der kopt. Vita des hl. Helias (Helios), dessen Herkunft nach Asien verlegt wird, und der in der ägyptischen Stadt Asnah (Heracleopolis magna) seinen Kult hatte. Die schon von H. Thompson gegebene Deutung als Skythia am Indus begründet Sch. mit Stellen in der koptischen Version einer Chrysostomus-Homilie (PG 52, 449—460) und einer Homilie des Rufus von Shotep (Catal. von Zoega, S. 617) und weist auf die daraus sich ergebenden Verbindungen Ägyptens mit Indien in der frühchristlichen Zeit hin.

39

Autoren zum Literaturbericht

(Die Zahlen verweisen auf die jeweilige Nummer des Berichts)

'Abd al-Ġalīl, J.-M. 15.
'Abd al-Masih, J. 38.
Armala, I. 7. 14.
Burmester, O. H. E. 35. 36.
Colombo, A. 27.
Cramer, M. 32.
Drescher, J. 30.
Erichsen, W. 33.
Fāḥūrī, G. 15.
Giamberardini, G. 26. 34.
Habi, A. 15.
Ḥalīfa (Khalifé), J. 15.
Henninger, J. 5.
Ḥobeiqa, J. 14.
Jargy, S. 8.
Kamil, M. 18.
Kammerer, W. 20.
van Landschoot, A. 22. 24. 25. 28.
de Lanversin, F. 14.

Mécérian, J. 14.
Mounayer, J. 10.
Mousses, C. 11.
Muysier, J. 13. 17. 31. 37.
Naṣrallāh, J. 15.
Paulsen, P. 3.
Petersen, Th. 21.
Piankoff, A. 29.
Qādri, N. 14.
ar-Raġġi, M. 12.
Roncaglia, M. 1. 2.
as-Ṣā'ig, S. 16.
Schneider, H. 6.
Sukri, A. 15.
Schwartz, J. 39.
Simon, J. 19.
de Vries, W. 9.
Worell, W. H. 23.
Zaiyāt, H. 4.

1955 K 2621 C

318

16. SEP. 1960

20. MAI 1964

30. OKT. 1967

11. NOV. 1970

18. FEB. 1975

14. April 1976

- 1. Juni 1976

18. JAN. 1978

11. DEZ. 1978

20. NOV. 1981

22. JUNI 1982

13. 1. 83

- 7. MRZ. 1983

6.45 + 3.7 = 10.15