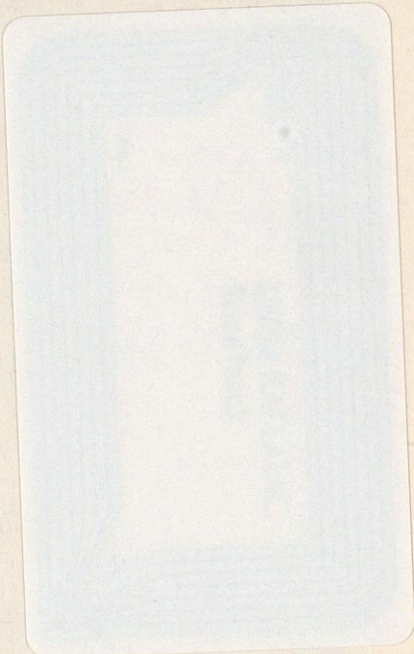




N12<526000313 021



ubTÜBINGEN



51R

ORIENS CHRISTIANUS

Hefte für

die Kunde des christlichen Orients

Im Auftrag der Görres-Gesellschaft herausgegeben
von P. Hieronymus Engberding und Joseph Molitor

Band 40 · 1956

Vierte Serie · Vierter Band

OTTO HARRASSOWITZ · WIESBADEN



Id 368

U-B 713.
- 1. OKT. 1956

INHALT

Joseph Molitor: Das Adysh-Tetraevangelium. Neu übersetzt und mit altgeorgischen Paralleltexten verglichen (Fortsetzung)	1
Joseph Molitor: Evangelienzitate in einem altgeorgischen Väterfragment	16
Edmund Beck OSB: Die Mariologie der echten Schriften Ephräms	22
Hieronymus Engberding OSB: Neues Licht über die Geschichte des Textes der ägyptischen Markusliturgie	40
Arthur Vööbus: Syrische Herkunft der Pseudo-Basilianischen Homilie über die Jungfräulichkeit	69
Ernst Hammerschmidt: Hypostasis und verwandte Begriffe in den Bekenntnisschriften des Gennadios II. von Konstantinopel und des Metrophanes Kritopulos	78
M.A.van den Oudenrijn OP: Uniteurs et Dominicains d'Arménie	94
Helmut Lahrkamp: Nordwestdeutsche Orientreisen und Jerusalemwallfahrten im Spiegel der Pilgerberichte	113
Mitteilungen	131
Besprechungen	142
Literaturbericht	150

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 40

Band 40 · 1906

Verlag von J. Neumann, Neudamm

OTTO HANSEN'S VERLAG WITENBACH

ORIENS CHRISTIANUS

Hefte für

die Kunde des christlichen Orients

Im Auftrag der Görres-Gesellschaft herausgegeben

von P. Hieronymus Engberding und Joseph Molitor

Band 40 · 1956

Vierte Serie · Vierter Band

OTTO HARRASSOWITZ · WIESBADEN



Gd 368

Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1956

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
Joseph Molitor: Evangelienzitate in einem altgeorgischen Väterfragment	16
Edmund Beck OSB: Die Mariologie der echten Schriften Ephräms	22
Hieronymus Engberding OSB: Neues Licht über die Geschichte des Textes der ägyptischen Markusliturgie	40
Arthur Vööbus: Syrische Herkunft der Pseudo-Basilianischen Homilie über die Jungfräulichkeit	69
Ernst Hammerschmidt: Hypostasis und verwandte Begriffe in den Bekenntnisschriften des Gennadios II. von Konstantinopel und des Metrophanes Kritopulos	78
M.A.van den Oudenrijn OP: Uniteurs et Dominicains d'Arménie	94
Helmut Lahrkamp: Nordwestdeutsche Orientreisen und Jerusalemwallfahrten im Spiegel der Pilgerberichte	113
Mitteilungen	131
Besprechungen	142
Literaturbericht	150

A B K Ü R Z U N G E N

ActaSs	= Acta Sanctorum
AnBoll	= Analecta Bollandiana
AT	= Altes Testament
atl	= alttestamentlich
BHG	= Bibliotheca Hagiographica Graeca
BHO	= Bibliotheca Hagiographica Orientalis
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
NT	= Neues Testament
OrChr	= Oriens Christianus
OrChrPer	= Orientalia Christiana Periodica
PG	= Migne, Patrologia Graeca
PO	= Migne, Patrologia Orientalis
RAC	= Reallexikon für Antike und Christentum
RevBén	= Revue Bénédictine
RevHistEccl	= Revue d'Histoire Ecclésiastique
RömQuartschr	= 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 Adysh-Tetraevangelium

Neu übersetzt und mit altgeorgischen Paralleltexten verglichen

von

Joseph Molitor

Mit den vorliegenden Kapiteln 26–28 wird nach drei Jahren die Übertragung des altgeorgischen Matthäusevangeliums anhand der Tetraevangelien von Adysh, Tbeth und Opiza sowie der Chanmeti- und Haemetifragmente zu Ende geführt^a. Glücklicherweise erschien eben aus der Hand von Maurice Brière der altgeorgische Text des Lukasevangeliums^b. Damit liegt der Text der Adysh-Handschrift mit den Varianten der Codices von Tbeth und Opiza vollständig vor. Was aber noch wichtiger ist, Brière gibt in einem Anhang, »Corrigenda« betitelt^c, eine Zusammenstellung von Druck- und Lesefehlern aus Matthäus, Markus und Johannes, die Blake entgangen waren. In ungemein fleißiger Arbeit hat er einen Mikrofilm des Adysh-Codex mit der Moskauer phototypischen Ausgabe dieses Tetraevangeliums^d verglichen. Das bedeutet für unser Matthäusevangelium, daß nunmehr alle dunklen Stellen (Mt 3,15; 5,25; 14,14; 16,3; 20,15) restlos aufgeklärt sind und hier zum erstenmal in einer lateinischen Übersetzung erscheinen können. Wir bringen die Corrigenda, soweit sie unseren Text verändern und nicht bloß orthographischer Natur sind, zu Beginn der Nachträge und Anmerkungen.

Auch der folgende Beitrag »*Evangelienzitate in einem altgeorgischen Väterfragment*« wird, so hoffen wir, eine willkommene Ergänzung der Varianten des altgeorgischen Matthäustextes bringen.

Evangelium Matthaei

- 26,1 Et fuit quando persummavit Iesu[s] omnia haec verba, dixit
 2 discipulis suis: ¹ scitis¹ quia post duos dies (= biduum)² Pascha
 (*qumhl*)³ futurum est⁴, et Filius hominis tradendus est⁵ [ad] cruci-
 3 figendum.¹ Tunc congregati sunt sacerdotum-magistri (= prin-
 cipes sacerdotum) illi et Seniores populi [in] aulam (= atrium)
 4 illam⁶ sacerdotum-magistri, cui dictum-est Kajapha⁷; et consul-
 tationem (= consilium) fecerunt ut-et⁸ Iesu[m] <cum> dolo reti-

^a Vgl. OrChr 37 (1953) 30–55; 38 (1954) 11–40; 39 (1955) 1–32.

^b *La version géorgienne ancienne de l'évangile de Luc d'après les évangiles d'Adich avec les variantes des évangiles d'Opiza et de Tbet* = PO 27 (1955) 279–457.

^c Zu »Corrigenda« S. 450: Im OrChr 37 (1953) 24 war mit dem Schüler Blakes infolge einer ungenauen Information ein jüngerer Amerikaner gemeint, nicht Brière, dessen Name dort ja gar nicht genannt wird.

^d E. Takaischwili, *Materialien zur Archäologie des Kaukasus* 14 (Moskau 1916).

¹ Scitisne OT. — ² post tres dies (= triduum) Tb. — ³ passio OT. — ⁴ erit OT. — ⁵ tradetur OT. — ⁶ + Caiphae OT. — ⁷ om cui dictum-est Kajapha OT. — ⁸ ut... retinerent; om et occiderent OT. —

5 nerent et occiderent⁸; ¹ et loquebantur⁹: ne (= non) in¹⁰ die-festo,
 6 ut non (= ne) tumultuatio¹¹ esset inter populum. ¹ Iesu[s] autem
 7 ut¹² fuit [in] Bethania [in] domo Simonis <per>leprosi¹³, ¹ accessit
 illi (= ad illum) mulier, cui <ei> erat (= quae habebat) ampullā¹⁴
 (2/2) (= in ampulla) unguentum¹⁵ magnae¹⁶ mercedis (= magni
 pretii), et deposuit (= misit) super caput¹⁷ eius ut accubitus-erat
 8 ei (= ut recubuit ille)¹⁸. ¹ Cum¹⁹ viderunt discipuli indignati-sunt
 <corde>²⁰ et loquebantur: propter quid fuit perdi[ti]o huius ungu-
 9 enti²¹? ¹ quia²² dignum-erat²³ divendere²⁴ copiose (= multo)²⁵ et
 10 tradere pauperibus. ¹ Ut²⁶ autem comperit²⁶ Iesu[s]²⁷, dixit <eis>
 illis²⁸: propter quid²⁹ molestatis³⁰ mulierem istam³¹, quia opus
 11 bonum operata-est erga me; ¹ pauperes³⁴ semper vobiscum sunt, ego
 12 autem non³² semper vobiscum sum. ¹ Quia deposuit (= misit)
 mihi³³ haec³³ unguentum hoc super³⁴ carnes meas (= corpus meum)
 propter mortui-convestiendum me (= convestiendum me sicut
 13 mortuum)³⁵ mihi³⁶ fecit. ¹ Profecto³⁷ autem³⁸ loquor (= dico) vobis,
 quia³⁹ ubi<cumque> praedicatum-erit evangelium hoc [in] omni
 (= toto) regione (= mundo), dicetur quod⁴⁰ hoc (= id quod) fecit
 14 haec-quoque⁴⁰ [ad = in] memoriam istius. ¹ Tunc ivit⁴¹ unus⁴² ex
 duodecim, cui nomen⁴³ dictum-est Iuda[s] Skarioteli (= Scariotes)
 15 ad-sacerdotum-magistros illos⁴⁴, ¹ et dixit [eis]⁴⁵: quid vultis <commo-
 dare mihi⁴⁶, et ego tradam illum vobis⁴⁷? Et illi⁴⁸ appenderunt illi
 16 triginta argentum (= argenteos); ¹ et exinde quaerebat exopportuna-
 17 tum tempus⁴⁹ ut-et⁵⁰ traderet illum⁵¹ illis. ¹ [In] prima autem illa⁵²
 azymatione (vgl. $\mu\omega\eta\omega\rho\lambda$) (= prima autem die in festo azymorum)⁵³
 accesserunt discipuli Iesu (= ad Iesum)⁵⁴ et dixerunt [ei]⁵⁵: ubi vis
 18 parabimus (= paremus)⁵⁶ tibi manducare Pascha hoc⁵⁷? ¹ Et⁵⁸ ille
 dixit illis: ite ad-quendam [ad = in] civitatem⁵⁸, et dicite illi (= ei):
 magister sic: ⁵⁹ tempus meum prope est; apud te facio Pascha hoc⁵⁷
 19 una-cum discipulis meis. ¹ Et fecerunt sic discipuli, sicut praecepit

⁹ loquebantur (= dicebant) autem OT. — ¹⁰ [in] hoc OT. — ¹¹ seditio OT. — ¹² cum OT. — ¹³ leprosi OT. — ¹⁴ $\alpha\lambda\alpha\beta\alpha\sigma\tau\epsilon\iota$ OT. — ¹⁵ unguenti OT. — ¹⁶ multae OT. — ¹⁷ [in] caput OT. — ¹⁸ accubantis (= re-cumbentis) OT. — ¹⁹ + autem Op. — ²⁰ sus-sensuerunt OT. — ²¹ unguenti huius OT. — ²² om quia Tb. — ²³ possibile fuit (= potuit) OT. — ²⁴ + hoc OT. — ²⁵ copiosae mercedis (= magni pretii) Op. — ²⁶ Animadvertit (om ut autem) OT. — ²⁷ + et OT. — ²⁸ dixit illis OT. — ²⁹ quare OT. — ³⁰ molestiam efficitis mulieri isti OT. — ³¹ quia pauperes OT. — ³² non autem OT. — ³³ [mihi] ista OT. — ³⁴ [in] OT. — ³⁵ [ad] sepulturam meam Tb; [ad] sepeliendum me Op. — ³⁶ om mihi OT. — ³⁷ amen OT. — ³⁸ om autem OT. — ³⁹ om quia OT. — ⁴⁰ quod<quoque> hoc (= id quod) fecit ista OT. — ⁴¹ abiit OT. — ⁴² + ille OT. — ⁴³ om nomen OT. — ⁴⁴ om illos Op. — ⁴⁵ illis Op. — ⁴⁶ om mihi Tb. — ⁴⁷ [vobis] OT. — ⁴⁸ Illi autem OT. — ⁴⁹ tempus opportunum OT. — ⁵⁰ ut OT. — ⁵¹ illum traderet Tb. — ⁵² + die OT. — ⁵³ infermentationis OT. — ⁵⁴ Iesu (= ad Iesum) discipuli Tb. — ⁵⁵ illi (= ei) OT. — ⁵⁶ et apparabimus Tb; et paratum faciemus Op. — ⁵⁷ passionem hanc OT. — ⁵⁸ Iesu[s] autem dixit illis: abite [ad = in] civitatem ad-hominem quendam OT. — ⁵⁹ + dixit OT. —

- 20 illis Iesu[s], et⁶⁰ paraverunt Pascha illud⁶⁰.¹ Et ut advesperavit⁶¹
 21 accubuit⁶² cum duodecim discipulis⁶³; et ut⁶⁴ manducabant illi,
 dixit⁶⁵ illis⁶⁵: profecto⁶⁶ loquor (= dico) vobis quia⁶⁷ unus ex vobis tra-
 22 det me.¹ Et⁶⁸ attristati-sunt⁶⁹ perquam (= valde) et coeperunt⁷⁰ loqui
 23 singillatim⁷⁰: numquid<-forte>⁷¹ ego sum, Domine?¹ ille⁷² autem
 respondit et dixit [eis]⁷³: qui intinget manum mecum⁷⁴ [in] *πιναι*⁷⁵,
 24 hic tradet me.¹ Filius sane hominis ibit⁷⁶, sicut scriptum est propter
 illum (= de eo); vae autem ille homini⁷⁷ ex (= a) quo⁷⁸ Filius
 hominis traditur⁷⁹; bonum<-forte>⁸⁰ factum fuit (= fuisset)⁸¹ ei
 25 si<-forte> non (= nisi) natus fuit (= esset) homo ille.¹ Respondit
 Iuda[s] qui [ad] tradendum ibat illum⁸² et dixit [ei]⁸³: numquid
 26 <-forte>⁸⁴ ego sum, magister? dixit illi⁸⁵: tu dixisti.¹ Et illi⁸⁶ ut
 manducabant⁸⁷ recepit (= accepit) Iesu[s] panem et ⁸⁸ benedixit⁸⁹,
 fregit et tradidit discipulis suis⁹⁰ et dixit [eis]⁹¹: recipite (= accipite),
 27 manducate⁹² quia⁹³ haec est caro (= *σωπιδίον*) mea⁹⁴.¹ Et⁹⁵ recepit
 (= accepit) poculum⁹⁶, gratias-agebat et tradidit illis et dixit [eis]⁹⁷:
 28 bibite ex hoc omnes;¹ quia⁹⁸ hic est sanguis meus⁹⁹ foederis (= testa-
 menti), qui¹⁰⁰ propter multos effunditur¹⁰⁰ [ad = in] [re]missionem
 29 peccatorum.¹ Loquor (= dico) autem vobis¹⁰¹ iam-non bibam¹⁰²
 abhinc ex fructu vineae¹⁰³ us[que]-ibi (= illuc)-ad-diem¹⁰⁴, quando
 bibam istud¹⁰⁵ vobiscum novum¹⁰⁶ [in] regnatione (= regno) patris
 30 mei.¹ Et [cum]¹⁰⁷ hymno prodierunt (= exierunt)¹⁰⁷ [in] montem
 31 illum Olivarum.¹ Respondit¹⁰⁸ tunc Iesu[s] et dixit illis¹⁰⁸: Omnes
 <-dem>¹⁰⁹ scandalizabimini¹¹⁰ erga me [in] nocte hac¹¹¹; quia
 scriptum est: prosternam¹¹² pastorem et dispergentur oves gregis¹¹³;¹
 32 quando¹¹⁴ autem surrexero praeibo¹¹⁴ vobis [ad = in] Galilaeam¹¹⁵.¹
 33 Respondit Petre et dixit [ei]¹¹⁶: si omnes¹¹⁷ scandalizabuntur

⁶⁰ et apparaverunt Paska illud quod est passio Op; om et...passio Tb. —
⁶¹ ut (primum) invesperavit OT. — ⁶² accubavit Iesu[s] OT. — ⁶³ illis OT. —
⁶⁴ ut (primum) OT. — ⁶⁵ dixit Iesu[s] Tb; dixit [eis] Iesu[s] Op. — ⁶⁶ amēn OT. —
⁶⁷ om quia OT. — ⁶⁸ + illi OT. — ⁶⁹ contristati-sunt OT. — ⁷⁰ coepit unusquis-
 que illorum loqui OT. — ⁷¹ numquid <-igitur> OT. — ⁷² ipse OT. — ⁷³ illis OT. —
⁷⁴ mecum manum OT. — ⁷⁵ + hoc OT. — ⁷⁶ abit OT. — ⁷⁷ homini illi OT.
 — ⁷⁸ per quem OT. — ⁷⁹ tradetur OT. — ⁸⁰ melius OT. — ⁸¹ fuit (= esset) OT. —
⁸² qui tradidit illum OT. — ⁸³ dixit OT. — ⁸⁴ numquid <-igitur> OT. — ⁸⁵ + Iesu[s]
 OT. — ⁸⁶ om illi OT. — ⁸⁷ ut (primum) manducabant illi OT. — ⁸⁸ om et Tb. —
⁸⁹ et gratias agebat et Op. — ⁹⁰ suis discipulis Tb. — ⁹¹ dixit Tb; dixit illis Op. —
⁹² et manducate Op. — ⁹³ om quia OT. — ⁹⁴ + propter vos multos fracta [ad = in]
 [re]missionem peccatorum Op. — ⁹⁵ om et Op. — ⁹⁶ + et OT. — ⁹⁷ dixit Tb; dixit:
 recipite (= accipite) et Op. — ⁹⁸ om quia OT. — ⁹⁹ + novi OT. — ¹⁰⁰ propter
 multos effusus Op. — ¹⁰¹ + quoniam Op. — ¹⁰² + ego OT. — ¹⁰³ ex fructu hoc
 (= huius?) vineae OT. — ¹⁰⁴ usque ad ibi (= illuc) diem OT. — ¹⁰⁵ bibam illud Tb;
 illud bibam Op. — ¹⁰⁶ novum vobiscum Tb. — ¹⁰⁷ hymnum pronuntiaverunt et
 exierunt illi OT. — ¹⁰⁸ Tunc dixit illis Iesu[s] OT. — ¹⁰⁹ Vos omnes (om <-dem>
 OT. — ¹¹⁰ scandalizandi estis OT. — ¹¹¹ [in] hac nocte OT. — ¹¹² prosterno Tb. —
¹¹³ + eius OT. — ¹¹⁴ post autem resurrectionem meam antecadam OT. — ¹¹⁵ [in]
 Galilaeam Op. — ¹¹⁶ illi (= ei) Op. — ¹¹⁷ etsi alii (om alii Tb) omnes OT. —

ad<versus>¹¹⁸ te, ego autem nequaquam (= numquam) scandalizabor
 34 ad<versus>¹¹⁹ te.¹ Dixit illi Iesu[s]: profecto¹²⁰ loquor (= dico)
 tibi quia [in] hac nocte antequam gallus canit¹²¹ ter negabis me.¹
 35 Dixit illi Petre: si mors adhuc (= quidem) acciderit [mihi]¹²² tecum,
 non <-dem>¹²³ negabo te; sic-et¹²⁴ omnes discipuli dixerunt¹²⁴.¹
 36 Tunc venit Iesu[s] cum illis [in] castellum (= villam)¹²⁵, cui¹²⁶ no-
 men dictum-est¹²⁶ Gesemani¹²⁷, et dixit discipulis¹²⁸ suis¹²⁸: considite
 37 (= sedete) istic doniq[ue]¹²⁹ ibo (= vadam)¹³⁰ et adorabo¹³¹,¹ et
 abduxit Petre et duos filios Zebedaei¹³², coepit sollicitum-esse¹³³ et
 38 quassari.¹ Tunc dixit illis¹³⁴: maestus¹³⁵ est spiritus meus (= anima
 mea) us[que] ad¹³⁶ mortem; [ex]spectate¹³⁷ me¹³⁸ hic, et vigiles
 39 estote¹³⁹ mecum.¹ Et abiit pusillum et concidit super vultum suum,
 et¹⁴⁰ orabat et dixit¹⁴¹: pater¹⁴² mi, si opportunum¹⁴² est, praeter-
 grediatur ex (= a) me poculum hoc; non autem ut ego volo, sed
 40 sicut tu.¹ Et venit ad-discipulos¹⁴³, et invenit¹⁴⁴ illos¹⁴⁵ dormientes,
 et dixit Petro: tantumdem (= sic)¹⁴⁶ non potuistis¹⁴⁷ tempus unum
 41 (= hora una) vigilare mecum?¹ vigilate et adorete¹⁴⁸, ut non (= ne)
 intretis [in] tentationem; spiritus promptus est, carnes autem
 42 infirmae.¹ Deinde (= iterum)¹⁴⁹ secundo ivit¹⁵⁰ adoravit¹⁵¹ et dixit:
 pater mi, si¹⁵² non¹⁵³ possibile est poculum hoc per transire mihi,
 43 ut-et non bibam¹⁵⁴, fiat voluntas tua.¹ Et venit rursum et invenit illos
 44 dormientes, quia fuerunt oculi eorum gravati.¹ Et reliquit illos, et¹⁵⁵
 45 ivit, adoravit tertium, idem verbum dixit¹⁵⁵;¹ deinde (= iterum)¹⁵⁶
 tunc venit ad-discipulos et dixit illis: obdormite abhinc et requiem-
 praestate (= requiescite); ecce <en> pervenit¹⁵⁷ tempus (= hora) et
 46 Filius hominis traditur¹⁵⁸ [in] manus¹⁵⁹ peccatorum;¹ surgite et¹⁶⁰
 abeamus¹⁶¹ hinc; ecce <en> perventus est (= pervenit perf.) traditor
 47 ille¹⁶² meus.¹ Et dum ille¹⁶³ hoc loquebatur (= dicebat)¹⁶³, ecce¹⁶⁴
 Juda[s]¹⁶⁵ unus¹⁶⁶ ex duodecim venit, et cum illo populus multus

¹¹⁸ erga Op. — ¹¹⁹ erga Tb; omad<versus>te Op. — ¹²⁰ amen OT. — ¹²¹ vociferatur OT. — ¹²² etsi erit (= sit) mors mea OT. — ¹²³ nequaquam OT. — ¹²⁴ et sic <-dem> similiter omnes discipuli loquebantur (+[ei]Op) OT. — ¹²⁵ [in] locum Op. — ¹²⁶ quem dicunt OT. — ¹²⁷ Gesamani Op; Gethsamania Tb. — ¹²⁸ illis OT. — ¹²⁹ donec OT. — ¹³⁰ + istuc OT. — ¹³¹ orabo OT. — ¹³² + et OT. — ¹³³ tristari OT. — ¹³⁴ + Iesu[s] OT. — ¹³⁵ constriatus OT. — ¹³⁶ usque ad OT. — ¹³⁷ permanete OT. — ¹³⁸ om me OT. — ¹³⁹ vigilate OT. — ¹⁴⁰ om et OT. — ¹⁴¹ loquebatur (= dicebat) OT. — ¹⁴² pater mi (om mi Tb) si <-igitur> possibile OT. — ¹⁴³ apud (= ad) discipulos Op. — ¹⁴⁴ + Pluralinfix (sekundär!) Op. — ¹⁴⁵ illum (= illos) Tb. — ¹⁴⁶ tantundem (= sic) OT. — ¹⁴⁷ potentia-[vobis]-est (= potestis) Tb. — ¹⁴⁸ orate OT. — ¹⁴⁹ rursum OT. — ¹⁵⁰ abiit OT. — ¹⁵¹ et orabat Iesu[s] (om Iesus Op) OT. — ¹⁵² si <-igitur> OT. — ¹⁵³ om non Op. — ¹⁵⁴ + illud OT. — ¹⁵⁵ et deinde (= iterum) (rursum Op) abiit tertium et orabat (oravit Op) et idem verbum loquebatur OT. — ¹⁵⁶ om deinde OT. — ¹⁵⁷ appropinquatum est (= appropinquavit) OT. — ¹⁵⁸ tradetur Op. — ¹⁵⁹ + hominum Op. — ¹⁶⁰ om et Op. — ¹⁶¹ abite OT. — ¹⁶² om ille OT. — ¹⁶³ ille (Op illi!) loquebatur (loquebantur Op) adhuc OT. — ¹⁶⁴ + <en> OT. — ¹⁶⁵ Iuda[s] OT. — ¹⁶⁶ + ille OT. —

gladiarii(pl.) et fustarii(pl.)¹⁶⁷ ex (= a) sacerdotum-magistris et
 48 Senioribus populi.¹ Traditor autem ille eius tradidit¹⁶⁸ illis¹⁶⁹
 signaculum¹⁷⁰ et dixit [eis]: quem-et¹⁷¹ osculatus ero, ille est,
 49 retinete illum;¹ et confestim¹⁷² accessit¹⁷³ et dixit Iesu¹⁷³: gaude
 50 (= ave), magister, et osculatus est [eum]¹⁷⁴.¹ Iesu[s] autem dixit illi:
 proxime, propter quod (= quare)¹⁷⁵ ventus es (= venisti); tunc occesse-
 runt¹⁷⁶ et¹⁷⁷ imposuerunt¹⁷⁸ manus¹⁷⁹ [in] Iesum¹⁸⁰, et retinuerunt
 51 illum.¹ Et unus quidam¹⁸¹ cum Iesu <ille> porrexit (= extendit)
 manum, evellit (perf.)¹⁸² gladium suum¹⁸³ et [plagas] dedit (= per-
 52 cussit) servo sacerdotum-magistri, et amputavit aurem¹⁸⁴.¹ Tunc
 dixit illi Iesu[s]: refer (= converte) gladium istum¹⁸⁵ [ad = in]
 locum<-dem>¹⁸⁶ suum; quia omnis qui tollet¹⁸⁷ gladium, gladio-
 53 quoque¹⁸⁸ [per]ibit¹⁸⁷.¹ Aut (= an) cogitas¹⁸⁹ quoniam non praeava-
 lens sum (= possum)¹⁹⁰ precari patrem meum, et statuet¹⁹¹ mihi
 nunc¹⁹² hic (adv.) plus¹⁹³ [quam] duodecim turmas (sg.)¹⁹⁴ angelo-
 54 rum?¹ Et quomodo<num> consummabuntur (= adimplebuntur)
 55 libri illi (= scripturae illae), quia ita fas est fieri?¹ In¹⁹⁵ illo tempore
 (= illa hora) dixit Iesu[s] populo illi: sicut super latronem proditi
 estis (= prodiistis)¹⁹⁶ gladio (gladiis) et fusti (fustibus)¹⁹⁷ [ad]
 retinendum (= comprehendendum) me; quotidie¹⁹⁸ [in] templo illo sedi
 56 vobiscum¹⁹⁹ et docebam [vos], et non retinuistis me.¹ Hoc autem²⁰⁰
 omne fuit²⁰¹ ut consummarentur (= adimplerentur) libri illi²⁰²
 (= scripturae illae) prophetarum. Tunc discipuli omnes reliquerunt
 57 illum et fugiebant.¹ Illi autem retinuerunt Iesum et duxerunt ad-
 Kajapham²⁰³ sacerdotum-magistrum, ubi sacerdotum-magistri²⁰⁴ et
 58 Seniores²⁰⁵ congregati fuerunt (= erant).¹ Petre autem sequebatur
 illum longe²⁰⁶ [ad = in] aulam (= atrium)²⁰⁶ sacerdotum-magistri;
 et intravit intro et sedit²⁰⁷ cum ministris [ad] videndum perfectionem
 59 (= finem).¹ Et sacerdotum-magistri²⁰⁸ illi et omne illud²⁰⁹ concilium
 quaerebant falsum testimonium²¹⁰ propter Iesum, ut-et mortifica-

¹⁶⁷ gladiis et fustibus (= cum gl. et f.) OT. — ¹⁶⁸ [A] traditore autem illo eius traditum-erat (sekundär!) OT. — ¹⁶⁹ [eis] OT. — ¹⁷⁰ mandatum Tb; [ad] signaculum Op. — ¹⁷¹ quem[cumque] OT. — ¹⁷² statim OT. — ¹⁷³ accessit Iesu (= ad Iesum) et dixit [ei] OT. — ¹⁷⁴ illum OT. — ¹⁷⁵ propter quod-et (= quare et) OT. — ¹⁷⁶ accesserunt OT. — ¹⁷⁷ om et Tb. — ¹⁷⁸ deposuerunt (= iniecerunt) OT. — ¹⁷⁹ + eorum OT. — ¹⁸⁰ super Iesum OT. — ¹⁸¹ om quidam OT. — ¹⁸² et strinxit OT. — ¹⁸³ om suum Op. — ¹⁸⁴ + eius OT. — ¹⁸⁵ om istum Tb. — ¹⁸⁶ [in] locum <-dem> Op; [in] locum Tb. — ¹⁸⁷ omnes qui tollent...peribunt OT. — ¹⁸⁸ gladio <-dem> Tb. — ¹⁸⁹ cogitatis Tb. — ¹⁹⁰ potentia-mihi-est (= possum) OT. — ¹⁹¹ praesentabit OT. — ¹⁹² om nunc OT. — ¹⁹³ multius (= plus) Tb; — multio-rem (= pluriores) Op. — ¹⁹⁴ legiones (pl.) OT. — ¹⁹⁵ [In] OT. — ¹⁹⁶ prodiistis (= existis) OT. — ¹⁹⁷ fustibus (koll.) OT. — ¹⁹⁸ [de] die [ad = in] diem OT. — ¹⁹⁹ vobiscum [in] templo illo sedi OT. — ²⁰⁰ om autem Tb. — ²⁰¹ factum-est Op. — ²⁰² om illi OT. — ²⁰³ Kaiapham OT. — ²⁰⁴ <-et> Scribae OT. — ²⁰⁵ + populi OT. — ²⁰⁶ [a] longe usque ad aulam (= atrium) OT. — ²⁰⁷ consedit. — ²⁰⁸ sacerdotum-magistri autem OT. — ²⁰⁹ om illud OT. — ²¹⁰ falsos testes OT. —

60 rent²¹¹ illum; et non invenerunt²¹²; et²¹³ multi venerunt²¹⁴ falsi-
 61 testes. Postremo²¹⁵ venerunt quidam²¹⁶ duo et dixerunt²¹⁷: 'Hic²¹⁸
 dixit: praevalens sum (= possum)²¹⁹ destruere templum illud²²⁰
 62 Dei, et tertia die <ex>aedificare.' Surrexit²²¹ sacerdotum-magister
 ille et dixit illi: nihil²²² respondes²²² [ad id] quod hi audire-faciunt
 63 (= accusant) te²²³? Iesu[s] autem tacuit. Et²²⁴ sacerdotum-magister
 ille dixit illi: [ad]iuro te [per] Deum vivum ut nunties nobis si<-igitur>
 64 tu es Khriste filius Dei. Dixit illi Iesu[s]: tu dixisti; loquor (= dico)
 autem vobis: abhinc videbitis vos²²⁵ filium hominis sedentem [a]
 65 dextera [in] virtute²²⁶, et venientem cum nubibus caeli. Tunc
 sacerdotum-magister²²⁷ discissit vestem suam et dixit: irridet
 (= blasphemat)²²⁸; quare adhuc²²⁹ necesse-est [nobis] testis (= ege-
 mus teste)²³⁰? <illic> (= ecce)²³¹ nunc²³² audistis irrisionem (= blas-
 66 phemiam)²³³ illam²³⁴ eius²³⁴; quid fas²³⁵ paret vobis²³⁵? Illi autem
 67 responderunt et dixerunt²³⁶: mortis debitor (= reus) est²³⁷. Tunc
 spuebant [in] vultum eius, et colaphis (colapho) dabant (= ferie-
 68 bant)²³⁸ et aliqui [in] mām (mālas) [plagas] dabant; et loquebantur
 (= dicebant) [ei]: prophet[iz]a nobis, Khriste, quis est qui [plagas] dedit
 69 tibi? Petre autem sedit extra (= foris)²³⁹ [in] aula²⁴⁰ illa²⁴¹; et²⁴²
 accessit²⁴³ illi (= ad eum)²⁴⁴ una ancilla et dixit [ei]²⁴⁵: tu-quoque
 70 fuisti cum Iesu Galilaeo²⁴⁶. Ille²⁴⁷ negavit coram omni²⁴⁸ et dixit²⁴⁹:
 71 non scio²⁵⁰ quid loqueris (= dicis). Et ut²⁵¹ prodivit (= exiit) ille²⁵²
 [in] portas, vidit illum alia et dixit [illis]²⁵³ qui ibi steterunt²⁵³:
 72 hic²⁵⁴ cum Iesu fuit²⁵⁵ Nazoraeo²⁵⁶; et rursus²⁵⁷ negavit²⁵⁸ [cum]
 73 iuramento²⁵⁹ quoniam non novi hominem illum; et post paucum
 tempus²⁶⁰ accesserunt [ei = ad eum] qui²⁶¹ steterunt ibi, et dixe-
 runt<ei> Petro²⁶¹: vere tu-quoque ex illis es²⁶², quia verbum tuum
 74 (= loquela tua) notum facit²⁶³ te. Tunc coepit²⁶⁴ maledicere²⁶⁵ et

²¹¹ occiderent OT. — ²¹² inveniebant OT. — ²¹³ quia OT. — ²¹⁴ venti fuerun
 (= venerant) OT. — ²¹⁵ Et postremo OT. — ²¹⁶ om quidam Op. — ²¹⁷ + quoniam
 OT. — ²¹⁸ + ita OT. — ²¹⁹ potentia mihi-est (= possum) OT. — ²²⁰ hoc OT. —
²²¹ Tunc surrexit OT. — ²²² iam-non (nec? Op) verbum quod[dam] (om quoddam
 Op) respondesne (respondes Op) OT. — ²²³ testificantur [-in] te OT. — ²²⁴ Tunc
 OT. — ²²⁵ om vos OT. — ²²⁶ [in] virtutibus Tb. — ²²⁷ + ille OT. — ²²⁸ blasphemias
 nunc igitur Op; om irridet Tb. — ²²⁹ om adhuc Tb. — ²³⁰ necesse-sunt [nobis]
 testes (= egemus testibus) OT. — ²³¹ ecce <en> OT. — ²³² om nunc OT. —
²³³ blasphemiam OT. — ²³⁴ istius OT. — ²³⁵ vultis OT. — ²³⁶ dixerunt [ei] Op;
 om et dixerunt Tb. — ²³⁷ debitor (= reus) est mortis OT. — ²³⁸ + [in] caput eius
 OT. — ²³⁹ om extra OT. — ²⁴⁰ in aula Tb; in aulis Op. — ²⁴¹ om illa OT. — ²⁴² om
 et Op. — ²⁴³ accessit OT. — ²⁴⁴ [ei] Op. — ²⁴⁵ illi (= ei) OT. — ²⁴⁶ Nazareno Tb.
 — ²⁴⁷ + autem OT. — ²⁴⁸ omnibus OT. — ²⁴⁹ dixit [eis] Op. — ²⁵⁰ novi OT. —
²⁵¹ ut (primum) OT. — ²⁵² + extra (= foras) OT. — ²⁵³ ibi stantibus illis OT. —
²⁵⁴ hic-quoque Op. — ²⁵⁵ fuit cum Iesu OT. — ²⁵⁶ Nazareno Op; Galilaeo Tb. —
²⁵⁷ deinde (= iterum)-quoque OT. — ²⁵⁸ + Petre OT. — ²⁵⁹ + et dixit OT. —
²⁶⁰ om tempus Op. — ²⁶¹ ibi stantes illi Petro (= ad Petrum) et dixerunt illi (= ei)
 OT. — ²⁶² + et Op. — ²⁶³ demonstrat (= manifestat) OT. — ²⁶⁴ + Petre OT. —
²⁶⁵ exsecrari OT. —

iurare quoniam non novi hominem hunc²⁶⁶; et confestim²⁶⁷ gallus
 75 cecinit²⁶⁸.¹ Et recordatus-est²⁶⁹ verbi illius Iesu, quod dixit [ei]²⁷⁰
 76 quoniam antequam²⁷¹ gallus canit²⁷² ter negabis me;¹ et prodivit
 (= exiit) foras²⁷³ et flebat amare.¹

27,1 Et ut¹ illuxit consultationem (= consilium) fecerunt omnes² sacer-
 dotum-magistri et presbyteri³ populi propter Iesum, ut-et morti-
 2 ficarent⁴ illum;¹ et colligaverunt (= vinxerunt) illum et duxerunt et
 3 tradiderunt⁵ Pilato portae⁶ (sic!).¹ Tunc⁷ vidit Iuda[s]⁸ traditor⁹
 eius⁹ quia <per>iudicatus-est (= damnatus est), paenitentiam-egit
 (= paenituit) et retro dedit¹⁰ argentum illud¹¹ sacerdotum-magistris¹²
 4 et Senioribus,¹ et dixit [eis]¹³: peccavi quia tradidi [vobis] sanguinem
 iustum. Illi autem dixerunt [ei]¹⁴: [ad] nos quid¹⁵? tu scis (= *q̄l̄mbu*
 5 = *אֶלֶּה*).¹ Et pro<rsus>iecit¹⁶ argentum illud [in]¹⁷ templo illo, et
 6 ivit¹⁸ et suspensio¹⁹-[se-] constrinxit (= se suspendit)²⁰.¹ Sacerdotum-
 magistri autem²¹ receperunt (= acceperunt) argentum illud et
 dixerunt: non²² dignum-est hoc collocare [in] valores (= thesauros)²²,
 7 quia merces (= pretium) sanguinis est.¹ Consultationem (= consi-
 lium)²³ fecerunt²⁴ et coemerunt [cum] illo²⁵ agrum illum²⁶ figuli [ad]
 8 sepulcrum alienorum;¹ propter hoc dictus-est²⁷ ager ille ager
 9 sanguinis us[que] in hodiernum diem²⁸.¹ Tunc consummatum-est
 (= adimpletum est) verbum²⁹ illud Ieremia[e] prophetae dictum³⁰:
 et receperunt (= acceperunt)³¹ triginta ill[os] argentum (= argenteos),
 mercedem illam (= pretium illud) pretiosi (= pretiati)³², quam
 10 <illam> mercedem-fecerunt (= appretiaverunt) filii Israēlis³³;¹ et
 tradiderunt illos propter agrum figuli, sicut praecepit mihi Dominus.¹
 11 Iesu[s] autem <prae>stetit³⁴ coram illā portā³⁵; interrogabat³⁶
 illum³⁷ et dixit [ei]: tu es³⁸ rex Iudaeorum? Iesu[s] autem dixit
 12 [ei]³⁹: tu loqueris (= dicis).¹ Et ut⁴⁰ audire-faciebant (= accusabant)

²⁶⁶ illum OT. — ²⁶⁷ statim OT. — ²⁶⁸ + solum OT. — ²⁶⁹ + Petrus OT. — ²⁷⁰ illi
 (= ei) OT. — ²⁷¹ [ante]quam <nondum> Tb. — ²⁷² cecinerit gallus OT. —
²⁷³ + Petre Tb.

¹ ut (primum) OT. — ² om omnes Tb. — ³ Seniores OT. — ⁴ ut occiderent OT.
 — ⁵ + illum OT. — ⁶ principi OT. — ⁷ + ut (primum) OT. — ⁸ Iuda[s] OT. —
⁹ qui-quoque (om quoque Tb) tradidit illum OT. — ¹⁰ rettulit OT. — ¹¹ triginta
 illum argentum (= illos argenteos) OT. — ¹² sacerdotum-magistris illis Tb; ad<versus>
 sacerdotum magistros illos Op. — ¹³ dixit OT. — ¹⁴ illi (= ei) OT. — ¹⁵ + est Op. —
¹⁶ prospersit (= dispersit) OT. — ¹⁷ in OT. — ¹⁸ recessit et abivit illinc (om illinc
 Op) OT. — ¹⁹ patibulo Op. — ²⁰ + et mortuus-est OT. — ²¹ + illi Tb. — ²² non
 fas est hoc collocare [in] sanctitatem (= in locum sanctum) OT. — ²³ Et consul-
 tationem (= consilium) OT. — ²⁴ + et receperunt argentum illud Tb. — ²⁵ [cum]
 illo Ad^c Tb; illo Op. — ²⁶ om illum Op. — ²⁷ vocatus-est OT. — ²⁸ usque ad hic
 (adv. = nunc) diem OT. — ²⁹ dictum OT. — ³⁰ quod loquitur (= dicit) OT. —
³¹ recepi OT. — ³² <di>venditi OT. — ³³ quem coemerunt ex (= a) (om ex Tb)
 filiis (filii Tb) Israēlis OT. — ³⁴ stetit OT. — ³⁵ principe illo OT. — ³⁶ et interrogavit
 OT. — ³⁷ + princeps ille OT. — ³⁸ esne OT. — ³⁹ illi Op. — ⁴⁰ [in] audire-faciendo
 (= accusando) illo [a] sacerdotum-magistris et Senioribus (= ἐν τῷ c.inf.) OT. —

- illum sacerdotum-magistri illi et seniores⁴⁰, nihil respondebat ille.⁴¹
- 13 Tunc dixit illi Pilatē: non audis⁴² quantum hi testificantur[-in] te?'
- 14 et non⁴³ respondit illi nec⁴⁴ unum verbum⁴⁵, quoniam (= ita-ut)⁴⁶ obstupefiebat (= miraretur)⁴⁷ porta illa-quoque⁴⁸ perquam (= valde).'
- 15 [Ad] diem-festum [ad] diem-festum (= per singulos dies festos)⁴⁹ autem consueta fuit (= consueverat) porta illa⁵⁰ [re]mittere (= dimittere)⁵¹ unum prehensum (= vinctum) populo illi⁵¹ quem-et volunt
- 16 (praes. consuet. = vellent)⁵². Prehensus (= vinctus)⁵³ quidam fuit
- 17 tunc illustris⁵³, cui dictus-est Barraba[s]⁵⁴; et ut congregati fuerunt (= erant) illi, dixit illis Pilatē: quem (rel.)⁵⁵ vultis ex duobus⁵⁶ [re]mittam (= dimittam) vobis, Barrabam⁵⁷ aut (= an) Iesum quem
- 18 dicunt Khristē? sciebat⁵⁸ quia invidentiā (= invidia)⁵⁸ traditus-est
- 19 ille⁵⁹. Et ut⁶⁰ sedit⁶¹ ille⁶² super thronos, <trans>misit illi (= ad illum) uxor⁶³ et dixit [ei]⁶⁴: quid⁶⁵ iacet [penes] te et [penes] istum iustum⁶⁶, quia multa⁶⁷ tribulatio accidit (perf.) mihi hodie [per] visionem propter istum⁶⁷. Sacerdotum-magistri autem et Seniores persuaserunt populo illi, ut postularent⁶⁸ Barrabam⁶⁹ et⁷⁰ Iesum⁷⁰ perderent. Respondit iudex⁷¹ ille et dixit illis: quem (rel.)⁷² vultis ex duobus⁷³, et [re]mittam (= dimittam) vobis? illi autem dixerunt⁷⁴ Barrabam⁷⁵. Dixit autem⁷⁶ illis Pilate: nunc⁷⁷ igitur⁷⁷ quid faciam⁷⁸ Iesu quem dicunt Khriste? Dixerunt illi (= ei)⁷⁹: crucifigatur; ille⁸⁰ autem dixit [eis]⁸¹: quid malignum (= mali)⁸² operatus-est? Illi⁸³ amplius⁸⁴ clamabant et loquebantur (= dicebant): crucifigatur.'
- 24 Cum⁸⁵ vidit Pilate, quia nihil proficiebat⁸⁶, sed maior⁸⁷ tumultus⁸⁸ fiebat⁸⁹, recepit (= accepit)⁹⁰ aquam et <per>lavit manus coram populo illo et dixit: innocens⁹¹ sum⁹¹ ego ex (= a) sanguine huius⁹²
- 25 iusti⁹³; vos reputate (= cognoscite = *q[ui] h[uius] h[uius]*)⁹⁴. Et respondit omnis populus et dixit⁹⁵: sanguis istius super nos et super nostros

⁴¹ om ille OT. — ⁴² audisne OT. — ⁴³ nihil OT. — ⁴⁴ nec-amplius Op. — ⁴⁵ propter unum verbum (= de uno verbo) OT. — ⁴⁶ donec (= adeo-ut) OT. — ⁴⁷ mirabatur-quoque OT. — ⁴⁸ princeps ille OT. — ⁴⁹ [in] diebus-festis OT. — ⁵⁰ princeps ille OT. — ⁵¹ dimittit (It.) populo illi unum prehensum (= vinctum) OT. — ⁵² + illi OT. — ⁵³ fuit (ei[s]-fuit Op) autem (om autem Tb) quidam tunc prehensus (= vinctus) insignis OT. — ⁵⁴ Iēsu[s] (Isu[s] Op) Barabae OT. — ⁵⁵ quem (interrog.) OT. — ⁵⁶ + et OT. — ⁵⁷ Iēsum (Isum Op) Barabae OT. — ⁵⁸ quia sciebat quoniam invidiā ([cum] invidia Op) OT. — ⁵⁹ tradiderunt illum OT. — ⁶⁰ ut (primum) OT. — ⁶¹ consedit OT. — ⁶² Pilate OT. — ⁶³ + sua Ad^c Tb; + eius Op. — ⁶⁴ illi Op. — ⁶⁵ nihil OT. — ⁶⁶ [penes] iustum istum hominem OT. — ⁶⁷ multum passa-sum [per] visionem propter istum hodie OT. — ⁶⁸ expostularent OT. — ⁶⁹ Barabam OT. — ⁷⁰ Iesum autem OT. — ⁷¹ princeps OT. — ⁷² quem (interrog.) OT. — ⁷³ + his Op. — ⁷⁴ dixerunt [ei] OT. — ⁷⁵ Barabam OT. — ⁷⁶ om autem OT. — ⁷⁷ et OT. — ⁷⁸ + [ei] Op. — ⁷⁹ + omnes OT. — ⁸⁰ Princeps Op. — ⁸¹ eis Op. — ⁸² malum (= mali) OT. — ⁸³ + autem OT. — ⁸⁴ ampliore-modo Tb. — ⁸⁵ Ut (primum) OT. — ⁸⁶ proficit illi (= ei) OT. — ⁸⁷ + adhuc OT. — ⁸⁸ seditio OT. — ⁸⁹ fit OT. — ⁹⁰ postulavit OT. — ⁹¹ innocens<-forte> sum (= sim) Op. — ⁹² istius OT. — ⁹³ om iusti OT. — ⁹⁴ videte OT. — ⁹⁵ dixerunt Tb; dixerunt [ei] Op. —

- 26 liberos (= filios)⁹⁶.¹ Tunc [re]misit (= dimisit) illis Barraba[m]⁹⁷,
 27 Iesu[m]⁹⁸ autem plexit⁹⁸ et tradidit illis, ut crucifigerent⁹⁹.¹ Tunc
 populi-homines (= milites)¹⁰⁰ illi portae¹⁰⁰ abduxerunt Iesum [ad]
 plateam (Հրապարակ)¹⁰¹, et congregaverunt super illum omnem
 28 generationem (= gentem) illam¹⁰².¹ Et exuerunt illum, et chlamyd[e]
 29 coccine[a] convestiverunt illum;¹ et confecerunt¹⁰³ coronam spinae¹⁰⁴
 et superposuerunt capiti eius, et arundinem¹⁰⁵ [in] dextra manu
 eius, et genua flectunt (It.)¹⁰⁶ coram illo¹⁰⁷, et¹⁰⁸ [il]ludunt (praes.
 consuet. = illudebant)¹⁰⁹ illum et loquuntur (praes. consuet. = di-
 30 cebant)¹¹⁰ [ei]: gaude (= ave), rex Iudaeorum.¹ Et conspuebant
 illum, et recipiunt (= accipiunt) (It.)¹¹¹ arundinem illam¹¹² et [alapas]
 31 dant (praes. consuet. = dabant)¹¹³ [in] caput eius;¹ et quando¹¹⁴
 eluserunt illum, exuerunt illum chlamyd[e] ill[a], et convestiverunt
 illum¹¹⁵ su[a] <-dem> vest[e], et duxerunt¹¹⁶ illum [ad] crucifigen-
 32 dum¹¹⁷.¹ Et ut¹¹⁸ prodibant (= exhibant)¹¹⁹, invenerunt hominem
 Kvirineli (= Cyrenaeum), cui¹²⁰ nomen dictum-est¹²⁰ Simon; hunc
 33 angariaverunt ut sibi-superpenderet¹²¹ crucem eius.¹ Et venerunt
 [in] locum illum, cui¹²² nomen dictum-est¹²² Golgotha, quod est
 34 verticis locus;¹ et tradiderunt (= dederunt) illi [ad] bibendum¹²³
 vinum¹²⁴ felle-mixtum¹²⁴. Et ut¹²⁵ gustum vidit (= gustavit)¹²⁵,
 35 non volebat bibere.¹ Crucifixerunt autem¹²⁶ illum; expanderunt
 (= diviserunt) vestem eius [cum] sorte¹²⁷, ut consummaretur (= ad-
 impleretur) dictum¹²⁸ prophetae¹²⁹: expanderunt (= diviserunt)
 vestem meam sibimetipsis¹³⁰, et super camisiam (= tunicam) meam
 36 sortem iecerunt¹³¹.¹ Et sederunt ibi¹³² et custodiebant¹³²,¹ et collo-
 37 caverunt (= posuerunt) super caput eius culpam eius descriptam
 38 quoniam¹³³ hic est¹³⁴ rex Iudaeorum.¹ Tunc crucifixerunt cum illo
 duos latrones, unum [a] dextra (dextris) et unum [a] sinistra (sini-
 39 stris).¹ Per transeuntes autem illi irridebant¹³⁵ illum et¹³⁶ concutie-
 40 bant caput¹³⁷ eorum,¹ et loquebantur (= dicebant) [ei]¹³⁸: O¹³⁹ qui

⁹⁶ liberos (= filios) nostros OT. — ⁹⁷ Baraba[m] OT. — ⁹⁸ Iesu (dat.) autem flagello [plagas] dedit OT. — ⁹⁹ crucifigeretur Tb. — ¹⁰⁰ [qui] ex populo (= milites) illi principis OT. — ¹⁰¹ [ad = in] templum OT. — ¹⁰² generationes (koll.) illas (om illas Tb) omnes OT. — ¹⁰³ contexuerunt OT. — ¹⁰⁴ e spinis OT. — ¹⁰⁵ + tradiderunt (= dederunt) OT. — ¹⁰⁶ flexerunt OT. — ¹⁰⁷ coram illo OT. — ¹⁰⁸ om et OT. — ¹⁰⁹ ludificabant OT. — ¹¹⁰ loquebantur (= dicebant) OT. — ¹¹¹ receperunt OT. — ¹¹² om illam OT. — ¹¹³ dabant OT. — ¹¹⁴ ubi (primum) OT. — ¹¹⁵ om illum Tb. — ¹¹⁶ abduxerunt OT. — ¹¹⁷ ut crucifigerent OT. — ¹¹⁸ ut (primum) Op. — ¹¹⁹ prodierunt illi illinc OT. — ¹²⁰ nomine OT. — ¹²¹ tolleretur OT. — ¹²² quem dicunt OT. — ¹²³ om [ad] bibendum OT. — ¹²⁴ acetum felle permixtum OT. — ¹²⁵ cum gustum vidit (= gustavit) Op; et cum accepit Tb. — ¹²⁶ Et ut (primum) crucifixerunt OT. — ¹²⁷ et abiecerunt (= miserunt) sortem OT. — ¹²⁸ + illud Op. — ¹²⁹ per prophetam quod loquitur (= dicit) OT. — ¹³⁰ inter illos OT. — ¹³¹ abiecerunt (= miserunt) sortem OT. — ¹³² et custodiebant illum ibi Tb; ibi et custodiebant illum Op. — ¹³³ om quoniam OT. — ¹³⁴ + Iesu[s] Tb. — ¹³⁵ blasphemabant OT. — ¹³⁶ om et OT. — ¹³⁷ capita Tb. — ¹³⁸ om [ei] OT. — ¹³⁹ eha Tb; om Op. —

- destruebat¹⁴⁰ templum illud et tertia die <ex>aedificabas illud¹⁴¹,
 eripe¹⁴² temetipsum. Si¹⁴³ filius Dei es, degredere (= descende)¹⁴⁴
 41 [a] cruce.¹ Sic-et¹⁴⁵ sacerdotum-magistri illi [il]ludebant [ei]¹⁴⁶ cum
 42 Scribis et Senioribus¹⁴⁷ et loquebantur (= dicebant):¹ alios vivi-
 ficavit (سب) (= salvos fecit), semetipsum non poterit¹⁴⁸ vivificare¹⁴⁹.
 Si<-igitur> rex Iudaeorum¹⁵⁰ est, degrediat¹ur (= descendat) nunc¹⁵¹
 43 [a] cruce, et credemus illi¹⁵²; quia¹⁵³ sperabat [in] Deo, nunc¹⁵⁴
 salvet illum¹⁵⁵ si<-igitur> vult illum¹⁵⁶; quia dixit quoniam¹⁵⁷ filius
 44 Dei sum¹⁵⁸; sic-et¹⁵⁹ latrones illi, qui¹⁶⁰ crucifixi fuerunt (= erant)
 45 cum illo¹⁶⁰, exprobrabant illi (= ei).¹ Et a sexto¹⁶¹ tempore (= a
 sexta hora) obtenebratum-est super omnem terram¹⁶² [usque] ad¹⁶³
 46 nonum tempus (= nonam horam).¹ Et [in] nono (= nona) tantum
 tempore (= hora), vocem fecit (= clamavit) Iesu[s] voce magna et
 dixit: ēli ēli lama sabakthani¹⁶⁴, hoc est: Deus, Deus mi, [ad] quid
 47 (= quare) pro<rsus>icis¹⁶⁵ me? Et qui¹⁶⁶ audierunt¹⁶⁷ et loquebantur
 48 (= dicebant)¹⁶⁸: ecce¹⁶⁹ Eliam vociferatur (= vocat) hic.¹ Et statim
 [ac]currebat unus ex illis et recepit (= accepit) spongiam¹⁷⁰, implevit
 aceto et superposuit (= imposuit) [in] arundine et potabat illum.¹
 49 Alii autem loquebantur (= dicebant) [eis]¹⁷¹: sinite¹⁷² videamus
 50 an¹⁷³ veniat Ēlia [ad] eripiendum istum¹⁷³.¹ Iesu[s] autem¹⁷⁴
 vocem fecit (= clamavit)¹⁷⁵ voce magna et sursum-misit¹⁷⁶ spiritum.¹
 51 Et ecce velum¹⁷⁷ templi illius diffissum-est (= scissum est) ex-
 duobus (= in duo)¹⁷⁸ a summo us[que] ad imum¹⁷⁹; et terra commota-
 52 est, et saxa¹⁸⁰ scissa-sunt;¹ et monumenta¹⁸¹ relevata- (= aperta)
 sunt, et multae carnes (= *suppl[il]p*)¹⁸² conquiescentium sanctorum
 53 surrexerunt;¹ et prodierunt (= exierunt) [a] monumentis¹⁸³. Et¹⁸⁴
 post resurrectionem eius¹⁸⁵ intraverunt [in] sanctam civitatem et
 54 ostensi-sunt¹⁸⁶ multis.¹ Centurio autem ille et¹⁸⁷ qui custodiebant
 cum illo¹⁸⁸ Iesum, ut¹⁸⁹ viderunt motum illum et quod <id>¹⁹⁰

¹⁴⁰ solvebas OT. — ¹⁴¹ om illud OT. — ¹⁴² salva nunc (om nunc Op) OT. — ¹⁴³ si
 <-igitur> OT. — ¹⁴⁴ + istinc OT. — ¹⁴⁵ sic<-dem> OT. — ¹⁴⁶ ludificabant [eum]
 OT. — ¹⁴⁷ presbyteris OT. — ¹⁴⁸ potentia-ei-est (= potest)-ne (omne Op) OT. —
¹⁴⁹ viv<id>um-facere OT. — ¹⁵⁰ Israël OT. — ¹⁵¹ + istinc OT. — ¹⁵² isti Tb. —
¹⁵³ si <-igitur> OT. — ¹⁵⁴ om nunc OT. — ¹⁵⁵ istum Tb. — ¹⁵⁶ si <-igitur> vult illum
 (istum OT) Adc OT. — ¹⁵⁷ om quoniam Tb. — ¹⁵⁸ + ego OT. — ¹⁵⁹ sic <-dem>
 OT. — ¹⁶⁰ cum illo crucifixi OT. — ¹⁶¹ A sex[to] autem OT. — ¹⁶² obtenebrata-est
 omnis terra OT. — ¹⁶³ usque ad OT. — ¹⁶⁴ sabakhthani (σαβαχθανι) OT. —
¹⁶⁵ propter quid relinquis OT. — ¹⁶⁶ aliqui ibi stantes OT. — ¹⁶⁷ + hoc Tb. —
¹⁶⁸ + quoniam (ὅτι) Op. — ¹⁶⁹ om ecce OT. — ¹⁷⁰ + et OT. — ¹⁷¹ om [eis] Tb. —
¹⁷² + et OT. — ¹⁷³ si <-igitur> Elia[s] veniat (veniat Elia[s] Op) [ad] salvandum
 ([ad] desuper-salvandum = deponendum Op) OT. — ¹⁷⁴ + rursum OT. — ¹⁷⁵ ex-
 clamavit OT. — ¹⁷⁶ dimisit (= emisit) OT. — ¹⁷⁷ + illud OT. — ¹⁷⁸ in duo Op. —
¹⁷⁹ a superiore (= summo) usque ad deorsum OT. — ¹⁸⁰ petrae OT. — ¹⁸¹ sepulcra
 OT. — ¹⁸² multa corpora OT. — ¹⁸³ [a] sepulcris eorum OT. — ¹⁸⁴ om et Tb. —
¹⁸⁵ + et Tb. — ¹⁸⁶ manifestati-sunt OT. — ¹⁸⁷ et (om Op) + [qui] cum illo et (om
 et Op) OT. — ¹⁸⁸ om cum illo OT. — ¹⁸⁹ om ut OT. — ¹⁹⁰ om et quod <id> Tb. —

factum-est, timuerunt perquam (= valde)¹⁹¹ et dixerunt¹⁹²: vere
 55 Filius Dei fuit hic.¹ Et¹⁹³ fuerunt ibi matres (= mulieres) multae,
 quae a longe spectabant, quae <illae>¹⁹⁴ insequabantur¹⁹⁵ Iesum [a]
 56 Galilaea [ad] ministrandum ei¹⁹⁶; quae fuit¹⁹⁷ Mariam Magda-
 neleli¹⁹⁸, et Mariam Iacobi et Iosephi¹⁹⁹ mater, et mater filiorum
 57 Zebedaei.¹ Et ut advesperavit²⁰⁰, venit homo dives [ab] Arimathaea
 cui²⁰¹ nomen dictum-est²⁰¹ Ioseb²⁰², quia²⁰³ ille-quoque discipulus
 58 factus fuit (= fuerat) Iesu.¹ Hic accessit²⁰⁴ Pilato (= ad Pilatum)
 et postulavit²⁰⁵ carnes illas Iesu²⁰⁶; tunc praecepit Pilate²⁰⁷ tradere
 59 (tradi) illi²⁰⁸; et assumpsit²⁰⁹ carnes illas²¹⁰ Ioseph²¹¹ et involvit²¹²
 60 illum [in] linteo sancto (= mundo)²¹³; et collocavit (= posuit)²¹⁴
 in novo monumento suo²¹⁵, quod <id> e<sursum>cidit in petra²¹⁶,
 et <ob>volvit²¹⁷ saxum magnum [in] ianuam illam²¹⁸ illius²¹⁹ sepulcri,
 61 et abiit.¹ Et²²⁰ fuit ibi Mariam Magdaneleli²²¹ et altera²²² Mariam²²³,
 62 sederunt coram monumento²²⁴ illo.¹ E crastino²²⁵ quod est post
 Paraskeven, congregati-sunt sacerdotum-magistri²²⁶ et Pharisei
 63 ad-Pilatum;¹ et dixerunt [ei]²²⁷: domine, recordati-sumus nos²²⁸,
 quia ille decipiens (= seducens)²²⁹ dixit dum vivens adhuc²³⁰ fuit
 64 quoniam tertia die²³¹ surgam (= resurgam);¹ praeci-pe nunc²³²
 muniri sepulcrum illud [usque] ad²³³ tertium diem, ne forte veniant
 discipuli eius²³⁴ nocte²³⁵ et <au>furentur illum et dicant²³⁶ populo
 illi²³⁷ quoniam surrexit ille²³⁸ [a] mortuis. Et erit postremum scanda-
 65 lum peius primo (= priore).¹ Dixit illis Pilate: est-vobis (= habetis)
 66 turma(m)²³⁹; ite²⁴⁰ et munite sicut novistis.¹ Illi autem abierunt²⁴¹,
 et munierunt sepulcrum illud et²⁴² assignaverunt saxum illud cum
 turma.

28,1 Vespere [in] sabbato¹ quod illucescebat [ad = in] unam-sabbati
 = prima sabbati), venit Mariam Magdaneleli² et altera³ Mariami³

¹⁹¹ om perquam Op. — ¹⁹² loquebantur (= dicebant) OT. — ¹⁹³ Fuerunt ibi matres (= mulieres)-quoque OT. — ¹⁹⁴ om illae OT. — ¹⁹⁵ <intro>secutae-sunt OT. — ¹⁹⁶ et ministrabant illi (= ei) OT. — ¹⁹⁷ quibuscum fuit OT. — ¹⁹⁸ Magdalēneli Tb. — ¹⁹⁹ Iosebi Op; Ioseph Tb. — ²⁰⁰ ut (primum) invesperavit OT. — ²⁰¹ nomine (abl.) OT. — ²⁰² Ioseph Tb. — ²⁰³ qui OT. — ²⁰⁴ venit OT. — ²⁰⁵ expostulavit OT. — ²⁰⁶ corpus illud (om illud Op) Iesu OT. — ²⁰⁷ Pilate praecepit OT. — ²⁰⁸ corpus illud eius OT. — ²⁰⁹ recepit OT. — ²¹⁰ corpus illud eius OT. — ²¹¹ Ioseb Op. — ²¹² (prorsus)involvit illud Op; involvit illud Tb. — ²¹³ [in] sindone sancta (= munda) Op. — ²¹⁴ + illud OT. — ²¹⁵ in novo eius sepulcro OT. — ²¹⁶ quod excidit e petra illa (om illa Op) OT. — ²¹⁷ advolvit OT. — ²¹⁸ om illam Tb. — ²¹⁹ om illius Tb. — ²²⁰ om et OT. — ²²¹ Magdalēneli Tb; Magdaneli Op. — ²²² una alia OT. — ²²³ + et OT. — ²²⁴ sepulcro OT. — ²²⁵ + autem Op. — ²²⁶ + illi OT. — ²²⁷ dixerunt Tb. — ²²⁸ om nos OT. — ²²⁹ deceptor (= seductor) OT. — ²³⁰ om adhuc Tb. — ²³¹ post tres dies OT. — ²³² nunc praeci-pe OT. — ²³³ usque ad OT. — ²³⁴ om eius Tb. — ²³⁵ om nocte OT. — ²³⁶ nuntient OT. — ²³⁷ om illi OT. — ²³⁸ om ille OT. — ²³⁹ [homines] ex-turma OT. — ²⁴⁰ abite OT. — ²⁴¹ venerunt Tb. — ²⁴² om et Op.

¹ + illo Tb. — ² Magdalēneli OT. — ³ alia illa Mariam OT. —

- 2 [ad] videndum sepulcrum illud⁴.¹ Et ecce⁵ motus fuit magnus, quia angelus Domini degressus-est (= descendit) [a] caelo-supra, venit⁶ et⁷ devolvit saxum illud e(= a) ianua illa⁸, et [con]sedit super illud;¹
- 3 fuit visus (= aspectus) eius sicut fulgur, et vestis eius alba fuit⁹ sicut
- 4 nix.¹ Et ex (= prae) horrore¹⁰ eius tremuerunt custodes illi, et
- 5 facti-sunt sicut mortui.¹ Respondit angelus ille, et dixit matribus (= mulieribus) illis: ne timeatis vos; scio¹¹ quia Iesum crucifixum
- 6 quaeritis;¹ non hic (adv.) est¹², sed¹³ surrexit¹⁴ ille. Dixit¹⁴: venite et videte locum illum¹⁵ ubi locatus-est (= positus est)¹⁶ Dominus¹⁷;¹
- 7 et cito abite et dicite¹⁸ discipulis eius quoniam surrexit et ecce praecedit vos [in] Galilaeam¹⁹. Ibi videbitis illum; ecce <en>²⁰
- 8 dixi vobis.¹ Et²¹ abierunt cito²² cito²² <illinc> de monumento²³ timore (= in timore) et gaudio magno; [ac]currebant [ad] nuntian-
- 9 dum discipulis eius.¹ Et ecce Iesu[s] occurrit illis et dixit [eis]: gaudete (= avete); illae autem occesserunt²⁴ et retinuerunt (= apprehenderunt)²⁵ pedes eius²⁵, et adoraverunt illum.¹ Tunc dixit illis Iesu[s]: ne timeatis; ite²⁶ et nuntiate fratribus meis ut eant²⁷ [ad = in]
- 11 Galilaeam²⁸, et ibi videbunt me.¹ Et ut illae²⁹ abierunt, [con]festim³⁰ tantum³⁰ ex turma illa quidam³¹ venerunt³² [ad = in] civitatem, et annuntiaverunt³³ sacerdotum-magistris illis omne<-dem>³⁴ quodque³⁵
- 12 <id>³⁵ factum-est.¹ Et³⁶ congregati-sunt sacerdotum-magistri illi una-cum Senioribus³⁶, consultationem (= consilium) fecerunt, argentum copiosum tradiderunt (= dederunt) ex-populo (= militibus)
- 13 illis;¹ et dixerunt [eis]: hoc-modo (= ita)³⁷ dicite quoniam discipuli eius nocte venerunt et <au>furati-sunt illum dum nos dormivimus;¹
- 14 etsi³⁸ audierit hoc porta illa³⁹, nos persuadebimus illi⁴⁰ et vos securos faciemus.¹ Illi autem acceperunt argentum illud, et fecerunt sic⁴¹ sicut didicerunt (= edocti erant) ex (= ab) illis, et divulgatum-est (pass.) verbum hoc inter Iudaeos usque in⁴² hodiernum diem.¹
- 16 Undecim autem illi discipuli abierunt [in] Galilaeam⁴³ [in] montem illum ubi<quoque>⁴⁴ praecepit illis Iesu[s];¹ et⁴⁵ ut (primum)⁴⁶
- 18 viderunt illum⁴⁷, adoraverunt illum. Et aliqui⁴⁸ dubitaverunt;¹

⁴ hoc OT. — ⁵ + <en> Op. — ⁶ et venit Tb. — ⁷ om et Op. — ⁸ + sepulcri OT. — ⁹ om fuit OT. — ¹⁰ Ex (= prae) horrore autem OT. — ¹¹ novi OT. — ¹² est hic OT. — ¹³ quia Op. — ¹⁴ surrexit sicut dixit OT. — ¹⁵ om illum OT. — ¹⁶ collocaverunt (= posuerunt) OT. — ¹⁷ illum OT. — ¹⁸ nuntiate OT. — ¹⁹ [ad = in] Galilaeam Sin Tb. — ²⁰ ecce <illic> Sin OT. — ²¹ Illae autem Sin OT. — ²² cito Sin OT. — ²³ sepulcro Sin OT. — ²⁴ accesserunt Sin Tb; venerunt Op. — ²⁵ prociderunt [ad] pedes eius Sin OT. — ²⁶ abite Sin OT. — ²⁷ abeant Sin OT. — ²⁸ [in] Galilaeam Op. — ²⁹ Et illae Sin; et hae ut (primum) OT. — ³⁰ et ecce <en> Sin OT. — ³¹ om quidam Sin OT. — ³² intraverunt OT. — ³³ nuntiaverunt Sin OT. — ³⁴ om <-dem> Sin Op. — ³⁵ hoc quodque: om <id> Sin OT. — ³⁶ Illi autem congregati-sunt cum Senioribus et Sin OT. — ³⁷ ita Sin. — ³⁸ Si <-igitur> Sin. — ³⁹ princeps ille Sin OT. — ⁴⁰ om illi OT. — ⁴¹ isto-modo (= sic) Tb. — ⁴² usque ad Sin OT. — ⁴³ [ad = in] Galilaeam Sin Tb. — ⁴⁴ + <id> Sin Op. — ⁴⁵ om et Tb. — ⁴⁶ om ut (primum) Sin OT. — ⁴⁷ + et Sin OT. — ⁴⁸ Aliqui autem Sin OT; + ex illis OT. —

et⁴⁹ accessit illis (= ad illos) Iesu[s], loquebatur illis et dixit [eis]:
 <commo>data est [ad] me (= mihi)⁵⁰ omnis potestas in caelis et
 super terram. Sicut⁵¹ misit me Pater, ego-quoque emitto vos⁵¹;'
 19 abite et discipulos-facite omnes gentes, et baptizate illos nomine
 20 (= in nomine) Patris et⁵² Filii et Spiritus Sancti.' Et docete illos
 [ad] conservandum (= observare) omne quantum⁵³ mandavi vobis;
 et ecce <en> ego vobiscum sum omnibus diebus⁵⁴ usque ad perfec-
 tionem (= consummationem) regionis (= mundi)⁵⁵.

Nachträge und Anmerkungen

Aus den Corrigenda von Brière sich ergebende Neuübersetzungen (die bis-
 herige Form in Klammern):

1,3 Esrom₁ (Ezrom); 1,21 vocabunt (vocant) Ad, vocabis (vocas) Tb; 3,5 exibat
 (prodiat); 3,15 მ[იუ]შა aor. 3. sg. v.მი-შეგბაჲ permisit = ἀφίησιν (მ...შუა);
 3,15 illi (=ei) (illos); 4,13 venit (venit et); 4,19 venite <intro>sequimini me (venite post
 me); 5,19 contemptibilis; Tb iunior; Op minimus; 5,19 in regnatione₁ ([in]r.); 5,22
 gehē[n]ae (gehennae); 5,25 iuste considerans = εὖ σιῶν: გან[მ]წრახველ n.ag. v.
 გან-წრახველ (iuste გან...ტველ); 5,29 gehē[n]am (gehenam); 5,33 reddes
 (redde); 7,25, 27 dati-sunt [in] (dederunt [in]); 8,9 praecipio Iterativ (praecepi);
 9,9 dixit illi (dixit[ei] ille); 9,20 accessit [ei] (accessit [ei] et); 11,26 hoc-modo
 gratum (gratum hoc-modo); 14,14 სნეულნი aegrotos (სულნი spiritus); 14,29 venit
 (iit); 15,3 provehitis (descenditis); 15,5 quod (est); 16,3 კნინავს impers. nebulo-
 sum-fit (minuitur); 17,25 proferent (recipiunt); 18,6 ex his pusillis (ex pusillis);
 19,10 cum muliere (propter mulierem); 19,11 (tra)ditum (<commo>datum); 20,15
 უნ(უ)ვარ munificus sum (უ-ს[ოლო]ვარ); 20,32 vobis (tibi); 21,9 loquebantur (lo-
 quebantur ei); 21,26 ex hominibus + fuit; 22,10 [con]vivis ([con]vivarum); 22,22 ut
 (ut primum); 22,33 audivit (audivit hoc); 25,6 [ob]viabimus([ob]viate); 25,41 dia-
 boli et ministrorum ([propter] diabolum et ministros): mißverständener armen.
 Dativ (= Genitiv!) սասանայի etc. ? — Überall ist statt იმერუსალემ (Ierusalem)
 vielmehr იერუსალემ (Ierusalēm) zu lesen!

Verbessere sonst noch: 6,22 lucerna (lumen); 13,22 scandalum (fallacia); 13,46
 multae- merce-dis; 13,51 animad vertit + hoc omne; 15,7 hypocritae; 15,17 omne
 + quod; 24,27 effulget; 24,29 potentiae + caelorum; 25,29 = omni qui.

26,2 tradendus est: Die georg. Anm. 20 მიეცეს OT ist bei Blake im lateinischen
 Text nicht berücksichtigt.

26,7 effudit | deposuit (= misit): და-სხმაჲ wird sonst von Blake (z.B. Mt 22,44)
 mit »ponere« wiedergegeben.

26,11 Anm. 21: non autem ist nicht von OT bezeugt; es fehlt doch auch die ent-
 sprechende georg. Anm.

26,12 obfudit | deposuit (= misit): Dasselbe Verb და-სხმაჲ wie V. 7!

26,12 ad vestiendum me in sepulcrum (Blake): სამკუდროლს შემოსის ჩემისა
 ოკს heißt wörtlich: wegen meiner Totenbekleidung.

26,15 Blake hat mit Recht მიუწონოს (fut. II. 3. sg. appendet) in მიუწონეს
 (aor. 3. pl. appenderunt) verbessert; es ist offenbar ein Schreibfehler.

⁴⁹ om et Tb. — ⁵⁰ <commo-> data-est mihi Sin OT. — ⁵¹ om sicut...vos Sin OT. —

⁵² om et Tb. — ⁵³ quod Sin Op. — ⁵⁴ + et Sin OT. — ⁵⁵ + amen Op.

- 26,22 Anm. 11 coepit quisque ille | coepit unusquisque illorum: მათ-მან ist Gen. Pl. v. იგი, substantiviert mit -მან (2. Nominativendung) = ὁ αὐτῶν.
- 26,25 iit | ibat: ვიდრდა ist Imperfekt.
- 26,33 Anm. 6 om erga te ist bei erga te^a am Versschluß anzubringen!
- 26,41 vigilate: lies vigilare.
- 26,42 Anm. 9 ist falsch: Nicht für »secunda vice« ist კუალად (rursum) zu lesen, sondern für das vorhergehende მეტმე (deinde = iterum).
- 26,42 calicem | poculum: სახუმელი wird V. 27 und 39 von Blake (gegen die Vulgata) mit »poculum« übersetzt.
- 26,45 venit | pervenit: V. 45a und 47 überträgt Blake მოვიდა richtig mit »venit«; hier steht aber ein neues Verb: მო-იწია (pervenit), ebenso wie V. 46 dessen passives Partizip მო-წეულ.
- 26,48 Anm. 8 ego: მე wird wohl hier nicht absolutes Personalpronomen sein, sondern als verallgemeinerndes Affix zum Relativpronomen რომელსა gehören = quemcumque.
- 26,52 und Anm. 1 istud: lies istum.
- 26,55 cum gladio...cum fusti | gladio (gladiis)...fusti (fustibus): Der Instrumentalis hat im Sg. und Pl. dieselbe Endung!
- 26,57 Anm. 12 illi scribae: იგი scheint unseres Erachtens zum vorhergehenden სდა zu gehören: სდა იგი ubi <-et>; auch seniores ist ja ohne (postpositiven!) Artikel illi.
- 26,59 Anm. 3 falsi testes | falsos testes: ცრუმოწამეთა ist Dat. (= Akk.) Pluralis; Objekt, nicht Subjekt.
- 26,65 egemus testibus | egemus teste: მოწამე ist Singular; in eine Anmerkung gehörte die Angabe, daß allerdings bei OT (georg. Anm. 4) testibus erscheint.
- 26,67 in auribus | in malam (malas): ყურიმალსა (dat. sg. v. ყურიმალი) kommt bereits Mt 5,39 bei OT vor und wird dort richtig von Blake mit »māla« wiedergegeben (auris = ყური).
- 26,70 omnibus | omni: Der Plural (omnibus) kommt wie V. 65 wieder nur OT zu.
- 26,75 Iesus: lies Iesu!
- 27,1 cum mane esset | ut illuxit: Dasselbe Verb გან-თენებაჲ ist für Blake Mt 28,1 »illucescere«.
- 27,2 iudici | portae: ბეჭ, das Mt 7, 13, 14 für πύλη und (im Plural) Mt 26,71 für πύλῳ steht, wird hier wohl im Sinne von »Hohe Pforte« gebraucht; iudex entspricht (auch bei Blake) V. 21 მსაჯული.
- 27,4 tu scis: Hier zeigt sich wieder einmal deutlich die Abhängigkeit der georg. Version von der altarmenischen und damit von der altsyrischen: შენ უწყი *qol qhithu* (du kennst) ist die wörtliche Übersetzung des Sinaisyrers *ܕܢܪ ܕܥܝܬܐ* (der Curetorianus fällt hier aus).
- 27,11 Anm. 9 add. ei B: Nach der georg. Anm. 13 und der Matthäusausgabe von Benešević hat Op (nicht Tb) + მას (ei).
- 27,14 adeo ut | quoniam (= ita-ut): Blake hat in ვიდრემდე (donec) emendiert; in der Hs. steht ვითარმდე (quoniam), das doch auch z. B. Mk 1,45 OT; 2,12 OT; 3,10 OT, 20 Ad für ὥστε c. inf. steht genau so wie hier!
- 27,19 multam afflictionem passa sum | multa tribulatio accidit (= evenit) mihi: »pati« ენებაჲ bringen (so auch Blake Anm. 12) OT; შემსუედა kommt aber vom impers. შეხუდების »ihn überkommt, ihm stößt zu«, das Blake Mt 26,35 richtig mit »accidere« übersetzt!
- 27,24 cavete | reputate: Hier steht nicht კბალვამ (cavere), sondern გულვამ

»beherzigen, bedenken«, eine ungenaue Übersetzung von *q̄hmbil* (statt *uṣṣyēbēd*) = cognoscere. Das ist aber wieder typisch für die syrische Überlieferung: Der Sinaisyrier (Curetonianus fehlt) liest *ܩܚܡܒܝܠ ܐܕܡܝܪ* (vos cognoscentes) und die Peschitta *ܩܚܡܒܝܠ* (cognoscetis).

27,26 flagellavit | plexit: Ad hat das farblose Verb *գլղեմա* »schlagen«, das mit »Geißelung« nichts zu tun hat; trotzdem es (nur bei Ad) Mt 10,17; 20,19; 23,34 für *μαστιγών* steht, erscheint es sonst für *τύπτω* (Mt 24,29), *δείρω* (Mk 12,3) und *βασανίζω* (Mt 8,29). Opiza- und Tbeth-Codex sind dagegen nach dem Griechischen revidiert, da das Substantiv *Մոլո* »Peitsche, Geißel« wirklich »flagellum« bedeutet und mit dem Allerwärtsverb *ցեմա* (»geben«, auch »jem. eins geben«) gut *փռալլեմա* wiedergibt.

27,40 exstruebat | <ex>aedificabas: *ալ-աժեցեմք* ist 2. Pers. Sing.; OT lesen beidemale die 2. Person: *destruebas... <ex>aedificabas*. Auch das wurde von Blake übersehen!

27,42 salvavit... salvare | vivificavit... vivificare: *ցնոցեմա* ist eindeutig »am Leben lassen« (vgl. Ex 1,18,22 = *ζωογονέω*), dann erst »retten« und wird so auch für *σῶζω* gebraucht. An dieser Stelle aber fällt besonders ins Gewicht, daß die Peschitta *ܣܒܐ* vivificavit und der Sinaisyrier *ܣܒܐ* vivificans und nachher übereinstimmend *ܣܒܐ* vivificare liest, während die jetzige armenische Bibel hier *ապրեցուցանել* »retten« bringt. Selbst die Vulgata unterscheidet (gegen Blake) zwischen »salvare« (V. 40) und »salvum facere« (V. 42).

27,43 Anm. 3 *om. quoniam* bezieht sich nur auf Tb!

27,45 Anm. 7 *terra omnis | omnis terra* (= georg. Anm. 6).

27,52 commota-est: Wir wollen *Պե-ժեցա* statt mit »conquassare« nunmehr doch (vg. *ժեցա* motus) mit »commovere« wiedergeben und die früheren Stellen 24,29 (*σαλεύω*), 21,10 und 27,51 (*σειώ*) und 23,4 (*κινέω*) dahingehend berichtigen.

27,55 Anm. 15 *mulieres*: lies *mulieres*.

27,57 *nomine vocatum est | nomen dictum-est*: *երկա* wird V. 32,33 auch von Blake mit »dicere« und nicht mit »vocare« (*հրղեմա*!) übertragen.

27,57 Anm. 22 *lautet einfach: quia | qui*.

27,58 Anm. 2 u. 3 *cadaver | corpus*: Blake hat selbst das gleiche Wort *գումի* V. 52 (Anm. 3) mit »corpus« übersetzt.

27,59 Anm. 5: Ioseb hat nur Op, nicht OT (vgl. georg. Anm. 4).

27,64 Anm. 3 *narrent haben Tb und Op* (vgl. georg. Anm. 31).

28,7 *mane | cito*: *առք* (*mane, cito*) wird von Blake 5,25 mit *cito* (= *ταχύ*) übersetzt; weshalb soll es hier »mane« bedeuten und ein mißverständenes *վաղիկ* (*mane*) sein? Die armenische Version hat doch nach Zohrab eindeutig *վաղվաղակի* (*cito*)!

28,11 Anm. 16 *intaverunt*: lies *intraverunt*.

28,20 georg. Anm. 15 *ყოველნი*: lies sg. *ყოველი* (*omne*) OT.

Evangelienzitate in einem altgeorgischen Väterfragment

von

Joseph Molitor

Unter den jetzt im CSCO zur Veröffentlichung gelangenden *Monumenta Iberica antiquiora. Textus chanmeti et haemeti* befindet sich auch als Palimpsestfragment ein Chanmeti-Mravalthavi, d. h. eine Sammlung einzelner Kapitel (Mravalthavi »Vielkapitel« = πολυκέφαλος) aus Vätertexten, die das sprachliche Merkmal eines überflüssigen (»meti«) »Chan«-Vorschlags (d. h. des rauhen Reibelautes ch) aufweisen und somit auf ein hohes Alter schließen lassen¹. Es wurde von A. Schanidze im *Bulletin de l'Université de Tiflis* 7 (1927) 125–152 ediert, aber noch nie in eine europäische Sprache übersetzt. Nur M. Tarchnischwili hat im *Mus* 63 (1950) 254–259² jeweils Incipit, Medium und Desinit ins Französische übertragen. Von den zwölf Homilienfragmenten, die als Autor meist Johannes Chrysostomus angeben, ist (wieder durch Tarchnischwili a. a. O.) nur bei vier das griechische Original bekannt geworden, mit dem der Georgier sehr frei umgegangen ist.

Trotz des fragmentarischen Charakters der einzelnen Stücke finden wir eine ganze Reihe direkter oder indirekter Zitate eingestreut, die, auch bei den identifizierten vier Fragmenten selten den griechischen Wortlaut genau wiedergebend, immerhin einen Rückschluß auf ihren Textcharakter zulassen. Wie so oft bei Vätertexten befindet sich keine, höchstens eine einzige Stelle aus Markus, dem angeblichen pedissequus et breviator Matthaei³, darunter. Wir bringen die Evangelientexte in der lateinischen Übertragung der *Monumenta*, die genau unserer Übersetzung des Adysh-Tetraevangeliums entspricht⁴.

¹ Vgl. J. Molitor, *Die georgische Bibelübersetzung* = OrChr 37 (1953) 26; ebd. 28, Anm. 26 ist statt »Haemetistücke« natürlich »Chanmetistücke« zu lesen. – Den Terminus »Chanmeti« prägte Georg der Hagiorit († 1069).

² *Les récentes découvertes épigraphiques et littéraires en géorgien.*

³ Augustinus, *De consensu evangelistarum* 1, 2, 4.

⁴ Die Zahl vor dem Komma bezeichnet eines von den 28 Blättern des Palimpsests, das beigegefügte a bzw. b die 1. bzw. 2. Spalte und die Zahl hinter dem Komma die betreffende Zeile. Die im CSCO angewandte verbesserte Übersetzungsmethode kommt im Interesse des Einklanges mit unserer Matthäusübertragung noch nicht zur Anwendung.

1. Mt 3,15 erscheint gleich dreimal:

5b, 5–7 (direktes Zitat):	6a, 9–11 (kein direktes Zitat):	6b, 3–6 (kein direktes Zitat):
et (Dominus) dixit ei: «Sine nunc quia ita decet consummare (= implere) omnem <-dem> iustitiam.»	At nunc: ita decet consummare (= implere) omnem iustitiam.	Sine nunc quia ita decet omnem iustitiam consum- mare (= implere).

Gemeinsam ist allen drei Stellen die Auslassung von *ἡμῖν*, die diesmal nur durch das griech. Original (PG 59, 491) veranlaßt sein kann: ἄφες ἄρτι οὕτω γὰρ πρέπον ἐστὶ πληρῶσαι πᾶσαν δικαιοσύνην.

2. Mt 5,19: 20b, 2–4 (direktes Zitat) [PG fehlt]:

«Qui fecerit et docuerit, ille magnus dicetur [in] regnatione (= regno) caelorum». Dieses ille kann nur aus der armenischen Überlieferung stammen: *իւ* (ille), während die altsyrische wie die altgerogische *ܗܝܥ* (hic) liest.

3. Mt 12,14 wird zweimal zitiert:

a	b
11b, 8–13 (direktes Zitat):	16a, 20–16b, 12 (direktes Zitat):
«Prodierunt (= exierunt) foras et consultationem (= consilium) fecerunt propter illum, ut-et perderent illum.»	«Et prodierunt (= exierunt) Pharisaei illi et consultationem (= consilium) fecerunt, ut-et perderent illum.»

Der Georgier zitiert ziemlich frei. Das *καὶ* statt *δέ* stammt aber aus seiner griech. Vorlage PG 61, 705–709, wo 707 (2×), 708 (4×), 709 (5×) und 710 (1×) Mt 12,14 mit *καὶ* erscheint und nur 1× (ebenfalls 709) *δέ*. Unsere Lesart b (mit Auslassung von *κατ' αὐτοῦ*) findet sich wörtlich PG 61,709: *καὶ ἐξεληθόντες οἱ Φαρισαῖοι συμβούλιον ἔλαβον ὅπως αὐτὸν ἀπολέσωσιν*. Die Peschitta, aber nicht der Sinaityrer (sy^s), liest allerdings: *et exierunt Pharisaei et ceperunt consilium* *ܥܪܒܐ ܡܠܚܥܐ ܕܡܕܢܐ*; davon kann aber unser Mrav(althavi) schwerlich abhängig sein. — *fecerunt* statt *ἔλαβον* ist altgeorgische Überlieferung von geo¹ (Adysh-Codex) wie geo² (Opiza- und Tbethcodex = OT und kommt vom Armenischen her: *արարիւ* (Zohrabibel).

4. Mt 12,15 wird dreimal zitiert:

a	b	c
16b, 3–4 (direktes Zitat):	16b, 18–19 (direktes Zitat):	17a, 22–17b, 1 (direktes Zitat):
«Et ut agnovit Iesu[s], abiit illinc.»	«Et ut agnovit Iesu[s], abiit illinc.»	«Et ut agnovit Iesu[s], abiit illinc.»

Die merkwürdige Stellung *agnovit Iesus* ist nur bedingt durch die griech. Vorlage PG 61,710, wo gleich zweimal das Zitat erscheint: *Γνοὺς δὲ ὁ Ἰησοῦς ἀνεχώρησεν ἐκεῖθεν*. — et statt *δέ* findet sich aber nicht bei den Syrern (sy^c, sy^s, sy^p), wohl aber bei den Armeniern (Zohrab): *և իս* (et Iesus).

5. Mt 18,3: 21b, 18–22 (direktes Zitat: *Salvator loquitur*) [PG fehlt]:

«Si <-igitur> non vos-vertetis (= convertemini) et fietis sicut pueri <integri>, non intrabitis [in] regnationem (= regnum) caelorum.»

integer ist ein erklärender Zusatz ohne jede textkritische Bedeutung. Das verstärkte *ჟჳჟჳჟჳ* (si igitur) statt das einfach *თჳ* (si) bringt unser Zitat mit geo² (OT) gegen Adysh (geo¹), liest aber *vos-vertetis* (Fut. I.) = *Ad* (aber Fut. II.).

Hier ist Mrav. älter als OT und selbst als Ad und bringt mit dem Plus οὐκ eine von Tatian und dem Curetonianus (sy^c) bezeugte Lesart!

9. Mt 21, 16b erscheint teilweise zweimal:

a
14b, 1–4 (PG 61, 709) quia illi verbum
prophetarum (also Psalmenzitat Ps 8, 2?)
consummabant (direktes Zitat):

«Quoniam = ὅτι:» ore puerorum
tenerorum lactentium confirmabi-
tur laus?»

b
26a, 2–8 (unmittelbare Fortsetzung
von Nr. 8 Mt 21, 15f) (direktes Zitat):

«Jesus autem dixit illis: Non legistisne
(quia) scriptum (est)

«quoniam = ὅτι:» ore puerorum
tenerorum lactentium confirmasti
laudem?»

In PG 61, 709 hat das Zitat den Wortlaut: ἐκ στόματος νηπίων καὶ θηλαζόντων κατηγορεῖσθαι αἰνον; Mrav. hat sich nicht an den griech. Schrifttext gehalten, sondern statt ex ore den von Ad gegen OT (= geo²) bezeugten bloßen Instrumentalis: ore gesetzt. — Nach St. Lyonnet, *Les origines de la version arménienne et le Diatessaron* (Roma 1950) 190 liest das armenische Tetraevangelium C (Etschmiadzin 362 G vom Jahre 1057) statt einfachem infantium vielmehr մանկանց տղայոց puerorum infantium (= tenerorum) und trifft damit mit unseren beiden Mrav.-Stellen gegen die altgeorgische Überlieferung (Ad, OT) zusammen. — confirmare ըս-ծոյցծծաւ ist eher sy^p ܦܕܐ statuere, firmare als sy^c ܦܕܐ efficere. Die armenische Überlieferung ist gespalten: »manche« (մանկ) bringen wie unsere Zitate a) und b) հաստատել confirmare, die meisten aber (die jüngeren?) կատարել perficere. Auch die Textüberlieferung des Mrav. ist uneinheitlich: a) liest confirmabitur laus und entspricht damit geo² (OT); dagegen hat b) mit geo¹ (Ad) confirmasti laudem. — In dem ersten Teile des vollständigeren Zitates b) ist die Auslassung von καὶ mit Ad gegen OT (sowie die Syrer und Armenier) sicher beachtenswert.

10. Lk 1,17: 10a, 1 – 4 (unvollständiges Zitat) [PG fehlt]:

«[ut?] convertentur corda eorum super liberos (= filios) et incredulos mente (= prudentia) iustorum.»

Höchstwahrscheinlich ist bei Mrav. (Ad und OT lesen das Supinum ծռվցցած ad convertendum) ein Էստ ut (= 9 c. impf. der Peschitta, sy^c und sy^s fehlen) ausgefallen = ut convertantur... Jedenfalls ist die Wendung super filios (ܦܕܐ ܕܝܠܐ sy^p) echt syrisch und unarmenisch. — In dem Ausdruck mente iustorum trifft Mrav. mit OT (geo²) gegen Ad (geo¹) zusammen.

11. Lk 1,39 – 40: 23a, 1 – 5 (indirektes Zitat) [PG fehlt]:

«...et intravit [in] domum Zachariae... et salutavit.»

Auch dieses kurze Stück zeigt in der Auslassung von ծծ illam (statt Ad [in] domum illam) wieder eine Übereinstimmung mit OT (geo²).

12. Lk 1,41 – 42: 23b, 4 – 12 (indirektes Zitat) [PG fehlt]:

«...Spiritu Sancto repleta-est, vocem fecit et dixit <ei> Virgini: Benedicta es tu inter mulieres et benedictus est fructus ventris tui.»

24a, 9 – 13 findet sich Lk 1,42b in genau der gleichen Form: «Benedicta es tu inter mulieres et benedictus est fructus ventris tui.»

Die Wortfolge: Spiritu Sancto repleta-est ist durch den Kontext bedingt. — Der Ausdruck «vocem fecit» ist wieder typisch für geo² (OT) gegen geo¹ (Ad: clamorem fecit); vom Syrischen und Armenischen her läßt sich über die Priorität von vocem bzw. clamorem fecit nichts ausmachen, da hier ein einfaches Verb für ἀνεφώνησεν steht. — Die Auslassung von φωνή μεγάλη ist nirgendwo bezeugt und geht wohl auf Kosten des freien Zitats. — Die Kopula es bzw. est findet sich bei den Syrern, sowie bei geo¹ und geo² und den Armeniern (Zohrab).

13. Lk 1,43: 24a, 21 – 25b, 2 (indirektes Zitat) [PG fehlt]:

«et unde est hoc mihi, ut-et veniat mater Domini mei ad me?» Statt «ut-et» ԵւնէմըՅ c. ind. aor. (eigentl. «ut-forte») hat Ad (geo¹) das schwerfällige «ut (primum)» ՅոտմըՅ c. ind. aor und OT (geo²) «ut» Եւնէմ c. fut., d.h. die wörtliche Übersetzung von Եւն.

14. Lk 1,79: 17a, 19 – 21 (indirektes Zitat) [PG fehlt]:

«qui sederunt [in] tenebris (sg.) et [in] umbris mortis.»

Der Mrav.-Text ist schlecht erhalten. Immerhin findet sich der Plural [in] umbris, der bei Mrav. deutlich lesbar ist, in der syrischen Überlieferung (sy^s, sy^p: sy^c vacat), bei vielen Armeniern («manche» haben den Singular) und bei Op (geo²).

15. Lk 7,38: 28a, 16 – 19 (indirektes Zitat) [PG fehlt]:

«osculabatur [ei] pedes et capillis suis abstergebat.»

Dieses ganz freie Stück, vielleicht nur eine Anspielung auf Lk 7,38, kann nicht viel besagen. Immerhin steht mit geo¹ (Ad) hier abstergebat gegen geo² (OT) abstergere, das (sekundär!) noch von coepit abhängig gemacht ist, wie es auch die Peschitta tut, während bei sy^c, sy^s ἡρξάτο ganz fehlt.

16. Jo 2,25: 16b, 13 – 17 (direktes Zitat) = PG 61, 710:

Mrav.	PG
Et sicut Evangelium loquitur <quoniam = :> «Non necesse-erat illi ex (= ab) hominibus testimonium, quia ille novit, quid fuit (= esset) cum illo homine.»	καθὼς καὶ Ἰωάννης ὁ εὐαγγελιστὴς λέγει· οὐ γὰρ χρεῖαν εἶχε, φησί, ἵνα τις εἴπῃ αὐτῷ περὶ τοῦ ἀνθρώπου (alles!).

Ein Beispiel dafür, wie sorglos Mrav. mit einem griech. Schriftzitat der Vorlage umgeht! Mrav. läßt Եւ (PG γὰρ) aus mit Tb gegen Op; Ad liest et nec Եւ յանձն. – ex hominibus testimonium läßt sich nirgends belegen und ist wohl freie Wendung. – quia ille novit (= αὐτὸς γὰρ ἐγίνωσκεν) ist typischer Ausdruck von geo² (OT) gegen Ad (quia a-se sciebat).

17. Jo 11,48: 18a, 1 (verstümmeltes Zitat) [PG fehlt]:

Mrav.	Ad	OT
«...omnes credent [in]	omnes credent [in] illum	omnes credent in-eum (ܡܝܬܐ)

Mrav. scheint die undeutlichste (Կոչքըլտա Երբմեյնք) wörtlich: omnibus credibile-erit) und damit altertümlichste Übersetzung von πάντες πιστεύουσιν εἰς αὐτόν zu haben!

18. Jo 13, 14 – 15: 19b, 19 – 22 (direktes, aber freies Zitat) [PG fehlt]

Mrav.	Ad
Et propter hoc dixit: «Si <-igitur> ego Dominus et Magister hoc [ad] typum posui (= dedi), ita vos-quoque facite.»	«Si <-igitur> ego perlavi pedes vestros qui <hic> Dominus et Magister sum, et vos-quoque debetis invicem perlavare pedes. Quia typum unum tradidi (= dedi) vobis, sicut <hoc> ad<versus> vos feci, et vos-quoque facite.»

Trotz aller Freiheiten berührt sich Mrav. hier im Gegensatz zu Ad (geo¹) zweimal mit OT (geo²): Opiza- und Tbeth-Tetraevangelium lesen lediglich Dominus et Magister, kennen also nicht qui <hic> ... sum. Sodann erscheint statt des schwerfälligen typum unum (Adysh-Tetraevangelium) bei OT nur typum, dessen Terminal (ohne unus) bei Mrav. steht.

19. Jo 19,21 ist zweimal ein Zitat entnommen, 14b 19 – 20 und kürzer 15b, 12 – 13:

a	b
«Ne describas «Rex» Iudaeorum.»	«ne describas «Rex».

a) soll PG 61, 709 entsprechen: $\mu\eta\ \gamma\rho\acute{\alpha}\phi\epsilon\ \epsilon\tau\iota\ \delta\ \beta\alpha\sigma\iota\lambda\epsilon\upsilon\varsigma\ \tau\omega\upsilon\ \iota\omicron\upsilon\delta\alpha\iota\omega\upsilon$, läßt aber mit OT (geo²) $\epsilon\tau\iota\ \gamma\iota\omicron\tau\alpha\acute{\rho}\mu\epsilon\lambda$ (quoniam = Doppelpunkt) gegen Ad (geo¹) aus und setzt außerdem noch mit Op den Terminal «Rex» მეუფელ ჰუბიათარ gegen Ad und Tb.

b) tut ebenfalls beides.

20. Jo 19, 22: 16a, 1 – 2 (direktes Zitat):

Mrav.	Ad	OT
Ille autem illis loquebatur: Quod descripsi, descripsi.	Respondit Pilate: Quid descripsi, descripsi.	Dixit illis Pilate: Quod descripsi, descripsi.

PG 61, 710: ... $\epsilon\lambda\epsilon\gamma\epsilon\ \pi\rho\acute{\omicron}\varsigma\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\varsigma\ \cdot\ \delta\ \gamma\acute{\epsilon}\gamma\rho\alpha\phi\alpha,\ \gamma\acute{\epsilon}\gamma\rho\alpha\phi\alpha.$

ქცეობდა loquebatur (impf. 3. sg. v. სიტყუბა , das nur im Präsensstamm vorkommt) steht für »sagte [ihnen]« (dicebat = dixit): es kann durch $\epsilon\lambda\epsilon\gamma\epsilon$ der griech. Vorlage bedingt sein. Interessant ist aber, daß die Peschitta (syc, sy^s fallen aus) ebenfalls ✠ dixit liest und bei OT $\text{ჰ-ბქუა მათ dixit illis}$ (von ბქუა aor. 3. sg., das nur im Aoriststamm vorkommt) erscheint. Ad hätte dann ausnahmsweise die am meisten dem griech. Schrifttext angegliche (und damit jüngste) Form; dafür ist aber რად quid (Ad) offenbar schwerfälliger als რომელი quod (Mrav. + OT).

Abschließend läßt sich folgendes sagen:

1. Mrav. gibt (trotz 1, 3, 4, 20) die Schriftzitate seiner griech. Vorlage (bei 2, 5, 6, 8, 11, 12, 13, 15, 18 ist sie noch unbekannt!) öfters nicht im Originalwortlaut wieder (7, 9, 16, 19) und bringt Zitate, die in der Vorlage fehlen (10, 14, 17).
2. Im allgemeinen geht Mrav. mehr mit der jüngeren OT-Überlieferung (geo²) (5, 7, 10, 11, 12, 14, 16, 18, 19, 20) als mit Ad, dem Archetypus von geo¹ (nur 9, 15).
3. Unverkennbar armenischen Ursprungs sind einzelne Elemente in den Zitaten 2, 3, 4, 6, 9.
4. Darüber hinaus weisen auf ein syrisches Original hin die Schriftstellen 10, 12, 14.
5. Ganz altes Gut ist im 8. Zitat (Mt 21, 16) enthalten, das eine Tatianlesart bringt; eine ältere Textgestalt als Ad scheinen auch 7 und 17 aufzuweisen.

Die Mariologie der echten Schriften Ephräms

von

Edmund Beck OSB

Ephräm wird nicht selten in der Mariologie als Zeuge angeführt, aber zumeist ohne kritische Prüfung und ohne genaue Untersuchung der verwendeten Texte. Demgegenüber soll hier die kritische Aussonderung der heranzuziehenden Werke und die sprachliche Interpretation der in Frage kommenden Texte an erster Stelle stehen. Das auf diese Weise gewonnene Material wird nach inhaltlichen Gesichtspunkten geordnet. Seine theologische Auswertung bleibt Berufeneren überlassen.

Um in der Frage der verwertbaren Schriften möglichst sicher zu gehen, bleiben alle nur griechisch erhaltenen Werke unberücksichtigt. Die Masse dieses Schrifttums ist noch völlig ungesichtet. Bei den meisten gewinnt man den Eindruck, daß es griechische Schriften der Zeit nach Ephräm sind, die im besten Fall thematisch und formal unter dem Einfluß Ephräms stehen. Beispielsweise sei kurz auf eine dieser Schriften eingegangen, die für unser Thema in Frage käme, auf den *Sermo contra Haereses... de Margarita*...¹ Ihre betont dyophysitische Christologie verweist sie deutlich in nach-ephrämische Zeit. Der Mythos der Entstehung der Perle aus der Muschel und dem Blitz, der hier breit ausgeführt und verwertet wird, ist den echten syrischen Hymnen *de Margarita* fremd. Diese erwähnen nur an einer einzigen Stelle ganz flüchtig die andre Form des Mythos, nämlich die Entstehung der Perle aus der Muschel und dem Himmelstau². Ein Hauptanliegen der griechischen Schrift *de Margarita* ist die theologische Begründung und Verteidigung der *virginitas in partu*. Ephräms schwankende und unklare Stellung in dieser Frage habe ich bereits anderswo dargetan und dabei den Grundsatz aufgestellt, daß alle Schriften, die betont die *virginitas in partu* vertreten, Ephräm abgesprochen werden müssen³. Damit fallen auch die syrischen Hymnen *de Maria*, die Lamy im zweiten Band ediert hat⁴.

Von den sicher echten syrischen Werken bieten die 87 Hymnen *De Fide* und die 56 Hymnen *Contra Haereses* für unser Thema so gut wie nichts.

¹ E(ditio) R(omana) 2, 259–79.

² Syrischer Text der Stelle in der Neuausgabe der Hymnen *de Fide* im CSCO 154 (Louvain 1955) 259 f. (de Fide 84,14) und Übersetzung mit Anmerkungen im CSCO 155,221.

³ In *Ephräms Reden über den Glauben* = *Studia Anselmiana* 33 (Roma 1953) 106.

⁴ Th. J. Lamy, *S. Ephraem Syri Hymni et Sermones* 2 (Mechliniae 1896).

Einige wichtige Stellen dagegen liefern die 15 Hymnen *De Paradiso*⁵, die 52 Hymnen *De Ecclesia*⁶, die 51 Hymnen *De Virginitate*⁷, die *Carmina Nisibena*⁸ und der *Sermo De Domino Nostro*⁹. Die wichtigste und ergiebigste Quelle sind die Hymnen *De Nativitate*. Ich verwerte aber auch hier nur die Hymnen der Sammlung des Codex Vat. sir. 113 (6. Jh.), mit der die Sammlung des aus dem gleichen Jh. stammenden Codex BM add. 14571 fast ganz identisch ist¹⁰. Die Hymnen, die darüber hinaus Lamy aus späteren Codices ediert hat, bleiben unbeachtet, ebenso die Hymnen *De Epiphania*¹¹.

1.

Ein fester syrischer Ausdruck, der dem griechischen Theotokos entspräche, findet sich in diesen echten Schriften Ephräms noch nicht. Die Idee aber ist vorhanden. Man lese nur *De Nativitate* 11, 1, wo sich Wendungen finden, die schon ganz nahe an den Terminus herankommen:

Deine Mutter, o Herr, / niemand weiß,
wie er sie nennen soll! / »Jungfrau«?
Man weiß von ihrem Kind! / »Vermählte«?
Niemand hat sie erkannt! / Und wenn: »deine Mutter«,
so bleibt es unfassbar¹².

Im gleichen Sinne beginnt Strophe 6 desselben Hymnus mit: »ein Wunder ist deine Mutter«. Und Strophe 7: »Die Ordnungen verkehrte / der Schoß deiner Mutter, o Allerschaffer!«¹³ Das Wunder, das hier Ephräm in der Anrede »deine Mutter« findet, fassen wir in das Wort »Gottesmutter«. Von der Seite des Kindes aus sieht Ephräm dieses Geheimnis in *Nativitate* 8, 17:

Welche (Mutter) spräche / zu ihrem Kind im Schoße
wie Maria; / welche dürfte es wagen,
ihren Sohn zu nennen: / Sohn des Schöpfers¹⁴.

Schließlich kommt sachlich der Begriff »Gottesmutter« zum Ausdruck in *De Nativitate* 4, 112, wo es heißt, daß Satan Adam durch die Rippe (d. h. das Weib = Eva) verführt hat, während umgekehrt »aus der Rippe (Weib = Maria) hervorging die unsichtbare Macht (= Gottheit), die den Satan fällte wie Dagon«¹⁵.

⁵ Lat. Übersetzung nach dem Text der Hss. u. Kommentar in E. Beck, *Ephräms Hymnen über das Paradies* = *Studia Anselmiana* 26 (Roma 1951).

⁶ Von der ER teilweise u. über tom. 2 u. 3 verstreut publiziert.

⁷ Ediert von I. E. Rahmani (Scharfe 1906).

⁸ Ediert von G. Bickell (Lipsiae 1866).

⁹ Th. J. Lamy 1 (Mechliniae 1882) 147 ff.

¹⁰ Die ER hat sie nach dem vatik. Codex publiziert in 2,396–436, aber mit Änderungen, Auslassungen und Zusammenziehung der 18 Hymnen der Hs. in 13 der Ausgabe. Ferner wurde der 2. Hymnus von der Sammlung getrennt und in 3,599–602 publiziert.

¹¹ Lamy 2, 429 ff. u. 1, 5 ff.

¹⁴ ER 2, 420 F.

¹² ER 2, 423 E.

¹⁵ ER 2, 410 A.

¹³ ER 2, 424 B.

Das hier vorliegende Wunder ergibt sich für Ephräm aus seiner Einheitschristologie, die ich schon anderswo¹⁶ erörtert habe. Hier genügt es allgemein zu wiederholen, daß bei Ephräm, trotzdem er auch von zwei Naturen in Christus sprechen kann, dennoch die Einheitsausdrücke überwiegen. Besonders kommt das im Spiel der Antinomien zur Geltung, wenn er von Christus am Kreuz oder auch von Christus im Mutterschoß spricht. Als Beispiel für den letzteren Fall sei *De Nativitate* 4, 182–194 zitiert:

- (182) Durch die (göttliche) Kraft aus ihm vermochte Maria
in ihrem Schoß zu tragen den, der das All trägt.
- (183) Aus dem gewaltigen Schatz aller Geschöpfe (= Gott)
gab Maria ihm alles, was sie ihm gab.
- (184) Sie gab ihm Milch von dem, der sie schuf;
sie gab ihm Speise von dem, der sie entstehen ließ.
- (185) Er gab Maria die Milch als Gott,
er trank sie hinwieder von ihr als Mensch.
- (186) Es trugen ihn ihre Arme, weil er seine Wucht verringert hatte;
es umschlang ihn ihr Busen, weil er sich klein gemacht hatte.
- (190) Es empfing ihn der Schoß der Scheol, und er zerbarst.
Wie konnte der Schoß Mariens ihn tragen!
- (193) Wer könnte vom Sohn des Unsichtbaren erzählen,
der herabstieg und im Mutterschoß in einen Körper sich hüllte¹⁷.

Diese menschlich-göttlichen Antinomien des Kindes verwirren die Mutter. Sie weiß nicht, welchen Namen sie ihm geben soll. Ihr Kind ist zugleich ihr göttlicher Herr. Das läßt Ephräm in *De Nativitate* 6, 1–2 Maria selber aussprechen:

- 1. Nicht weiß mein Mund, / wie er dich nennen soll,
o Sohn des Lebendigen ...
- 2. Obwohl Sohn des Einzigen, / soll ich dich da
Sohn vieler nennen? / Dir genügen nicht
zehntausend Namen, / der du Sohn Gottes bist
und Menschensohn / und Sohn Josephs
und Sohn Davids / und Herr Mariens¹⁸.

Dieser Anerkennung der eignen geschöpflichen Abhängigkeit steht eine andre Stelle gegenüber, in der wiederum Maria selber ihre alle Menschen überragende Würde zum Ausdruck bringt, *De Nativitate* 2, 7:

Mehr als alle, die Heilung fanden, hat er mich erfreut; denn ich empfing ihn.
Mehr als alle, die er erhob, hat er mich erhoben; denn ich gebar ihn.
Sein Lebensparadies werde ich betreten
und dort, wo Eva unterlag, will ich ihn lobpreisen.
Denn er fand Gefallen an mir vor allen erschaffenen Frauen,
daß ich ihm Mutter würde, da er (es) wollte,
und er mir Kind, weil es ihm (so) gefiel^{18a}.

¹⁶ Ephräms Reden über den Glauben 77 ff.

¹⁷ ER 2, 412 EF.

¹⁸ ER 2, 416 AB.

^{18a} ER 3, 600 D.

Von der Erhöhung Mariens durch ihre Mutterschaft spricht auch *De Nativitate* 5,20–21:

- (20) An dem Tage, da eintrat / Gabriel
bei mir, Armen, / hat er zur Herrin und Magd
im Nu mich gemacht. / Magd bin ich
nämlich deiner Gottheit / und Mutter
hinwieder deiner Menschheit, / Herr und Sohn!
- (21) Im Nu ist die Magd / zur Königstochter geworden
durch dich, o Königssohn. / Siehe die Niedrige
im Hause Davids / hat durch dich
o Sohn Davids, / siehe die Tochter der Erde
hat den Himmel erreicht / durch den Himmlischen¹⁹.

Der »Himmlische« ist Christus. Wenn durch ihn die Tochter der Erde den Himmel erreicht hat, so ist das keine Anspielung auf die Himmelfahrt Mariens. Es drückt nur die himmlische, überirdische Würde aus, die Maria durch die Menschwerdung Christi erhielt. Auch bei dem Bild der folgenden Stelle muß der Zusammenhang beachtet werden, in der es sich findet. Maria spricht wie in vielen der bereits zitierten Stellen aus *De Nativitate* zu ihrem (neugeborenen) Kind, *De Nativitate* 17,1:

»Es trug mich das Kind, / das ich trage«
sprach Maria. / »Es senkte seine Flügel
und nahm und setzte mich / zwischen seine Schwingen
und flog empor in die Luft / und bekannte mir:
Höhe und Tiefe / werden deines Sohnes sein«²⁰.

In einem visionären Bild zeigt hier das kleine schwache Kind seiner Mutter seine göttliche Macht und Herrschaft, die damals noch verborgen war, aber doch auch schon — und das ist das Thema der beiden folgenden Strophen — durch Gabriel, Simeon, die Magier und Herodes zum Ausdruck kam.

Im Anschluß an die »himmlische« Erhebung Mariens durch ihre Mutterschaft, durch ihr göttliches Kind, soll die Frage der Sündenlosigkeit Mariens bei Ephräm behandelt werden. Grundlegend ist dabei eine Stelle aus den *Carmina Nisibena*, auf die bereits der Herausgeber dieser Lieder, G. Bickell, aufmerksam gemacht hat, nämlich *Carmina Nisibena* 27,8²¹. In den vorangehenden Strophen ist hier von der blutflüssigen Frau die Rede, die zwölf Jahre lang von den Ärzten behandelt, »entblößt« worden war, ohne Heilung zu finden. Bei Jesus fand sie Heilung ohne Entblößung, durch die Berührung nicht seines Körpers, sondern seines Kleides, »das alles rein macht«. Darauf folgt Strophe 4: »Um wieviel mehr wirst du (Christus) daher rein machen deine Kirche, die verächtlich wurde, so daß sogar

¹⁹ ER 2, 415 EF.

²⁰ ER 2, 430 D.

²¹ Die Strophenzählung gibt Bickell nur in seiner lateinischen Übersetzung. Der syr. Text zählt die metrischen Glieder, hier 27,44–49. Zu der theologischen Kontroverse, die sich an diese Stelle anknüpft, vgl. L. Hammersberger, *Die Mariologie der ephremischen Schriften* (Innsbruck 1938) 66 ff. u. O. de Urbina in *Orientalia christiana periodica* 6 (1940) 59.

die des Weges Vorübergehenden herbeieilten, ihre Schmach zu sehen. Die (an dir) vorbeigehende (blutflüssige) Frau hast du züchtig behandelt, und deine Braut hast du entblößt!« Die Braut Christi ist die Kirche von Edessa. Strophe 5 findet im Vergleich noch folgenden weiteren Gegensatz in bezug auf die Zeit: die Krankheit der Kirche Edessas dauert sechs Jahre, die geheilte Frau hatte zwölf Jahre lang leiden müssen. Daraus wird die Bitte formuliert: »Der du das alteingesessene Übel geheilt hast, heile auch das junge Leiden (deiner Braut)!« In Strophe 6 spricht die Braut selber zu Christus: »Und wenn du, weil ich rasch häßlich wurde, mich verstießest, wie könnte dir dann häßlich sein, wer seine Frau verachtet, weil sie häßlich ist. Liebe mich Häßliche und zeige, daß er sein Weib lieben soll!« Um ihre Häßlichkeit zu schildern, greift die Braut in der nächsten Strophe zu einem Beispiel aus dem Alten Testament:

- (7) Lea, die häßlich war, / hast du schön gemacht.
Ihre Augen waren triefend, / doch ihre Kinder waren schön.
Mich, o Herr, die ich schön bin, /
über mich bringen meine Kinder Schmach!

Die Kirche von Edessa ist als Braut Christi nicht selber häßlich; nur ihre Kinder, die Christen von Edessa bereiten ihr Schmach. Auch in der anschließenden entscheidenden Strophe 8 spricht die Braut von ihren Kindern:

- Nur du und deine Mutter / seid über alles schön;
denn kein Makel, o Herr, ist an dir /
und keine Entstellung an deiner Mutter.
Unter den beiden Schönen, / wem gleichen da meine Kinder!

Vor der Erklärung dieser berühmt gewordenen Strophe sei noch aus den folgenden Strophen herangezogen, was zu ihrem Verständnis notwendig oder dienlich ist. Strophe 9 und 10 sprechen offenbar von der Vorgängerin der Kirche, von der Synagoge, dem jüdischen Volk, das schon mit dem goldenen Kalb die Ehe gebrochen hatte. Demgegenüber hat nach Strophe 11 der Apostel Paulus die Kirche (Edessas) mit Christus vermählt als reine Jungfrau, die ihm auch die Treue hielt, insofern sie den Götzendienst ihrer Vorgängerin ablehnte. Doch der Schluß der Strophe verrät, worin die Schuld ihrer Kinder liegt; denn hier bittet die Braut: »Nicht mögen meine Kinder, die Schafe, sich gegenseitig mit den Hörnern stoßen!« Die Schmach der Kinder der Kirche Edessas ist also ein innerer Streit, der schon sechs Jahre lang währt. Nach dem Zusammenhang des ganzen Hymnus können damit nur die Unruhen gemeint sein, die der Arianismus seit der Thronbesteigung des Kaisers Valens in Edessa verursacht hatte. In den noch folgenden Strophen führt Ephräm Beispiele an, die die Christen Edessas zu Liebe und Eintracht zurückführen sollten. Sie sind Kinder des Lammes, das sich schweigend zur Schlachtbank führen ließ. Wichtiger für uns ist das zweite Beispiel, Strophe 13:

- Nicht Adam hat euch gezeugt, / der wider Gebühr wegen war,
noch sein Sohn, der ungerecht / für nichts seinen Bruder tötete.
Söhne des Geistes seid ihr, / und Kinder, Söhne des Wassers.

Nun zurück zu Strophe 8. Die Sünde des Streits hat die Kinder der Kirche Edessas entstellt, die zuvor als neugeborne Kinder der Braut, des Geistes, des Taufwassers sündenlos und schön waren wie ihre Mutter. Sie gleichen daher nicht mehr der sündenlosen Mutter und ihrem sündenlosen Sohn, d. h. Christo und Maria. Da Ephräm hier Menschen mit Christus im Punkt der Sündenlosigkeit vergleicht, kann er nur die Menschheit Christi im Auge gehabt haben. Das »nur« zu Beginn der Strophe 8 beweist das auch sprachlich. Im zweiten Teil der *Carmina Nisibena* finden sich ferner mehrere Stellen, in denen ähnlich die Sündenlosigkeit des Menschen Jesu im Gegensatz zu allen übrigen Menschen betont wird, vor allem Hymnus 35, Str. 8—12. Hier sagt Satan, daß sein Hauch selbst in den Propheten und Gerechten zu finden gewesen sei; nur in Christus, obgleich mit dem Körper Adams bekleidet, habe sein Sauerteig keinerlei Macht gewinnen können. Diese Herrschaft des Satans (der Sünde) über alle Menschen tritt für Ephräm besonders in der Macht der geschlechtlichen Konkupiszenz zu Tage. Denn er läßt Satan in Hymnus 35,10 sprechen: »Die Begierde des Körpers ist in allen Körpern; sie wacht in ihnen, selbst wenn die Körper schlafen. Den, der wachend rein ist, trübe ich durch Träume. Der Schmutz des Körpers regt sich in ihm. Durch die Regung, die in ihm verborgen ist, habe ich die Wachenden sowohl wie die Schlafenden verwirrt. Dieser (= Christus) allein ist der Reine, den ich auch nicht im Traume verwirren (konnte), der selbst im Schlaf rein und heilig gewesen ist.« Diese Sündenlosigkeit des Menschen Jesu übertrifft auch die Unschuld der Kinder, obwohl Ephräm auch diese an einer Stelle der *Carmina Nisibena* »ganz rein« nennt, nämlich in Hymnus 4,33; denn hier sagt die Kirche von Nisibis, daß ihre Kinder — diesmal sind es nach dem Zusammenhang wirkliche Kinder, die auf der Straße spielen und mit dem Christkind in der Krippe in Verbindung gebracht werden — »rein sind in allem«. Doch in *Carmina Nisibena* 35, Str. 12 spricht wiederum Satan: »Ich sah Knaben, Söhne von Gerechten, und Kinder, Söhne reiner Frauen, und prüfte sie vom Mutterschoße an, jeden einzelnen. Und ich sah in ihnen unseren Sauerteig, (ich fand sie) zornig, schmähsüchtig, aufbrausend und neidisch.« Der scheinbare Widerspruch dieser Stelle zu *Carmina Nisibena* 4,7 ist dadurch zu lösen, daß in 4,7 von der Abwesenheit jeder persönlichen Sünde im Kinde die Rede ist, während 35,12 die auch schon im Kind verderbte menschliche Natur im Auge hat. Das Jesuskind war nun auch von dieser verderbten Naturanlage frei, wie Satan in 35,12 gesteht: »jener aber war von seinem Keimen an eine gute Frucht, die die Süßigkeit besaß, durch die (auch) die Sünder Süßigkeit gewannen.«

Die angeführten Stellen schreiben die völlige Sündenlosigkeit Christus allein zu. *Carmina Nisibena* 27,8 erweitert nun das *balḥōd* (Christus »allein«) von *Carmina Nisibena* 35,10 zu einem *att hū balḥōd w-emmâk* = »du allein und deine Mutter«. Damit wird wohl die oben für den Menschen Jesus herausgestellte Freiheit von jeder persönlichen Sünde und von der allgemeinen Verderbnis der menschlichen Natur auch für Maria voraus-

gesetzt. Es erhebt sich nun die Frage: von welchem Augenblick an gilt das für Maria?

In der Analyse von *Carmina Nisibena* 27 wurde hervorgehoben, daß in der 13. Strophe die Sünde der Kinder der edessenischen Kirche in Gegensatz gestellt wird zu der Sündenlosigkeit, die sie als Söhne des Geistes, als Söhne des (Tauf)wassers besitzen sollten. Mit andren Worten: auch sie waren zunächst von der Taufe an sündenlos. Dieses Prinzip kann nun schon auf die Menschheit Christi übertragen werden. Ist doch bei seiner Empfängnis im Mutterschoß der Geist in Maria eingetreten, eine Taufe, in der Heiligung und Entstehen in eins zusammenfiel, eine erste Taufe, zu der die Taufe im Jordan nur eine (äußerliche) Wiederholung war, wie wir noch aus einer andren Stelle Ephräms hören werden. Ist daher schon für die Menschheit Christi der Beginn ihrer Sündenlosigkeit eine Art Taufe, dann darf es nicht wundernehmen, daß Ephräm auch für Maria eine Taufe gekannt hat.

Von einer eignen Wiedergeburt aus der Taufe spricht Maria selber in Hym. *De Nativitate* 16, 9ff.:

- (9) Wie soll ich dich nennen, / der du uns fremd bist
und doch einer aus uns wurdest. / Soll ich dich Sohn nennen?
Bruder? / Bräutigam?
Herr? / Du, der seine Mutter gebär
(in) einer anderen Geburt / aus dem Wasser!
- (10) Schwester bin ich (dir) / aus dem Hause Davids,
welcher der Vater von uns beiden ist. / Auch Mutter bin ich;
denn dich trug ich im Schoße. / Auch Braut bin ich (dir);
denn du bist keusch. / Magd und Tochter
des Blutes und des Wassers; / denn du hast (mich) erkaufte, getauft.
- (11) Sohn des Höchsten, / der kam und in mir Wohnung nahm,
und ich wurde seine Mutter. / Und so wie ich ihn gebär,
(in) einer zweiten Geburt, / hat auch er mich geboren,
(in) einer zweiten Geburt. / Das Kleid seiner Mutter,
das er anzog, sein Körper, / ich habe dessen Herrlichkeit angelegt!²²

Wenn hier Christus als »Gebärer seiner Mutter« erscheint und Maria als »Tochter des Blutes und des Wassers«, so sind das echt ephrämisches Aus-sagen. Denn dieser ergeht sich überall in derartigen Antithesen. Hier hat er die Antinomie gefunden: Maria, die Mutter des göttlichen Kindes, ist selber Kind ihres Kindes. Und zwar handelt es sich beidemale um eine zweite Geburt; denn Christi Geburt aus Maria ist die zweite nach der ewigen Geburt aus dem Vater, und Mariens Geburt aus Christus ist ihre Wiedergeburt aus der Taufe. Worin lag nun nach Ephräm die Taufe Mariens? Die Ausdrücke: »Geburt aus dem Wasser« und »Tochter des Blutes und des Wassers« scheinen die Annahme einer konkreten Taufe nahe zu legen. Im Laufe des folgenden Abschnittes wird sich uns aber eine andre Lösung aufdrängen. Zu ihrer Vorbereitung sei hier auf die Wendung zurückverwiesen, die wir oben bei den Kindern der Kirche Edessas ange-

²² ER 2, 429 EF.

troffen haben, wo synonym zu »Kinder des Taufwassers« der Ausdruck »Söhne des Geistes« stand, und ferner auf den Umstand, daß die Empfängnis Christi durch den Geist in den Augen Ephräms eine Taufe war.

2.

Die Antinomie von Jesus dem »Gebärer« seiner Mutter, spricht der Schluß von *De Nativitate* 16, 11 in einem soteriologisch wichtigen Bild aus, das ausführlicher zu besprechen ist. In diesem Bild schenkt die Mutter dem göttlichen Kind ihr Kleid, d. h. den menschlichen Körper, die menschliche Natur. Doch nicht den durch Eva und Adam der Sünde und dem Tod verfallenen Körper, sondern den davon wieder befreien, den durch die keimhaft in ihm ruhende Auferstehung wieder unsterblich gewordenen, innerlich vergeistigten Körper des Paradieses, der nun, von Christus an, seiner Mutter, dem guten Schächer und allen getauften und fromm lebenden Christen zuteil wird. Diese Neuschaffung des menschlichen Körpers geht natürlich von der göttlichen Natur Christi aus und von seinem Geist wie Ephräm im 10. Hymnus *De Fide* sagt:

Als der Herr herabstieg auf die Erde zu den Sterblichen,
schuf er sie zu einer neuen Schöpfung,
wie die Engel; denn Feuer und Geist
mischte er in sie, damit sie aus Feuer und Geist würden, unsichtbarerweise²³.

Trotzdem stammt dieser vergeistigte, sündenlose Körper Christi, dieses Kleid seiner Gottheit, zunächst aus dem Kleid (= dem Körper) seiner Mutter. Darum kann Ephräm sagen: »das Kleid seiner Mutter, das er anzog«. Aber dieses Kleid wäre das sterbliche, durch die Sünde verderbte Kleid Evas gewesen, wenn nicht Maria jenes Kleid, das sie schenkte, zugleich auch zurückgeschenkt bekommen hätte als das verklärte, geheiligte, vergeistigte Kleid ihres Sohnes. Denn wie Maria in der vorangehenden Antinomie sprach: ich habe das Kind geboren und das Kind hat mich geboren, so sagt sie hier: »Das Kleid seiner Mutter, das er anzog, sein Körper, ich habe dessen Herrlichkeit angelegt«.

Im Rahmen dieses Bildes von der Erlösung als dem neuen Kleid spricht nun Ephräm noch öfters von Maria. In *De Paradiso* 4, 5 wird dabei der Gegensatz zu Eva ausgeführt:

Adam war nackt und schön. / Doch sein Weib, das tüchtige,
bemühte sich und schuf ihm / das Kleid der Befleckung.
Es sah und verwarf ihn der Garten, / weil er ihn häßlich fand.
Es wurde ihm (Adam) durch Maria / ein Gewand zuteil,
das den Schächer schmückte. /

Und weil er durch die Verheißung erstrahlte,
sah ihn und umarmte ihn / der Garten an Stelle Adams.

Wir sprechen hier von der heiligmachenden Gnade. Für Ephräm (und die östliche Theologie überhaupt) steht die konkret physische Seite der

²³ CSCO 154,50 (155,34).

Erlösung im Vordergrund. Für ihn ist der vergeistigte, sünden- und todlose Paradieseskörper das strahlende Paradieseskleid und der verderbte, sterbliche Körper des gefallen Menschen das Kleid der Befleckung. Wenn nun hier gesagt wird, daß durch Maria uns ein neues Paradieseskleid geschenkt wurde, so ist Maria natürlich nur Mittelursache, insofern Christus aus ihr die menschliche Natur annahm. Hauptursache bleibt Christus, der zum Beispiel in *De Ecclesia* 26,4 auch allein genannt wird:

Deine (= Christi) strahlende Reinheit ist das Gewand der Herrlichkeit.
Gerecht ist, wer damit bekleidet wird²⁴.

Von Eva hat es in *De Paradiso* 4,5 geheißsen, daß sie für Adam das Kleid der Befleckung wob, weil sie für Adam und die Menschheit der Anlaß, die Ursache von Sünde und Tod wurde. Umgekehrt sagt Ephräm in *De Virginitate* 32,1 von Maria, daß sie für Christus das (neue) Kleid wob: »Deine Verborgtheit (d. h. die unsichtbare Gottheit Christi), die zur Zeit deiner Empfängnis im Mutterschoß zum erstenmal jenes reine Kleid fühlte, das gewoben wurde«²⁵ zweifellos zu ergänzen: das dir von Maria gewoben wurde. *De Nativitate* 17,4 bringt noch einmal die Antinomie der gleichzeitigen Passivität und Aktivität Mariens, ihr Bekleiden und ihr Bekleidetwerden, zum Ausdruck, und zwar wiederum mit einem Hinweis auf Eva:

In (der Zeit) ihrer Jungfrauenschaft / hat sich mit Blättern der Schmach
Eva bekleidet. / Deine (= Christi) Mutter hat sich bekleidet
in (der Zeit) ihrer Jungfrauenschaft / mit dem Kleid der Herrlichkeit,
das für alle reicht. / Einen Fetzen Kleides,
den Körper (nämlich) hat sie geschenkt / dem, der alle kleidet²⁶.

Das Kleid der Herrlichkeit, das für alle reicht, ist der Körper der erlösten und verklärten Menschheit mit Christus als Haupt. Der Fetzen Kleides oder genauer übersetzt das kleine (Stück) Stoff wird durch die anschließende Apposition erklärt; es ist der kleine Körper des neugeborenen Kindes, den die Mutter geschenkt hat. Das Verächtliche des Ausdrucks soll wohl auch die Wertlosigkeit der rein menschlichen, noch nicht von Christus durch seine Annahme verklärten Gabe ausdrücken. Die Schlußwendung: »dem, der alle kleidet« lautet allgemein, sodaß unklar bleibt, ob Ephräm an die irdische Vorsehung der Gottheit Christi denkt, die alle kleidet, oder an die Bekleidung aller Gerechten im Paradies, oder an beides zusammen.

Zum Schluß noch eine Stelle, in der nur mehr vom Glanz an Stelle des verklärten Körpers die Rede ist, *De Ecclesia* 45,3:

Durch Eva ging verloren und durch Maria kehrte zurück
der herrliche, begehrenswerte Glanz,
der von Eva und Adam gewichen war²⁷.

²⁴ ER 3, 608 F.

²⁵ Rahmani 91.

²⁶ ER 2, 430 EF.

²⁷ ER 2, 318 D.

Diese Stelle kann die Überleitung bilden zu einem neuen Bild, das Ephräm zu unserem Thema gelegentlich verwendet: Christus die Sonne und Maria das Auge, das selber nach dem bekannten biblischen Ausspruch den ganzen Körper licht und hell macht (Mt. 6, 22). Auf dieses Herrenwort spielt Ephräm in *De Ecclesia* 37, 2 an: »Durch das Auge wird der ganze Körper licht«. Daraufhin heißt es in Strophe 3:

Es ist offenkundig, daß Maria / der Ackerboden der Sonne ist,
(der Sonne), die durch sie (Maria) erleuchtete /
die Welt und ihre Bewohner,
welche sich verfinstert hatten durch Eva, / die Ursache aller Übel.

Den Ausdruck: Maria, der Ackerboden der Sonne, d. h. die die Sonne (Christus) hervorbrachte wie der Ackerboden die Frucht, hat die Editio Romana gegen den klaren Text der Hs in: Maria, Pforte der Sonne, abgeändert, zu Unrecht. Denn jener sinnbildliche Gebrauch von 'ar'a = terra, ager findet sich z. B. auch in Lamy 2/361, 8, wo Ephräm die Armut den Ackerboden nennt, aus dem die sittliche Schönheit strahlend erblüht. Die anschließende 4. Strophe läßt dieses Bild für Maria fallen. An seine Stelle tritt das Auge:

- (4) Sie (= die Menschen) gleichen symbolisch /
einem Körper, an dem das eine Auge
blind und finster ist, / das andere hinwieder
klar und leuchtend, / das All erleuchtend.
- (5) Siehe der Menschheit sind / zwei Augen eingesetzt.
Eva war ihr Auge, / ihr blindes, linkes.
Das rechte Auge, / das leuchtende, ist Maria.
- (6) Durch das Auge, das sich verdunkelte, /
verdunkelte sich die ganze Menschheit,
und die Menschen haben tastend /
alle Steine des Anstoßes, die sie fanden,
für Gott gehalten; / den Trug nannten sie Wahrheit.
- (7) Doch als sie erhellt wurden durch das Auge / und das himmlische Licht,
das in ihm (Auge) sich niederließ, /
da fanden sie die Eintracht wieder, weil sie sahen,
daß der Fund, den sie fanden / der Verlust ihres Lebens war²⁸.

Maria ist also das gesunde Auge der Menschheit, in dem das himmlische Licht, Christus, der Offenbarer des Vaters, leibhaftig sich niederließ, um, wie der 73. Hymnus *De Fide*²⁹ weiter ausführt, daraus wieder hervorzugehen und die ganze Welt zu erleuchten, d. h. nach dem Zusammenhang von *De Ecclesia* 37, die Menschen aus der Finsternis des Polytheismus, einer Wirkung des blinden Auges (Evas), in das Licht und die Einheit des Glaubens an den einen wahren Gott zurückzuführen.

²⁸ ER 2, 329 EF.

²⁹ CSCO 154, 223 ff. (155, 192 ff.).

De Ecclesia 37, 4–7 spricht nur von der aufklärenden Wirkung des himmlischen Lichtes, das uns Maria vermittelt. Im vorangehenden Hymnus 36 aber ist bereits von der reinigenden, verklärenden Wirkung dieses Lichtes die Rede, und zwar für Maria, das Auge, selber!

- (36,1) Das Auge wird durch die Sonne / gereinigt, durch die Verbindung mit ihr.
Es siegt durch ihre Waffe, / es wird klar durch ihr Leuchten
und strahlend durch ihren Glanz / und schön durch ihren Schmuck.
(2) Maria ist wie das Auge: / das Licht ließ sich nieder in ihr,
machte rein ihren Geist, / ihr Überlegen,
ihr Denken / und läuterte ihre Jungfräulichkeit³⁰.

Die Strophe spricht zweifellos von einer moralischen und physischen Läuterung der Jungfrau durch den Eintritt des göttlichen Kindes in der Empfängnis. Ist vielleicht das die Taufe der Jungfrau, von der Ephräm oben in *De Nativitate* 16, 10–11 sprach? Man wird diese Vermutung zunächst sehr kühn finden und zu wenig begründet im Wortlaut von *De Ecclesia* 36, 1–2. Doch Ephräm selber geht in der anschließenden Strophe (36, 3) zur Taufe Christi im Jordan über und vergleicht sie mit der Empfängnis und Geburt Christi aus Maria:

Der Fluß, in dem er getauft wurde, /
wiederholte symbolisch seine Empfängnis.
Der feuchte Schoß des Wassers / empfing ihn in Reinheit
und gebar ihn in Glanz / und ließ ihn heraussteigen in Herrlichkeit³¹.

Der Glanz und die Herrlichkeit, von der hier die Rede ist, geht auf das Licht, das nach Ephräm bei der Taufe Jesu den ganzen Jordan erhellte und den er wie den Glanz der Verklärung auf dem Berge Thabor als Manifestation der Gottheit Christi versteht³². Wenn aber darüber hinaus auch die Wasser des Jordans selber durch das Hineinsteigen Jesu gereinigt wurden, so kann das nur auf die »Vermischung« des Geistes mit dem Taufwasser gehen, die nach Ephräm Voraussetzung der Wirksamkeit des Sakramentes ist und die grundlegend bei der Einsetzung der Taufe durch die Taufe Jesu im Jordan erfolgte. Sie wird im *Sermo de Domino Nostro* folgendermaßen geschildert: Er (= Christus) kam zu Johannes, um von ihm die Taufe zu erhalten und um in das sichtbare Wasser den unsichtbaren Geist zu mischen, damit diejenigen, deren Körper die Feuchtigkeit des Wassers spüren, mit ihren geist(igen Sinnen) die Gabe des Geistes wahrnehmen«³³. Überträgt man nun das vom Schoße des Wassers auf Maria, so ist auch hier die Reinigung und Heiligung ihrer Seele und ihres Körpers bei der Empfängnis das Werk des auf sie herabkommenden Geistes gewesen, d. h. ihre Taufe! Dem Einwand, daß es in *De Nativitate* 16, 10 von Maria hieß, sie sei Tochter des (Tauf)wassers, wurde schon oben begegnet durch den Hinweis auf die Gleichheit der Ausdrücke: »Kinder des Taufwassers« und »Söhne des Geistes«.

³⁰ ER 2, 328 D.

³¹ ER 2, 328 E.

³² Vgl. *De Fide* 7,3 (CSCO 155,23).

³³ Lamy 1, 269, 1 ff.

3

Der Geist ist aber nicht nur das läuternde Feuer; er ist auch der lebenspendende Hauch. Das führt zu der weiteren Begriffs- und Bildreihe: Christus der Geist- und Lebensträger, die Lebensarznei, Eva die Quelle des Todes, Maria die Spenderin des Lebens. Die Überwindung des Todes erfolgte durch Christi leiblichen Tod. Ephräm führt dazu im *Sermo de Domino Nostro* folgende Gedanken und Bilder aus: »Da der Tod ihn (= Christus) nicht ohne Körper verschlingen konnte, kam er (Christus) zu der Jungfrau, um von da ein Reittier zu lenken zur Šeol. . . . Mit dem Körper aus der Jungfrau betrat er die Šeol. . . . und kam zu Eva, der Mutter aller Lebenden. Sie ist der Weinstock, dessen Schutzwall (der Böse) mit ihren eignen Händen durchbrochen hatte und durch dessen Früchte er den Tod zu verkosten gab. Und Eva, die Mutter aller Lebenden, war zur Quelle des Todes geworden für alle Lebenden. Maria aber ließ hervorspriessen ein neues Reis aus Eva, dem Weinstock, dem alten, und in ihm ließ sich nieder das neue Leben (= Christus). . . . Es flog nämlich die Lebensarznei herab von der (himmlischen) Höhe und vermischte sich mit dem Körper, der sterblichen Frucht. Und als der Tod kam, um sie nach seiner Gewohnheit abzuweiden, da hat umgekehrt das Leben den Tod verschlungen. . . .«³⁴.

In diesem Zusammenhang sieht Ephräm auch Gen. 3, 15, wenn er in *De Nativitate* 13, 2 sagt:

..... / Es freue sich heute (Geburtstag des Herrn)
Eva in der Šeol. / Denn siehe der Sohn ihrer Tochter
ist als Lebensarznei / herabgestiegen, um aufzuerwecken
die Mutter seiner Mutter. / Das gebenedeite Kind
zertritt den Kopf / der Schlange, die sie verwundet hatte³⁵.

Für die Christen ist so kraft des neuen Lebens aus Christus Eva als Mutter durch Maria verdrängt. So sagt Ephräm zu Beginn des 47. Hymnus *De Ecclesia* in der Einleitung zu einer Betrachtung über den Sündenfall:

Brüder, Kinder der Eva, /
läßt uns auf die Erzählung ihres (Falles) lauschen,
(des Falles) unserer alten Mutter, / die vergangen ist durch Maria³⁶.

Hierher gehört auch die bildhafte Redeweise, daß der Tod durch das Ohr in Eva eintrat und damit alle Menschen erfaßte, und daß umgekehrt auch das Leben durch das Ohr in Maria eintrat und so auf alle Auserwählten sich ergoß. So Ephräm in *De Ecclesia* 49, 7:

Denn wie aus dem Schoß, / dem kleinen, jenes Ohres
eintrat und sich ergoß der Tod, / so ist durch das Ohr,
das neue, von Maria, / eingetreten das Leben und hat sich ergossen³⁷.

³⁴ Lamy 1, 153, 11 ff.

³⁶ ER 2, 321 E.

³⁵ ER 2, 424 E.

³⁷ ER 2, 324 DE.

Der Parallelismus zu Eva, zu dem Eindringen der Sünde und damit des Todes in den verführenden Worten der Schlange durch das Ohr, zeigt, daß auch bei Maria die Empfängnis durch das Ohr nicht grob materialistisch zu verstehen ist. Maria hat mit dem Ohr von dem geistigen, unsichtbaren Eintreten Christi aus den Worten des Engels erfahren. So Ephräm selber im 35. Hymnus *De Ecclesia*. Hier heißt es zunächst in der ersten Strophe allgemein:

Zwei Einfältige, / zwei Unerfahrene
 Maria und Eva, / wurden auf die Waage gelegt:
 die eine Ursache unseres Todes, / die andere Ursache unseres Lebens³⁸.

Nach einer längeren Ausführung über Einfalt, Klugheit, Verschlagenheit und ihre Vermengung kehrt Strophe 17 zu Maria und Eva zurück:

(17) Mit (dem Auge) nahm Eva wahr / die Schönheit des Baumes
 und in ihrem Geist gestaltete sich / der Rat des Schlaun.
 Und Reue / war der Ausgang der Tat.
 Mit dem Ohr nahm Maria wahr /
 den Unsichtbaren, der in der Stimme kam.
 Sie empfing in ihrem Schoß /
 die (göttliche) Macht, die zum Körper kam.
 Tod und Satan / fragten: was bedeutet diese Kunde³⁹?

Eine dritte Stelle zu dieser nur bildhaft zu verstehenden Empfängnis durch das Ohr wird am Schluß dieses Aufsatzes erwähnt werden.

4

Zur Vernichtung des Todes war, wie wir oben sahen, die Menschwerdung Christi notwendig, das Herabsteigen der himmlischen Lebensarznei. Damit wird mittelbar auch Maria für uns zur Quelle des Lebens, weil sie uns den »Körper« Christi schenkte, der den Tod vernichtet. Nun sind aber für Ephräm die eucharistischen Gestalten völlig dasselbe Kleid Christi wie sein menschlicher Körper aus Maria. Auf diese Weise tritt Maria auch in engste Verbindung mit der Eucharistie, und Ephräm kann in *De Azymis* 6, 7 (Lamy 1, 593, 9) das lebenspendende Brot ein Geschenk Mariens nennen:

Es gab Maria uns das lebendige Brot
 statt des Brotes der Mühsal, das Eva gab.

Und auch in der Eucharistie als Opfer erscheint Maria in *Carmina Nisibena* 46, 11, wo Ephräm im Anschluß an eine Erwähnung der wunderbaren Brotvermehrung weiterfährt:

Und er (Christus) nahm und brach ein Brot,
 ein andres, einzig(artiges),
 das Symbol jenes Leibes,
 des einzigen, aus Maria.

³⁸ ER 2, 327 A.

³⁹ ER 2, 328 AB.

Und in *De Crucifixione* 3, 9 (Lamy 1, 659, 9ff.) heißt es vom Abendmahlssaal:

Selig dein Raum, in dem gebrochen wurde
jenes Brot aus der gepriesenen Garbe (= Maria).
In dir wurde gekeltert
die Traube aus Maria, der Kelch der Erlösung⁴⁰.

Eine weitere Stelle verbindet die Vorstellung von Christus der Lebensarznei und dem Lebensbrot mit dem schon behandelten Bild von dem Körper Christi als dem neuen Paradieseskleid. Es ist die 6. Strophe des 17. Hymnus *De Nativitate*, wo zunächst vom Tod als der Folge der Erbsünde die Rede ist:

- (6) Eva war geworden / zu einer Höhle und zu einem Grab
für die verfluchte Schlange. /
Es war eingetreten und hatte in ihr gewohnt
der Rat der Schlange, der böse. / Und Eva wurde ihr Brot;
denn sie wurde zu Staub. / Du⁴¹ aber bist unser Brot,
unser Brautgemach / und das Kleid unserer Herrlichkeit⁴².

Zuletzt noch ein umfangreicheres Zitat zu dem Thema: Maria und die Eucharistie, das in etwa die Frage der Stellung Mariens beleuchtet, ihres Verhältnisses zu Christus und den Christen. Freilich geschieht dies in ganz poetischer Form, und das demütige Zurücktreten der Jungfrau, das sich dabei zeigt, darf nicht überbetont, oder gar polemisch verwertet werden. *De Nativitate* 16, 1–4:

- (1) Ich eifere nicht, mein Sohn, / daß du mit mir sein wirst
und mit allen. / Sei Gott
für den, der dich bekennt, / und sei Herr
für den, der dir dient, / und sei Bruder
für den, der dich liebt, / damit du alle erlösest.
(2) Als du in mir wohntest, / hat in mir und außer mir
deine Majestät gewohnt. / Und da ich dich gebar
sichtbarlich, / ist deine unsichtbare Macht
nicht aus mir gewichen. / Du bist in mir
und du bist außer mir, / o Verwirrer deiner Mutter,
(3) damit ich dein Bild sehe, / jenes äußerliche,
das vor meinen Augen liegt. / Dein unsichtbares Bild
ist geformt in meinem Geist. / In deinem sichtbaren Bild
sah ich Adam. / Und in jenem unsichtbaren
sah ich deinen Vater, / der mit dir vereint ist.
(4) Hast du nur mir / in zwei Bildern
deine Schönheit gezeigt? / (Nein), dein Brot bilde dich
und das Denken! / Wohne im Brot
und in denen, die es essen! / Verborgenen und sichtbar
soll deine Kirche dich sehen / wie deine Mutter⁴³!

⁴⁰ Vgl. zu diesen Stellen den Aufsatz: *Die Eucharistie bei Ephräm* = Or Chr 38 (1954) 49 u. 63.

⁴¹ Geht auf Christus; die Beziehung zu Maria ist auf Grund des Vergleiches mit Eva zu ergänzen.

⁴² ER 2, 431 A.

⁴³ ER 2, 429 AB.

In der ersten Strophe sagt Maria demütig, daß sie ohne Eifersucht die eigne enge Verbindung mit Christus auch allen übrigen Menschen gönnen will. Die Strophen 2 und 3 schildern, wie Maria innerlich und äußerlich Christus sehen, erleben konnte. Innerlich nimmt sie in Glaube und Liebe seine Gottheit wahr, durch die er das Abbild seines Vaters ist, äußerlich sieht sie ihn gehüllt in seine Menschheit, die ihn zum zweiten Adam macht. In Strophe 4 fordert sie nun ihr Kind auf, durch die Eucharistie seine Kirche, die Christen, in die gleiche glückliche Lage zu versetzen, nämlich Christus wahrzunehmen sowohl innerlich im Geiste als unsichtbaren Gott, wie auch äußerlich mit Augen, Christus im Kleid der eucharistischen Gestalten. Strophe 5 betont darüber hinaus die Identität des Körpers Christi mit dem eucharistischen Brot: Liebe und Haß, die diesem Brot entgegengebracht werden, gehen so unmittelbar auf Christus wie Liebe und Haß, die seine Menschheit während des irdischen Lebens fand. Und Strophe 6 sieht sogar einen Vorzug des eucharistischen Brotes vor dem Körper: das eucharistische Brot bleibt den Blicken der Ungläubigen und Leugner entzogen!

5

Das Thema der Beziehungen zwischen Christus, Maria und den Christen findet seine Fortsetzung, wenn man zu der Deutung übergeht, die die Johannesszene unter dem Kreuz bei Ephräm im 25. Hymnus *De Virginitate* findet⁴⁴. Nach der einleitenden ersten Strophe preist hier die zweite Strophe Maria glücklich, daß Christus sie dem Johannes anvertraut hat, er, Christus, der Sohn ihres Schoßes, dem Jünger, dem Sohn seines Schoßes. Letzteres wird damit begründet, daß Christus Johannes umarmt habe wie Maria Christus als Kind. Strophe 4 führt den Gedanken: Johannes, Sohn des Schoßes des Herrn, weiter aus, indem sie einen neuen Vergleich hinzufügt: wie die Brust Mariens dem Christuskind sichtbare Milch gab, so hat Johannes von seiner Brust unsichtbare Geheimnisse gesogen. Strophe 4 verschiebt den Vergleich nicht unwesentlich. Johannes ist nicht mehr das Kind Christi; er wird zu Christus, zu seinem Stellvertreter. Ephräm sagt: »Er ist der Jüngling, der gar sehr unsern Herrn geliebt hat, der (ihn) abbildete, in ihn sich kleidete und (ihm) gleich wurde. In allem eiferte er danach, sich ihm anzugleichen, in Wort, Blick und Gang. Das Geschöpf kleidete sich in seinen Schöpfer. Er machte sich ihm gleich, ohne ihm völlig zu gleichen. Staunenswert ist es, wie sehr der Eiferer sich in die Schönheit seines Schöpfers einprägen kann.« In Strophe 5 wird diese angleichende Tätigkeit des Johannes zur Tätigkeit Christi mit dem Ziel, seiner Mutter in Johannes einen Ersatz für seine eigne Person zu geben. Ephräm sagt: »Er (Christus) verließ dich (Maria) und verließ dich nicht; denn in seinem Jünger kehrte er zurück und kam, um bei dir zu wohnen....(6) Weil er sah, daß du dich nicht entwöhnen könntest deiner Liebe zu jenem Kind, das

⁴⁴ Rahmani 70, 4.

du entwöhnt hattest, prägte, formte der Lautere sich selbst im Reinen . . . » Auf diese Weise wurde es möglich, daß Maria im Jünger und der Jünger in Maria in gleicher Weise Christum sehen und verehren konnten: »(8) Der Jüngling sah im Weibe jenen Erhabnen, wie sehr er sich erniedrigt hatte, wie er eingetreten war und im kleinen Schoß gewohnt hatte, wie er hervorgegangen war und armselige Milch getrunken hatte. Und das Weib staunte über ihn, wie sehr er erhoben worden war und an der Brust Gottes geruht hatte. Beide bewunderten sich gegenseitig, wie sehr sie durch die göttliche Güte solcher Erhebung gewürdigt worden seien. (9) Dich sahen sie in sich selber, in jenem Bild, da beide sich gegenseitig betrachteten. Deine Mutter sah dich in jenem Jünger und auch dieser sah in deiner Mutter dich. O über die Schauenden, die dich einer im andern ständig schauten! . . . Sie zeigten uns, daß auch wir einer im andern dich, unsern Erlöser, sehen sollen!«

Die Lehre, wie in Maria so auch im Nächsten, im Mitchristen, Christus zu sehen und zu ehren, ist hier ganz allgemein ausgesprochen. Doch gibt das Beispiel des Johannes bereits eine erste Vorbedingung: der Christ soll bemüht sein, in Liebe sich Christus anzugleichen. Eine weitere liegt in der Jungfräulichkeit Mariens. Darauf kommt Ephräm gleich in der anschließenden Strophe 10 zu sprechen: »Den Tempel, in dem du (Christus) wohntest (= Maria), hat der Jüngling (Johannes) geehrt in Furcht und Liebe, um uns zu belehren, daß (auch) heute (noch) der Königssohn in den reinen Jungfrauen wohnt. . . .« Hier nennt Ephräm nur die Jungfrauen. In einer verwandten Stelle der *Carmina Nisibena* spricht er allgemein von den jungfräulichen Menschen, nämlich in 46, 1: »Laßt uns die Irrenden belehren: wie sollte ihm unrein gelten, unserem Erlöser, der Leib. Stieg er doch herab und wohnte in Maria. Und (auch) heute (noch) wohnt er im Körper keuscher (jungfräulicher) Männer und Frauen. . . .« Diese Stelle betont, dem Zusammenhang der Polemik gegen Gnostiker entsprechend, die körperliche Seite der Jungfräulichkeit, die für Ephräm auch theologisch von größter Bedeutung war, weil nach seiner Auffassung der Segen von Gen. 1, 28: *crescite et multiplicamini* und die damit vorausgesetzte Sexualität dem Menschen nur in Hinblick auf den Sündenfall gegeben worden ist, der die Vertreibung des Menschen aus dem Paradies, dem *domicilium castitatis*, auf die Erde, den unheiligen Wohnort der Tiere, nach sich zog. Die Rückkehr in das Paradies bei der Auferstehung wird daher die Vernichtung der Sexualität bringen und die Jungfräulichkeit ist somit eine Wiederherstellung bzw. eine Antizipierung des paradiesischen Zustandes⁴⁵.

Trotzdem erschöpft sich auch für Ephräm der Vorzug der Jungfräulichkeit nicht im Körperlichen. Das beweist folgende Stelle aus dem 4. Hymnus *De Nativitate*, in der wiederum die Beziehung der Jungfräulichen zu Maria zur Sprache kommt:

- (130) Der Heilige nahm Wohnung im Mutterschoß, körperlich,
und siehe im Denken (der Mutter), geistig.

⁴⁵ Vgl. Hymnus de *Paradiso* 13,2–6 u. Komm. = *Studia Anselm.* 26, 142/5.

- (131) Maria, da sie ihn empfang, haßte die Ehe.
Es meide die Unzucht die Seele, in der er Wohnung nahm.
- (132) Da ihn Maria wahrnahm, verließ sie ihren Verlobten.
Siehe er nahm Wohnung in den Reinen, wenn sie ihn wahrnahmen⁴⁶.

Der Sinn der letzten Strophe bereitet Schwierigkeiten. Vielleicht ist zu den Schlußworten: »wenn sie ihn wahrnahmen« zu ergänzen: so wie Maria ihn wahrnahm, die daraufhin ihren Bräutigam verließ, das heißt wohl nur: ihn nicht zur Ehe nahm. Im übrigen entspricht bei Maria dem Wahrnehmen und Erleben die geistige und körperliche Anwesenheit Christi in ihrem Innern; bei den Jungfräulichen entspricht dem Wahrnehmen nur die geistige Anwesenheit. In beiden Fällen aber führt die Anwesenheit des himmlischen Bräutigams zur Ablehnung der Ehe. Denn Christus ist gekommen, sich mit den Seelen zu verloben und die erste (von Maria abgesehen), mit der sich das Jesuskind verlobte, war nach *De Virginitate* 25, 16 die Witwe Anna.

Durch das Wohnen des Bräutigams in den Seelen der Jungfrauen wird die Jungfrau wie Maria zu einer Königsburg und zum Allerheiligsten. So Ephräm in *De Nativitate* 17, 5:

Glücklich jene, / in deren Herzen du bist
und in deren Denken. / Eine Königsburg ist sie
durch dich, o Königssohn, / und ein Allerheiligstes,
für dich, du Hohepriester! / Sie kennt weder Sorge
noch Mühe / für Haus und Mann⁴⁷.

Zum Schluß sei noch außerhalb des Zusammenhangs der erörterten Zitatengruppen eine Stelle angeführt, die eine durchgängige Eigenart der ephrämischen Aussagen zur Mariologie und zur Theologie überhaupt besonders gut in Erscheinung treten läßt. Es ist seine Vorliebe für Bilder, Parallelen und Antithesen, für Typen in der Natur und Schrift, die seiner Sprache dichterische Schönheit gibt, seiner Theologie aber eine Unbestimmtheit, die sich schwer in den genauen Fachausdrücken wiedergeben läßt. So hat Ephräm in *De Virginitate* 23, 4—5 eine überraschende Parallele zwischen Maria und der Samariterin entdeckt und in seiner Entdeckerfreude scheint er fast die geistige Geburt des Herrn aus dem Mund der Samariterin in den gläubig gewordenen Sichern über die Geburt des Kindes aus Maria zu stellen. Die beiden Strophen lauten:

- (4) O Frau⁴⁸, ein großes Wunder sah ich in dir,
wie in Maria.
Diese hat nämlich, da er klein war, aus ihrem Schoß, in Bethlehem
seinen Körper geboren.

⁴⁶ ER 2, 410 EF.

⁴⁷ ER 2, 430 F.

⁴⁸ Die Samariterin. Ephräm bemüht sich im vorangehenden und im 25. Hymnus diese Frau, mit der Jesus das Gespräch am Jakobsbrunnen geführt hat, von jedem Verdacht eines sittenlosen Lebens, der für viele aus Joh. 3, 18 sich ergab, zu reinigen.

Du hast ihn aus deinem Mund erstrahlen lassen,
da er erwachsen war,
in Sichem, der Stadt seiner Familie⁴⁹. Finsternis.
Glücklich, Frau, die du aus deinem Mund das Licht gebarest für die

- (5) Maria hat in Nazareth, ein dürstendes Land⁵⁰,
unseren Herrn empfangen aus ihrem Hören⁵¹.
Auch du, o Frau, dürstetest⁵² nach Wasser,
(und) empfindest den Sohn aus deinem Hören⁵¹.
Glücklich deine Ohren, die getrunken haben
den Quell, der die Welt tränkte.
Maria legte (?)⁵³ ihn in die Krippe,
du in die Ohren der von ihm Hörenden.

Zuletzt sei auch noch in einem abschließenden Satz das Verhältnis der ephrämischen Aussagen über Maria, die Mutter des Herrn, zur modernen Mariologie kurz angegeben: die Dogmen der unbefleckten Empfängnis und der leiblichen Aufnahme in den Himmel finden sich bei Ephräm noch nicht. Doch in manchen seiner Bilder, besonders in dem Bild von dem Kleid, das Maria Christus geschenkt hat, sind die Voraussetzungen gegeben, aus denen die modernen Dogmen erwachsen sind.

⁴⁹ Das syr. d-bēt abū(h)y, geht wohl auf David-Jacob-Abraham, die Familie, aus der Jesus stammt, gegen die Auffassung und Interpretation Rahmani in seiner Edition, S. 66.

⁵⁰ Wie die parallele 3. Strophenzeile beweist, geht der Ausdruck auf Maria.

⁵¹ Syr. mašma'tâ, das abstrakt auditus u. konkret auris bedeuten kann. Daß hier mehr die abstrakte Bedeutung gegeben ist, beweist das zweite Beispiel der Samariterin.

⁵² Die Hs. Vat. sir. 111 bietet die Form des verbum finitum; Rahmani hat dagegen eine partizipiale Form, vielleicht aus seiner zweiten Hs.

⁵³ Das Wort der Hs. ist nicht mit Sicherheit zu lesen.

Neues Licht über die Geschichte des Textes der ägyptischen Markusliturgie

von

Hieronymus Engberding OSB

Aufbau

- I. Neue Erkenntnisse bezüglich des Londoner Papyrus
- II. Die völlige Verschiedenheit der anaphorischen Nebengebete in Mark und Cyrill¹
- III. Die »aliae« in der ägyptischen Liturgie
- IV. Zur Epiklese der Mark

Vor 6 Jahren hat S. G. Mercati mit erstaunlichem Scharfsinn den bereits 1927 veröffentlichten Papyrus 20 37 E. F. des British Museum zu London als Bruchstücke der ägyptischen Markusliturgie² identifiziert. So einwandfrei diese Identifizierung auch ist, so lassen sich doch die Ergebnisse, welche Mercati daraus gewonnen hat, noch weiter vertiefen.

I.

Mercati bemerkt: für das Gebet der Danksagung nach der hl. Kommunion, welches auf der Fleischseite beider Bruchstücke erscheint, manca anche il parallelo con un testo identico o somigliante di altra anafora³. Das ist nicht ganz richtig. Denn Hans Lietzmann hat 1927 in der Festgabe für Adolf Jülicher⁴ den Papyrus 13 918 des Berliner Museums veröffentlicht. Dieser enthält — wie Hans Lietzmann einwandfrei nachgewiesen hat — das Danksagungs- und das abschließende Segensgebet einer ägyptischen Meßliturgie. In diesem Danksagungsgebet lesen wir nun

εἰς φιλαδελφία[ν]...

...ἰσχυράν ἀγαλλίασιν

Niemandem kann entgehen, daß die Worte des Londoner Papyrus

εἰς χαράν καὶ ἀγα... φιλαλληλίαν

¹ So sollen in dieser Abhandlung die Markus- und die Cyrillus-Liturgie abgekürzt werden; im gleichen Sinn Bas = Basiliusliturgie; Greg = Gregoriusliturgie; Jak = Jakobusliturgie; Chrys = Chrysostomusliturgie; gr = griechisch; byz = byzantinisch; äg = ägyptisch.

² Silvio Giuseppe Mercati, *L'anafora di S. Marco riconosciuta in un frammento membranaceo del Museo Britannico* = *Aegyptus* 30(1950)1–7.

³ a. a. O. 6.

⁴ *Festgabe für Adolf Jülicher zum 70. Geburtstage am 26. Januar 1927* (Tübingen 1927) 213–28.

eine auffallende Verwandtschaft damit bekunden. Man kann sogar noch einen Schritt weiter gehen und behaupten, daß die Ergänzung von ἀγα- in ἀγάπην, welche der Herausgeber Milne⁵ vorgenommen und welche Mercati übernommen hat, wohl nicht der Wirklichkeit entspricht, sondern daß ἀγα- zu ἀγαλλίασιν zu ergänzen ist.

II.

Da nun dieses Gebet der Danksagung auf der Fleischseite jenes Papyrus erscheint, welcher auf der Haarseite ganz eindeutig Stellen aus dem eucharistischen Hochgebet der gr Mark bietet⁶, kann vernünftiger Weise kein Zweifel darüber bestehen, daß auch dieses Gebet der Danksagung zur gr Mark gehörte. So hat mit Recht Mercati geurteilt. Nun zeigt sich aber, daß dieses Gebet der Danksagung sich im Wortlaut völlig von dem Gebet der Danksagung unterscheidet, welches sich in den Hss. der eigentlichen Mark findet⁷. Mercati hat deswegen diese Tatsache auch mit dem ihr gebührenden Nachdruck verzeichnet — leider, ohne in eine weitere Erörterung dieser Gegebenheiten einzutreten. Indessen scheint mir hier noch ein wenig Licht verbreitet werden zu können.

Denn zunächst will beachtet sein, daß auch in der koptischen Cyrill als Gebet der Danksagung nach der hl. Kommunion ein Text geboten wird, der weder mit dem Gebet der Mark noch mit dem unseres Papyrus übereinstimmt⁸.

Ferner will beachtet sein, daß Mark und Cyrill sich nicht nur in dem eben angezogenen Gebet der Danksagung nach der hl. Kommunion unterscheiden, sondern auch in der gesamten Folge der anaphorischen Nebengebete⁹. Die Übersicht auf der folgenden Tabelle macht das in aller nur wünschenswerten Weise deutlich¹⁰.

⁵ J. M. Milne, *Catalogue of the liturgical Papyri in the British Museum* (London 1927) 196 f.

⁶ Vgl. die Gegenüberstellung bei Mercati a. a. O.

⁷ Vgl. C. A. Swainson, *The Greek Liturgies chiefly from original authorities* (Cambridge 1884) 68 ff.

⁸ E. Renaudot, *Liturgiarum Orientalium Collectio* (Frankfurt 1847) 50 f. oder die anderen Druckausgaben der Cyrill oder die Angaben aus den Hss. bei Hebbelynck-van Lantschoot, *Codices Coptici Vaticani Barberiani Borgiani Rossiani I und II, I* (Bibliotheca Vaticana 1937 und 1947).

⁹ Mit diesem zusammenfassenden Ausdruck bezeichnen wir alle jene priesterlichen Gebete, welche innerhalb der sog. Anaphora — vom Gebet über die Kelchhülle angefangen bis zum Gebet des Segens am Schluß — gesprochen werden; aber mit Ausnahme des eigentlichen Kernstücks, welches sich vom großen Dankgebet bis zur großen Doxologie vor der Brechung oder vor dem Pater noster erstreckt.

¹⁰ Um die Beweisführung möglichst rigoros zu gestalten, lassen wir aus der Übersicht — sowohl bei der Cyrill wie bei der Bas und der Greg — all jene anaphorischen Nebengebete beiseite, welche gelegentlich auch mal außerhalb des Rahmens der betr. Anaphora erscheinen. Diese Gebete sollen erst in der Übersicht über die »aliae« S. 48 ff. erscheinen.

	Mark	Cyrrill
1. oratio veli	om	Creator rerum omnium visibilium et invisibi- lium
2. oratio osculi pacis	δέσποτα κύριε παντόκρατορ οὐρανόθεν ἐπίβλεψον ¹¹	om
	om	Auctor vitae
3. oratio incensi	θυμίαμα προσφέρομεν ¹²	om
4. oratio oblationis	δέσποτα Ἰησοῦ Χριστὲ Κύριε, ὁ συνάναρχος λόγος ¹³	om
5. oratio fractionis	δέσποτα, θεε, φωτὸς γεν- νῆτορ ¹⁴	om
	om	a) Adoptionis gratiam
	om	b) Deus qui praelegisti nos
6. Embolismus nach dem Paternoster	ναὶ, κύριε, μὴ εἰσενέγκῃς ¹⁴	om
	om	a) Rogamus te Pater omnipotens
	om	b) Rogamus te Domine Deus noster
	om	c) Libera nos a malo Christe
7. oratio inclinationis ante Communionem	δέσποτα... ὁ καθήμενος ἐπὶ τῶν χειρῶν ¹⁴	om
	om	Deus qui sic dilexisti nos ¹⁵
8. oratio zum Sancta Sanctis	ἅγιε ¹⁴ ὁ ἐν ἁγίοις ἀνα- παύμενος ¹⁶	om

¹¹ Ross(ansis) = Vat(icanus) — bis auf die Schlußdoxologie; Mess(anensis) fällt aus. Vgl. Swainson a. a. O.

¹² So im Vat.; der Ross. hat die oratio θυμίαμα προσφέρεται, während Mess. auch hier ausfällt.

¹³ Nur im Ross.

¹⁴ Ross. = Vat. = Mess.

¹⁵ Aber nicht in Vat. copt. 21 und 26. Statt dessen bieten diese beiden Zeugen die oratio »Tibi, Domine, inclinamus mentem nostram«.

¹⁶ Davor im Vat. noch ein zweites Gebet für denselben Zweck.

	Mark	Cyrill
9. oratio gratiarum actionis post Communionem	εὐχαριστοῦμέν σοι ¹⁷	om
	om	Qualem hymnum
10. oratio benedictionis	a) ἔδωκας ἡμῖν ¹⁸	om
	b) κύριε Ἰησοῦ Χριστέ, ὁ ἄρτος ¹⁹	om
	om	a) Respice Domine ad istos servos
	om	b) Tu es Domine cui commisimus

Diese Übersicht vermittelt ein ganz klares, eindeutiges Bild: bezüglich der anaphorischen Nebengebete unterscheidet sich die koptische Überlieferung restlos von der griechischen. Selbst da, wo für ein und denselben Zweck mehrere Gebete zur Verfügung stehen, bleibt diese völlige Verschiedenheit unangetastet. Diese klare Eindeutigkeit wird noch schärfer, wenn wir jetzt die »Gegenprobe« machen, d. h. die griechische und koptische Überlieferung der beiden anderen ägyptischen Liturgien einander gegenüberstellen²⁰.

Bas

	griechisch	koptisch
1. oratio veli	a) δοξάζομέν σε	om
	b) ὁ θεὸς ὁ διὰ πολλήν ²¹	wie griechisch
2. oratio osculi pacis	a) κύριε ... ὁ κτίσας	om
	b) ὁ θεὸς (ὁ μέγας) ὁ αἰώνιος	wie griechisch
	c) πᾶσαν ὑπερεκκύπτει	wie griechisch ²²

¹⁷ Ross. = Vat.; Mess. fällt aus.

¹⁸ So im Ross.

¹⁹ So im Vat.; Mess. fällt aus.

²⁰ Um die sonst so wertvollen Bruchstücke der äg Bas und Greg aus dem Makarius-kloster des Natrontales (vgl. Hugh G. Evelyn White, *New Texts from the monastery of Saint Macarius* [New York 1926] 202–12) brauchen wir uns hier nicht besonders zu bekümmern, da sie für die anaphorischen Nebengebete nur solche Texte bieten, die sowohl griechisch wie koptisch überliefert sind. So kommt praktisch für den griechischen Zweig nur die Ausgabe Renaudots in Betracht.

²¹ Aus der gr Jak entlehnt.

²² Aber nicht in allen Zeugen.

	griechisch	koptisch
3. oratio fractionis	a) ὁ θεὸς ἡμῶν ὁ θεὸς τοῦ σώζειν	om
	b) δέσποτα κύριε παντόκρατορ, ὁ θεὸς ὁ μέγας ὁ αἰώνιος	wie griechisch ²²
	c) τῆς υἱοθεσίας τὴν χάριν	wie griechisch ²²
4. oratio inclinationis ante Communionem	a) ὁ θεὸς οὕτως ἀγαπήσας ἡμᾶς	nicht in Bas, wohl aber in Cyrill
	b) δέσποτα... πάτερ τῶν οἰκτιρῶν	om
	c) Das Gebet, das bei Renaudot 1,76 unten mit τελειωθέντα beginnt, das aber in den ersten drei Zeilen eine sekundäre Erweiterung aufweist.	wie griechisch, aber ohne die Erweiterung
	d) om	tu es qui vivificas vitam nostram ²³
5. oratio absolutionis	δέσποτα... ὁ ἰώμενος ἡμῶν τὰς ψυχὰς	wie griechisch ²⁴
6. oratio gratiarum actionis post Communionem	a) ἐπλήσθη χάρις τὸ στόμα μου	wie griechisch
	b) εὐχαριστοῦμέν σοι ²⁵	om
7. oratio benedictionis	a) δέσποτα... ὁ ποιῶν ἔλεος	om
	b) δέσποτα... ὁ πᾶσαν κτίσιν ²⁶	om
	c) τοῖς δούλοις σου	wie griechisch ²⁷

²³ Aber nur in wenigen Zeugen.

²⁴ Aber im Laufe des Textes zeigen sich bedeutende Unterschiede. Diese Tatsache ist auch bei verschiedenen anderen, von uns als identisch gewerteten Gebeten festzustellen. Dennoch glauben wir mit unserer Bewertung bestehen zu können, da diese Unterschiede ja nur sekundäre Entwicklungen eines ursprünglich gemeinsamen Grundstockes darstellen.

²⁵ Nur am Gründonnerstag zu gebrauchen.

²⁶ Nur für die Fastenzeit bestimmt.

²⁷ Die griechische Fassung ist bedeutend erweitert.

	griechisch	koptisch
7. oratio benedictionis	d) om	O Domine, esto misericors
	e) om	Domini nostri patres ²⁸

Greg

	griechisch	koptisch
1. oratio veli	a) οὐδεὶς ἄξιος	om
	b) κύριε... ὁ ἐπιστάμενος	wie griechisch
2. oratio pacis	a) ὁ ὦν καὶ προὖν καὶ δια- μένων	wie griechisch
	b) Χριστὲ... ἡ φοβερά δύναμις	wie griechisch ²⁹
3. oratio fractionis	a) ὁ ὦν, ὁ ἦν, ὁ ἐλθὼν καὶ	om
	b) σὺ γὰρ εἶ ὁ λόγος	wie griechisch ³⁰
	c) εὐλογητὸς εἶ Χριστὲ	wie griechisch
4. oratio inclinationis ante Communionem	a) ὁ κλίνας οὐρανούς	wie griechisch
	b) πρόσχες κύριε	om
5. oratio absolutionis	ὁ ἁμνὸς τοῦ θεοῦ	om
6. oratio gratiarum act. post Communionem	a) εὐχαριστοῦμέν σοι λόγε θεοῦ	wie griechisch ²²
	b) om	gratias agimus tibi pater ³¹
7. oratio inclinationis post Communionem	ὁ ὦν, ὁ ἦν, ὁ ἐλθὼν εἰς τὸν κόσμον	wie griechisch

Aus dieser Übersicht ergibt sich einwandfrei: Während Mark und Cyrill kein einziges anaphorisches Nebengebet gemeinsam haben, bieten Bas und Greg für jede Gattung wenigstens eins, welches sich in beiden Überlieferungszweigen gemeinsam findet.

²⁸ Nicht bei Renaudot, auch nicht in Vat. copt. 19, wohl aber in Vat. copt. 25 26 und Borg. copt. 7 32.

²⁹ Aber nicht in Vat. copt. 17.

³⁰ Aber nicht in allen Hss.; in Vat. copt. 24 sogar in außeranaphorischer Überlieferung.

³¹ Selten in den Hss.

Diese Tatsache kann nicht auf einer reinen Zufälligkeit beruhen; dafür ist sie zu einheitlich und zugleich zu umfassend. Wie aber ist sie zu erklären?

Hier müssen wir auf ein Grundgesetz der Übertragung liturgischer Texte im christlichen Osten zurückgreifen. Freilich ist dieses Grundgesetz noch nicht systematisch untersucht worden³². So viel können wir jedoch schon heute sagen: die Übersetzer haben in der Regel in den wesentlichen Punkten und erst recht, wenn es sich — wie in unserem Fall — um ganze Gebete von großem Umfang handelt, die Vorlage so wiedergegeben, wie sie sie vor sich hatten³³.

Daraus dürfen wir den Schluß ziehen: Während zur Zeit der Übertragung der Meßliturgien ins Koptische die Bas wie die Greg bereits die ganze Folge der anaphorischen Nebengebete besaßen, traf dies für die Mark noch nicht zu. Das heißt nichts anderes als: *die Mark wies zu jener Zeit noch eine mehr altertümliche Gestalt auf*: nämlich nur das Haupt- und Kernstück der Anaphora, das mit dem Großen Dankgebet einsetzt und über Fürbitten, Einsetzungsbericht, Anamnese und Epiklese in dem großen Lobspruch vor dem Pater noster endet³⁴.

³² Die Frage kann natürlich nur auf induktivem Wege gelöst werden, d. h. durch Untersuchung aller einzelnen einschlägigen Fälle. Daher kann das durch eine solche Untersuchung gewonnene Gesetz stets nur eine bedingte Gültigkeit in Anspruch nehmen; denn jeder Fall, bei welchem einwandfrei nachgewiesen würde, daß sich die Dinge hier anders verhalten, behält sein volles »Ausnahmerecht«.

³³ Man vergleiche z. B. das anaphorische Hauptstück der griechischen Mark mit dem der koptischen Cyrill. Überall dort, wo die Texte in wesentlichen und umfangreichen Stücken voneinander abweichen, haben wir sekundäre Entwicklungen vor uns; sei es auf seiten der griechischen Fassung, sei es auf seiten der koptischen, sei es auf beiden Seiten. Ähnliches gilt für das anaphorische Hauptstück der äg Bas oder der äg Greg oder der erweiterten Gestalt der Bas oder der Jak. Eines der schönsten Beispiele für die Gewissenhaftigkeit und Genauigkeit, mit welcher solche Übertragungen vorgenommen wurden, ist die Kritik, welcher Jakob von Edessa die ältere Übertragung der Oktoechos des Severus von Antiochien unterzog; vgl. PO 6,1–179; 7,593–802. Wie unbedeutend sind die Verbesserungen, welche der Meister der Akribie namhaft zu machen wußte!

³⁴ In diesem Zusammenhang ist auch lehrreich, wie sich die übrigen ältesten Dokumente östlicher Meßliturgie in Bezug auf die anaphorischen Nebengebete verhalten. Die Liturgie, welche uns in lateinischer Übertragung in den Fragmenta Veronensia erhalten ist (Joh. Quasten, *Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima* = Florilegium Patristicum [Bonn 1935/7] 29–31) kennt keinerlei anaphorische Nebengebete, während ihre äthiopische Bearbeitung bereits das Gebet um würdigen Empfang, das Segensgebet vor dem Empfang, das Danksagungsgebet nach dem Empfang und das Gebet zur Entlassung bietet (Hugo Duensing, *Der äthiopische Text der Kirchenordnung des Hippolyt* = Abhdlg. Akad. Wiss. Göttingen. Phil.-hist. Klasse. Dritte Folge Nr. 32 [Göttingen 1946] 25/9). Im Euchologium des Serapion von Thmuis, finden wir ein Gebet zur Brechung, ein Segensgebet vor der Austeilung der hl. Kommunion an das Volk, ein Gebet der Danksagung nach dem Empfang, aber noch kein Gebet zum Friedenskuß. — Joh. Chrysostomus erwähnt »das letzte Gebet« der Danksagung; ebenso Cyrill von Jerusalem (F. E. Brightman, *Liturgies Eastern and Western* 1 (Oxford 1896) 475 bzw. Quasten 110). Ebenso verdient in diesem Zusammenhang die Tatsache Beachtung, daß die Übereinstimmungen zwischen der byz Chrys und der westsyrischen Zwölf-Apostel-Anaphora sich nur

III.

Als jedoch infolge der allgemeinen Entwicklung der Feier der Meßliturgie auch auf ägyptischem Boden der Brauch sich entwickelte, anaphorische Nebengebete einzuführen, konnte man sich schließlich auch bei Benutzung des Formulars der Mark bzw. der Cyrill diesem Strom nicht widersetzen.

Indessen scheint diese Entwicklung bei der Benutzung der Mark in einer ganz eigenen Weise verlaufen zu sein. Denn wir mußten schon feststellen, daß die koptische Überlieferung ganz andere Gebete aufweist als die griechische. Indessen ließe sich diese Tatsache immerhin noch dahin deuten, daß diese Gebete erst nach der Trennung der beiden kirchlichen Gemeinschaften geschaffen wurden. Bei solchem Getrenntleben wäre es nur allzu leicht möglich gewesen, daß hier diese, dort jene Gebete aufkamen.

Wichtiger dagegen ist die Tatsache, daß selbst innerhalb desselben (sprachlichen) Überlieferungszweiges diese Gebete sich unterscheiden³⁵. Diese Tatsache scheint mir nicht anders gedeutet werden zu können, als daß man beim Gebrauch der Mark zunächst völlige Freiheit in der Schaffung solcher anaphorischer Nebengebete ließ.

Von hier fällt nun ein ganz unerwartetes Licht auf den Berliner Papyrus, den wir bereits oben³⁶ herangezogen haben. Es bereitete bislang gewisse Schwierigkeiten, die auf diesem Papyrus gebotene Liturgie in die uns bekannten Verhältnisse einzuordnen. Das gleiche galt für einen Heidelberger Papyrus³⁷. Hans Lietzmann sprach sich in diesem Zusammenhang dahin aus, daß es sich hier um »ältere und einfachere Liturgien entlegener Dörfer« handle. Gewiß ist die Möglichkeit der Existenz solcher Sonderliturgien in griechischer Sprache nach Ausweis des Euchologium des Serapion von Thmuis³⁸ wie nach dem Zeugnis des Papyrus von Dêr Balyzeh³⁹ ohne

auf dieses Haupt- und Kernstück der Anaphora erstreckt. Vgl. H. Engberding, *Die syrische Anaphora der zwölf Apostel und ihre Paralleltex te* = OrChr 34 (1937) 213–47. Das legt den Schluß nahe, daß diese Liturgie ursprünglich im antiochenischen Raum in dieser altertümlichen Form existierte. Erst später hat sie sich weiter entwickelt, und zwar im byzantinischen Raum wie im syrischen Raum in völlig eigenständiger Weise. — Endlich will auch beachtet sein, daß die einzige bisher veröffentlichte vollständige koptische Anaphora, welche neben den bekannten drei Liturgien in Übung war, die Matthäusanaphora (Angelikus Kropp, *Die koptische Anaphora des hl. Evangelisten Matthäus* = OrChr 29 [1932] 111–125) keinerlei anaphorische Nebengebete aufweist.

³⁵ Vgl. die oben S. 41 hervorgehobene Verschiedenheit des Gebetes der Dankagung der Mark in dem Londoner Papyrus und in der Hs. Paris, Bibl. Nat. Gr. 325.

³⁶ S. 40.

³⁷ F. Bilabel, *Veröffentlichungen aus den badischen Papyrussammlungen*. Heft 4, Nr. 58. — Auch in der Anm. 4 genannten Arbeit von Hans Lietzmann veröffentlicht.

³⁸ F. X. Funk, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum* 2 (Paderborn 1905).

³⁹ Vgl. jetzt die abschließende Ausgabe: C. H. Roberts and B. Capelle, *An early Euchologium. The Dêr Balizeh Papyrus enlarged and reedited* = Bibliothèque du Muséon 23 (Löwen 1949).

weiteres gegeben. Indessen hat jetzt eine andere Möglichkeit ebenso gutes Recht beachtet zu werden: es handelt sich hier bloß um anaphorische Nebengebete, die entsprechend der Gestalt der Mark frei neu geschaffen wurden. Da die Papyri von Heidelberg und Berlin nur solche anaphorischen Nebengebiete bieten, können wir nichts darüber ausmachen, ob auch ein eigenes anaphorisches Kernstück zu ihnen gehörte. Wir müssen also mit beiden Möglichkeiten rechnen.

Mit diesen Dingen scheint auch noch eine weitere Erscheinung ägyptischer Liturgie verwandt zu sein: wir haben nämlich hier — und, so weit ich sehe, nur hier⁴⁰ — die sog. »aliae«. Das sind Gebete, welche einem ersten, für den gleichen Zweck bestimmten Gebet beigegeben und deshalb als »weitere« bezeichnet werden. Über den Bestand an solchen »aliae« gibt die Übersicht auf S. 42 ff. klaren Aufschluß. Aber damit noch nicht genug: Zur richtigen Erfassung dieser Erscheinung müssen hier auch noch jene anaphorischen Nebengebete berücksichtigt werden, welche in koptischer Überlieferung uns auch selbständig, d. h. außerhalb des Rahmens der Anaphoren geboten werden. Auch hier dürfte eine Übersicht über das mir bekanntgewordene Material von Nutzen sein⁴¹.

I. Gebete zum Friedenskuß:

1. a) Deus et Dominus omnium⁴²
 b) Deus caritatis⁴³
 c) Deus creator omnium et amator humani generis⁴⁴
2. a) Deus qui dedisti nobis legem caritatis in invicem⁴⁵
 b) Deus singulorum Dominus, nos indignos praesta dignos⁴⁵

⁴⁰ Die »alia« der gr Jak in PO 26,240 fasse ich so auf, daß sie nicht ein Gebet zur Auswahl darstellt, das anstatt eines anderen genommen wird, sondern als ein »weiteres« Gebet, das noch hinzugefügt werden soll. Daher wird ja auch eigens angegeben, daß es in der Sakristei zu sprechen ist, während das erste Gebet noch im Kirchenraum selbst zu sprechen war. — Unsicher bleibt der Sinn von »alia« in derselben Jak PO 26,198. Da es sich hier aber nicht um unsere anaphorischen Nebengebete handelt, sondern um ein privates Vorbereitungsgebet des Priesters unmittelbar vor dem Beginn des großen Dankgebetes, brauchen wir in dieser Tatsache keine Instanz gegen die Annahme zu erblicken, es handele sich bei den »aliae« im Rahmen der anaphorischen Nebengebete um eine spezifische ägyptische Eigenart.

⁴¹ Die folgende Übersicht ist so angelegt, daß sie bei jeder Gebetsart zunächst jene Gebete bietet, die sich gelegentlich auch im Rahmen der Anaphora überliefert finden; sodann folgen jene Texte, welche sich ausschließlich in selbständiger, d. h. außeranaphorischer Überlieferung erscheinen.

⁴² Aus der gr Jak. Das Gebet erscheint gewöhnlich im Rahmen der Bas; in Vat. copt. 17 und 25 aber in selbständiger Überlieferung. In Borg. copt. 45 erscheint es in zwei Fassungen.

⁴³ Erscheint gewöhnlich im Rahmen der Cyrill; Vat. copt. 24 bietet das Gebet jedoch in selbständiger Überlieferung.

⁴⁴ Erscheint gewöhnlich in selbständiger Überlieferung; Borg. copt. 45 bietet das Gebet jedoch im Rahmen der Bas.

⁴⁵ Nur in selbständiger Überlieferung.

II. Gebete zur Brechung⁴⁶:

1. a) Deus parens luminis, principium vitae⁴⁷
- b) Domine Dominus noster parens luminis aeterni qui dedisti coronam⁴⁸
- c) Domine Domine Deus ordinator luminis⁴⁹
- d) Ecce positus est super hanc mensam nobiscum hodie Emmanuel Deus noster⁵⁰
2. a) Domine Dominator Deus omnipotens, Pater Domini ac Dei ac Salvatoris nostri Jesu Christi qui per crucem suam in infernum ivit⁴⁵
- b) Domine Dominus noster cuius nomen magnum est et admirabile⁴⁵
- c) Deus qui omnia condidisti sapientia tua ipsa⁴⁵
- d) Deus demiurgus invisibilis⁴⁵
- e) Domine, Dominator Deus... qui dedisti⁴⁵
- f) Domine Domine Deus misericors... cui omne genu flectitur⁴⁵
- g) Deus noster magne⁴⁵
- h) Domine Dominator, Deus noster Creator invisibilis incomprehensibilis⁴⁵
- i) Tu es enim Deus misericors Salvator uniuscuiusque⁴⁵
- k) Dominus Dominus noster quam admirabile est nomen tuum in universa terra⁴⁵
- l) Christe, Deus noster, qui venisti pontifex bonorum futurorum⁴⁵
- m) Deus patrum nostrorum et Dominus dominorum qui carnem sumpsisti e sancta Maria⁴⁵
- n) Jesu Christe, cuius nomen salutare, summe pontifex salutis nostrae⁴⁵
- o) Deus magne aeternae creator omnis creaturae visibilis et invisibilis⁴⁵
- p) Deus qui locutus es cum patre nostro Abraham⁴⁵
- q) Deus qui fecisti nobis gratiam⁴⁵

⁴⁶ Wenn ein Gebet der Brechung neben dem gewöhnlichen, an das et ne nos inducas des Pater noster angefügten Schluß eine weitere besondere Schlußbildung haben sollte, wird sie hier übergangen, da diese Bildung für unseren Gesichtspunkt von keiner Bedeutung ist.

⁴⁷ Erscheint gewöhnlich im Rahmen der Bas; findet sich aber in Vat. copt. 26 im Rahmen der Cyrill und in Vat. copt. 24 sowie in Borg. copt. 32 in selbständiger Überlieferung.

⁴⁸ Erscheint in Borg. copt. 7 im Rahmen der Bas, in Vat. copt. 24 25 99 in selbständiger Überlieferung.

⁴⁹ Erscheint in der Druckausgabe der Unierten von 1898 und in Vat. copt. 24 und 26 im Rahmen der Bas; in Vat. copt. 25 in selbständiger Überlieferung.

⁵⁰ Erscheint gewöhnlich in selbständiger Überlieferung.

III. Segensgebete am Schluß der Liturgie:

1. (Anfang verstümmelt) sedens super thronos eorum, oramus te
2. Deus sancte omnipotens qui habitas in excelsis et humilia respicis
3. iterum invocemus Deum benefactorum et hominum amantem
4. Domine Deus omnipotens, gratias agimus tibi
5. (Anfang verstümmelt) extende dexteram tuam de coelo.
6. Gratias agimus tibi, qui nobis lumen aeternum largiris.
7. Domine qui bonus es solus⁵¹.

Aus dieser Zusammenstellung, welche durchaus keinen Anspruch auf Vollständigkeit erheben will, da das für unseren Zweck gar nicht nötig ist, springt sofort die große Anzahl von anaphorischen Nebengebeten ins Auge, welche im Laufe der Zeit in der koptischen Liturgie geschaffen worden sind. Nimmt man dazu noch die vielen »aliae«, welche in unseren ersten drei Tabellen erscheinen und bedenkt man, daß in anderen Liturgiegebieten eine Erscheinung in dieser charakteristischen Besonderheit nicht aufzuzeigen ist, so darf man wohl sagen, daß wir es hier mit einer bezeichnend ägyptischen Eigenart zu tun haben.

Stellt man nun diese bezeichnend ägyptische Eigenart in das Licht der oben gewonnenen Erkenntnis, daß man in Ägypten lange Zeit beim Gebrauch der Mark bzw. der Cyrill die Möglichkeit besaß, anaphorische Nebengebete frei zu schaffen, so möchte man in der Existenz der Vielzahl⁵² solcher anaphorischer Nebengebete eine weitere Auswirkung der genannten Möglichkeit erblicken.

Ja, selbst die äg Bas und die äg Gregor konnten sich diesem Einfluß nicht entziehen. Man hatte sich an die Möglichkeit der Auswahl bei den anaphorischen Nebengebeten so sehr gewöhnt, daß man auch bei der Benutzung dieser beiden Liturgien nicht auf diese Möglichkeit verzichten wollte. Und

⁵¹ Die ersten vier dieser Gebete stehen in unmittelbarer Folge im Cod. C des koptischen Fonds Borgia der Vatikan; die letzten drei im Cod. CX des gleichen Fonds. Vgl. H. Hyvernat, *Fragmente der altkoptischen Liturgie* = Röm Quartachr 2 (1888) 24/7.

⁵² Gerade in der Kategorie der orationes fractionis ist die Zahl der noch heute vorhandenen besonders groß. Deswegen sahen die Späteren sich veranlaßt, hier eine Verteilung in der Weise vorzunehmen, daß ein bestimmtes Gebet an diesem oder jenem Fest, in dieser oder jener Zeit des Kirchenjahres zu nehmen ist. So lesen wir in den Rubriken die Bestimmung für Marien- und Engelfeste, Märtyrer- und Heiligenfeste, Weihnachten, Fastenzeit, Gründonnerstag, Osterzeit und gewöhnliche Tage. Auch die griechische Überlieferung hat gelegentlich eine solche Bestimmung getroffen. So weist das Gebet der kephaloklisia nach der hl. Kommunion bei Renaudot 1,82 die Angabe »für die Fastenzeit« auf; so das Gebet der Danksagung nach der hl. Kommunion bei Renaudot 1,85 die Angabe »für den Gründonnerstag«.

so entstanden auch bei diesen Liturgien, welche von Haus aus nur je ein Gebet für die einzelnen Kategorien der anaphorischen Nebengebete besaßen⁵³, die aliae⁵⁴.

IV.

Bislang haben wir die anaphorischen Nebengebete nur unter dem Gesichtspunkt ihrer Existenz betrachtet. Sie reizen indessen den Geist des Forschers aber auch durch ihre oft recht verwickelte Überlieferungsgeschichte. Leider müssen wir für dieses Mal hier darauf verzichten, diesen Dingen ausgiebig nachzugehen. Nur sei es uns wenigstens noch gestattet, eine einzelne Kostprobe davon zu reichen. Es handelt sich um das Gebet zum Großen Einzug (εὐχὴ τῆς προθέσεως) der gr Mark⁵⁵. Dieses findet sich — allerdings mit beachtlichen Unterschieden — auch in der monophysitischen Überlieferung der äg Bas; darum auch bei den unierten Kopten⁵⁶. Ferner müssen wir die εὐχὴ τῆς προθέσεως heranziehen, welche einzig die Hs. Barb. gr. 336 (früher III, 55) der Vatikana für die Proskomidie der Chrys bietet⁵⁷. Endlich ist für uns von entscheidender Bedeutung ein koptisches Papyrus-Bruchstück des British Museum zu London, welches W. E. Crum unter der Nr. 150 veröffentlicht hat und welches wir hier in griechischer Rückübersetzung verwerten⁵⁸. Die Gegenüberstellung der Texte ergibt folgendes Bild:

Kopt. Papyrus	Chrys	äg Bas	Mark Ross.	Mark Vat.
om	κύριε ὁ θεὸς ἡμῶν	δέσποτα κύριε Ἰησοῦ Χριστέ	δέσποτα Ἰησοῦ Χριστέ κύριε	δέσποτα κύριε Ἰησοῦ Χριστέ

⁵³ Darauf scheint mir auch die Tatsache hinzuweisen, daß wir bei den einzelnen anaphorischen Nebengebeten der Bas wie der Greg in der Regel nur ein Gebet haben, welches sich sowohl in griechischer wie in koptischer Überlieferung findet. Die Ausnahmen finden eine andere Erklärung.

⁵⁴ Es soll aber nicht versäumt werden, darauf hinzuweisen, daß die Bruchstücke aus dem Makarius Kloster (vgl. Anm. 20) keinerlei anaphorische Nebengebete kennen, obschon sie erst aus dem 14. Jh. stammen. In wenigstens drei Fällen können wir positiv nachweisen, daß diese Bruchstücke dort, wo die Hs. Par. Gr. 325 eine »alia« aufweist, eine solche nicht kennen: bei der oratio pacis und der oratio fractionis im Rahmen der Bas und bei der oratio pacis der Greg.

⁵⁵ Swainson 26. Der Vat. bietet dieses Gebet infolge der Überfremdung durch byzantinische Gewohnheiten bereits am Schluß der Proskomidie (Swainson 3).

⁵⁶ White, *New Texts* 202 und Renaudot 1,3 bzw. unierte Ausgabe (Kairo 1898) Bas. 15. Ob auch die Hs. Paris, Bibl. Nat. Gr. 325 dieses Gebet enthalten hat, können wir heute leider nicht mehr ausmachen, da die Hs. im Anfang verstümmelt ist.

⁵⁷ Brightman 309. Alle anderen Zeugen kennen bereits die heute übliche. Vgl. P. N. Trempelas, *Αἱ τρεῖς Λειτουργίαι* (Athen 1935) 20.

⁵⁸ W. E. Crum, *Catalogue of the Coptic Mss. in the British Museum* (London 1905) 35.

Kopt. Papyrus	Chrys	äg Bas	Mark Ross.	Mark Vat.
om	om	ὁ συναίδιος ⁵⁹ λόγος, τοῦ ἀχράντου σου Πατρὸς καὶ Πνεύματος ἁγίου	ὁ συνάναρχος λόγος τοῦ ἀνάρ- χου Πατρὸς καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος	ὁ συνάναρχος υἱὸς τοῦ ἀνάρ- χου Πατρὸς καὶ Πνεύματος ἁγίου
om	om	om	ὁ μέγας ἀρχιερεὺς	ὁ μέγας ἀρχιερεὺς
om	om	ὁ ἄρτος ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς	ὁ ἄρτος ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς καὶ	om
om	om	om	ἀναγαγὼν ἐκ φθορᾶς τὴν ζωὴν ἡμῶν	om
om	ὁ προθεὶς ἑαυτὸν ἁμὸν ἁμῶμον ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς	καὶ προθεὶς σεαυτὸν ἁμὸν ἁμῶμον ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς	ὁ δοὺς ἑαυτὸν ἁμὸν ἁμῶμον ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς	ὁ προσθεὶς ἑαυτὸν ἁμὸν ἁμῶμον ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς
δεόμεθά ⁶⁰ σου	om	δεόμεθα καὶ παρακαλοῦμέν σε φιλόνηρωπε ἀγαθὲ κύριε	δεόμεθα καὶ παρακαλοῦμέν σε κύριε φιλόνηρωπε	δεόμεθα καὶ παρακαλοῦμέν σε φιλόνηρωπε ἀγαθὲ
ἐπίφανον τὸ πρόσωπόν σου ἐπὶ τὸν ἄρτον τοῦτον καὶ ἐπὶ τὸ ποτήριον τοῦτο	ἔφιδε ἐφ' ἡμᾶς καὶ ἐπὶ τὸν ἄρτον τοῦτον καὶ ἐπὶ τὸ ποτήριον τοῦτο	ἐπίφανον τὸ πρόσωπόν σου ἐπὶ τὸν ἄρτον τοῦτον καὶ ἐπὶ τὸ ποτήριον τοῦτο	ἐπίφανον τὸ πρόσωπόν σου ἐπὶ τὸν ἄρτον τοῦτον καὶ ἐπὶ τὰ ποτήρια ταῦτα	ἐπίφανον κύριε τὸ πρόσωπόν σου ἐπὶ τὸν ἄρτον τοῦτον καὶ ἐπὶ τὸ ποτήριον τοῦτο
om	om	ἃ προεθήκαμεν ἐν ταύτῃ τῇ ἱερατικῇ σου τραπέζῃ	om	om

⁵⁹ Wenn die unierte Ausgabe von 1898 liest »eingeborener, ewiger Sohn«, so ist dieses »Sohn« nichts anderes als Verlesung von **ΨΒΗΡ** in **ΨΗΡΙ**. Vgl. Borg. copt. 7, fol. 10, wo richtig **ΨΦΗΡ** steht, ein Wort, das zum Ausdruck für das griechische συν- dient. Vgl. Lantschoot, *Codices Vaticani* 2, 37. Die Lesarten bei Renaudot können wir hier außer acht lassen, da sie alle – bis auf Anm. 62 – sekundärer Natur und oft nur der freien Übertragungsart Renaudots zuzuschreiben sind. Ähnliches gilt von den Lesarten der unierten Ausgabe.

⁶⁰ Der Papyrus schickt als Anamnese voraus: ... ὁμολογοῦμεν τὴν ἀνάστασιν σου καὶ τὴν ἀνάληψιν καὶ δεόμεθα ...

Kopt. Papyrus	Chrys	Bas	Mark Ross.	Mark Vat.
⁶¹	καὶ ποιήσον	καὶ ἁγιάσον αὐτὰ καὶ μετα- ποίησον	om	εἰς μεταποίησον
⁶¹	αὐτὸ ἀχραντὸν σου σῶμα καὶ τίμιόν σου αἷμα	ἵνα ὁ μὲν ἄρτος οὗτος γένηται εἰς τὸ ἅγιόν σου σῶμα, τὸ δὲ ποτήριόν σου αἷμα	om	τοῦ ἀχράντου σώματος καὶ τοῦ τιμίου σου αἵματος
om	om	om	ὁ ἡ παναγία τράπεζα ὑπο- δέχεται δι' ἀγγελικῆς λειτουργίας καὶ ἀρχαγγελικῆς χοροστασίας καὶ ἱερατικῆς ἱεροουργίας	ἐν οἷς σε ὑποδέ- χεται τράπεζα ἁγία, ἱερατικὴ ὕμνωδία, ἀγγελικὴ χοροστασία
om	om	om	εἰς σὴν δόξαν	om
⁶¹	εἰς μετάληψιν ψυχῶν καὶ σωμάτων	εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν ⁶²	καὶ ἀνακαινισμόν τῶν ἡμετέρων ψυχῶν	εἰς μετάληψιν ψυχῶν καὶ σωμάτων
om	ὅτι ἡγιασται...	χάριτι καὶ οἰκ- τιρμοῖς...	χάριτι καὶ οἰκ- τιρμοῖς...	χάριτι καὶ οἰκ- τιρμοῖς...

Die enge Verwandtschaft der verschiedenen Texte springt auf den ersten Blick in die Augen. Nicht so leicht fällt dagegen die Beurteilung des Abhängigkeitsverhältnisses der einzelnen Texte. Hans Lietzmann sah in dem Chrys-Text »nicht anderes als eine verkürzte Epiklese«⁶³. In ähnlicher

⁶¹ Es scheint, daß entsprechende Wendungen von den folgenden, der Jak entlehnten Wendungen verschlungen worden sind.

⁶² Überraschend ist, daß im koptischen sich die Wendung des Chrys-Textes wörtlich – wenn auch erweitert – wiederfindet. Hier heißt es nämlich: εἰς μετάληψιν καὶ φάρμακον καὶ σωτηρίαν ψυχῶν καὶ σωμάτων καὶ πνευμάτων. Das erhärtet von neuem die Ursprünglichkeit der Lesart des Chrys-Textes.

⁶³ Hans Lietzmann, *Messe und Herrenmahl* = Arbeiten zur Kirchengeschichte 8 (Bonn 1926) 84.

Weise sah auch Atchley in der Epiklese des koptischen Papyrus-Bruchstückes »a local use of abbreviated from the normal St. Mark«⁶⁴.

Eine eingehende Prüfung führt allerdings zu ganz anderen Ergebnissen. Da fallen zunächst die sekundären Lesarten des Ross. auf. Dieser bringt als einziger nicht die Epiklese-Wendung; dafür bietet er folgenden Satz: »welche der ganzheilige Altar aufnimmt durch den Dienst der Engel, durch das Reigengeleit der Erzengel, durch das heilige Tun der Priester«. Zu diesem äußeren Befund, daß sämtliche andere Zeugen sich gegen den Ross. stellen, kommt das innere Kriterium, daß dieses Gebet im Ross. den »Großen Einzug« abschließt und daß die Wendung des Ross. sofort verdächtig erscheint, weil ihre Gedanken ganz und gar dem Bereich des Großen Einzugs entlehnt sind. Das sieht so aus, als habe der Kern dieses Gebetes ursprünglich einen anderen Sitz gehabt — nämlich als Epiklese der Meßliturgie — und sei dann bei der Änderung des Platzes auch in seinem Wortlaut geändert worden, da die Worte einer Epiklese im Augenblick des Großen Einzugs nicht sehr passend erschienen.

Diese zunächst noch sehr vorsichtig formulierte Deutung der Lesart des Ross. findet eine erste Bestätigung in der Textgestalt des Vat. Hier stoßen wir zwar auch auf den gleichen Einfluß des Großen Einzugs⁶⁵. Aber daneben hat sich der Gedanke der Epiklese zu halten gewußt⁶⁶. Diese Erscheinung kann in Verbindung mit dem eben festgestellten Textbefund des Ross. doch wohl nur so gedeutet werden: beide Zeugen haben sich dem Einfluß der neuen Stellung, welche das Gebet bekommen hatte, geöffnet. Beide Zeugen haben auch empfunden, daß der neue Platz für die Verwendung einer Epiklese nicht gerade der passendste war. Aber während der Ross. die Epiklesewendung ganz ausschied, begnügte sich der Vat. mit einer Umformung.

Diese Deutung wird weiterhin bestärkt durch die Tatsache, daß die Gestalt dieses Gebetes, wie es die monophysitische Überlieferung sowohl griechisch wie koptisch aufweist, einerseits die Epiklese-Wendungen in ungeschwächter Kraft enthält, anderseits keinerlei Einfluß des Gedankenkreises des Großen Einzugs offenbart — und das alles, obschon auch hier das Gebet am Ende der Gabendarbringung steht⁶⁷. Damit kommen wir

⁶⁴ E. G. Cuthbert F. Atchley, *On the Epiclesis of the Eucharistic Liturgy and in the Consecration of the Font* = Alcuin Club Collections 31 (Oxford 1935) 103.

⁶⁵ Vgl. die Wendung ἐν ᾗ σε ὑποδέχεται κτλ. (Diese Wendung stammt noch aus jener Zeit, da dieses Gebet seinen Platz am Ende des Großen Einzugs hatte. Als der Vat. unter byzantinischem Einfluß dieses Gebet in den Schluß der Proskomidie aufnahm, ließ er den Text völlig unangetastet).

⁶⁶ εἰς μεταποίησιν κτλ. statt ποιήσων bzw. μεταποίησων.

⁶⁷ Der Umstand, daß hier dieser Einzug bereits vor den Lesegottesdienst gelegt ist, spielt für unseren Gesichtspunkt keine Rolle. Im Gegenteil, da diese Verlegung erst verhältnismäßig spät erfolgt ist, dürfen wir sogar die Vermutung wagen, daß unser Gebet auch im monophysitischen Brauch früher an genau derselben Stelle sich fand, wie es der Ross. noch heute bietet. Trotzdem ist das Gebet vor jenem Einfluß bewahrt geblieben, den wir im Ross. feststellen mußten.

zu dem Schluß: die Epiklesewendung gehört zu dem Urbestand dieses Gebetes; die durch den Großen Einzug ausgelösten Gedanken sind erst sekundäre Zutaten. Für diesen kleinen Abschnitt stellen die Zeugen der Bas die ältere Fassung dar; Vat. steht in der Mitte; Ross. hat sich am meisten von der Urgestalt entfernt.

Zu genau demselben Ergebnis führt die Prüfung der Schlußwendung. Chrys und Vat. bieten übereinstimmend εἰς μετάληψιν ψυχῶν καὶ σωμάτων. Die koptischen Zeugen der Bas lesen εἰς μετάληψιν καὶ φάρμακον καὶ σωτηρίαν ψυχῶν καὶ σωμάτων καὶ πνευμάτων. Der griechische Zeuge der Bas aus dem Makariuskloster hat nur die abgeblaßte Wendung εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν; und der Ross. bietet εἰς σὴν δόξαν καὶ ἀνακαινισμόν τῶν ἡμετέρων ψυχῶν. Aus all diesen Gegebenheiten läßt sich die Tendenz der Entwicklung ganz deutlich ablesen: Chrys, Vat. und die Kopten stehen noch ganz im Strahlungsbereich der Epiklese; Ross. und der griechische Zeuge der Bas. haben sich ganz von diesem Einfluß freigemacht, weil sie an dieser Stelle der Meßliturgie eine solche Bezugnahme auf die hl. Kommunion zum mindesten für verfrüht, wenn nicht gar als abwegig empfanden. Daher fanden sie Ersatzwendungen. Also das gleiche Ergebnis wie eben.

Wie lebendig man noch im 14. Jh. im monophysitischen Lager Ägyptens den alten Epiklesecharakter dieses Gebetes empfunden hat, erhellt auch aus der Tatsache, daß dieses Gebet in den Bruchstücken, welche E. White im Makariuskloster im Natrontale ans Licht gezogen hat, noch die Bezeichnung trägt: ἐπίκλησις⁶⁸. Das ist um so mehr zu beachten, als sonst die Gebete an dieser Stelle der Liturgie die Bezeichnung εὐχή τῆς προθέσεως tragen⁶⁹. So spricht auch diese Tatsache dafür, daß ein alter Gebetskern für einen neuen Zweck hergerichtet wurde. Dieser Gebetskern wurde seinem neuen Zweck entsprechend weiter ausgebaut. So nahm er Aussagen über Christus auf⁷⁰. Im Chrys-Text ist die Zahl dieser Aussagen noch auf eine einzige beschränkt. In den anderen Zeugen nimmt sie ständig zu. Hier stoßen wir auf den Drang nach Auffüllung, dem wir in der Entwicklung der ostchristlichen Liturgien so und so oft begegnen⁷¹.

Im gleichen Sinn ist es zu werten, wenn wir in den Zeugen der Mark und der Bas vor den Worten, welche die Epiklese einleiten: ἐπίφανον τὸ

⁶⁸ White, *New Texts* 202.

⁶⁹ Vgl. die unierte Ausgabe von 1898, Bas 15.

⁷⁰ Wie sehr die bei dieser Umgestaltung eingefügten Gedanken vom Hohenpriestertum Christi gerade für ägyptisches Gebiet bezeichnend sind, hat jüngst wiederum Johannes Betz in seinem, an scharfsichtigen Beobachtungen reichen Buch *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter I, 1: Die Aktualpräsenz der Person und des Heilswerkes Jesu im Abendmahl nach der vorexphesinischen griechischen Patristik* (Freiburg 1955) 117–22 gezeigt. So sehr diese Ausführungen zu unseren Ergebnissen passen, so ist natürlich doch kein absolut sicherer Schluß erlaubt, als seien solche Gedanken nur auf ägyptischem Boden möglich.

⁷¹ Vgl. H. Engberding, *Das eucharistische Hochgebiet der Basileiosliturgie* (Münster 1931).

πρόσωπόν σου⁷², eine Wendung mit verschiedenen Ausdrücken für eine inständige Bitte finden: δεόμεθα καὶ παρακαλοῦμέν σε φιλάνθρωπε⁷³.

Von der Anführung weiterer Züge, welche den Text der Chrys als ursprünglich erweisen gegenüber den Fassungen der anderen Zeugen, können wir hier absehen, da wir noch einen Kronzeugen in petto haben, dessen Aussagen jeden Zweifel, der etwa noch bestehen könnte, vertreiben. Ich meine den koptischen Papyrus Nr. 150 des British Museum zu London. Denn hier haben wir nicht nur die restlose Übereinstimmung mit den Epiklesewendungen unserer »Prothesis«-Gebete, nein, hier haben wir obendrein noch den alten Platz dieser Wendungen. Denn es kann gar kein Zweifel darüber bestehen, daß dieser Papyrus uns die Anamnese und — gleich anschließend — die Epiklese der Meßliturgie bietet.

Aus all dem ergibt sich eine wunderbare klare Linie der Entwicklung: ein klar als Epiklese erkenntlicher Gebetskern wird zu einem »Prothesis«-Gebet⁷⁴ umgeschaffen. Auf diesem Wege erfährt der Gebetskern allerlei Veränderungen, um schließlich sogar die eigentliche Urzelle ganz zu verlieren.

⁷² Es gibt verschiedene Formen, in welchen man die göttliche Gegenwart herbeiruft, damit die Wandlung und Heiligung vollzogen werde. Eine Form wird gekennzeichnet durch das Wort »adesto = πάρεσο. Vgl. auch die lehrreiche Umbildung in äg Gregor αὐτὸς παρὼν τὴν μυστικὴν ταύτην λειτουργίαν κατάρτισον (Renaudot 1,98). Hier wird um das Gegenwärtigsein der Gottheit gefleht. — Eine andere Form ist die unsrige, welche sich mit dem »Schauen« Gottes, mit seinem »Blick« begnügt. Diese Form ist sehr verbreitet. — Eine weitere Form ist πλήρωσον διὰ ἐπιφοιτήσεως. Auch hier wird um göttliche Gegenwart gebetet. Aber der im Gebet Angeredete ist nicht derselbe, welcher zugegen sein soll. Daher die Bitte »fülle durch die Gegenwart«. Aus derselben Quelle fließt auch die Form »mitte Spiritum tuum«.

⁷³ *Beispiele für Wendungen ohne einleitende Bitten:*

»Tu respice in has aquas, creaturam tuam, et da eis gratiam salutis, benedictionem Jordanis et sanctificationem Spiritus« (Syrische Taufwasserweihe mit den koptischen, arabischen und äthiopischen Parallelen = H. Scheidt, *Die Taufwasserweihegebete* [Münster 1935] 18 und 46) sowie »Respice nunc e caelo et intueri super has aquas easque imple spiritu sancto« (Euchologion des Serapion = Funk 2,180) — Auch in der griechischen Taufwasserweihe findet sich kein einziger Ausdruck formaler Bitte, obschon immer wieder um Heiligung und Wandlung des Wassers gebetet wird.

Beispiele für Wendungen mit einleitenden Bitten:

»Exaudi orationem nostram, Domine, et auribus percipe deprecationem nostram et ostende faciem tuam« (ApKo 8,18,2 bei der Weihe zum Diakon = Funk 1,524) oder »rogamus te, ut placate respicias super haec dona« (ebda 8,12,39 = Funk 1,510).

Beachte auch: während Serapion in seiner Anaphora nur sagt: ἐπιδημησάτω ὁ λόγος, heißt es in der Weihe zum Priester: δεόμεθα, ἵνα ἐπιδημήσῃ (Funk 2,174 und 188). Diese Entwicklung drängt immer weiter und endet schließlich bei vollständigen Gebeten, welche Bitte und Selbstanklage zugleich enthalten. Vgl. kopt. Cyrill = Renaudot 1,47.

⁷⁴ Es überrascht, wie gern man gerade bei diesen Gebeten »der Darbringung« Wendungen benutzt, die von Haus in der Epiklese beheimatet sind. Vgl. Brightman 319f.

Dieser Gebetskern weist aber noch ein Merkmal auf, das wir nicht übersehen dürfen: die Epiklese ist in allen Zeugen — sogar in dem koptischen Papyrus — eindeutig an Christus gerichtet. Diese Tatsache ist für die Bestimmung des Alters unserer Urzelle von höchster Bedeutung. Denn wenn man auch nicht sagen kann, daß in den ersten Jahrhunderten nur die Logos-Wandlungsepiklese in Übung war⁷⁵, so läßt sich andererseits mit Sicherheit sagen, daß sämtliche uns bekannten eucharistischen Liturgien des Ostens der späteren Zeit die Geistepiklese besitzen⁷⁶. Das gilt sogar für unseren koptischen Papyrus, welcher an die Logosepiklese einfach die Geistepiklese angefügt hat⁷⁷. Das heißt also nichts anderes als daß die Geistepiklese den vollen Sieg davon getragen hat⁷⁸. Wo immer wir also noch eine Logosepiklese antreffen, läßt das für den betreffenden Text auf hohes Alter schließen. Somit dürfen wir auch in unserem Gebetskern ein Stück ehrwürdigen Alters erblicken.

* *

* *

Von hier aus fällt ein ganz überraschendes Licht auf eine bisher nicht befriedigend erklärte Stelle aus der Epiklese der Mark. Um dieses neue Licht recht wirksam zu machen, stellen wir den drei gr Zeugen zunächst die koptische Fassung zur Seite, dann die entsprechenden Stücke aus der Jak; ferner die verwandten Sätze aus dem oben behandelten Prothesis-Gebet der byz Chrys und endlich die entsprechenden Wendungen des ebenfalls schon erwähnten koptischen Papyrus-Bruchstückes Nr. 150 des British Museum sowie die des griechischen Papyrus-Bruchstückes 465 der John Rylands Library⁷⁹.

⁷⁵ Vgl. Mauritius de la Taille, *Mysterium fidei* (Paris 1924) 449, Anm. 3, wo sehr beachtliche Texte zusammengetragen sind, welche dafür sprechen, daß man auch bezüglich der Geistepiklese mit einem hohen Alter rechnen muß.

⁷⁶ Gegen diese Behauptung spricht nicht die Tatsache, daß auch die äg Gregor eine an Christus selbst gerichtete Epiklese besitzt. Jeder Einsichtige erfaßt auf den ersten Blick die sekundären Bildungen. Wendungen, die ursprünglich nur an den Vater gerichtet waren, sind hier auf den Sohn umgeformt. Die ganze Anlage dieser Gregor verlangte eben die Anrede an Christus auch in der Epiklese. — Die Anaphora des Serapion gehört nicht in diesen Kreis.

⁷⁷ Zu dem Verhältnis Logos- und Geist-Epiklese vgl. jetzt auch Betz a. a. O. 334–42.

⁷⁸ Bernard Capelle, *L'Anaphore de Sérapion* = Mus 59 (1946) 425–43 hat S. 442f. beachtliche Gründe dafür vorgebracht, daß sogar im ägyptischen Alexandrien (im Gegensatz zum ägyptischen Thmuis) bereits um 350 die Logosepiklese nicht mehr in Gebrauch war.

⁷⁹ C. H. Roberts, *Catalogue of the Greek and Latin Papyri in the John Rylands Library-Manchester III = Theological and Liturgical Texts* (Manchester 1938) Nr. 465. = S. 132.

	Ross. ⁸⁰	Mess. ⁸⁰	Vat. ⁸⁰	Kopt. Cyrill ⁸¹
1	δεόμεθα καὶ	δεόμεθα καὶ	δεόμεθα καὶ	oramus et obsecramus bonitatem tuam, Amator hominum ⁸²
2	παρακαλοῦμέν σε	παρακαλοῦμέν σε	παρακαλοῦμέν σε	
3	φιλάνθρωπε	φιλάνθρωπε	φιλάνθρωπε	
4	ἀγαθέ,	ἀγαθέ,	ἀγαθέ,	
5	ἐξαπόστειλον	ἐξαπόστειλον	ἐξαπόστειλον	ἐξαπόστειλον
6	ἐξ ὕψους ἀγίου σου,	ἐξ ὕψους ἀγίου σου,	ἐξ ὕψους ἀγίου σου,	ἐξ ὕψους ἀγίου σου,
7	ἐξ ἐτοίμου	om	ἐξ ἐτοίμου	ἐξ ἐτοίμου
8	κατοικητηρίου σου,		κατοικητηρίου σου,	κατοικητηρίου σου,
9	ἐκ τῶν ἀπεριγράπ-	ἐκ τῶν ἀπεριγράπ-	ἐκ τῶν ἀπεριγράπ-	ἐκ τοῦ ἀπεριγράπ-
10	των κόλπων σου	των κόλπων	των κόλπων σου	του κόλπου σου
11	om	om	om	ἐκ θρόνου τῆς βασι-
12				
13	αὐτὸν τὸν	αὐτὸν τὸν	αὐτὸν τὸν	αὐτὸν τὸν
14	παράκλητον,	παράκλητον,	παράκλητον,	παράκλητον,
15	om	om	om	om
16				
17				
18				
19	τὸ πνεῦμα τῆς ἀλη-	τὸ πνεῦμα τῆς ἀλη-	τὸ πνεῦμα τῆς ἀλη-	τὸ πνεῦμά σου
20	θείας, τὸ ἅγιον	θείας, τὸ ἅγιον	θείας, τὸ ἅγιον	τὸ ἅγιον
21	om	om	om	τὸ ὃν ἐν ὑποστάσει, τὸ ἄτρεπτον, τὸ ἀναλλοίωτον,
22				
23				
24	s. oben	s. oben	s. oben	s. oben
25	s. oben	s. oben	s. oben	s. oben
26	τὸ κύριον τὸ ζωο-	τὸ κύριον τὸ ζωο-	τὸ κύριον καὶ ζωο-	τὸ κύριον, τὸ ζωο-
27	ποιὸν	ποιὸν	ποιὸν	ποιὸν

⁸⁰ Text nach Swainson a. a. O. 56f.

⁸¹ Text nach dem Missale der Unierten (Kairo 1898), der hier sich ganz mit Renaudot 1,47 deckt.

⁸² Der Kopte schiebt hier ein höchst interessantes Gebet des Priesters um Entsündigung ein, das ich einmal bei anderer Gelegenheit in seinen eigentlichen Zusammenhang stellen zu können hoffe.

Jak ⁸³	Chrys ⁸⁴	Kopt. Papyrus erste Epiklese	Kopt. Papyrus zweite Epiklese	John Rylands Papyrus	
om	om	δεόμεθα σου	δεόμεθα καὶ παρακαλούμέν σε, ἀγαθέ,	[δεόμεθα] καὶ παρ[ακαλούμέν σε]	1 2 3 4
ἐξαπόστειλον	om	om	ἐξαπόστειλον	[ἐξαπόστειλον]	5
om	om	om	siehe unten	om	6
om	om	om	om	om	7 8
om	om	om	om	om	9 10
om	om	om	om	om	11 12
om	om	om	siehe unten	om	13 14
ἐφ' ἡμᾶς καὶ ἐπὶ τὰ προ- κείμενα ἅγια δῶρα ταῦτα	om	om	om	om	15 16 17 18
τὸ πνεῦμά σου τὸ πανάγιον	om	om	τὸ πνεῦμά σου τὸ ἅγιον	τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον	19 20
om	om	om	om	om	21 22 23
om	om	om	τὸν παράκλητον	om	24
om	om	om	ἐξ οὐρανῶν	om	25
τό κύριον καὶ ζωοποιόν	om	om	om	om	26 27

⁸³ Text nach Basile Mercier = PO 26,204.⁸⁴ Text nach Brightman a. a. O. 309.

Ross.	Mess.	Vat.	Kopt. Cyrill
28			
29			
30			
31	om	om	om
32			
33			
34			
35			
36 τὸ	τὸ	τὸ	τὸ λαλήσαν
37 ἐν νόμῳ καὶ προ-	ἐν νόμῳ καὶ προ-	ἐν νόμῳ καὶ προ-	ἐν νόμῳ καὶ προ-
38 φήταις καὶ ἀποστό-	φήταις καὶ ἀποστό-	φήταις καὶ ἀποστό-	φήταις καὶ ἀποστό-
39 λοις	λοις	λοις	λοις
40 λαλήσαν	λαλήσαν	λαλήσαν	
41 τὸ πανταχοῦ παρὸν	τὸ πανταχοῦ παρὸν	τὸ πανταχοῦ παρὸν	τὸ πανταχοῦ παρὸν
42 καὶ τὰ πάντα πλη-	καὶ τὰ πάντα πλη-	καὶ τὰ πάντα πλη-	καὶ τὰ πάντα πλη-
43 ροῦν,	ροῦν,	ροῦν,	ροῦν
44			
45 om	om	om	καὶ τόπῳ μὴ χω-
			ρούμενον,
46 ἐνεργοῦν τε αὐτ-	ἐνεργοῦν τε αὐτ-	ἐνεργοῦν τε αὐτ-	ἐνεργοῦν τε αὐτ-
47 εξουσίᾳς, οὐ δια-	εξουσίᾳς καὶ οὐ δια-	εξουσίᾳς καὶ οὐ δια-	εξουσίᾳς, οὐ δια-
48 κονικῶς	κονικῶς	κονικῶς	κονικῶς
49 ἐφ' οὗς βούλεται	ἐφ' οὗς βούλεται	ἐφ' οὗς βούλεται	ἐφ' οὗς βούλεται
50 τὸν ἁγιασμὸν εὐ-	τὸν ἁγιασμὸν εὐ-	τὸν ἁγιασμὸν εὐ-	τὸν ἁγιασμὸν εὐ-
51 δοκίᾳ τῇ σῇ, τὸ	δοκίᾳ τῇ σῇ, τὸ	δοκίᾳ τῇ σῇ, τὸ	δοκίᾳ τῇ σῇ, τὸ
52 ἄπλοῦν τὴν φύσιν,	ἄπλοῦν τὴν φύσιν,	ἄπλοῦν τῇ φύσει,	ἄπλοῦν τὴν φύσιν,
53 τὸ πολυμερὲς τὴν	τὸ πολυμερὲς τὴν	τὸ πολυμερὲς τὴν	τὸ πολυμερὲς τὴν
54 ἐνέργειαν,	ἐνέργειαν,	ἐνέργειαν	ἐνέργειαν
55 τὴν τῶν θείων χα-	om	τὴν τῶν θείων χα-	τὴν τῶν θείων χα-
56 ρισμάτων πηγὴν,		ρισμάτων πηγὴν,	ρισμάτων πηγὴν,
57 τὸ σοὶ ὁμοούσιον, τὸ	τὸ σοὶ ὁμοούσιον, τὸ	τὸ σοὶ ὁμοούσιον, τὸ	τὸ σοὶ ὁμοούσιον, τὸ
58 ἐκ σοῦ ἐκπορευόμε-	ἐκ σοῦ ἐκπορευόμε-	[ἐκ σοῦ] ἐκ πορευόμε-	ἐκ σοῦ ἐκπορευόμε-
59 νον, τὸ σύνθρονον	νον, τὸ σύνθρονον	μενον, τὸ σύνθρονον	νον, τὸ σύνθρονον
60 τῆς βασιλείας σου	τῆς βασιλείας σου	τῆς βασιλείας σου	τῆς βασιλείας τῆς δόξης
61 καὶ τοῦ μονογενοῦς	καὶ τοῦ μονογενοῦς	καὶ τοῦ μονογενοῦς	σου καὶ τοῦ μονογε-
62 σου υἱοῦ τοῦ κυρίου	σου υἱοῦ τοῦ κυρίου	σου υἱ ὁ, τοῦ κυρίου	νοῦς σου υἱοῦ, τοῦ
63 καὶ θεοῦ καὶ σωτῆ-	καὶ θεοῦ καὶ σωτῆ-	καὶ θεοῦ καὶ σωτῆ-	κυρίου καὶ θεοῦ καὶ
64 ρος ἡμῶν Ἰησοῦ	ρος ἡμῶν Ἰησοῦ	ρος ἡμῶν καὶ παμ-	σωτῆρος καὶ παμβα-
65 Χριστοῦ	Χριστοῦ	βασιλέως ἡμῶν	σιλέως ἡμῶν Ἰησοῦ
66		Ἰησοῦ Χριστοῦ	Χριστοῦ

	Ross.	Mess.	Vat.	Kopt. Cyrillic
67				
68				
69				
70				
71				
72				
73				
74				
75				
76	om	om	om	om
77				
78				
79				
80				
81				
82				
83				
84				
85				
86	cf. unten Z. 99	cf. unten Z. 99	om	om
87				
88				
89	ἐπιδε ἐφ' ἡμᾶς	ἐφ' ἡμᾶς	ἐφιδε ἐφ' ἡμᾶς	ἐφ' ἡμᾶς
90				τούς
91				δούλους σου καὶ ἐπὶ
92	om	om	om	τὰ τίμια σου δῶρα
93				τὰ προκείμενα
94				ἐνώπιόν σου,
95	καὶ ἐπὶ τοὺς ἄρτους	καὶ ἐπὶ τοὺς ἄρτους	καὶ ἐπὶ τὸν ἄρτον	ἐπὶ τὸν ἄρτον
96	τούτους καὶ ἐπὶ	τούτους καὶ ἐπὶ	τοῦτον καὶ ἐπὶ	τοῦτον καὶ ἐπὶ
97	τὰ ποτήρια	τὰ ποτήρια	τὸ ποτήριον	τὸ ποτήριον
98	ταῦτα	ταῦτα	τοῦτο	τοῦτο
99	τὸ πνεῦμά σου τὸ	τὸ πνεῦμά σου τὸ	om	om
100	ἅγιον	ἅγιον		
101	ἵνα	ἵνα	ἵνα	ἵνα
102				
103				
104	om	om	om	
105				
106		αὐτὰ	αὐτὰ εὐλογήσῃ καὶ	αὐτὰ
107	ἀγίασῃ καὶ τελει-	ἀγίασῃ καὶ τελει-	ἀγίασῃ καὶ τελει-	ἀγίασῃ καὶ μετα-
108	ώσῃ,	ώσῃ	ώσῃ	ποιήσῃ

Jak	Chrys	Kopt. Papyrus erste Epiklese	Kopt. Papyrus zweite Epiklese	John Rylands Papyrus	
τὸ καταβάν ἐν εἵδει περιστερᾶς ἐπὶ τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν τῷ Ἰορδάνῃ ποτα- μῷ καὶ μεῖναν ἐπ' αὐτόν, τὸ καταβάν ἐπὶ τοὺς ἀγίους σου ἀποστόλους ἐν εἵδει πυρίνων γλωσσῶν ἐν τῷ ὑπερώῳ τῆς ἀγίας καὶ ἐνδό- ξου Σιών, ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῆς ἀγίας πεντηκοστῆς	om	om	om	om	67 68 69 70 71 72 73 74 75 76 77 78 79 80 81 82 83 84
αὐτὸ τὸ πνεῦμά σου τὸ πανάγιον κατάπεμψον δέσποτα,	om	om	om	om	85 86 87 88
ἐφ' ἡμᾶς	ἐφιδε ἐφ' ἡμᾶς	ἐπίφανον τὸ πρόσωπόν σου	om	om	89 90
καὶ ἐπὶ τὰ προκειμένα ἅγια δῶρα ταῦτα,	om	om	om	ἐπὶ τὰ [προσφ]ερόμενα σου [δῶρα]	91 92 93 94
om	καὶ ἐπὶ τὸν ἄρτον τοῦτον καὶ ἐπὶ τὸ ποτήριον τοῦτο	ἐπὶ τὸν ἄρτον τοῦτον καὶ ἐπὶ τὸ ποτήριον τοῦτο.	ἐπὶ τὸν ἄρτον τοῦτον καὶ ἐπὶ τὸ ποτήριον τοῦτο.	[ἐπὶ τὸν ἄρτον τοῦτον] καὶ ἐπὶ τὸ ποτήριον τοῦτο.	95 96 97 98
om	om	om	om	om	99 100
να ἐπιφοιτῇσαν τῇ ἀγίᾳ καὶ ἀγαθῇ καὶ ἐν- δόξῳ αὐτοῦ παρουσία	om	om	Lücke	om	101 102 103 104 105
ἀγίαση		om	„	om	106 107 108

	Ross.	Mess.	Vat.	Kopt. Cyrill
109	ὡς παντοδυναμος	ὡς παντοδύναμος	ὡς παντοδύναμος	om
110	Θεός,	Θεός	Θεός	
111	καὶ ποιήσῃ τὸν	καὶ ποιήσῃ τὸν	καὶ ποιήσῃ τὸν	καὶ ποιήσῃ τὸν μὲν ἄρτον τοῦ- τον σῶμα ἅγιον Χριστοῦ
112	μὲν ἄρτον	μὲν ἄρτον	μὲν ἄρτον τοῦ-	
113	σῶμα,	σῶμα,	τον σῶμα,	
114				
115				
116				
117				
118				
119				
120				
121				
122				
123	τὸ δὲ ποτήριον	τὸ δὲ ποτήριον	τὸ δὲ ποτήριον	τὸ δὲ ποτήριον τοῦτο αἷμα τίμιον
124	αἷμα	αἷμα		
125				
126				
127	τῆς καινῆς	τῆς καινῆς	αἷμα τῆς καινῆς	τῆς καινῆς διαθήκης
128	διαθήκης	διαθήκης	διαθήκης	
129	αὐτοῦ τοῦ	αὐτοῦ τοῦ	αὐτοῦ τοῦ	αὐτοῦ τοῦ κυρίου καὶ θεοῦ καὶ σωτῆρος καὶ παμβασιλέως ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ.
130	κυρίου καὶ	κυρίου καὶ	κυρίου καὶ	
131	θεοῦ καὶ	θεοῦ καὶ	θεοῦ καὶ	
132	σωτῆρος καὶ	σωτῆρος καὶ	σωτῆρος ἡμῶν καὶ	
133	παμβασιλέως	παμβασιλέως	παμβασιλέως	
134	ἡμῶν	ἡμῶν		
135	Ἰησοῦ Χριστοῦ.	Ἰησοῦ Χριστοῦ.	Ἰησοῦ Χριστοῦ.	
136				
137				
138				
139				

Aus dieser Gegenüberstellung springt zunächst die Tatsache in die Augen, daß sowohl die Zeugen für die Mark wie die für die Cyrill — trotz mancher Verschiedenheit im einzelnen — eine starke Verwandtschaft mit dem Textgut der Jak bekunden. Das war schon von Edmund Bishop beobachtet worden⁸⁵. Indessen dürfen wir diese Dinge nicht so einfach nehmen, wie Bishop und nach ihm Hans Lietzmann es taten. Es sind

⁸⁵ JThSt 10 (1909) 597–602; vgl. auch JThSt 11 (1910) 62ff.

Jak.	Chrys.	Kopt. Papyrus erste Epiklese	Kopt. Papyrus zweite Epiklese	John Rylands Papyrus	
om	om	om	Lücke	om	109 110
καὶ ποιήσῃ τὸν μὲν ἄρτον τοῦ- τον σῶμα ἅγιον Χριστοῦ	καὶ ποιήσων αὐτὸ ἄχραντόν σου σῶμα	om	” θεοῦ καὶ βασι- λέως καὶ σωτῆ- ρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ	καὶ ποιήσῃς τὸν μὲν ἄρτον τοῦ- τον σῶ[μα Ἰησοῦ Χριστοῦ]	111 112 113 114 115 116 117 118
			εἰς ζωὴν καὶ ἄφεσιν τοῖς ἐξ αὐτοῦ μεταλαμ- βάνουσιν.		119 120 121 122
καὶ τὸ ποτήριον τοῦτο αἷμα τίμιον	καὶ τίμιόν σου αἷμα	om	καὶ τὸ ἐν τῷ ποτηρίῳ τούτῳ, ἵνα γένηται τὸ τίμιόν σου αἷμα,	[τὸ δὲ ποτή]ριον αἷμα	123 124 125 126
om	om	om	om	τῆς καινῆς διαθήκης	127 128
	om	om	τοῦ κυρίου καὶ θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ	αὐτοῦ τοῦ κυρίου καὶ θεοῦ καὶ σωτῆρος καὶ παμ]βασιλέως ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ.	129 130 131 132 133 134 135
Χριστοῦ.			εἰς ζωὴν καὶ ἄφεσιν τοῖς ἐξ αὐτοῦ μετα- λαμβάνουσιν.		136 137 138 139

zwei zeitlich weit auseinander liegende Ströme zu unterscheiden: 1. die Übereinstimmungen mit der Jak, welche nur den griechischen Zeugen der Mark eigentümlich sind; und 2. Übereinstimmungen mit der Jak, welche außerdem sich in der koptischen Überlieferung finden. Der letztere Einflußstrom ist ohne weiteres als der ältere erkenntlich. Zu ihm gehören nun die Wendungen unseres Epiklese-Textes.

Diese Übereinstimmungen sind indessen solcher Natur, daß man nicht ohne weiteres sagen kann, daß der Redaktor der Mark einfach die Fassung

der gr Jak⁸⁶ übernommen hat. Man wird sich vielmehr etwas vorsichtiger ausdrücken müssen: der Redaktor hat die Fassung der gr Jak gekannt und auch benutzt, aber nicht sklavisch, sondern frei gestaltend, und deswegen auch noch anderes mit hinein verarbeitet.

Indessen sollen heute nicht diese Übereinstimmungen und Berührungen mit der gr Jak unsere Aufmerksamkeit fesseln. Nein, heute geht es uns um jene Wendungen der Mark bzw. der Cyrill, welche überraschenderweise mit dem Prothesis-Gebet der byz Chrys übereinstimmen. Bei ihnen fällt zunächst auf, daß sie wenigstens in den gr Zeugen keinen klaren Satzbau aufweisen. Einen glatten Gedankengang hat einzig der Kopte. Deswegen hielt auch Hans Lietzmann diese Gestalt für die ursprüngliche⁸⁷. Indessen muß gerade eine solche Begründung uns stutzig machen. Denn derjenige, welcher sich eingehend mit der Geschichte von Texten vertraut gemacht hat, weiß um die Bedeutung des Satzes von der *scriptura ardua*⁸⁸. Wir haben also zunächst zu prüfen, ob wir nicht einen vernünftigen Grund finden, der die Entstehung der schwierigen Lesart in den gr Zeugen erklären könnte. Und dieser Grund liegt klar zu Tage, da die Mark einerseits mit der byz Chrys und andererseits mit der gr Jak übereinstimmt. Das heißt also nichts anderes: hier in der Mark sind beide Texte ineinandergeschachtelt worden. Und da die Gestalten, welche den schlechtesten Satzbau bieten, die ausgedehnteste Übereinstimmung mit der Fassung der byz Chrys aufweisen, haben gerade sie als Zeugen der treueren Überlieferung zu gelten. Der Kopte hat zugunsten eines glatten Flusses des Gedankens die ursprüngliche Härte ausgefeilt. Wir erkennen also, wie falsch das Urteil Lietzmanns war, als er dem Kopten den Vorzug gab.

Über diese Erkenntnis hinaus haben wir noch die Frage zu prüfen: warum wurden diese beiden Texte miteinander verbunden? Auch hier hat Hans Lietzmann sich nicht als scharfsichtig erwiesen; denn er nahm an: der Redaktor der Mark hat zuerst die Anleihe bei der gr Jak gemacht und dann die anderen Wendungen aufgenommen⁸⁹. Bei einer solchen Annahme sieht man aber gar nicht ein, warum der Redaktor, welcher in der gr Jak einen so glatten Satzbau vorfand, diesen dann doch in einer geradezu unbegreiflichen Weise verunstaltete.

Demgegenüber müssen wir im Auge behalten, daß der Redaktor der Mark, welcher der Jak diesen Einfluß ermöglichte, eine Vorlage vor sich hatte⁹⁰. Nehmen wir einmal an, daß in dieser Vorlage auch die Wendung

⁸⁶ Die syrische Bearbeitung der Jak scheint für unseren Bereich nicht in Frage zu kommen.

⁸⁷ »So viel ist jedenfalls sicher, daß der koptische Text dem Original entspricht« a. a. O. 79. Danach glaubte er den griechischen Text korrigieren zu dürfen.

⁸⁸ Vgl. H. Engberding, *Die westsyrische Anaphora des hl. Johannes Chrysostomus und ihre Probleme* = OrChr 39 (1955) 33–47.

⁸⁹ a. a. O. 80f.

⁹⁰ Das ergibt sich einwandfrei aus einer Gegenüberstellung des ganzen Kernstücks der Anaphora der Mark und Jak.

ἐπιθε ἐφ' ἡμᾶς καὶ ἐπὶ τὸν ἄρτον τοῦτον καὶ ἐπὶ τὸ ποτήριον τοῦτο stand und daß der Redaktor diese Wendung trotz der entsprechenden Wendung der gr Jak nicht aufgeben wollte, würde damit die textliche Fassung der gr Zeugen vollauf erklärt sein.

Nun kommt die große Überraschung: die bislang nur postulierte Wendung ἐπιθε κατλ. findet sich tatsächlich als wirkliche Epiklese in dem koptischen Papyrus Nr. 150 des British Museum⁹¹.

Somit bestätigt uns dieser Papyrus, daß es in Ägypten in der Tat eine Epiklese jener Gestalt gegeben hat, wie wir sie aus dem Vergleich der einschlägigen Texte erschließen mußten. Wenn es aber eine solche Epiklese gegeben hat und wenn sich Reste davon ausgerechnet in der Mark selbst noch bis heute erhalten haben, sind wir voll und ganz berechtigt, auch für die Gestalt der Mark, wie sie dem Redaktor vorlag, eine solche Epiklese anzunehmen.

Diese Erkenntnis ist von allergrößter Bedeutung für die Beantwortung der Frage, welche Stellung nahm von Hause aus die Epiklese in Ägypten ein? Bekanntlich haben Anton Baumstark⁹² und Hans Lietzmann⁹³ die These aufgestellt: in Ägypten gab es ursprünglich nur die Epiklese vor der Wandlung. Wenn auch M. Hanssens⁹⁴ einige Bedenken zu äußern gewagt hatte, wog das Ansehen der beiden zuvor genannten Forscher so gewaltig, daß noch Joseph Andreas Jungmann⁹⁵ sich in seinem *Missarum Sollemnia* in gleichem Sinn aussprach. Und Hans Lietzmann selbst war von der Richtigkeit dieser Ansicht so durchdrungen, daß er sogar nachweisen wollte⁹⁶, in der Anaphora des Serapion sei die Epiklese nach der Wandlung nur eine spätere Zutat. Demgegenüber hat B. Capelle⁹⁷ überzeugend dargetan, daß bei der Anaphora des Serapion beide Epiklesen dem gleichen Redaktor zuzuschreiben sind. Jetzt können wir hinzufügen, daß etwa zu der gleichen Zeit, da die Anaphora des Serapion redigiert wurde, auch die Mark bereits eine Epiklese nach der Wandlung besaß. In der gleichen Linie liegt es, wenn Atchley das Alter der Nach-Wandlungs-Epiklese des koptischen Papyrus also datierte: »it may well be of the fourth century, in all its essentials, if not earlier«⁹⁸.

Jetzt erst können wir uns der Beurteilung der Gestalt der Epiklese der gr Mark zuwenden, welche wir in dem Papyrus der John Rylands Library antreffen. Auch hier springt der ganz eindeutige Einfluß der Jak sofort

⁹¹ Dabei spielt für uns keine Rolle, daß das ἐπιθε zu ἐπιφανον τὸ πρόσωπόν σου sekundär erweitert wurde; noch auch die Tatsache, daß ἐφ' ἡμᾶς ausgefallen ist.

⁹² Anton Baumstark, *Liturgie comparée* (Chevetogne 1953) 28f.

⁹³ a. a. O. 76.

⁹⁴ Ioannes Michael Hanssens, *Institutiones Liturgicae de Ritibus Orientalibus* 3 (Rom 1932) 462.

⁹⁵ *Missarum Sollemnia* (Wien 1949) 235.

⁹⁶ a. a. O. 76f. 187–94.

⁹⁷ S. Anm. 79; a. a. O. 432.

⁹⁸ a. a. O. 100.

in die Augen. Das zeigt die Fassung der Anamnese, das zeigt auch die Gestalt der Epiklese. Wer bei dem letzteren Punkt wegen der Kürze des Textes der Epiklese des Papyrus noch Bedenken bezüglich seiner Zustimmung haben sollte, der mag die Gestalt der zweiten Epiklese im koptischen Papyrus besonders beachten. Hier findet sich die zweite Epiklese in genau derselben Kürze wie in dem Papyrus der John Rylands Library. Dagegen hat sich von der Epiklese, welche wir in unseren Untersuchungen als alten Bestand der äg Mark ausmachen konnten, nur ein Rest in der Wendung: [ἐπὶ τὸν ἄρτον τοῦτον] καὶ ἐπὶ τὸ ποτήριον τοῦτο erhalten. Das alles drängt zu dem Schluß: die Gestalt der Epiklese des John Rylands Papyrus gehört bereits einer stark entwickelten Stufe an.

Syrische Herkunft der Pseudo-Basilianischen Homilie über die Jungfräulichkeit

von

Arthur Vööbus

Sehr langsam und widerwillig sind die Urkunden betreffs des ältesten syrischen Christentums in unser Blickfeld getreten. Seine Urgeschichte, die seit der Verpflanzung des Evangeliums nach den Ufern des Euphrat und Tigris auf eigenartige Bahnen getreten war, ist noch immer sehr mangelhaft bekannt. Der einzigartige Erfolg der enkratitischen Bewegungen in dem syrischen Osten und einige spätere Quellen, die noch unverkennbar altertümliche Züge tragen, erlauben uns zwar über die älteste Entwicklung manche Rückschlüsse zu ziehen, aber sonst besitzt man sehr wenig an Quellen, die diese eigentümliche Entwicklung etwas näher beleuchten können.

Seit dem Bekanntwerden der Thomas-Akten ist in Vergleich mit den Entdeckungen auf anderen Gebieten herzlich wenig ans Licht gekommen, was für die Erforschung der Urgeschichte des syrischen Christentums von Belang ist. Außer den Abhandlungen von Aphrahat, die uns Überreste einer Taufliturgie aufbewahrt haben¹, die aus einer frühen Entwicklungsperiode herkommen muß, und den harmonistischen Texten, die die Spuren Tatians tragen, und den knappen Bemerkungen in der Chronik des Mēšihazēkha, hat man kaum etwas, was verdient, in der Reihe dieser Quellen sich zu zeigen. Unter diesen Umständen ist es besonders willkommen, falls man einen Pfad findet, der etwas tiefer in das weit abgelegene Gebiet führt. Und das ist tatsächlich der Fall bei dem Text, von dem dieser Aufsatz berichten will.

Schon J. B. Pitra ist auf eine Homilie über die Jungfräulichkeit aufmerksam geworden, die er unter den Schriften des Basilius von Caesarea fand. Gleich hatte er bemerkt, daß dieses Stück mit Unrecht den Namen des Basilius trägt.² Nur den Anfang hat er aus diesem Pseudo-Basilianischen Texte nach der Hs. Mosq. gr. 131³ herausgegeben⁴.

¹ A. Vööbus, *Les messalliens et les réformes de Barçuma de Nisibe dans l'église perse* = Contributions of the Baltic University 34 (Pinneberg 1947) 8; *Celibacy, a requirement for admission to baptism in the early Syrian church* = Papers of the Estonian Theological Society in Exile 1 (Stockholm 1951) 52 ff.

² *Analecta sacra et classica Spicilegio Solesmensi parata* (Paris-Rome 1888) 75.

³ C. F. de Matthaei, *Accurata codicum graecorum mss. bibliothecarum Mosquensium sanctissimae synodi notitia et recensio* (Lipsiae 1805) I, 38 f.

⁴ *Analecta sacra* 108.

Die Herausgabe der betreffenden Homilie ließ lange auf sich warten, bis sie neulich durch D. Amand und M. C. Moons in Angriff genommen wurde. Auf Grund von vier Hss. haben beide den Text mit dem textkritischen Apparat herausgegeben unter dem Titel: *Une curieuse homélie grecque inédite sur la virginité adressée aux pères de famille*⁵.

Diese Schrift ist im höchsten Grade interessant. Wie schon der Titel der genannten Edition besagt, hat dieses Dokument die Herausgeber vor große Rätsel gestellt. Es sind verschiedene Beobachtungen, die dieses veranlassen.

Zuerst erregt das Schriftstück Aufsehen durch seinen sehr altertümlichen Charakter, der den theologischen Auffassungen sein Gepräge gibt, die nach dem Siege des nicänischen Glaubens nicht mehr vorstellbar waren. Die sorglose Gleichgültigkeit gegenüber der Trinitätslehre und eine Christologie, die nicht von den Formulierungen von Nicäa berührt sind, weisen bestimmt auf eine ältere Epoche hin. Überraschenderweise stoßen wir hier auf sehr altertümliche Formulierungen⁶, und sogar auf den Ausdruck *παῖς*⁷.

Aber noch mehr überrascht, gesehen von dem Standpunkt der Entwicklung des Christentums in der hellenistischen Atmosphäre, die Rolle, die die radikale Auffassung der Virginität in der Verkündigung einnimmt. Keuschheit allein ist fähig, das Himmelreich zu erben⁸. Die Verheirateten sind ausgeschlossen von der Seligkeit, und keine Buße kann hier die Situation ändern — einfach darum, weil sie verheiratet sind⁹. Von diesem Prinzip der Hyper-Askese aus verkündigt das Schriftstück einen Standpunkt, der keinen Unterschied kennt zwischen der Jungfräulichkeit und dem Leben in der Ehe, das ebenso nach dem Ideal der Keuschheit geändert werden soll — denn nach dem Evangelium des Christus können nur diejenigen, die ihre Frauen, Kinder und Heim verlassen, das ewige Leben erben¹⁰.

Unter anderen Rätseln ist noch eins, welches besonders verdient, hier hervorgehoben zu werden. Liest man die in diesem Schriftstück zitierten biblischen Texte, so stutzt man unwillkürlich an vielen Stellen, und man ist gezwungen, ihn mit den griechischen Ausgaben zu vergleichen. Die Herausgeber sind dieser Erscheinung gegenüber vollkommen sprachlos¹¹.

⁵ Revue bénédictine 68 (1953) 18ff. Der Text befindet sich auf den Seiten 35–69.

⁶ Ein bevorzugter Ausdruck ist »Bräutigam«, Homilia 37 39 49 57 63.

⁷ τῷ παιδί κυρίου τοῦ θεοῦ, *ibid.* 39.

⁸ *Ibid.* 49.

⁹ »Ὅταν Χριστὸς ὁ νυμφίος τὴν στοργὴν ἐνδείξῃται, ὅταν στεναγμῷ στενάξῃ, τότε πάλιν μέμψεται ἐαυτήν, τότε πολλὰ μεταμελήθησεται καὶ ἀνωφελὲς ἡ μετάνοια αὐτῆς ἔσται, *ibid.* 49.

¹⁰ *Ibid.* 63f.

¹¹ »Ce texte anonyme et difficile pose beaucoup de problèmes. Par exemple, quel est le type du texte biblique que cite, souvent d'ailleurs inexactement, notre prédicateur?«, *ibid.* 211.

Betreffs der Herkunft dieses rätselhaften Dokumentes haben die Herausgeber ohne weiteres den Standpunkt eingenommen, daß es nur als ein griechisches Produkt gelten kann¹². Mir erschienen diese Ausführungen allzu unbegründet assertorisch. Und was sie an Gründen vorbringen, vermag mich keineswegs davon zu überzeugen. Denn gleich bei der ersten Lektüre dieser Texte fiel es mir auf, daß sie unmöglich griechisch verfaßt sein könnten. Durch wiederholte Überprüfungen bin ich nicht von meiner Skepsis geheilt worden. Im Gegenteil, die syrische Grundlage begann mit zunehmender Schärfe durchzuschimmern. Dazu gibt es mehr als einen Grund. Ein Teil des griechischen Wortschatzes empfängt erklärendes Licht vom Syrischen. Auch gewisse Stilmittel scheinen eine bessere Erklärung zu finden, wenn sie als Übersetzung aus dem Syrischen gewertet werden. Sogar verschiedene theologische und paränetische Gedankengänge erinnern an syrisches Gut¹³. Aber der am meisten unwiderstehliche Anlaß kommt von der Entdeckung, daß die biblischen Zitate die syrischen Texttraditionen aufweisen. Bei ständiger Beschäftigung mit diesen Texten stößt man sich immer wieder an Erscheinungen, die eine andere Lösung des Problems als diejenige der genannten Forscher nahelegen.

Damit ist ein Problem angeschnitten, das für uns besondere Bedeutung besitzt. Um den Faden zu finden, der aus dem Labyrinth des Rätselratens hinausführt, werden wir in geduldigster Arbeit das biblische Material an besonders markanten Beispielen Wort um Wort untersuchen müssen. Nur so können wir sehen, wie mannigfach gefärbt das orientalische Kleid des biblischen Textmaterials ist, und was sich für unser literarisches Problem aus diesen Feststellungen lernen läßt.

I.

Wir beginnen mit den alttestamentlichen Zitaten. In Gen. 3, 16 ist die Stelle τοῦς πόνους σου καὶ τὰς ὀδύνας σου wohl am meisten lehrreich¹⁴. Große Abweichungen trennen sie von dem Septuagintatext, der hier τὰς λύπας σου καὶ τὸν στεναγμὸν σου bietet. Keine einzige LXX-Handschrift kann etwas ähnliches aufweisen. Tatsächlich ist es vergebliche Mühe, auf diesem Gebiet etwas aufzutreiben, was unseren Text erklären könnte. Daß man hier in Wirklichkeit aber einer selbständigen Übersetzung aus dem Syrischen begegnet, ersieht man teils schon, wenn man die Peschitta aufschlägt, die hier *ܠܚܝܬܐ ܫܠܝܬܐ ܕܥܝܢܐ* »deine Leiden und deine Schwangerschaften« liest. In der Tat taucht dieses πόνους hier auf.

¹² Ibid. 225ff.

¹³ Vergleiche z. B. die Ausführungen über das Unglück des Ehelebens, *ibid.* 47 mit den Traditionen der syrischen Christen in den Thomasakten, W. Wright, *Apocryphal Acts of the Apostles* (London 1871) 1, 181f.

¹⁴ Homilia 47. Die handschriftliche Überlieferung der Homilie zeigt, daß man versucht hat, diesen seltsamen Text mit dem LXX-Text einigermaßen zu versöhnen.

Schon soviel darf also bereits jetzt mit Bestimmtheit ausgesprochen werden: die alttestamentlichen Stellen in unserem Dokument erhalten eine Beleuchtung von den syrischen Texttraditionen. Wie die weitere Untersuchung es zeigt, wird man gewiß nicht fehlgehen, wenn man diese Zitate auf die Peschitta zurückführt.

II.

Doch dieses Bild bedarf noch nach verschiedenen Richtungen hin der Vervollständigung. Die nächste Aufgabe ist, die Evangelienzitate einer Prüfung zu unterziehen.

Ein sehr interessanter Fall ist Mt. 3, 12²⁴: τὸ γὰρ πτύον ἐν τῇ χειρὶ
 ὄν > τὸ πτύον ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ in einer Gestalt, die auf dem griechi-
 schen Boden vollkommen unbekannt ist. Dieses ἐν τῇ χειρὶ erscheint
 tatsächlich in den altsyrischen Texttraditionen, sichtbar in dem persischen
 Diatessaron²⁵. Auch in einem Lemma in der alten armenischen Übersetzung
 des Matthäuskommentars von Johannes Chrysostomus: *ի ձեռքիս է* »in
 der Hand ist« ist davon ein Widerhall auf uns gekommen²⁶. Ungleich
 wichtiger ist, daß unser Text ein Verb besitzt. Auch das erscheint wieder
 in den beiden altsyrischen Evangelien als *ܐܡܪ* »haltend«. Hinzu
 kommt noch ein letztes Moment. Unser Text kennt *καθαρεῖν* > *διακαθαρεῖν*,
 welches einfach die Übersetzung des syrischen *ܕܡܫܚܐ* zu sein scheint.

In dem Gleichnis von dem König, der seinem Sohn Hochzeit machte, sagt der Text von Mt. 22, 11, daß der König eintrat, nicht um »die Gäste zu betrachten«, wie das griechische Original sagt, sondern um ἰδεῖν τοὺς ἀνακειμένους »die Gäste zu sehen«²⁷. Vergebens sucht man eine Lesart wie diese in der griechischen Überlieferung. Diese erscheint aber in den altsyrischen Texttraditionen, denn Syr-Sin hat hier ܠܬܝܬܝܠܝܢ »zu sehen«, während Syr-Cur und die Peschitta ܠܬܝܬܝܠܝܢ »daß er sehen möchte« haben. Weiter sagt der Text, daß der König den Menschen »fand« εὗρε > εἶδεν ἐκεῖ, der kein Hochzeitskleid anhatte. Was einem hier auf fällt ist die Tatsache, daß diese Lesung gerade in der altäthiopischen Übersetzung auftaucht. Was in der altäthiopischen Evangelienübersetzung vom altsyrischen Strom der Traditionen zu erkennen ist²⁸, ermutigt die Vermutung, daß vielleicht auch diese Lesart nicht aus der Luft gegriffen ist.

In dem Gleichnis über die Jungfrauen überrascht uns Mt. 25, 10, wo man nicht εἰς τοὺς γάμους begegnet, wie es uns bekannt ist, sondern

²⁴ Ibid. 65.

²⁵ G. Messina, *Diatessaron persiano* = *Biblica et Orientalia* 14 (Roma 1951) 34.

²⁶ *Yawetaranagirn* (Venedig 1826) 1,165.

²⁷ Homilia 67.

²⁸ A. Vööbus, *Early versions of the New Testament. Manuscript studies* = Papers of the Estonian Theological Society in Exile 6 (Stockholm 1954) 256ff.

νυμφῶνα²⁹, und einem noch selteneren Ausdruck παστὸν³⁰. Diese Stelle erhält ein neues Licht, wenn man einsieht, wie die syrischen Texttraditionen diese weitergegeben haben. Hier ist der griechische Plural und nicht das lokale εἰς τοὺς γάμους in der Peschitta durch ܠܥܠܡ ܕܥܠܡܐ »Hochzeitsaal« und in Syr-Sin durch ܠܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ »Festsaal« wiedergegeben. Ganz anders liegen die Dinge mit einer älteren Phase der altsyrischen Traditionen. Hier finden wir ܠܥܠܡܐ »Brautgemach«, eine Fassung, die durch Ephraem³¹, Aphrahat³², Balai³³ und andere Schriftsteller³⁴, ja sogar durch eine Inschrift³⁵ bezeugt ist.

Ein weiteres Zeugnis erbringt eine vierte und letzte Stelle, an der die Vollgestalt einer altsyrischen Fassung sich erhalten haben dürfte. Der Text betreffs der Gleichnisrede über das Himmelreich gleich einem ins Meer geworfenen Netz läßt erneut die altsyrische Grundlage in hellstes Licht treten. Anstatt βληθείση »geworfen« liest der Text in Mt. 13, 47 χαλασθείση »gesunken«³⁶. Tatsächlich erscheint diese Lesart in den beiden Altsyrern, wie auch nicht korrigiert in der Peschitta, als ܠܥܠܡܐ »welches gefallen ist« oder »welches gesunken ist«. Dieses wird besonders klar, wenn man nicht übersieht, wie die Revisionsarbeit in der Harklensischen Übersetzung gezwungen war, diesen Ausdruck nach dem Griechischen zu verbessern³⁷.

Dazu kommt noch etwas anderes, was den Ausschlag gibt. Während das griechische Original im Verse 48 sagt, daß die guten Fische »gesammelt« wurden, überrascht uns unser Text mit der Lesart ἐπιλέγεσθε »erwählt«, die in den griechischen Texttraditionen völlig unbekannt ist. In der Tat war sie aber in den altsyrischen Evangelien zu Hause als ܠܥܠܡܐ oder ܠܥܠܡܐ³⁸ »sie wählten aus«. Auch in der Peschitta ist diese Fassung stehengeblieben.

²⁹ Homilia 57.

³⁰ Ibid. 57.

³¹ T. J. Lamy, *Hymni et sermones* 4 (Mechliniae 1902) 207 209; Mobarrek, *Opera omnia* 3, 139 454 610.

³² J. Parisot, *Demonstrationes* = *Patrologia Syriaca* I, 1 (Parisiis 1895) 240 248 416 612.

³³ K. V. Zettersteen, *Beiträge zur Erkenntnis der religiösen Dichtung Balais*. (Leipzig 1902) 38.

³⁴ A. Vööbus, *Studies in the history of the gospel text in Syriac* = CSCO 128 (Louvain 1951) 92 111.

³⁵ I. Guidi, *Di un' iscrizione sepolcrale siriana*, = *Extrait des actes du Xe congrès international des orientalistes. Session de Genève 1894, Sect. II* (Leida 1896) 75 ff.

³⁶ Homilia 65.

³⁷ J. White, *Sacrorum evangeliorum versio Syriaca Philoxeniana* (Oxonii 1778) 1, 67.

³⁸ S. Lee, *Eusebius on the Theophania* (London 1842) V, 48.

III.

Mit dieser doppelten Erkenntnis ist an die Prüfung des weiteren bedeutsamen Materials heranzutreten. Eine Reihe von Zitaten aus dem Apostolos mögen die gewonnenen Resultate noch verstärken.

Interessante Beobachtungen ermöglicht Röm. 8, 35³⁹: οὐ θλίψις, οὐ στενοχωρία, οὐ δίκασται, οὐ ῥήτορες, οὐ ξίφος > θλίψις ἢ στενοχωρία ἢ διωγμὸς ἢ λιμὸς ἢ γυμνότης ἢ κίνδυνος ἢ μάχαιρα. Ein Blick auf diese Stelle in der syrischen⁴⁰ und armenischen⁴¹ Literatur zeigt, wie verschiedenartig dieser Passus zitiert worden ist. Auslassungen gehören hier zur Tagesordnung. So sehr man zunächst geneigt sein möchte, hier schlechthin an die bloße Wiedergabe einer freien Paraphrase des biblischen Textes zu glauben, es ist nicht daran zu rütteln, daß die Worte δίκασται οὐ ῥήτορες eine andere Erklärung zulassen. Das Wortbild des syrischen Textes ܕܝܟܬܐܝܢ ܐܝܢ ܕܝܠܝܥܐ konnte in einer verdorbenen Gestalt als ܕܝܠܝܥܐ ܐܝܢ, erscheinen. Paläographisch würde das eine verständliche Verschreibung sein. Das an sich würde ja nichts mehr als eine interessante Möglichkeit sein, wenn nicht ein letztes, schlechthin ausschlaggebendes Moment hinzukommen würde, das uns handgreiflich zeigt, daß wir hier mit einer Übersetzung aus dem Syrischen zu tun haben. Das merkwürdige Wort ξίφος, ganz fremd auf dem griechischen Grund, spricht eine zu deutliche Rede. Der syrische Text hat nämlich dasselbe Wort ܕܝܠܝܥܐ⁴², so daß der Übersetzer es gar nicht zu übersetzen brauchte, sondern dieses nur umzuschreiben hatte.

In Röm. 8, 39 lautet der Text οὐτε τις ἑτέρα κτίσις δυνήσεται χωρίσαι ἀπὸ τῆς ἀγάπης τοῦ Χριστοῦ⁴³, während der griechische Originaltext hier τοῦ θεοῦ uns bietet. Die Peschitta läßt uns hier im Stich. Aber auch hier handelt es sich um einen Splitter, der in der altsyrischen Überlieferung wiederkehrt. Eine nähere Bekanntschaft mit den syrischen Schriftstellern, die die archaischen Traditionen benutzt haben, wirft klares Licht auf die Herkunft unserer Lesart. Wir begegnen der Fassung ܕܝܠܝܥܐ, ܕܝܠܝܥܐ »die Liebe Christi« bei Ephraem⁴⁴, Philoxenos⁴⁵, in

³⁹ Homilia 63.

⁴⁰ Z. B. W. Cureton, *History of the Martyrs in Palestine*, by Eusebius, *Syriac texts* (London 1861) 2; Lee, *Eusebius on the Theophania* I, 64; A. Smith Lewis *Select narratives of holy women* = *Studia Sinaitica* 9 (London 1900) 116f.;

⁴¹ Yovhan Mandakowni, *Ġark'* (Venedig 1860) 105.

⁴² Vgl. C. Brockelmann, *Lexicon syriacum* (Halis Saxonum 1928) 472.

⁴³ Homilia 63.

⁴⁴ *Srboyn Ephremi matenagrowt'iwnk'* (Venedig 1836) 3, 34.

⁴⁵ Hs. Cambr. Add. 1999, fol. 152 b; A. Vaschalde, *Three letters of Philoxenos, Bishop of Mabbogh* (Roma 1902) 130.

der alten Übersetzung der Werke von Jesaja von Skete⁴⁶, bei Sahdona⁴⁷ und anderswo⁴⁸. Vom Syrischen aus hat sie auch in die armenische⁴⁹ Texttradition Eingang gefunden.

Die Stelle von 1 Tim. 2, 15⁵⁰ geht wieder ihren eigenen Weg. Dem griechischen Originalen gegenüber ἁγιασμῷ μετὰ σωφοσύνης bietet der Text ἁγιασμῷ καὶ σωφοσύνη. Auch diesmal geht unser Text Hand in Hand mit dem syrischen Texte in der Peschitta ܐܠܗܝܬܐ ܐܠܗܝܬܐ.

Auch die viel diskutierte Stelle 1 Kor. 7, 37/8⁵¹ hinterläßt den Eindruck, daß die Abweichungen von dem griechischen Grundtexte am besten erklärt werden können als eine selbständige Übersetzung aus dem Syrischen. So bietet der Text τῇ ἑαυτοῦ καρδίᾳ > ἐν τῇ ἰδίᾳ καρδίᾳ welches wohl dem syrischen Texte ܐܠܗܝܬܐ näher steht. Eine andere Beobachtung bedarf noch der Erörterung. Im Vers 38 sind die beiden Verbalformen gleich: καλῶς ποιεῖ... κρεῖσσον ποιεῖ > καλῶς ποιεῖ... κρεῖσσον ποιήσει. So hat auch Ephraem in seinem Paulustext gelesen⁵², und so ist diese Fassung noch in der Peschitta stehengeblieben.

Es gibt Zitate, die allein zwar einem nicht viel sagen können, deren Merkwürdigkeiten aber in der Gesellschaft der schon behandelten Texte in ihrer Bedeutung zunehmen. In Gal. 6, 8⁵³ erscheint ἐν τῷ πνεύματι > εἰς τὸ πνεῦμα als eine Übertragung des zweideutigen ܐܠܗܝܬܐ »im Geist« oder »in den Geist«. Das Bild wäre unvollständig, wenn wir nicht auch eines anderen Charakterzuges gedächten. Es gibt Zitate, deren Wortfolge gegen den griechischen Grundtext geht, sich aber mit dem syrischen Text vollkommen deckt⁵⁴.

* * *

Die Mühe des Weges lohnt sich. Im Ganzen ist die Ausbeute beträchtlich. Dazu darf nicht außer acht gelassen werden, daß wir unser Dokument in Hss. besitzen, die in das 9. oder 10. Jh. gehören. Während viele hundert Augen über diese Dinge hinweggeglitten sind, ohne auch zu ahnen, was dahinter steckt, und auf diese Weise diese altertümlichen Elemente uns erhalten geblieben sind, ist es ebenso sicher, daß ein Teil der Lesungen im Laufe der Zeit dank den Abschreibern ihr eigentliches Gesicht verloren

⁴⁶ Hs. Br. Mus. Add. 17 168, fol. 48a.

⁴⁷ P. Bedjan, *S. Martyrii qui et Sahdona quae supersunt omnia* (Parisiis 1902) 207.

⁴⁸ P. Bedjan, *Acta martyrum et sanctorum* (Parisiis 1894) 4, 80.

⁴⁹ Yovhan Mandakowni, *Ġark'* 105.

⁵⁰ Homilia 37.

⁵¹ Ibid. 35.

⁵² *Srboyn Ephremi matenagrowt'iwnk'* 65.

⁵³ Homilia 51. Diese Lesart ist erhalten nur in einer Handschrift, Vat. gr. 2056.

⁵⁴ Siehe besonders I Kor. 7,26, Homilia 51 und I Kor. 15,50 *ibid.* 49.

haben. Die handschriftliche Überlieferung unseres Schriftstückes weiß manchen Fingerzeig dafür zu geben, und falls noch andere Hss.⁵⁵ uns jetzt erreichbar wären, könnten wir vielleicht noch mehr darüber lernen.

Trotz dieser Umstände ist, wie gesagt, die Ausbeute beträchtlich. Einerseits bringt sie Stellen, wo das textliche Kleid des biblischen Materials mit all seinem merkwürdigen Gewebe uns ein eindeutiges und handgreifliches Zeugnis gibt. Andererseits führt sie uns zu anderen Lesungen, wo die Augen, die hier Reste alter Umrisse und Farbe erkennen wollen, an das Dunkel gewöhnt sein müssen, in das die Vorgänge solcher Traditionen sich hüllen.

Diese Analyse war notwendig, um den Ausblick in eine letzte Perspektive frei zu machen. Niemand wird sich dem Eindruck entziehen können, daß solche Feststellungen die Frage der Herkunft des neulich entdeckten rätselhaften Schriftstückes entscheiden. Damit kann ein sicherer Faktor in die Berechnungen hineingenommen werden, der ihnen in der Forschung bis jetzt noch fehlte.

⁵⁵ Messan. graecus 19; Berol. graecus 63; Mosq. graecus, Vladimir 131 134.

Hypostasis und verwandte Begriffe in den Bekenntnisschriften des Gennadios II. von Konstantinopel und des Metrophanes Kritopulos

von

Ernst Hammerschmidt

I. Das Bekenntnis des Gennadios

1. Die Bekenntnisschrift

a) Der nach der Eroberung von Konstantinopel 1453 neugewählte Patriarch Gennadios II.¹ erhielt aus den Händen des Sultan den Hirtenstab nach Art der bisherigen Belehnung durch den byzantinischen Kaiser, nachdem er vorher in der Kirche der hll. Apostel durch den Metropoliten von Heraklea die Weihen (Gennadios war bis zur Wahl noch Laie) empfangen hatte. Der Sultan besuchte bald darauf den neubestimmten Patriarchensitz im Kloster der allerseligsten Jungfrau, betrat die Kirche und begann in der Sakristei mit Gennadios ein Religionsgespräch, in dem Gennadios die christlichen Glaubenswahrheiten furchtlos, aber auch ohne Angriff auf den Islām, darlegte. Auf Wunsch des Sultan schrieb Gennadios sein Bekenntnis nieder, das dann vom Kadi Achomat von Berrhöa ins Türkische übersetzt wurde.

b) Wie gesagt, ist das Bekenntnis zwar kein Angriff auf den Islām, faßt aber doch die Glaubensartikel zusammen, in denen die Eigentümlichkeit des Christentums im Unterschied zum Islām am deutlichsten hervortritt.

In einzelnen Gedanken zeigt es eine altchristlich-platonische Färbung², was wohl durch den Strom der Überlieferung aus der alten patristischen

¹ Zu Gennadios vgl.: Crusius, *Turco-Graeciae liber* (Basel 1584) 15/7; 107/9; W. Gaß, *Gennadius und Pletho, Aristotelismus und Platonismus in der griechischen Kirche* (Breslau 1844); A. Lebedev, *Gennadij Scholarij pervyi K. Patriarch posle nadjenija visantijskoj imperij* = Bogoslovskij vestnik (1894) III, 389 ss.; Mynas Minoides, *Georges Scholarius, surnommé Gennadius, patriarche de Constantinople, contre les doutes de Plethon sur Aristote* (Paris 1858); J. C. Th. Otto, *Des Patriarchen Gennadius Confession kritisch untersucht* (Wien 1864); J. C. Th. Otto, *Patriarch Gennadius und der Dialog über die Hauptstücke des christlichen Glaubens* = Zeitschrift für historische Theologie (1850) 390ff.; Filaret von Černigov, *Gennadij Georgij Scholarij, patriarch Konstantinopolskij XV veka* = Pravoslavnoje obozrenije (1860), I, 51 ss.; E. Renaudot, *Dissertatio de Gennadio, vita et scripta*, (Paris 1709); S. Salaville, *Un thomiste à Byzance au XVe siècle: Gennade Scholarios* = Echos d'Orient 27 (1924) 129 ss. — Der Text findet sich bei: Jon Michalcescu, *Die Bekenntnisse und die wichtigsten Glaubenszeugnisse der griechisch-orientalischen Kirche im Originaltext* (Leipzig 1904), 17ff. (im folgenden abgekürzt mit M, die einzelnen Artikel der Confessio des Gennadios mit A).

² Vgl. Ernst Kimmel, *Libri symbolici ecclesiae orientalis* (Jena 1843) X ss.; wiederholt: Otto, *Confession* 3, Anm. 4.

Theologie zu erklären ist. Der spekulativen Seite nach ist die Confessio aber aristotelisch gehalten, wie die Anwendung der Kategorien ἐνέργεια und συµβεβηκός (A 1, M 17) zeigt. Auch Gaß und Otto³ stellten fest, daß sich in der ganzen Ausführung der Confessio ein aristotelischer Zug bemerkbar macht, der aber nicht so sehr in einzelnen Elementen, als in dem Bestreben, christliche Glaubenswahrheiten in einer auf Schärfe des Beweises berechneten Form zu bieten, zum Ausdruck kommt. Der Gesamtcharakter der Schrift ist als aristotelisch mit platonisch-patristischer Färbung anzusprechen. Damit stimmt auch die Tatsache überein, daß Gennadios einerseits stark zu Aristoteles neigte, andererseits gegen einen überspitzten Platonismus Stellung nehmen mußte (Gemistos Plethon⁴), ohne damit seinen Gegner in seiner Grundauffassung bekämpfen zu wollen.

Dazu ist noch zu bedenken, daß der Aristotelismus seit Johannes Philoponos⁵ (außer Leontios und Johannes von Damaskus) unter den Dogmatikern der griechischen Kirche heimisch geworden war, seine Bedeutung im späteren Mittelalter noch erhöhte, während der Platonismus mehr auf das asketisch-mystische Gebiet (Mönchtum!) verwiesen wurde.

Das Bekenntnis des Gennadios erlangte auch im Abendland eine gewisse Berühmtheit; so lobte es Hugo Grotius als eine commodissima ac minime intricata explicatio⁶.

c) Die Frage der Textüberlieferung und der Handschriften der Confessio brauchen wir nur kurz zu berühren, da bereits Otto⁷ darüber erschöpfend gehandelt hat. Wir halten uns an die Ausgabe Michalcescus, die die beste und kritischste ist. Nur sei hier gleich erwähnt, daß der Schluß der Confessio (acht Artikel von διὰ τί δὲ ἦν ἀναγκαῖον an bis Ende) unecht ist und dem gefeierten Patriarchen später unterschoben wurde. Dieses Stück fehlt in der Handschrift 73 in Wien und in der Laurentiana zu Florenz VII 34 (15. Jh.). Auch der Zeitgenosse des Gennadios Georgios Hermonymos kennt in seiner lateinischen Übersetzung der Bekenntnisschrift nur den mit τῶν καλῶς πιστευόντων schließenden Text.

2. Die Darstellung des Gennadios: *Usia, Hypostasis und Idiomata*

a) Inhalt. Gennadios unterscheidet drei Arten von Idiomata in Gott: 1. Solche, die Gott von seiner Schöpfung unterscheiden, 2. solche, die Gott und die Geschöpfe besitzen, Gott aber in vollkommener Weise und

³ Vgl. Otto, *Confession* 3.

⁴ Gaß, *Gennadius und Pletho* 31; vgl. Gem. Plethon, *De Platonicae et Aristotelicae philosophiae differentia* (Basil. 1574) cap. 18.

⁵ Vgl. Ritter, *Geschichte der christlichen Philosophie* 2, 500 ff.

⁶ Stellenangabe in der Ausgabe des Bekenntnisses von Christian Daum, Cygeneae (Zwickau), apud Samuelem Ebelium, anno M. DC. LXXXII. Daum deckte auch den Irrtum des Professors von Fuchten auf, bei Gennadios handle es sich um Gennadios I. von Konstantinopel (458–471).

⁷ Otto, *Confession* 3 ff.

allein in dieser Weise, die Geschöpfe ex parte, 3. drei besondere Idiomata, die die Wurzel und Quelle aller übrigen sind.

1. Die erste Gruppe bilden jene Idiomata Gottes, die ihm allein zukommen und ihn daher von seinen Geschöpfen unterscheiden. Er ist der Demiurg aller Dinge, die er vom Nichts ins Dasein führte (A 1, M 17). Er ist ein rein geistiges Wesen, er ist weder Leib, noch hat er einen Leib, sondern existiert in geistiger Weise. In seinem Sein als geistiges Wesen steht er unendlich hoch über allen anderen (auch den geistigen) Wesen, er ist der vollkommenste und weiseste Geist. In Gott gibt es keine Zusammensetzung, er ist daher ohne Anfang und ohne Ende. Im ganzen Kosmos wirkend steht er doch hoch über diesem, an keinem Orte festgehalten, ist er jedem gegenwärtig (M 17)⁸.

Durch alle diese Tatsachen, vor allem durch die Schöpfertätigkeit, Unendlichkeit, Einfachheit, Allgegenwart, hebt sich Gott von seinen Geschöpfen ab.

2. Gott hat aber von seiner Güte seinen Geschöpfen mitgeteilt und besitzt deshalb eine Reihe von Idiomata mit ihnen gemeinsam. Nur bestehen in der Art und Weise des Besitzes dieser Idiomata große Unterschiede. Gott allein hat sie in vollkommener Weise, während die Geschöpfe einen Teil dieser Idiomata besitzen, die Gott ihnen gegeben hat. Der Grund dieser participatio ex parte liegt in der Einzigkeit Gottes und der Endlichkeit der Geschöpfe, die stets nur ein endliches Maß an Vollkommenheiten empfangen können. So ist Gott allein höchst weise, gut und wahrhaft. Weil er gut, weise und wahrhaft ist, sind es auch die Geschöpfe. Ähnlich verhält es sich mit den übrigen Idiomata Gottes, nur immer mit dem Unterschied: πλὴν ὅτι μὲν Θεὸς κυρίως ἔχει ταῦτα. τὰ δὲ κτίσματα κατὰ μετοχὴν (A 2, M 17 f.).

3. Die dritte Gruppe der Idiomata ist die für uns wichtige. In dem A 3 (M 18) versucht Gennadios vorsichtig, das Geheimnis der Trinität darzulegen. Nachdem er durch die zwei vorhergehenden Artikel auf die Idiomata überhaupt hingewiesen hat, kommt er nun ganz behutsam mit der Tatsache hervor, »daß es in Gott noch drei andere Idiomata gebe« (A 3, M 18), die den Ursprung und die Quelle aller anderen Idiomata bilden. Durch diese drei Idiomata lebt Gott von Ewigkeit her in sich selbst, wie er auch durch diese drei Idiomata die Welt geschaffen hat und sie regiert. Diese drei Idiomata nennen die Christen Hypostasen⁹. Da aber die drei Idiomata die eine und einfache (ἀπλουστάτη) Wesenheit (οὐσία) Gottes nicht zerteilen, bleibt Gott mit diesen drei letzteren Idiomata ein Gott und zerfällt keineswegs in drei Götter.

⁸ Infolge technischer Gründe mußte die Angabe der griechischen Stellen auf das unbedingt Notwendige beschränkt werden.

⁹ Die Lesart »Hypostases seu personas« (Kimmel 12, Anm. 3) ist, wie aus dem Zusammenhang hervorgeht, ein späterer Einschub und für den Originaltext unbedingt zu streichen.

Im Folgenden führt Gennadios diese drei Idiomata weiter aus (A 4, M 18), indem er mens, verbum und spiritus Dei mit dem mens, verbum intelligibile und voluntas intelligibile in der einen Seele des Menschen vergleicht, da auch diese drei die eine Seelensubstanz (μία ψυχή κατ' οὐσίαν) ausmachen¹⁰.

Die Christen nennen das Wort Gottes auch Weisheit, Macht und schließlich Sohn Gottes, denn er ist ein Erzeugnis seiner Natur (γέννημα τῆς φύσεως αὐτοῦ). Wie man aber das Erzeugnis der menschlichen Natur Sohn nennt, so ist auch der Gedanke Erzeugnis der menschlichen Seele. Ähnlich (!) ist das Verhältnis auch im Göttlichen. Außerdem bezeichnen die Christen den Willen (θέλησις) und die Liebe (ἀγάπη) als Geist Gottes (πνεῦμα τοῦ θεοῦ), Gott selbst aber als Vater. Gott als Vater ist allein ungezeugt und unverursacht, Ursache aber des Sohnes und des Geistes. Da Gott nicht allein seine Geschöpfe erkennt und kennt und deshalb das Verbum und die Sapientia hat, durch die er sich in eigentlicher Weise selbst erkennt, so will und liebt und erkennt er nicht allein seine Werke, sondern bei weitem mehr sich selbst. Deshalb ist der Ausgang seines Wortes und Geistes ein ewiger Prozeß und diese beiden sind seit Ewigkeit in ihm. Sie bilden aber mit Gott Vater zusammen einen Gott (M 18): διὰ τοῦτο αἰδίως προέρχονται ἐκ τοῦ Θεοῦ ὁ Λόγος καὶ Πνεῦμα αὐτοῦ, καὶ αἰδίως εἰσὶν ἐν αὐτῷ· καὶ ταῦτα τὰ δύο μετὰ τοῦ Θεοῦ εἰς ἓστ' Θεός.

Schematische Übersicht über den Erklärungsversuch des Gennadios:

Idiomata	1. Gott allein im Gegensatz zur Schöpfung	2. Gott und Schöpfung gemeinsam	3. hypostasen- bildende Idiomata
	Schöpfer, Unendlichkeit, Ewigkeit, Unermeßlichkeit	Weisheit, Güte, Wahrhaftigkeit, alle übrigen Gott und den Geschöpfen gemeinsamen Idiomata	1. Vater 2. Wort 3. Geist

b) Wert der Darstellung des Gennadios. Wie gelangte Gennadios nun zu der Auffassung, in den drei göttlichen Hypostaseis drei Idiomata zu sehen? Kann er noch als rechtgläubig angesehen werden, wenn wir die Behauptung dreier Idiomata so nehmen, wie sie vor uns liegt? Die Lösung ist in der Fragestellung des Gegners, des Islām, zu suchen.

Wegen der Erklärung des Verhältnisses zwischen der Einheit Gottes und seinen Idiomata lagen zwei Richtungen im Islām in heftigem Streit: die

¹⁰ Der populäre Erklärungsversuch der Trinität mit der beliebten Analogie: Vernunft, Wort und Geist des Menschen, war den Muhammedanern bekannt und auch schon zurückgewiesen worden, da Wort und Geist dem Menschen nicht in der Substanz gleichen, wie das Wort dem Vater gleichen soll.

Mutakallimūn und die Mu'taziliten. Beide hielten an der Einheit Gottes unbedingt fest, erklärten aber die Idiomata auf verschiedene Weise. Die Mutakallimūn betrachteten das Verhältnis der Idiomata zur göttlichen Wesenheit nach Analogie des Verhältnisses von Substanz zum Akzidens. Dabei ist aber zu bemerken, daß sie die Idiomata keineswegs als Akzidentien in Gott betrachteten, sondern als ein *superadditum substantiae*, etwas zur göttlichen Wesenheit Hinzukommendes, das von dieser real verschieden ist, ebenso wie die Idiomata unter sich real verschieden sind. Gegen diese Auffassung wandte sich die Schule der Mu'taziliten¹¹, die im allgemeinen im Islām als häretisch angesehen wurde. Sie weigerten sich, die göttlichen Idiomata als *superadditum substantiae* aufzufassen, da man dadurch zu einer Mehrheit von göttlichen Wesen gelange. Die Idiomata sind der Möglichkeit nach in der Wesenheit Gottes enthalten und treten nur bei einer Handlung Gottes aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit und so gleichsam aus Gott hervor, sie sind *aliquid ex deo egrediens*. Die Mu'taziliten gingen sogar so weit, Gott über jede menschliche Denkmöglichkeit hinauszuhoben, so daß bei ihm keine unserer Bestimmungen (auch nicht »Substanz«) angewandt werden könne.

Obwohl die Lehre der Mutakallimūn im Islām als häretisch angesehen wurde, bot sich hier dem Christentum ein Anknüpfungspunkt. Wenn im Islām wirklich die Besorgnis herrschte, es könnte durch Hineintragen gewisser Idiomata in das Wesen Gottes ein Übergang zur christlichen Trinitätslehre entstehen, so durften die Christen ihrerseits hoffen, ihre Gegner hier zur hypostatischen Fassung verschiedener Bestimmtheiten des Wesens hinüberzuleiten. Unter dieser Rücksicht ist es also nichts Außergewöhnliches, wenn Gennadios auf eine Art und Weise, die in einem anderen Zusammenhang als sehr bedenklich erscheinen müßten, die Idiomata als Hilfsmittel zur Erklärung der Hypostasen benutzte. Von da her ist es auch verständlich, daß Gennadios den Ausdruck *Prosopon* (*persona*) überhaupt vermeidet. Hätte er ihn an dieser Stelle angewandt, so hätte er mit einem Schlage alles zerstört, was er mit Vorsicht und Klugheit aufgebaut hatte. Es wäre abwegig, aus diesem Grunde an der Orthodoxie des Gennadios zu zweifeln¹².

Daher kann man Michalcescu¹³ und Kimmel¹⁴ nicht zustimmen, wie sie den Erklärungsversuch des Gennadios behandeln. Ihre Begründungen sind zu allgemein und etwas einseitig. Gennadios wollte nicht nur »derartige Subtilitäten« vermeiden, sondern verfolgte mit der Gleichsetzung von Hypostasis und Idioma einen ganz bestimmten Zweck.

¹¹ Vgl. H. Steiner, *Die Mu'taziliten oder die Freidenker im Islām* (Leipzig 1865); T. W. Arnold, *al-Mu'tazilah*, (Leipzig 1902); vgl. bes. Enzyklopädie des Islam s. v. *Al-Mu'tazilah*; *Kalām*; *Allāh*.

¹² Vgl. Gaß, *Gennadius* 103.

¹³ Michalcescu a. a. O. 14.

¹⁴ Kimmel a. a. O. XX.

Weit hergeholt erscheint m. E. auch der Erklärungsversuch Michalcescus¹⁵, den die drei zu drei Hypostasen erhobenen Idiōmata Gottes »an die Ideen Platos, denen auch eine Existenz beigelegt wird«, erinnern. Abgesehen davon, daß eine so weitgehende Anlehnung des Gennadios an Plato sehr unwahrscheinlich ist, besteht zwischen den platonischen Ideen (die sich erst später von einer rein logischen Bedeutung zu einer ontologischen erhoben) und den Hypostaseis-Idiōmata des Gennadios ein ziemlicher Unterschied. Es liegen für eine derartige Erklärung auch keinerlei Anhaltspunkte vor. Im übrigen denkt Gennadios aristotelisch-patristisch: Die Hypostase ist die *Usia prote*, die *Usia schlechthin* die *Usia deutera*, die bei Gott einfach und nur eine ist (A 3, M 18): καὶ ταῦτα τὰ τρία ἰδιώματα ὀνομάζομεν τρεῖς ὑποστάσεις· διότι αὐτὰ τὰ τρία ἰδιώματα οὐ μερίζουσι τὴν μίαν καὶ ἀπλουστάτην οὐσίαν τοῦ Θεοῦ.

Zur Erklärung der geschilderten Auffassung des Gennadios ergeben sich drei Möglichkeiten:

1. Gennadios hat die Gleichsetzung von Hypostasis und Idiōmata vollzogen, da er von den Strömungen innerhalb des Islām unterrichtet war und hier einen geeigneten Ansatzpunkt zur Darlegung der christlichen Trinitätslehre erblickte.

2. Er hat ohne Wissen um die schwache Stelle des Islām eine herkömmliche Art der Darstellung übernommen, die aber auf einen Urheber zurückgeht, der diesen Angriffspunkt kannte, da Gennadios sicher nicht der erste und einzige ist, der sich mit diesem Gedanken behilft¹⁶.

3. Gennadios hat aus Furcht vor dem Sultan und dem Islām die christliche Glaubenslehre der Trinität abzuschwächen und zu vertuschen gesucht.

Von diesen drei Möglichkeiten können wir wohl die dritte ganz ausschließen, da es verfehlt sein dürfte, bei Gennadios Furcht im Bekenntnis des christlichen Glaubens anzunehmen. Wohl aber dürfen wir mit einer klugen Rücksichtnahme auf die Auffassung des Gegners rechnen. Für die beiden ersten Möglichkeiten ist eine endgültige Entscheidung nicht zu fällen. Das Wahrscheinlichste aber ist, bei Gennadios eine Kenntnis des Islām und der damit gegebenen Ansatzpunkte anzunehmen, mit der sich dann die ganze griechische, bzw. morgenländisch-christliche Überlieferung verband¹⁷.

3. Die Logoslehre des Gennadios

In der Christologie denkt Gennadios ganz in den Bahnen der ersten Konzilien, besonders des Chalkedonense (A 7, M 19 f.). Zur Verdeut-

¹⁵ Michalcescu a. a. O. 14.

¹⁶ Vgl. Fritsch, *Islam und Christentum im Mittelalter* (Breslau 1930) 108 f.; schon Bulus ar-Rāhib (Graf 2, 72/8 u. ö.) hat die Personen als substantielle Idiōmata bezeichnet.

¹⁷ Vgl. Johannes von Damaskus, Unterredung eines Christen und eines Sarazenen, Euthymios, Johannes Kantakuzenos: Gaß, *Gennadius* 145 ff.

lichung verwendet er das Analogon von Leib und Seele. Wie Leib und Seele den einen Menschen konstituieren, bilden der Logos einerseits und menschlicher Leib und menschliche Seele (= menschliche Natur) andererseits den einen Gottmenschen, sind aber doch als zwei verschiedene Naturen aufzufassen. Ihre Einigung ist eine hypostatische und kommt in der Person des Logos zustande. Die göttliche Natur wurde dabei nicht in den Leib und die Seele Christi verwandelt, noch sein Leib und seine Seele in den Logos. Die *humanitas verbi* wurde nicht vergöttlicht, sondern die Gottheit nahm die menschliche Natur an, die in dieser Annahme zugleich ihr eigenes Bestehen hat. Dann greift Gennadios noch einmal auf die Trinitätslehre zurück und bemerkt, daß alles, was in Gott ist, Gott ist, da es in Gott kein Akzidens gibt (ein Satz, mit dem er bei der islāmischen Theologie nur vollste Zustimmung finden konnte). Daher ist auch das intelligible Wort Gottes Gott. Weil aber dieses Wort in Christus war, ist Christus Gott und Mensch zugleich: Mensch — wegen seiner Seele und seines Leibes, Gott — wegen des Logos, der in ihm wohnte.

Auf weitere Ausführungen in der Christologie verzichtet Gennadios, da er schon mit dem Wenigen genug Schwierigkeiten von seiten des Islām zu erwarten hatte¹⁸. Er vermeidet daher weitere Darlegungen, um nicht durch eine übergroße Fülle von Tatsachen den Muḥammedanern von vorneherein den Zugang zum Verständnis zu verschließen. Für die Auswertung ergibt sich das gleiche Resultat wie aus den Konzilsbeschlüssen von Chalkedon. Nur fehlt bei Gennadios eine ausdrückliche Gleichsetzung von Hypostasis und Prosopon, da er Prosopon in Bezug auf das Göttliche überhaupt nicht anwandte. Aus der Tatsache jedoch, daß die beiden Naturen Christi καὶ ὑπόστασιν und προσωπικῶς geeint werden, folgt für den unterrichteten Christen ohne weiteres die Gleichsetzung von Hypostasis und Prosopon, denn sicher bedeutet bei Gennadios das καὶ ὑπόστασιν nicht mehr einfach »der Wirklichkeit nach« wie bei Kyrill von Alexandrien, sondern die Einigung in der einen Person des Logos.

II. Das Bekenntnis des Metrophanes Kritopulos

1. Die Bekenntnisschrift

a) Die Bekenntnisschrift des Metrophanes weist in die Zeit der Reformation. Nach einem mehrjährigen Studium in Oxford kam Metrophanes¹⁹ nach Deutschland und besuchte hier die Universitäten Wittenberg, Tü-

¹⁸ Die islāmischen Einwände gegen die Menschwerdung siehe bei: H. Stieglecker, *Christentum und Islam* = Linzer Theologisch-Praktische Quartalschrift 85 (1932) 298 ff.

¹⁹ Zu Metrophanes Kritopulos: Dietelmaier, *De Metrophane Critopulo, hujus academiae quondam cive tandem patriarcha Alexandrino* (Altorfii 1769); Draeseke, *Metrophanes Critopulos* = Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 36 (1893) 579 ff.; Sonntagius, *Animadversiones in Metrophanes Critopuli Hieromonachi Confesionis caput XIII de Euchelaeo* (Altorfii 1696).

bingen, Altorf, Straßburg und Helmstädt, wo er 1625 ein ganzes Jahr zubrachte. In Helmstädt stand er mit den Professoren Georg Calixt, Conring und Konrad Hornejus in lebhaftem Gedankenaustausch. Auf ihre Anregung hin verfaßte er eine Bekenntnisschrift, die er auch ihnen widmete.

b) Das Glaubensbekenntnis des Metrophanes Kritopulos enthält das unverfälschte griechische Dogma. Die Darstellung ist faßlich, die Sprache fließend. Metrophanes macht vor allem gegen die römische Kirche Front, gegen die evangelische ist er nirgends direkt polemisierend. Er handelt vom Glaubenssymbol, von der Schöpfung, Menschwerdung, Prädestination, den sieben Sakramenten (wobei Taufe, Eucharistie und Buße Sakramente im engeren Sinne oder ersten Ranges, die anderen vier im weiteren Sinne oder zweiten Ranges sind), von den Zehn Geboten, von der Kirche, den Bildern und der Reliquienverehrung und anderen disziplinären und liturgischen Vorschriften. Die Schrift ist zwar eine Privatarbeit, wurde aber immer zu den symbolischen Büchern der griechischen Kirche gerechnet. Sie bietet »unter dem Gewande der theologischen Gelehrsamkeit ... überreiches Material«²⁰.

2. *Usia, Physis, Hypostasis, Prosopon bei Metrophanes Kritopulos*

a) In der Trinitätslehre. Wenn wir die Bedeutung und Verwendung des Usiabegriffes bei Metrophanes verfolgen wollen, müssen wir uns der Gotteslehre zuwenden. Es sei schon hier bemerkt, daß das Bekenntnis des Metrophanes die einzige griechische Bekenntnisschrift ist, die in einer Definition festlegt, was sie unter den in Frage stehenden Begriffen versteht (es handelt sich um den Hypostasen- und Prosoponbegriff).

Metrophanes teilt sein Lehrsystem in zwei Abschnitte, in eine einfache (*ἀπλή*) und eine ökonomische (*οἰκονομική*) Theologie. Die erstere begreift die Gotteslehre in sich, die letztere die Schöpfung und Erlösung. Die einfache Theologie führt zu den bekannten Beweisen für den Ausgang des Hl. Geistes nach der griechischen Auffassung.

Der Ausgangspunkt ist der eine und einzige Gott (K 1, M 187), d. h. die eine Wesenheit (*Usia*) Gottes, die über- (oder besser un-)zeitlich, ungezeugt, ungeschaffen und ewig ist. *Usia* ist auch bei Metrophanes *Usia deutra* (aber im Sinne der konkreten Existenz), die das Gemeinsame gegenüber den Besonderheiten bezeichnet, wie sich aus dieser Bestimmung und dem Folgenden ergibt. Diese eine Wesenheit, bzw. der eine Gott, ist der Schöpfer aller sichtbaren und unsichtbaren Dinge, lenkt und erhält die ganze Schöpfung. Der Glaube der anatolischen Kirche sagt weiter, daß die göttliche Wesenheit dreihypostatisch sei, d. h. in drei gleicherweise

²⁰ Michalcescu a. a. O. 184. Auch Makarios Bulgakov rechnet in seinem *Abriß der Geschichte der Theologie*, der die Einleitung zu seiner Dogmatik bildet, die Confessio des Metrophanes zu den Bekenntnisschriften der griechisch-orthodoxen Kirche. (Die Kapitel der Confessio werden im folgenden mit K abgekürzt.)

zu verehren und unteilbaren Hypostasen besteht. Die Hypostasen sind aber nicht als Teile der Gottheit oder als Eigenschaften an etwas anderem aufzufassen. Jede Hypostase hat vielmehr ihre eigene Existenz, mit der sie für sich besteht, in ein und derselben gemeinsamen Usia, in der sich die drei Hypostasen durch unmitteilbare Idiomata voneinander unterscheiden. Daraus darf man aber keine Zusammensetzung der Gottheit folgern, denn die Wesenheit Gottes ist die einfache und nicht zusammengesetzte Natur, in der die drei Hypostasen die Einheit der Gottheit bewahren (M 187), da die Natur durch die Hypostasen existiert und zur Tätigkeit gelangt.

Das Verhältnis zwischen den drei Hypostasen bestimmt Metrophanes auf seine eigene Art. Jede der drei Hypostasen soll zu den beiden anderen in ein bestimmtes Verhältnis treten und zugleich ein gemeinsames Moment der Gottheit enthalten. Von den drei Gliedern der Trinität hat jedes sein Eigenes, es werden aber je zwei durch ein Gemeinsames verbunden. Die erste Hypostase verhält sich zur zweiten als Vater, zur dritten als Entsender (προβολεύς), faßt beide in sich zusammen als νοῦς. Die zweite Hypostase oder der Sohn enthält als λόγος, die dritte, das πρόβλημα der ersten, als πνεῦμα, in sich ein Gemeinsames der beiden anderen. Die zweite und dritte Hypostase sind nicht wesentlich von der ersten verschieden, aus der die eine durch Zeugung (γεννητῶς), die andere durch Ausgang (ἐκπορευτῶς) ihr Dasein empfangen hat (φυσικῶς πεφυκότα). Diese Kombination scheint sich an das von Johannes von Damaskus geforderte Ineinandersein der Hypostasen (περιχώρησις, τὸ ἐν ἀλλήλαις εἶναι τὰς ὑποστάσεις) anzuschließen²¹. Metrophanes steht hier auf dem Boden der griechischen patristischen Überlieferung, in der sich diese eigene Auffassungsweise der Trinität wiederholt feststellen läßt. Wenn die griechischen Väter von Gott sprechen, so gehen ihre Gedanken nicht in erster Linie auf die eine Natur (abgesehen von der Subsistenz in drei Personen), sondern auf eine konkrete Person, den Vater. Diese Person ist der eine Gott, ist aber zugleich auch der Vater. Deshalb hat er einen Sohn, dem er sein ganzes Wesen mitteilt. Es liegt in der Vollkommenheit der göttlichen Zeugung, daß der Sohn nicht nur eine spezifisch gleiche, sondern die der Zahl nach identische Natur des Vaters besitzt. Der Vater ist auch das Prinzip einer weiteren Hypostase, die er von sich ausgehen läßt (προβολεύς), ebenfalls so, daß er auch dieser sein ganzes Wesen mitteilt, nicht unmittelbar, sondern durch den Sohn. Durch dieses Hervorgehen aus dem Vater durch den Sohn besitzt die dritte Hypostase, der Hl. Geist, gleichfalls die der Zahl nach identische Natur des Vaters und Sohnes. Damit scheint Metrophanes anzudeuten, daß die

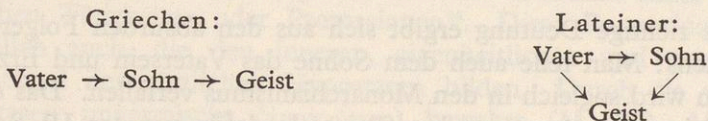
²¹ Vgl. Jakob Bilz, *Die Trinitätslehre des hl. Johannes von Damaskus* (Paderborn 1909) 63 ff.; Metrophanes betont häufig das Merkmal der Transzendenz. Ausdrücke wie ὑπέρθεος οὐσία (M 190, 193) sind erst durch die Sprechweise des Dionysios Pseudo-Areopagita gewöhnlich geworden. Das positive Gegengewicht gegen jede Einschränkung liegt in dem Gedanken, daß dieser Überseiende zugleich der Grund des Seins, des Guten und der Seligkeit ist, vgl. Joannes M. Pfäffisch OSB., *Der Einfluß Platons auf die Theologie Justins des Märtyrers* (Paderborn 1910) 29 ff.

patristische Formel: *ex patre per filium*, vom ewigen Ausgang des Hl. Geistes verstanden werden kann (M 197): *καὶ ὡς περ ἀδύνατον, τὸν καθ' ἡμᾶς λόγον εἶναι ἄνευ πνεύματος, καί περ μὴ ὄντα αἴτιον τοῦ πνεύματος· οὕτως ἀδύνατον, τὸν τοῦ θεοῦ λόγον εἶναι ἄνευ τοῦ ἁγίου πνεύματος, καί περ μὴ ὄντα αἴτιον τοῦ ἁγίου πνεύματος.*

Die Natur (Physis) erscheint somit nicht als etwas vor der Person (Hypostase) Gedachtes (gleichwie der Grund, aus dem die Personen infolge der Betätigungen dieser Natur aufsteigen), sondern sie stellt das in den Personen Betrachtete dar, das, was die Person (Hypostase) besitzt. Die Prozessionen sind Mitteilung der einen Natur vom Vater an den Sohn und vom Vater durch den Sohn an den Geist. Ebenso ist die Einheit der Natur nicht das Vorausgedachte, sondern die Folge der Prozessionen. Der Vater teilt alles, was er besitzt, d. h. sein ganzes Wesen, dem Sohne und dem Hl. Geiste mit (selbstverständlich ohne daß der Vater sich dessen entäußerte). Die Einheit ergibt sich somit aus den Prozessionen. Diese Einheit wird nach Metrophanes nur dadurch bewahrt, daß man einen Urheber, den Vater, der Sohn und Geist hervorbringt, annimmt²². Dies ist aber eine Einheit ohne Einigung (*συναλοιφή*)²³ und ohne Zusammensetzung (*σύνθεσις*). Wie werden aber die Unterschiede der Hypostasen bewahrt? Dadurch, daß man jeder Hypostase ihre Eigenheit gibt: dem Vater allein das Zeugen des Sohnes und Ausgehenlassen des Hl. Geistes, dem Sohne das allein aus dem Vater Gezeugtsein, dem Hl. Geist das allein aus dem Vater Hervorgehen (M 192). Die Einheit begreift deshalb nicht die Notwendigkeit nur einer Person in sich, denn auch das Eine kann sich gegen sich selbst abheben und so ein Mehrfaches begründen. Die Einheit besteht in der Gleichheit der Natur, der Übereinstimmung der Erkenntnis und der Gleichheit der Bewegung und schließlich in der sich daraus ergebenden Einstimmigkeit.

Einen Teil seiner Darstellung verwendet Metrophanes für den Beweis, daß der Hl. Geist vom Vater allein ausgehe, da die Einheit Gottes auch die

²² Man kann den Unterschied zwischen lateinischer und griechischer Trinitätsauffassung ungefähr so skizzieren:



In der lateinischen Theologie steht Gott als der Eine der Schöpfung gegenüber, bei den Griechen erscheinen die einzelnen Personen bei den Werken *ad extra* entsprechend ihrer Personalproprietät beteiligt (mit der einen Natur, die sie in verschiedener Weise besitzen, in vollendeter Einheit).

²³ Die *συναλοιφή* geht auf Sabellius zurück, der eine solche Einigung lehrte, durch welche die Personenunterschiede aufgehoben wurden. Ursprünglich bedeutete *συναλοιφή* (in der Grammatik) eine Verschmelzung zweier Silben zu einer. Nach Johannes von Damaskus ist *ένωσις κατὰ συναλοιφήν* eine Einigung von Dingen, die losgetrennt waren und wieder zur ursprünglichen Einheit zurückgeführt wurden.

Einheit eines ursächlichen Prinzips in ihm erfordere. Dabei nimmt er gegen gewisse lateinische Auffassungen Stellung. Die Lateiner sagen nämlich (M 193 ff.):

1. Der Hl. Geist wird vom Sohn gesandt, also geht er auch vom Sohn aus (d. h. er erhält sein Dasein auch durch den Sohn).
2. Der Hl. Geist wird »Geist des Sohnes« genannt, also hat er auch seine ὑπαρξις durch den Sohn.
3. Es heißt vom Hl. Geist: Er werde vom Sohn empfangen; also erhält er auch seine ὑπόστασις vom Sohne.
4. Alles, was der Vater besitzt, besitzt auch der Sohn. Der Vater läßt den Geist von sich ausgehen, also auch der Sohn.

Metrophanes antwortet nun darauf:

ad 1. Geschicktwerden und Ausgehen sind zwei verschiedene Dinge. Das Gesendetwerden bezieht sich auf die Tätigkeit der Trinität ad extra, die allen drei Personen gemeinsam ist. Das Ausgehenlassen und Gezeugtwerden und das Zeugen sind Merkmale der inneren Tätigkeit und Idiomata einer jeden Person, von denen wir wissen, daß sie unmitteilbar und eigenheitlich sind.

ad 2. Der Hl. Geist ist nicht auf dieselbe Weise Geist des Vaters und Geist des Sohnes. Geist des Vaters wird er genannt, weil er von ihm ausgeht, Geist des Sohnes, weil er ihm wesensgleich und von ihm untrennbar ist, indem er ihn fortwährend begleitet und zur Seite steht. Auch die Seele begleitet den Leib und umgekehrt und doch ist keines aus dem anderen entstanden.

ad 3. Das »Wird empfangen« (λήπεται) hat Futurbedeutung. Der Geist ist aber gleichewig und kann deshalb nichts vom Sohn empfangen. Hier ist die Rede vom Schatz der Weisheit Gottes. Die Gottheit hat dem Sohn als Menschen gleichsam als Schatzwächter die Weisheit anvertraut (in ihm wohnte die leibhaftige Fülle der Gottheit). Aus diesem Schatz nun empfängt der Geist und verkündet es den Menschen.

ad 4. Die richtige Deutung ergibt sich aus den absurden Folgerungen des Gedankens: Man teile auch dem Sohne das Vatersein und Erzeugen zu, und man wird sogleich in den Monarchianismus verfallen. Das »Alles« darf also nicht überspannt werden (Beispiele dafür aus der Hl. Schrift). Das »Alles« bezieht sich auf die gemeinsame Wirksamkeit der drei göttlichen Hypostasen nach außen.

So steht die Einheit der Natur als Ergebnis der Prozessionen im Vordergrund der Trinitätsspekulation. »Die Orientalen sehen die Heiligste Dreifaltigkeit als jenen geheimnisvollen Kreislauf, der aus der Einheit hervorquillt und wieder in die göttliche Einheit mündet. Die Einheit in Gott ist also nicht bloß die Begründung des trinitarischen Lebens, sondern das

Ziel, die erhabene Ruhe, der alle Bewegung, alles Hervorgehen in Gott zueilt. Alle Dynamik der Gottheit ist darum wieder von der wunderbaren Statik der Gottesruhe getragen und verwirklicht im ständigen Kreislauf dieser erhabenen Ruhe die göttliche Einheit²⁴.

Schematische Übersicht über den Erklärungsversuch des Metrophanes
(vgl. M 188)

Hypostasen	Gemeinsames mit den anderen Hypostasen	Idiomata (konstituieren das Personsein)
Vater	νοῦς { des Sohnes des Geistes	πατήρ υἱοῦ
Sohn	λόγος { des Vaters des Geistes	υἱὸς πατρὸς
Geist	πνεῦμα { des Vaters des Sohnes	πρόβλημα πατρὸς

b) Die Definition. Metrophanes wiederholt abschließend als Zusammenfassung noch einmal seine beiden Leitsätze: a) Die Einheit Gottes (μοναρχία) einerseits und b) die Eigenheit jeder der drei göttlichen Hypostasen andererseits müssen bewahrt werden, da zur richtigen Auffassung der Trinität unbedingt drei Tatsachen festzuhalten sind:

1. der eine Gott,
2. die drei Hypostasen oder Personen, und
3. die Eigenheiten jeder dieser drei Hypostasen (K 1, M 192).

Nach ihm ist in Gott alles gemeinsam und indistinkt außer den innergöttlichen Tätigkeiten oder Prozessionen²⁵. Diese Prozessionen sind es schließlich auch, die den inneren, eigenheitlichen und unmittelbaren Unterschied der göttlichen Hypostasen bilden. Durch sie werden die Hypostasen unvermischt (ἀσυγχύτως) bewahrt (M 199), Metrophanes unterscheidet sich im Folgenden in sehr angenehmer Weise von anderen Bekenntnisschriften, da er eine klare Definition der verwendeten Begriffe

²⁴ Tyciak, *Die Theologie des Ostens und das Abendland* 41 = J. Tyciak, G. Wunderle und P. Werhun, *Der christliche Osten*, Sammelband (Regensburg 1939).

²⁵ Eine Ansicht, die sich zur Zeit des Metrophanes bei den griechischen Theologen häufig findet, vgl. z. B. Nikolaus Bulgaris in seinem *Heiligen Katechismus* (Venedig 1681) 81 und 127.

bringt (M 199). Die Hypostase wird von ihm folgendermaßen bestimmt: Die Hypostase ist etwas (τι), das in der Natur wahrhaft und vollständig für sich besteht. Außerdem fügt er das Merkmal der Vernünftigkeit hinzu²⁶. Weiter ist dieses für sich Bestehende in unmittelbarer Eigenheit von allen anderen geschieden (M 199): Ὑπόστασις ἐστὶν ἐν φύσει τι ὑφιστάμενον ἀληθῶς καὶ πεπληρωμένως, αἰσθητικόν, ἀκοινωνήτω ἰδιότητι ἐξ ἄλλου διακρινόμενον.

Die Hypostase ist hier als Träger der Natur (Physis) aufgefaßt, wie auch die Natur in der Hypostase existiert. Metrophanes meint dies, wenn er sagt, daß die Hypostase ἐν φύσει besteht, d. h. in der Natur als tragendes Prinzip tätig ist, wenn er auch das entgegengesetzte Bild gebraucht, indem er die Hypostase in die Natur hineinstellt und so durch die Natur tätig sein läßt.

Diese Definition dient Metrophanes als allgemeine Umschreibung der Hypostase, die er jetzt auf die göttliche Wesenheit in ihren drei Personen im besonderen anwendet, indem er auch gleich die entsprechenden Begriffe austauscht. Er geht von dem Ausdruck Hypostase zu dem der Person ohne weiteren Zusatz über, will aber stets damit die göttlichen Personen bezeichnen, wie sich aus dem Zusammenhang ergibt. Er zeigt jedoch damit, daß für ihn Hypostase und Person auch im übrigen gleichbedeutend sind. Eine göttliche Person ist also ein in der Gottheit Bestehendes, in dem die ganze göttliche Wesenheit in einer eigenen und unmittelbaren Subsistenzweise enthalten ist: Πρόσωπόν ἐστὶν ἐν τῇ θεότητι ὑφιστάμενον τι, ἐν ᾧ ἐστὶ πᾶσα ἡ θεία οὐσία ἐν ἰδίῳ καὶ ἀκοινωνήτῳ τοῦ ὑφίστασθαι τρόπῳ.

Wie bei Johannes von Damaskus liegt auch bei Metrophanes das konstituierende Element der Person im Fürsichbestehen. Damit stimmt überein, daß der Begriff der göttlichen Hypostasen gerade durch den τρόπος τοῦ ὑφίστασθαι (τῆς ὑπάρξεως) gebildet wird. Es ist das Einzige, wodurch sich in Gott die Personen unterscheiden. Jede Person hat ihren eigenen Tropos von Ewigkeit her. Der Begriff des τρόπος τῆς ὑπάρξεως hat eine Entwicklung mitgemacht, die sich im verschiedenen Gebrauch spiegelt. Ursprünglich bedeutete er die Art der Entstehung, so bei Basileios d. Gr. und Gregor von Nyssa, teilweise auch bei Johannes von Damaskus²⁷. Somit ist in diesem Sinne sowohl die γέννησις als die ἐκπόρευσις als τρόπος τῆς ὑπάρξεως charakterisiert. In diesem Sinne konnte aber dem Vater wegen seiner ἀγεννησία kein τρόπος τῆς ὑπάρξεως zugeschrieben werden. Durch diesen

²⁶ αἰσθητικόν, αἰσθάνομαι: »empfinden, durch die Sinne auffassen, wahrnehmen«. Man blieb bei dieser Bedeutung nicht stehen, sondern schritt zum geistigen Auffassen, geistigen Verstehen, weiter. In diesem Sinne heißt das Partizip αἰσθανόμενος: »der Einsichtige, Verständige, der Recht und Unrecht zu unterscheiden weiß« (vgl. Xenophon, memorab. 4, 5, 6). Dieselbe Bedeutung weist dann das Adjektiv und das Adverb auf, fügt aber noch das Merkmal der Befähigung (zum Einsehen, Verstehen, Urteilen) hinzu.

²⁷ Vgl. De Fide Orthodoxa, 8 (PG 94, 816C).

Umstand wandelte sich die Bedeutung, so daß Amphilochios²⁸ auch von einem Tropos des Vaters sprach, indem er unter dieser Bezeichnung nicht mehr die Art der Entstehung, sondern die Art des Bestehens, des Fürsichbestehens, verstand. Ganz in diesem Sinne kam der Terminus bei Johannes von Damaskus in Verwendung (mit einigen Ausnahmen) und ging von hier aus in das Gedankengut der griechisch-orthodoxen Trinitätslehre über. Der Tropos ist also in der Definition mit dem Fürsichbestehen und die Tropoi mit den Idiomata (oder auch mit den Relationen) identisch. In Gott hat jede Person ihre besondere Subsistenzweise. Sie besitzt aber nicht je eine eigene Natur und ist nicht Trägerin einer nur ihr eigenen Wirksamkeit, sondern jede besitzt das numerisch eine göttliche Wesen auf eine besondere und der anderen Person unmitteilbare Art und Weise, die eben durch den τρόπος τοῦ ὑφίστασθαι einer jeden oder durch die Idiomata bestimmt ist. Die Personenunterscheidung bildet daher in der überwesentlichen (ὑπερούσια) Gottheit nichts anderes als das Ungezeugtsein, das Zeugendsein und Ausgehenlassen des Vaters, das Gezeugtsein des Sohnes und das Ausgehen des Hl. Geistes (vgl. M 192). Es ist leicht einzusehen, daß diese Subsistenzweisen nicht mitteilbar sind, ohne daß der Personenunterschied verwischt würde, da das ὑφιστάμενον τι in der Gottheit durch sie begründet wird.

Wir wollen noch einmal auf die Hypostasendefinition des Metrophanes (M 199) zurückgreifen. Eine Eigenart des Metrophanes ist es, daß er schon der Hypostase den Charakter der rationalitas verleiht und sie damit mit Prosopon gleichsetzt. Metrophanes stellt sich dadurch in die patristische Überlieferung der Konzilienzeit hinein, die Hypostase und Person wenigstens seit dem Chalkedonense als synonym nahm.

Das Hauptgewicht legt er in seiner Definition auf das Fürsichbestehen in wahrer und vollständiger Weise. Indem er durch die Forderung des wahren Fürsichbestehens alle Scheinhypostasen zurückweist, schließt er durch den Zusatz πεπληρωμένως die unvollständigen Substanzen von dem Hypostasenbegriff aus. Bei diesen ausgeschlossenen unvollständigen Substanzen handelt es sich um solche Substanzen, die ratione speciei unvollständig sind, wenn ihnen auch zur Vollständigkeit ratione substantia litatis nichts fehlt, wie z. B. die Seele. Die individuelle Einheit und Einzigkeit der Hypostase bringt es weiter mit sich, daß sie keinem anderen mitgeteilt werden kann und durch diese unmitteilbare Eigenheit von jedem anderen unterschieden ist.

Wenn man an der Definition des Metrophanes etwas aussetzen könnte, so wäre es vielleicht das, daß er das Moment der Singularität der subsistierenden Substanz zu wenig betont. Aus der ganzen Definition geht aber die Singularität hervor, wenn man den Ausdruck τι ὑφιστάμενον... ἀκοινωνήτω ιδιότητι ἐξ ἄλλου διακρινόμενον richtig zu verstehen sucht.

²⁸ Vgl. K. Holl, *Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den großen Kappadokiern dargestellt* (Tübingen 1904) 243.

Eine andere Frage ist der Ursprung, bzw. die Beeinflussung der Definition des Metrophanes. Mir scheint, daß er durch die Helmstädter Professoren in seinen Gedanken (in bezug auf diese philosophischen Bestimmungen) geleitet wurde²⁹. Das dogmatische Hauptwerk des Georg Calixt (Calist, Kallisen, 1586—1656) »*De praecipuis Christianae religionis capitibus disputationes XV*« (Helmestadii 1613), ein gediegenes Kompendium der Dogmatik, sagt über die Definition der Persona: »Ea secundum Boëthium est rationalis naturae individua substantia ... singulare determinatum in seipso non in alio subsistens, quodque adeo habeat terminum suum ultimum substantialem, per quem fiat incommunicabile; atque hoc vocatur in natura intelligente Persona. Definitioni itaque Boëthianae recte addatur: individua & incommunicabilis substantia« (p. 8 s.). Die Persona fügt zur essentia hinzu: »saltem modum essendi, & per se subsistendi, ratione cujusdam proprietatis & relationis, fundatae super ista persona, per quam ipsa ab alia distinguatur« (l. c. p. 9). Um ein richtiges Bild von dem Hypostasenbegriff in der deutschen evangelischen Scholastik zu erhalten, sei auch die »Catechesis« des David Chyträus (Kochhafen, 1531—1600), eines der bedeutendsten und einflußreichsten lutherischen Theologen in der zweiten Hälfte des 16. Jh., herangezogen. Chyträus hatte auch enge Verbindungen mit der Universität Helmstadt, die er 1576 auf Wunsch Herzogs Julius' von Braunschweig eingerichtet hatte, und deren Statuten ihn zum Hauptverfasser haben. (In diesen Statuten schrieb er für den philosophischen Unterricht die Schriften des Aristoteles und des Melanchthon vor.) Die Catechesis, 1589 zu Straßburg erschienen, zeichnet sich durch Klarheit und Übersichtlichkeit aus. Chyträus bringt bei jedem »locus« eindeutige Definitionen der verwendeten Begriffe. In der Gotteslehre definiert er persona als: Substantia individua, intelligens, incommunicabilis, non sustentata in alio. Der Anklang dieser beiden Definitionen bei Calixt und Chyträus an die Formulierung des Metrophanes, besonders was das »incommunicabile« und »ab alio distinctum« anbetrifft, ist unverkennbar.

Die Hypostasendefinition des Metrophanes ist philosophisch-dogmatisch gut brauchbar, da sie alle wesentlichen Elemente in sich zusammenfaßt. Man kann daher der immerhin klaren und übersichtlichen Darstellung des Metrophanes Kritopulos die Anerkennung nicht versagen.

c) In der Christologie. In den christologischen Ausführungen schließt sich Metrophanes an die Entscheidungen der allgemeinen Konzile an und bietet selbst keine neuen Gedanken (K 3, M 206 ff.).

Menschwerdung ist nicht Wandlung, noch Veränderung, sondern Eini-gung zweier ganzer und unvermischter Naturen und Willensrichtungen zu einer Personeneinheit. Die Gottheit ist nämlich unveränderlich und in keiner Weise einer Vermehrung fähig (M 206). Das Produkt der Verbindung der zwei Naturen ist eine Persönlichkeit, Hypostase, in der das voll-

²⁹ Diese Annahme bestätigte mir auch Prof. DDr. Erwin Schneider, Dekan der evang.-theolog. Fakultät Wien, in einem Schreiben vom 5. Sept. 1951.

ständige Menschenwesen nach Leib und Seele mit der Gottheit verbunden wurde (καθ' ὑπόστασιν ἐνοῦται). Irrig war die Lehre des Nestorios, ein heiliger Mensch sei zur Wohnung des göttlichen Logos geworden, als er auf ihn herabstieg. Der Logos nahm vielmehr das menschliche Geblüt (αἷματα) an, indem ihm die Jungfrau den Leib schenkte. Hier ist ein Punkt, wo Metrophanes von der Väterlehre abweicht. Er bezeichnet nämlich das αἷματα als ἀνυπόστατον. Nun ist aber ἀνυπόστατον bei Leontios von Byzanz, Johannes von Damaskus, sowie den anderen griechischen Vätern das, was entweder nirgends und in keiner Weise existiert (das Nichts), oder das, was nicht in sich, sondern in einem anderen sein Sein hat (das Akzidens). »Der konsequenteste Monophysitismus erklärte die Menschheit Christi für Schein; Form, Gestalt, Größe usw. in der Erscheinung Christi seien bloße Accidentien oder ἀνυπόστατα, geradeso wie die Theophanie im Alten Bunde. Demgegenüber stellt Leontios fest, daß die Menschheit Christi kein bloßes Accidens (ἀνυπόστατον), sondern eine Usie ist, eine volle unverkürzte Menschennatur. Gegen den Nestorianismus aber, der aus der Realität der menschlichen Natur Christi folgerte, daß diese Natur eine Hypostase sei, betont er, daß die menschliche Natur niemals für sich, losgelöst vom Logos, existiert habe, sondern vom ersten Augenblick an ihres Daseins in die ὑπόστασις des Logos aufgenommen worden sei. Um dieses eigenartige, zwischen Monophysitismus und Nestorianismus liegende Verhältnis der menschlichen Natur Christi kurz zu charakterisieren, nennt er sie ein ἐνυπόστατον«³⁰.

Da nun Metrophanes den Nestorios verurteilt und im Folgenden auch die Vermischung der beiden Naturen im Sinne des Monophysitismus verwirft und ihre beiderseits notwendigen Eigenschaften bewahrt wissen will, ergibt sich, daß er ἀνυπόστατον nicht in der patristischen Bedeutung verwendet, da er sich sonst dem Monophysitismus zuwenden würde. Ἀνυπόστατον bedeutet für ihn gerade das, was Leontios als ἐνυπόστατον bezeichnete. Metrophanes hebt nur das negative Element dieser angenommenen Menschennatur mehr hervor, indem er bloß sagt, was sie nicht war. Sie war keine eigene Hypostase, sondern fand erst in der Person des Logos durch die hypostatische Union ihre Subsistenz. So erwächst aus beiden Naturen, der Gottheit und der nicht-subsistierenden, aber vollständigen Menschennatur der eine Gottmensch Christus.

³⁰ J. P. Junglas, *Leontios von Byzanz* (Paderborn 1908) 148.

Uniteurs et Dominicains d'Arménie

von

M. A. van den Oudenrijn OP

I.

L'union de Qıray (1330)

En Transcaucasie, au sud-est de la république actuelle de l'Arménie (Hayastan), on trouvera sur la carte une autre petite république, dont le territoire ne comporte que 5.300 km. carrés. Elle fait partie de l'Ādhār-badijān russe et s'appelle Naxijewan du nom de sa capitale. A l'est comme au sud, la frontière naturelle de cette petite république est celle qui, en même temps, sépare l'Union des Sovjets de l'Iran. Elle est constituée par le grand fleuve Aras (Araxes, Erasx). Le territoire de la république de Naxijewan est traversé par plusieurs rivières, qui toutes vont se jeter dans l'Aras. Une de ces rivières s'appelle du nom d'Erñjak et trouve son embouchure non loin de l'ancienne ville de Djoulfa (Joula).

Dans la première moitié du 14^e siècle, la région traversée par l'Erñjak devint le berceau d'une société religieuse d'Arméniens catholiques qui avait pour but de relier l'ancienne église arménienne au Siège de Rome. → La maison-mère de cette congrégation fut le «Couvent Supérieur de la Sainte Mère de Dieu» situé près du village de Qıray, sur la rive orientale de l'Erñjak. La congrégation avait adopté pour patron saint Grégoire l'Illuminateur, le fondateur traditionnel de l'église arménienne, c'est pourquoi elle portait le nom de *karg srboyn Grigori Lousaworčın*, c'est-à-dire: congrégation de St. Grégoire l'Illuminateur. Ces religieux étaient connus sous d'autres noms encore. Occasionnellement ils sont appelés du nom de «Qıneçiq» ou de «Ĵahkeçiq», d'après les villages de Qıray et de Ĵahouk où ils avaient des couvents. Les historiens arméniens les appellent aussi «Miararner»: promoteurs de l'union. Eux-mêmes se désignent le plus souvent sous l'appellation de «Elbarq Miabanołq». Ce nom date des tout premiers temps de l'institut. Au 14^e siècle on le rendait littéralement par «Fratres Unitores». Depuis le commencement du 15^e siècle on trouve aussi le vocable arméno-latin «Ouniťorq». Et en Europe, déjà au 14^e siècle, on avait commencé à leur donner le nom de «Fratres Uniti».

Dès le début, la congrégation des Miabanołq avait subi une forte influence dominicaine. Plus tard, en 1583, les couvents de ces religieux furent incorporés à l'ordre des Frères Prêcheurs, dont ils formèrent la province dite «Provincia Naxivanensis in Armenia Maiori». C'est pourquoi les

Miabanołq aussi sont appelés parfois «Dominicains arméniens». Cependant cette désignation ne se trouve jamais dans les anciens documents arméniens et ce n'est que depuis l'an 1583 que les Miabanołq sont devenus dominicains. Comme tels, ils continuèrent leur ministère en Arménie Orientale jusque vers le milieu du 18^e siècle dans des conditions de plus en plus difficiles. Pendant les guerres turco-persanes du temps de Nader Chah ils perdirent leurs dernières maisons dans la république actuelle de Naxijewan. Pour autant qu'ils avaient réussi à sauver leur vie, ils se joignirent aux Arméniens qui prirent le chemin de l'ouest et finalement ils arrivèrent à Smyrne. C'est là qu'ils continuèrent leur travail au service des évacués dans les circonstances les plus pénibles jusqu'à l'extinction définitive aux débuts du 19^e siècle. L'histoire des Frères Uniteurs et des Dominicains indigènes de l'Arménie Orientale est très peu connue; il n'existe sur ce sujet aucun ouvrage d'ensemble.

Le pape Jean XXII (1316—1334) doit être compté parmi les plus grands papes missionnaires que l'Eglise ait connus. Le premier avril 1318 il divisa les immenses territoires asiatiques entre les Franciscains et les Dominicains. A cette occasion il créa un siège métropolitain à Sultānīya comme centre des missions dominicaines. Un mois après, il procéda à la nomination de six évêques dominicains qui deviendraient les suffragants du nouvel archevêché. Trois d'entre eux vinrent s'établir dans l'Ādhārbaïdjān: l'un à Tabrīz, l'autre à Marāgha, le troisième à Dehikerkān. L'évêque de Dehikerkān fut Fr. Gérard Calvet, originaire de Montpellier; il mourut déjà en 1322. L'évêque qui fixa sa résidence à Tabrīz fut Barthélemy degli Abbagliati de Sienne. Il devait être mort en 1329, quand Guillaume de Cigiis fut appelé à lui succéder. Chez les Arméniens, cet évêque Barthélemy de Tabrīz a dû être confondu de bonne heure avec son collègue homonyme de Marāgha, devenu bien plus célèbre à cause de ses relations avec le fondateur de la congrégation des Frères Uniteurs. Mais aujourd'hui nous pouvons affirmer avec certitude que c'est bien Barthélemy degli Abbagliati, qui est le «Tēr Barṭolimēos», dont les discussions théologiques avec certains vardapets arméniens sont mentionnées dans la lettre encyclique du scolarque Esayi Nċeçi de Gaylejor et dans la lettre du même à Tēr Matṭēos. Car ce Tēr Matṭēos était évêque arménien précisément de Tabrīz et la lettre de maître Esayi à Tēr Matṭēos, ainsi que son Encyclique qui n'en est qu'une modification, doivent être datées de 1321 environ, comme l'a montré le docte kaṭolikos de Sis, S. B. Garegin Yovsēpan¹. Or, les premières relations de l'évêque latin de Marāgha avec les Arméniens datent seulement de 1328. Dès 1937 le R. P. Raymond Loenertz² avait envisagé l'identifi-

¹ G. Yovsēpan, *Xalbakeang kam P'rošeanq Hayoç patmouŋean mēj*, II (Jérusalem 1944) 259—264. La lettre du vardapet Esayi à Tēr Matṭēos avait déjà été éditée autrefois dans la revue arménienne Čraqał de Moscou, 1860—61 (II), 157—64 et 205—11, par M. Msereanç, qui l'avait datée de ± 1330, précisément parce qu'il avait vu dans «Tēr Barṭolimēos» l'évêque latin de Marāgha.

² *La société des Frères Pérégrinants. Étude sur l'Orient dominicain* I (Rome 1937) 156.

cation de Barthélemy degli Abbagliati avec le «Têr Bartolimêos» mentionné par Yovhannês Eznkayeci comme collaborateur de la traduction arménienne du commentaire de saint Thomas d'Aquin sur le quatrième livre des Sentences. Cette traduction avait été faite, sur la demande du pape Jean XXII en 1321, dans le couvent de la sainte Mère de Dieu de Corcor³. A noter cependant que le texte le plus ancien du colophon, écrit en 1325 par le fameux scribe Țoros⁴, semble parler de Bartolimêos comme d'un simple prêtre et ne mentionne pas sa qualité de latin⁵. Au fond donc, il pourrait bien s'agir d'un prêtre arménien quelconque qui savait le latin, vivait dans l'entourage de l'archevêque Zacharie de Corcor et aurait été confondu postérieurement non pas avec l'évêque latin de Tabriz, mais avec celui de Marāgha qui s'appelait Fr. Barthélemy de Podio.

Nous manquons de renseignements sur la vie de ce Fr. Barthélemy avant son élévation à la dignité épiscopale en 1318. Il paraît avoir été «lecteur», c'est-à-dire professeur de philosophie et de théologie avant d'aller en Orient. Entre 1330 et 1333 on a traduit en arménien plusieurs de ses ouvrages qui ne semblent pas avoir été composés par Barthélemy déjà missionnaire. Une fois établi en Transcaucasie il devait avoir d'autres préoccupations que celles d'écrire un traité de philosophie comme sa «Dialectique» ou comme le «Veçôrêiç» qui est une explication assez développée des trois premiers chapitres de la Genèse. Mais l'école de Qīnay étant alors en train d'organiser ses études, on y avait besoin de livres de théologie et de philosophie et l'évêque Barthélemy en a fourni quelques-uns. Ce devait être des œuvres qu'il avait composées jadis en latin, quand il se trouvait encore en Europe. On dirait des traités d'un homme qui avait enseigné la philosophie d'abord, pour passer ensuite à l'enseignement de la théologie comme cela se faisait assez souvent dans l'ordre de Saint Dominique. Mais à un moment donné, il a dû interrompre sa carrière de «lecteur» pour suivre sa vocation missionnaire, rejoindre la Société dite des «Pérégrinants pour le Christ» et partir en Asie. Quoi qu'en dise Clément Galanus⁶, Barthélemy n'était pas encore arrivé au degré de maître en théologie, quand sa vocation pour les missions s'est manifestée; c'est lui-même qui nous en fait foi dans

³ Le colophon a été publié par G. Zarphanalean, puis par G. Yovsêpean et dernièrement par L. S. Xaçikyan, *Tasnouçorserord dari Hişatakaranmer* (Erivan 1950) 173 s.

⁴ Dans les manuscrits du temps ce Țoros Taronaci de Mouş est souvent mentionné comme copiste et enluminateur.

⁵ Ms. 505 d'Edchmiadzine (= Kareneanç 493), d'après G. Yovsêpean, o. c. 3 (New York 1942/3) 174: (mijnordou) Țeamb têr Bardôlimêosi, hezahogi qahanay(i) ew yoyž gitnaki, etc. Le manuscrit vu par Zarphanalean, *Matenadaran haykakan targmanouţeanç naxneaç* (Venise 1889) 275, porte: mijnordouţeamb têr Bardoulimêosi, hezahogi latin episkoposi, yoyž gitnaki, etc. L'auteur du «Libellus de notitia orbis» (1404) (cf. *Archiv. Fratr. Praed.* 8(1938) 115) a pensé à Barthélemy de Podio, comme aussi Clément Galanus, *Miabanouţiw-n-Conciliatio* 1,518 (dans la lettre de Jean de Qīnay.).

⁶ *Miabanouţiw-n-Conciliatio* 1,508 et 520.

le sermon-préface de son Qarozgirq. Nous ne savons même pas, si Barthélemy avait été en Orient avant d'être nommé évêque. D'habitude le pape Jean XXII choisissait les chefs de ses chères missions d'Asie parmi les vétérans ou en tout cas parmi ceux qui avaient déjà une certaine expérience de ces missions. Cependant, on connaît des exceptions. Parfois tel ou tel missionnaire, dont la valeur jusque-là ne s'était révélée que dans d'autres charges, partait pour la première fois outre mer, après avoir reçu la consécration épiscopale. Et tel peut avoir été le cas de Fr. Barthélemy de Podio.

Même sur la nationalité de Fr. Barthélemy on n'a pas de renseignements absolument certains. La tradition postérieure de l'historiographie dominicaine, qui ignorait l'identité de Barthélemy de Podio et de l'évêque Barthélemy de Marāgha⁷ le prétend italien. A partir de la fin du 15^e siècle on l'a cru Bolognais; c'est pourquoi il paraît dans les chroniques de l'ordre comme «Bartholomaeus de Bononia». Plus tard encore on lui a donné le surnom de «Parvus». Mais ces deux surnoms lui ont été donnés longtemps après sa mort. Les anciennes sources arméniennes les ignorent parfaitement et tout porte à croire qu'ils sont dus à des confusions avec d'autres personnages, évêques, religieux ou prêtres plus ou moins contemporains. Pour le 14^e siècle, on connaît un Barthélemy de Bologne écrivain de l'ordre de saint Augustin, un autre Barthélemy de Bologne écrivain de l'ordre de saint Dominique, un troisième Barthélemy de Bologne, dominicain, mort en 1348 évêque de Comacchio, et encore un quatrième Barthélemy de Bologne, lui aussi évêque et dominicain. Puis un dominicain Barthélemy de Bologne, surnommé «Parvus», qui appartient au quinzième siècle⁸. . . Les occasions de confusion ne faisaient donc pas défaut et plus d'un chroniqueur dominicain a donné dans l'une ou l'autre sans parler de ceux qui ont confondu l'évêque de Marāgha avec un dominicain Barthélemy, évêque de Torcello, et même avec des personnages du 13^e siècle. En Arménie, comme nous l'avons déjà vu, une autre occasion de confusion se présentait par le fait que l'évêque de Tabriz portait le même nom de Barthélemy.

La première notice certaine que nous possédons sur l'activité missionnaire de Barthélemy, évêque latin de Marāgha, date de l'année 1328, quand il reçut la visite de quelques religieux arméniens du couvent de Qīnay, visite qui détermina l'évêque à quitter sa résidence en 1330 pour aller s'établir au delà de l'Aras. On peut supposer qu'il a dû avoir des hésitations avant de se rendre à l'invitation des Arméniens. Marāgha était une ville importante. Les Il-Khāns y séjournaient assez souvent avec leur cour. Les Musulmans y avaient établi un centre d'études; entre autres choses il y avait un observatoire astronomique, construit par le célèbre Naṣīrū 'd Dīn Ṭūsī sous Hulāgu Khān en 1259. En même temps, la ville était un centre d'administration ecclésiastique tant pour les Jacobites que pour

⁷ Cette identité a été établie par le P. Loenertz, o. c. 1, 162.

⁸ Voir U. Chevalier, *Repertoire des sources historiques du moyen âge* 1, 226, 227 230.

les Nestoriens. Le mafrëyān des Jacobites, 'Abū 'l Farağ, mieux connu en Europe sous son surnom de Barhebraeus, y avait eu sa résidence pendant de longues années jusqu'à sa mort en 1286. A son tour Yahballāhā III (1282—1317), katholikos de l'église nestorienne, mongol de naissance, aimait à résider dans cette ville, où il avait noué des relations avec les missionnaires dominicains. En 1304 il avait dépêché le dominicain Fr. Jacques de Arulis avec un message vers le pape Benoît XI.

L'évêque Barthélemy devait être arrivé à Marāgha avec plusieurs compagnons, l'an 1318 ou peu après. D'après une tradition, conservée par Clément Galanus⁹ et dont la valeur serait à vérifier sur place, Barthélemy aurait restauré un couvent d'anciens ermites près de la ville. Pour l'été, il avait rebâti quelques cellules délabrées sur le sommet d'une montagne et comme séjour d'hiver il en avait arrangé d'autres plus bas dans des cavernes. Il semble que l'évêque dominicain et ses confrères se soient adressés surtout aux chrétiens dissidents de rite syrien: Jacobites et Nestoriens. Ils prêchaient en langue persane et réussirent à augmenter considérablement le nombre des catholiques qu'ils avaient déjà dû trouver sur place. En 1328 donc ils eurent la visite du vardapet Yohan, supérieur d'un couvent récemment inauguré près du village de Qīnay sur l'Ērnjak. Le vardapet était probablement accompagné de quelques religieux de sa maison. En tout cas le futur dominicain Yakobos Qīnceçi était avec lui, comme il résulte du témoignage de ce même Yakobos dans le colophon de sa traduction arménienne du Qarozgirj (1331).

Le vardapet Yohan avait fait ses études au couvent de Gaylejor ou Glajor dans la province de Vayoç Jor en Siounie, sous la direction du célèbre Esayi de Niç, qui y dirigeait les études depuis 1284. Le collège Saint Etienne (Sourb Naxavkayin) de Gaylejor était alors à son apogée. Déjà au 13^e siècle ce couvent avait joui d'une grande réputation dans toute l'Arménie Orientale. Il avait produit une série de théologiens considérés. Le célèbre Vanakan y avait enseigné, puis Vardan, ensuite Nersès de Mouš. Pendant ses dernières années Nersès de Mouš avait adopté son ancien élève Esayi Nçeçi comme coadjuteur dans la direction de l'institut. Après la mort de son maître, Esayi lui avait succédé. Il exerça les fonctions de scolarque ou chef des études pendant plus d'un demi siècle¹⁰. Le maître Esayi lui-même

⁹ o. c. 1,508.

¹⁰ Sur Esayi Nçeçi et son oeuvre on trouvera quelques renseignements dans M. Čamčeanç, *Patmouṭiwn Hayoç* 3, 326 ss., P. S. Somal, *Quadro delle storia letteraria di Armenia* 26; M. Patcanian (= Qerovbê Patkanean), *Catalogue de la littérature arménienne* Bulletin de l'Académie Impériale des Sciences de St.-Pétersbourg (1860 (II) col. 84, L. Ališan, *Sisakan* 130/4 et *Hayapatoum* 1, 120/1; 2, 525/6, G. Zarphanalean, *Patmouṭiwn hayerên dprouṭean* 2, 148/9 et surtout chez G. Yovsêpean, *Xalbakeang*, dans le second volume, où il donne un chapitre bien documenté sur l'école de Gaylejor, col. 189 — 280. Dans nos bibliothèques d'Europe on rencontre parfois le commentaire d'Esayi sur le prophète Ezéchiel, accompagné d'une lettre dédicatoire à l'archevêque Étienne Ōrbêlean (S. Lazare 294, Tubingue 10) et son commentaire sur la Grammaire de Denis de Thrace

n'a pas beaucoup écrit. Mais il est souvent mentionné dans les écrits de ses disciples et de ses contemporains, et cela toujours avec les plus grands éloges. On l'appelait «le docteur des docteurs», «le saint homme de Dieu, trois fois bienheureux», etc. etc. On datait parfois des livres du scolarcat d'Esayi comme du kaṭolikosat de l'évêque suprême et du règne du «roi de tous les Arméniens». Ainsi par exemple la bible de Nersès Taronaci, conservée aujourd'hui dans la bibliothèque des PP. Mekhitharistes de Saint Lazare, a été écrite «l'an 1330 de l'Incarnation, l'an 751 des Arméniens,

(S. Laz. 294 et 671; Vatican «Borg. Arm.» 76; Mekh. Vienne 336; voir aussi N. Adontz dans la partie introductive du 4e volume de la Bibliotheca Armeno-Georgica aux pages XXVI — XXVII et LVIII ss.). Le manuscrit arménien 151 des Mekhitharistes de Vienne contient un commentaire, attribué à Esayi, sur les oeuvres de Denis le Pseudo-Aréopagite; voir Y. Tašean (Dashian), *Mayr Couçak*, col. 454b — 455a. Le manuscrit 265 de Saint Lazare contient ses explications des homélies de S. Grégoire de Nysse sur le Pater et sur les Béatitudes. Zarphanalean, o. c. 149 et Ališan, *Sisakan* 131, lui attribuent encore un commentaire sur le prophète Isaïe. Mais c'est surtout par des lettres et des feuilles volantes que le scolarque exerçait une influence considérable sur le clergé et le peuple de son temps. Sa lettre sur l'office liturgique et les heures canoniales (*Toulṭ vasn kargaç ekeleṭwoy ew žamouç*, S. Laz. 298, Mekh. Vienne 22 et 466) a été imprimée à Constantinople (sans année, 1730?) parmi les appendices de l'Explication des Prières de Xosrov Anjewaci, p. 422 — 26. Pour la plupart ces petits traités en forme de lettre sont consacrés à la défense des doctrines et des usages de l'église nationale des Arméniens. Ainsi la lettre contre le baron Heṭoum de Kōrikos, qui avait quitté l'église nationale pour entrer dans l'ordre des Prémontrés (*Vasn kargaç ew krōniç hay ekeleṭwoy ew vasn dawanouṭean hawatoy*, S. Laz. 253), ainsi la protestation contre les décisions du synode de Sis (1307), adressée au kaṭolikos Grigor VII Anawarzeçi (dans d'autres exemplaires au kaṭolikos Kostandin III Kesaraçi) et signée non seulement par Esayi et son coadjuteur David, mais encore par les évêques Jean et Étienne (Ōrbélean) de Siounie. On la trouve par exemple dans le manuscrit 32 des Mekhitharistes de Vienne et elle a été imprimée dans la revue arménienne Čraçał de Moscou, 1860—61 (II), 39—41. Le ms. arménien «Marsh 467» de la Bibl. Bodléenne d'Oxford (= Baronian-Conybeare 40) contient un petit traité polémique d'Esayi, intitulé *Vasn molorman zatkin*, etc. sur la célébration de la fête de Pâques, sur les conciles d'Ephèse et de Chalcédoine et sur l'usage de mélanger de l'eau avec le vin du sacrifice. Une autre feuille volante de la main d'Esayi porte le titre de *Patasxani ṭṭoyñ Frankaç* (S. Laz. 253 et 724); elle s'occupe de la doctrine des deux natures dans le Christ, de l'usage du vin mélangé, de la primauté de S. Pierre et d'autres questions débattues entre les missionnaires européens et les vardapets de l'église arménienne. Cette lettre est peut-être une réponse à la convocation pour l'assemblée de Qřnay, adressée en 1330 aux vardapets par Barthélemy de Podio et Yohan Qřneçi. Dans ce cas, elle serait plus récente que la lettre à Tēr Matṭēos (*Toulṭ Esayeay ar Tēr Matṭēos*). Il faut encore remarquer que quelques-uns de ces petits traités d'Esayi nous sont parvenus dans plusieurs recensions. Ainsi la lettre à Tēr Matṭēos existe aussi sous forme d'une encyclique (dans le ms. 524 = 573 d'Edchmiadzine; voir G. Yovsēpean, o. c. 260, qui donne des extraits). La même lettre sous forme d'encyclique se trouve encore dans le ms. 253 de S. Lazare, mais là elle porte le titre: *Dawanouṭiwn hawatoyñ or i Hayr ew y Ordī ew i Sourb Hogi*. La lettre de protestation contre le synode de Sis se retrouve avec de légères modifications dans le chapitre 49 de l'histoire de la Siounie d'Étienne Ōrbélean. Une monographie sur Esayi, son influence et ses écrits, serait désirable à plusieurs points de vue.

Jean (XXII) étant pape de Rome la Grande, Têr Yakob (Yakobos II Taronaci) étant patriarche des Arméniens, Têr Zaqaria, prévôt de S. Thaddée l'Apôtre, étant évêque, le chef des docteurs Esayi étant régent à Gaylejor, Łan Poula étant prince et Lewon, fils d'Awšin, étant roi des Arméniens¹¹.

Depuis la fin du 13^e siècle le «kaťolikos de tous les Arméniens», chef de l'église nationale, résidait à Sis, capitale du royaume arménien de Cilicie; il vivait en communion avec le Siège de Rome, comme le roi et la plupart de ses princes, comme aussi la majorité des archevêques et évêques de la Cilicie arménienne. Les relations entre ces Arméniens de Cilicie et le Siège de Rome dataient d'avant les Croisades. Déjà le kaťolikos Grigor II Vkasasêr avait reçu le pallium du pape Grégoire VII. Aux temps des Croisades les relations s'étaient multipliées. On ne saurait nier qu'elles étaient fortement influencées par des considérations d'ordre politique. Pour les Croisés le peuple chrétien des Arméniens, alors encore solidement établi sur la côte de l'Asie Mineure, était un allié né contre les Sarrasins. De leur côté les Arméniens de Cilicie espéraient des Croisades une aide militaire efficace contre les voisins qui menaçaient leur indépendance. C'est pourquoi une union, aussi étroite que possible, entre les Arméniens établis sur le chemin de Jérusalem et les papes, promoteurs perpétuels des Croisades, devait paraître chose très désirable, abstraction faite de toute considération ecclésiastique ou dogmatique. Aussi, les Croisades une fois commencées, les liens se resserrèrent-ils de plus en plus. En 1142 le kaťolikos Grigor III Pahlawouni prend part à un synode d'évêques latins à Jérusalem. Quelques années plus tard (1145), il envoie des délégués à Rome au pape Eugène III. Le kaťolikos Nersês IV Klayeci, surnommé «Šnorhali» (1166 — 1173), qui est honoré du culte des saints parmi les Arméniens dissidents comme parmi les uniates, parle dans ses écrits avec beaucoup de respect de l'église de Rome et du pape comme successeur de Saint Pierre, prince des apôtres. Grigor IV Tlay reçoit le pallium du pape Lucius III, Grigor V Apirat du pape Innocent III. Vers la fin du 12^e siècle, le roi Léon II fit profession de foi catholique avant son couronnement, où le pape s'était fait représenter par un cardinal légat. Les kaťolikosq du treizième siècle aussi entretiennent des relations assez suivies avec l'église de Rome. Yovhannês VI Mecaqarçi reçoit le pallium en 1205, son successeur Kostandin I Barjrberdçi en 1238. Et les relations se font plus étroites encore après 1292, année où Grigor VII Anawarzeçi fixe le siège du kaťolikosat dans la ville de Sis, capitale de l'Arménie cilicienne. En 1307 eut lieu le synode de Sis, où 25 évêques, 17 vardapets et plusieurs supérieurs de monastères donnèrent leur adhésion solennelle à l'union avec le Siège de Rome. Le kaťolikos Grigor VII, qui avait préparé cette assemblée, n'était plus parmi les vivants quand elle ouvrit ses séances. Sous son successeur Kostandin III Kesaraçi, un nouveau synode, tenu à Adana (1317), confirma les décrets de celui de Sis.

¹¹ Ališan, *Hayapatoum* 2, 546.

L'ancienne église arménienne était donc officiellement considérée comme vivant en union avec le pape de Rome. Cependant il ne manquait pas d'évêques, de vardapets et de moines, qui rejetaient l'union et la combattaient de toutes leurs forces. Le centre de l'opposition se trouvait en Arménie Orientale, en dehors des limites du royaume de Cilicie. Les Arméniens de Transcaucasie n'avaient pas les mêmes intérêts politiques que leurs connationaux de Cilicie. En partie, ils ne reconnaissaient même pas le kaṭolikos de Sis comme leur chef hiérarchique. C'est que depuis l'an 1113 il y avait un kaṭolikosat schismatique, établi à Aṭamar. Les occupants de ce siège appartenaient à l'ancienne famille royale des Bagratides et exerçaient encore en 1345 leur juridiction sur quatorze diocèses de l'Arménie Orientale. Et même les églises et les monastères dont les prélats reconnaissaient nominalement l'autorité du kaṭolikos de Sis, se refusaient souvent à le suivre quand il s'agissait de l'union avec l'église de Rome. Pour comprendre leur mentalité, il faut se rendre compte qu'ils habitaient les régions mêmes où l'ancienne église arménienne avait été fondée par Grigor Lousaworič. Là, d'après la légende, le Fils unique de Dieu était descendu sur la terre pour se manifester au Saint Illuminateur. Les Arméniens de l'Orient aimaient à se considérer comme les véritables héritiers de l'apôtre national et comme les gardiens attitrés de la tradition arménienne en matière de rites et de dogme. Beaucoup de prélats et de docteurs se cramponnaient à tout prix à la formule «une seule nature dans le Christ». Et surtout, ils ne voulaient pas entendre parler de certaines réformes disciplinaires et liturgiques, que les Arméniens de Cilicie avaient fini par accepter contre leur gré pour gagner les bonnes grâces des Latins. Continuellement dans le cours du 13^e et du 14^e siècle on voit surgir en Arménie Orientale des vardapets qui combattent la primauté de Saint Pierre et de ses successeurs, les formules dogmatiques de l'orthodoxie latine et surtout certains usages liturgiques, dont les papes exigeaient l'introduction et l'observance. En parcourant les listes des prélats arméniens qui prirent part aux synodes de 1307, 1317 et 1342, on remarquera une participation minime de l'Arménie Orientale. Et les vardapets orientaux surtout ne se faisaient pas faute d'attaquer par parole et par écrit les résolutions de ces assemblées.

Pourtant, comme il y avait des adversaires de l'union en Arménie cilicienne, il y avait de même des partisans de cette union en Arménie transcaucasienne. L'historien de la Siounie, le célèbre prince-évêque Stepannos Ōrbêlean, lui-même un des chefs de l'opposition, se plaint au commencement du 14^e siècle de ce que «l'hérésie occidentale» ait trouvé des fauteurs même en Orient, «maintenant que la Cilicie toute entière a passé à l'apostasie». L'archevêque Zaqaria Manouêlean d'Artaz, surnommé «Corcoreçi», était le délégué du kaṭolikos de Sis pour l'Arménie Orientale. Yovhannês Ōrbêlean lui donne dans sa correspondance le titre d'«exarque». Zaqaria était un prélat de convictions profondément catholiques, très attaché au Siège de Rome, qui recevait des lettres du pape Jean XXII et qui avait invité des missionnaires franciscains à donner des cours de théologie dans le

couvent de Saint Thaddée l'Apôtre, près de la ville de Makou. C'est dans ce monastère que Zaqaria avait sa résidence ordinaire. Dans l'entourage de ce prélat nous trouvons tout un groupe d'ecclésiastiques et de docteurs unionistes, tels que son neveu et coadjuteur l'évêque Tiraçou, les vardapets Nersès de Taron et Israyêl Artazeçi qui prirent part à la conférence de Qînay en 1330, puis Daniel de Tabriz, dit aussi «Daniêl Mnour» parce qu'il fut reçu dans l'ordre de Saint François, et finalement le célèbre écrivain Yovhannês Plouz d'Erznka, traducteur d'un abrégé du commentaire de S. Thomas d'Aquin sur le quatrième livre des Sentences de Pierre Lombard.

Dans le collège de Gaylejour aussi, parmi les disciples d'Esayi Nçeçi, les idées unionistes commençaient à se répandre. Du temps d'Esayi on possédait à Gaylejour des notions de littérature grecque et même latine. Les prescriptions de Rome, ordonnant de mélanger de l'eau au vin du sacrifice et de célébrer la Nativité du Seigneur le 25 décembre, y étaient vivement discutées. Un certain nombre d'étudiants de Gaylejour, originaires de l'Arménie Occidentale ou qui avaient séjourné dans le royaume de Cilicie, inclinaient vers le catholicisme. Il y en avait parmi les disciples d'Esayi qui entretenaient des relations avec l'archevêque Zaqaria. Ainsi le vardapet Nersès Taronaci, qu'on trouve tantôt à Gaylejour, tantôt à Corcor et occasionnellement à Qînay. Yovhannês Erznkaçi de même, semble avoir vécu un certain temps à Gaylejour. Dans sa jeunesse, il avait été le disciple de Vardan Arewelçi, dit le Grand. Après avoir séjourné en Géorgie et en Cilicie, il s'était établi finalement à Corcor. Mais il avait conservé des attaches avec le collège de Gaylejour. Déjà en 1325 sa traduction du commentaire de S. Thomas sur le 4^e livre des Sentences, à laquelle l'archevêque Zaqaria aussi avait collaboré, fut copié au couvent de S. Étienne de Gaylejour «auprès du grand Esayi, régent des études».

Parmi les anciens élèves de Gaylejour il y avait un certain Yohan, appelé «Qîrneçi» d'après son village d'origine, qui était Qînay ou Qîni sur la rive orientale de l'Ernjak. Son oncle, le baron Gorg, avait fondé un monastère en l'honneur de la Sainte Mère de Dieu (*Sourb Astouacacnin*) sur une colline non loin de ce village. Rentré de Gaylejour avec le titre de vardapet, Yohan y fut installé comme supérieur ou abbé (*arajnord*) d'une petite communauté de religieux qui étaient venus se mettre sous sa direction dans le nouveau monastère. Parmi ces religieux il y avait un moine du nom de Yakob ou Yakobos, qui semble avoir été originaire du village même de Qînay. Dans l'histoire de la littérature arménienne du moyen âge, ce Yakobos devait plus tard obtenir une place honorable par ses traductions, qui lui valurent le surnom de «Targmann» (le Traducteur), surnom qu'il porte déjà de son vivant dans un document arménien de l'an 1337. Il mérite une place aussi dans l'histoire des rapports intellectuels entre l'Orient et l'Occident. Car c'est surtout grâce aux traductions arméniennes de Yakobos Targmann qu'on a fait en Asie, et cela d'assez bonne heure, la connaissance de plusieurs ouvrages de philosophie et de théologie scolastiques. En effet, ce sont les traductions de cet auteur, auxquelles il

faut recourir pour expliquer les idées scolastiques occidentales très nettes qu'on peut relever chez des auteurs arméniens comme Yovhannês d'Orotrn ou Grigor Tațewaçi. Nous aurons l'occasion de revenir sur ce sujet.

Les historiens des missions dominicaines ont souvent attribué au maître Esayi de Gaylejur la première initiative dont est sorti la Congrégation des Frères Unitéurs. C'est Esayi qui aurait attiré l'attention de son ancien disciple Yohan de Qînay sur la prédication de l'évêque dominicain Barthélemy de Marâgha. Cette affirmation a été repandue en Europe par la fameuse *Miabanouciwn-Conciliatio* du missionnaire théatin Clément Galanus (1650). Mais elle est de date plus ancienne: on la trouve déjà dans le *Libellus de notitia orbis* (1404) de Jean l'Italien, ancien évêque de Naxijewan¹². Voici ce qu'il dit à ce sujet:

«A la louange du Christ et pour l'honneur de la foi, je mentionnerai le fait d'une conversion remarquable. Encore vers l'an du Seigneur 1310, on n'avait jamais entendu parler ni de l'église de Rome, ni de ses cérémonies dans les régions de l'Orient, quand quelques Frères Prêcheurs arrivèrent pour la première fois en Perse et en Arménie Majeure avec des marchands. Ayant pris connaissance des erreurs des habitants de ces contrées, ils se mirent à prêcher la foi catholique. Quelques-uns apprirent leurs langues et firent beaucoup de conversions, surtout parmi les Arméniens. Là il y avait alors un grand chef d'école, qui s'est occupé de l'enseignement pendant 55 ans et qui, de son temps a conféré la maîtrise d'après leur rite et leurs usages à 600 de ses disciples. Car les écoles (des Arméniens) sont relativement nombreuses et bien organisées si on les compare avec celles des autres peuples, quoique ce ne soit rien en comparaison de celles des Latins. Quand donc (ce maître) eut appris qu'on prêchait des choses nouvelles et que les gens se convertissaient à la foi des Catholiques ou des Francs, il fut très étonné et il envoya quelques hommes bien instruits de ses disciples pour s'informer des faits et de la doctrine prêchée par ces hommes, qui étaient venus de si loin. Ces disciples firent le voyage de Marâgha en Perse, où ils trouvèrent le pieux et vénérable seigneur Fr. Barthélemy de Podio O. P., qui avait été le premier... et la première cause de salut pour toutes ces régions. Jusqu'à ce jour sa tombe est en vénération, parce qu'il a fait beaucoup de signes et de prodiges et chaque jour il en fait encore pour la gloire de Dieu et de la foi catholique. Déjà alors il possédait un poste et une église avec un certain nombre de catholiques dans la dite ville. Les disciples dont nous avons parlé, s'étant donc rendus chez lui, ils employèrent la journée entière au profit de leurs âmes. Ils furent par lui instruits dans la foi catholique; il (leur dit aussi) que c'était du Siège de Pierre qu'ils avaient été envoyés, afin d'affermir leurs frères d'après la parole: et toi, une fois que tu seras converti, affermis tes frères¹³, comme (cela se lit) dans le Prologue¹⁴, etc. Alors, sans plus tarder ils se rallièrent à l'Eglise et, renonçant à leurs erreurs par rapport au baptême et aux ordinations, ils reçurent le baptême et les ordres sacrés

¹² On connaît deux anciens manuscrits de ce «Libellus» qui est resté inédit jusqu'ici. Le passage que nous traduisons se trouve parmi les extraits qui ont été publiés par le Dr. A. Kern dans l'*Archivum Fratrum Praedicatorum* 8 (1938) 114/6. Le manuscrit du Vatican, mentionné par Enrico Cerulli, *Etiopi in Palestina. Storia della comunità etiopica di Gerusalemme* 1 (Rome 1943) 210, n'est qu'une copie du ms. de Graz; cfr. *Archiv. FF Praed.* 10 (1940) 264.

¹³ Luc 22, 23.

¹⁴ Ceci est un renvoi à la lettre encyclique de Jean de Qînay, lettre qui servait de prologue aux Constitutions des Frères Unitéurs; voir Galanus, *Miabanouciwn-Conciliatio* 1,513 et 517.

sous condition, d'après la forme dont l'Eglise a l'habitude de se servir. C'est alors qu'ils traduisirent le quatrième livre des Sentences de saint Thomas, celui qui se rapporte aux Sacrements, pour s'instruire davantage. Quatre de ces disciples, renonçant à tout, quittèrent leur maître et, rentrés en Arménie dans leurs villages, ils commencèrent à prêcher, en secret d'abord, puis publiquement. Il y eut de gros villages avec de nombreux habitants qui se convertirent. Ils envoyèrent chercher le dit évêque Fr. Barthélemy, et déléguèrent quelques-uns des leurs et des Latins au suprême pontife Jean XXII. Celui-ci eut beaucoup de joie quand il apprit ces nouvelles étonnantes et prit plusieurs dispositions relatives à ces régions, comme on peut le lire manifestement dans ses bulles. Car c'est à cette occasion qu'il institua l'église de Sultāniya comme archevêché, pour ainsi dire, de tout l'Orient, en fixant ses limites de la Turquie jusqu'aux Indes et jusqu'à l'Ethiopie, avec plusieurs évêques suffragants et des privilèges tout-à fait exceptionnels.»

Comme on le voit par ce texte, la tradition en moins d'un siècle avait déjà notablement déformé les faits historiques. La prédication des Arméniens convertis par Barthélemy de Podio, qui, en réalité, n'était qu'un des évêques suffragants de la métropole de Sultāniya, est devenue la cause de l'érection de cette métropole. Vers l'an 1310 on n'avait «jamais entendu parler de l'église de Rome» dans une région où Franciscains et Dominicains avaient prêché depuis la seconde moitié du 13^e siècle. Le maître Esayi Nčeçi de Gaylejour — dont le nom semble déjà tombé en oubli — est doté de 600 disciples, tandis que les sources arméniennes se contentent d'en lui attribuer 360, 363 ou 365. Barthélemy de Podio et Jean de Qıray auraient traduit à Marāgha le commentaire de S. Thomas sur le quatrième livre des Sentences, dont nous avons vu qu'il fut traduit à Corcor par Yovhannēs Erznkayeçi en collaboration avec l'archevêque Zaqaria Corcoreçi et un prêtre du nom de Barthélemy, et dont il existe encore aujourd'hui un exemplaire qui a été copié trois ans avant la visite des élèves d'Esayi chez l'évêque Barthélemy. Finalement cette visite elle-même aurait eu lieu sur l'initiative d'Esayi. Donc, dès le commencement du 15^e siècle la tradition parmi les Miabanołq avait associé le grand maître de Gaylejour aux origines de leur institut. Le Frère Uniteur Mxiṭariç d'Aparaner, dans son Oullaṭarac Girq¹⁵ qui date de 1410, renchérit encore sur ce récit. Pour lui le maître Esayi est tout simplement un moine uniote: un «čapronawor» suivant l'usage des Uniates de Sis. C'est Esayi qui met Jean de Qıray en route pour Marāgha et cela afin de le décider à venir à Gaylejour «pour enseigner à tous la doctrine de l'Eglise»... Mais s'il en avait été ainsi, on se demande pourquoi donc Yohan ne s'est pas empressé de conduire l'évêque au collège de Gaylejour, au lieu de l'emmener — après une année et demie — à son popre monastère de Qıray.

¹⁵ On connaît deux manuscrits (S. Laz. 334 et 1663) ou plutôt deux brouillons de cet ouvrage, qui, à ce qu'il semble, n'a pas été terminé, ni rédigé en forme définitive par son auteur. Ces manuscrits ont beaucoup d'interpolations de différentes mains postérieures. Sur Fr. Mxiṭariç et son oeuvre voir Ališan, *Hayapatoum* 1, 123 et *Arch. FF Praed.* 1 (1931) 265—308, où nous avons donné une liste des chapitres. Dans la seconde partie de son *Hayapatoum* 550/3, le P. Ališan a édité une partie du chap. 39 d'après le ms. 334 de S. Lazare; ce texte ne manque pas d'intérêt, mais ne fait pas partie de l'oeuvre originale.

D'après la lettre encyclique de Yohan Qîneçi, reproduite dans la *Miabanoûtiwn* de Galanus, c'est de sa propre initiative et non sur l'ordre ou la demande du vardapet Esayi, que l'abbé de Qînay se met en communication avec les missionnaires dominicains et c'est par hasard¹⁶ qu'il arrive à Marāgha. Cette version a toutes les chances d'être la vraie; l'autre est en opposition flagrante avec tout ce que nous savons par ailleurs de l'attitude du vardapet Esayi. Elle nous semble dater de l'époque du conflit entre les Miabanoûq et l'école de Yovhannês Orotneçi, qui, lui aussi, se faisait gloire d'avoir reçu la crosse doctorale des mains d'Esayi et prétendait représenter dans son enseignement la véritable tradition de l'école de Gaylejor. En effet, l'Orotneçi qui devait être parmi les derniers qu'Esayi avait encore promus au grade de vardapet, aura eu plus de raison de se considérer comme représentant des doctrines d'Esayi, que Yohan de Qînay. L'attitude d'Esayi envers les Francs paraît assez nettement définie dès 1321, quand il écrit dans sa lettre à Têr Matîêos:

«Ceci, je le dis, parce que j'ai appris d'un frère qui est venu de chez vous, que parmi vous il y en a quelques-uns qui ont embrassé des doctrines étrangères, séduits par une science qui faussement s'appelle de ce nom. C'est pourquoi je vous écris d'abord: o mes frères, ne prêtez pas de foi à n'importe quel esprit, qui cherche à fausser la vérité que nous tenons de notre saint Illuminateur et qu'il nous a transmise telle qu'il l'avait reçue de l'assemblée des saints pères de Nicée...». Puis, après avoir donné le texte du «*Symbolum Athanasianum*», Esayi se tourne contre le relâchement dans l'observation des jeûnes et de l'abstinence. Sur ces points la pratique des Latins était moins rigoureuse que celle de l'église nationale. D'après Esayi, la pratique mitigée des Latins est condamnée par une autorité de tout premier ordre dans l'église latine, à savoir par «le grand Benoît, un latin qui a écrit dans ses paroles: les mercredis et les vendredis, on doit les passer dans le jeûne jusqu'à la neuvième heure, et prendre des aliments après»¹⁷. Pour les rapports entre Arméniens et chrétiens d'autres confessions, Esayi donne les normes suivantes: «S'il y a un docteur, un prêtre ou un laïque de la nation des Francs, des Grecs ou des Syriens, qui se présente chez vous, recevez-les avec tout honneur comme frères et compagnons dans le service du Christ et réjouissez-vous ensemble à cause de l'unité de votre foi et de votre espérance dans le Christ. Pourtant, dans le cas où ils s'approchent pour disputer, avec l'intention de vous détacher de la tradition de la sainte foi et de celle des anciens docteurs, ne les considérez point comme disciples du Christ, mais comme destructeurs de l'Eglise, comme adversaires de la vérité et comme des loups cachés sous une toison d'agneau. De même, s'il en était quelques-uns parmi vous qui se séparent et tournent le dos à leur église, à leur supérieur hiérarchique et aux prêtres pour faire cause commune avec les adversaires, qui ouvrent la bouche sans mesure, ont la langue mauvaise et se mettent à dire du mal des observances arméniennes, des évêques, des prêtres ou des autorités, ne les saluez point, ne les admettez pas dans vos maisons! Ils se sont faits partisans de Satan l'Adversaire: qu'ils soient excommuniés jusqu'à ce qu'ils se repentent! Souvenez-vous de ceci, o mes frères: nos observances arméniennes et notre tradition ne sont pas venues du dehors et n'ont pas été introduites par des gens inconnus. C'est des Apôtres et des Saints Pères

¹⁶ *Miabanoûtiwn-Conciliatio* 1,518 dans le texte arménien.

¹⁷ A Pentecoste autem, tota aestate, si labores agrorum non habent monachi aut nimietas aestatis non perturbat, quarta et sexta feria ieiunent usque ad nonam, *Regula S. Benedicti*, cap. 41. La règle de Saint Benoît avait été traduite en arménien par Nersê de Lampron.

qu'elles nous sont venues. Si nous fêtons le 6 janvier la Naissance et la Manifestation du Christ, si nous célébrons avec du vin non mélangé le sacrement du saint sacrifice qui expie les péchés, c'est que toutes les églises du Christ le faisaient autrefois. Ainsi le Grand Siège Apostolique de Rome célébrait cette fête au 6 janvier jusqu'au règne d'Honorius et d'Arcadius; c'est sur l'ordre de ces empereurs qu'elle l'a transférée au 25 décembre. De même, postérieurement, du temps d'un pape qui s'appelait Alexandre, elle a adopté l'admixture de l'eau. Cependant, pourvu qu'on dise la messe avec foi et droiture de vie, les deux (manières) sont admissibles, sont agréables à Dieu et retiennent leur valeur expiatoire pour les hommes.»

«Maintenant, ce qui regarde le (problème) des deux natures ou d'une (seule nature dans le Christ). Les saints docteurs eux-mêmes ont parlé de deux natures. Ils ont prêché que (le Christ) est Dieu parfait et homme parfait, sans confusion (des deux natures) et sans altération (de la nature divine). Ainsi Grégoire le Théologien contre Apollinaire. Seulement, des gens mauvais, insensés et égarés d'esprit, adversaires de la Sainte Eglise et d'un esprit malsain, se sont emparés de cette (terminologie) pour la pervertir en hérésie... De même, pourvu qu'on le comprenne dans l'esprit orthodoxe, on ne s'écarte point de la vérité, mais on suit les traces des vrais docteurs en parlant par rapport au Christ d'une (seule) nature. Car les Saints Pères ont dit la même chose à cause de l'ineffable union du Verbe avec la chair: Il est devenu un seul dêm¹⁸, un seul Fils, un seul Seigneur Jésus-Christ dans la gloire de Dieu le Père, comme l'écrit au sujet de la nature unique le grand Cyrille d'Alexandrie dans plusieurs endroits du livre de ses Scolies. Et dans la lettre à Sikisos¹⁹, il dit entre autres choses: unique est la nature du Verbe incarné, comme les Pères l'ont dit. C'est que (Cyrille) n'est pas seul à le dire, mais il apporte comme témoins aussi les Saints Pères qui s'étaient assemblés à Nicée. Car les Saints Pères de Nicée avaient déjà précédemment défini la nature du Verbe incarné comme unique. Et dans beaucoup d'autres endroits (S. Cyrille) s'exprime de la même manière. Il y a eu quelques mauvais sujets qui ont compris de travers ce que les saints avaient dit sur la nature unique. Ainsi Eutychès, dont l'esprit était aveugle et qui s'était écarté de Dieu, parlait d'une nature unique mais confuse et abâtardie par l'union, ou bien d'une (nature humaine) qui ne semblait que telle, extérieurement. Il a été rejeté et chassé de l'église catholique, on l'a excommunié avec le reste des hérétiques, car une telle manière d'envisager les choses est étrangère à notre bercail. Cependant, si, à la suite des Saints Pères, on parle au sujet du Christ d'une seule nature ou de deux natures dans l'esprit orthodoxe, il n'y a point d'hérésie, mais c'est à la vérité qu'on adhère.»

Et la conclusion pratique d'Esayi est celle-ci: «Somme toute, pour ce qui regarde tous ces problèmes, je vous demande à vous tous: ne vous lancez pas avec trop de facilité dans des disputes et des débats; tâchez plutôt d'acquiescer la tranquillité de l'âme et l'esprit de paix.» Ensuite il passe à des instructions sur l'administration des sacrements, du baptême, du mariage, de la confession, etc. Après cela, il revient à ses admonitions contre la propagande des missionnaires:

«Nous avons appris que de faux docteurs du peuple des Francs, et d'autres des Arméniens Cader²⁰, sont venus chez vous, qui disent du mal de notre christianisme arménien, qui vous invitent à rompre avec vos supérieurs ecclésiastiques et qui causent beaucoup de disputes dans les églises. Ne recevez pas des hérétiques de ce genre dans vos maisons! ... Et voici ce que nous avons appris, non de la part

¹⁸ = πρόσωπον.

¹⁹ = Succensus.

²⁰ «Cader», «Caṭq» ou «Cayṭq» était la désignation courante pour les Arméniens qui s'étaient réunis à l'église grecque et avaient adopté le rite byzantin.

d'ignorants quelconques, mais de nos vardapets qui l'ont entendu de leurs oreilles: que les docteurs européens divisent le Christ et le Seigneur unique à la manière de Nestorius... Nous leur opposons: un Seigneur et un Christ!... Et si quelqu'un ne s'en tient pas à cette profession de foi, il n'appartient plus à l'église catholique».

Ensuite, Esayi rapporte d'après des renseignements fournis par un vardapet du nom de Tiratour²¹ une dispute sur la christologie que Têr Bartolimêos (Barthélemy degli Abbagliati, évêque latin de Tabriz) avait eu avec un vardapet arménien. Barthélemy aurait soutenu à cette occasion les doctrines d'Apollinaire de Laodicée, condamnées depuis longtemps comme hérétiques par l'église.

D'après un témoignage de Minas Amdeçi²² le vieux scolarque de Gaylejour aurait vécu jusqu'en 1342. Cependant un chroniqueur anonyme, continuateur de Samuel d'Ani²³ le fait mourir en 1338 et cela s'accorde mieux avec les documents arméniens du temps. Il existe un colophon de 1337²⁴ qui parle du maître Esayi comme étant encore en vie. Mais en 1338 un scribe Kirakos, qui avait été des disciples du Nçeçi, parle de son maître dans des termes qui font supposer son trépas: *zgeraboun bani spasawor ew zbareaç aržanawor yišataki, zrapounapetn mer zEsayi alačem yišel i melaç tołoutiwn...*²⁵. Le Frère Uniteur Mxițariç Aparaneçi nous assure²⁶ que le vardapet Esayi aurait écrit dans une lettre adressée à Yohan Qrîneçi: «Le Christ est vraiment Dieu et homme; c'est ainsi qu'Il a deux natures. Cependant, il est nécessaire de tenir cette doctrine secrète, sans la livrer à la vile populace». Cette lettre n'est pas connue par ailleurs, que nous sachions. Mais il ne semble pas impossible que le régent de Gaylejour se soit exprimé dans ce sens en écrivant à son ancien disciple qui s'était rangé du côté des Francs. Comme nous venons de voir dans sa lettre à Têr Mattêos, Esayi aurait voulu éviter les disputes christologiques, si aptes à troubler les esprits. Il était d'avis qu'on pouvait se servir en parfaite orthodoxie de l'expression «une nature dans le Christ», comme aussi de l'autre: «deux natures dans le Christ». La formule en usage chez les Arméniens étant la première, Esayi aura demandé à Yohan de ne pas insister trop sur l'usage de l'autre. Exception faite pour cette lettre, nous ne possédons aucun témoignage qui indiquerait des relations entre l'école de Gaylejour et «le nouvel athénée» de Qınay. Pour les missionnaires européens et pour les anciens élèves de Gaylejour qui s'étaient rangés sous leur drapeau, la formule chalcédonienne des deux natures dans le Christ était un point de doctrine sur lequel on ne pouvait transiger. Aussi les sermons et les écrits

²¹ Il doit s'agir de Tiratour Kilikeçi, disciple d'Esayi et fondateur de l'école de Hermon. Sur ce personnage on peut voir Ališan, *Sisakan* 125/6 et Yovsêpean, *Xalbakeanq* 2, 242, note 1.

²² Cité par Ališan, *Sisakan* 131, note 2.

²³ Cité par Yovsêpean, *Xalbakeanq* 2, 279, note 2.

²⁴ Manuscrit arm. 212 d'Erivan; le colophon a été édité par Xaçikyan, o.c. 292.

²⁵ Manuscrit arm. 1618 d'Erivan; voir Xaçikyan 302.

²⁶ *Oullařaraç Girç*, chap. 43.

de l'école de Qınay y reviennent à chaque propos. Le *Libellus de notitia orbis* nous parle nettement d'une rupture qui aurait eu lieu, et cela dès le commencement, entre les Arméniens convertis par Barthélemy de Podio à Marāgha et leur ancien maître²⁷.

De son côté un vardapet Gêorg²⁸ n'hésite pas à qualifier Yohan Qıneçi d'homme pestilentiel, racine d'amertume²⁹ et de lui attribuer parmi les disciples du maître Esayi le rôle de Judas dans le collège des apôtres. Cela n'était certainement pas dans l'esprit du maître. Mais il y avait d'autres choses qui empêchaient Esayi d'apprécier l'activité des Latins et de leurs adhérents. Pour la plupart c'étaient des choses qui, aujourd'hui, pourraient sembler d'importance minime en face du grand problème de l'union des églises chrétiennes. Le même Esayi qui, en vertu de ses études dans le domaine de l'histoire de la théologie, était préparé à admettre sans trop de difficulté l'orthodoxie de la formule «deux natures dans le Christ», frémissait à l'idée que les Latins célébraient la Nativité du Seigneur le 25 décembre ou qu'ils mettaient une goutte d'eau dans le vin de la messe. Ce sont deux points, sur lesquels il revient fréquemment. Pour Esayi, la fête de la Nativité au 6 janvier et l'emploi du vin pur étaient des usages intimement liés à l'ensemble de la vie liturgique de son église arménienne. Si la rupture entre Gaylejor et Qınay n'était pas encore complète pendant les premières années qui suivirent l'arrivée des Dominicains dans la région de l'Ernjak, elle devait le devenir en 1337, quand on résolut à Qınay d'abandonner l'ancienne liturgie arménienne pour adopter une forme de liturgie décidément occidentale: celle de l'ordre des Frères Prêcheurs.

Sur l'assemblée de Qınay qui inaugura le mouvement de l'union dans la vallée de l'Ernjak, nous avons le récit transmis par Clément Galanus dans la *Miabanouřiw-n-Conciliatio* 1, 510-12. Nous le traduisons ici d'après le texte arménien en donnant les variantes du texte latin et quelques notes.

«L'année 1330 venue, ce vardapet Yohan envoya³⁰ des lettres pleines d'érudition, composées en arménien par le bienheureux Barthélemy³¹, mais dont il avait lui-même poli le style, à de nombreux vardapets qui avaient été ses condisciples et qui se trouvaient en différents endroits. Dans ces lettres, après un long préambule, il les exhorta à se réunir dans un congrès qui aurait pour but leur union avec l'église catholique, leur soumission au pontife de Rome et l'exécution ferme et définitive d'un grand nombre de choses décidées auparavant dans des synodes arméniens précédents³², mais qu'on avait laissé tomber de nouveau. (Ces lettres eurent pour

²⁷ «dimittentes omnia, renunciantesque magistro, incepterunt predicare», etc. Voir *Archiv. FF. Praed.* 8 (1938) 115.

²⁸ Cité par Yovsêpean, *Xalbakeanq* 2, 199, note 3.

²⁹ Cf. Héb. 12, 15.

³⁰ de Marāgha, d'après le contexte. D'après le *Libellus de notitia orbis*, quatre Arméniens convertis à l'union sont d'abord envoyés de Marāgha en Arménie; ils y font à leur tour beaucoup de conversions et c'est alors qu'ils envoient chercher l'évêque à Marāgha.

³¹ C'est à dire Barthélemy de Podio.

³² Celui de Sis en 1307 et celui d'Adana en 1317.

effet) que, entre autres, douze vardapets se déclarèrent d'accord avec l'appel et se réunirent dans le village de Qınay, province d'Ernjak. Le vardapet Yohan lui-même aussi s'y rendit, ainsi que le bienheureux Barthélemy avec son compagnon Fr. Pierre l'Aragonais³³. Et le chef, baron Georges, pourvut à ses frais aux nécessités et aux dépenses de tout ce monde, un mois durant, pendant lequel, après des débats qui portaient sur toutes leurs³⁴ erreurs, on arriva à un résultat définitif. Ainsi donc³⁵, après avoir renoncé à toutes les hérésies et erreurs, tous à l'unanimité firent profession de foi catholique et promirent obéissance au pontife de Rome comme au chef vrai et légitime de l'Eglise universelle du Christ. Avec le temps il y eut encore beaucoup d'autres Arméniens qui les suivirent en se ralliant à l'Eglise romaine³⁶. Une fois l'union accomplie³⁷ et la vérité de la foi établie, le baron Georges en fut rempli d'un tel contentement, qu'en soixante jours il construisit dans le monastère de Qınay une église somptueuse en l'honneur du Transitus de la Sainte Mère de Dieu³⁸. En même temps son neveu Yohan eut l'idée d'une nouvelle réforme de l'ordre des moines de saint Basile, ramené déjà autrefois en Arménie aux anciennes observances par Têr Nersês Klayeci³⁹, mais qui maintenant était retombé dans un grand relâchement et dans la dissolution. Cependant, dans la suite, il lui sembla plus opportun de fonder une nouvelle congrégation, qui devrait être la gardienne de l'union qu'on venait d'inaugurer⁴⁰ et de la foi catholique qui se répandait de plus en plus. C'est pourquoi, mettant sa confiance dans l'aide du Seigneur, il entreprit cette oeuvre divine⁴¹ en fondant, sous la règle de saint Augustin et les constitutions des Frères Prêcheurs, une congrégation qui fut appelée celle des Unitéurs⁴² de Saint Grégoire l'Illuminateur. Il modifia la forme de l'habit des religieux arméniens d'après celle de l'habit de saint Dominique, mais avec un scapulaire et un capuchon noirs. Ensuite cette congrégation reçut la confirmation du seigneur Jean XXII, pontife romain, et se répandit⁴³ dans les régions de l'orient et du nord. Après cela le bienheureux Barthélemy et Têr Jean

³³ Lat: cum socio quodam fratre Petro Tarraconensi laico. Sur l'origine assez curieuse de cette variante (elle provient de l'interprétation erronée d'une abbréviature arménienne) voir l'Introduction à l'édition de l'office arménien de Saint Dominique, *Kanon srboyn Dôminikosi*, (Rome 1935) 13/14.

³⁴ Lat: Armeniorum.

³⁵ Lat: diremptis intra id temporis de fide controversiis.

³⁶ Libellus: in tantum quod maiores et meliores quantum ad praelatos et laicos conversi sunt; monasteria quoque cum omnibus monachis et villae cum toto populo cum maxima devocione conversi sunt ad fidem catholicam et ecclesiam romanam. Fra Mxițariç, *Oullağaraç Girq*, chap. 43: Beaucoup de vardapets, de prêtres et d'étudiants se réunirent à lui (Yohan Qıneçi) et s'appliquèrent sous sa direction à traduire des livres. Les vardapets aussi étant nombreux, les véritables Arméniens catholiques uniates s'accrurent en nombre et en force dans toutes les régions avoisinantes: les seules personnes qui étaient dans les ordres dépassaient le nombre de 500.

³⁷ Lat: om.

³⁸ Lat: om.

³⁹ Lat: per patriarcham Niersensem (sic) Ghelaiensem in Armeniam olim introductam.

⁴⁰ Lat: om.

⁴¹ Lat: om.

⁴² Mot à mot: «Unitéurs avec l'église romaine, de Saint Grégoire l'Illuminateur».

⁴³ Lat: longe lateque propagatus fuerat.

l'Anglais⁴⁴ avec les vardapets⁴⁵ Yohan et Yakob s'occupèrent à traduire des livres de théologie⁴⁶ du latin en arménien. Frère Pierre l'Aragonais aussi prêta son concours à ces labeurs littéraires⁴⁷. Et ils y travaillèrent si bien qu'ils traduisirent des livres innombrables⁴⁸ pendant les trois années que le bienheureux Barthélemy survécut à l'union. Après quoi celui-ci, plein de grâce et de vertus, s'endormit dans le Seigneur, l'an du Seigneur 1333. Son tombeau en Arménie brille jusqu'ici par l'éclat des miracles⁴⁹, entouré de grande vénération, non seulement de la part des chrétiens, mais encore de celle des Musulmans⁵⁰.

Une liste de douze vardapets qui ont pris part à la conférence de l'union dans le monastère de Qınay en 1330, nous a été transmise dans la lettre⁵¹ de Yohan Qırneçi chez Galanus, *Miabanouciwn-Conciliatio* 1, 519. Yohan y dit explicitement que tous les vardapets mentionnés dans la liste, avaient été ses condisciples de Gaylejor. Voici les noms, d'abord d'après Galanus: 1. le vardapet Margara (sic) du village d'Ôcop, 2. le vardapet Yakob du village de Qınay, 3. le vardapet Hayrapet du village d'Eôtnalbiour, 4. le vardapet Yovhannês du village de Couan, 5. le vardapet Simêon du village de Basin, 6. le vardapet Nersês de la province de Țarson, 7—8. les vardapets Araqeal et Lal de la province d'Artaz, 9. le vardapet Grigor du village d'Aprakouni, 10—11. les vardapets Kostandin et Yovhannês de la province

⁴⁴ Lat: frater Ioannes Anglus. Il était membre de la province anglaise des Frères Prêcheurs, mais d'origine irlandaise. Il est l'auteur de quelques traités de philosophie et de théologie thomiste, qui ont été transmis en langue arménienne et qui ont dû avoir une certaine vogue en Arménie puisqu'on les rencontre assez souvent dans les manuscrits. En 1942 nous avons édité son traité sur les vertus de l'âme (*Yalags araquinoujeanc hogwoyn*) d'après un ancien manuscrit de Qınay, le «Ms. or. quart. 304» de Berlin (= Karamianz 74).

⁴⁵ Lat add: armenis.

⁴⁶ Le texte arménien dit «sourb groç» et le latin: «sacrorum librorum»; peut-être des expressions de ce genre ont-elles occasionné la tradition postérieure qui leur attribue une traduction de la Sainte Ecriture d'après le latin de la Vulgate, traduction qui n'a jamais existé.

⁴⁷ Lat: quibus etiam frater Petrus laicus in iisdem exscribendis libris maximo adiumento fuit.

⁴⁸ Lat: ut mirabile dictu sit quot quantaque traduxerint volumina.

⁴⁹ Lat: innumeris clarum miraculis.

⁵⁰ Mot à mot: non seulement parmi les croyants, mais encore parmi les incroyants; lat: ab ipsis etiam infidelibus. Le *Libellus* qui date du commencement du 15e siècle, dit: cuius sepulchrum usque ad hodiernum diem veneratur (sic) propter signa et prodigia per ipsum facta, cottidieque fiunt ad laudem Dei et fidei catholice. Encore au 17e siècle le chevalier Pierre Bedik, un arménien de Transcaucasie qui vivait en Europe, parle de la vénération générale dont le tombeau était entouré de la part des chrétiens et des musulmans. La tombe se trouvait alors sous un autel qu'on avait dédié au bienheureux Barthélemy dans l'église de l'Assomption de la Sainte Vierge de Qırnay.

⁵¹ A cette lettre, qui a un fond bien authentique, mais qui a été remaniée et interpolée, probablement par un dominicain européen, dans la seconde moitié du 15e siècle, nous avons consacré une petite étude qui a paru en français d'abord dans la *Neue Zeitschr. für Missionswissenschaft* 3 (1947) 25—38, puis en traduction arménienne du Dr. Gnêl Çêrêçean dans l'Annuaire *Hask* du katholikosat de Sis 2 (1949—50) 199—208.

de Klzvan, 12. le vardapet Siméon de la province de Xaç. La même liste se trouve avec quelques variantes de détail dans le ms. 12 du collège Nersisean de Tiflis⁵²: 1. le vardapet Margarê du village d'Ôcop, 2. le vardapet Yakob de la bourgade de Garni, 3. le vardapet Hayrapet du village d'Eôt-nalbiour, 4. le vardapet Yovhannês du village de Couans, 5. le vardapet Siméon de la province de Basen, 6. le vardapet Nersês de la province de Tarôn, 7—8. les vardapets Afaqêl et Israyêl de la province d'Artaz, 9. le vardapet Grigor du village d'Aprakounis, 10—11. les vardapets Kostandin et Yovhannês de la région de Kyzikos⁵³, 12. le vardapet Siméon de la province de Xaçên.

Plusieurs de ces docteurs sont connus par ailleurs. Le premier, Margarê, était originaire du couvent d'Ôcop, dont le supérieur, l'évêque Šmawon, aurait pris part déjà en 1307 au synode de Sis⁵⁴. Margarê Ôcopeçi jouissait d'une certaine réputation dans l'art de la reliure; il avait relié de sa main la bible de Nersês Taronaci (maintenant ms. 12 de la Bibliothèque des PP. Mekhitharistes de S. Lazare) et le fait a été mentionné dans le colophon de ce livre. Il est mentionné aussi dans un colophon versifié de l'an 1338⁵⁵ et encore vers le milieu du 14^e siècle un certain Daniêl Kouqeci fait une copie du «Livre de l'Enfer» de l'évêque Barthélemy de Podio à l'usage du vardapet Margarê Ôcopeçi⁵⁶. Le second docteur de la liste chez Galanus porte le nom de «Yakob du village de Qınay»; il est clair que celui qui a transmis l'indication sous cette forme, a dû penser au fameux traducteur dit Yakobos Targmann, mais ce n'est pas de celui-ci qu'il s'agit. Le Targman semble avoir obtenu le grade de vardapet seulement dans le cours de l'année suivante. Et pour Qınay les manuscrits d'Edchmiadzine et de Tiflis donnent comme lieu d'origine de ce Yakob: Garni, localité bien connue dans la province de Mazaz. Du troisième, Hayrapet, on connaît un manuscrit qu'il a copié à Sébaste en 1333⁵⁷. Sur le quatrième, Yovhannês de Couan (village de la province de Naxivan) nous n'avons pas trouvé de renseignements jusqu'ici. Le cinquième, Siméon de Basen, fut pendant plus de trente ans archevêque de Sébaste (Siwas) et mourut en 1369⁵⁸. Il est le «Dominus Simeon Sebastiensis» qui occupe la dernière place parmi

⁵² Ce manuscrit a été copié en 1626 par un évêque du nom d'Esayi; voir S. Kanayeanç, *Çouçak hayerên jetagrneri Tiflizi Nersisean hogewor dpranoci* (Tiflis 1893) 32. Une troisième liste est donné par G. Yovsêpean, *Xalbakeanq* 2, 258, note 2, d'après un manuscrit d'Edchmiadzine.

⁵³ «yaşxarhên Kizikoy»; dans la liste de Yovsêpean: «Kilikoy».

⁵⁴ D'après M. Çamçeanç, *Patmouřiwın Hayoc* 3, 310. Mais son nom ne se trouve pas dans la liste des prélats présents à cette assemblée, telle qu'elle est donnée par Galanus, *Miab.-Conc.* 1, 459.

⁵⁵ Ališan, *Sisakan* 375a—b.

⁵⁶ Cette copie existait parmi les manuscrits d'Edchmiadzine; voir Yovsêpean, *Xalbakeanq* 2, 178, note 4 et 266, note 4.

⁵⁷ Cf. *Revue des Études Arméniennes* 5 (1924) 152.

⁵⁸ *Rev. des Ét. Arm.* 1. c.

les archevêques présents au synode de Sis en 1342⁵⁹. Le sixième, Nersès, n'était pas cilicien, comme le texte de Galanus (i Țarson gawafê) semble l'insinuer; il était de la région de Taron à l'ouest du lac de Van en Arménie Orientale. La bible copiée pour son compte par deux scribes de Gaylejour, existe encore⁶⁰. Viennent ensuite en septième et huitième lieu les deux vardapets Araqeal et «Lal», l'un et l'autre d'Artaz. Le premier est probablement identique avec un Araqeal vardapet de Tiflis, pour lequel le même Dawiț Getkeçi, qui est un des scribes de la bible de Nersès de Taron, avait copié déjà en 1327—1328 un autre exemplaire de la Sainte Ecriture, pareillement à Gaylejour⁶¹. Comme il résulte des autres rédactions de la liste des vardapets, le nom suspect de «Lal»⁶² est une faute de lecture. Il s'agit d'un moine du nom d'Israyêl, qui appartenait au cercle de l'archevêque uniате Zaqaria Corcoreçi. Déjà en 1321 (22 nov.) il fait partie de la communauté de S. Thaddée l'Apôtre et figure parmi les destinataires d'une lettre du pape Jean XXII⁶³. Dans le ms. 248 des Mekhitharistes de S. Lazare ce moine Israyêl nous a laissé un certain nombre de sermons, d'extraits, de notes théologiques et philosophiques, etc. qu'il a recueilli des missionnaires franciscains qui enseignaient au couvent de S. Thaddée sous les auspices de l'archevêque Zacharie. Ce manuscrit, qui date de l'année 776 (des Arméniens) = 1327 de l'Incarnation = 125 depuis Dominique et François⁶⁴, contient entre autres choses une lettre de Zaqaria Corcoreçi à Yovhannès Ôrbêlean. Israyêl y fait expressément profession de sa foi dans les deux natures du Christ⁶⁵. Plus tard nous le trouvons mentionné comme collaborateur à la traduction arménienne d'un commentaire de Fr. Ponce O. F. M. sur l'évangile de Saint Jean, dont il existe encore trois exemplaires⁶⁶. C'est ce commentaire qui fut dénoncé au pape en 1346 et suscita des difficultés à son auteur, alors récemment (7 août 1345) promu à la dignité d'archevêque de Séleucie⁶⁷.

Dans l'histoire du catholicisme arménien l'union de Qıray constitue le point de départ d'un mouvement, accéléré, peut-être trop accéléré d'abord, bien ralenti depuis, mais dont on peut suivre le cours pendant plus de quatre siècles.

⁵⁹ Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio* 25, 1187.

⁶⁰ On trouvera le colophon de cette bible (S. Laz. 12) dans la seconde partie du *Hayapatoum* 545/50.

⁶¹ *Xalbakeanq* 3, 103/5.

⁶² Le texte latin de Galanus donne «Eal».

⁶³ Voir Girolamo Golubovich, *Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente Franciscano* 3, 217.

⁶⁴ Ainsi dans le texte du manuscrit, fol. 193b.

⁶⁵ Voir la description du manuscrit dans le catalogue du P. Sargisean 2, 683—698.

⁶⁶ *Xalbakeanq* 2, 259, note 2.

⁶⁷ *Handes Amsorya* 53 (1939) 202.

Nordwestdeutsche Orientreisen und Jerusalemwallfahrten im Spiegel der Pilgerberichte

von

Helmut Lahrkamp

In den Palästina-Pilgerberichten haben wir die im Mittelalter am weitesten verbreitete Art von Reisebeschreibungen vor uns. Jahrhunderte hindurch zogen Scharen frommer Christen aus allen Ländern Europas zum Grabe des Herrn nach Jerusalem, voll inniger Begierde, die Stätten zu schauen, wo seine Füße gewandelt waren. Hatte schon das Erlebnis der Kreuzzüge bestimmenden Einfluß auf die Entwicklung der abendländischen Kultur ausgeübt, so hielten die alljährlichen Pilgerfahrten ins Heilige Land auch im Spätmittelalter die Beziehungen zum Orient wach, trotz aller Schwierigkeiten und Hindernisse, die gerade mit dieser Wallfahrt verbunden waren. Erhaltene Pilgerberichte, die eine besondere Gattung der historischen Quellen darstellen, übermitteln uns wertvolle Nachrichten über die Länder des Nahen Ostens und geben einen Einblick in die Kultur- und Geistesgeschichte der betreffenden Epochen. Noch fehlen Untersuchungen über den Anteil der einzelnen deutschen Landschaften an der Jerusalemwallfahrt des Mittelalters. Aus dem nordwestdeutschen Raum, der sich angeblich nur wenig an den Kreuzzügen und Palästinafahrten beteiligt hat¹, sollen einige Pilger zu Wort kommen, deren Reiseschilderungen uns interessante Einzelheiten enthüllen.

So viele Gemeinsamkeiten die Pilgerfahrten aufweisen, so enthält doch jeder Bericht individuelle Züge, verschieden nach dem Gesichtspunkt des jeweiligen Berichterstatters. Da ist zunächst der Hildesheimer Domherr Wilbrand von Oldenburg, dessen Bericht uns in die Zeit der Kreuzzüge führt, als die westliche Christenheit in Palästina Fuß gefaßt, das Hl. Grab in Jerusalem aber bereits wieder an die Moslems verloren hatte. Etwas mehr als hundert Jahre später liegt die Orientreise des abenteuerlustigen Ritters Wilhelm von Boldensele, der mit seinem Gefolge unter dem Schutz des Sultans Ägypten und Syrien durchstreifte. In die Mitte des 15. Jahrhunderts gehört die Wallfahrt eines einfachen Mannes, wohl eines Franziskanerbruders aus Westfalen, dessen schlichte Aufzeichnungen uns das Bild einer Pilgerfahrt bieten, die sich wenig unterscheidet von vielen gleichartigen, die im Alltag des Mittelalters hundertfach

¹ Verfasser hofft, demnächst eine Untersuchung über die Teilnahme Nordwestdeutschlands, namentlich Westfalens, an den Kreuzzügen und Pilgerfahrten nach Jerusalem vorlegen zu können, da urkundliches und chronikalisches Material genügend vorhanden ist. Sie wird in Band 106 der Westfälischen Zeitschrift erscheinen.

vorkamen. Anders verlief die »Ritterfahrt zum Hl. Grabe«, etwa des Herzogs Johann I. von Kleve oder einer Gruppe von westfälischen Adligen, die im Jahre 1519 zum Besuch der hl. Stätten aufbrachen.

Nachdem im unheilvollen Thronstreit zwischen Staufern und Welfen sich infolge der Ermordung Philipps von Schwaben Otto IV. hatte durchsetzen können, nahm dieser bald nach seiner Kaiserkrönung (4. Oktober 1209) heimlich das Kreuz, ohne dann freilich sein Gelübde erfüllen zu können. Zu ihm kamen im gleichen Jahr Gesandte des noch im Auftrage Heinrichs VI. vom Mainzer Erzbischof zum König gekrönten armenischen Herrschers Leo, die von Otto für Leos Erben Raymund Rupin die Bestätigung der Königswürde erbaten². Der Kaiser schickte ihnen nach ihrer Heimkehr als Bevollmächtigten den Hildesheimer Domherrn Wilbrand von Oldenburg nach, der im Sommer des Jahres 1211 in Begleitung des Deutschordensmeisters Hermann von Salza und einiger Gesandter des Herzogs Leopold VII. von Österreich in See ging. Wilbrand, der spätere Bischof von Paderborn, hat von seiner Reise auf Grund tagebuchartiger Aufzeichnungen einen Bericht hinterlassen, der für die Anschauung seiner Zeit typisch ist³. Er schrieb ihn in erster Linie für seine Freunde in Hildesheim. Über seine eigentliche diplomatische Mission im Dienste des bereits gebannten Welfen bewahrt er Stillschweigen. Daß er daneben einen militärischen Kundschafterauftrag hatte, zeigt sein außerordentliches Interesse an den Befestigungsanlagen in Syrien und Armenien, die kein anderer Pilger so eingehend beschreibt. Er gibt fast immer die Entfernungen von Ort zu Ort an und schildert mit kundigem Blick Lage und Geländeschwierigkeiten. In seiner Betrachtungsweise verleugnet er nicht die Haltung der führenden adligen Schicht des Abendlandes, der er durch Geburt und Erziehung angehörte⁴.

Nach sechswöchiger Seereise gelangte Wilbrand mit seinen Begleitern am 25. August 1211 nach Akkon, einem Hauptstützpunkt der Christenmacht im Orient, wo der Patriarch und der König von Jerusalem residierten. In den Straßen und Gassen der Stadt zeigte sich dem Auge der Ankömmlinge ein buntes Volksgewimmel von Griechen, Surianern, Juden und Jakobiten, die nach ihren eigenen Gesetzen lebten, aber den Franken untertan waren. Zu Schiff ging es weiter nach Tyrus, der damals stärksten Festung der Christenheit überhaupt. Sie war nach Westen durch Meer und Klippen gedeckt, auf der Landseite durch einen ausgemauerten Graben und einen fünffachen Mauerring. Die Anlagen des nur 6 Meilen entfernten Sidon hingegen waren zerstört; im Kreuzzug des Jahres 1197 hatten die Deutschen unter Führung des Herzogs Heinrich von Brabant die Stadt furchtbar verheert. In der Zitadelle des damals von den Sarazenen beim Anmarsch des Kreuzheeres geräumten Beirut besaß der Stadtherr Johann von Ibelin ein Prachtgemach, das auf Wilbrand stärksten Eindruck machte⁵. Der mit Marmor ausgelegte Fußboden, die kunst-

² R. Röhricht, *Geschichte des Königreichs Jerusalem* (Innsbruck 1898) 712f.

³ Gedruckt bei J. M. C. Laurent, *Peregrinatores medii aevi quatuor* (Lipsiae 1864) 159–90 (vorher bereits Programm des Johanneums Hamburg 1859). Die erste Ausgabe veranstaltete Leo Allatius (Rom 1653).

⁴ Über sein Geschlecht vgl. A. Kohnen, *Die Grafen von Oldenburg-Wildeshausen* = Jahrbuch f. d. Gesch. d. Hzt. Oldenburg 22 (1914) 60–154.

⁵ Vgl. dazu Steven Runciman, *A History of the Crusades* 3 (Cambridge 1954) 381 f.

reichen Wand- und Deckengemälde, Springbrunnen und Blumengärten rissen die Abendländer zur uneingeschränkten Bewunderung hin und vermittelten ihnen einen Begriff orientalischer Wohnkultur.

Nach der Abfahrt von Beirut erhob sich ein heftiger Sturm, der das Schiff mit dem Untergang bedrohte. Doch erreichten die Reisenden den rettenden Hafen von Tripolis und nahmen Quartier im bischöflichen Palast. Die Stadt Giblet (Byblos) hatte man nicht anlaufen können, weil der christliche Burgkommandant eine Tochter des Sultans von Aleppo gehehlicht hatte, »damit diese beiden Ideale der Schlechtigkeit noch ein drittes erzeugen, das sie selbst an Bosheit übertreffe«, wie Wilbrand grimmig sagt⁶. Von Tripolis aus besichtigte die Gesellschaft zu Pferde die Sarazengrenze, wo die Forts Culicath und Manacusine in Trümmern lagen, das Templerschloß Castelblanc, das die Grenze gegen die Assassinen schirmte, sowie Tortosa und die Burg Margat, welche die Johanniter verteidigten und als Grenzwehr gegen das Gebiet des Sultans von Aleppo errichtet hatten. Dann ging das Schiff im Hafen von Antiochia vor Anker. Antiochia steht nach Meinung Wilbrands Rom an Heiligkeit kaum nach. Äußerst stark befestigt »hat es innerhalb der Mauern drei hohe, sehr steile Berge, deren mittelster so hoch ist, daß er mit seiner Spitze in die Wolken hineinragt und man denken könnte, er müsse die Planeten selbst in ihrem Laufe stören.« Häuser und Paläste haben zwar von außen ein schmutziges Ansehen, glänzen aber inwendig von Gold und bieten einen angenehmen Aufenthalt. In der Kathedrale ruht im Marmorsarg Kaiser Barbarossa⁷. Im Kloster St. Paul besuchte Wilbrand die Gräber deutscher Ritter, die auf dem dritten Kreuzzug hier verstorben waren, so des Burggrafen Burchard von Magdeburg, des Grafen Hoyer von Waldenberg und seines Oheims, des Grafen Wilbrand von Hallermund.

Alle Orte rühmten sich gewisser Erinnerungsstätten, die entweder von Christus selbst oder von berühmten Heiligen aufgesucht sein sollten; so zeigte man in Akkon den »verfluchten Turm«, in Tyrus drei Steine, auf denen der Herr mit seinen Jüngern gerastet habe, in Tripolis Sarkophage mit den angeblichen Gebeinen Noes und seiner Söhne und in Antiochia ein wundertätiges Marienbild.

Weiter ging die Reise nach Kleinarmenien, dessen Herr »Löwe vom Gebirge« (Leo de montanis) genannt wird. Das Land hat nur wenige scharf bewachte Zugänge, so daß ein einmal hereingelassener Fremder ohne Befehl des Königs nicht hinauskommen kann. Bewohnt wird es von Franken, Griechen, Surianern und Türken, über welche die Armenier herrschen. Ihre religiösen Bräuche erwecken Wilbrands Aufmerksamkeit; sie haben einen eigenen Papst, den sie »Katelcoste« (Katholikos) nennen. In Tarsus, wo der hl. Theodor gemartert wurde, kam König Leo, mit dem Wilbrand zu verhandeln hatte, der Gesandtschaft entgegen, begrüßte sie gnädig und behielt sie achtzehn Wochen als Gäste im Lande.

In Sis erlebte Wilbrand am Tage der Erscheinung des Herrn ein prächtiges Fest. Die Armenier feierten nämlich an jenem Tage die Geburt und Taufe Christi, wozu sie eine große Prozession veranstalteten. Den Zug eröffnete König Leo hoch zu Roß, neben dem Hermann von Salza und der Johanniterkastellan von Seleph ritten, gefolgt von Ordensrittern und Edlen des Landes. Dann kam der junge König Rupin, begleitet von Knappen mit Fahnen und Bannern. Ihnen schloß sich die griechische und armenische Geistlichkeit an. Die Prozession ging zu einem Fluß, wo ein mitgebrachtes Kreuz getauft wurde. Wilbrand schildert die beobachteten Zeremonien mit nachsichtigem Spott. Ein Priester mit langem Bart verlor beim Durchschreiten

⁶ Byblos beherrschte die genuesische Familie der Embriaci; eine Stammtafel derselben bei Runciman Bd. 3, Anhang. In dieser wird aber keine Sultanstochter aufgeführt; war sie nur eine Nebenfrau?

⁷ S. 172: »Illic requiescit in marmoreo sarcophago caro pie memorie Frederici imperatoris«.

des Flusses einen Schuh, nach dem er fischte und so die ganze Prozession aufhielt, wozu Wilbrand bemerkt, daß die Hildesheimer eine solche Nachlässigkeit streng geahndet hätten, wäre sie bei ihnen vorgefallen⁸.

Ein weiterer Zwischenfall, den unser Berichterstatter humorvoll schildert, eignete sich, als der Vorbeter, der gerade den König und die Christenheit hochleben ließ, von seinem Esel herab ins Wasser rutschte, worüber alle Anwesenden lachen mußten. Dann besprengten sich der König und sein Gefolge mit Wasser, während die Surianer im Flusse badeten. Daß auch feudale Sitten des Westens am armenischen Hofe Eingang gefunden hatten, bewies ein ritterliches Turnier, das den Festtag beendigte.

Nach der Entlassung durch den König reisten die Gesandten über die Burg Adamodana, die Leo dem Deutschen Orden geschenkt hatte, ans Meer zurück, wo sie sich nach Cypern einschifften. Hier verweilte die Gesellschaft drei Wochen, um günstigen Wind abzuwarten, der die Überfahrt nach Palästina ermöglichte. Die Insel, die nach Wilbrands Schilderung 4 Tagereisen lang und 2 Tagereisen breit ist, beherrschte der König als Vasall des deutschen Kaisers. Unser Gewährsmann preist die Pracht der Gebäude in Nicosia, wo er im Königspalast einen gefangenen Strauß sah. Nach Erledigung seiner weltlichen Geschäfte wollte Wilbrand nun die Pilgerreise nach Jerusalem unternehmen.

Die hl. Stätten befanden sich in der Gewalt der Moslems, so daß die Wallfahrt für die Pilger manche Gefahr und Demütigung mit sich brachte. Die Pilgergruppe, der sich Wilbrand angeschlossen hatte, erreichte über Kapharnaum, Sarepta, Cäsarea, Arsuf und Jaffa bei Sonnenaufgang die Hl. Stadt, bei deren Anblick Freude und Ergriffenheit sie überwältigte⁹. Die Vernachlässigung der ihnen heiligen Stätten rief bei den Christen ein Gefühl der Erbitterung hervor. Durch das Davidstor gingen die Pilger, nachdem sie »wie eine Herde von Schafen« abgezählt waren, in Begleitung eines Boten des Sultans zur Grabeskirche, vor deren Tür ihnen ein Tribut von 8¹/₂ Drachmen abverlangt wurde. Die Hut des Grabes oblag vier surianischen Priestern. Lange durften die Christen nicht bleiben; nachdem sie ihre Andacht verrichtet hatten, zwangen die Sarazenen sie, wieder hinauszugehen. »So verließen wir die Kirche und alle — leider Gottes — jene den Säuen zum Fraße vorgeworfenen Perlen«, schreibt ingrimmig Wilbrand. Er besuchte noch den Ölberg und den Blutacker, auf dem jetzt die Christensklaven beerdigt wurden.

Ein Ausflug zum Jordan schloß sich an, bei dem Bethanien und Jericho berührt wurden. Wo Johannes der Täufer Jesus getauft hatte, stand eine zerstörte Kirche. Als die Pilger barfüßig in den Fluß wateten, verhöhnten die Araber sie und trübten den Jordan, indem sie allerlei Schmutz in das Wasser warfen. Nachdem Wilbrand noch das Tote Meer besichtigt hatte, kehrte er mit seiner Begleitung über Jericho an die Küste zurück.

Damit endet sein Reisebericht, welcher an einigen Stellen den Humor des Verfassers erkennen läßt, der nicht nur bibelfest, sondern auch in den antiken Autoren wohlbewandert erscheint, wie eingestreute Verse beweisen. Er teilt einige seltsame Dinge mit; so erzählt er von einer wunderbaren Balsamstaude, die er zu Antiochia sah. »Wenn jemand ihre Schönheit schmätzt und sagt, er habe noch schönere gesehen, so schwillt die Frucht voll Unwillen an und zerplatzt in kleine Läppchen. Das hört sich zwar wunderlich an, da doch die Pflanze ein lebloses Wesen ist. Aber ich bezeuge

⁸ S. 178: »Huiusmodi negligenciam Hildeshemenses, si forte in eorum processione accidisset, correxissent severissime«.

⁹ S. 184: »Sole oriente desiderata illa Hierusalem nostro aspectui oriebatur, ubi tanto percussi sumus gaudio et admiratione, ut etiam illam celestem Hierusalem nos videre putaremus«.

nur, was ich selbst gesehen habe, und mein Zeugnis ist wahr«, berichtet er. Auch schreibt er von einem »Tischlein-Deck-Dich«, das ein Ritter, den er in Antiochia sah, aus dem »Berg der Abenteuer« mit nach Hause gebracht habe¹⁰. Entgeht Wilbrand so zwar dem Vorwurf der Leichtgläubigkeit nicht ganz, so bietet seine Reisebeschreibung doch für die Geographie und Topographie der bereisten Gegenden wertvolles Material.

Nach dem Verlust des Hl. Landes an die Mohammedaner mußte naturgemäß eine gewisse Stockung der Pilgerfahrten eintreten, zumal die Kurie zunächst jede Reise über Cypern hinaus verbot, damit die Moslems nicht durch die Tribute und Abgaben der Pilger bereichert würden. Im Jahre 1309 läßt sich indes die merkwürdige Tatsache beobachten, daß eine große Zahl des niederen Volkes sich in Bewegung setzte, um in einem letzten Aufflammen der Kreuzzugsbegeisterung den Versuch zu machen, das Hl. Land den Händen der Ungläubigen zu entreißen. Daß sich z. B. aus westfälischen Städten zahlreiche Bürger auf den Weg machten, um die Sarazenen zu bekämpfen, geht aus einer Eintragung im Soester Bürgerbuch hervor, wo nicht weniger als 40 Bürger namhaft gemacht werden¹¹. Auch zwei Geleitsbriefe aus Münster und Beckum sind erhalten.

Der märkische Chronist Levold von Northof berichtet, daß 1309 mit dem Kreuz Bezeichnete (*cruce signati*), die man Kreuzbrüder nannte, aus verschiedenen Ländern und Völkern sich scharenweise sammelten und zur päpstlichen Kurie in Marsch setzten, in der Absicht, das Meer zu überqueren, um dem Hl. Lande Hilfe zu bringen¹². Als sie jedoch in Avignon anlangten, erfuhren sie nicht die erhoffte Förderung, offenbar weil der Papst — es war Clemens V. — sich von den undisziplinierten zusammengewürfelten Haufen keinen militärischen Erfolg versprach. Den Pilgern hatte sich nämlich viel Gesindel angeschlossen, das unterwegs üble Schandtaten beging, so daß in einer Stadt des Herzogtums Brabant, wo die Kreuzbrüder über die Juden herfielen, die empörte Bevölkerung ihrer zweihundert erschlug¹³. Zeitgenössische Chronisten beziffern die Menge der in Avignon zusammengekommenen Pilger auf 30000.

¹⁰ S. 180: »...quidam miles, quem et nos vidimus in Antiochia, illic huiusmodi casu invenit quoddam manutergium, quod sue familie et hospitibus, quotquot vocare consuevit, omnia necessaria in victualibus ministravit, ita ut in mensa et super se parata invenirentur. Utinam etiam huiusmodi minister hodie vite succurreret indigencie!«

¹¹ Den Hinweis auf das Soester Bürgerbuch verdanke ich Herrn Professor Dr. Hermann Rothert, Münster, der mir auch in entgegenkommender Weise Einsichtnahme in das Manuskript der Einleitung des zum Druck bestimmten Bürgerbuches gewährte. Hierdurch erhielt ich Kenntnis der Zusammenhänge, hinter denen ich erst eine Sühnewallfahrt Beckumer und Münsterscher Bürger vermutete.

¹² Levold v. Northof, *Die Chronik der Grafen v. d. Mark*, hrsg. von Fritz Zschaeck (Berlin 1929 = MG SS Nova series T. VI) 64.

¹³ Hierüber berichten zwei Lütticher Chroniken: *La Chronique de Jean de Hocsem*, publiée par G. Kurth (Brüssel 1927) 128 und *La Chronique Liégeoise de 1402*, publiée par E. Bacha (Brüssel 1900) 257f.

Da sie keine Geldmittel besaßen und ihnen auch keine Schiffe für die Überfahrt nach Palästina zur Verfügung gestellt wurden, sah sich die Masse genötigt, unverrichteter Dinge den Heimweg einzuschlagen. Das Unternehmen mußte angesichts der politischen Lage von vornherein zum Scheitern verurteilt sein; einsichtige Leute werden in Avignon den Pilgern klargemacht haben, daß sie im Orient nur Tod oder Sklaverei zu erwarten hätten. Immerhin ist der verunglückte Pilgerzug des Jahres 1309 ein Beweis, wie stark die Sehnsucht nach dem Hl. Lande in den Herzen der Menschen lebendig war.

Offensichtlich hat sich eine große Anzahl von Pilgern aus westfälischen Orten auf den Weg zur Kurie gemacht. Am 17. Juni 1309 stellte der Rat der Stadt Münster sechs Bürgern einen Pilgerpaß oder Geleitsbrief aus, worin bescheinigt wurde, daß sich die Sechs auf Eingebung der göttlichen Liebe mit dem Kreuze bezeichnet und ihren Besitz aufgegeben hätten, um Jesus Christus zu folgen und dem Hl. Lande Hilfe zu bringen. Sie wurden allen Christen empfohlen, bei denen sie Rat und Hilfe suchen würden¹⁴. Einen ähnlichen Geleitsbrief stellten im gleichen Jahre der Dechant des Kollegiatstiftes St. Stephan und Sebastian und die Ratsmänner von Beckum einigen — ebenfalls mit Namen nicht genannten — Bürgern aus¹⁵. Als Zweck der Pilgerfahrt wird deutlich angegeben, daß sie zur Unterstützung des Hl. Landes erfolge, den ungläubigen Sarazenen zu widerstehen und gemeinsam mit anderen Pilgern für die Ausbreitung des katholischen Glaubens zu kämpfen. Die Pilger hatten eidlich gelobt, nicht zurückzukehren, bevor sie ihr Ziel erreicht hätten. Ihre Zahl wird nicht angegeben, doch dürfte sie ein Dutzend nicht überschritten haben.

In denselben Rahmen gehört die Eintragung im Soester Bürgerbuch. Es werden vierzig Namen von Pilgern aufgeführt, die sich mit dem Kreuze bezeichnet haben. Für die Reise hatten sie sich zu fünf Gruppen zusammengeschlossen, neben denen noch zwei einzeln reisende Pilger genannt werden. Die Reise in diesen kleinen Gruppen empfahl sich, um einander in der Fremde beistehen zu können. Die Zahl der Teilnehmer durfte aber nicht zu groß sein, da man unterwegs auf milde Gaben angewiesen war¹⁶. Bei jeder Gruppe ist ins Bürgerbuch der Geldbetrag eingetragen worden, den die Pilger mit sich führten. Insgesamt verfügten sie nur über 38 Mark und 29 Pfennige; es waren also arme Leute, denen der Rat der Stadt Soest unbedenklich ihre Bedürftigkeit bescheinigen konnte. Sie werden wie die

¹⁴ Der unveröffentlichte Pilgerpaß liegt in einer Abschrift 16. Jh. im Lagerbuch der Pfarrkirche St. Lamberti von 1552, S. 154 vor (Stadtarchiv Münster).

¹⁵ Gedruckt sowohl Westf. Urk. Buch (= WUB), Additamenta Nr. 115, wie WUB VIII Nr. 508 (nach einer Abschrift in der Berliner Bibliothek). Die Urkunde wird dort als Formular für einen Geleitsbrief bezeichnet; sie ist datiert vom 11. Juni 1309.

¹⁶ Darauf weist Rothert in der Einleitung zum Bürgerbuch hin. Im Allg. vgl. über Palästina-Pilgerfahrten R. Röhrich, *Deutsche Pilgerfahrten nach dem Hl. Lande* (Gotha 1889) sowie Fr. Behrend in der Festschrift f. Georg Leidinger (München 1930) 1–13.

ausziehenden Beckumer und Münsteraner einen Geleitsbrief des Rates erhalten haben.

Als im 14. Jahrhundert bekannt wurde, daß die mohammedanischen Behörden den Christenpilgern gegenüber eine tolerante Haltung einnahmen, stieg die Beteiligung an Jerusalemwallfahrten, so daß Pilgergesellschaften von über hundert Köpfen nicht selten waren. Außerdem wurde der Schiffsverkehr von Venedig, das zum Hauptausgangspunkt solcher Reisen wurde und seine Bedeutung nicht zuletzt ihnen verdankte, zum Orient immer geregelter. Die Reisedauer verringerte sich, und man konnte die Seereise bequem in sechs oder acht Wochen durchführen. Es wurden Schiffskontrakte üblich, in denen im voraus bestimmt wurde, welche Leistungen der Patron in bezug auf die Pilger zu erfüllen hatte. Immerhin blieb die Pilgerreise nach Palästina infolge der langen Reisestrecke die gefährlichste und die teuerste, weswegen Jerusalem in erster Linie das Wallfahrtsziel der gehobenen Stände bildete. In Erwägung der Gefahren, die zu Lande und zu Wasser den Reisenden drohten, pflegten diese vor Antritt der Fahrt ihr Testament zu machen. Hochadlige Herren traten die Reise mit stattlichem Gefolge an, mußten jedoch später im Orient ihren Namen und Rang möglichst verschweigen, da sonst höherer Tribut oder gar Gefangenschaft drohte.

Eine fesselnde Reisebeschreibung hat uns der Ritter Wilhelm von Boldensele hinterlassen, dessen Orientfahrt Heinrich von Herford und Hermann von Lerbeck erwähnen¹⁷. Geboren vielleicht als Sohn des Grafen Otto von Wölpe¹⁸, trat er in jungen Jahren in das Mindener Dominikanerkloster St. Paul, das er im Jahre 1330 eigenmächtig verließ. Er nahm nach dem Geschlecht seiner Mutter den Namen von Boldensele an, erwirkte am Papsthof zu Avignon Dispens und reiste — wohl zur Buße — ins Hl. Land. Mit sich nahm er einen Priester und mehrere Knappen, wie es ihm denn an Geld für die Ausrüstung nicht gemangelt zu haben scheint. Dank weitreichender Empfehlungen und selbstbewußten Auftretens fand er überall gute Aufnahme und konnte mit seinem Gefolge unbehindert Ägypten und Palästina durchstreifen. Seine Reiseschilderung übertrifft an plastischer Schilderung und guter Beobachtungsgabe ähnliche Pilgerberichte bei weitem; aus ihr hat der einige Jahre später im Orient weilende Ludolf von Sudheim, dessen Schrift wesentlich bekannter geworden ist, manche Züge entlehnt.

Boldensele schiffte sich in Naulum (Noli) ein, umfuhr Italien, wobei er Korsika, Sardinien und Sizilien berührte, bereiste Griechenland und die von den Franken besiedelte »Romania« und weilte längere Zeit in Konstantinopel, wo die Kirche der Hagia Sophia großen Eindruck auf ihn machte und er im Beisein des Kaisers kostbare Reliquien betrachten durfte, wie den ungenähten Rock Christi und ein Stück vom

¹⁷ Kl. Löffler, *Mindener Geschichtsquellen* I (Münster 1917) 71.

¹⁸ *Neue Deutsche Biographie* 2, 430. Vgl. indes v. Alten, *War Otto von Nienhus wirklich der letzte Sprosse der Grafen von Wölpe?* = *Ztschr. f. Niedersachsen* (1861) 219—37.

Kreuze¹⁹. Sein Weg führte weiter entlang der Küste Kleinasiens, indem er Chios, Patmos, Kreta, Rhodos und Cypern Besuche abstattete. Weihnachten 1332 landete er in Tyrus, dessen Hafen die Sarazenen unter Bewachung hielten. Die ehemaligen christlichen Befestigungen fand er sämtlich zerstört, doch ist er der Meinung, daß Akkon — ehrwürdig durch viel vergossenes Christenblut — leicht wieder aufzubauen sei. Über die in Ruinen liegenden Städte Cäsarea, Askalon und Jaffa reiste er nach Gaza, da er sich entschlossen hatte, zuerst Ägypten und Arabien zu bereisen und sich in Kairo Pässe des Sultans zu besorgen, um so leichter und gesicherter die hl. Stätten besuchen zu können.

Die Wüste durchritt er mit seiner Begleitung in sieben Tagen; Lebensmittel und Wasserschläuche führte er auf Kamelen mit sich, doch traf er unterwegs in gewissen Abständen auch sarazenische Rasthäuser. Staunend erzählt er dann von den Wundern des alten Pharaonenlandes, wo an allen guten Dingen Überfluß sei. Über Belbeis, das alte Pelusium, gelangte er nach Kairo und Neu-Babylonia, zwei wohlbevölkerten, in geringer Entfernung voneinander liegenden Städten, in deren Nähe sich die Residenz des Sultans befand. In seiner geräumigen Burg soll dieser etwa sechstausend Menschen unterhalten, die er zur Bedienung und Bewachung benötigt. Boldensele weist darauf hin, daß Neu-Babylonia nicht das alte Babylon ist, über das Nabuchodonosor geboten habe, sondern eben das neue Babylon, die Hauptstadt der Ungläubigen, deren Prophet in Mekka ruhe, das in 25 Tagen zu erreichen sei²⁰. Das alte Babylon liege dagegen 35 Tagereisen entfernt in Chaldäa, worüber der Tatarenkhan herrsche. Es solle jetzt Bagdad genannt werden; andere versicherten, es wäre bloß eine Ruinenstätte bei Bagdad und in der Nähe liege der Turm von Babel, der aber wegen wilder Tiere und giftiger Lebewesen unzugänglich sei.

Der Nil, der »Fluß des Paradieses«, befruchtet alljährlich Ägypten und ergießt sich bei Alexandria ins Mittelmeer. Es regnet dafür sehr selten im Lande, das reich ist an exotischen Tieren und Pflanzen. Unser Reisender sah in Kairo drei lebende Elefanten, deren Gestalt, Rüssel und Stoßzähne er genau beschreibt, außerdem eine Giraffe mit derartig langem Hals, daß sie vom Dach eines Hauses gewöhnlicher Höhe bequem fressen konnte. Am seltsamsten jedoch erschien ihm in Kairo die Brutanstalt, in der die Eier künstlich ausgebrütet wurden²¹. Berühmt ist auch der Balsamgarten, der durch einen Wasserquell befruchtet wird, in dem nach Meinung der ansässigen Christen die Gottesmutter einst den Jesusknaben gebadet habe. Seine Bewunderung fanden ferner die Pyramiden, auf denen sich allerlei Inschriften in verschiedenen Sprachen voranden, von welchen er eine lateinische mit Mühe entzifferte²². Einfältige Leute hielten sie für Vorratskammern der Pharaonen, wozu sie ihm aber denkbar ungeeignet dünken, da er hinabsteigend das Innere voll von Steinen fand. Von Kairo ritt Boldensele mit seinen Gefährten zum Sinai; für diese Strecke benötigte er zehn Tage. Die Mönche des dortigen Klosters, wo er sehr gut aufgenommen wurde, versicherten ihm, sie hätten noch nie einen berittenen christlichen Pilger gesehen. Die Reisenden kämen gewöhnlich auf Kamelen, die es in der Wüste zwei bis drei Tage ohne Wasser aushalten könnten. In Kairo hatte der Ritter seinen Zweck erreicht; der Sultan von Ägypten hatte ihm besondere Huld erwiesen, indem er ihm einen Ferman aushändigte, der ihn allen Untertanen empfahl, ihm freien Besuch der hl. Stätten erlaube und verbot, von den Pilgern Tribut, Zoll

¹⁹ Ich zitiere nach der Ausgabe von C. L. Grotefend, Ztschr. f. Niedersachsen 1852 (Hannover 1855), S. 209–86; über Boldenseles Beziehungen zum oströmischen Kaiser vgl. ebd. S. 239 u. 269.

²⁰ S. 246: »corpusque ipsius perditissimi pseustis sub soldani diligentissima custodia in civitate, quae Meca dicitur, sita in deserto Arabiae de Babylonia circa 25 diaetas, pro maximo sanctuario conservetur in pulchra ipsorum ecclesiae, quam musquet vulgariter dicunt«.

²¹ »Hoc mirabilis reputo omnibus, quae viderim in his locis«, meint er dazu.

²² S. 251. Ludolf von Sudheim überliefert dieselben Verse.

oder Steuern zu erheben. So reiste unser Berichterstatter mit seinem Gefolge²³ genau so sicher — oder sicherer — durch Arabien und Syrien wie durch ein Land der Christenheit. Nachts schlief er im mitgebrachten Zelt, in dem ihn auf Anweisung des jeweiligen Scheiks Sarazenen bewachten. Überall, wo er den Geleitsbrief vorzeigte, erhoben sich die Moslems, küßten die Unterschrift des Sultans, führten sie zur Stirn und überbrachten kostenlos Lebensmittel²⁴. Nur selten konnte sich im Mittelalter ein Pilger derartiger Vergünstigungen rühmen.

In 13 Tagemärschen erreichte Boldensele Syrien. Wilde Beduinen durchstreiften die Wüste, Zeltbewohner, die Schild und Lanze führen und auf Dromedaren reiten. Wenig kümmern sie sich um den Sultan und könnten, wenn sie einig wären, leicht Ägypten und Syrien erobern. In Hebron wurden die Erinnerungen Boldenseles an die Erzväter geweckt; deren Gräber werden aber von den Sarazenen bewacht, die nicht gestatten, daß Christen sie betreten. Mit großer Freude erreichten die Pilger den Geburtsort des Erlösers, Bethlehem, wo Boldensele seinen mitgebrachten Priester in der Geburtsgrötte eine Messe lesen ließ²⁵.

Am 5. Mai 1333 langte die Gesellschaft in Jerusalem an, das in wasserarmer Gegend liegt; Zisternen fangen das Regenwasser auf und ein Aquädukt führt solches aus der Gegend um Hebron in die Stadt. Den Felsendom (Omarmoschee) an der Stätte des alten Salomonischen Tempels betreten die Moslems nur mit nackten Füßen und küssen vielmals den Boden. Den Christen war der Zutritt verwehrt. In der Hl. Stadt gibt es viele christliche Sekten, die des Papstes Autorität nicht anerkennen, Griechen, Surianer, Nestorianer, Jakobiten, Nubier, Äthiopier, Inder, Georgier und »Anhänger des Priesters Johannes«. Eingehend beschreibt unser Gewährsmann sodann die Örtlichkeit des Kalvarienberges mit der Grabeskirche, die erst zur Zeit des Kaisers Hadrian in den Stadtbezirk einbezogen wurde. Boldensele nahm auch hier eine Sonderstellung ein; der Emir von Jerusalem überließ ihm sogar die Schlüssel der Grabeskirche, wo unser Ritter seinen Geistlichen die Messe von der Auferstehung des Herrn zelebrieren ließ und einige seiner Gefährten die Kommunion empfangen. Nach der Messe schlug er zwei seiner Begleiter zu Rittern²⁶, und der Emir beobachtete solche Rücksichtnahme, daß er niemand ohne Zustimmung Boldenseles in die Kirche ließ, der die Feier hätte stören können. Übrigens ist dieser Ritterschlag am Hl. Grabe der erste, den wir dort sicher bezeugt finden²⁷, und der somit an den Anfängen des Ritterordens vom Hl. Grabe steht.

In den nächsten Tagen besichtigte Boldensele die übrigen denkwürdigen Stätten der Christenheit. Die Prophetengräber im Umkreis der Stadt besuchte er unter Führung eines gelehrten deutschen Juden. Über dem Grab der Gottesmutter im Tale Josaphat ließ er eine feierliche Messe »de assumptione eius gloriosa« lesen²⁸.

²³ »...cum mea familia et pluribus scutiferis pari veste indutis et habitu militari, gladiis, calcaribus, cultellis« (S. 253).

²⁴ »Multi iverunt ultra mare, magni et parvi, nobiles et ignobiles, sed huius temporis nullus hoc modo; quod reputo singularem gratiam et donum gratuitum Salvatoris«.

²⁵ »In felici loco nativitatis Christi pulchram feci cantari missam: Puer natus est nobis, et devotam per sacerdotem, quem per totum sanctum iter mecum duxi, et potui in istis locis licite celebrare, quia de licencia summi pontificis haec loca sanctissima visitavi«.

²⁶ »Post missam feci duos milites nobiles supra sepulchrum gladios accingendo et alia observando, quae in professione militaris ordinis fieri consueverunt ...« (S. 267).

²⁷ Darauf weist hin Valmar Cramer, *Der Ritterorden vom Hl. Grabe* (Köln 1952) 12.

²⁸ »Non enim diu corpus illud sanctissimae virginis ibi dimissum est, sed statim anima reassumpta resurrectionis et immortalitatis dotibus aeternis praemiis gloriatur« (S. 271).

Mit Andacht und Ergriffenheit schildert er die Orte, an die sich die Geschichten des Neuen Testaments knüpfen. Er bestieg den Ölberg, besuchte Bethanien und Jericho, doch hielt ihn ein Ausspruch seines Dolmetschers davon ab, auch das Tote Meer zu besichtigen, wo einst Sodom und Gomorrha dem Strafgericht Gottes zum Opfer fielen²⁹.

Von Jericho reiste Boldensele zum Jordan, wo sich mehrere schismatische Klöster befanden. Im Flusse wurde nach Pilgersitte gebadet. Auf Christi Spuren suchte er das Land der Samariter auf, gelangte nach Galiläa, vorbei am Gebirge Gelboe, wo Saul und Jonathan unter den feindlichen Schwertern fielen, und nach Nazareth, wo er die Kirche zerstört fand und schlimme Sarazenen antraf. Auch hier hörte er eine Messe. Am galiläischen Meer entlang reiste seine Gruppe weiter nach Damaskus, das er als außerordentlich volkreich und schön gelegen schildert. Der Handelsverkehr blüht, Karawanen aus Bagdad und Indien bringen Edelsteine, Seide und Gewürze zum Westen. In der Stadt leben kunstfertige Techniker und tüchtige Ärzte. Dann pilgerte Boldensele nach Sardania, um das berühmte Bild der Jungfrau Maria zu sehen, aus dem wundertätiges Öl fließen sollte. Doch konnte er das Bildnis nur noch an einigen Farbflecken feststellen; dem angeblichen »Wunder« steht er kritisch gegenüber, was seinen Reisebericht nur wertvoller macht³⁰.

Die beiden zerstörten Festungen Antiochia und Tripolis ließ er zur Rechten liegen und erreichte nach drei Tagesritten die Küste, indem er den Libanon überquerte. Der imposante Gebirgszug ist voll üppiger Landgüter, wohlbebaut, reich an Quellen, bewachsen mit Zedern und Zypressen. In ihm leben meist Maroniten, Christen dem Glauben nach, die auf den nächsten Kreuzzug warten, um mit den Abendländern gegen die Moslems zu fechten. In Beirut schiffte sich Boldensele nach Europa ein, um nach den Reisestrapazen der Ruhe zu pflegen.

Wilhelm von Boldensele beschrieb seine Reise auf Veranlassung des damaligen Bischofs und späteren Kardinals Elias Talleyrand de Périgord, eines Hauptverfechters eines neuen Kreuzzuges, bei dem er sich 1337 aufhielt³¹. Sein Bericht hat schon frühzeitig Aufmerksamkeit erregt, wie Hermann von Lerbeck und Heinrich von Herford bezeugen. Die etwas schillernde Persönlichkeit des Verfassers war ungewöhnlich; auch in seiner Reisebeschreibung mischt sich echte religiöse Ergriffenheit merkwürdig mit der Neugierde, der ihm eigenen Abenteuerlust und dem Vergnügen an einer fremden Welt. Seine Erzählung hat ein eigenartiges Nachleben gefunden, indem sie bei beinahe wörtlicher Entlehnung Eingang in den Schwindelbericht des Sir John Mandeville gefunden hat, der über hundert Jahre lang die beliebteste Reiselektüre des Abendlandes bildete und von dem über 330 Handschriften bekannt sind³². Boldenseles Reisebericht war farbig und interessant genug, um den vielen geschickt gemachten Auf-

²⁹ »Ad quem locum cum ire proponerem Sarracenis, interpret michi dixit: Pro locis, quibus Deus benedixit, peregrinus venisti; non debes ad loca accedere, quae maledictionem Altissimi meruerunt. Quo verbo aedificatus et rationabiliter retractus directum iter ad Jordanis fluvium prosequerbar«. (S. 274).

³⁰ Vgl. etwa S. 285 und S. 269.

³¹ Über Talleyrand und die Kreuzzugspläne des 14. Jahrhunderts vgl. St. Runciman a. a. O. 3, 442 ff.

³² Vgl. Albert Bovenschen, *Die Quellen für die Reisebeschreibung des Johann von Mandeville*, Diss. Leipzig 1888, S. 305, ferner Ders., *Untersuchungen über Johann von Mandeville und die Quellen seiner Reisebeschreibung* = Ztschr. d. Gesellschaft f. Erdkunde zu Berlin 23 (1888) 177 ff. (mit Anführung der gesamten Mandeville-Literatur).

schneidereien des Mandevilletextes zur Seite treten zu können. Der Ritter starb bereits 1339 in Köln, bevor er noch seinen Entschluß, wieder in den Orden zurückzukehren, verwirklicht hatte.

Weit größere Verbreitung hat indessen das Reisehandbuch des Westfalen Ludolf von Sudheim gehabt. Seine auf Latein abgefaßte Schilderung wurde in zahlreichen Exemplaren abgeschrieben, die ihrerseits ins Hoch- und Niederdeutsche übersetzt und bereits um 1468 gedruckt wurden³³. Über Ludolfs Leben wissen wir nur das, was aus seiner Schrift hervorgeht. Er weilte volle fünf Jahre im Orient; seine Pilgerfahrt trat er 1336 an. Nach einer Stelle am Schluß seines Buches, an der er von den in Deutschland kürzlich stattgefundenen Judenverfolgungen spricht, setzt man als Jahr der Abfassung etwa 1350 an. Ludolf verfaßte sein Reisehandbuch auf Wunsch des Paderborner Bischofs Balduin von Steinfurt (1341 — 1361), der ihm die Pfarrei Sudheim (Lichtenau) übertragen hatte³⁴. Er beabsichtigte nicht eine detaillierte Schilderung seiner eigenen Erlebnisse, sondern suchte — nach Art eines Reiseführers — den Pilgern Winke für die Überfahrt und die Besichtigung der einzelnen Länder und Sehenswürdigkeiten zu geben, indem er auch von den Werken anderer Schriftsteller Gebrauch machte. Es ist hier nicht der Ort, das umfangreiche Reisehandbuch Ludolfs zu besprechen; doch durfte sein Name nicht unerwähnt bleiben, da sein Itinerarium derartig weite Verbreitung gefunden hat. Der Geograph Carl Ritter erklärte es für das beste des 14. Jahrhunderts.

Es lassen sich zahlreiche geistliche und weltliche Herren aus Westfalen anführen, die eine Jerusalemwallfahrt unternommen haben, wie etwa Graf Adolf von der Mark (1331), Graf Heinrich von Waldeck (1356), Graf Engelbert von der Mark (1353), Edelherr Balduin von Steinfurt (1375) und Bischof Gerhard II. von Minden (1366).³⁵ Große Reisegesellschaften begegnen uns namentlich im 15. Jahrhundert. So erteilte Papst Gregor XII. am 20. Juli 1412 dem Magister Konrad von Soest als Legaten des Apostolischen Stuhles die Vollmacht, zweihundert Personen ins Hl. Land zu führen³⁶. Für das Jahr 1420 besitzen wir den Reisebericht eines mit Namen

³³ Über die lateinischen und deutschen Wiegendrucke vgl. die Angaben bei Ivar v. Stapelmohr, *Ludolfs von Sudheim Reise ins Hl. Land*. Nach der Hamburger Hdschr. hrsg. = Lunder German. Forschungen 6 (Lund 1937) 15 ff. — Das lateinische Itinerar veröffentlichte Ferd. Deycks (Stuttgart 1851) = Bibl. d. Litt. Ver. in Stuttgart 25.

³⁴ Daß Ludolf, der sich in der Einleitung »rector ecclesie parochialis in Suchem, Paderbornensis dioecesis« nennt, Pfarrer von Sudheim war, wies erstmals Evelt, Westf. Ztschr. 20 (1859) 1–22 nach. Die Pfarrei Sudheim ist aber mit der Pfarrei Kerkthorp, die bei Gründung der Stadt Lichtenau in dieser aufging, identisch. Die erste urkundliche Erwähnung der Pfarrei Lichtenau geschieht 1351, so daß wir in Ludolf den ersten Pfarrer von Lichtenau sehen dürfen.

³⁵ Urkundliche Belege hoffe ich in einer späteren Untersuchung zu geben, vermehrt mit anderen Nachweisungen von westfälischen Jerusalem pilgern.

³⁶ L. Lemmens, *Die Franziskaner im Hl. Lande*, I. (Münster 1925) 155, Anm. 32 (nach Reg. Vat. 338, Bl. 44 v).

nicht bekannten Osnabrücker Pilgers, den della Valle 1939 veröffentlicht hat³⁷. Er stammt aus einem mittelniederdeutschen Gebetbuch des Klosters Gertrudenberg und sollte zur Betrachtung des Lebens Jesu anregen. Im allgemeinen beschränkt er sich auf die Aufzählung der hl. Stätten, ohne daß wir von der Person und den Gedanken des Pilgers, der sogar seinen Namen verschweigt, Wesentliches erfahren. Einen wertvollen Reisebericht hat uns dagegen ein schlichter Franziskanerbruder hinterlassen, der wohl im Konvent zu Münster die Obliegenheiten des Küsters versah und sich am Schluß seiner Schilderung Koster Bernd nennt³⁸. Er beobachtete mit den Augen des durchschnittlichen Jerusalempilgers aus einfachen Kreisen; mit naiver Gläubigkeit erzählt er von den Eindrücken, die die hl. Stätten auf ihn machten. Nicht in der Weise der hohen Herren, denen genügend Geldmittel zu Gebote standen, ist er gereist, sondern hat sich zusammen mit anderen gewöhnlichen Pilgern von Ort zu Ort durchgeschlagen. Gerade darum bietet dieser Bericht eines nüchternen und wahrheitsliebenden Mannes aus dem Volke ein anschauliches Bild einer »normalen« Pilgerreise, die sich nicht durch aufregende Erlebnisse auszeichnete, sondern der nur das Begegnete, was vielen Tausenden in gleicher Weise im Geburtslande Christi widerfuhr.

Bernd beginnt seine Schilderung mit der Landung im »Hafen von Jerusalem«, nämlich in Jaffa, wo zwei große Wachtürme der Sarazenen stehen. Die Pilger dürfen nicht vor Ankunft des Franziskanerguardians von Jerusalem an Land gehen. Der Schiffspatron schickt seinen Schreiber an diesen, der dann je nach der Anzahl der Pilger eine Menge Esel, Maultiere und Pferde mitbringt. Ihn begleitet der Emir von Ramlah, der von den Christen den Tribut erhebt. Jeder hat 14 Dukaten zu entrichten; die Minoriten aber zahlen nur 5 Dukaten, weil sie arm sind. In der ersten Nacht in Palästina schlafen die Pilger in zwei Tavernen, »recht als twe große kelre«. Anderntags reiten sie nach dem 21 Meilen entfernten Ramlah, einer reichen Stadt, wo auch christliche Kaufleute wohnen und die Franziskaner ein Hospiz besitzen, in dem die Pilger übernachten³⁹. Die Gegend ist sehr fruchtbar. Man erntet Datteln, Gurken, Melonen, Pomeranzen, Apfelsinen und namentlich Baumwolle. Die Häuser haben nach orientalischer Art flache Dächer.

In einem längeren Exkurs geht unser Berichterstatter nun auf die religiösen Vorstellungen der Mohammedaner ein. Sie sind ein »wunderliches Volk«; »se hebben wat van den joden unde ock wat van uns«, meint er. Die Vielweiberei ist ihnen erlaubt, dagegen dürfen sie keinen Wein trinken. Freitags besuchen sie die Moschee, um ihren Gott Magymet zu verehren⁴⁰. Sie fasten alljährlich einen ganzen Monat und dürfen dann erst nach Sonnenuntergang essen. Nach ihrer Ansicht war Christus nur ein Prophet, nicht Gottessohn, und sie glauben nicht an seinen Kreuzestod. Statt seiner hätten die Juden vielmehr einen bösen Menschen gekreuzigt, Christus aber sei

³⁷ H. della Valle, *Ein Osnabrücker Palästina-Reisebericht aus dem Jahre 1420* = Osnabrücker Mitteilungen 59 (1939) 99–115.

³⁸ Handschrift der gräfl. Merveldtschen Bibliothek auf Schloß Westerwinkel; veröffentlicht durch Autbert Stroick OFM, Westf. Ztschr. 90 (1934) 89–111.

³⁹ Über das Hospiz in Ramlah, das 500 Personen Unterkunft bot, vgl. Lemmens, *Die Franziskaner im Hl. Lande* 84ff.

⁴⁰ Fast das ganze Mittelalter stößt man auf die irrige Ansicht der Christen, Mohammed sei der »Gott« der Mohammedaner.

zum Himmel aufgefahren. Ihre Moscheen sind sehr schön gebaut mit hohen runden Türmen, von denen herab ihre Priester zum Gebet rufen.

Von Ramlah bis Jerusalem sind 24 Meilen zurückzulegen, und die Hälfte des Weges führt durch gebirgiges Land. Die hl. Stadt erblickt man aus einer Entfernung von 5 Meilen zum ersten Mal. Der erste Gang der Christen gilt der Grabeskirche, einem alten Rundbau mit Turm und Bleidach. Bernd beschreibt eingehend die Örtlichkeiten, die verschiedenen Kapellen, Nischen und denkwürdigen Stellen innerhalb der Kirche, die eigentliche Grabkapelle mit dem Vorraum, in dem dichtgedrängt etwa 30 Menschen Messe hören können⁴¹, und berichtet, welche Nationen ihren Gottesdienst in der Kirche abhalten dürfen. Das Grab haben die Minderbrüder von der Observanz in Verwahrung, doch die Heiden als weltliche Obrigkeit besitzen die Schlüssel der Kirche.

Von der Grabeskirche zum Salomonstempel (Felsendom) muß man eine lange Straße gehen, die Via Dolorosa⁴², wo die verschiedenen Stationen des Leidensweges Christi gezeigt werden. Die Omarmoschee selbst darf kein Christ betreten, er muß denn dem Glauben abschwören oder sterben. In der Fastenzeit, bevor unser Pilger ankam, waren »twe geestlike broders« am Freitag hineingegangen, um den Moslems über den Christenglauben zu predigen, erlitten aber drei Tage später den Martertod, da auf Predigt die Todesstrafe steht⁴³.

Über die Dauer des Aufenthaltes in Jerusalem berichtet Bernd nichts. Das Programm desselben war im allgemeinen immer das gleiche. Ein Gang führte die Pilger auf den Berg Sion, einer am »Hause des Pilatus« vorbei zum Tale Josaphat — der auch von den Moslems dafür angesehenen Stätte des jüngsten Gerichtes — und zum Ölberge. »Jedes Kreuz und jedes Zeichen war allmählich von der frommen Einfalt gedeutet worden; schließlich war kaum ein Ereignis in den heiligen Büchern, dessen Platz man nicht gekannt und gezeigt hätte«⁴⁴. Auch unser Bruder Bernd berichtet derart von zahlreichen Gedenkstätten, von dem Springbrunnen, in dem Maria des Jesusknaben Kleider wusch, von dem Ort, wo der Prophet Isaias mit einer hölzernen Säge getötet wurde, von einer anderen Stelle, wo man Jakobus das Haupt abschlug, und noch von vielen anderen, die ihm und seinen Mitpilgern gezeigt wurden. Wo Christus das Abendmahl mit seinen Jüngern nahm, befindet sich jetzt das Franziskanerkloster auf dem Sion.

So gut sich Bernd in der Heiligen Schrift auskennt, Kenntnis der Kreuzzugsepoche besitzt er nicht mehr. Die beiden Eroberer Jerusalems waren nach ihm zwei fränkische Herzöge namens Goswin und Balduin von Walmede (Valois?), die in der Grabeskirche unter der Golgathakapelle begraben sind. Das war zur Zeit, als die hl. Elisabeth lebte, deren Gemahl mit vielen Bischöfen und anderen Herren auch dort in der Grabeskirche die letzte Ruhe gefunden habe⁴⁵.

Bernds Pilgergruppe besuchte dann Bethlehem, das 5 Meilen entfernt ist. Unterwegs sieht man wieder Plätze, an die sich Geschichten des Alten Testaments heften, die Stelle, wo Jakob die Himmelsleiter im Traume sah, die Wohnung des Propheten Habakuk und das Grab der Rachel. Über das Hirtenfeld, wo die Engel den Hirten die Geburt verkündeten, kommt man zur Kirche der Geburt mit ihren vierzig

⁴¹ »Item so vake alse men geit to den grave unses heren, so verloset man vijf zellen utten vegevuer, dar men dan vorbiddet, und sick selven quit van allen sunden« (Stroick 97). Ähnlich an anderen Stellen, z. B. an der Stätte der Himmelfahrt Christi.

⁴² »To beyden syden is een boegen, dar man undergeit, alse to Münster is« (S. 99).

⁴³ Vgl. Stroick 101, Anm. — Über ein Martyrium von 4 Franziskanern, die 1391 denselben Versuch unternahmen, berichtet Lemmens a. a. O. 77 ff.

⁴⁴ Lemmens a. a. O. 167.

⁴⁵ Stroick a. a. O. 106 f.

marmornen Säulen, die nun »der heydenen hospitaal« ist⁴⁶. Unter der Oberkirche liegt die Geburtsgrötte mit der Stätte der Menschwerdung des Herrn. Die Franziskaner haben neben der eigentlichen Geburtskirche ihr kleines Kloster, in dem zehn oder elf Brüder leben.

Mit Vorliebe wurde von den Pilgern auf dem Rückwege von Bethlehem nach Jerusalem die angebliche Stätte der Geburt Johannes des Täufers aufgesucht. Ein weiterer Ausflug galt dem Jordan, wobei der Weg über Bethanien und Jericho führte. In der Nähe liegt der Berg der Versuchung, auf dem Christus 40 Tage und 40 Nächte fastete. Im Jordan nahm Bernd wahrscheinlich das herkömmliche Bad, worüber er aber nichts berichtet. Er erwähnt, daß der Jordan sich in das Tote Meer ergieße, das so verflucht sei, daß kein Fisch darin leben könne, und die Vögel, die darüber hinwegzufliegen versuchten, tot hineinfielen. Ringsum liegt die Wüste, in der Johannes der Täufer predigte und zur Buße aufforderte.

Mit der Beschreibung des Toten Meeres endet Bernnds Pilgerbericht. Man wünscht, er wäre noch ausführlicher. Gern erführen wir, ob Bernd die Nacht in der Grabeskirche zubrachte, wie es sonst Sitte war. Da die Lateiner dem Sultan eine hohe Abgabe zahlten, wurde ihnen gewöhnlich dreimal geöffnet, und die Pilger hörten dreimal um Mitternacht die Mette. Adlige Pilger erhielten hier den Ritterschlag, durch den sie in den Ritterorden vom Hl. Grabe aufgenommen wurden; zu Bernnds Zeit erteilte der Bruder Johann von Preußen, ein gebürtiger Danziger, den Ritterschlag⁴⁷. Unser Berichterstatter schreibt nichts von Übergriffen der Mohammedaner, doch wissen wir aus anderen Pilgerberichten, daß die Christen viel auszustehen hatten, verspottet und geschlagen wurden und gar mancher sogar sein Leben einbüßte. Oft kam es zu üblen Auftritten, so daß die Guardiane den Pilgern strenge Verhaltensmaßregeln gaben, um die Moslems nicht zu reizen. Ansteckende Krankheiten hielten furchtbare Ernte; mancher Pilger starb auch auf See, wo die beengte Unterkunft viele Unbequemlichkeiten mit sich brachte. Die Franziskaner, denen allmählich die Sorge für die Führung und Unterkunft der Pilger zugefallen war, erwarben sich großes Verdienst um die reibungslose Abwicklung der Pilgerfahrten. Aus Koster Bernnds Bericht ersehen wir aber immerhin, unter welchen Umständen der Besuch der hl. Stätten durch die Masse der Pilger im 15. Jahrhundert erfolgt ist.

Wie hingegen die Reise hochadeliger Herren verlief, zeigt die Pilgerfahrt, die Herzog Johann I. von Kleve, Graf von der Mark, nach Beendigung der Soester Fehde unternahm⁴⁸.

⁴⁶ Diese Angabe scheint auf einem Irrtum zu beruhen, da davon sonst nichts überliefert ist, wie auch Stroick in einer Anmerkung feststellt.

⁴⁷ Vgl. hierzu Valmar Cramer, *Der Ritterorden vom Hl. Grabe* (Köln 1952) 28 ff., der eine eingehende Schilderung der Zeremonie nach dem Bericht des Dominikaners Felix Faber gibt.

⁴⁸ Zunächst berichtet über die Reise Gert v. d. Schüren in seiner Chronik, hrsg. von L. Troß (Hamm 1824) 294–308, dann ein gleichzeitiger Bericht, veröff. von W. Harless, *Ztschr. d. Berg. Gesch. Ver.* 35 (1901) 125–45. Vgl. ferner W. A. van Spaen, *Proeven van Historie en Oudheidkunde* (Cleve 1805) 85–95 und Jos. Habets, *Eene Pelgrimsreis naar het Heilig Land in 1450* = Publications de la société... de Limbourg 9 (1872) 205–16.

Er strebte nach dem Erwerb der Ritterwürde des Hl. Grabes. Da er Widerspruch von seiten seiner Verwandten befürchtete, teilte er niemand seinen Vorsatz mit und gab vor, seinen Oheim, Herzog Philipp von Burgund, besuchen zu wollen. Mit etlichen ausgesuchten Rittern, unter denen sich Herr Johann von Alpen und Goswin Ketteler befanden, traf der Herzog am 7. April 1450 in Brüssel ein; von hier ritt er nach kurzem Aufenthalt südwärts durch Burgund und Savoyen nach Venedig. Dort traf Johann eine weitere Gruppe von ritterlichen Jerusalem-pilgern, die Brüder Otto und Gotthard von Wylack, den Grafen Jakob von Horne und den Edelherrn Dietrich von Bronckhorst zu Batenburg und Anholt nebst mehreren Begleitern, die sich sämtlich dem klevischen Landesherrn gern anschlossen. Natürlich führte dieser einen Geistlichen, ferner Kammerdiener, Barbier, Trommelschläger und drei Knechte mit sich. Von Ferrara aus sandte der Herzog einen Boten an die Kurie, um sich Erlaubnis für die Pilgerreise zu holen. In Venedig wurde er vom Dogen und der Signoria mit reichen Geschenken geehrt.

Am 29. Mai 1450 — Freitag nach Pfingsten — ging die Gesellschaft an Bord einer schnellrudernden Galeere, die nach einem Monat im Hafen von Jaffa Anker warf. Auf Eseln erreichte man Jerusalem, wo die Pilger zwölf Tage verweilten und die hl. Stätten besichtigten. Hier schlug in feierlicher Zeremonie in der Grabeskirche Herr Arnulf von Crècy aus der Picardie, der zufällig in der Hl. Stadt weilte und bereits Ritter war, den Herzog Johann zum Ritter des Hl. Grabes, dieser wiederum 13 Adelige seines Gefolges, nämlich den Grafen von Horne, Dietrich von Bronckhorst, Johann von Alpen, Goddert und Otto von Wylack, Goswin Ketteler, Johann von Loe, Matthias von Eyll, Friedrich von Wittem, Wilhelm von Flodorp, Wilhelm von der Goer, Adrian van Herlaer und Johann von Hemert⁴⁹. Auf der Rückreise wurde in Cypern, Rhodos und Kreta Station gemacht. Da der Vater des Ritters Johann von Alpen, der mehrfach zum Hl. Grabe gereist war, im Minoritenkloster auf Kreta begraben lag, ließ der Sohn, der Letzte seines Geschlechts, dort eine feierliche Gedächtnismesse lesen. Während nach der Landung in Ancona der Herzog mit seinen Rittern zunächst nach Venedig ging, reisten der Graf von Horne und Dietrich von Bronckhorst nach Rom, wohin ihnen bald darauf auch Johann folgte, um die sieben Hauptkirchen zu besuchen und eine Audienz bei Papst Nikolaus IV. zu erbitten. Nach einem Abstecher bis Neapel, wo König Alfons dem klevischen Herzog sechzig apulische Hengste zum Geschenk machte, wurde die Heimfahrt angetreten; erst am 1. April 1451 war Herzog Johann wieder zu Hause.

Maßgebend für die weiten Pilgerreisen waren oft Gelübde, die in innerer oder äußerer Not geleistet wurden. So gelobte der hervorragende livländische Deutschordensmeister Wolter von Plettenberg im Kriege gegen die Russen, die er in zwei blutigen Schlachten aufs Haupt schlug, für den Fall des Sieges eine Wallfahrt zum Hl. Grabe⁵⁰. Aber wegen geschwächter Gesundheit und dringender Regierungsgeschäfte ließ sich Plettenberg von dem Gelübde entbinden und entsandte stattdessen den Komtur Rupert von Fellin im Jahre 1504 mit einem Gefolge von 50 Reisigen ins Morgenland. Kaiserliche und päpstliche Empfehlungsschreiben erwirkten Rupert und seinen meist westfälischen Gefährten, bei denen sich der Ordenssyndikus Dionysius Faber befand, im Orient wesentliche Erleichterungen, doch waren die Kosten der Pilgerreise für die Ordenskasse recht beträchtlich.

⁴⁹ Bei Harleß a. a. O. 145 ff ist die Regel des Ritterordens angeführt.

⁵⁰ Über die Pilgerfahrt vgl. J. S. Seibertz, *Westf. Ztschr.* 14 (1853) 40 sowie C. Geisberg/C. Tücking, *Beziehungen Westfalens zu den Ostseeländern, bes. Livland*, ebd. 34 (1876) 58f. Über den aus westfälischem Adel stammenden Ordensmeister vgl. Fr. v. Klocke, *Westf. Lebensbilder* 1 (1930) 358–83.

Als letzter Pilgerbericht soll die Beschreibung einer Jerusalemwallfahrt angeführt werden, die im Jahre 1519, kurz vor dem Fall der Johanniterinsel Rhodos, etliche westfälische Edelleute unternahmen⁵¹. Sie vollzog sich noch durchaus in mittelalterlichen Formen und mag deshalb die Reihe der hier gestreiften Pilgerfahrten abschließen.

Dietrich Ketteler, münsterscher Drost zu Ottenstein, ein Enkel des Jerusalemfahrers Goswin Ketteler, der bei seiner zweiten Pilgerreise in Palästina im Jahre 1478 verstorben war⁵², verscrieb am 18. April 1519 dem Nonnenkloster zu Coesfeld für den Fall seines Todes auf der beabsichtigten Wallfahrt ins Hl. Land 20 Goldgulden zum Seelgedächtnis für sich, seine verstorbene Frau und alle Voreltern⁵³. Mit ihm vereinigten sich Gotthard Ketteler, Droste zu Elberfeld, Gert von der Recke zu Heeßen, der Dechant und Pfarrer Eberhard von Cobbenrode zu Wormbach im Sauerland, Curt von Brenken, der spätere Paderborner Drost zu Dringenberg, und Johann von Hanxleden, die noch vier Diener mit sich nahmen⁵⁴. Am 26. April trafen sie alle in Köln zusammen, wo sie im Dom am Dreikönigsaltar eine Messe hörten, die Cobbenrode für das Gelingen der Fahrt las. In Eßlingen stießen der junge Graf Heinrich von Nassau-Beilstein und Dietrich von der Recke, Gerts Vetter, hinzu, so daß Gert von der Recke seinen Diener Zeries nach Hause schickte. Am 26. Mai erreichten die Pilger Venedig, wo sie sich in der Herberge des Niederländers Jakob einquartierten. Sie fanden schnell einen Reeder, mit dem sie einen Kontrakt schlossen, und der abends für sie die Zeche beglich. Die Wunder der Lagunenstadt fanden bei den Westfalen gebührende Beachtung; sie bestaunten die prunkvolle »Vermählung des Dogen mit dem Meere«, bei der zweitausend Barken durch die Kanäle glitten, und nahmen an der großen Rochusprozession zusammen mit vielen fremden Pilgern teil.

Am 1. Juli ging das venezianische Pilgerschiff, auf dem die Westfalen Platz gefunden hatten, mit Kurs auf Parenzo in Istrien in See. Die Pilger erlebten ihren ersten Seesturm und sahen fliegende Fische, nach denen die Matrosen angelten. Auf Morea deckten sich die Reisenden mit Hühnern, Eiern und anderen Lebensmitteln ein. Am 19. Juli lief die Galeere Rhodos an. In der wohlbefestigten Stadt trafen Dietrich von der Recke und Johannes Hageböcke, die man vorausgesandt hatte, den Johanniterritter Wulf von Maasmünster, einen Schweizer, und erkundigten sich nach dem Ritter Friedrich von Keppel aus dem Stifte Münster, der jedoch abwesend war, weil der Großmeister ihn auf eine benachbarte kleine Insel abkommandiert hatte. Wulf nahm sich der Pilger freundlich an, besorgte ihnen Unterkunft und ließ ihnen als Gästen des Großmeisters Verpflegung zuteilen. Die Reisenden besichtigten die mächtigen Befestigungsanlagen, nahmen die Reliquien in Augenschein, besuchten Palast, Garten und Tierzwinger des Großmeisters und bestaunten den Brutofen⁵⁵. Auch zeigte man ihnen die zweitausend kriegsgefangenen

⁵¹ Die Reisebeschreibung im Besitz des Grafen von Nesselrode-Herten ist durch H. Hoogeweg, Westf. Ztschr. 47 (1889) 165–208 und 48 (1890) 55–84 veröffentlicht worden.

⁵² Eintrag im Memorienbuch des Kollegiatstifts Beckum (Mscr. I 90, f. 42 im Staatsarchiv Münster). Goswin war in Neu-Assen bei Lippborg beheimatet.

⁵³ Ungedruckte Urkunde im Depos. von Plettenberg (Nr. 733) im Staatsarchiv Münster.

⁵⁴ Mit zum Orient gingen Bernd von Warendorpe, Gosse Berchen und Johannes Hageböcke, der vielleicht der Verfasser des ausführlichen Reiseberichtes ist (vgl. Hoogeweg a. a. O. 48, Nachschrift S. 84).

⁵⁵ S. 193: »Wan men versche eyger hefft, lecht men in den oven und temperert den oven myt fuer und maket in dren ure tydes dar kueken uth.«

Türken, die am Fuß einen Eisenring tragen und für die Johanniter schwerste Arbeit leisten mußten⁵⁶.

Am 21. Juli verließ die Galeere Rhodos, und vier Tage später erblickte man vom Deck aus Palästinas Küste. Alle Pilger fielen aufs Knie und sangen »Te Deum laudamus«. Am nächsten Tag steuerte der Kapitän den Hafen von Jaffa an, und der Schiffspatron entsandte einen Boten, um das türkische Geleit zu erbitten. Der mohammedanische Befehlshaber ließ ihm als Gabe ein Wildschwein an Bord bringen, was jedenfalls zeigt, daß die Beziehungen wenigstens zwischen den Venezianern und den Türken nicht schlecht waren. Inzwischen ging noch ein weiteres Christenschiff, der »Delphin«, vor Anker, und am 30. Juli traf das Geleit ein. Im Auftrage des Franziskanerguardians kam ein Bruder aufs Schiff, der den Pilgern Verhaltensmaßregeln gab. Sie sollten z. B. nicht auf türkische Gräber treten, weil das die Moslems reize, sich auch vor einem Mohren hüten, der mehrere Sprachen spreche und nach Spaniern, Portugiesen und großen Herren fahnde. Der Aus-schiffung folgte die Pilgerkontrolle. Dann mußten die Pilger zwei Nächte in den Kellern von Jaffa liegen, bis endlich die Maultiere und Esel anlangten, auf denen die Christen nach Ramlah ritten, wo sie übernachteten. Hier war langentbehrter Markt; für 1 Mark erhielt man 8 Eier. Auf dem Wege nach Jerusalem herrschte tropische Hitze, so daß fünf Pilger unterwegs starben. Um 4 Uhr nachmittags erreichte die Gesellschaft die Hl. Stadt. Die Pilger fanden teils Unterkunft im Observantenkloster auf dem Berge Sion, teils im Johanniterhospital; die Westfalen-gruppe wohnte beim griechischen Patriarchen.

Nach einer Messe auf dem Sion erfolgte zunächst das Begräbnis der toten Pilger. Dann ging es mit brennenden Kerzen in Prozession zu den hl. Stätten. Der Emir von Jerusalem und der Guardian schlossen die Grabeskirche auf, wo nacheinander sämtliche Kapellen aufgesucht wurden und nach der Schätzung des Berichterstatters gegen 200 Lampen brannten. Die Pilger brachten im Gebet die Nacht in der Kirche zu; die mitgekommenen Geistlichen lasen an drei Altären⁵⁷ Messen. Am folgenden Morgen ritten zwei Franziskaner mit den Pilgern nach Bethanien (Lazarusgrab) und zum Ölberg. Am 11. August durften die Pilger von außen den »Tempel Salomons«, die Omarmoschee, betrachten. Man zeigte ihnen all das, was auch der heutige Besucher Jerusalems sieht: die Kirche der hl. Anna, den Teich Bethesda, das »Haus des Pilatus« und die Stationen der Via Dolorosa. Am Abend gingen alle wieder zur Grabeskirche, wo eine Mitternachtsmesse stattfand. Den nächsten Tag wurde Bethlehem besucht; die Pilger stiegen in die Geburtsgrotte herab, beteten an der Stelle, wo die Krippe gestanden haben soll, und wurden vom Guardian von Bethlehem »erliken« traktiert.

In Jerusalem besichtigten die Pilger die restlichen Sehenswürdigkeiten; ein Teil fand Gelegenheit zu einem Ausflug an den Jordan und zum Berg der Versuchung, doch scheint unsere Gruppe — oder wenigstens der Verfasser des Reiseberichtes — nicht daran teilgenommen, sondern sich nur erkundigt zu haben. Am 15. August übernachteten sie zum drittenmal in der Grabeskirche. In dieser Nacht wurden manche zu Rittern vom Hl. Grabe geschlagen, und auch die adligen Westfalen dürften sich die Ritterwürde erworben haben⁵⁸.

Nach einem von den Franziskanern ausgerichteten Abschiedsmahl und der Andenkenverteilung erfolgte die Rückkehr nach Jaffa, wo die Pilger am 19. August wieder ihre Schiffe bestiegen. Man steuerte Cypern an. Dort verlängerte sich

⁵⁶ Man konnte bereits um einen Dukaten einen Türkenklaven erstehen. Sklaverei war damals in den Mittelmeerländern gang und gäbe; auch in Venedig wurden Sklaven gehandelt.

⁵⁷ Nämlich in der Marienkapelle, der Golgathakapelle und im eigentlichen Grab.

⁵⁸ Vgl. Westf. Ztschr. 48, S. 66. Es folgt im Text eine Ordnung der Grabesritter und S. 68—69 die Beschreibung der Zeremonien.

infolge Fehlens von günstigem Wind der Aufenthalt um acht Tage, so daß die Westfalen die Hauptstadt Nikosia besuchen konnten. Trotz eines erheblichen Sturmes erreichte die Galeere am 29. September Rhodos, wo Herr Wulf von Maasmünster unsere Adligen vom Schiff abholte. Der Großmeister übersandte ihnen Proviant auf silbernen Schüsseln. Als aber das Schiff am 2. Oktober erneut auslief, erhob sich ein neuer Sturm, stärker als die zwei bislang erlebten Unwetter. Donner, Blitz und prasselnder Regen schüchterten die Besatzung ein, der Sturmwind zerschlug das Segel, alles gab sich verloren und rief Gott und die Heiligen an. Als man endlich die Gefahr überstanden hatte, wußte niemand, wo sich die Galeere befand; es gelang aber dann, die Insel Kos (Lango) anzusteuern, welche die Johanniter besaßen. Am 9. Oktober besuchten die Westfalen das Schloß St. Peter, wo sie ihren Landsmann Friedrich von Keppel antrafen. Ein großes Festessen vereinte die Reisegenossen, ehe das Pilgerschiff am 11. Oktober wieder die Anker lichtete. Kreta und Korfu wurden angelaufen, neue Stürme erduldet, bis man am 3. November Venedig erreichte, wo unsere Pilger, froh, den Gefahren des Meeres entronnen zu sein, von Bord gingen.

Die Reformation und die ihr folgenden Religionskriege ließen den Anteil Deutschlands an den Pilgerfahrten des 16. Jahrhunderts stark absinken⁵⁹. Venedig verlor mit dem Vordringen der Türken seine beherrschende Stellung im Mittelmeer, damit zugleich seine Bedeutung im Pilgerverkehr nach dem Hl. Lande. Rhodos und Cypern gingen der Christenheit verloren, und mit der sinkenden sozialen Stellung des Rittertums büßte die Fahrt zur Erwerbung der Ritterwürde vom Hl. Grabe für den Adel an Anziehungskraft ein. Aber die spätmittelalterlichen Pilgerfahrten hatten zur Erweiterung des europäischen Weltbildes beigetragen, was in den Entdeckungen seine Früchte trug. Die großen Entdecker und Konquistadoren fühlten sich als echte Kreuzfahrer, worauf z. B. Egmont Zechlin aufmerksam gemacht hat⁶⁰.

⁵⁹ Vgl. Valmar Cramer a. a. O. 66f.

⁶⁰ *Die großen Entdeckungen und ihre Vorgeschichte* = Neue Propyläen-Weltgeschichte, Bd. 3 (1941).

Mitteilungen

Zum ersten Male hat auch der OrChr Gelegenheit, seine Leser auf die vorzüglichen *Dumbarton Oaks Papers* empfehlend hinzuweisen. Dumbarton Oaks ist seit 1942 der Mittelpunkt einer Gruppe hochqualifizierter Gelehrter, die sich den byzantinischen und ostchristlichen Studien verpflichtet wissen. Von Herrn und Frau Bliss gegründet, ist das Institut an die Harvard University-Cambridge (Mass.) angegliedert. Von Zeit zu Zeit wird ein Symposium mit gelehrten Vorträgen gehalten. Als Publikationsorgan hat der Gelehrtenkreis sich die *Dumbarton Oaks Papers* geschaffen, eine sowohl hinsichtlich des Inhalts wie des Umfangs wie der Ausstattung ganz ausgezeichnete Reihe. Hier finden zum Teil die bei den Symposia gehaltenen Vorträge Aufnahme, aber auch andere einschlägige Arbeiten werden nicht zurückgewiesen. Mitunter weisen die Beiträge einen Umfang auf, daß man sie buchmäßigen Veröffentlichungen ohne weiteres gleichstellen kann.

Der uns vorliegende Band 8 (Cambridge — Mass. 1954. 4^o) bringt zunächst (S. 3/9) eine Würdigung des Lebenswerkes des am 9. Mai 1950 im Alter von erst 64 Jahren verstorbenen Robert Pierpont Blake (mit Bibliographie). Ganz im äußersten Westen, in San Francisco geboren, wurde dieser Gelehrte durch seine wissenschaftliche Ausbildung immer mehr zum Osten geführt: zuerst zum Osten der USA, dann nach Deutschland (Freiburg, Berlin), dann nach Rußland, wo der vielsprachige Nikolaj Marr — selber halb Schotte, halb Georgier — entscheidenden Einfluß auf ihn ausübte. Blakes Studien in Rußland waren von solchem Erfolge gekrönt, daß er wahrscheinlich Professor an der Universität Petrograd geworden wäre, wenn nicht die Revolution von 1917/18 eine solche Entwicklung unmöglich gemacht hätte. Dafür wurde Blake in amtlichem russischen Auftrag nach Georgien gesandt, wo er alsbald Professor an der Universität Tiflis wurde. Hier nahm er auch eine Georgierin zur Frau. So wundert es uns nicht, wenn Blake in wenigstens 12 Sprachen zu Hause war und wenn er bis in seine letzten Lebensjahre hinein immer noch bereit war, eine neue Sprache dazuzulernen. — Nach seiner Rückkehr nach Amerika beginnt die eigentliche literarische Tätigkeit. Diese erstreckt sich vor allem auf die Veröffentlichung und Untersuchung der georgischen Evangelien-Übersetzung. Unsere Leser wissen darüber genügend dank der gerade in unserer Zeitschrift erschienenen Arbeiten D. Dr. Molitors. 1920 begann Blake seine Lehrtätigkeit an der Harvard University. Er lehrte Georgisch und Armenisch und hielt Vorlesungen über die wirtschaftliche Entwicklung der Welt des Mittelmeeres, über das Byzantinische und das Osmanische Kaiserreich. Mannigfache Ehrungen des In- wie des Auslands be-

kunden die Achtung, welche die Wissenschaft seinen Arbeiten zollte. — Romilly J. H. Jenkins untersucht (S. 10—30) in eindringenden und überzeugenden Darlegungen den Einfluß klassischer griechischer Literatur auf die Geschichtswerke, welche man seit der Bonner Ausgabe als *Theophanes continuatus* zu bezeichnen pflegt. Im einzelnen glaubt er in den Büchern I—IV mehr den Einfluß eines Plutarch feststellen zu können, während Buch V = Vita Basilii sich als enkomion im Sinn eines Isokrates gibt oder noch genauer als basilikos logos im Sinn eines Menander. — Alphonse Dain, *La transmission des textes littéraires classiques de Photius à Constantin Porphyrogène* (S. 31—47) verbreitet sich in lichtvollen Ausführungen über die Faktoren, welche im 9./10. Jh. die griechischen Hss. entstehen ließen, welche uns klassische Literaturdenkmäler erhalten haben. Er betont mit Recht, daß es nicht nur auf die kritische und philologische Beurteilung ankommt, sondern daß man alle »historischen Facta« mit berücksichtigen muß, wie das »Scriptorium«, aus welchem die Hs. hervorging, usw. — William Banner, *Origen and the Tradition of Natural Law Concepts* (S. 49—82) untersucht, in welchem Sinn der Begriff des Naturgesetzes sich bei Origenes findet, welche philosophischen Quellen der Vorzeit auf Origenes eingewirkt haben, welche Auswirkungen dieser Gedanke des Origenes auf die Nachwelt gehabt hat. — Ernst Kitzinger, *The Cult of Images in the Age before Iconoclasm* (S. 83—150) behandelt die Anfänge der Bilderverehrung, die Vertiefung dieses Kultes in der Zeit nach Justinian, die Art ihrer Verehrung, das magische Element bei derselben, Ikonen als Schutzmittel (Palladia), die Acheiropoieten, die Ursachen für diese Vertiefung der Bilderverehrung, der Widerstand, den sie hervorrief, die Verteidigung, welche sie fand. — Milton V. Andres, *The ethical Theory of Images formulated by the Iconoclasts in 754 and 815* (S. 151—60) weist nach, daß die Formulierung, welche das Konzil von 815 fand, bereits im wesentlichen dem Konzil von 754 bekannt war (gegen Paul Alexander). — André Grabar, *Un rouleau liturgique Constantinopolitain et ses peintures* (S. 161—99) untersucht eingehendst die Miniaturen der Hs. Stauru 109 der Bibliothek des griechischen Patriarchats zu Jerusalem des 11. Jh. Der Rotulus ist als ganzes auf zwei selbständigen Faltblättern beigelegt, während die 23 Miniaturen in größerem Format auch noch innerhalb des Textes auf Tafeln erscheinen. Verf. kommt zu dem Ergebnis, daß der Rotulus sicher aus Konstantinopel stammt — im Gegensatz zu Johann Georg Herzog zu Sachsen, der eine Entstehung in Jerusalem annahm. In einer Miniatur erscheint nämlich die Stadt Konstantinopel, durch die Beischrift eindeutig als solche bestimmbar. Andere Miniaturen weisen darauf hin, daß der Rotulus für eine Georgskirche bestimmt war oder von einem, der Georg hieß in Auftrag gegeben war. (Die Annahme, daß der Rotulus für eine Messe am St. Georgsfest geschrieben sei [S. 165], halte ich für nicht begründet). Als Kaiser, deren gedacht wird, möchte Grabar Alexius I. Komnenus, seine Gemahlin Irene und ihren Sohn Johann II. (1092—1118) annehmen. Der Rotulus wird mit verwandten Hss. in Beziehung gesetzt, die einzelnen Darstellungen werden genau beschrieben und untersucht. Mohammedanische Einflüsse lassen sich nicht übersehen. — Sirarpie der

Nersessian, *An armenian Version of the Homilies on the Harrowing of Hell* (S. 201—24) weist auf die armenische Bearbeitung der Homilien des Eusebius (von Alexandrien oder Emesa) über die Befreiung der Seelen im Tartarus durch den Herabstieg Christi hin. — Robert Lee Wolff, *Politics in the Latin Patriarchate of Constantinople*, 1204—61 (S. 227—303) verbreitet helles Licht über die politischen Verhältnisse im lateinischen Kaiserreich von Byzanz (u. a. auch über die Wahl des Venezianers Morosini zum Patriarchen von Konstantinopel). — Den Abschluß bilden eine kleine Studie von André Grabar über ein Demetriusreliquiar, welches der Sammlung Dumbarton Oaks im Oktober 1953 geschenkt wurde (S. 305—13) und eine Untersuchung über das sabäische Bronzepferd, das sich in der gleichen Sammlung befindet, durch Albert Jamme, W. F. (S. 315—30). Die drei Weiheinschriften dürften in das Ende des 5. oder den Anfang des 6. Jh. zu setzen sein. — Gerne wären wir bei den einzelnen vorzüglichen Aufsätzen noch länger verweilt. Das Gesagte muß genügen, unserer Überzeugung Ausdruck zu geben, daß wir hier vor einer Veröffentlichung ersten Ranges stehen, sowohl hinsichtlich der Ausstattung wie des Umfangs wie — last not least — des Niveaus des Inhaltes.

L'Orient Syrien nennt sich eine Zeitschrift, welche jetzt (seit Januar 1956) in Paris erscheint und sich das Ziel setzt, der Verbreitung der Kenntnis des syrischen christlichen Ostens zu dienen. Die Schriftleitung liegt in den Händen des syrischen Chorbischofs G. Khouri-Sarkis, Paris XVI^e, 93 Avenue Paul Doumer. Das erste Heft bringt: O. Rousseau, *Actualité des Etudes Syriennes*. P. Berasategui, *Les Versions de la Bible en usage dans les Eglises de langue syriaque* (leider scheint der Verf. nichts zu wissen von den bahnbrechenden Forschungen des Prof. A. Vööbus über die Entstehung der Peschitta). A. Raes, *Les deux composantes de l'Office divin syrien*. J. Dauviller, *L'expansion de l'Eglise Syrienne en Asie centrale*. G. Khouri-Sarkis, *Le Sédro dans l'Eglise Syrienne d'Antioche*. Dazu Nachrichten und Besprechungen. — Wenn auch die Zeitschrift anderen Zielen dient als der OrChr, so begrüßen wir doch das neue Unternehmen und wünschen ihm vollen Erfolg.

Kaiser Haile Selassie I. hat im Rahmen des »Äthiopischen Instituts für Studium und Forschung« eine »Abteilung für Archäologie« geschaffen. Ihr Mittelpunkt ist das »Haus der Altertümer« in der Nähe der Staatsbibliothek zu Addis Abeba. Dort stehen Hilfsmittel bereit zur Vertiefung der Resultate, welche an Ort und Stelle gewonnen wurden. Dort wurden auch die Denkmäler, welche man in den Jahren 1953/55 aus den verschiedensten Teilen des Landes zusammengebracht hatte, aus Anlaß des Kaiserjubiläums 1955 zu einer Ausstellung geformt durch die Herren P. Egal, G. Groisne, J. Leclant und A. Miquel. Leiter der Abteilung für Archäologie sind Ato Kebbete Mikael, J. Leclant und A. Caquot. An den Forschungen an Ort und Stelle und an den Untersuchungen beteiligten sich A. Caquot, J. Doresse, P. Egal, J. Leclant, A. Miquel und P. Pironin.

Außerdem gibt die Abteilung für Archäologie *Annales d'Ethiopie* heraus, die einzige amtliche archäologische Veröffentlichung der äthiopischen Regierung. Der erste Band ist im Erscheinen begriffen.

Das ostkirchliche Institut der Benediktinerabtei Scheyern, das sich die Neuherausgabe der Werke des hl. Johannes von Damaskus zum Ziel gesetzt hat, konnte die Untersuchung über die hsl. Überlieferung der $\pi\eta\gamma\gamma\eta$ γνώσεως zu einem gewissen Abschluß führen. — Der wissenschaftliche Nachlaß von Prof. A. M. Schneider, der laut Testament diesem Institut zugefallen war, wurde auf Wunsch der Schwester des Heimgegangenen dem Deutschen Archäologischen Institut in Berlin zur Verfügung gestellt.

Das Centre d'Etudes Orientales de la Custodie Franciscaine de Terre-Sainte, auf dessen rührige Tätigkeit wir bereits OrChr 38 (1954) 140f. hinweisen konnten, bringt nun (Kairo 1955 — XVIII, 168f.) als erstes Heft der *Coptica* seiner »Publications« die arabische *Ordnung des Priestertums* in Urtext, deutscher Übersetzung und mit Untersuchungen von Julius Aßfalg heraus. (Vgl. zum Ganzen unsere Besprechung OrChr 38 [1954] 144f.). Der arabische Satzspiegel ist wohlthuend klar. Leider verunstalteten zahlreiche Druckfehler die sonst so treffliche Ausgabe. — Als Nr. 3 derselben Reihe *Coptica* erschienen *Pachomiana* (Kairo 1955 — XVIII, 126 S.). Der Band enthält einen Teil der Vorträge, welche bei Gelegenheit des Pachomiusjubiläums vom 11. bis 18. April 1948 in Alexandrien und Kairo gehalten wurden; u. a. O. H. E. Burmester, *L'observance liturgique du Monachisme et son influence sur l'Eglise*.

Il progetto di restauro del S. Sepolcro

Nel mese di agosto dello scorso anno un gruppo di insigni architetti di numerose nazioni è stato convocato a Gerusalemme dalla Custodia della Terra Santa per esprimere il proprio parere tecnico e artistico sul problema della conservazione della Basilica del Santo Sepolcro.

Grazie alla cortesia della Custodia della Terra Santa, siamo in grado di pubblicare qui di seguito il loro rapporto.

Il rapporto della Commissione

La Commissione ha preso conoscenza dei rapporti precedenti ed ha compiuto numerose visite dettagliate al Santo Sepolcro.

Essa è stata ricevuta dalle autorità ecclesiastiche cattoliche e dal Governatore di Gerusalemme.

Gli architetti hanno preso contatto con i Consoli Generali dei loro Paesi. Essi sono stati assistiti dal Padre Couâsnon, architetto D.P.L.G.

Preambolo

Nel ringraziare il Reverendissimo P. Custode della Terra Santa d'aver pensato di consultare degli artisti sul problema della conservazione e dell'abbellimento dei monumenti più sacri del mondo, questi vogliono assicurarlo della loro rispettosa devozione e dirgli quanto siano consapevoli della gravità del problema.

E' esattamente lo stesso problema che, per primo, l'imperatore Costantino pose ai suoi architetti: «Conservare e abbellire» i Luoghi Santi.

Essi hanno risposto con un capolavoro.

Oggi tuttavia noi avremmo motivo di rivolger loro un rimprovero, se i nostri antenati in seguito non avessero fatto meno bene.

Gli architetti di Costantino hanno meno conservato che abbellito «la Grotta della Salvezza». Essi si sono soprattutto preoccupati di far mostra di una «magnificenza, degna dell'opulenza e della corona imperiali».

Meglio di qualunque decoro, la semplicità naturale dei luoghi ci avrebbe commosso.

Tuttavia il prestigio della composizione antica è tale che l'emozione del pellegrino andava crescendo dopo la sua entrata sotto i portici a contatto con la strada rumorosa. Allora si sviluppava tutta l'arte sapiente delle riparazioni.

Accolto dai dodici apostoli disposti in semicerchio per riceverlo al fondo della casa delle preghiere era indirizzato verso il Sacro Giardino dove sorgeva solo e posto deliberatamente fuori dell'asse principale il simbolo della Croce piantata sul Calvario.

Ma era nel cerchio dell'apoteosi che aveva fretta d'entrare. Il centro del cerchio non era altro che il luogo stesso della Resurrezione, fondamento della nostra comune fede e punto focale della composizione artistica.

Ciò che il pellegrino antico comprendeva istantaneamente per virtù dell'architettura, tutta una letteratura distribuita in tutte le lingue della terra non riesce più a indicare al pellegrino d'oggi. Ciò che era stato rivelato agli umili è stato poi nascosto ai sapienti.

La storia del monumento è quella delle ferite inferte nel corso dei secoli alla sua unità. Un baldacchino reale immenso, la cupola, coronava una reliquia autentica di piccola mole. Non s'è cessato di ridurre l'ampiezza del baldacchino e di gonfiare quella della base e dell'edicola che ricopre la reliquia, oggetto della nostra venerazione.

Che il tecnico si guardi dal perder di vista il senso spirituale di questo capolavoro dell'arte cristiana nella sua ricerca dei mezzi propri a conservarne i resti.

Quali sono questi mezzi?

La tecnica moderna gliene offre molti di efficaci che possono far durare indifferente il meglio e il peggio. Pur rispettando sempre l'apporto dei nostri antenati, a titolo di testimonianza della loro pietà, esso va apprezzato secondo il proprio merito artistico. Tra due procedimenti di consolidazione egualmente efficaci si sceglierà il più discreto.

Questi lavori di rafforzamento oggi necessari possono fornire l'occasione di ritrovare se non la maestà originaria dell'edificio che le recenti ricerche degli archeologi ci restituiscono, almeno una dignità che tante sovrastrutture hanno compromesso.

La tecnica moderna non può perdere di vista il fine perseguito: l'esaltazione del Santo Sepolcro, centro verso il quale convergono tutti gli sguardi della Christianità. Tutto il resto è secondario: ciò non significa che non si debba un profondo rispetto a tutte le proprietà particolari che non nuocciano al fine principale, ammesso che si possa parlare di proprietà a proposito di una lastra di pietra che Nostro Signore stesso ha voluto, in prestito da un amico, per riposare la propria testa.

Dove trovare un'opera d'arte che esige più imperiosamente l'unità di quella che pretende onorare Colui che ha detto: «*Ut sint unum*»?

Principii generali

Svelare e preservare per quanto è possibile la Basilica dell'XI e XII secolo.

Rendere la costruzione solida per parecchie centinaia d'anni, migliorarne l'accesso e la circolazione generale, rendere il monumento degno del suo senso spirituale.

Un architetto dovrà essere designato da tutti i riti interessati, per agire in loro nome, secondo un accordo. Tutti i consigli tecnici che saranno impiegati dovranno agire alle dipendenze del predetto architetto.

Stato attuale e consolidazioni

Sottosuolo. — Delle piante antiche e recenti indicano più o meno esattamente i condotti e le cisterne esistenti intorno al Santo Sepolcro; è necessario di riscontrarne l'esattezza, e di consolidare o rifare le parti in cattivo stato. Qualche cisterna in buono stato potrebbe essere conservata per il lavaggio delle pavimentazioni e per combattere gli incendi. Le acque piovane saranno evacuate e un parafulmine sarà installato sull'edificio.

Cupola dell'Anastasis. — La cupola attuale in ferro è stata danneggiata dal fuoco e dall'acqua. Essa è coperta provvisoriamente. Occorre verificare se essa può essere conservata definitivamente dopo la riparazione, oppure se essa deve essere rifatta. In questo

caso si potrebbe conservare la stessa forma, o ritornare all'antica disposizione a tronco di cono, o fare una cupola piatta con aperture laterali.

La ricostruzione potrà essere metallica (metalli leggeri), o in cemento armato, o in materiali vuoti leggeri. Questa cupola dovrà possedere un autentico vuoto tra l'esterno e l'interno. Esteriormente la cupola sarà coperta di metallo a libera dilatazione. Malgrado la sua leggerezza sarà forse necessario, se la resistenza delle colonne della rotonda non è sufficiente, di sostenere una parte del peso della cupola per mezzo di un'ossatura verticale partente dal suolo.

Pilastrì dell'Anastasis. — Dopo l'incendio del 1808, i pilastrì danneggiati dal fuoco furono rivestiti di materiale trattenuto da elementi di ferro che s'ossidarono e fecero spaccare la pietra. Questi lavori modificarono considerevolmente le proporzioni e l'aspetto della rotonda. Per renderle la sua ampiezza e nobiltà, occorre levare il rivestimento moderno e riparare gli antichi materiali danneggiati. Secondo lo stato e il valore artistico degli elementi architettonici scoperti sotto il rivestimento attuale (colonne, capitelli, ecc.), numerosi sistemi di restauro possono essere progettati, rinforzamento in metallo inossidabile, in cemento armato, intarsi in pietra invisibili.

La stabilità della rotonda sarà assicurata con una serie di incatenamenti circolari, non visibili, situati a diverse altezze.

Per conoscere il vero stato dei materiali e le strutture architettoniche antiche, è assolutamente necessario eseguire il più presto possibile dei sondaggi nei rivestimenti moderni.

Occorre:

1) Liberare dall'alto in basso una galleria che interessa un pilastro quadrato e delle colonne con i capitelli e gli archi.

2) Fare in ciascun altro pilastro dei sondaggi parziali che permettano di conoscere il loro stato e la loro disposizione interna.

Edicola. — Tutti i rivestimenti in pietra e marmo si distaccano, gli elementi di ferro sono ossidati. Deve essere interamente smontata. Il suo carattere attuale non è estetico, è troppo ingombrante. Una nuova disposizione più semplice, più sulla scala della rotonda e più degna, deve essere ricercata, tenendo conto che deve essere vista dal pianterreno e dalla galleria del primo piano, e tenendo conto anche della sua disposizione interna e delle necessità liturgiche.

Katolikon — Cupola della crociera di transetto. — Questa cupola è stata ricostruita in pietra. Essa deve comprendere due cupole sovrapposte. Solo la prima è eseguita e non sembra opportuno di sovraccaricare maggiormente con una costruzione pesante questa parte dell'edificio. La cupola esistente, essendo ben conservata, va ricoperta, ad esempio, di un velo leggero in cemento armato, o d'una copertura in metallo montata a dilatazione libera.

Sarebbe opportuno di verificare la solidità dei pilastrì ed archi della crociera del transetto.

Il restauro del tamburo deve essere mandato a termine rapidamente, delle colonnette mancano, delle pietre della cornice interna rischiano di cascare e di provocare un grave incidente.

Braccio sud del transetto. — La volta in cattivo stato è assai pericolosa. Un tavolato di protezione deve essere stabilito immediatamente e la volta deve essere riparata dopo il puntellamento.

Facciata sud. — L'inclinazione di questa facciata non necessita la sua demolizione e ricostruzione. La pietra e la scultura sono fragili e rischierebbero d'essere deteriorate da questa operazione troppo radicale. Essa deve essere mantenuta a posto tale qual è, stabilendo degli incatenamenti dissimulati al livello delle tribune e delle terrazze. Solo le pietre completamente corrose saranno rimpiazzate. Si dovrà ugualmente riporre sulle porte i bassorilievi che sono stati depositi per porre i puntelli; questi architravi sono depositati al Museo archeologico.

Facciata nord. — Stessi mezzi di consolidazione senza smontaggio.

Abside. — La spinta della semicupola ha provocato delle crepature nel muro circolare. Degli incatenamenti invisibili devono essere stabiliti e le crepature saranno imprigionate.

Osservazioni generali

La costruzione del Santo Sepolcro non presenta alcun vizio di concezione. Non è un monumento audace, è saggiamente equilibrato e non ha subito delle deformazioni gravi.

Solo dei guasti dovuti alla mancanza di manutenzione o all'incendio vi si manifestano. Non è questione di demolirla totalmente o in parte per ricostruirla. Deve essere semplicemente consolidata riportandola allo stato in cui era prima dell'incendio del 1808.

Le armature metalliche e i puntellamenti attualmente in opera devono sparire rapidamente. Essi costituiscono un rischio d'incendio, e attraverso le loro dilatazione le armature di ferro provocano dei movimenti alternati di pressione o di tensione che nuocciono ai materiali e all'aspetto generale.

E' stabilendo degli incatenamenti dissimulati per tenere insieme i materiali, ed iniettando del cemento all'interno dei muri che si renderà al Santo Sepolcro la sua solidità.

Il restauro deve essere discreto; solo le pietre che troppo danneggiate non assolvono più alla loro funzione saranno rimpiazzate, le giunture e gli intonaci saranno a calce e i raccordi in cemento saranno esclusi.

Si profitterà dei lavori per alleggerire il più possibile le parti alte.

E' importante soprattutto di conservare a questo monumento eccezionale il suo equilibrio, la sua armonia e il suo carattere di opera d'arte.

Sistemazione

Primitivamente il Santo Sepolcro aveva degli accessi sufficienti per permettere lo spiegamento dei pellegrinaggi. Questi accessi sono stati progressivamente ridotti a una sola porta sulla facciata sud e l'ingresso e l'uscita si effettuano attraverso un unico passaggio. In tempo di grandi cerimonie la circolazione è impossibile e in caso di panico degli incidenti assai gravi si producono come cent'anni fa, quando perirono numerose persone.

Attualmente tutte le nazioni impongono numerosi disimpegni e uscite ai monumenti destinati a ricevere le folle; è dunque assolutamente indispensabile di ristabilire o di creare numerosi accessi.

1. sulla via dei Cristiani;
2. riaprire la seconda porta della facciata nord;
3. ristabilire la porta dei canonici nel deambulatorio dell'abside.

L'accesso e la circolazione dell'anastasis sono assai ridotti e difficili, dopo la chiusura della crociera del transetto con due grandi muri che sbarrano il passaggio e impediscono la vista.

La circolazione intorno all'anastasis durante le cerimonie è resa impossibile dal sorgere di un tramezzo deambulatorio, che interdice ogni passaggio e distrugge la bellezza della rotonda.

Infine altre costruzioni recenti nei fianchi bassi e nei restanti passaggi impediscono lo spiegamento normale dei cortei e delle processioni. Dei balconi destinati ai fedeli nei giorni di festa devono essere soppressi nella misura possibile.

Noi attiriamo egualmente l'attenzione sul pericolo d'incendio e sulla insalubrità degli alloggiamenti e delle camere installate allo interno stesso dell'edificio, come pure sulla insufficienza dell'aerazione generale e della illuminazione diurna, soprattutto nel deambulatorio del Katolikon.

Quanto allo spiazzo dell'atrio, sarebbe desiderabile di liberare le absidi delle cappelle S. Giacomo e dei 40 martiri, e di ristabilire l'accesso diretto del calvario attraverso la scala esterna della cappella di Francia.

Le consolidazioni, pulizie, presentazioni e miglioramenti di circolazione fatte nell'interesse generale della Cristianità comporteranno necessariamente dei sacrifici da parte di tutte le comunità religiose. Essi dovranno essere distribuiti con la più grande cura di equità.

aus: *Osservatore Romano* — 10 novembre 1955 — n. 261 (29 020) — pag. 3. —
Die französische Fassung s. PrOrChr 5 (1955) 254/9. Dort in der Einleitung
auch die Namen der betr. Architekten.

Nachruf

Georg Graf

Idibus Martiis¹ konnte Georg Graf im vergangenen Jahr noch in voller geistiger wie körperlicher Frische — erfüllt von tiefer Dankbarkeit gegen Gott — die Vollendung seines 80. Lebensjahres begehen. Die Schriftleitung des OrChr hatte ihm aus diesem Anlaß den laufenden Band als Festschrift widmen wollen. In seiner gewohnten Bescheidenheit lehnte G. indessen ab und war es zufrieden, daß auf einem einfachen Widmungsblatt seiner gedacht wurde. Leider wollte es ein tragisches Geschick, daß er diese Widmung nicht mehr mit eigenen Augen lesen konnte. Denn wenige Wochen nach dem festlichen Gedenktag führte eine Gehirnblutung zu einer Schwächung der Sehkraft, und allmählich trat sogar völlige Erblindung ein. So bedeuteten denn die letzten Monate für den stets emsig arbeitenden Gelehrten ein wahres Opferleben der Hingabe und des Verzichtes, bis er am 18. September 1955 uns für immer entrissen wurde.

Georg Graf stammte aus Munzingen im Ries und hat sich zeitlebens als echter Bayer gefühlt und bewährt. Mit einer Zähigkeit sondergleichen verfolgte er seine Ziele, die größten wie die kleinsten, und brachte es deswegen — trotz mancher Hindernisse² — zu überraschend großen Erfolgen. Schon als Gymnasiast befaßte er sich mit dem Arabischen. Bald wurde er durch die Veröffentlichungen der Jesuiten-Universität St. Joseph zu Beirut, der gegenüber er bei jeder Gelegenheit die größte Hochschätzung an den Tag legte, auf die christliche arabische Literatur aufmerksam, und nun schloß sich das Band der Liebe zwischen ihr und ihm von Tag zu Tag enger und fester. Bereits 1905 konnte er eine kurzgefaßte Übersicht über dieses Schrifttum erscheinen lassen³. Wer hätte damals prophezeit, daß aus diesem schmalen Bändchen von 74 Seiten dereinst die fünfbändige, insgesamt nicht weniger als 2384 Seiten umfassende *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*⁴ erwachsen würde?! Bereits der Umfang dieses Werkes deutet auch dem Laien an, daß es sich hier um ein monumentum aere perennius handelt. Mit nimmermüdem Fleiß spürte G. den einzelnen Schriftstellern und Schriften nach, sammelte alle einschlägige Literatur, bildete sich in schwierigen literarkritischen Fragen ein eigenes

¹ G. liebte diese Bezeichnung seines Geburtstages — unter Anspielung auf das Datum der Ermordung Caesars!

² G. stand bis 1930 — also bis zu seinem 55. Lebensjahre — in der ordentlichen Seelsorge und mußte für jede Studienreise um Urlaub und Vertretung beim bischöflichen Ordinariat Augsburg einkommen.

³ *Die christlich-arabische Literatur bis zur fränkischen Zeit* (Ende des 11. Jh.) = Straßburger Theologische Studien 7, 1 (Freiburg 1905).

⁴ = Studi e Testi 118, 133, 146, 147, 172 (Città del Vaticano 1944, 1947, 1949, 1951 1953). Der Vatikan zögerte nicht mit der Anerkennung und ernannte ihn nach Erscheinen des 1. Bandes am 2. März 1946 zum Hausprälaten Sr. Heiligkeit, während die kath.-theologische Fakultät der Universität München ihn bereits 1930 durch die Ernennung zum Honorarprofessor für orientalische Literatur geehrt hatte.

Urteil. Alles und jedes ist hier behandelt; sogar über jene Persönlichkeiten und literarischen Werke, die nur durch die Tatsache, daß sie auch in arabischer Überlieferung Spuren hinterlassen haben, in diese Literaturgeschichte hineingeraten sind, findet man hier reiche und zuverlässige Auskunft.

Da nur ein ganz winziger Bruchteil des einschlägigen Materials in gedruckten Veröffentlichungen vorlag, mußte G. immer wieder die großen Bibliotheken des westlichen Europa wie die des Nahen Ostens aufsuchen. Rom, Paris, Florenz, Kairo, Jerusalem, Beirut, Aleppo und die Klöster des Libanon sahen ihn — oft zu wiederholten Malen — in ihren Beständen arbeiten. In einzelnen Fällen verdichteten sich diese Entdeckungsfahrten bis zur Herausgabe vollständiger Hss.-Kataloge. Das gilt für die christlich-arabischen Hss. in Jerusalem⁵; für die Bestände im koptischen Museum und im koptischen Patriarchat zu Kairo⁶; für die christlich-arabischen Hss.-Fragmente der Bayerischen Staatsbibliothek⁷. Leider ist die Bearbeitung der entsprechenden Bestände der Vaticana, welche G. im Frühjahr 1931 auf Einladung des damaligen Pro-Prefetto Msgr. Eugène Tisserant begann und an der er bis zum April 1939 alljährlich längere Zeit an Ort und Stelle arbeitete, nicht zum Druck gelangt. Wohl aber hatte G. noch die Freude, daß ihm nach Beendigung des zweiten Weltkrieges, die Leitung der arabischen Reihe der Veröffentlichungen des CSCO anvertraut wurde⁸.

Ein besonderes Verdienst um die Förderung dieser mühevollen und kostspieligen Studien erwarb sich die Görresgesellschaft. Denn sie war es, die aus sich und ohne das geringste Zutun Grafs im Oktober 1909 durch den damaligen Leiter der Sektion für Altertumswissenschaft Prof. Joh. Peter Kirsch in Verbindung mit Prof. Gottfried Hoberg und Prälat Josef Selbst an den schon damals in gutem Rufe stehenden Arabisten die Einladung ergehen ließ, als Stipendiat der Gesellschaft eine Zeitlang in der eben gegründeten wissenschaftlichen Station in Jerusalem zu arbeiten. Mit Freuden sagte G. zu. Der Aufenthalt dort dauerte vom September 1910 bis Mai 1911 und öffnete ihm ein weites Tor. Ohne diese persönliche Verbindung zum Nahen Osten wäre G.s Lebensarbeit ein Torso geblieben. Daher hing G. auch mit ganzem Herzen am Orientalischen Institut der Gesellschaft zu Jerusalem. Nur wenige wissen, mit welcher Energie er sich dafür einsetzte, das Institut aus den Trümmern des zweiten Weltkrieges zu neuem Leben zu erwecken. Es erfüllte ihn mit tiefem

⁵ *Die literarischen Hss. des jakobitischen Markusklosters in Jerusalem* = OrChr 10 (1912) 130/6; 317–33; 11 (1913) 128–34. — *Die arabischen Hss. des melkitischen Seminars St. Anna der Weißen Väter* = OrChr 12 (1914) 88–120; 312–38. — *Die christlich-arabischen Hss. des griechischen Klosters beim Hl. Grab* = OrChr 13 (1915) 132/6; 293–314; 14 (1916) 126–47; 317–22; 15/16 (1918) 133–46.

⁶ *Catalogue de manuscrits arabes chrétiens conservés au Caire* = Studi e Testi 65 (Città del Vaticano 1934). — In Anerkennung dieser Arbeit ernannte ihn die Société d'Archéologie Copte zu Kairo zu ihrem korrespondierenden Mitglied.

⁷ OrChr 38 (1954) 125–32.

⁸ In diesem Rahmen konnte G. selbst die zweite (erweiterte) Auflage seines *Verzeichnisses arabischer kirchlicher Termini* erscheinen lassen = CSCO 147 = Subsidia 8 (Louvain-Héverlé 1954).

Schmerz, daß manche seiner Bemühungen ohne Erfolg blieb. Aber den einen Trost durfte er noch erleben: 1954 ging Dr. Clemens Kopp nach Jerusalem, um als Pionier die Aufbauarbeit zu beginnen.

Über die Verbindung mit der Görresgesellschaft fand G. auch den Weg zum OrChr. Der Jahrgang 9 (1911) brachte seinen ersten Beitrag, einen Vortrag, den er auf der Versammlung der Gesellschaft im Oktober 1911 gehalten hatte. Von da an ist sein Name fast in jedem Bande vertreten. Und als es in den Jahren 1924/26 galt, die Schriftleitung des OrChr zu erweitern, um das regelmäßige Erscheinen der Hefte besser zu gewährleisten, wurde G. — neben Adolf Rücker — Baumstark sogar unmittelbar an die Seite gestellt. Die mit dieser Änderung anhebende Dritte Serie unserer Zeitschrift stellt ohne jede Frage ihren bisherigen Höhepunkt dar. Um so beklagenswerter war es daher, daß nicht nur die Ungunst der Verhältnisse während des zweiten Weltkrieges das Organ zum Erliegen brachte, sondern auch daß 1948 — d. h. bevor die Zeitschrift wieder erscheinen konnte — kurz hintereinander Anton Baumstark und Adolf Rücker durch den Tod abberufen wurden. Aber G. ließ die Hoffnung nicht sinken. Und als endlich eine neue Schriftleitung gefunden war, legte G. der Deutschen Forschungsgemeinschaft eine große Sammlung von Vota vor, die ihm aus dem Ausland zugekommen waren und die das Wiedererscheinen der allzulange entbehrten Zeitschrift dringendst wünschten. So ebnete er auf seine Weise dem OrChr die Wege. Und seine nächste Umgebung weiß, wie ihn die liebende Sorge für diese Zeitschrift bis in seine letzten Lebenstage begleitet hat.

Daher nehmen wir mit berechtigtem Stolz Abschied von einem großen Gelehrten, welcher der Görresgesellschaft und vor allem ihrem Organ, dem Oriens Christianus, so viel Ehre und Ansehen verschafft hat.

H. Engberding

Totentafel

Gustave Bardy, der »Doyen der französischen Patrologen«, 1918—27 Professor für Patrologie aux Facultés catholiques zu Lille; dann am Grand Séminaire zu Dijon; bekannt durch seine zahlreichen Arbeiten über das christliche Altertum, welche auch den griechischen Osten gebührend berücksichtigten; † 31. Okt. 1955.

Johann Fischer, emer. o. Univ.-Prof. der Exegese des AT und der orientalischen Sprachen zu Würzburg; geb. 26. Juni 1881; † 2. März 1956.

Georg Graf, † 18. September 1955; s. Nachruf.

Msgr. Sylvain Grébaut, Prof. der äthiopischen Sprache und Literatur am Institut Catholique zu Paris, Herausgeber zahlreicher äthiopischer Texte in der PO; † 27. Nov. 1955 im Alter von 74 Jahren.

Paul Keseling, Oberstudiendirektor in Lingen-Ems; von ihm stammt die Untersuchung über »Die Chronik des Eusebius in der syrischen Überlieferung« (s. OrChr 23 [1927] 23—48; 223—41; 24 [1928] 33—56.) † 1956.

P. Iwan von Kologriwow, zuerst Offizier im russischen Leibgardehusarenregiment, 1918—21 in der Schweiz in verschiedenen Berufen tätig (u. a. als Kellner), trat 1921 in die Gesellschaft Jesu ein, 1931/35 Assistent an der russisch-slawischen Bibliothek in Paris, von 1946 an Prof. für russische Spiritualität am Pontificio Istituto Orientale, † 8. Juli 1955 im Alter von 64 Jahren.

Msgr. Jakob Muyser, Igumen der koptisch-unierten Kirche zu Fakus (Ägypten), eifriger Verfechter der Förderung der koptischen Studien, begeisterter Anhänger der koptischen Liturgie; † 16. April 1956.

Prälat Prof. Dr. Dr. h. c. Johannes Straubinger, 1914 Stipendiat der Görresgesellschaft an ihrem Orientalischen Institut zu Jerusalem, 1918—37 Caritasdirektor der Diözese Rottenburg, 1937 aus Deutschland ausgewiesen, 1940 Prof. der Exegese an der Universität La Plata, dort Begründer und Leiter der Zeitschrift *Revista Bíblica*, 1951 Rückkehr nach Deutschland, bedeutender Kenner des Auslandsdeutschums, übersetzte die Bibel ins Spanische. † 23. März 1956 im Alter von 73 Jahren.

Adalbert (Vojtěch) Šanda, 1902 — 18 Prof. für semitische Sprachen und Dogmatik in Leitmeritz, 1918 bis Okt. 1931 Prof. für Dogmatik an der Karls-Universität in Prag, dann emeritiert, 1934/39 Prof. für semitische Sprachen an der philosophischen Fakultät derselben Universität. Vom 1. Sept. 1950 bis zu seinem Tode Dekan der Cyrill-Method-Römisch-katholischen Fakultät Prag, † 24. Dezember 1953 im Alter von 80 Jahren.

Editionen: Severus von Antiochien, *Philaethes* (Beirut 1928); Johannes Philoponus (Beirut 1930); Severus von Antiochien, *Antijulianistica I* (Beirut 1931).

Personalia

Prof. Franz Rosenthal (Universität Cincinnati) hat Ende 1955 einen Ruf als Arabist an die Yale University (New Haven, Conn.) angenommen.

Dom Louis Leloir aus der Benediktinerabtei Clerf-Luxemburg, der schon durch seine Veröffentlichung *S. Ephrem. Commentaire de l'Evangile concordant, version arménienne* = CSCO 137 und 145 die Augen der Wissenschaft auf sich gelenkt hatte, erwarb sich am 27. Januar 1956 am päpstlichen Bibelinstitut zu Rom die Laurea »summa cum laude«. Seine These behandelt den »Wert der Schriften des hl. Ephräm für die Text- und Literarkritik des Diatessaron Tatians«.

Fast zur gleichen Zeit erwarb sich an der Propaganda zu Rom der Irakese Ferim Delly die Laurea mit der These »die Theologie des Elias bar-Šinaja«.

Dr. C. Rabin, Lehrer der orientalischen Sprachen an der Universität Oxford geht zum Herbst 1956 an die Universität Jerusalem als Professor für Hebräisch.

Besprechungen

Arthur Vööbus, *Early Versions of the New Testament. Manuscript Studies* = Papers of the Estonian Theological Society in Exile 6 (Stockholm 1954) XVII und 412 S. (24 Tafeln).

»I had to go my own way«. Mit diesem Selbstbekenntnis des Vf. läßt sich am besten in einem einzigen Satz die Eigenart des vorliegenden Buches kennzeichnen. Der Vf. spürte bei seinen Forschungen zur Geschichte der alten Übersetzungen des NT das lebhafteste Bedürfnis, sich über alle vorhandenen Quellen und deren bisherige Bewertungen ein eigenes Urteil zu bilden. Bei diesem Studium mußte er nun feststellen, daß manche Ansicht nicht haltbar war, vor allem, weil der Weg, auf welchem sie entstand, nicht einwandfrei war. So sah er sich ganz von selbst gedrängt, »seinen eigenen Weg zu suchen«. Dabei gelangte er oft zu ganz neuen, überraschenden Erkenntnissen. Aus solcher Forscher- und Finderfreude heraus ist das vorliegende Buch entstanden.

Damit wird sofort klar, daß es sich hier nicht bloß um eine neue »Einleitung in die Geschichte der alten Übersetzungen des NT« handelt, sondern um etwas viel Persönlicheres.

Schon bei der Darlegung der bisherigen Ansichten in den verschiedenen strittigen Fragen zeigt sich eine wohltuende Klarheit des Blickes. Dazu kommen in den meisten Abschnitten wesentliche neue Beiträge zur Aufhellung schwieriger Probleme. Ich erinnere hier nur an die Untersuchung über die Bedeutung der Vetus Syra (S. 78–88) oder an das Verhältnis der Philoxeniana zur Heraclensis (S. 105–116) oder an die Erhaltung älterer Lesarten in jüngeren georgischen Texten (S. 192–205). Dabei hat der Vf. oft genug noch nicht ediertes Material herangezogen. Daher trägt das Buch mit Recht den Untertitel »Manuscript Studies«; davon legen auch die 24 Tafeln am Schluß des Buches bezeugendes Zeugnis ab.

So wird die Lektüre des Buches von Seite zu Seite fesselnder. Als Höhepunkte erschienen mir die Ausführungen über die Arbeitsweise Tatians, wo wir Dinge gelehrt werden, die wir bisher vergeblich selbst in Curt Peters, *Das Diatessaron Tatians* = *Orientalia Christiana Analecta* 113 (Rom 1939) suchten; ferner die Darstellung der Entwicklung des armenischen NT (S. 133–71). Mit welcher Sorgfalt wird alles berücksichtigt, mit welcher Vorsicht der eigene Standpunkt gewählt!

Aber auch jede andere Seite des Buches ist gründlichst gearbeitet und erweist sich sowohl für den Schüler wie für den erfahrenen Forscher als sicheren Führer, mag es sich um die lateinischen (S. 33–66), die georgischen (S. 173–210), die koptischen (S. 211–42), die äthiopischen (S. 243–70), die arabischen (S. 271–98) oder die gotischen Übersetzungen (S. 299–309) handeln. Bei jeder Übersetzungsgruppe werden zunächst die Bedingungen behandelt, unter welchen die erste Übersetzung des NT entstand; dann wird eine Übersicht über die vorhandenen Zeugen gegeben; endlich bildet die Kennzeichnung der Eigenart gewöhnlich den Höhepunkt in der Darstellung des einzelnen Abschnittes. Je nach Lage der Dinge wird auch die Bedeutung des einzelnen Textes für die Gesamtgeschichte des Textes gebührend ins Licht gerückt. Leider erlaubt uns der Mangel an Raum es nicht, den wertvollen Inhalt der einzelnen Abschnitte hier ausführlicher darzulegen.

Darüber hinaus zeugen die 34 Seiten umfassenden Angaben über benutzte Quellen und Literatur davon, auf welcher umfassender Grundlage das Werk entstanden ist. Daß bei

einer so umfangreichen Literatur nicht jede einzelne Untersuchung angeführt werden kann, versteht sich von selbst. Auch ist es für den Gesamtwert des Buches von untergeordneter Bedeutung, wenn in Fragen, die am Rande liegen, das Urteil des Vf. nicht jene Reife aufweist, wie das bei den eigentlichen Kernfragen immer der Fall ist (so z. B. in der Heranziehung der *Doctrina Addaei* oder der Chronik von Arbela). Nur in einem Punkte hätte ich eine größere Zurückhaltung gewünscht: in der Frage der Ursprache des Diatessaron. Denn es ist durchaus noch nicht ausgemacht, daß diese das Syrische war.

H. Engberding

Gérard Garitte, *L'ancienne version géorgienne des Actes des Apôtres d'après deux manuscrits du Sinai* = Bibliothèque du Muséon 38, Löwen (1955) 184 S. (2 Tafeln).

1950 konnte der Herausgeber auf seiner Reise zum Sinaikloster die Majuskel-Hs. A, datiert aus dem Jahre 977, die heute in drei Teilhss. zerfällt (Codex 58, 31, 60) und die Majuskel-Hs. B (Codex 39) von 974 auf Mikrofilm aufnehmen. Die erstere (A) ist ein Apostolos und enthält die Paulusbriefe und die Apostelgeschichte (letzte fol. 33 r. — 118 v.) die zweite (B), am Anfang verstümmelt, so daß der Text der Apg (fol. 1 r. — 87 v.) erst mit 2,18 beginnt, bringt außerdem noch die katholischen Briefe. Bei A sind von späterer Hand die Abschnitte der nach byzantinischem Ritus in der Osterzeit üblichen Perikopenlesung aus der Apg jeweils vermerkt; außerdem ist bei beiden (A und B) eine fast gleiche doppelte Einteilung in 47 bzw. 75 Abschnitte durchgeführt. — G. hat nun in einer muster-gültigen Ausgabe, der die Hs. A zugrunde gelegt wird, während B im Apparat erscheint, diesen Text der Apg ediert und bringt damit eine Fortsetzung der Publikationen des altgeorg. Tetraevangeliums von R. P. Blake und M. Brière in der PO. Freilich handelt es sich hier nicht um einen so alten Text, wie ihn der Adyshcodex bietet (= geo¹), sondern wohl um eine vorathionitische Version zweiten Ranges (= geo²). Immerhin sind die S. 19 aufgeführten alten Lesarten bemerkenswert genug. Andererseits ist die häufige Verwendung von *meqseulad statim* z. B. Apg 2,2; 3,7; 5,10; 12,7, 10; 13,11; 16,26, 27; 21, 30,32; 22,6; 28,6 geradezu typisch für geo² (Opiza- und Tbethcodex); *uc'qebaj scire-facere* (Apg 2,28; 31; 11,28; 23,15, 22,30; 24,1; 25,2,27; 28,22,28) ist ein Lieblingswort von Opiza-Tbeth (z. B. Mt 16,21; 18,31) und wird, soweit ich sehe, von Adysh in dieser Bedeutung nie verwandt; Apg 4,11 erscheint *sakiduri*, das von Opiza-Tbeth Mt 21,42 und Mk 12,10 als Übersetzung von *γωνιζας* gebraucht wird gegenüber *kidē margo* bei Adysh, während es Lk 20,17 bei allen dreien, auch beim hier überarbeiteten Adyshcodex auftaucht. Die Varianten von B sind selten und unerheblich; die Orthographie ist bei B etwas vernachlässigt. Drei andere bis jetzt bekannt gewordene Hss. konnte G., weil unerreichbar, nicht mit berücksichtigen: Die Minuskelhs. 42 des Klosters Iwiron (I), zwischen 959 und 969 niedergeschrieben, Paulinen, Apg und kath. Briefe enthaltend; sodann die Hs. 407 des Museums zu Tiflis (S), dem 10. Jh zugeschrieben, mit dem gleichen Inhalt; und schließlich die Hs. 1139 des Museums zu Tiflis (T), ebenfalls aus dem 10. Jh. Wie G. mir freundlichst mitteilte, ist 1950 von I. Abuladze und A. Schanidze zu Tiflis eine (unzugängliche) Ausgabe der Apg erschienen, höchstwahrscheinlich auf S und T basierend und natürlich ohne Übersetzung. Von I hat G. doch noch Apg 5,37—7,23 und 7,38—8,20 (nach Conybeare Znt W 12 [1911] 131—140) und Apg 23,14—29 (nach Abuladze *Handbuch der Paläographie* [Tiflis (1949)] 75) am Schlusse seiner Ausgabe kollationiert sowie außerdem die beiden Acta-Lesungen 1,1—8 bzw. 1,15—26 eines bedeutsamen Sinai-Lektionars (Codex 37), das demnächst Tarchnišvili im CSCO edieren wird. — Was aber die Edition so wertvoll macht, ist die von G. beigegebene genaue lateinische Übersetzung, die weiten des Georgischen nicht kundigen Kreisen erst textkritische Untersuchungen ermöglicht. Die bei der Übertragung des Mt-Adyshevangeliums im OrChr vom Unterzeichneten angewandte Methodik ist hier übernommen und weitgehend vereinfacht worden, wobei allerdings kleinere Ungenauigkeiten mit in Kauf genommen werden mußten. Ausgesprochene Fehler sind trotz des umfangreichen Textmaterials vermieden worden. Apg 20,11 ist statt *ascendit* (so richtig 20,3) *surrexit* zu lesen; ob-

temperare und oboedire sind versehentlich für ein und dasselbe Verb verwandt worden: obtemperare steht 5,29,32; 16,14 und das bessere oboedire (wegen georg. Adjektiv ino-boediens 18,13; 19,9) 5,37; 23,21; 27,21. G. hatte das Glück, einen einheitlich geschlossenen Text und Wortschatz bei seinen beiden Codices vorzufinden; bei unserem Tetraevangelium mit seinen heterogenen Texten der geo¹- und geo²-Überlieferung ist die Sachlage erheblich komplizierter. Es ist schade, daß Blake und nach ihm auch Brière (trotz mancher guten Ansätze) bei der Edition des Adysh-Tetraevangeliums augenscheinlich nicht die Forderungen verstanden haben, die die heutige Textkritik an eine Übersetzung biblischer Bücher stellen muß. Wir können nur wünschen, daß dank der auf Mikrofilm aufgenommenen altgeorg. Bibelhss. nach und nach wenigstens eine kritische Ausgabe des NT entsteht, die allen modernen Ansprüchen gerecht wird. Uns einen guten Schritt vorwärtsgebracht zu haben, ist das hohe Verdienst von Prof. Garitte. Joseph Molitor

Herbert Hunger, *Die Normannen in Thessalonike. Die Eroberung von Thessalonike durch die Normannen (1185 n. Chr.) in der Augenzeugenschilderung des Bischofs Eustathios übersetzt, eingeleitet und erklärt.* = Byzantinische Geschichtsschreiber. Bd. 3. Styria, Graz-Wien-Köln 1955. 164 S. Geh. 6,—DM

Überraschend schnell schreitet die Reihe Byzantinische Geschichtsschreiber (vgl. OrChr 39 [1955] 142) voran. Jetzt bietet uns der Privatdozent für Byzantinistik an der Universität Wien Herbert Hunger einen spannenden Augenzeugenbericht, aus dem wir mit aller Deutlichkeit und Ausführlichkeit erfahren, wie es 1185 zu der Belagerung Thessalonichs durch die Normannen kam und wie es bei der Eroberung zugeht. Schon Robert Guiskard (1056—85) hatte sich wohl kein geringeres Ziel gesetzt als persönlich den byzantinischen Kaiserthron zu besteigen. Freilich waren entsprechende Angriffe der Normannen immer wieder im letzten gescheitert. Da benutzte König Wilhelm II. eine augenblickliche Schwäche des byzantinischen Staates, um 1185 einen groß angelegten Eroberungszug gegen dieses Reich zu beginnen. Das Landheer nimmt die Festung Durrazzo beim ersten Ansturm und zieht in wenigen Wochen durch Thessalien bis vor Thessaloniki, das es am 6. August 1185 erreicht, während die Flotte am 15. August vor dem Hafen eintrifft. Die Belagerung dauert wegen der undurchsichtigen Handlungsweise des byzantinischen Kommandanten David nur 8 Tage. Am 24. August wird die Stadt von den Normannen und ihren Hilfsvölkern erstürmt; und nun kann sich die lateinische Soldateska ungehemmt nach allen Seiten hin austoben. Es wird schwer sein, ein Greuel zu nennen, das damals nicht verübt worden ist.

Der beredte Schilderer all dieser grauenvollen Ereignisse ist der Bischof der Stadt selbst, Eustathios, der alles als Augenzeuge miterlebt hat. Wenn auch sein Bericht an mehr als einer Stelle die Leidenschaft verrät, mit welcher er die Lateiner ablehnt, so erscheint der Bericht als Ganzes doch durchaus glaubwürdig. Daher verdient er mit Recht einen Platz in der Sammlung »Byzantinische Geschichtsschreiber«, zumal wir auch manches über die Verhältnisse am byzantinischen Kaiserhof selbst erfahren.

Die Einleitung führt in knappen, aber sehr gehaltvollen und zuverlässigen Strichen in den Gegenstand ein.

Ebenso weisen die Anmerkungen, so weit sie sich auf den Stoff des klassischen Altertums beziehen, eine vorzügliche Kenntnis der einschlägigen Materie auf. Nicht das Geringste scheint hier übersehen zu sein. Weniger gut steht es mit den Anmerkungen, welche den eigentlichen ostchristlichen Bereich betreffen. Hier ist manches nicht erklärt; so z. B. niemals, warum der hl. Demetrios den Beinamen Myroblytes = Salbenspender trägt. Anderes ist nicht treffend genug erklärt. So z. B. warum die Lateiner, um die Griechen zu ärgern, Fett und Schmalz (dieser Ausdruck ist besser als »Talg«) in das Öl mischen. Sie wollen damit den Griechen die Einhaltung der Abstinenz von Fleisch und anderen Produkten vierfüßiger Tiere an den Mittwochen und Freitagen unmöglich machen.

Am wenigsten bin ich mit der Übersetzung zufrieden. Gewiß will ich gern zugeben, daß die Übersetzung an vielen Stellen die nicht geringen Schwierigkeiten des griechischen

Textes geradezu spielend meistert. Aber ich habe mir so und so viele Stellen notiert, an welchen mir die Übersetzung nicht richtig zu sein scheint. Ich nenne hier nur folgende (die Ziffern bezeichnen die Nummern des Textes wie der Übersetzung):

18. ἡ ἐξ ἐρήμης τοῦ πατριάρχου καθαιρέσις. H.: »Die Entfernung des Patriarchen aus seinem einsamen Wohnsitz«. H. weist zur Erklärung des »einsamen Wohnsitzes« darauf hin, daß der Patriarch sich in das Kloster Christi des Pantepoptes zurückzog. — In jenem Augenblick war indessen der Patriarch noch nicht abgesetzt; daher wird er sich auch noch nicht in jenem Kloster befunden haben. ἐξ ἐρήμης fordert also eine andere Deutung. ἡ ἐρήμη (δίκη) besagt in der Rechtssprache ein Gerichtsverfahren in Abwesenheit des Angeklagten. Und dann weiter allgemein »Hilflosigkeit«. Damit ist der Sinn klar: der Patriarch wird abgesetzt, ohne selbst beim Verfahren zugegen zu sein; oder: ohne sich wehren zu können.

51. τὸν γὰρ δηλωθέντα παῖδα ἡ Σικελία ἔχει ἀπελεγχθέντα θρέμμα εἶναι ἀγροῦ. H.: »Der herumgezeigte Knabe, der erwiesenermaßen bäuerlicher Herkunft war, befindet sich in Sizilien«. ἔχω mit dem Partizipium bedeutet hier »dafür halten«. Der Sinn ist also: Sizilien ist der Überzeugung, daß es erwiesen ist, daß der »herumgezeigte« Knabe bäuerlicher Herkunft ist.

56. τοιᾶς δε ἔφη φῦναι μητρός... H.: »er sagte, er müsse von einer blinden Mutter geboren sein Damit schmähte er die ehrwürdige Verstorbene«. Wie Nr. 57, 60 und 81 zeigen, lebte die Mutter aber damals noch. Die Anmerkung 2 ist also ganz fehl am Platz. Und der ganze Sinn ist: der Feldherr fürchtet, Andronikus möchte bei einer etwaigen Rückkehr nach Konstantinopel auch seine Mutter blenden. Also wäre zu übersetzen: »Er sagte, er bekäme eine solche (= blinde) Mutter, wenn er nach Konstantinopel zurückkehre.«

71. τοῦ ἀκούειν μόνου ἐγίνετο καὶ ὄρᾶν. H.: »waren ganz Auge und Ohr«. Das »ganz« verdirbt den Sinn. Es war zu übersetzen: »waren nur Auge und Ohr«. Anspielung auf das tatenlose Zusehen des Feldherrn.

115. μὴ γελῶνται τὰ θεῖα τῇ αὐτονομίᾳ τῶν παρ' αὐτοῖς ἱερέων. H.: »damit nicht das Heilige durch die Freizügigkeit ihrer Priester zum Gespött würde«. Autonomia ist hier das selbstherrliche Benehmen.

142: εἴη δὲ μέχρι τοῦδε λαφῆσαι τὸ πᾶν... H.: »Möge nur von jetzt ab eine allgemeine Entspannung eintreten.« Der Zusammenhang ist folgender: das Leid ist so groß, daß man es weder schildern noch ertragen kann. Aber eines ist noch möglich: auf Gott einzuwirken, daß er nicht noch länger seine strafende Hand ausgestreckt hält. Und dies kann erreicht werden durch Besserung des Lebens. Also wäre zu übersetzen gewesen: »Laßt uns jedoch die ganze (Last) bis zu dem Grade (wenigstens) leichter machen, daß wir nicht noch hören müssen: der Zorn des Herrn hat sich noch nicht von uns abgewandt.«

143: μενούγῃ φιλοτιμούμεθα καὶ αὐτοὶ λέγειν· ἰδοὺ καὶ ἡμεῖς πάλιν· τίς ἡμῶν κύριός ἐστιν, ὥς μηδενὸς ἡμῖν φαῦλον ἐπιψηφισαμένου μηδέν; H.: »Haben wir wenigstens den Ehrgeiz, selbst zu sagen: ‚Siehe, da sind wir wieder; wer ist unser Herr?‘, als ob uns niemand etwas Böses ankreiden könnte?« Diese Übersetzung trifft nicht den Sinn. Besser: »Sind wir etwa so stolz, mit eigenem Munde zu sagen: ‚Siehe, da sind wir wieder! Wer ist unser Herr?« — als hätte niemand etwas Schlimmes über uns kommen lassen?« Der Sinn ist: Sind wir schon so bald nach dem Unheil so vermessen geworden, daß wir die Lehre, die daraus für uns zu ziehen ist, schon vergessen hätten!?

144: ὁ τὰ ἐλαφρὰ φορτίζων θεὸς καὶ τοὺς κοπιῶντας καὶ πεφορτισμένους προκαλοῦμενος εἰς ἀνάπαυσιν. H.: »Gott, der den Schwachen weiterhilft (!), gewährte den Mühseligen und Beladenen eine Ruhepause . . .« besser: »Gott, der (nur) leichte Bürden auflädt und die Mühseligen und Beladenen zum Ausruhen einlädt . . .«

147: κατ' ἐπιτοκίας ἐγκλημα nicht: Anklage auf Meineid, sondern: die Freveltat des Meineids.

148: οὐδ' ἂν ἀνήσῃ μετερχόμενος nicht: er wird nicht aufhören heimzusuchen, sondern: er wird nicht nachlassen (= Verzeihung gewähren), indem er heimsucht.

149: καὶ ἔστιν ἀπὸ τῆς ἄρτι ὄφελος διαβαίνειν εἰς τὸν τῇ ζωγραφίᾳ ταύτῃ ἐπεντρανίζοντα, καὶ μὴν καὶ ἀγαπῶντα. H.: »von nun an kann jeder zu seinem Nutzen dieses Bild betrachten und auch lieb gewinnen«. H. hat nicht erkannt, daß hier schon von Gott die Rede ist, der — wie im folgenden noch deutlicher dargelegt wird — durch die Leiden auf die Menschen wirken will. Darum legt der Bischof alles Gewicht darauf, daß diese Lehre Gottes verstanden wird. Andernfalls könnte Gott noch einmal eine solche Lehre erteilen. — Es wäre also zu übersetzen gewesen: »Und von jetzt an ist es anzuraten, zu dem, der durch dieses Gemälde so deutlich spricht, ja seine ganze Liebe zeigt, vorzustoßen«.

Außerdem möchte ich noch auf folgende Stellen aufmerksam machen, an welchen man zum mindesten eine andere Auffassung des Textes vertreten kann:

51: οἱ δυσωπούμενοι διετίθεντο πρὸς πένθος. H.: »Ohne richtig zu sehen, gaben sie sich der Trauer hin«. Ich würde übersetzen: »Erschüttert durch den Anblick, gaben sie sich der Trauer hin.«

137: ὁ τῆς δίκης τροχός. H.: »das Rad der Gerechtigkeit«. Besser »das Rad der Fortuna (= des Schicksals)«.

144: οὗ ἔνεκεν ὁ τῆς ἀληθείας θεὸς ἀπῆρε τοὺς ὀφθαλμοὺς ἐξ ἡμῶν. H.: »für die uns der Gott der Wahrheit des Augenlichtes beraubte« wahrscheinlicher ist zu »Augen« das Possessivpronomen zu ergänzen, welches dieses Wort mit Gott verbindet. Dann ergibt sich der viel einfachere Sinn »weswegen der Gott der Wahrheit seine Augen von uns abgewandt hat«. Vgl. Is 1,15: ἀποστρέψω τοὺς ὀφθαλμοὺς μου ἀφ' ὑμῶν.

146: ἔτι δὲ καὶ τὰς περιέρχους συνδρομὰς καὶ καταδρομὰς ἅς τὸ ἐναγχος οἶδε θέρως. Dazu sagt H. in der Anmerkung: »Über Versammlungen und Aufmärsche in Thessalonike im Sommer 1185 ist nichts bekannt.« — Der Zusammenhang — der Bischof spricht hier zu seinen Gläubigen über die bei ihnen selbst vorliegenden Gründe für das Eintreten der Katastrophe — läßt auch gar nicht an feindliche Truppen denken. Es dürfte sich vielmehr um zahlreichen Besuch der Einwohner beim Heiligtum des hl. Demetrius handeln, der indes kein religiöses Ziel hatte, sondern ein rein weltliches, vielleicht sogar hab-süchtiges; daher »unnütz und überflüssig«.

Aus diesen Gründen scheint mir die vorliegende Arbeit kein uneingeschränktes Lob zu verdienen.

H. Engberding

Typicon Gregorii Pacuriani, ed. Michael Tarchnišvili (Textus: CSCO 113/Iber. 3; Versio: CSCO 114/Iber. 4) Löwen 1954, 3 + 86 bzw. 1 + 51 S.

Gregor Pakurianos (+ 1086), Grossdomestikus des byzantinischen Reiches, seiner Herkunft nach, wie er selbst im griech. Paralleltext seines Typikons (S. 2) angibt, ein Georgier (nicht wie Peeters und auch ich annahm, ein Armenier), gründete 1084 zu Petrizoni (Batschkova) in Bulgarien für seine Landsleute ein cönobitisches Kloster zu Ehren der Κοίμησις der Gottesmutter.

Als Vorbild für Name und Regel des Klosters, deren georg. Text hier von T. erstmalig aus der Hs. 581 (p. 1—134) der Nationalbibliothek Sofia ediert wird (eine andere Hs. 1598 der Bibliothek Κοραΐ auf Chios war dem Herausgeber nicht zugänglich) ersah sich Gregor das Panhagiakloster zu Konstantinopel (p. 3). Die griech. Fassung des Typikons, von ihm selbst und dem zufällig anwesenden Patriarchen Euthymius von Jerusalem unterschrieben und in der Hagia Sophia deponiert, soll nach seiner Anordnung authentisch sein (p. 80); sie wurde 1904 von L. Petit herausgegeben. Beide Texte stellen in ihrer Art eine selbständige Arbeit dar; beide sind unvollständig, aber zum Glück so, daß die eine Version die andere ergänzt. Für den letzten Teil der georg. Hs. (p. 125—130,5) findet sich kein griech. Paralleltext. — Die damalige kirchenpolitische Situation erleuchtet blitzartig die Vorschrift (p. 61), daß (neben den 6 georgischen) nur ein griech. Priester der Mönch im Kloster wohnen darf, der den Schriftverkehr mit den Behörden wahrnehmen kann. Unter den (p. 51) genannten Bücherschätzen befinden sich u. a. ein kostbar ausgestattetes griech. Evangelium, 3 georg. Tetraevangelien und ebenso viele Einzel-evangelien, ein georg. Kommentar zum Johannesevangelium und ein großer Mravalthavi

(πολυκέφαλος) aus Vätertexten. — Aus einem Nachtrag über die im Kloster besonders zu feiernden Feste (p. 82—84) ist von Interesse, daß am Karfreitag nach altem byzantinischen Brauch die Praesanktifikatenliturgie gefeiert wird, ein Brauch, den der byzantinische Ritus später verloren hat. Vgl. Tarchnišvili, Archiv für Liturgiewissenschaft 2 (1952) 76—80.

Wir dürfen dem gelehrten Herausgeber glauben, daß selbst für ihn als gebürtigem Georgier die Übersetzung der termini technici nicht leicht war, zumal es keine Lexika für die Gräzität der damaligen byzantinischen Periode gibt. Um so dankbarer nehmen wir am Ende des georg. Textbandes (85—86) den Index verborum entgegen, der eine Reihe georg. Fachausdrücke mit lateinischer Übersetzung bringt; einige wenige sind dort »bis auf weiteres« mit einem Fragezeichen versehen und auf verschiedene Weise übersetzt worden, ein Zeichen, wie gewissenhaft T. zu Werke gegangen ist. Joseph Molitor

Lettres de S. Antoine, version géorgienne et fragments coptes, ed. Gérard Garitte (Textus: CSCO 148/Iber. 5; Versio: CSCO 149/Iber. 6) Löwen 1955, 9 + 495. (2 Tafeln) bzw. 2 + 38 S.

M. Tarchnišvili hat Mus. 68 (1955) 369—384 bereits das ungemein fruchtbare Schaffen Garittes auf dem Gebiet der georg. Literatur besprochen, darunter auch die Edition der Antoniusbriefe 380—384.

Von den 7 echten Briefen des hl. Antonius, die wohl ursprünglich koptisch abgefaßt waren (vgl. Graf I, 456), besitzen wir im Originaltext nur 2 Blätter einer saidischen Hs. aus Neapel (I. B. 1, 345), die (nach der Zählung der georg. Version!) den 7., das Ende des 6. und den Anfang des 3. Briefes enthalten, sowie Zitate Besas aus einer unedierten Hs. des Br. Mus. Or. 8810, die aus dem 4. Brief stammen. G. bringt sie in seiner Ausgabe unter dem Strich. Daneben gibt es Übersetzungen aller Briefe (aber jedesmal in anderer Reihenfolge!) in lateinischer, arabischer und georgischer Sprache und eine syrische Version des (bei allen) 1. Briefes. Die lateinische (PG 40, 977—1000) ist aus einer verlorengegangenen griech. Vorlage angefertigt, aber frühestens erst im 15. Jh.; ein kurzes griech. Fragment, von G. seiner Edition ebenfalls beigegeben, begegnet uns in den Apophthegmata (PG 65, 84). Die arabische Übertragung von 1070 fußt auf einem koptischen Original; sie bringt unter 20 angeblichen Antoniusbriefen als Nr. 1—7 unsere anerkannt echten. Der georgische Text findet sich in 2 Hss. vom Sinai: Codex 35, in Großmajuskeln geschrieben, enthält, nur am Anfang und am Ende verstümmelt (das auf f. 22 folgende Blatt befindet sich heute in Graz), f. 1r.—22v. fast den vollständigen Text unserer Briefe und wird von G. seiner Ausgabe zugrunde gelegt. Im Codex 25, in ziemlich plumpen Minuskeln der Kirchenschrift abgefaßt, entdeckte G. 1950 bei seinem Aufenthalt im Sinaikloster f. 70v.—78v. den 7. und 3. Brief. Die Niederschrift beider Hss. ist ins 10. Jh. zu verlegen; der Text aber ist, wie aus sprachlichen Merkmalen hervorgeht, höchstwahrscheinlich noch älter als das 8. Jh. und wird damit zu unserer wichtigsten Quelle. Den gelehrten Anmerkungen Tarchnišvilis sei noch beigegeben, daß der Adysh-Codex, dessen Textgestalt T. ins 5. Jh. zurückverlegt, gleichfalls Schreibungen auf 9^o wie cod. 35 kennt, z. B. Mt. 17, 15 ԺԶ (vgl. Mt 9,38 ԺԺԶԶԶԶԶԶԶԶԶԶ). — G. kommt aber besonders das Verdienst zu, durch eine mustergültige lateinische Übersetzung die Bahn freigemacht zu haben für eine erschöpfende Antoniusforschung. Neben einem begrüßenswerten Index verborum notabiliorum im georgischen Teil seiner Ausgabe (47—49) bringt der Autor im lateinischen Teil ein Verzeichnis der Schriftsteller (31—32) und dann einen aufschlußreichen Index analytique (33—38), der jedem Interessierten geradezu das Rüstzeug für weitere Untersuchungen in die Hand gibt. Joseph Molitor

Louis Costaz, *Grammaire Syriacque*. Beyrouth (Liban) 1955. 253 S.

Vor 17 Jahren schrieb Franz Rosenthal: »Trotz der Fülle der zu lösenden Aufgaben ist ein starkes Nachlassen in der produktiven Tätigkeit und auch ein Einschrumpfen des Kreises der Orientalisten, bei denen die syrischen Studien verständnisvolle Beachtung

fanden, nicht zu verkennen. Besonders deutlich macht sich das auf dem Gebiet der grammatisch-lexikalischen Studien bemerkbar.«¹ Wenn ich auch der Auffassung bin, daß das Urteil Rosenthals mit Unrecht einen weiten Bereich eifrig gepflegter syrischer Studien völlig außer acht läßt, so unterschreibe ich sein Wort über die Pflege der grammatischen Studien ohne Einschränkung.

Deswegen bin ich um so glücklicher, hier das Werk eines Maroniten mit reicher praktischer Erfahrung anzeigen zu können, das die Zeiten des Erscheinens der »Kurzgefaßten syrischen Grammatik« Theodor Nöldekes wieder erstehen läßt. Gewiß wird durch die vorliegende Grammaire syriaque Nöldekes Handbuch nicht außer Kurs gesetzt. Aber die Arbeit des Vf. hat gegenüber der Darstellung Nöldekes ihre eigenen, besonderen Vorzüge. Diese bestehen vor allem in der pädagogischen Verarbeitung und Darbietung des Stoffes. Der ganze Stoff ist nach Art bewährter Lehrbücher in 923 Nummern aufgeteilt. Diese sind ihrerseits wiederum in drei Klassen geschieden: die erste — in Petit — ist für den Oberkursus bestimmt; die zweite — im Normalsatz — für den Mittelkursus; und die Partien in Normalsatz, welche zwei Längsbalken neben sich führen, sind für den ersten Elementarkursus. Diese Aufteilung gehört zu den gelungensten Verbesserungen, welche das Werk bringt. Darüber hinaus hat mich die Sorgfalt, mit welcher die Syntax behandelt wird, geradezu entzückt. Gewiß hat gerade hier Nöldeke Pate gestanden; und doch muß ich unumwunden bekennen: das Ganze ist so selbständig durchdacht und verarbeitet, daß selbst der erfahrenste Kenner des Syrischen diesen Abschnitt nur mit stillem, inneren Vergnügen durchgehen wird. Und wenn ich noch hinzufüge, daß von den 250 Seiten des Buches nicht weniger als 100 dieser Syntax gewidmet sind, so bestätigt dieser äußere Befund auch dem Nichtfachmann das Gesagte.

Indessen verraten die übrigen Teile der Grammatik nicht weniger den erfahrenen Lehrmeister, der mit sachkundiger Hand alles darzubieten weiß. Besonders erwähnen möchte ich in diesem Zusammenhang die verschiedenen »Anhänge«, die am Schluß des Buches geboten werden: la transcription des consonnes grecques et latines — la transcription des voyelles et diphtongues grecques — la prononciation des bghadhkphath — la versification syriaque — la langue syriaque usw.

Freilich schließt diese aufrichtige Anerkennung nicht aus, daß dem Werke hie und da auch noch Mängel anhaften. So steht nr. 619 ܬܠܬ ܝܡܝܢ = nach drei Tagen.

Nach der Regel über den Gebrauch der Kardinalzahlen würde man hier die Form ܬܠܬ erwarten. — In nr. 141 ist das Beispiel ܬܠܬ ܡܠܚܬܐ unglücklich gewählt. Denn der Schüler lernt ja, daß nach Zahlwörtern der Absolutus steht. Darum heißt es auch in nr. 498 richtig: ܬܠܬ ܡܠܚܬܐ . — In nr. 396 habe ich vergebens die Angabe gesucht, daß das wichtige Verbum ܬܠܬ das Futurum mit dem Vokal a bildet: ܬܠܬܐ . — In nr. 922 (Index alphabétique syriaque) ist die Reihenfolge ganz undurchsichtig: ܬܠܬ folgt auf ܬܠܬܐ ; ܬܠܬܐ folgt auf ܬܠܬܐܐ ; ܬܠܬܐܐ folgt auf ܬܠܬܐܐܐ ; ܬܠܬܐܐܐܐ folgt auf ܬܠܬܐܐܐܐܐ ; ܬܠܬܐܐܐܐܐܐ folgt auf ܬܠܬܐܐܐܐܐܐܐ usw. — In nr. 494 ist der Unterschied zwischen ܬܠܬ und ܬܠܬܐ nicht klar genug herausgearbeitet; letzteres findet sich in der Regel vor Nomina mit Präpositionen, ersteres vor reinen Nomina.

Trotz des schon beträchtlichen Umfangs des Lehrbuchs erscheint es nicht unbillig, darauf hinzuweisen, daß manche Dinge nicht behandelt sind. So schwebt mir schon seit langem eine Übersicht über die Rektion der Verben, d. h. über die Art, wie sich bestimmte Verben mit dem Nomen verbinden, ob mit oder ohne Präposition und wenn

¹) Die aramaistische Forschung seit Theodor Nöldekes Veröffentlichungen (Leiden 1939) 189.

das erstere der Fall, mit welcher oder mit welchen, als Desiderium bei einer guten syrischen Grammatik vor der Seele. Desgleichen eine Übersicht über wichtige Synonyma. — Vermißt habe ich des weiteren eine Bemerkung über die Bedeutung der Partizipien, welche von den Stämmen Ethpeel und Ethpaal gebildet werden. Diese werden nämlich als Reflexivpartizipien wie Aktive konstruiert. Das ist für einen Schüler nicht ohne weiteres selbstverständlich. — Auch hinsichtlich der Paradigmata sind nicht alle Wünsche befriedigt. Es will mir scheinen, als hätten Brockelmann und Ungnad da ein besseres Gespür gehabt. — Manche weitere Einzelheit übergehe ich hier. Nicht aber möchte ich es unterlassen, noch einmal zu betonen, daß ich wohl jeden Tag dankbar zu diesem äußerst brauchbaren Lehrbuch greife.

H. Engberding

H. Engberding

Literaturbericht

Mit grundsätzlicher Beschränkung auf den nicht-byzantinischen christlichen Orient in Verbindung mit J. Assfalg-München, M. Cramer-Münster, W. Hengstenberg-München und V. Inglisian-Wien bearbeitet von J. Molitor-Bonn.

Für den diesjährigen Literaturbericht wurden mit einer einzigen Ausnahme (Nr. 1 von dem Bearbeiter selbst) lediglich die umfangreichen Beiträge von W. Hengstenberg verwertet, so daß eine fortlaufende Numerierung ohne besondere Namensinitialen möglich ist.

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

R. Janin A. A., *Les églises orientales et les rites orientaux*. Paris 1955 (548 S., 8 Bildtafeln, 9 Karten). Das in 4. Auflage erscheinende Handbuch (1. Aufl. 1922) war bereits in OrChr 25/26 (1930) 136 und 33 (1936) 126 zu seiner 2. bzw. 3. Aufl. gewürdigt worden. Der Verfasser hat sein von der französ. Akademie preisgekröntes Lebenswerk vollständig umgearbeitet und seine Angaben auf den neuesten Stand der Dinge gebracht, so daß man sich dank der übersichtlichen Anordnung schnell und zuverlässig über alles Wissenswerte — selbst die östliche Kirchenmusik kommt zu ihrem Recht — orientieren kann. 1

G. Ryckmans, *Après vingt-cinq ans; M. L. Th. Lefort, Directeur du Muséon 1921—1946* = Mus 59 (1946) 1—16. — P. Peeters †, *L'édition critique des vies coptes de S. Pachôme* = Mus 59 (1946) 17—34. — A. de Buck, *Huldewoord namens de Buitenlandse Collegas* = Mus 59 (1946) 35—39. — J. Vergote, *L'oeuvre de M. L. Th. Lefort* = Mus 59 (1946) 41—62. Die hier verzeichneten Artikel sind eine Huldigung, die dem geliebten und verehrten Vorstand des »Institut orientaliste« an der Universität Löwen, dem Herausgeber des »Muséon« und der Quellenstudien vorbehaltenen »Bibliothèque du Muséon« vor neun Jahren dargebracht wurden. Auch die Mitarbeiter des OrChr fühlen sich sehr zu Dank verpflichtet einem Manne gegenüber, der allen Rückschlägen zum Trotz, mit denen das Kriegsgeschehen ihn so grausam verfolgt hat, Entscheidendes leistete auf dem Gebiet der Koptologie. Unlösbar mit seinem Namen ist ja die gesamte Pachom-Forschung verknüpft. Durch den glücklichen Fund von koptischen Fragmenten der Regel Pachoms ist uns einer der ehrwürdigsten Texte geschenkt worden, die in dieser Sprache auf uns gekommen sind. Besondere Beachtung verdient auch die von Vergote erarbeitete Bibliographie. 2

II. Einzelgebiete

A. Syrisch

a) Sprachliches:

J.-B. Segal, *The Diacritical Point and the Accents in Syriac* = London Oriental Series = 2. (London-Oxford 1953) XII, 178 S. Nach der Besprechung von R.-M. Tonneau O. P. in Mus 66 (1953) 209—212 ist diese auf dem Zeugnis von über 200 datierten Hss. aufgebaute und nur die zur Bezeichnung von Vokalen und Verbalformen verwendeten Punkte (mit Ausschluß von Rukkāxā und Quššāyā) sowie der Akzente behandelnde Arbeit von grundlegender Bedeutung gleicherweise für den Anfänger, wie für jeden Herausgeber eines syrischen Textes. 3

b) Texte:

René Draguet, *Une lettre du Sérapion de Thmuis* = Mus 64 (1951) 1–25. Außer zwei im griech. Originaltext erhaltenen Briefen des Serapion ist noch ein dritter in syrischer und armenischer Übertragung auf uns gekommen; es ist die »epistula Serapionis de morte Antonii ad eius discipulos« (= BHO 70). Beide Übersetzungen dieses bisher völlig unbeachtet gebliebenen Briefes erfahren nun hier eine mustergültige Edition (der syr. Text nach einer Londoner Hs. saec. 6 und einer Hs. des Sinaiklosters saec. 8, der armen. Text nach zwei ebenfalls von einander unabhängigen Hss.) und eine ebenso erschöpfende Kommentierung. Der armen. Text ist nicht aus dem Syrischen geflossen, sondern besitzt als direkte Übersetzung aus dem Griechischen selbständige Bedeutung; außerdem enthält er zwei im Syr. fehlende Abschnitte, die vermutlich aus dem Original stammen. Der Brief ist wohl zweifellos griechisch konzipiert; ich frage mich aber, wie er den Adressaten, d. h. den Jüngern des hl. Antonius in seiner schwierigen Stilistik verständlich gewesen sein kann, und ob er nicht doch von Anfang an in koptischer Übersetzung abgesandt wurde. Geschrieben wurde der Brief 356, dem Todesjahr des hl. Antonius. Sowohl der syr. wie der armen. Text verraten die Schwierigkeiten, mit denen die Übersetzer zu ringen hatten, sie klaffen deshalb beträchtlich auseinander, und eine Rückübersetzung ins Griechische dürfte kaum möglich sein.

4

Arnold van Lantschoot, *Révélations sur le sort de l'âme après la mort* = Mus 63 (1950) 159–189. Die syrisch erhaltenen Visionen des Makarios und des Markos von Berge Tarmaqā (vgl. Baumstark, *Gesch. d. syr. Lit.* 92) werden herausgegeben. Die beiden Texte sowie ein koptisch erhaltenes Apophthegma wurden auf die (nicht einheitlichen) Anschauungen hin untersucht, die man in Ägypten vom Schicksal der Seele nach dem Tod des Menschen hatte. Sie spiegeln sich wieder in den liturgischen Gedenktagen (3. 7. 30. bzw. 3. 9. 40. Tag nach dem Tod), an denen man die Totenmesse hielt. Drei Tage nach dem Abscheiden ist nach Markos die Seele frei.

5

Antoine Guillaumont, *Une notice syriaque inédite sur la vie de l'abbé Isaïe* = Anal Boll 67 (1949) 350–360. Mit einem Bericht über »Herkunft und Leben des Ab(h)ā Ešā'yā« leitet der Nestorianer Dad(h)išō' von Bēt(h) Qatrayē (saec. 7) seinen Kommentar zu den 29 Logoi des Isaias ein, dessen griechischer Urtext in der Ausgabe von Augoustinos (Jerusalem 1911) vorliegt. Die Frage ist also, was Dad(h)išō' über den Verfasser der Logoi wußte, ob er die Autorschaft demjenigen Isaias zuschreibt, der in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts in der Sketis lebte, oder dem a. 488 in Gaza verstorbenen Mönch gleichen Namens, dessen Biographie Zacharias von Mitylene geschrieben hat (= BHO. 550; so Krüger u. a.). Kein Zweifel nun, daß der Kommentar nur an den Mönch der sketischen Küste denkt, denn er benützt ausschließlich die aus den Apophthegmen und der verwandten Literatur in das »Paradies der Väter« des 'Enanišō' geflossenen Nachrichten. Doch ist sein Zeugnis völlig wertlos, denn er verwechselt den Isaias saec. 5 mit einem früheren saec. 4. G. neigt dagegen zu der Ansicht, daß der sketische Mönch saec. 5 mit dem Isaias von BHO. 550 identisch sein kann, daß also Isaias in seinem späteren Leben aus der Sketis nach Palästina übersiedelt sei.

6

c) Biblica:

R. M. Tonneau, *Theodore de Mopsueste. Interprétation (du livre) de la Genèse* (Vat. Syr. 120 ff. I–V) = Mus 66 (1953) 45–64. Von der Ἑρμηνεία τῆς Κτίσεως des Theodor, die nach Photios Bibl. cod. 738 sieben Bücher umfaßte, ist ein Gen 3, 14–24 behandelndes Stück in syrischer Sprache erhalten und wird ediert. Die 5 Blätter (zwischen fol I und IV ist eine Lücke von 1 Blatt) stammen aus einer Hs. des 6. Jh. Bisher waren von dem Text nur einige von Ed. Sachau herausgegebene nestorianische Scholien bekannt.

7

R. M. Tonneau O. P., *Texte syriaque de la Genèse. L'Hexaëmeron* = Mus 59 (1946) 333–344. Zur Einführung der Schüler des syro-chaldäischen Seminars zu Mossul in das Verständnis ihrer alten Exegeten wird eine Varianten-Liste ausgearbeitet aller syrischen Übersetzungen des Hexaëmerons nach den erhaltenen Kommentaren von Ephräm bis

Bar Hebraeus. Es soll der Text rekonstruiert werden, der diesen Exegeten vorlag. Da hierzu manches nur in Photographien vorliegende Material herangezogen wird, verdient diese Zusammenstellung die Beachtung eines größeren Kreises von Bibelforschern. 8

M. H. Gottstein, *Eine Cambridger Syrohexaplahandschrift* = Mus 67 (1954) 291–296. Mitteilung eines Funds von Unikumswert, enthaltend Deuteronomium 32, 8–15 in der Syrohexapla-Fassung! Aus dem syrischen Text geht hervor, daß Andreas Masius nicht nur Syh-Material aufgenommen hat, und daß deshalb in der von Rahlfs erarbeiteten, seiner Ausgabe der Syh vorangestellten Liste auch Worte stehen, die tatsächlich der Peschitta entnommen sind. Angefügt ist die Ausgabe der besagten Dt.-Stelle in der arabischen Pentateuchübersetzung des Al-Hārith ibn Sinān Al-Ḥarrānī in zwei »Mischrezensionen«, die also ebenfalls zur Rekonstruktion von Syh »praktisch nicht benutzt« werden können. 9

A. F. J. Klijn, *A Note on Ephrem's Commentary on the Pauline Epistles* = JThSt 5 (1954) 76–78. Der Verfasser vergleicht den armenisch erhaltenen Kommentar mit der armenischen Vulgata. Es zeigt, daß »Ephrem's Text ausgesprochen »Western type« trägt. 10

d) Theologische Schriftsteller:

Robert M. Grant, *The Heresy of Tatian* = JThSt 5 (1954) 62–68. Die drei Irrtümer (Aeonenlehre gleich Valentin, Verwerfung der Ehe als Unzucht, Leugnung der Erlösung Adams), deren Tatian von Irenaeus adv. haeres. I 28, 1 geziehen wird, werden durch Tatians »Rede an die Hellenen« (nach d. J. 176 geschrieben) bestätigt.

Mit der Behauptung, daß nicht das Fleisch, sondern τὸ σὰρκινον auferstehe, benutzt er einen Begriff der Kyniker und erweist sich als von Valentin abhängig. 11

Edmund Beck OSB, *Ephräms Reden über den Glauben. Ihr theologischer Lehrgehalt und ihr geschichtlicher Rahmen* = Studia Anselmiana 33 (Rom 1953) 131 S. Nachdem der Vf. bereits über Ephräm's »Hymnen über den Glauben« (Stud Ans 21 [1949]) und dessen »Hymnen über das Paradies« (l. c. 26 [1951]) gehandelt hat, wendet er sich nun den Mēmrē über den Glauben (ed. Rom. 3 [syr.-lat.] 164–208) zu. Die neu hinzugezogene ältere Hs. des Brit Mus Add 12166 (6. Jh.) zeigt, daß es sechs Mēmrē sind. Kap. I bringt eine ungemein nützliche Untersuchung über die Bedeutung, die folgende theologische Termini bei Ephrem besitzen: itūtā und ityā, kyānā, qnōmā (nicht »Person«, sondern »Ding, Stoff«!) šmā, paršōpā, šurtā šalmā, šarbā. Kap. II zeigt, daß für Ephrem noch »der Logos schon vor der Menschwerdung eine Abschwächung des unzugänglichen Vaters« war. Kap. III über »Gottserkenntnis und Offenbarung, Glaube und Lehre« handelt von der ablehnenden Haltung, die E. gegenüber dem erkenntnistheoretischen Optimismus der Arianer einnimmt. Kap. IV handelt von »Willensfreiheit, Sünde, Buße, Gesetz«: die Gottesebenbildlichkeit Adams und des Menschen liegt für E. aber in seiner Willensfreiheit. Kap. V ist Einzelheiten gewidmet: 1. »Bild vom Baum und Frucht«, 2. Christologie (Ephrems »Einheitschristologie« wurde von Philoxenos übernommen!), 3. eine mariologische Frage (Maria kannte nach E. keine eigentlichen Geburtswehen), 4. »zur Engellehre« (»hierarchia coelestis« bei E.). Kap. VI handelt von der geschichtlichen Situation, in der die 6 Mēmrē verfaßt wurden: der Arianismus wird in den Hymnen noch stärker bekämpft. Die schöne Arbeit zeichnet sich durch seltene Klarheit in Stil und Aufbau aus. 12

Paul Krüger, *Das älteste syrisch-nestorianische Dokument über die Engel* = Ostkirchliche Studien 1 (1952) 283–296. Unter den von Mingana (Mossul 1905) herausgegebenen dichterischen Homilien des Narsai handeln zwei von den Engeln: die eine *De creatione angelorum*, die zweite *De functione angelorum*. Die Letztere wird übersetzt. — Es ist — wie mir scheint — ein typisches Erzeugnis des rationalistischen Geistes der Antiochener Schule, das stark kosmologisch interessiert an die Ausführungen des ungefähr gleichzeitigen Armeniers Eznik über die »Unkörperlichen« erinnert, die dieser aus Methodios von Olympos übernommen hat. 13

René Roques, *Pierre l'Ibérien et le «Corpus» dionysien*. Rev Hist Relig 145 (1954) 69–98. Aus allgemeineren Gründen historischer Wahrscheinlichkeit kommt der Vf. ebenso wie P. Engberding (vgl. OrChrist 38 [1954] 68–95) zu einer Ablehnung der Autorschaft Petrus des Iberers. Vgl. noch E. Honigmann, *Une découverte surprenante...* = La Nouv. Clio 4 (1952) 308–18, wo sich der verstorbene Gelehrte noch einmal zu seiner These äußert.

14

Paul Krüger, *Die Frage der Erbsündigkeit der Gottesmutter im Schrifttum des Jakob von Serugh* = Ostkirchl. Studien 1 (1952) 187–207. Nach Krügers Untersuchung war der Dichter der Meinung, daß Maria ursprünglich der Erbsünde unterworfen war, denn er nahm eine »menschliche« d. h. durch eigene Anstrengung erworbene (»Bewährungstheorie«) und darüber hinaus eine vom hl. Geist verliehene Heiligkeit an. Soweit man also die Worte pressen darf, war Jakob nur unterwegs zur Lehre von der immaculata conceptio. Vollends widerspruchsvoll sind seine Aussagen darüber, ob Maria dolores in partu erlitten hat oder nicht; so widersprechend, daß Krüger angesichts dieser Zitate zu einer Art von Zwei-Autoren-Lehre greifen zu müssen glaubt. Mir scheint eher, daß eben konsequentes dogmatisches Denken nicht gerade die Stärke des Jakob von Serugh gebildet hat.

15

Paul Mousterde, S. J., *Deux homélies inédites de Jacques de Saroug* = Mélanges Univ Saint Joseph 26 fasc. 1 (Beyrouth 1946). — Bespr. von P. Peeters = AnBoll 65 (1947) 291–293. Die beiden im zwölfsilbigen Langvers-Paaren gedichteten Mēmrē sind einer erst seit 1938 in den Besitz der Vaticana (cod. syr. 566) übergegangenen Papierhandschrift a. 1472/3 entnommen, die auch sonst seltene Texte zu enthalten scheint. In der genannten Hs. stehen die zwei Texte jedoch nicht beieinander; sie mögen also auf ganz verschiedenen Überlieferungswegen in sie geraten sein. Überschrift und Schlußlemma der ersten Homilie besagen, daß dies der letzte und unvollendet gebliebene Mēmrā des Jakob von Serugh(h) gewesen sei, und daß die Schreiber ihn deshalb an den Schluß seiner (wohl mehrbändigem) Mēmrē-Sammlung, von der wir sonst nichts wissen, gesetzt hätten. Ob diese Angaben der Schreiber Gabriel aus seiner Vorlage geschöpft hat, wissen wir nicht. Der Mēmrā führt den Titel »Maria und Golgatha« und ist als solche auch in der Prosavita des Jakob (BHO 414) erwähnt. Sie handelt aber nicht — wie Baumstark Gesch. syr. Lit. 149n. 11 meinte — von »der Gottesmutter unter dem Kreuz«, sondern es ist auf das »und« im Titel Gewicht zu legen, d. h. der Dichter stellt das Wunder der Jungfrauengeburt und der Wunder, die sich beim Kreuzestod des Gottmenschen ereigneten, einander gegenüber, um so das unerforschliche Geheimnis der Inkarnation zu besingen. Der i. J. 521 verstorbene Autor schrieb seinen Mēmrā zu einer Zeit, da die christologischen Kämpfe in Siedehitze geraten waren, mitten unter dem Kreuzfeuer der — wie er sagt — »wider einander bellenden Theologen«. Wer aber glaubt den genauen christologischen Standpunkt des Jakob angegeben zu finden, sieht sich in seiner Hoffnung getäuscht. Der eine, so sagt er, sucht in Christus nur Gott, der andere nur den Menschen. »Und wieder ein anderer vermeint Dich zu erkennen, indem er klug redet, daß Du aus zwei (Naturen) seiest, die eine Gott, die andere Mensch.« Durch die Übersetzung des Herausgebers von kad(h) met(h)hakkam mit »dans sa sagesse«, die Peeters, An Boll übernommen hat, wird der m. E. nicht richtige Eindruck erweckt, als »billige« Jakob diesen dritten Standpunkt und mache ihn zu seinem eigenen 66, 138. Unmittelbar darnach aber ruft Jakob die Braut Christi, die Kirche, an, die genau gewußt habe, mit wem sie es zu tun hatte, als sie sich Ihm anverlobte. Indem er sich also auf die Tradition der Kirche beruft, bringt es der irenische Dichter fertig, ein heikles Thema zu behandeln, ohne eine eigene Stellung zu beziehen, und macht sich so zum Sprecher für »das einfache Volk — friedlich und aufrichtig — das durch die Widersprüche der vielen Reden beunruhigt« des Streites müde geworden ist. Peeters scheint andeuten zu wollen, daß die Schwierigkeit des Themas, und nicht der Tod es war, der Jakob an der Beendigung dieser merkwürdigen Homilie hinderte; tatsächlich waren aber die gefährlichen Klippen bereits umschifft. Das Ganze ist — was der Herausgeber nur als Möglichkeit vermerkt — in

der Tat eine deutliche Paraphrase zum Peschittā-Text von Kol. 2,15; übrigens wie es scheint — das einzige Schriftzitat, das sich in diesem Mēmrā findet.

Der zweite Mēmrā führt den Titel: »Über die Fremde (ak(h)senyā) und über das Begräbnis von Fremden«, und ist ein langatmiger, einem unbeachtet am Straßenrand sterbenden Fremdling in den Mund gelegten Thrēnos. Jedenfalls ist es eine der poetischen Kraft nicht entbehrende Dichtung; durchaus volkstümlich und von ferne an die dramatischen Totenklagen auf koptischen Grabsteinen erinnernd, entbehrt so jeden theologischen Einschlags. Das asketische Motiv von der mönchischen Liebe zur *ζεντεία* fehlt vollkommen; vielmehr ist es die Abenteuerlust, die den hier Sterbenden auf die Landstraßen gelockt hat; vergebens ruft er wie die achtlos Vorübergehenden, so auch die ferne Mutter und Anverwandten um Hilfe an. Da Jakob auch sonst ein theologischen Abhandlungen aus dem Weg gehender, aber volkstümlicher Dichter war, scheint mir kein Grund vorhanden zu bezweifeln, daß auch dieser Mēmrā seinen Namen mit Recht trägt.

16

Paul Krüger, *Der Sermo des Philoxenos von Mabbug de annuntiatione* = OrChrPer 20 (1954) 153—165. Dieser von Baumstark, *Gesch. der syr. Lit.* 143 Anm. 10 bereits erwähnte und in einer Hs. saec. 13 überlieferte Text ist zwar mariologisch völlig unergiebig, dafür rein christologisch orientiert und stellt den Leser vor die peinliche Gewissensfrage, ob der im Titel behaupteten Autorschaft des Philoxenos wirklich zu glauben ist. Denn dieser Memrā ist in seinem unablässigen Spielen mit den Worten zwar ein typisches Erzeugnis syrischer Rhetorik, sticht aber von der sonst so klaren Sprache des Philoxenos, dieses Klassikers syrischen Stiles, erheblich ab. Die Herausgabe dieses merkwürdigen Textes scheint sehr sorgfältig zu sein; die Übersetzung dagegen ist durchaus nicht gelungen und schwer verständlich. Da vom Anfang bis zum Ende die Herabkunft des Verkündigungse Engels und die Menschwerdung des Logos zueinander in Beziehung gesetzt werden, wäre es für den Leser eine bedeutende Erleichterung gewesen, wenn das Fürwort »er« da, wo es sich auf den Logos bezieht, mit großem Anfangsbuchstaben (Er) geschrieben würde. Edhnā elistā würde ich nicht mit »geneigtes Ohr« übersetzen, sondern mit »forciertes Ohr«; denn es handelt sich um Mariens Ohr, durch das der Logos gewaltsam einbrach.

17

J. Th. Milik, *Une inscription et une lettre en araméen christo-palestinien* = Rev Bibl 60 (1953) 526—39 (mit 2 Faksimiles). Nach einer mit kritischen Bemerkungen versehenen Aufzählung der 6 bisher gefundenen Inschriften in syro-palästinensischem Dialekt wird als siebente eine neu aufgetauchte, jetzt im Besitz des Palestinian Archaeological Museum befindliche Monumental-Inschrift ediert. Sie stammt, wie alle bisher gefundenen, und kündigt von einem in den Tagen des Mārj Qayyūmā erbauten nīsqōmyōn (= νοσοκομείον) eines unbekannten Klosters. — In dem Kastellion von Khirbet Mird in der jüdischen Wüste, wo bereits früher neben Griechischem und Arabischem syro-palästinensische Pergamentblätter biblischen Inhalts gefunden wurden, ist nun auch von der dort neuerdings grabenden Expedition der Löwener Universität der erste palästinensische Profan-text auf Papyrus zu Tage gefördert worden. Als Schreiber des Briefes nennt sich der »Brkh Mārj (!) und elende Gabriel«. Brkh Mārj als Personennamen aufzufassen ist wohl deshalb unmöglich, weil der Briefschreiber in der Einzahl redet. Andererseits möchte ich statt le Béni du Seigneur, das der Herausgeber als Äquivalent für griech. θεοφιλής erklärt, lieber mit »celui qui bénit le Seigneur« übersetzen (für griech. θεόπιστος?), da es nicht wahrscheinlich ist, daß der Schreiber sich selbst mit einem Ehrentitel schmückt. Adressat ist der »Superior der Laura (?) unseres Herrn und unserer Väter (!)«. Der Schreiber bittet um Fürbitte, da er von einem Beduinenstamm bedroht ist.

18

J. B. Chabot, *Isaac de Rabban Isho, moine nestorien* = Mus 59 (1946) 345—351. Der syrische Wortlaut der stilistisch etwas dunklen, von der mangelnden Gotteserkenntnis des Menschen handelnden Introductio zum *Liber Capitum* des Mönches Isaak vom Kloster Rabban Išo' (vgl. Baumstark, *Gesch. d. syr. Lit.* 224) wird mitgeteilt und übersetzt. Der Herausgeber, der bereits in *Notices et Extraits* 43 (1943) 43 ff. über Isaak gehandelt hat, fügt die Liste der Kapitelüberschriften des bisher unedierten Werkes hinzu.

19

Jacques-M. Vosté O. P., *La table ethnographique de Gen. X d'après Mar Išo'dad de Merw (c. 850)* = Mus 59 (1946) 319—332. Der Vf. ediert (im Wesentlichen aus dem cod. 10 des griechischen Patriarchats zu Jerusalem [J. 1380]) und übersetzt den Gen. 10 betreffenden Passus von Išo'dadh's Kommentar zum AT. Es folgt eine Kollationierung der einschlägigen Stelle im Scholienbuch des Theodor bar Kōnī. Die beiden syrischen Schriftsteller, von denen Išo'dadh sich als der Überlegene erweist, sind von einander unabhängig, benützen aber eine gemeinsame Quelle. Die Abhängigkeit der syr. Schriftsteller von der talmudischen Exegese ist nach V. zu bejahen; bisweilen beruft sich Išo'dad auch auf Flavius Josephus. 20

e) Kirchengeschichte:

a) *Allgemeine Kirchengeschichte*: J. Lebon, *Autour du cas de Dioscore d'Alexandrie* = Mus 59 (1946) 515—528. Der Autor des Standardwerkes über »Le monophysisme sévérien« enthüllt uns hier die interessante Tatsache, daß im 6. Jh. zwischen Katholiken und Monophysiten eine Kontroverse um Dioskoros geführt wurde. Nicht um seine Rechtgläubigkeit, die von niemand angezweifelt wurde, kaum auch wegen seiner Weigerung, der Vorladung vor das Konzil von Chalkedon Folge zu leisten, sondern der Streit ging darum, ob die Rehabilitierung des Eutyches durch Dioskoros auf der »Räubersynode« von Ephesos i. J. 449 zu rechtfertigen sei, obwohl Eutyches 1 Jahr zuvor durch Flavian von Konstantinopel und Papst Leo verurteilt worden war. Quellen einer auf monophysitischer Seite auf ziemlich hohen Niveau gehaltenen Apologetik sind die großen in einzelne »capitula« eingeteilten Dokumentensammlungen, die uns in syr. Hss. des British Museum erhalten sind. Außer der Angabe des Inhalts der einschlägigen Capitula wird uns im Verlauf der Untersuchung als Anhang aus B. M. Add. 12, 155 saec. 8 der syr. Wortlaut des Auszugs eines Briefes mitgeteilt, den Severos an die »orthodoxen« Brüder in der Stadt Tyrus gerichtet hat, die offenbar durch katholische Polemik in Verlegenheit gebracht worden waren. 21

Paul Peeters, *Jacques de Saroug appartenait-il à la secte monophysite?* = AnBoll 66 (1948) 134—198. Wie immer, so greift auch in dieser Abhandlung der große, verstorbene Bollandist weit über die Grenzen seines Themas hinaus und entwirft eine an neugewonnenen Einzelheiten reiche, ungemein anschauliche Schilderung der Begebenheiten, die sich in dem Jahrzehnt abgespielt haben, das dem Tod des Jakob von Serūg(h) i. J. 521 vorausging. Vor allem werden von der von Olinder (1937) im CSCO herausgegebenen syr. Briefsammlung des Jakob die ep. 13—17 untersucht. Echt sind zweifellos ep. 14 und 15 (a. 511/2). In der ersteren weist J. auf ein bereits 45 Jahre früher dem rechtgläubigen Bischof Nonnos von Edessa geleistetes antinestorianisches Glaubensbekenntnis hin; die letztere enthält die durch den Adressaten von ep. 14, den monophysitisch gesinnten Abt Lazaros des Klosters Mār Bass bei Apameia erteilte Antwort, in der diese eine klare Stellungnahme für Johannes von Alexandrien und Philoxenus von Mabbūg(h) verlangt. Dann können aber ep. 16 und 17 (ep. 13 scheidet als unerheblich aus) nicht von Jakob stammen, sondern müssen wegen ihres extrem antichalkedonitischen Tons Fälschungen der Mönche von Mār Bass sein. Nach der Meinung von P. ist an der Orthodoxie des Jakob von Serūg(h) im Sinne von Chalkedon kein Zweifel mehr möglich. Aber der prominente Propagator des Monophysitismus Johannes von Tella soll im gleichen Jahre 519 wie Jakob, und wie dieser von Paul von Edessa zum Bischof geweiht worden sein (vgl. L. Duchesne, *L'Église au VI siècle* 68 und 69, n. 2); P. geht in seiner Argumentation darauf gar nicht ein. Aber auch davon abgesehen, scheint mir, daß aus der Tatsache, daß die militant monophysitischen Briefe ihm unterschoben werden, nicht gefolgert werden darf, er habe sich zur Zweinaturenlehre ausdrücklich bekannt (Vgl. Nr. 16, Mouterde). Er war eben ein Anhänger des »juste milieu« und konnte deshalb leicht von Orthodoxen und Jakobiten für sich in Anspruch genommen werden. 22

β) *Hagiographie*: Paul Devos, *Le dossier hagiographique de S. Jacques l'Intercis. I. La passion grecque inédite* (BHG. 772) = AnBoll 71 (1953) 157—210. Durch die Schaffung eines Gesamtüberblicks über das ganze Zeugenmaterial möchte der Verfasser die Frage nach der Geschichtlichkeit des persischen Martyrers Jakobs des »Zerstückelten« einer

begründeteren Beantwortung zuführen. Der vorliegende 1. Teil ist der aus dem Syrischen übersetzten griechischen Passio gewidmet, die ihrerseits wieder Quelle der lateinischen und sahidischen Übersetzungen gewesen sein muß. Es stellt sich heraus, daß BHG 772 keineswegs ein homogener Text ist, sondern daß in 17 Hss. die Fassungen in drei verschiedene Gruppen zerfallen. Fassung α und β werden in extenso herausgegeben und das syrische Original (BHO 394) in lateinischer Übersetzung zum Vergleich vorangestellt. Diesem steht Fassung α am nächsten; sie weist aber in ihrem Innern eine Lücke auf, die ein Schreiber aus Eigenem ergänzt hat. Fassung β folgt durchweg dem Syrer, stellt aber im Ganzen gegenüber α eine spätere, oft kürzende Rezension dar. Von γ werden nur die Hss. mitgeteilt. Auf den Versuch einer Rekonstruktion des griech. Archetypus glaubt der Vf. vorherhand verzichten zu müssen.

23

γ) *Mönchtum*: B. L. van Helmond OP., *Une conférence inédite de Mas'oud du Tour 'Abdin sur le recueillement* = Mus 59 (1946) 353–365. Der Vf. hat unter dem Titel: *Mas'oud du Tour 'Abdin: un mystique syrien du XVe siècle* = Bibliothèque du Muséon 14 (Louvain 1942) bereits einen metrischen Mēmrā über die Dreieinigkeit etc. aus dem »Buch des geistigen Schiffes« des Mas'ud (vgl. Baumstark, *Gesch. d. syr. Lit.* 327) herausgegeben.

Es folgt hier die Herausgabe einer geistlichen Ansprache aus derselben Quelle, gehalten an zwei Brüder, die »einige Wochen lang« der Übung der absoluten šelyā (= ἡσυχία) obgelegen hatten. Mas'ud handelt von den Anforderungen und dem Wert dieser asketischen »quies«, und der gelehrte Kommentar, den der Herausgeber in den Fußnoten zu seiner Übersetzung gibt, bringt die Erklärung einiger monastisch-mystischen termini.

24

f) Liturgie:

Dom B. Botte O. S. B., *Problèmes de l'Anamnèse* = Journ Eccles Hist 5 (1954) 16–24. In ungewöhnlich ernster und anschaulicher Weise wird dargelegt, daß Einsetzungsbericht und Anamnese unlösbar einander bedingen, und daß also die nestorianische Anaphora der Apostel Addai und Mari mit den Worten: »ihr werdet das tun, wenn ihr vereinigt seid (in meinem Namen)« Institutio und Anamnese in einer vielleicht auf das Diatessaron zurückgehenden Fassung enthalten haben mußte.

Beide, Institutio und Anamnese, sind nach Ansicht des Verf. älter als die Epiklese. In einem weiteren »Développement de l'anamnèse« betitelten Abschnitt setzt sich B. mit den abweichenden Meinungen des Dom Dix auseinander.

25

Matthew Black, *The Festival of Encaenia Ecclesiae in the Ancient Church with special reference to Palestine and Syria* = Journ Eccles Hist 5 (1954) 78–85. Unter Verwertung insbesondere der von dem Herausgeber Dom Connolly dem 'Abdišo' bar Bahriz zugeschriebenen *Expositio officiorum Ecclesiae* wird gezeigt, daß die schismatischen Kirchen des Ostens im Anschluß an den alten Festbrauch der Kirchweihe von Jerusalem, aber auch mit Bezugnahme auf jüdische Traditionen der Tempelweihe sich ein eigenes »Fest der Kirche« bewahrt haben, während in der orthodoxen und lateinischen Kirche dieses Fest übergang in dasjenige der Kreuzesauffindung.

26

g) Profangeschichte:

Paul Peeters, *Les ex-voto de Khosrau Aparwez à Sergiopolis* = AnBoll 65 (1947) 5–56. Der große verstorbene Gelehrte schildert uns die Verhältnisse, unter denen der junge Khosrau II. i. J. 590 auf römisches Gebiet übertreten mußte; die Hoffnungen, die Kaiser Maurikios sich aus der Aufnahme und Unterstützung des Flüchtlings versprach, hat der spätere Christenverfolger arg enttäuscht. Immerhin hat er zweimal dem Großmartyrer Sergios in seine Kirche in Rošaphā-Sergiopolis große Weihegeschenke gestiftet: das erste Mal durch Restitution eines von seinem Großvater aus dem Kirchenschatz von Rošāpha nach Ktesiphon verschleppten Goldkreuzes zum Dank für den ersten über einen Abgesandten seines Gegners Vahram Gušnāp errungenen Sieg; das zweite Mal wollte der heidnische König den Martyrer der Geburt eines Sohnes von seiner christl. Konkubine

Sirini durch die Schenkung u. a. einer großen Opferschale günstig stimmen. Beide, das Kreuz und die Opferschale, waren mit längeren Inschriften in griech. Sprache versehen (vgl. Kirchengesch. des Euagrius VI, 21); ihre Interpretation ergibt zweifellos ihre Authentizität. 27

B. Koptisch

a) Umfassendes:

Jean Dorese, *Saints coptes de Haute-Égypte. Les monastères de Djémeh à Benhabad aux alentours du VI^e siècle* = Journ as 326 (1948) 247—70.

Derselbe, *Monastères coptes aux environs d'Armant en Thébaïde* = AnBoll 67 (1949) 327—49. Die wichtigste Quelle, aus der die beiden lokal auf das Gebiet von Luxor n. aufwärts bis Hermonthis und fl. abwärts bis Kus und Koptos sich beschränken, überaus verdienstlichen Monographien gespeist werden, ist die von Basset (PO I ff.) mit der Sigle B bezeichnete, saec. 14 abgefaßte oberägyptische Redaktion des Synaxars der koptischen Kirche. Annähernd 80 Biographien oberägyptischer Heiliger — teils Auszüge aus koptischen Viten, teils direkt für das Synaxar abgefaßte Notizen — stellen ein reiches Material für Geographie und Geschichte dar, das hier verwertet wird. Im besonderen bestätigen diese Synaxar-Notizen, daß in dieser für das Mönchtum klassischen Landschaft das Koinobitentum streng pachomianischer und sinuthianischer Prägung sich schon recht bald erweicht und der Idiorhythmie genähert hat. Kurz, W. E. Crum's unschätzbares Kapitel über »Theban Hermits and their Life« in »The Monastery of St. Epiphanius I, 125—85, erhält hier eine glänzende Bestätigung und Erweiterung. Die Tatsache, daß die Mönchssiedlungen von Djéme — obwohl im Gau und kirchlich im Sprengel von Hermonthis gelegen — entschieden nach Norden, nach Kus und Koptos tendierten, hängt vielleicht damit zusammen, daß (nach der 2. Abhandlung) bis ins 5. Jh. hinein Stadt und Gau von Hermonthis heidnisch blieben und sich erst dann im Norden und Westen der Stadt Mönchsniederlassungen vorwiegend anachoretischen Charakters gebildet haben. Das geht auch aus an Ort und Stelle angestellten archäologischen Untersuchungen des Verf. klar hervor. 28

b) Sprachliches:

W. C. Till, *ελεγερος* = unbescholten = Mus 64 (1951) 251—259. Der von Crum zum ersten Mal wahrgenommene Bedeutungswechsel wird aus zahlreichen koptischen Papyri und literarischen Texten belegt. *ελεγερια* kann dementsprechend die Bedeutung von »Ehrbarkeit« annehmen. 29

c) Texte:

L. Th. Lefort, *Un nouveau «De Virginitate» attribué à S. Athanase* = AnBoll 67 (1949) 142—53. Unter dem Titel: »Dies sind die Lehren und Gebote (ἐντολή), die der Erzbischof Apa Athanasios die Jungfräulichkeit betreffend erlassen hat« fand L. zwischen den Haufen der in Paris aufbewahrten sahidischen Fragmente das Bruchstück (1½ Blätter) des neuen Textes (Hs. saec. 7). Dieser klingt zwar allerorten an, ist aber doch mit keinem der bei Altaner, *Patrologie* 234, aufgeführten Texte identisch, auch nicht mit dem Koptischen, den Lefort selbst Mus 42 (1929) 197 ff. herausgegeben hat. Dies besagt jedoch nichts über die Echtheit, denn — wie L. aus seiner reichen Kenntnis zeigt — haben Schenute, Besa, der Archimandrit Apa Möyses, Konstantin von Assiut und Severos von Aschmünain von einer Mehrzahl von Traktaten über die Jungfräulichkeit bzw. von an Jungfrauen gerichteten Schreiben des Athanasios gewußt. Der Text ist meisterhaft ediert und übersetzt. Sollte aber nicht doch vielleicht da, wo es von der gefallenen Jungfrau heißt *ⲭⲉⲁⲥⲧⲱⲛⲉ ⲡⲣⲉϥⲕⲣⲓⲥ* (S. 145) dieses statt mit *parce qu'elle* (sc. la martyre) *a fait honte à la nature* besser mit »denn sie hat der Natur Tribut gezollt« übersetzt werden. Denn unmittelbar vorher heißt es von der Jungfrau, die sich bewährt, daß sie »über ihre Natur hinauswachse«. *ⲱⲛⲉ* (= *αἰσχύνῃ*) wird im selben Text (S. 145 u.) ebenfalls im positiven Sinne von »Schamhaftigkeit« (bei L. »modeste«) gebraucht. 30

L. Th. Lefort, *Un document pechômien méconnu* = Mus 60 (1947) 269–283. Der Text Zoega no. 230 (= Leipoldt, *Sinuthii Opera* IV, 129–153) stammt nicht von Schenute und auch nicht aus dem Weißen Kloster, sondern aus in engerem Sinn pachomianischem Milieu. Lefort, der nicht nur die 15 Blätter von Zoega 230 neu geordnet, sondern 1 Blatt am Schluß und 18 vorausgehenden Blättern, die demselben Codex und Text angehören, hinzugefunden hat, glaubt aus guten Gründen die von ihm zu edierende große und den Geist des Pachomianertums widerspiegelnde Katechese dem großen Schüler und Nachfolger von Pachôm, dem hl. Theodor, zuerkennen zu müssen. 31

R. Draguet, *Une source copte au ch. VIII de Pallade* = Mus 60 (1947) 227–255. — Vgl. die Abhandlungen desselben Verf.: »*Le chapitre de P. H. L. sur les Tabennésiotes décrit-il d'une source copte?*» = Mus 57 (1944) 53–145, 58 (1945) 15–95 (= cap. XXXII). Eine Übersetzung ins Koptische löst manche der Schwierigkeiten im Griechischen der beiden Kapitel der *Historia Lausiaca* auf. Daraus kann geschlossen werden, daß Palladios hier griech. Quellen benützt, die ihrerseits aus koptischen Originalberichten übersetzt waren. Die scharfsinnigen Beobachtungen Draguets sind für den Koptologen eine Fundgrube. 32

L. Th. Lefort, *A propos de «l'Histoire de Joseph le charpentier»* = Mus 66 (1953) 201–223. Nach einem Überblick über die bisherigen Editionen der arabischen, bohairischen und sahidischen Zeugen und die Interpretationsversuche der Aegyptologen G. Klameth und S. Morenz wird die Überlieferung des zweifellos zugrunde liegenden sahidischen Textes mitgeteilt, dessen ursprüngliche Gestalt jedoch nicht zu rekonstruieren ist. Denn die erhaltenen Fragmente stammen aus vier verschiedenen Hss., von denen zwei nur mit 1 Blatt vertreten, und die alle nicht älter sind als 10. bzw. 11. Jh. Neu hinzugebracht werden vier aus derselben Hs. stammende Blätter, der Zoëga 116 angehört, davon noch 1 Blatt aus bisher ungekannter Hs., sämtliche Blätter in Paris. Es folgt die Herausgabe und Übersetzung des gesamten sahidischen Dossiers. 33

d) Biblica:

L. Th. Lefort, *A propos de syntaxe copte. τὰρε μαρε ἀντρε* = Mus 60 (1947) 7–28.

Ders. *ⲭⲉⲣⲁⲥ* dans le NT sahidique = Mus 61 (1948) 65–73. —

Ders., *ⲉⲓⲙⲁⲧⲓ* dans le NT sahidique = Mus 61 (1948) 153–70. —

Ders. *ⲉⲙⲁ* dans le NT sahidique = Mus 62 (1949) 19–20. Auf Grund der sahidischen Übersetzung des NT, die für das Koptische als »klassisch« zu gelten hat, werden Einzelheiten der Grammatik in einer Weise behandelt, die weit über das hinausführt, was bisher im üblichen Lehrbetrieb geboten werden konnte. 34

Jean Simon S. J., *Notes sur le dossier des textes subakhmimiques* = Mus 59 (1946) 497–509. Nach ähnlich zusammengestellten Betrachtungen über das Fajjumische in ZntW 37 (1938) 205–211, und das Achmimische in *Mémorial Lagrange* (Paris 1940) 197–201 gibt uns der Vf. eine sorgfältigst aufgebaute, höchst willkommene Übersicht über den Bestand des Subachmimischen. Die *Acta Pauli* (et Theclae) ed. Carl Schmidt, das von Herbert Thompson herausgegebene Johannes-Evangelium und vor allem die 7 codices der »Manichaica« haben den koptischen Dialekt A² zu höchster Bedeutung für die Wissenschaft erhoben. 35

Léon Dieu, *Le texte copte sahidique des Livres de Samuel* = Mus 59 (1946) 445–52. Aus der Hs. P. Morgan II (M. 567), die den vollen Text der beiden Bücher Samuel enthält, und deren Herausgabe von Prof. J. Drescher zu erwarten ist, (vgl. Paul E. Kahle, *Bala'izah* I, 301) werden 1. Sam. capp. 17₁₁–19₁ darauf untersucht, ob sie die Einschübe von Origenes und Lukian aufweisen. Es zeigt sich, daß dies nur zum Teil der Fall ist, und es wird daraus geschlossen, daß die sahidische Übersetzung ursprünglich den vorhexaplarischen Text wiedergab, und daß erst von späterer Hand einige der Einschübe in den sahidischen Text hineingebracht werden. 36

L. Th. Lefort, *Fragments de S. Luc en Akhmîmique* = Mus 62 (1949) 199–205.

Ders., *Fragments bibliques en dialecte akhmîmique* = Mus 66 (1953) 1–30 mit 4 Facsimiles. Drei Blätter mit Exodus 15,4–16,19 und 23,20–24,3, sowie 3 Blätter mit Lukas 12,27–13,3 und 17,27–18,1 entstammen ebenso wie die 8 Blätter mit dem Hirten des Hermas (ed. Lefort in CSCO 1952, copt. 17–18) »einlagigen« Papyrus-Codices saec. 4 ein- und derselben Schreibschule. Es darf angenommen werden, daß die Bücher des Pentateuch in je 1 solchen Band herausgegeben waren, während dem Lukasev. nach genauen Berechnungen des Verfassers nur Matthäus vorausgegangen sein kann. Die Lukasfragmente gehören also wohl zu einem Drei-Evangelien-Kodex, in dem Markus fehlte. Dazu stimmt, wie gezeigt wird, daß bei den koptischen Schriftstellern des 4. Jh. Markuszitate fehlen und noch im 5. Jh. recht selten sind. Der Lukastext weicht erheblich von dem späteren *textus receptus* ab und weist an sehr vielen Stellen Einwirkung des Matthäustextes auf.

37

e) Theologische Schriftsteller:

C. Detlef G. Müller, *Einige Bemerkungen zur <Ars praedicandi> der alten koptischen Kirche* = Mus 67 (1954) 231–270. Das hier Abgedruckte ist das Schlußkapitel einer Dissertation über »Die alte koptische Predigt« (Heidelberg 1953). Der Vf. hat sich bemüht, einen möglichst umfassenden Überblick zu gewinnen und sammelt die ihm zugänglichen Texte in vier Gruppen: »biblische Homilien«, »Engel-Predigten«, »Marien-Predigten« und »Homilien auf Heilige.« Er hätte wohl besser getan, wenn er aus jeder Gruppe nur 1 oder 2 zweifellos gemein ägyptische Texte einer gründlichen Analyse unterworfen, dagegen die importierten Stücke nur am Rande behandelt bzw. ausgeschieden hätte. So ist der Eindruck, den der Leser erhält, notgedrungen recht unscharf. Immerhin zeigt die verdienstliche Arbeit, daß die Kunst der Predigt in der kopt. Kirche zwar ausschließlich moralisierend-paränetisch, aber sehr lebendig war.

38

E. Peterson, *Ein Fragment des Hierakas (?)* = Mus 60 (1947) 257–260. Die Nachrichten, die wir über den frühesten Schriftsteller in koptischer Sprache, den Häretiker Hierakas, besitzen, machen es wahrscheinlich, daß dieser der Verfasser des von Lefort in Mus 52 (1939) 2 herausgegebenen psalmartigen Gedichtes ist. Das subachmîmische gefärbte Achmîmische des Fragments paßt gut zu dem Interesse, das die in einem ähnlichen Dialekt schreibenden Manichäer an Hierakas genommen haben. Da dieser, um 270 im Delta geboren, Sahidisch (oder Bohairisch?) geschrieben haben muß, die Hs. aber aus der 1. Hälfte des 4. Jh. stammt, kann es sich nur um eine ganz frühe Übersetzung handeln (vgl. P. E. Kahle, *Bala'izah I*, 259).

39

L. Th. Lefort, *A propos des Festales de S. Athanase* = Mus 67 (1954) 43–50. In einem früheren Artikel über »Les lettres festales de saint Athanase« = Bull. de la classe de Lettres der belg. Acad. royale 39 (1953) 643–56 hatte der die Herausgabe der koptischen Sammlung der Osterfestbriefe des Athanasios für das CSCO vorbereitende Verfasser die Übereinstimmung und Richtigkeit der Chronologie (gegen Eduard Schwartz) verteidigt, wie sie uns in der syrischen und koptischen Sammlung und Zitaten bei Kosmas Indikopleustes und Severos von Antiochien überliefert ist. In der vorliegenden Arbeit beschäftigt sich der Verfasser mit insgesamt acht Zitaten, die sich in der armenisch erhaltenen Streitschrift des Timotheos Ailuros »Widerlegung der auf der Synode von Chalcedon festgesetzten Lehre« und in einer daraus geflossenen, ebenfalls armenischen, »Sceau de la Foi etc.« betitelten Kompilation (beide herausgegeben von Karapet Tēr Mkrtē'ian, Leipzig 1908 bzw. Ėjmiacin 1929) befinden. Die heortologischen Angaben bei Timotheos stimmen nur zum Teil mit dem *testimonium commune* der anderen überein; der Verfasser macht aber wahrscheinlich, daß die Abweichungen bei Timotheos auf bloßer Nachlässigkeit beruhen, und daß diesem keine andere Chronologie bzw. Reihenfolge der Festbriefe vorgelegen hat.

40

K. H. Kuhn, *Besa's Letters and Sermons* = Mus 66 (1953) 225–247. Die im Mus veröffentlichte Zusammenstellung des handschriftlichen Materials (unter Ausschluß der

dem Besa zugeschriebenen Vita des Schenute) bereitet die Edition der Briefe und Reden Besa's im CSCO vor. Unter vorsichtiger Angabe des Sicherheitsgrades, zu dem der betreffende Text Besa zugeschrieben werden kann, werden die weit zerstreuten Fragmente zusammengestellt; stilistische Gründe allein genügen dem zukünftigen Herausgeber nicht, um die Autorschaft des Besa anzuerkennen. Zwei in Fragmenten erhaltene Besa-Sammlungen enthielten z. T. die gleichen Texte in gleicher Reihenfolge. Der Aufzählung der Besa-Fragmente folgt das handschriftliche Material, das nach Ansicht des Verfassers zu Unrecht Besa zugeschrieben wurde. Unter dem so Ausgeschiedenen befinden sich zwei Texte mehr theologischen Inhalts als dies bei Besa üblich ist, als deren Autor ein bisher unbeachtet gebliebener Johannes angegeben wird.

41

Autorenverzeichnis zum Literaturbericht

(Die Zahlen verweisen auf die jeweilige Nummer des Berichts)

- | | |
|------------------------|--|
| Beck, E. 12 | van Lantschoot, A. 5. |
| Black, M. 26. | Lebon, J. 21. |
| Botte, B. 25. | Lefort, L. Th. 30. 31. 33. 34. 37. 40. |
| de Buck, A. 2. | Milik, J. Th. 18. |
| Chabot, J. B. 19. | Mouterde, P. 16. |
| Devos, P. 23. | Müller, C. D. G. 38. |
| Dieu, L. 36. | Peeters, P. 2. 22. 27. |
| Doresse, J. 28. | Peterson, E. 39. |
| Draguet, R. 4. 32. | Roques, R. 14. |
| Gottstein, M. H. 9. | Ryckmans, G. 2. |
| Grant, R. M. 11. | Segal, J.-B. 3. |
| Guillaumont, A. 6. | Simon, J. 35. |
| van Helmond, B. L. 24. | Till, W. C. 29. |
| Janin, R. 1. | Tonneau, R. M. 7. 8. |
| Klijn, A. F. J. 10. | Vergote, J. 2. |
| Krüger, P. 13. 15. 17. | Vosté, J. M. 20. |
| Kuhn, K. H. 41. | |

1956 K 2668 ✓