

ORIENS CHRISTIANUS

Hefte für

die Kunde des christlichen Orients

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

Band 41 · 1957

Vierte Serie · Fünfter Band

OTTO HARRASSOWITZ · WIESBADEN

INHALT

Joseph Molitor: Das Adysh-Tetraevangelium. Neu übersetzt und mit altgeorgischen Paralleltexten verglichen (Fortsetzung)	1
Joseph Molitor: Chanmetifragmente. Ein Beitrag zur Textgeschichte der altgeorgischen Bibelübersetzung	22
Vahan Inglisian C. M. Vind: Die Beziehungen des Patriarchen Proklos von Konstantinopel und des Bischofs Akakios von Melitene zu Armenien	35
Luise Abramowski: Zum Brief des Andreas von Samosata an Rabbula von Edessa	51
Hieronymus Engberding OSB: Bemerkungen zu den äthiopischen Acta Petri et Pauli	65
Käte Zentgraf: Eucharistische Textfragmente einer koptisch-saidischen Handschrift	67
Michael Tarchnišvili: Die geistliche Dichtung Georgiens und ihr Verhältnis zur Byzantinischen	76
Arthur Vööbus: Die Selbstanklagen Ephräms des Syrers in griechischer Überlieferung. Beobachtungen über ihre Herkunft	97
Hieronymus Engberding OSB: Zum anaphorischen Fürbittgebet der ostsyrischen Liturgie der Apostel Addaj und Mar(j)	102
Ernst Max Hoppe: Die türkischen Gagauzen-Christen. Ein Beitrag zu ihrer Kenntnis	125
Besprechungen	138
Mitteilungen	150
Literaturbericht	154

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

Manuskripte werden erbeten an

P. Dr. Hieronymus Engberding OSB, 21a Gerleve über Coesfeld;

Besprechungsexemplare und Sonderdrucke an

D. Dr. Joseph Molitor, 22c Sechtem, Königstraße 3.

ORIENS CHRISTIANUS

Hefte für die Kunde des christlichen Orients

Band 41

In Auftrag der Görres-Gesellschaft herausgegeben
von P. Hieronymus Engeström und Joseph Molitor

Band 41 1957

Vierte Serie - Pfister Band

OTTO HARRASSOWITZ, WIESBADEN

ORIENS CHRISTIANUS

Hefte für

die Kunde des christlichen Orients

Im Auftrag der Görres-Gesellschaft herausgegeben

von P. Hieronymus Engberding und Joseph Molitor



Band 41 · 1957

Vierte Serie · Fünfter Band

OTTO HARRASSOWITZ · WIESBADEN

ORIENTS CHRISTIANUS

Heft 111

Die Kirche des christlichen Orients

im Auftrag der Görres-Gesellschaft herausgegeben

von A. Harnack, E. Fasbender und Joseph Mollat



Band 41 · 1957

Vierte Serie · Fünftes Band

Gd 368

© Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1957

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: Chanmetifragmente. Ein Beitrag zur Textgeschichte der altgeorgischen Bibelübersetzung	22
Vahan Inglisian C. M. Vind: Die Beziehungen des Patriarchen Proklos von Konstantinopel und des Bischofs Akakios von Melitene zu Armenien	35
Luise Abramowski: Zum Brief des Andreas von Samosata an Rabbula von Edessa	51
Hieronymus Engberding OSB: Bemerkungen zu den äthiopischen Acta Petri et Pauli	65
Käte Zentgraf: Eucharistische Textfragmente einer koptisch-saidischen Handschrift	67
Michael Tarchnišvili: Die geistliche Dichtung Georgiens und ihr Verhältnis zur Byzantinischen	76
Arthur Vööbus: Die Selbstanklagen Ephräms des Syrers in griechischer Überlieferung. Beobachtungen über ihre Herkunft	97
Hieronymus Engberding OSB: Zum anaphorischen Fürbittgebet der ostsyrischen Liturgie der Apostel Addaj und Mar(j)	102
Ernst Max Hoppe: Die türkischen Gagauzen-Christen. Ein Beitrag zu ihrer Kenntnis	125
Besprechungen	138
Mitteilungen	150
Literaturbericht	154

A B K U R Z U N G E N

ActaSs	= Acta Sanctorum
AnBoll	= Analecta Bollandiana
AT	= Altes Testament
BHG	= Bibliotheca Hagiographica Graeca
BHO	= Bibliotheca Hagiographica Orientalis
BiblZ	= Biblische Zeitschrift
BullSocArchCopt	= Bulletin de la Société d'Archéologie Copte
ByzZ	= Byzantinische Zeitschrift
CSCO	= Corpus Scriptorum Orientalium Christianorum
CSEL	= Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
DACL	= Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie
GCS	= Die griechischen christlichen Schriftsteller
HarvThRv	= The Harvard Theological Review
JThSt	= The Journal of Theological Studies
Mus	= Le Muséon
NouvRvTh	= 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
RvBén	= Revue Bénédictine
RvHistEccl	= 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

Die nun beginnende lateinische Übertragung des Markusevangeliums^a erfolgt nach den gleichen Grundsätzen, die bei der Matthäusübersetzung in Anwendung kamen^b. Nur sind sie weiter verbessert worden, und zwar noch über die bei unserer Ausgabe der Chanmeti- und Haemetitexte im CSCO^c angewandte Methode hinaus. Über die erforderlich gewordenen Änderungen des Wortschatzes unterrichtet ein alphabetisches Verzeichnis am Schlusse dieses Markus-Stückes. Die Bedeutung der runden, eckigen und spitzen Klammern hat sich nicht gewandelt; doch wird ihr Gebrauch zwecks größerer Übersichtlichkeit des Textbildes möglichst eingeschränkt. So sind nunmehr statt der eckigen Klammern die manchmal zu ergänzenden Präpositionen mit einem Bindestrich versehen. Schwer übersetzbare Enklitika werden einfach in runden Klammern (der georgische Urtext in lateinischer Kursivschrift!) ihrem Beziehungswort beigelegt. Die Eigennamen erscheinen künftig in ihrer gebräuchlichen lateinischen Form; bei Abweichungen des georgischen Wortlauts aber steht dieser in lateinischer Umschrift eingeklammert daneben.

Auch der Apparat bringt wieder alle Varianten des Opiza- und Tbeth-Codex, des Tifliser Chanmeti-Palimpsests 844, des Grazer Sinai- (Chanmeti-) Lektionars und des Tifliser Haemeti-Palimpsestfragments 1329. So erscheinen die bekannten Sigla Ad (Adysh-Tetraevangelium von 897), Op (Opiza-Tetraevangelium von 913), Tb (Tbeth-Tetraevangelium von 995), OT (= Op + Tb), 844 (Fragmente zu Mk 9, 43 b, 45, 47 b–50), Sin (Sinailektionar mit der Perikope Mk 16, 2–8) und 1329 (Haemeti-fragmente zu Mk 2, 4 b, 5 a, 11 b, 12–22 a; 3, 2–9; 5, 1–4 a, 7 b–9 a, 29–41 a; 6, 41 b–45, 50–53 a; 7, 36–37; 8, 1 b–9; 10, 23 b–27 a).

In unseren Tetraevangelien gibt es folgende Textlücken: Bei Ad ist Mk 11, 11 b–16 a unlesbar, Mk 14, 71 b–15, 19 a fällt ganz aus; wir geben die Ergänzung aus Tb (und Op) in *Kursiv*. Ad und Op kennen außerdem nicht den unechten Markusschluß (Mk 16, 9–20).

Evangelium Marci

1, 1 Initium evangelii Iesu Christi (k'ristesi)¹, 2 sicut scriptum est in-Isaia (esaja)² pr(o)pheta: Ecce en³ emitto⁴ angelum meum coram ore (=vultu) tuo⁵, qui praeparabit viam tuam⁶ coram ore (=vultu) tuo⁵. 3 Vox clamoris in-deserto: praeparate viam⁷ Domini et rectas facite semitas eius. 4 Fuit autem Iohannes (iovane)⁸ Baptista (*verb.* luminis-dator)⁸ in-deserto, et praedicabat

^a Nach der Ausgabe von R. P. Blake, *The Old Georgian Version of Mark* = PO 20 (1929) 455–574 unter Benutzung der Corrigenda von M. Brière (in seiner Ausgabe des altgeorg. Lukasevangeliums = PO 27 [1955] 453–455) zum Markustext. Die Fehler der latein. Übertragung Blakes wurden stillschweigend richtiggestellt.

^b Vgl. OrChr 37 (1953) 30 f., OrChr 38 (1954) 11.

^c J. Molitor, *Monumenta Iberica antiquiora. Textus chanmeti et haemeti, ex Inscriptionibus, S. Bibliis et Patribus* = CSCO 166 (Subsidia 10) (Löwen 1956) XII f.

¹ + Filii Dei OT. — ² esaia OT. — ³ + ego OT. — ⁴ emittam OT. — ⁵ coram te OT. — ⁶ vias tuas. — ⁷ vias OT. — ⁸ Fuit Iohannes (iovane: om Baptista) OT. —

baptismum⁹ (*verb.* luminis-dationem) paenitentiae ad-remissionem¹⁰ peccatorum; 5 et exibat ad-eum (*gen.*) omnis Iudaea (huriastani) regio¹¹ et¹² Ierusalēmitae (ierusalēmeli) et omnes baptizabantur (*verb.* lumen accipiebant) ex (= ab) illo in-Iordane (iordane) fl(u)mine, et confitebantur¹³ peccata eorum. 6 Iohannes (iovine)¹⁴ autem vestitus fuit pelle cameli¹⁴, et cinctura (= zona) corii cincta-est in-lumbis e(iu)s, et manducabat l(ocustam?) et mel campestre¹⁵. 7 Et praedicabat et loquebatur¹⁶, quomodo¹⁷ venit (*praes.*) potentior (= fortior) me post me cui non dignus sum ego declinare et¹⁸ resolvere funes (= corrigias)¹⁹ calceamentorum eius; 8 ego baptizo (*verb.* lumen do) vos aqua, ille autem baptizabit vos²⁰ Spiritu sancto. 9 Et fuit in illis diebus, venit Iesus (iesu) a-Nazareth Galilaeae, et baptizatus est in-Iordane ex (= a) Iohanne (iovine)²¹; 10 et [con]festim tantum²² ut²³ exortus-est (= ascendit) ille²³ illinc-de aqua, vidit caelos apertos, et Spiritum²⁴ descendentem sicut columbam super illum; 11 et vox a-caelis (caelo) deaudita-est²⁵: tu es filius meus dilectus, tu mihi-placuisti²⁶. 12 Et confestim²⁷ Spiritus eduxit illum ad-desertum; 13 et fuit ibi quadraginta dies ad-tentandum (= tentandus)²⁸ ex (= a) daemone. Et fuit ille²⁹ cum bestiis, et angeli ministrabant illi (*dat.*). 14 Post³⁰ Iohannis (iovine) autem ad-carcerem traditionem³⁰ venit Iesus ad-Galilaeam³¹; praedicabat evangelium illud³² Dei 15 et loquebatur (= dicebat) quoniam³³ consummatum (= impletum) est tempus et appropinquavit (*verb.* appropinquata est) regnatio (= regnum) Dei; paenitentiam agite et vobis-credibilis-sit [res] evangelii (= credite evangelio)³⁴. 16 Et ut abibat³⁵ in-maris marginem (= ripam)³⁶ Galilaeae, vidit³⁷ Simonem (simon) et Andream (andria)³⁸ fratrem Simonis (simonisi)³⁹; retiabantur⁴⁰ rete (*instr.*)⁴⁰ in-mari⁴¹, quia retiarii⁴² fuerunt⁴². 17 Et dixit illis Iesus: venite et <introrsum>sequimini me, et operabor (= faciam)⁴³ vos ut sitis⁴³ captores⁴⁴ hominum 18 et⁴⁵ confestim⁴⁶ reliquerunt plāgas (= retia) illas⁴⁷ et sequebantur illum. 19 Et ab(-re)it⁴⁸ pusillum⁴⁸, et vidit ille⁴⁹ Iacobum (iakob) Zebedaei (zebedesi) et Iohannem (iohanē) fratrem eius, et illi quoque⁵⁰ in⁵¹ navi sarciebant-tantum sagenas⁵¹, 20 et confestim⁵² vocavit illos;

⁹ baptismum (*verb.* luminis acceptionem) OT. — ¹⁰ ad-[re]missionem OT. — ¹¹ omnes regiones (*coll.*) Iudaeae OT. — ¹² et Ierusalēmitae omnes et baptizabantur ex (= ab) illo OT. — ¹³ ei-confitebantur OT. — ¹⁴ Et vestitus-est Iohannes (iovine) ut-vestis sua (= vestimento suo) e capillo cameli OT. — ¹⁵ mel et locustam campestrem Op. — ¹⁶ eis-loquebatur Op. — ¹⁷ ecce en OT. — ¹⁸ om ego declinare et OT. — ¹⁹ funem (= corrigiam) Tb. — ²⁰ vos-baptizabit Tb. — ²¹ ex (= ab) Iohanne (iovine) in-Iordane OT. — ²² statim OT. — ²³ in-exoriendo (= ascendendo) illo OT. — ²⁴ + Dei OT. — ²⁵ fuit a-<super>caelis (caelo) OT. — ²⁶ tibi gratus fui OT. — ²⁷ statim OT. — ²⁸ et tentabatur OT. — ²⁹ om ille Tb. — ³⁰ Et post traditionem Iohannis (iovine) OT. — ³¹ + et OT. — ³² om illud OT. — ³³ quia OT. — ³⁴ vobis-credibilis-erit (= sit) [res] evangelii Tb; vobis-credibiles-erunt (= sint) [res] evangelii Op. — ³⁵ + Iesus Tb. — ³⁶ + illam OT. — ³⁷ vidit (+ Pluralinfix) Tb. — ³⁸ Andream (andrea) Tb. — ³⁹ eius OT. — ⁴⁰ cum ret[i]arentur OT. — ⁴¹ super mare illud OT. — ⁴² fuerunt illi retiatores OT. — ⁴³ faciam vos (om ut sitis) OT. — ⁴⁴ retiatores Op. — ⁴⁵ illi autem OT. — ⁴⁶ statim OT. — ⁴⁷ eorum (= suas) OT. — ⁴⁸ pusillum abiit OT. — ⁴⁹ om ille OT. — ⁵⁰ om quoque Op. — ⁵¹ sarciebant plāgas eorum in navi OT. — ⁵² om confestim OT. —

illi autem confestim⁴⁶ reliquerunt patrem⁵³ eorum (= suum) Zebedaeum (zebedē) in navi cum mercenariis⁵⁴, et ierunt⁵⁵ post⁵⁶ illum⁵⁶. 21 Et intraverunt ad-Capharnaum (kap'ernaom)⁵⁷, et confestim⁵⁸ in sabbatis (šap'at'i) docebat in synagogis⁵⁸; 22 et demirati fuerunt (= stupebant)⁵⁹ super magisterium⁵⁹ illud eius; quia fuit⁶⁰ ad-erudiendum eos⁶⁰ ut (= quasi) potestatem-habens⁶¹, et non ut Scribae illi⁶² eorum. 23 Et fuit in-synagoga⁶³ eorum homo spiritu⁶⁴ immundo apprehensus⁶⁴, et ⁶⁵ clamorem-fecit (= exclamavit) 24 et dixit: nos-sine⁶⁶ quid iacet⁶⁷ [penes]⁶⁸ nos et [penes] te⁶⁸, Iesu Nazorae (nazoreveli)⁶⁹? venisti (*verb.* ventus es)⁷⁰ ad-perdendum nos; novi⁷¹ te quis es, Sancte Dei⁷²; 25 et⁷³ comminatus-est illi Iesus et ei-dixit: os occlude⁷⁴ et prodi⁷⁵ ex (= ab) isto! 26 Et concussit⁷⁶ illum spiritus⁷⁷ immundus, et clamorem-fecit (= exclamavit)⁷⁸ voce⁷⁹ magna magna (= permagna)⁷⁹ et exiit ex (=ab) illo; 27 et demirati-sunt⁸⁰ omnes. Conquirebant⁸¹ invicem (=inter se) et loquebantur: quid num (= quidnam)⁸² est haec doctrina nova⁸³? quia potestate (*instr.* = in potestate) immundis illis spiritibus⁸⁴ praecipit (*it.*)⁸⁵ et subditi-sunt⁸⁶ illi (*dat.*). 28 Et egressa-est fama haec⁸⁷ eius⁸⁷ circa⁸⁸ omnes has regiones (*coll.*)⁸⁸ Galilaeae. 29 Et confestim⁸⁹ prodierunt (= exierunt)⁹⁰ illinc-de synagoga⁹⁰, et venerunt⁹¹ ad-domum Simonis (simonisi) et Andreae (andria) una-cum Iacobo (iakob) et Iohanne (iohane)⁹¹; 30 socrus autem Simonis locata-est (= decumbebat)⁹² aestu (= febrī)⁹², et confestim⁹³ dixerunt⁹⁴ illi (*dat.*)⁹⁵ propter illam (= de illa); 31 et venit⁹⁶,prehendit manum⁹⁷ et suscitavit (= erexit)⁹⁸, et⁹⁹ reliquit illam aestus ille¹⁰⁰ et¹⁰¹ ministrabat illis¹⁰². 32 Et ut advesperavit¹⁰³, quando¹⁰⁴ occidit sol¹⁰⁴, afferebant illi (*dat.*)¹⁰⁵ omnes aegrotos (*coll.*) et daemioniacos (*coll.*)¹⁰⁵; 33 et civitas¹⁰⁶ illa omnis¹⁰⁶ congregata fuit (= erat) coram ianuis (= ante ianuas); 34 et sanavit¹⁰⁷ multos¹⁰⁸ aegrotos ex (= a)

⁵³ Zebedaeum (zebede) patrem eorum OT. — ⁵⁴ + illis eius OT. — ⁵⁵ sequebantur OT. — ⁵⁶ illum OT. — ⁵⁷ kap'arnaum Op.; kapernaum Tb. — ⁵⁸ in-die sabbatorum (šabat'i) et (om Op) intravit in-synagogas eorum et docebat illos OT. — ⁵⁹ admirabatur populus ille magisterium OT. — ⁶⁰ docebat illos OT. — ⁶¹ sicut (+ *igi*) (om *igi* Tb) qui habet potestatem OT. — ⁶² illi Scribae Op; om illi Tb. — ⁶³ in concilio (= synagoga) illo (om illo Tb) OT. — ⁶⁴ quocum (= apud quem) fuit spiritus immundus OT. — ⁶⁵ om et OT. — ⁶⁶ eho (georg-cha) Op; om Tb. — ⁶⁷ est OT. — ⁶⁸ [penes] te et [penes] nos Tb. — ⁶⁹ Nazarene (nazareveli) OT. — ⁷⁰ + hic (= huc) Op. — ⁷¹ novimus OT. — ⁷² sanctus iste Dei OT. — ⁷³ om et OT. — ⁷⁴ occlude os Op. — ⁷⁵ exi OT. — ⁷⁶ prostravit OT. — ⁷⁷ + ille Op. — ⁷⁸ vocem-fecit OT. — ⁷⁹ voce magna OT. — ⁸⁰ demirabantur OT. — ⁸¹ usque-ad-conquirendum OT. — ⁸² om num OT. — ⁸³ hoc magisterium novum OT. — ⁸⁴ spiritibus (+ quoque Op) immundis OT. — ⁸⁵ praecipit (*praes.*) OT. — ⁸⁶ oboediunt OT. — ⁸⁷ propter hoc (= de eo) OT. — ⁸⁸ in-omnem hanc regionem OT. — ⁸⁹ Ad*; om OT. — ⁹⁰ illinc-de synagoga prodit Tb; prodit illinc-de synagoga Op. — ⁹¹ venit in-domum Simonis et Andreae (andria) cum Iohanne (iovanē) et Iacobo OT. — ⁹² concisa (= collapsa) fuit (= erat) febrī OT. — ⁹³ om confestim OT. — ⁹⁴ nuntiaverunt OT. — ⁹⁵ Iesu Tb. — ⁹⁶ + Iesus et Tb; + et Op. — ⁹⁷ + eius Tb. — ⁹⁸ + illam OT. — ⁹⁹ + statim Tb. — ¹⁰⁰ febris illa (om illa Op) OT. — ¹⁰¹ et (om et Tb) surrexit et OT. — ¹⁰² illi (*dat.*) Tb. — ¹⁰³ invesperascebat OT. — ¹⁰⁴ et sol [oc]cidit OT. — ¹⁰⁵ conducebat ad-eum omnes aegrotos (*pl.*) et daemioniacos (*pl.*) OT. — ¹⁰⁶ omnis civitas OT. — ¹⁰⁷ + Pluralifix (sekundār!) OT. — ¹⁰⁸ omnes e malis morbis et ex (om ex Op) diversis aegrotationibus OT. —

variis morbis¹⁰⁸, et daemones multos depulsi (= eiecit)¹⁰⁹, et non dominati sunt (= potuerunt) ad-loquendum (= loqui) daemones illi (*pl.*)¹¹⁰, quia noverant illum quoniam Christus (k'riste) est. 35 Et mature¹¹¹ mane¹¹¹ surrexit¹¹², prodivit (= exiit)¹¹³ et ivit¹¹⁴ in-desertum locum, et ibi adorabat¹¹⁵; 36 et sequebatur¹¹⁶ illum Simon et [qui] cum illo illi¹¹⁷; 37 et quando¹¹⁸ invenerunt illum¹¹⁹, dixerunt illi (*dat.*) quoniam omnes quaerunt¹²⁰ te; 38 et¹²¹ dixit illis: venite et eamus¹²² circum¹²³ in-propinquas¹²⁴ illas quoque vico-civitates¹²⁴, ut ibi quoque¹²⁵ praedicem¹²⁶; quia propter hoc veni (*verb.* ventus sum)¹²⁷. 39 Et praedicabat in¹²⁸ synagogis¹²⁹ eorum¹³⁰ in-omni Galilaea, et daemones depellebat (= eiciebat)¹³¹. 40 Et¹²³ venit ad-eum (per)leprosus¹³², precabatur illum et¹³³ genuflexo¹³³ ei-loquebatur quoniam¹³⁴ si¹³⁵ voles potentia tibi-est (= potes) emundare me; 41 Iesus autem commiseratus-est eius, tetendit¹³⁶ manum¹³⁷, attigit¹³⁸ illum et ei-dixit: volo emundare; 42 et ut-primum dixit illi hoc¹³⁹, confestim¹⁴⁰ recessit¹⁴¹ illi (= ab eo) (per)lepra illa et emundatus-est¹⁴¹. 43 Et comminatus-est illi¹⁴² et confestim¹⁴³ propulsavit illum; 44 et dixit illi¹⁴⁴, ne¹⁴⁵ cui nunties¹⁴⁵ sed [ap]age¹⁴⁶ et ostende temetipsum sacerdoti. Et sacrificia propter emundationem tuam quod¹⁴⁷ praecepit¹⁴⁸ Moyses (mose) ad-testificationem eis. 45 Ille autem ut¹⁴⁹ prodivit (= exiit)¹⁵⁰, coepit¹⁵¹ praedicare (*term.*) perquam (= valde) et passim-diffamare¹⁵² verbum illud, et¹⁵³ iam-non potestas-ei-est (*it.* = potest)¹⁵⁴ ad-civitatem manifeste¹⁵⁵ intrare, sed foras (= foris) in-desertis locis fuit¹⁵⁶; et veniebant ad-eum undique¹⁵⁷.

2,1 Et venit¹ deinde (= iterum) ad-Capharnaum (kap'arnaom)² e (= a) pusillis diebus³; audierunt⁴ autem⁴ quoniam⁵ in domo est; 2 et congregati-sunt⁶ multi⁶, ut⁷ non-iam relinqueretur (*term.*) nec extra ianuas⁷,

¹⁰⁹ eiecit OT. — ¹¹⁰ [re]linquebat daemones illos loqui OT. — ¹¹¹ mane crepusculi-matutini tantum valde OT. — ¹¹² + et OT. — ¹¹³ + illinc OT. — ¹¹⁴ abiit OT. — ¹¹⁵ orabat OT. — ¹¹⁶ sequebantur OT. — ¹¹⁷ om illi Op. — ¹¹⁸ om quando OT. — ¹¹⁹ + et OT. — ¹²⁰ quaerimus Tb. — ¹²¹ Iesus autem OT. — ¹²² abeamus OT. — ¹²³ om circum OT. — ¹²⁴ in-propinquos (*coll.* Tb; *pl.* (!) Op) vicos (*coll.*) et civitates (*coll.*) OT. — ¹²⁵ om quoque Op. — ¹²⁶ eis-praedicem OT. — ¹²⁷ missus-sum OT. — ¹²⁸ in-OT. — ¹²⁹ synagogae Tb. — ¹³⁰ + et OT. — ¹³¹ eiciebat OT. — ¹³² Tunc accessit illi (= ad illum) unus leprosus<-factus> OT. — ¹³³ et (om Tb) genua flexit coram illo (om coram illo Op) et OT. — ¹³⁴ om quoniam OT. — ¹³⁵ Domine, si<-igitur> OT. — ¹³⁶ et tetendit Op; et expandit (*aor.*) Tb. — ¹³⁷ + eius Tb. — ¹³⁸ et attigit OT. — ¹³⁹ hoc dixit OT. — ¹⁴⁰ statim OT. — ¹⁴¹ excussa-est ex (= ab) illo lepra illa, et emundatus-est ille Op; emundatus-est ex (= ab) illa lepra Tb. — ¹⁴² + Iesus Tb. — ¹⁴³ statim Op; om Tb. — ¹⁴⁴ ei-dixit Tb; + vide OT. — ¹⁴⁵ ne-forte quis sciat Tb. — ¹⁴⁶ i OT. — ¹⁴⁷ + *igi* Op; sicut (+ *igi*) Tb. — ¹⁴⁸ tibi-praecepit Op. — ¹⁴⁹ om ut OT. — ¹⁵⁰ +illinc Op. — ¹⁵¹ et coepit OT. — ¹⁵² diffamare Tb. — ¹⁵³ quoniam (= ita-ut) OT. — ¹⁵⁴ potestas-ei-fuit (= potuit) OT. — ¹⁵⁵ manifeste ad-civitatem OT. — ¹⁵⁶ commorabatur Op; se-vertebat (= versabatur) Tb. — ¹⁵⁷ de (= ab) omnibus (+ *ve* Tb) [partibus] OT.

¹ intravit Op; intravit Iesus Tb. — ² kap'arnaum Op; kapernaum Tb. — ³ et (om Op) post paucos dies OT. — ⁴ et (om Tb) audierunt OT. — ⁵ quia Op. — ⁶ congregatus-est ibi multitudo populi OT. — ⁷ donec (= ita ut) non-iam locum-daretur (*impf.*) coram (= ante) ianuis illis OT. —

et loquebatur illis verbum illud⁸. 3 Et veniebant⁹ ad-eum, et portabant ad-eum¹⁰ paralyticum¹¹, quem¹² super-habebant (= levabant) quattuor¹², 4 et¹³ non (ver)¹⁴ potuerunt¹⁵ propinquare¹⁶ <foras->de¹⁷ populo illo, refixerunt¹⁸ tectum domus illius, in qua¹⁹ fuit²⁰ et profoderunt (= perfoderunt)²¹ et²² de<orsum>miserunt²² grabatum illum super quem paralyticus ille locatus-est²³. 5 Cum²⁴ vidit Iesus fidem illam²⁵ eorum²⁶, dixit paralytico illi: liber (= fili), [re]mittentur (= remittantur) tibi peccata tua. 6 Et²⁷ fuerunt aliqui (= quidam)²⁸ Scribae ex ibi sedentibus²⁸; considerabant²⁹ in³⁰ cordibus eorum³¹; 7 ad-quid (= quare)³² hic hoc-modo³³ blasphemiam loquitur? quis praevalens est (= potest)³⁴ [re]-mittere peccata at (= nisi) unicus (= solus)³⁵ Deus³⁵? 8 Et³⁶ confestim agnovit Iesus³⁶ spiritu suo³⁷ quia hoc[-modo]³⁸ consultant (= cogitant) illi³⁹ in⁴⁰ cordibus eorum⁴¹, dixit illis: ad-quid (= quare)⁴² hoc-modo⁴³ consultatis in⁴⁰ cordibus vestris? 9 quid facilius est dicere⁴⁴ paralytico⁴⁵ [re]mittentur tibi peccata tua, aut (= an) dicere: surge, tolle grabatum tuum et ambula? 10 Sed ut⁴⁶ sciatis quia potestatem-habens est Filius hominis⁴⁷ super terram [re]mittendi (*term.*) peccata, 11 et dixit paralytico illi: tibi loquor, surge, tolle grabatum tuum et abi ad-domum tuam. 12 Et surrexit confestim⁴⁸, sustulit grabatum illum⁴⁹ et exiit⁵⁰ coram omnibus⁵¹. Demirati fuerunt⁵² et glorificabant Deum et loquebantur quoniam nequaquam (= numquam) hoc-modo⁵³ vidimus. 13⁵⁴ Et⁵⁵ exiit deinde (= rursus) ad-maris marginem⁵⁵ et omnis ille populus veniebat ad-eum⁵⁶, et⁵⁷ docebat illos; 14 et abibat⁵⁸ ille illinc⁵⁸, vidit⁵⁹ Levi Alphaei (alp'esi) sedentem⁶⁰ super telonium et dixit illi: insequere me; et surrexit⁶¹ et sectatus-est⁶² illum. 15 Et fuit⁶³ in⁶⁴ accumbendo (*verb.* in accubitu sistendo) eius in⁶⁵-domo eius, et multi publicani et peccatores accubuerunt⁶⁶ cum Iesu et cum discipulis eius, quia fuerunt ibi multi; 16 et sequebantur illum⁶⁷ Scribae⁶⁸

⁸ om illud OT. — ⁹ venerunt OT. — ¹⁰ om ad-eum OT. — ¹¹ grabato (om Op) hominem paralyticum OT. — ¹² sublevatum e (= a) quattuor OT. — ¹³ + ut OT. — ¹⁴ om non Op. — ¹⁵ praevaluerunt OT. — ¹⁶ + ad-eum OT. — ¹⁷ e (= a) OT. — ¹⁸ tunc (om Op) defregerunt OT. — ¹⁹ ubi OT. — ²⁰ ille fuit Tb; fuit ille Op. — ²¹ tulerunt OT. — ²² om et de<orsum>miserunt Op; et demiserunt Tb. — ²³ locatus-est paralyticus ille 1329 OT. — ²⁴ Et 1329 OT. — ²⁵ om illam 1329 Tb. — ²⁶ + et 1329 OT. — ²⁷ om et OT. — ²⁸ aliqui (= quidam) ibi e sedentibus (om e sedentibus Tb) Scribis (Scribae Tb) OT. — ²⁹ consultabant OT. — ³⁰ in- Tb. — ³¹ suis Tb; + et loquebantur OT. — ³² quoniam OT. — ³³ om hoc-modo OT. — ³⁴ cui potestas-est OT. — ³⁵ solus Deus OT. — ³⁶ Iesus autem animadvertit OT. — ³⁷ om suo OT. — ³⁸ hoc-modo Tb. — ³⁹ om illi OT. — ⁴⁰ in- OT. — ⁴¹ + et OT. — ⁴² cur OT. — ⁴³ istud Op. — ⁴⁴ loqui OT. — ⁴⁵ + huic OT. — ⁴⁶ Ut autem OT. — ⁴⁷ potestatem habet Filius hominis OT. — ⁴⁸ ille (om Op) statim et 1329 OT. — ⁴⁹ + suum Op. — ⁵⁰ prodivit 1329 OT. — ⁵¹ + doniq[ue] (= adeo ut) Tb; + quoniam (= ita ut) 1329 Op. — ⁵² admirabantur omnes 1329 OT. — ⁵³ huiusmodi (= tale) miraculum 1329. — ⁵⁴ V. 13 om 1329. — ⁵⁵ Et deinde exiit in-maris marginem OT. — ⁵⁶ sequebatur illum OT. — ⁵⁷ + ibi OT. — ⁵⁸ ille illinc abiit (abibat Op) OT; illinc discedebat 1329. — ⁵⁹ et vidit 1329 Op. — ⁶⁰ cum sedit ille 1329 OT. — ⁶¹ ille surrexit Tb; surrexit ille 1329 Op. — ⁶² sequebatur 1329 OT. — ⁶³ om fuit Tb. — ⁶⁴ ut (+ cum Tb!) sedit ille 1329 OT. — ⁶⁵ in 1329 OT. — ⁶⁶ sederunt 1329 OT. — ⁶⁷ + et 1329 OT; + ut viderunt Op. — ⁶⁸ Scribae illi et Pharisei 1329 OT. —

illi Pharisaeorum⁶⁸; cum viderunt⁶⁹ illum quia manducabat⁷⁰ cum publicanis et peccatoribus⁷⁰, loquebantur⁷¹ discipuli eius: propter quid (= quare)⁷² cum publicanis et peccatoribus manducatis et bibitis? 17 et ut⁷³ audivit⁷⁴ Iesus⁷⁵, dixit illis⁷⁶: non necesse-est vivacibus (= sanis) medicus sed aegrotis, non veni (*verb.* ventus sum)⁷⁷ apparere-facere⁷⁸ iustos sed peccatores⁷⁹. 18 Et⁸⁰ observabant (= ieiunabant) discipuli Iohannis (iovanesi) et Pharisaeorum⁸⁰, et dixerunt illis⁸¹: propter quid (= quare) discipuli Iohannis et Pharisaeorum observant (= ieiunant), discipuli autem⁸² tui non observant (= ieiunant)? 19 Dixit illis Iesus: num praevalentes sunt (= possunt) progenies (*pl.* = filii) nuptiarum (*sg.*)⁸³, dum sponsus ille cum illis adhuc⁸⁴ est, observare (= ieiunare)? quantum⁸⁵ tempus sponsus ille cum illis adhuc erit, non praevalentes sunt (= possunt) observare (= ieiunare)⁸⁵; 20 sed venient⁸⁶ dies quando sublatus-erit⁸⁷ ex (= ab) illis sponsus ille, tunc⁸⁸ adhuc⁸⁸ observabunt (= ieiunabunt) in illis diebus⁸⁹. 21 Nemo commissuram panni⁹⁰ infulati⁹¹ [super]ponit (*it.*) super vestem veterem⁹², alioquin (*verb.* si<-igitur> non) devellit⁹³ (*it.*) aequaliter sibi⁹³ novum illud (*nom.*) [quod] (*acc.*) veteris illius, et peius⁹⁴ scissum (= scissura)⁹⁵ fit (*it.*). 22 Et nemo infundit (*it.*) vinum novum in-utres veteres, alioquin (*verb.* si<-igitur> non)⁹⁶ scindit (*it.*)⁹⁷ vinum⁹⁸ utres⁹⁹ illos⁹⁹, et vinum illud¹⁰⁰ effunditur (*it.*)¹⁰¹ et utres illi¹⁰² pereunt¹⁰³ (*it.*), sed vinum novum in-utres novos infundunt (*it.*). 23 Et fuit ut¹⁰⁴ pertransibat ille¹⁰⁵ arvom in sabbato (šap'at'i)¹⁰⁶, et discipuli eius coeperunt in¹⁰⁷ ambulando eorum (= euntibus illis)¹⁰⁷ vellere¹⁰⁸ caput (= spicam)¹⁰⁸; 24 Pharisei autem¹⁰⁹ loquebantur illi (*dat.*): vide quid operantur¹¹⁰ in sabbato, quod non fas est¹¹¹? 25 et ille¹¹² dixit illis: nequaquam (= numquam)-ne¹¹³ a-vobis-lectum-est (= legistis) vobis (= vos)¹¹⁴ quid (+ *igi* = quod) fecit David (davit'), ubi (*temp.*)¹¹⁵ ei-necesse-erat (= necessitatem habuit)¹¹⁶ et peresuriit¹¹⁷

⁶⁹ ut-primum viderunt Tb 1329; om cum viderunt illum Op. — ⁷⁰ cum publicanis et peccatoribus manducat 1329 OT. — ⁷¹ et (om 1329 Op) dixerunt 1329 OT. — ⁷² cur 1329 Op. — ⁷³ ut-primum Op; om ut 1329 Tb. — ⁷⁴ + hoc 1329 OT. — ⁷⁵ + et 1329 Tb. — ⁷⁶ dixit illi Op; eis-dixit 1329. — ⁷⁷ veni 1329 OT. — ⁷⁸ vocare 1329 OT. — ⁷⁹ + ad-paenitentiam 1329 OT. — ⁸⁰ Et fuerunt discipuli Iohannis (iovanēsi) et Pharisaeorum (Pharisei 1329) in observatione (= ieiunio) et venerunt ad-eum 1329 OT. — ⁸¹ illi (*dat.*) 1329 Op; om Tb. — ⁸² et discipuli 1329 OT. — ⁸³ non potestas-est filiis (= non possunt filii) sponsi 1329 OT. — ⁸⁴ om adhuc 1329 OT. — ⁸⁵ om quantum... observare 1329 OT. — ⁸⁶ veniunt 1329 OT. — ⁸⁷ ubi (*temp.*) exaltabitur 1329 OT. — ⁸⁸ et tunc 1329 OT. — ⁸⁹ in illa die 1329. — ⁹⁰ om panni 1329 OT. — ⁹¹ infulatam (om Tb) + novam 1329 OT. — ⁹² vesti veteri 1329 OT. — ⁹³ perrumpit (*it.*) ex (= ab) illa vivax (*acc.* = sanum) illud (*acc.*) Tb; perrumpit vivax quoque illud (*acc.*) ex (= ab) illa 1329 Op. — ⁹⁴ maius Op. — ⁹⁵ dirumpit (dirumpitur 1329) *it.* (+ illud *acc.* Tb) 1329 OT. — ⁹⁶ ut non (= ne) 1329 OT. — ⁹⁷ scindat 1329 OT. — ⁹⁸ + novum 1329 OT. — ⁹⁹ utrem 1329; utrem veterem OT. — ¹⁰⁰ om illud 1329. — ¹⁰¹ effundetur 1329 Op. — ¹⁰² om illi OT. — ¹⁰³ peribunt Op. — ¹⁰⁴ + ille OT. — ¹⁰⁵ om ille OT. — ¹⁰⁶ in-sabbato (šabat'i) ex arvo Tb. — ¹⁰⁷ in via ambulare OT. — ¹⁰⁸ et discernere caput spicae OT. — ¹⁰⁹ + illi OT. — ¹¹⁰ agunt + discipuli tui OT. — ¹¹¹ + facere OT. — ¹¹² Iesus autem OT. — ¹¹³ om -ne OT. — ¹¹⁴ om vobis OT. — ¹¹⁵ quando OT. — ¹¹⁶ + illi (*dat.*) Tb. — ¹¹⁷ + ille Op. —

et cum illo illi¹¹⁸? 26 quomodo (+ *igi*) intravit in-domum Dei sub Abiathar (abiath'ar) sacerdotum magistro, et panes illos sacrificii¹¹⁹ comedit, quos¹²⁰ non fas fuit manducare at (= nisi) sacerdotibus solum, et dedit [iis] quoque cum illo qui fuerunt¹²⁰. 27 Et loquebatur illis: sabbatum propter hominem creatum-est et non¹²¹ homo propter sabbatum; 28 Dominus¹²² autem est filius hominis sabbati quoque.

3,1 Et¹ intravit deinde² in synagoga[m] et fuit ibi homo cui exarefacta³ [ex]stitit manus (= qui aridam habuit manum)³ 2 et investigabant illum⁴, si <-igitur>-forte⁵ in⁶ sabbato (šap'at'i)⁶ sanaret illum, ut-forte⁷ accusarent illum⁸; 3 et⁹ dixit¹⁰ homini illi, cui (+ *igi*) manus exarefacta [ex]stitit¹¹: consiste in-medio¹²; 4 et dixit illis¹³: quid licet¹⁴ in¹⁵ sabbato bene¹⁶ operari (*verb.* boni-opus)¹⁶ aut (= an) maligne¹⁷ operari (*verb.* maligni-opus)¹⁷, spiritum (= animam) vivum-facere (= salvare) aut (= an) perdere? illi autem tacuerunt; 5 et respexit¹⁸ illos iracunde (= cum ira) maeste super caecitate illa cordis eorum, et dixit homini illi: distende¹⁹ manum tuam, et²⁰ distendit²¹, et revixit²² manus illa²³ eius²⁴. 6 Et²⁵ prodierunt (= exierunt)²⁶ Pharisei²⁷ confestim²⁸ cum Herodianis (herodiani)²⁹, et³⁰ consultabant³¹ propter illum, ut-forte³² perderent illum; 7 Iesus autem una-cum discipulis suis³³ abiit³⁴ ad-mare versus³⁴; et multus populus a-Galilaea et a-Iudaea 8 et a-Ierusalēm et ab-Idumaea (idumia)³⁵ et trans Iordanem et a-Tyro (twirosi) et de (= a) Sidone (sidoni)³⁶ populus multus audiebat³⁷ quantum³⁸ ille operabatur et venerant (*verb.* venti fuerunt)³⁹ ad-eum. 9 Et dixit⁴⁰ discipulis suis⁴¹, ut navem pusillam⁴² exspectare-facerent⁴³ illi (*dat.*) <foras->de populo illo⁴⁴, ut non (= ne) coartarent (= comprimerent) illum⁴⁵; 10 quia multos sanavit⁴⁶, sed⁴⁷ insuper irruunt (*praes.*

¹¹⁸ [qui] cum illo OT. — ¹¹⁹ sacrificiorum Tb. — ¹²⁰ et (om Tb) dedit [iis] quoque (om quoque Tb) cum illo illis (om illis Op) quos non fas fuit (est Op) manducare at (= nisi) sacerdotibus solum OT. — ¹²¹ non<-tamen> OT. — ¹²² + quoque Op.

¹ Et cum discederet illinc Iesus et Tb. — ² deinde intravit Op. — ³ manus exarefacta [ex]stitit OT. — ⁴ + ut Tb. — ⁵ si<-igitur> 1329 OT. — ⁶ in-sabbato (šabat'i) 1329 OT. — ⁷ ut 1329. — ⁸ om ut-forte accusarent illum OT. — ⁹ in-illo tempore 1329 OT. — ¹⁰ + Iesus 1329 OT. — ¹¹ + surge et 1329 OT. — ¹² hic (om 1329 Tb) in-[medio] 1329 OT. — ¹³ + Iesus 1329 OT. — ¹⁴ fas est-ne (om -ne 1329) 1329 OT. — ¹⁵ in-1329 Op. — ¹⁶ bonum operari (*verb.* boni opus) 1329 OT. — ¹⁷ malum (*verb.* mali) 1329 OT. — ¹⁸ circumspexit illos Iesus (om Iesus 1329 Op) cum-ira et tristiter propter caecitatem (+ illam 1329) 1329 OT. — ¹⁹ extende 1329 OT. — ²⁰ om et Tb; + ille 1329 OT. — ²¹ extendit manum 1329 OT. — ²² rursus reddita-est 1329 OT. — ²³ om eius 1329 OT. — ²⁴ + sicut una (= altera) illa (illa una Tb) OT. — ²⁵ + ut-primum 1329 OT. — ²⁶ + illinc 1329 OT. — ²⁷ + illi 1329 OT. — ²⁸ om confestim 1329 OT. — ²⁹ herodiani 1329 OT. — ³⁰ om et 1329 OT. — ³¹ consultationem (= consilium) fecerunt 1329 OT. — ³² ut 1329 OT. — ³³ om suis 1329 OT. — ³⁴ recessit ex (= ab) illis et venit (ivit Tb) ad-maris marginem 1329 OT. — ³⁵ om et ab Idumaea 1329 OT. — ³⁶ a-Sidone et [qui] ultra 1329; de (= a) Tyro et Sidone OT. — ³⁷ audivit multa multitudo 1329 OT. — ³⁸ + adhuc Op. — ³⁹ venerunt 1329; veniebant OT. — ⁴⁰ + Iesus Op. — ⁴¹ eius 1329. — ⁴² om pusillam 1329 OT. — ⁴³ praepararent 1329 OT. — ⁴⁴ propter populum illum 1329 OT. — ⁴⁵ prope-accederent illi (= ad illum) 1329 OT; + coartarent (+ illum Tb) OT. — ⁴⁶ sanabat OT. — ⁴⁷ quoniam OT. —

consuet.)⁴⁸ illi (*dat.* = in eum)⁴⁹ ut-forte⁵⁰ attingerent solum-modo⁵¹ illum [ii] qui⁵² (+ *igi*) plexi fuerunt⁵²; 11 et spiritus⁵³ illi immundi, ubi (*temp.*) viderunt illum, procidunt (*it.*) illi (*dat.*)⁵⁴, clamant (*praes. cons.*)⁵⁵ et loquuntur (*praes. cons.*)⁵⁶: quoniam⁵⁷ tu es Filius Dei⁵⁸; 12 et perquam (= valde) comminatur (*it.*)⁵⁹ illis ut-forte⁶⁰ non (= ne) manifestarent illum⁶¹. 13 Et ascendit (*aor.*) ille in-montes⁶² et [eos-] advocavit qui⁶³ placuerunt illi (*dat.*)⁶³, et illi⁶⁴ venerunt ad-eum; 14 et fecit illos⁶⁵ duodecim ut essent illi⁶⁶ cum illo, et⁶⁷ »apostolus« (*praed.* = apostoli) nomen collocavit (= imposuit) eis (*verb. ad-eos*)⁶⁷ ut emitteret illos praedicare, 15 et haberent dominatum eicere (*term.*) daemones. 16 Et collocavit (= imposuit)⁶⁸ nomen Simoni Petrum (*simons dat. petre*) 17 et Iacobo (*iakobs dat.*)⁶⁹ Zebedaei (*zebedessa dat.*)⁷⁰ et Iohanni (*iovanes dat.*) fratri⁷¹ Iacobi (*iakobisi*), et collocavit (= imposuit) illis nomen⁷² Boanerges (*banereges*), quod est⁷³ filii tonitru; 18 et Andream (*andrias dat.*)⁷⁴ et Philippum (*p' ilipes dat.*)⁷⁵ Bartholomaeum (*bart' lomeos dat.*)⁷⁶ et Matthaeum (*mat' es*)⁷⁷ publicanum (*dat.*)⁷⁸ et Thomam (*t' omas dat.*)⁷⁹ et Iacobum Alphaei (*iakobs alp' essa dat.*)⁸⁰ et Thaddaeum (*t' adeos dat.*)⁸¹ et Simonem Chananaeum (*simons kananelsa dat.*)⁸² 19 et Iudam Iscariotem (*iudas skariotelsa dat.*)⁸³, qui quoque tradidit illum. 20 Et venerunt ad-domum⁸⁴ illi⁸⁵, et congregatus-est deinde (= iterum)⁸⁶ populus ille⁸⁷ quoniam⁸⁸ non otium-habent (= ita ut non otium haberent) panem manducare quoque⁸⁸; 21 et ut⁸⁹ audierunt sui illi⁹⁰, prodierunt (= exierunt)⁹¹ apprehendere eum, quia loquebantur quoniam perdeceptus-est⁹². 22 Et Scribae illi ab-Ierusalēm progressi (*verb. venti part. pass. v. venire*)⁹³ loquebantur quoniam Beelzebul (*belzebuli*)⁹⁴ est cum illo⁹⁵, et principe illo (*instr.*) daemonum depellit (= eicit *it.*)⁹⁶ daemones. 23 Et advocavit illos⁹⁷ et parabolā (*parabolis*) loquebatur illis: quomodo num⁹⁸ praevalens est (= potest)⁹⁹ daemon⁹⁹ daemonem depellere¹⁰⁰?

⁴⁸ irruerant Tb; irruerat Op. — ⁴⁹ + populus ille OT. — ⁵⁰ ut OT. — ⁵¹ tantum OT. — ⁵² et quanti habebant languorem (= infirmitatem) (dolorem = morbum Op) attingebant (et attigerunt Op) et (om Op) sanabantur OT. — ⁵³ spiritus illi immundi (*coll.*) spectabant illum et ei-procidebant (ei-prociderunt Op) OT. — ⁵⁴ om illi OT; + et Op. — ⁵⁵ clamabant OT. — ⁵⁶ loquebantur OT. — ⁵⁷ om quoniam OT. — ⁵⁸ + vivi Op. — ⁵⁹ comminatus-est OT. — ⁶⁰ ut OT. — ⁶¹ om illum OT. — ⁶² in-montem OT. — ⁶³ quos volebat OT. — ⁶⁴ om illi OT. — ⁶⁵ duodecim illos OT. — ⁶⁶ om illos OT. — ⁶⁷ om et... eis OT. — ⁶⁸ + illi OT. — ⁶⁹ iakob *acc.* OT. — ⁷⁰ zebedēsi *acc.* OT. — ⁷¹ iovane (*acc.*) fratrem OT. — ⁷² nomina (*coll.*) OT. — ⁷³ sunt OT. — ⁷⁴ andrea *acc.* OT. — ⁷⁵ p' ilipē *acc.* OT. — ⁷⁶ et bart' lomē (*acc.*) OT. — ⁷⁷ mat' es Ad*; mat' eoz *acc.* OT. — ⁷⁸ publicanum (*acc.*) OT. — ⁷⁹ t' oma *acc.* OT. — ⁸⁰ iakob alp' esi *acc.* OT. — ⁸¹ t' adeoz OT. — ⁸² simon kananeli *acc.* OT. — ⁸³ iuda skarioteli (*iskarioteli Tb*) *acc.* OT. — ⁸⁴ in-domum OT. — ⁸⁵ om illi OT. — ⁸⁶ rursus + ad-eum OT. — ⁸⁷ om ille OT. — ⁸⁸ et potestas-fuit illis (= potuerunt illi) non-iam panem manducare OT. — ⁸⁹ om ut OT. — ⁹⁰ [qui] de (= ab) illo illi Op; [qui] de (= e) montibus (*mt' it' = misit' eius?*) Tb. — ⁹¹ et venerunt Tb; et prodierunt Op. — ⁹² exhorruit (*verb. exhorritus est*) OT. — ⁹³ qui (+ *igi* Op) ab-Ierusalēm venti fuerunt (= venerant) OT. — ⁹⁴ benzebuli Ad*; berzebuli OT. — ⁹⁵ cum illo est OT. — ⁹⁶ eicit (*praes.*) OT. — ⁹⁷ eos-advocavit OT. — ⁹⁸ om num Tb. — ⁹⁹ potestas-est daemoni OT. — ¹⁰⁰ eicere OT. —

24 et si¹⁰¹ regnum super semetipsum¹⁰² dividetur¹⁰³, non (ver) poterit¹⁰⁴ <con>stare¹⁰⁵ rex ille¹⁰⁶; 25 et si¹⁰⁷ domus super semetipsam¹⁰⁸ dividetur¹⁰⁹, non (ver) poterit¹¹⁰ domus illa <con>stare¹¹¹; 26 et si¹⁰⁷ daemon¹¹² daemone[m] depellit (= eicit *it.*) et dispertitus est super semetipsum¹¹², non-iam¹¹³ praevallebit (= poterit)¹¹⁰ <con>stare¹¹⁴, sed consummatus (= finitus) est¹¹⁵. 27 Nec¹¹⁶ potest (*it.*)¹¹⁷ quis¹¹⁸ intrare in-domum potentis¹¹⁹ et vas (= vasa) eius spoliat (*it.*)¹²⁰ dum non (= nisi)¹²¹ prius¹²² colligabit (= colliget) potentem illum et tunc adhuc¹²³ domum illam¹²⁴ eius spoliabit¹²⁵. 28 Profecto¹²⁶ loquor (= dico) vobis quia¹²⁷ omne (+ *ve*)¹²⁸ [re]mittetur filiis hominum, offensiones¹²⁹ et blasphemiae, quantum[cum]que blasphemant; 29 qui autem blasphemabit¹³⁰ in-Spiritum Sanctum¹³¹, non ei-[re]mittetur¹³² [usque] ad aeternitatem (= in aeternum)¹³³, sed debitor (= reus) erit¹³⁴ peccato aeterno (= peccati aeterni)¹³⁵; 30 quia dixerunt¹³⁶ spiritus immundus est cum illo¹³⁷. 31 Et venerunt fratres eius et mater eius et <con>steterunt foras (= foris)¹³⁸, et immiserunt¹³⁹ ad appellandum eum¹³⁹; 32 consedit populus circum illum¹⁴⁰ et¹⁴¹ dixerunt illi (*dat.*): ecce en¹⁴² mater tua et fratres tui quaerunt te¹⁴³; 33 respondit illis et eis-dixit¹⁴⁴: quis (= quae) est mater mea aut (= an)¹⁴⁵ fratres mei? 34 et respexit¹⁴⁶ circum illum (= se) discipulos suos sedentes et dixit¹⁴⁷: ecce mater mea et fratres mei; 35 quia qui faciet voluntatem Dei ille¹⁴⁸ est frater meus et¹⁴⁹ soror mea et mater mea.

4,1 Deinde¹ coepit docere in-maris margine², et congregatus-est ad-eum populus multus, et ille gressus-est-ad (= ascendit) navem³ et consedit⁴ in mari⁵, et omnis ille populus cum illo⁶ secus mare⁷ super terram fuit⁸;

¹⁰¹ si<-igitur> OT. — ¹⁰² super (in-regno Op) regnum Tb. — ¹⁰³ dispertietur Tb; dispertitum-est Op. — ¹⁰⁴ potestas-est (= potest) OT. — ¹⁰⁵ confirmari OT. — ¹⁰⁶ regnum illud OT. — ¹⁰⁷ si<-igitur> OT. — ¹⁰⁸ super domum OT. — ¹⁰⁹ dispertietur Tb; dispertita-est Op. — ¹¹⁰ potestas-ei-est (= potest) OT. — ¹¹¹ domus illa confirmari Op; confirmari domus illa Tb. — ¹¹² daemon super semetipsum surrectus est (= surrexit) et divisus est OT. — ¹¹³ non OT. — ¹¹⁴ confirmari OT. — ¹¹⁵ perfectionem (= finem) habet OT. — ¹¹⁶ et nec (= neque) OT. — ¹¹⁷ potestas-ei-est (= potest) OT. — ¹¹⁸ om quis OT. — ¹¹⁹ in-domum potentis intrare Tb. — ¹²⁰ abripere OT. — ¹²¹ nisi OT. — ¹²² primum OT. — ¹²³ om adhuc Op. — ¹²⁴ om illam OT. — ¹²⁵ abripiet Op. — ¹²⁶ amēn OT. — ¹²⁷ quoniam OT. — ¹²⁸ om *ve* Op. — ¹²⁹ peccata OT. — ¹³⁰ blasphemiam dicet Tb; dicet blasphemiam Op. — ¹³¹ propter Spiritum sanctum Tb; Spiritus sancti Op. — ¹³² habet [re]missionem (remissionem Op) OT. — ¹³³ om usque ad aeternitatem OT. — ¹³⁴ est OT. — ¹³⁵ aeterni iudicii OT. — ¹³⁶ loquebantur quoniam OT. — ¹³⁷ cum illo est OT. — ¹³⁸ extra steterunt OT. — ¹³⁹ transmiserunt illi (= ad illum) et exciebant Iesum (om Iesum Op) OT. — ¹⁴⁰ circum illum populus OT. — ¹⁴¹ + ut-primum OT. — ¹⁴² om en OT. — ¹⁴³ extra (foras = foris Tb) stant et [ex]spectant (quaerunt Op) te OT. — ¹⁴⁴ respondit Iesus et dixit illis Tb; respondit illis Iesus et eis-dixit Op. — ¹⁴⁵ + qui sunt Op. — ¹⁴⁶ circumspexit Tb; passim-conspexit Op. — ¹⁴⁷ dixit illis Tb. — ¹⁴⁸ hic OT. — ¹⁴⁹ om et Tb.

¹ + rursum OT. — ² super maris marginem OT. — ³ usque ad intrandum (ascensum Op) illius ad-navem (in-navem illam Op) OT. — ⁴ + ille in-navi illa OT. — ⁵ + illo Tb. — ⁶ om cum illo OT. — ⁷ in-maris margine OT. — ⁸ stetit OT. —

2 et docebat illos cum-parabola (= in parabolis) perquam (= multum)⁹, et loquebatur illis in-doctrina illa eius. 3 Audite¹⁰: ecce¹¹ prodivit (= exiit) seminator ad-seminandum (= seminare); 4 et fuit in-seminando illo¹² nonnullum (= quiddam) concidit (*aor.*) secus¹³ viam, et venerunt volucres et comederunt illud. 5 Et aliud concidit super petrosum, ubi¹⁴ non fuit pinguedo¹⁵ humi¹⁵ ingens, et confestim¹⁶ germinavit quia non locata-erat¹⁷ illi crassitudo¹⁷; 6 in-affulgendo¹⁸ autem solis (= cum autem affulgeret sol) incaluit illud¹⁸, quia radices (*praed.*)¹⁹ non astrictae-erant (= habuerunt), et²⁰ exaruit. 7 Et aliud concidit in spinis (= spinas)²¹; germinaverunt spinae et suffocaverunt illud et fructum non (ara) e<xtra>didit.²² 8 Et aliud concidit in-terram bonam et e<xtra>dit (*it.*)²³ fructum²⁴ germinatum et accretum²⁵ et profert (*it.*)²⁵ unum (*nom.*) triginta (*acc.*) et sexaginta et centum²⁶; 9 et loquebatur²⁷ cui <positae->sunt (= qui habet) aures ad-audiendum audiat (*imp. I.*)²⁸. 10 Quando igitur²⁹ fuit³⁰ unice (= solus)³¹, interrogaverunt illum qui³² fuerunt circa eum una-cum duodecim parabolas (*coll.*) illas (= de parabolis illis)³². 11 Et dixit³³ illis: vobis traditum³⁴ est novisse mysterium illud³⁵ regnationis (= regni) illius³⁶ Dei, illis autem foraneis³⁷ parabolā (parabolis) loqui (*term.*)³⁸, 12 ut spectatione spectent et non (ver)³⁹ videant, et audito audiant et non (ver)³⁹ animadvertant (= intelligant), ne forte convertantur, et [re]mittatur illis. 13 Et dixit illis: non (+ *ve*)⁴⁰ nostis⁴¹ parabolam hanc? et igitur⁴² omnes parabolas quomodo <num>⁴³ animadvertetis (= intelligetis)? 14 Seminator⁴⁴ ille verbum disseminat (*it.*)⁴⁴ 15 hi autem⁴⁵ sunt [qui]⁴⁶ cum via (= secus viam) ubi (+ *igi*) disseminata-sunt⁴⁶ verba⁴⁷, et quando audiunt (*it.*) id⁴⁸, venit (*it.*) daemon et eis-accipit (*it.* = capit)⁴⁹ verbum illud disseminatum ad<versus> illos (= eis). 16 Et hi sunt super petrosum⁵⁰ disseminati, qui⁵¹ quando audiunt (*it.*) verbum illud⁵², et⁵² confestim⁵² cum-gaudio excipiunt (*it.*)⁵³, 17 et non constringitur illis radix (= habent illi radicem)⁵⁴, sed temporales sunt (*praes.*

⁹ + et loquebatur illis cum-parabola perquam OT. — ¹⁰ + hoc OT. — ¹¹ om ecce OT. — ¹² + eius OT. — ¹³ super OT. — ¹⁴ + *igi* OT. — ¹⁵ humus OT. — ¹⁶ statim OT. — ¹⁷ fuit profunditas humi OT. — ¹⁸ et ut sol evasit (= ortus est) et incaluit (caluit Tb) et OT. — ¹⁹ radices (*pl.*) OT. — ²⁰ om et OT. — ²¹ inter spinas et Tb; in spinis et Op. — ²² non (ver) protulit OT. — ²³ commodabat OT. — ²⁴ bonum fructum Ad*. — ²⁵ exoriebatur et accrescebat et ferebat OT. — ²⁶ tricies, sexagies et centies OT. — ²⁷ om et loquebatur Tb; et ei-loquebatur Op. — ²⁸ audiat (*imp. II.*) OT. — ²⁹ et ubi (*temp.*: odes statt oden) OT. — ³⁰ + ille OT. — ³¹ seorsum OT. — ³² discipuli sui (= eius) quoniam (om quoniam Tb) quid est parabola illa (haec Op) OT. — ³³ Ille autem eis-loquebatur OT. — ³⁴ commodatum OT. — ³⁵ om illud Tb. — ³⁶ om illius OT. — ³⁷ externis omne (omnia Op) (+ *ve*) OT. — ³⁸ loqui (*nom.*) Tb. — ³⁹ non (ara) OT. — ⁴⁰ om *ve* OT. — ⁴¹ nostisne Op. — ⁴² quomodo igitur OT. — ⁴³ om quomodo num OT. — ⁴⁴ seminator ille qui seminabat verbum seminabat Op; quia qui (+ *igi*) seminat (*praes.*) semen verbum illud seminat Tb. — ⁴⁵ om autem Op. — ⁴⁶ qui (*pl.* + *igi*) super viam Tb; [qui] viae (+ *igi*) quod disseminatum-est Op. — ⁴⁷ verbum OT. — ⁴⁸ verbum illud eius OT. — ⁴⁹ eis-recipient (= capit) OT. — ⁵⁰ in-petroso illo OT. — ⁵¹ + *igi* Op. — ⁵² (om illud et) statim OT. — ⁵³ accipiunt (*it.*) OT. — ⁵⁴ et non eis-constringitur radix inter illos Tb; quia non confirmatae sunt (*praes. cons.*) radices eorum Op. —

consuet.)⁵⁵; deinde⁵⁶ quando eis-occurrit (*it.*)⁵⁷ tribulatio aut⁵⁸ persectatio propter verbum illud, confestim⁵⁹ decipiuntur (*it.*)⁵⁹. 18 Et qui (+ *igi*)⁶⁰ inter spinas⁶¹ disseminati sunt, hi sunt qui verbum illud audiunt (*it.*) 19 et sollicitudines huius regionis (= mundi), et scandalum (= fallacia) divitiarum (*sg.*) quae immiscentur (*it.*)⁶², suffocant (*it.*)⁶² verbum illud et infructuosum fit (*it.*). 20 Et hi sunt qui in-terram illam bonam⁶³ disseminati-sunt qui⁶⁴ audiunt (*it.*) verbum illud et excipiunt (*it.*)⁶⁴ et fructum proferunt (*it.*), unus⁶⁵ triginta, unus sexaginta et unus centum⁶⁵. 21 Et dixit⁶⁶ illis: nemo recipit (*it.*) lucernam⁶⁷ et supponit (*it.*) modio⁶⁸ aut subter grabato⁶⁹, sed ut⁷⁰ super candelabrum [super]ponatur⁷¹; 22 quia nihil⁷² est mysterium⁷³ quod (-forte)⁷⁴ non revelatum-est⁷⁵ et ⁷⁶ nec absconditum⁷⁷ quid (= quicquam) est⁷⁸, quod non apparebit⁷⁹; 23 cui <positae->sunt (= qui habet) aures ad-audiendum audiat (*imp. I.*)⁸⁰. 24 Et loquebatur illis reputate⁸¹ quid (+ *ege*) auditis, quia⁸² qua mensura metiemini⁸³, eadem⁸³ remetietur vobis, et addetur⁸⁴ vobis qui istud auditis. 25 Qui (+ *igi*)⁸⁵ habebit, commodabitur⁸⁶ illi, et qui non habebit, quod⁸⁷ (+ *igi*)⁸⁸ habebit accipietur (= capietur)⁸⁹ ex (= ab) illo⁹⁰. 26 Et loquebatur⁹¹: hoc [-modo] (= ita)⁹² est regnatio (= regnum) Dei, sicut⁹³ homo (= vir) adhuc⁹⁴ disseminat (*it.*) semen super terram⁹⁵, 27 et ille⁹⁶ obdormit (*it.*) et surgit (*it.*) nocte et die, et semen illud accrescit (*praes. consuet.*)⁹⁷ quomodo⁹⁸ non scit (*praes. cons.*)⁹⁸; 28 quia a-semetipsa terra illa profert (*it.*) fructum⁹⁹, primum herbam¹⁰⁰ deinde caput (= spicam)¹⁰¹ tunc adhuc perfectum¹⁰² triticum¹⁰³ in capite illo (= in spica illa). 29 Quando autem¹⁰⁴ maturescit (*it.*)¹⁰⁵ fructus ille¹⁰⁶, confestim¹⁰⁷ transmittit (*it.*)¹⁰⁸ »falcem« (mḡuli)¹⁰⁹, quia perventa est (*praes. cons.* = pervenit)¹¹⁰ messis eius¹¹⁰. 30 Et eis-loquebatur¹¹¹: quomodo¹¹² [as]similabimus¹¹³ regnationem (= regnum) Dei, aut (= an) quacum¹¹⁴

⁵⁵ temporalis est (*praes. cons.*) Tb. — ⁵⁶ et OT. — ⁵⁷ [per]venit (*it.*) OT. — ⁵⁸ vel OT. — ⁵⁹ statim scandalizantur (*it.*) OT. — ⁶⁰ om *igi* Tb. — ⁶¹ in spinis Op. — ⁶² eis-sectata-sunt (= ingressa sunt) et suffocant (suffocat Tb) OT. — ⁶³ in-bonam-terram OT. — ⁶⁴ qui excipiunt (*it.*) verbum illud Tb. — ⁶⁵ tricies et (om et Op) sexagies et centies OT. — ⁶⁶ loquebatur OT. — ⁶⁷ nemo lucernam accendit (*it.*) Tb; nemo accendit lucernam Op. — ⁶⁸ modio supponit Tb. — ⁶⁹ + [super]ponunt (*it.*) Op; + imponunt (*it.*) Tb. — ⁷⁰ aut non (= nonne) OT. — ⁷¹ [super]ponunt (*it.*) Op; imponunt (*it.*) Tb. — ⁷² non OT. — ⁷³ absconditum OT. — ⁷⁴ quod OT. — ⁷⁵ manifestabitur OT. — ⁷⁶ om et OT. — ⁷⁷ mysterium OT. — ⁷⁸ om quid est OT. — ⁷⁹ ad-revelatum (= ad revelationem) veniet OT. — ⁸⁰ audient (= audiant) Op; om V. 23 Tb. — ⁸¹ videte OT. — ⁸² om quia Tb. — ⁸³ dimensieritis (om eadem) OT. — ⁸⁴ superadiungetur OT. — ⁸⁵ om *igi* OT. — ⁸⁶ tradetur OT. — ⁸⁷ + adhuc Tb. — ⁸⁸ om *igi* OT. — ⁸⁹ <ad>abundabitur Tb. — ⁹⁰ illi Tb. — ⁹¹ <eis->loquebatur illis OT. — ⁹² hoc-modo (= ita) OT. — ⁹³ + *igi* OT. — ⁹⁴ om adhuc Tb; quid (= quod) Op. — ⁹⁵ in-terram OT. — ⁹⁶ om ille OT. — ⁹⁷ ecrescit (*praes. cons.*) Op; germinat (*it.*) Tb. — ⁹⁸ (+ *igi*) ille non scit OT. — ⁹⁹ fructum profert (*praes.*) Op; fructum profert (*praes. cons.*) Tb. — ¹⁰⁰ festucam (= culmum) OT. — ¹⁰¹ + et OT. — ¹⁰² plenum OT. — ¹⁰³ tritico (*instr.*) Tb. — ¹⁰⁴ Et quando OT. — ¹⁰⁵ [se-] commodat (*it.*) OT. — ¹⁰⁶ om ille OT. — ¹⁰⁷ statim OT. — ¹⁰⁸ mittit (*it.*) OT. — ¹⁰⁹ falcem (mangali) OT. — ¹¹⁰ pervenit messis OT. — ¹¹¹ + illis Tb. — ¹¹² cui OT. — ¹¹³ [as]similabo OT. — ¹¹⁴ quam parabolam recipiam propter illud OT. —

parabola collocabimus (= ponamus) illud¹¹⁴? 31 sicut granum sinapis¹¹⁵, quod (+ *igi*)¹¹⁶ disseminatur (*it.*) super terram¹¹⁷, minus¹¹⁸ est¹¹⁹ omnibus seminibus, quod est (*praes. cons.*)¹²⁰ super terram; 32 et quando¹²¹ disseminatur (*it.*), germinat (*it.*)¹²² et fit (*it.*) illud maius omnibus oleribus, et [sursum]mittit (*it.*)¹²³ ramos magnos¹²³ quoniam¹²⁴ possibile est (*praes. cons.*)¹²⁵ subter umbra¹²⁶ volucris quoque¹²⁷ caeli permanere (*term.*). 33 Et huiusmodi (= talibus) illis¹²⁸ parabolis (*coll.*)¹²⁹ loquebatur illis verbum quantum¹³⁰ praevalentes fuerunt (= potuerunt)¹³¹ audire (*term.*); 34 et¹³³ extra parabolam¹³² nihil loquebatur illis¹³³; seorsum autem discipulis suis¹³⁴ explicat (*praes. cons.*)¹³⁵ omne¹³⁶. 35 Et¹³⁷ dixit illis in illa die quando invesperavit¹³⁷ venite¹³⁸ et transfretemus illinc¹³⁸. 36 Et reliquerunt populum illum, et abduxerunt¹³⁹ illum¹⁴⁰ ut¹⁴¹ fuit in navi illa¹⁴²; 37 et fuit¹⁴³ ventositas¹⁴⁴ venti magni¹⁴⁴ et perfundebat¹⁴⁵ undas in-navem illam¹⁴⁵ et implevit tantum (<forte> illam¹⁴⁶); 38 ille autem¹⁴⁷ ipse cubuit¹⁴⁸ de(=e) capite (= in puppi)¹⁴⁹ super cervical¹⁵⁰; et expergefecerunt¹⁵¹ et dixerunt¹⁵² illi (*dat.*)¹⁵²: magister, non cura-est tibi¹⁵³, quia perimus? 39 et experrectus-est¹⁵⁴ et comminatus-est vento¹⁵⁵ et mari et ei-dixit: conticesce et os occlude¹⁵⁶; et¹⁵⁷ cessavit ventus ille et fuit¹⁵⁸ tranquillitas magna. 40 Et dixit illis: ad-quid (= quare) tantundem¹⁵⁹ pavidi¹⁶⁰ estis, et iam-non (= nec ultra)¹⁶¹ habetis fidem. 41 Et pertimuerunt¹⁶² timore magno et loquebantur¹⁶³: quisnam¹⁶⁴ est hic, quia venti¹⁶⁵ et mare quoque¹⁶⁶ oboediunt illi (*dat.*)?

5,1 Et transfretavit¹ illinc² trans mare³ in-regionem illam⁴ Gergesenorum (gergeseveli); 2 et ut⁵ e(xtra)gressus-est⁶ ille⁷ illinc-de⁸ navi⁸, confestim⁹

¹¹⁵ sinapis granum OT. — ¹¹⁶ om *igi* OT. — ¹¹⁷ in-terram OT. — ¹¹⁸ quod minus Tb; quia minus Op. — ¹¹⁹ + illud Op. — ¹²⁰ quae sunt OT. — ¹²¹ ubi (*temp.*) OT. — ¹²² evadit (*it.* = ascendit) OT. — ¹²³ assumit (*it.*) (assumet Op) ramos permagnos OT. — ¹²⁴ doniq[ue] (= ita ut) Tb. — ¹²⁵ est (*praes.*) Tb. — ¹²⁶ umbroso (= umbra) OT. — ¹²⁷ om quoque Tb. — ¹²⁸ om illis OT. — ¹²⁹ parabolis OT. — ¹³⁰ sicut OT. — ¹³¹ + illi Op; om illi audire Tb. — ¹³² praeter parabolam OP. — ¹³³ om et ... illis Tb. — ¹³⁴ om suis OT. — ¹³⁵ edisserit (*it.*) OT. — ¹³⁶ + illud Op; illud omne Tb. — ¹³⁷ In illa die ut-primum invesperavit dixit illis (+ Iesus Tb) OT. — ¹³⁸ transfretemus illinc versus (= ultra) OT. — ¹³⁹ [secum-] abduxerunt Tb. — ¹⁴⁰ + discipuli et (om et Tb) OT. — ¹⁴¹ sicut OT. — ¹⁴² + et aliae naves (*coll.*) quae fuerunt cum illo OT. — ¹⁴³ + statim OT. — ¹⁴⁴ flatus venti magnus OT. — ¹⁴⁵ undam illam (om illam Tb) infundebat in-navem illam (om illam Tb) OT. — ¹⁴⁶ quoniam (= ita-ut) implebatur quoque navis illa OT. — ¹⁴⁷ et ipse OT. — ¹⁴⁸ dormivit Tb; fuit Op. — ¹⁴⁹ de (= ex) ore OT; + et dormivit Op. — ¹⁵⁰ super caput (in-capite Tb) illius navis OT. — ¹⁵¹ expergefeciabunt illum discipuli OT. — ¹⁵² ei-loquebantur OT. — ¹⁵³ non (nihil Op) sollicitus-esne OT. — ¹⁵⁴ surrexit Iesus OT. — ¹⁵⁵ + illi (*dat.*) OT. — ¹⁵⁶ occludat Tb. — ¹⁵⁷ + statim Tb. — ¹⁵⁸ facta est-OT. — ¹⁵⁹ cur tantundem OT. — ¹⁶⁰ timentes (= timidi) OT. — ¹⁶¹ quomodo non OT. — ¹⁶² + illi OT. — ¹⁶³ + invicem OT. — ¹⁶⁴ quis Tb. — ¹⁶⁵ + quoque OT. — ¹⁶⁶ om quoque Tb. ¹ venit 1329 OT. — ² om illinc 1329 OT. — ³ + illud 1329 OT. — ⁴ om illam Tb. — ⁵ ut-primum 1329 OT. — ⁶ prodivit 1329 Tb; prodiverunt Op. — ⁷ illi Op. — ⁸ a-navi 1329 OT. — ⁹ statim 1329 OT. —

obviam-exibat¹⁰ illi (*dat.*) a-coemeterio¹¹ homo¹² spiritu immundo¹², 3 qui commorans fuit in-coemeterio¹³, et nec (verca) catenā (catenis)¹⁴ non-iam¹⁵ quis potest (*it.*)¹⁶ colligare eum (*term.*)¹⁷; 4 quia multos compedes (*sg.*) et catenas (*sg.*), quibus colligant (*it.*) illum¹⁸, scissit¹⁹ et [con]fregit¹⁹, et nemo potuit subdere²⁰ eum (*term.*); 5 et²¹ semper die et nocte²² in coemeterio²³ et in²⁴ montibus fuit²⁵ clamat (*praes. consuet.*) et lapide (lapidibus)²⁶ se-percutit (*it.*)²⁶. 6 Et ut-primum vidit²⁷ Iesum a-longe, [ac]currebat²⁸ et²⁸ adoravit illum²⁹, 7 et³⁰ clamorem fecit (= exclamavit)³¹ voce magna et dixit³²: quid iacet³³ [penes] me et [penes] te³³, Iesu, fili Dei excelsi? [ad]iuro te per-Deum (*gen.*)³⁴ ne plectas³⁵ me; 8 quia loquebatur illi³⁶: egredere, spiritus immunde, ex isto homine³⁷. 9 Et interrogabat³⁸ illum³⁹: quid est nomen tuum? et ei-dixit ille⁴⁰: legio (legeon) est nomen meum, quia multi sumus nos⁴¹, 10 et precabatur⁴² illum perquam (= valde) ut non (= ne) transmitteret⁴³ illos extra regionem. 11 Et fuit ibi caterva porcorum (*coll.*)⁴⁴ magna⁴⁵ pascens secus montem⁴⁵; 12 et precabantur illum⁴⁶ et ei-dixerunt⁴⁷: trans mitte nos in-porcōs illos-ce, ut intremus⁴⁸ ad-eos⁴⁸; 13 et Iesus⁴⁹ praecepit illis⁴⁹, et e(xtra)gressi-sunt⁵⁰ spiritus illi immundi⁵¹ et ingressi-sunt⁵² in-porcōs illos (*coll.*) et se-[di]rexit caterva illa⁵³ de⁵⁴ petra in-mare⁵⁴, fuit autem⁵⁵ ut(= quasi) duo millia tantum⁵⁶, et [suf]focabantur⁵⁷ in mari⁵⁸. 14 Porcarii autem illi⁵⁹ fugiebant et nuntiaverunt in-civitate⁶⁰ et in-agris⁶¹ (*coll.*); et prodierunt (= exierunt) illi⁶² ad-videndum⁶³ quid (+ *igi*)⁶⁴ factum fuit⁶⁴; 15 et venerunt ad-Iesum (*gen.*) et viderunt daemonicum illum sedentem et⁶⁵ vestitum⁶⁶ prudenter⁶⁷, quocum (+ *igi*)⁶⁸ fuit⁶⁹ legio (legeon)⁷⁰,

¹⁰ obviabat 1329 OT. — ¹¹ e sepulcro 1329 OT. — ¹² quocum fuit immundus spiritus 1329 OT. — ¹³ qui ut-commorationem habebat (+ *ve*) sepulcra (*coll.*) OT. — ¹⁴ nec-amplius (arcağa) catena (catenis) (catenis *coll.* Op) 1329 OT. — ¹⁵ om non-iam 1329 OT. — ¹⁶ cui potestas-fuit (= quis potuit) 1329 OT. — ¹⁷ compedire illum 1329 OT. — ¹⁸ quia multipliciter catena (catenis) et compede (compedibus) colligatus (compeditus Tb) fuit ille 1329 OT. — ¹⁹ et scindit (*it.*) et configit OT. — ²⁰ cohibere (*term.*) OT. — ²¹ quia OT. — ²² nocte et die OT. — ²³ in-sepulcris (*coll.*) OT. — ²⁴ in- OT. — ²⁵ foras (= foris) se-vertit (*it.*) et OT. — ²⁶ lapide (lapidibus) dat (*praes. cons.*) sibimetipsi Op; [con]cidit (*praes. cons.*) semetipsum saxo (saxis) Tb. — ²⁷ + ille OT. — ²⁸ accurrebat Op; om et Tb. — ²⁹ ille Op. — ³⁰ om et Tb. — ³¹ clamabat OT. — ³² loquebatur OT. — ³³ est meum (= mihi) et tuum (= tibi) nostrum = nobis Tb) 1329 OT. — ³⁴ per-Deum (*dat.*) 1329 OT. — ³⁵ torqueas 1329 OT. — ³⁶ + Iesus 1329 OT, + quoniam Tb. — ³⁷ spiritus iste immundus exi (exeat Op) ex homine isto 1329 OT. — ³⁸ interrogavit 1329 OT. — ³⁹ + Iesus Tb. — ⁴⁰ ille ei-dixit Tb; dixit illi Op. — ⁴¹ om nos OT. — ⁴² precabantur OT. — ⁴³ eiceret OT. — ⁴⁴ porcorum (*pl.*) OT. — ⁴⁵ copiosa in-monte (in-montibus Op) foras (= foris) pascens OT. — ⁴⁶ + omnes illi daemones OT. — ⁴⁷ ei-loquebantur OT. — ⁴⁸ ad-eos intremus OT. — ⁴⁹ praecepit illis Iesus (om Iesus Op) OT. — ⁵⁰ exierunt Op; prodierunt Tb. — ⁵¹ + ex homine illo OT. — ⁵² intraverunt OT. — ⁵³ + porcorum (*coll.*) OT. — ⁵⁴ in-proclivitate illa (= in proclivo loco illo) ad-mare OT. — ⁵⁵ quia fuerunt OT. — ⁵⁶ om tantum OT. — ⁵⁷ [suf]focati-sunt OT, + omnes Tb. — ⁵⁸ + illo OT. — ⁵⁹ pastores autem illi eorum OT. — ⁶⁰ om in-civitate Op; in-civitatibus illis (*coll.*) Tb. — ⁶¹ in-castellis (*coll.*) OT. — ⁶² om illi OT. — ⁶³ + quoniam Tb. — ⁶⁴ quid (+ *dzi*) est quod (+ *igi*) factum-est OT. — ⁶⁵ om et Tb. — ⁶⁶ convestitum OT. — ⁶⁷ et prudentem OT. — ⁶⁸ om *igi* Tb. — ⁶⁹ fuerat OT. — ⁷⁰ legeoni OT. —

et pertimuerunt illi⁷¹; 16 et annuntiaverunt⁷² illis qui (+ *igi*) spectabant⁷³ quomodo (+ *igi*) fuit⁷⁴ propter daemonicum illum et propter porcos (*coll.*)⁷⁵; 17 et coeperunt⁷⁶ precari (*term.*) eum abire (*term.*) a-finibus eorum⁷⁶. 18 Et ut (+ *igi*)⁷⁷ ascendebat ille⁷⁷ in-navem, precabatur illum qui (+ *igi*) daemonicus⁷⁸ fuerat⁷⁸; 19 et non dominatus-est (= admisit)⁷⁹ illi, sed dixit illi: abi ad-domum tuam ad<versus> tuos⁸⁰ et annuntia⁸¹ illis quantum⁸² tibi Dominus fecit⁸³ et commiserus-est tui. 20 Et abiit⁸⁴, coepit praedicare in Decem-civitatibus (*sg.*)⁸⁵ quantum⁸² fecit illi⁸⁶ Iesus⁸⁷, et omnes mirabantur⁸⁸. 21 Et ut⁸⁹ transvectus-est⁹⁰ Iesus, deinde⁹¹ ultro(+ *mo*) versus⁹¹ congregatus-est populus⁹² multus cum illo⁹², et fuit ille in-maris margine; 22 et ecce⁹³ venit aliquis (= quidam)⁹⁴ unus⁹⁵ synagogarum-princeps⁹⁶, cui⁹⁷ nomen dictum-est⁹⁷ Iairus (*iairos*)⁹⁸. Et ut⁹⁹ vidit illum¹⁰⁰ procidit (*aor.*) ad-pedes eius 23 et¹⁰¹ precabatur illum¹⁰² perquam et ei-loquebatur quia¹⁰³ filia mea consummatur, ut¹⁰⁴ venias et manum colloques (= imponas)¹⁰⁵ illi¹⁰⁶ ut¹⁰⁷ effugiat (= salvetur) et vivat¹⁰⁷; 24 et abiit¹⁰⁸ cum illo et sequebatur illum populus multus et coartabant¹⁰⁹ illum. 25 Et mulier¹¹⁰ aliqua (= quaedam) fuit¹¹⁰ super (= in) <per>menstruatione¹¹¹ duodecim annos, 26 et perquam passa¹¹² fuit (= erat) illa e(=a) multis medicis¹¹³, et erogaverat illa (*verb.* erogatum-erat ab-illa) omnem fructum (= omnia bona) eius¹¹⁴, et nihil profecta (*verb.* utilisata)¹¹⁵ fuit (= erat)¹¹⁵, sed magis adhuc¹¹⁶ peius fuit¹¹⁷. 27 Cum audivit igitur [quae] Iesu¹¹⁸, venit¹¹⁹ illa inter populum illum¹²⁰ de posteriore¹²¹, et attigit vestem¹²² eius¹²²; 28 quia loquebatur in-corde suo quoniam¹²³ si vestem solum eius¹²³ attigero vivam¹²⁴. 29 Et confestim¹²⁵ exaruit fons ille sanguinis¹²⁶ illius¹²⁷, et

⁷¹ om illi OT. — ⁷² nuntiabant OT. — ⁷³ a-quibus ille visus-erat (= qui illum viderant) OT. — ⁷⁴ factum-est OT. — ⁷⁵ + illos OT. — ⁷⁶ precabantur illum ut abirent e finibus eorum OT. — ⁷⁷ ut-primum gressus-est-ad (= ascendit) Iesus Op; cum ascenderet Iesus Tb. — ⁷⁸ fuit prius daemonicus ut cum illo esset Op. — ⁷⁹ [re]liquit illum OT. — ⁸⁰ cum ipsis tuis (= ad ipsos tuos) Op; ipsis tuis Tb. — ⁸¹ nuntia OT. — ⁸² + quid Tb. — ⁸³ fecit propter te (om propter Tb: tibi?) Dominus OT. — ⁸⁴ + homo (om homo Tb) ille in-Decem-civitatibus illis et OT. — ⁸⁵ om in Decem-civitatibus OT. — ⁸⁶ om illi Op. — ⁸⁷ + propter illum Op. — ⁸⁸ + et glorificabant Deum Tb. — ⁸⁹ om ut Tb; ut-primum Op. — ⁹⁰ transfretavit OT, + rursum Tb. — ⁹¹ illinc versus (= ultra) et (om et Op) OT. — ⁹² ad-eum populus copiosus Tb; populus copiosus ad-eum Op. — ⁹³ om ecce Op. — ⁹⁴ om aliquis Op. — ⁹⁵ + homo Tb; ad-eum unus Op. — ⁹⁶ synagogae-princeps OT. — ⁹⁷ nomen eius OT. — ⁹⁸ iaros OT. — ⁹⁹ om ut OT. — ¹⁰⁰ + et OT. — ¹⁰¹ om et Op. — ¹⁰² eum-precabatur Tb. — ¹⁰³ quoniam OT. — ¹⁰⁴ sed ut Tb. — ¹⁰⁵ deponas manus Op; colloques manum tuam Tb. — ¹⁰⁶ super illam Tb. — ¹⁰⁷ et effugiet et vivet OT. — ¹⁰⁸ + illinc (om illinc Op) Iesus OT. — ¹⁰⁹ comprimebant OT. — ¹¹⁰ fuit ibi mulier Tb; fuit aliqua mulier ibi Op. — ¹¹¹ in-mulierum lege Op; fonte sanguinis plexa Tb. — ¹¹² attrita (= fatigata) OT. — ¹¹³ ad<versus> multos medicos Op. — ¹¹⁴ omnis fructus eius consumptus fuit Op; abstulit omne (+ *ve*) eius Tb. — ¹¹⁵ utile fuit (+ illi Tb) OT. — ¹¹⁶ om adhuc OT. — ¹¹⁷ venit OT. — ¹¹⁸ et ut-primum audivit illa [quae] Iesu (propter Iesum Tb) OT. — ¹¹⁹ accessit OT. — ¹²⁰ om illum Op; om illa ... illum Tb. — ¹²¹ de (= a) tergo OT. — ¹²² fimbriam Op; fimbriam vestis eius Tb. — ¹²³ etsi tantum vestem eius Tb; etsi vestem eius tantum Op. — ¹²⁴ et ((+ *ve*) et Tb) ut-primum attigit 1329 OT. — ¹²⁵ statim OT. — ¹²⁶ menstruationis Op. — ¹²⁷ om illius 1329 OT. —

cogitaverat (*verb.* ab-ea-cogitatum-erat)¹²⁸ in-carnibus (= corpore) eius¹²⁹, quia sanata est¹³⁰ e(=a) plaga illa¹³¹. 30 Et¹³² confestim agnovit Iesus in corde suo ex illo potentiam egressam (*verb.* prod-itam)¹³², et¹³³ conversus-est populo illi (= ad populum illum)¹³⁴ et ei-loquebatur¹³⁵: quis¹³⁶ attigit vestem meam? 31 et¹³⁷ ei-loquebantur discipuli eius¹³⁷: spectasne¹³⁸ populum hunc, qui coartant¹³⁹ te, et¹⁴⁰ loquëris quis attigit vestem¹⁴¹ meam¹⁴¹? 32 Et circumspicabatur¹⁴² Iesus¹⁴³ ut-forte¹⁴⁴ videret¹⁴⁵ quae (= quis) hoc¹⁴⁶ fecit. 33 Mulier autem illa timuit¹⁴⁷ et tremebat propter illud quod (+ *igi*) fecit illa clam, animadversum-est ab-illa (= intellexit illa)¹⁴⁸ quod (+ *igi*) factum-est¹⁴⁸ super illam (= se). Venit¹⁴⁹ et procidit (*aor.*) ad-illum¹⁵⁰ et nuntiavit illi¹⁵¹ omnem veritatem¹⁵². 34 Iesus¹⁵³ autem dixit illi: filia, fides tua vivam-fecit (= salvavit) te; ambula¹⁵⁴ cum-pace et esto tu cum-vivacitate¹⁵⁵ e(=a) plaga illa tua¹⁵⁶. 35 Et dum ille hoc¹⁵⁷ ei-loquebatur¹⁵⁸ adhuc¹⁵⁹, venerunt aliqui¹⁶⁰ e(=a) synagogarum-principe illo¹⁶¹ et dixerunt¹⁶²: filia illa¹⁶³ tua mortua-est¹⁶⁴; cur¹⁶⁵ molestiam-infers¹⁶⁶ magistro? 36 Iesus autem ut¹⁶⁷ audivit verbum illud¹⁶⁸ dictum¹⁶⁹, dixit principi illi synagogae¹⁷⁰: ne timeas, at crede solum¹⁷¹; 37 et nemini dominabatur (= permisit)¹⁷² sequi cum illo at (= nisi) Petro (petre)¹⁷³ et Iacobo (iakob) et Iohanni (iovane) fratre¹⁷³ Iacobi (iakobisi); 38 et venerunt¹⁷⁴ in-domum illam synagogarum-¹⁷⁵ principis, et vidit¹⁷⁶ quiritationem¹⁷⁷ et flentes et vociferatores perquam (= valde)¹⁷⁷; 39 et intravit et dixit illis: cur conturbati¹⁷⁸ estis et fletis¹⁷⁹? puer[a] (= puella) ista non emortua-est¹⁸⁰, sed dormit; 40 et illi [il]ludabant¹⁸¹ illum; ille¹⁸² autem exegit omnem

¹²⁸ agnovit 1329 OT. — ¹²⁹ e carnibus (om eius) 1329 OT. — ¹³⁰ sanata-est (+ illa Tb) 1329 OT. — ¹³¹ e tormento (+ illo Tb) 1329 OT. — ¹³² Iesus autem animadvertit (= cognovit) a-semetipso egressam (*verb.* exitam) illam potentiam ex illo 1329 OT. — ¹³³ om et 1329 Tb. — ¹³⁴ ad-populum illum (*gen.*) 1329 OT. — ¹³⁵ ei-dixit 1329 Tb; dixit Op. — ¹³⁶ quisnam Tb. — ¹³⁷ discipuli autem eius loquebantur illi (*dat.*) 1329 OT. — ¹³⁸ spectas 1329 OT. — ¹³⁹ <con>tribulant 1329 OT. — ¹⁴⁰ + tu 1329 OT. — ¹⁴¹ me 1329 OT. — ¹⁴² circumspicabat 1329 OT. — ¹⁴³ om Iesus 1329 Tb. — ¹⁴⁴ ut 1329 OT. — ¹⁴⁵ + illam 1329. — ¹⁴⁶ illud OT. — ¹⁴⁷ pertimuit 1329 OT. — ¹⁴⁸ sciebat (om sciebat Tb) quid (+ *igi*) factum-est 1329 OT. — ¹⁴⁹ + ad-Iesum (*gen.*) Tb. — ¹⁵⁰ ad-eum procidit 1329 Tb. — ¹⁵¹ ei-nuntiavit Tb. — ¹⁵² omnem (+ *ve* OT) culpam 1329 OT. — ¹⁵³ ipse 1329 OT. — ¹⁵⁴ abi ad-domum tuam 1329 OT. — ¹⁵⁵ vivax 1329 OT. — ¹⁵⁶ e tormento tuo 1329 OT. — ¹⁵⁷ et fuit (om fuit Op) ut ille (= *igi* Tb) hoc OT. — ¹⁵⁸ loquebatur 1329 Op; loquebantur Tb. — ¹⁵⁹ om adhuc 1329 OT. — ¹⁶⁰ om aliqui 1329 OT. — ¹⁶¹ [qui] (om qui Tb) synagogae principis illius 1329 Tb; [qui] synagogae illius principis Op. — ¹⁶² dixerunt illi Tb; ei-loquebantur 1329 Op. — ¹⁶³ om illa 1329 OT. — ¹⁶⁴ terminata-est (+ et 1329 Op) 1329 OT. — ¹⁶⁵ propter quid Op. — ¹⁶⁶ adhuc molestus-es 1329. — ¹⁶⁷ ut-primum Tb; om Op. — ¹⁶⁸ verba haec 1329 OT. — ¹⁶⁹ quod (= quae) loquebantur (ei-loquebantur Op) 1329 OT. — ¹⁷⁰ synagogae (synagogarum Op) principi illi 1329 OT. — ¹⁷¹ om solum 1329 OT. — ¹⁷² [re]liquit 1329 OT. — ¹⁷³ Petrum et (om et Tb) Iacobum et Iohannem fratrem 1329 OT. — ¹⁷⁴ venit OT. — ¹⁷⁵ synagogae 1329 Tb. — ¹⁷⁶ + ibi Tb. — ¹⁷⁷ turba<tionem (= tumultum) et fletum et clamorem ingentem 1329 OT. — ¹⁷⁸ turbati 1329 OT. — ¹⁷⁹ + quia OT. — ¹⁸⁰ emortua est 1329 OT. — ¹⁸¹ irridebant 1329 OT. — ¹⁸² ipse 1329 OT. —

(= omnes)¹⁸³ et duxit patrem¹⁸⁴ illius puer[ae] (= puellae) et matrem eius¹⁸⁴ et [quos] cum illo¹⁸⁵, et intravit ubi¹⁸⁶ locata-est puer[a] (= puella) illa¹⁸⁷; 41 etprehendit manum illius puer[ae]¹⁸⁸ et dixit illi¹⁸⁹: Talitha kumi (akumi)¹⁹⁰, quod est cum-edissertione¹⁹¹: puella¹⁹² tibi loquor surge¹⁹². 42 Et confestim¹⁹³ surrexit puella illa et ambulabat¹⁹⁴, quia fuit illa ut (= quasi) duodecim annos¹⁹⁵, et demirabantur¹⁹⁶ illi admiratione magna¹⁹⁷; 43 et mandavit¹⁹⁸ illis¹⁹⁹ perquam (= valde), ut nemo comperiret²⁰⁰, et praecepit illis dare (*term.*)²⁰¹ ad-eam (= ei) panem²⁰¹.

6,1 Et prodivit ille¹ illinc et venit ad-regionem suam², et sequebantur³ illum discipuli eius; 2 et ut⁴ fuit sabbatum⁴, coepit docere⁵ in synagoga eorum⁵, et multi qui audiebant obstupefiebant⁶ [de] magisterio illo eius⁶ et loquebantur: unde⁷ est hoc⁸, et⁹ quid (= quae) est sapientia eius¹⁰, quae commodata est illi¹⁰, et¹¹ potentiae hae¹² quae¹³ e(= a) manibus eius¹⁴ fiunt (*verb. operantur pass.*)¹⁵? 3 non¹⁶ ille est¹⁶ faber¹⁷ filius¹⁷ Mariae (mariamisi) et¹⁸ frater Iacobi (iakobisi) et Iose (iosēsi)¹⁹ et Iudae (iudajsi) et Simonis (simonisi), et sorores eius²⁰ non hic (*adv.*)²¹ nobiscum sunt? et decipiebant²² ad(versus) eum. 4 Iesus autem ei-loquebatur²³: non est propheta inhonestus²⁴ at(= nisi) in-regione sua²⁴ et inter generationem suam²⁵; 5 et non (ver) potestas-erat illi (= potuit ille) nec (verca) unam potentiam (*gen.*) facere²⁶, at (= nisi) paucis aegrotis manum collocavit (= imposuit) et sanavit²⁷ illos; 6 et mirabatur²⁸ incredulitatem illam eorum. Et obambulabat in-castellis (*coll.*) illis circa²⁹ et docebat³⁰; 7 et advocavit duodecim illos et coepit emittere³¹ binos, et tradidit³² illis dominatum³³ super spiritus immundos, 8 et mandavit³⁴ illis³⁵ ut nihil acciperent cum illis (= secum) ad-viam³⁶ at (= nisi) virgam solum, ne³⁷ sacculum³⁸, ne³⁷ panem neque

¹⁸³ omnem illam turba(=)m (multitudinem Tb) 1329 OT. — ¹⁸⁴ patrem et matrem illius puer[ae] Tb; patrem (+ illius Op) puer[ae] et matrem 1329 Op. — ¹⁸⁵ discipulos eius 1329 OT. — ¹⁸⁶ + *igi* 1329 OT. — ¹⁸⁷ puer[a] illa mortua OT; mortua illa puer[a] 1329. — ¹⁸⁸ puer[ae] illius 1329 OT. — ¹⁸⁹ ei-dixit 1329 Tb. — ¹⁹⁰ komi 1329; kumi OT. — ¹⁹¹ cum-interpretatione Tb. — ¹⁹² tibi loquor, puer[a], surge OT. — ¹⁹³ statim OT. — ¹⁹⁴ coepit ambulare OT. — ¹⁹⁵ + circiter OT. — ¹⁹⁶ admirabantur OT. — ¹⁹⁷ + perquam (= valde) Tb. — ¹⁹⁸ mandabat OT. — ¹⁹⁹ + Iesus Tb. — ²⁰⁰ + hoc OT. — ²⁰¹ ut darent (traderent Tb) illi (*dat.*) manducabile OT.

¹ om ille OT. — ² in-suam patriam Tb. — ³ in-sequebantur OT. — ⁴ fuit (om ut!) sabbatum et OT. — ⁵ in-synagoga eorum docere eos OT. — ⁶ admirabantur (om magisterium illud eius) OT. — ⁷ + num Tb. — ⁸ + huius (amisa) OT. — ⁹ aut OT. — ¹⁰ haec huius commodata Tb; haec commodata huius Op. — ¹¹ aut Tb. — ¹² potentia tanta Tb; potentiae tantae Op. — ¹³ om quae OT. — ¹⁴ e manibus huius OT. — ¹⁵ quae fiunt OT. — ¹⁶ an non hic estne OT. — ¹⁷ fabri illius et filius OT. — ¹⁸ om et OT. — ¹⁹ Ioseph (iosebisi) OT. — ²⁰ istius + omnes OT. — ²¹ om non hic OT. — ²² hoc-modo (= ita) scandalizabantur OT. — ²³ loquebatur OT. — ²⁴ contemptibilis (= contemptus) at (= nisi) in-sua regione OT. — ²⁵ eius + et in domo sua OT. — ²⁶ et non fecit ibi potentiam nec (georg. arca) unam (om unam Tb) OT. — ²⁷ sanavit (+ Pluralinfix: sekundär) OT. — ²⁸ demirabatur OT. — ²⁹ et passim-se-vertebat (+ Iesus Tb) circum regiones illas (*coll.*) OT. — ³⁰ + illos OT. — ³¹ + eos (*term.*) OT. — ³² tradebat OT. — ³³ potestatem OT. — ³⁴ mandabat OT. — ³⁵ + Iesus Tb. — ³⁶ super viam OT. — ³⁷ neque OT. — ³⁸ peram OT. —

in cinctura (= zona)³⁹ aes⁴⁰, 9 sed⁴¹ sandalia forte vobis-⟨posita⟩ sunt (= habeatis)⁴¹ et⁴² ne vos-convestiatitis (= induamini)⁴² geminatam (*adj.*)⁴³ camisiam⁴³. 10 Et loquebatur illis: in-quam⁴⁴ intraveritis domum ibi permanete usque ad proditum (= exitum) illinc⁴⁵, 11 et qui⁴⁶ locus non excipiet vos et nec audierit⁴⁷ vos, quando⁴⁸ prodibitis illinc, decutite⁴⁹ pulverem quae erit⁵⁰ subter⁵¹ pedibus vestris ad-testificationem ad-eos (= eis). 12 Et prodierunt illi⁵² et praedicabant ut-forte⁵³ paenitentiam-agerent; 13 et daemones multos (*coll.*) depellebant (= expellebant)⁵⁴, et ungebant oleum (= oleo) multos aegrotos et sanabantur⁵⁵. 14 Et audivit rex Herodes (herode)⁵⁶ quia revelatum-est nomen Iesu (iesusi)⁵⁷, et loquebatur⁵⁸ quoniam Iohannes (iovane) Baptista a-mortuis surrexit⁵⁹, et propter hoc⁶⁰ fiunt (*pass. v. operari*) potentiae hae⁶¹ ⟨foras-⟩de (= ab) illo⁶²; 15 alii⁶³ autem⁶³ loquebantur quoniam⁶⁴ Elias (elia) est⁶⁴, nonnulli⁶⁵ loquebantur quoniam⁶⁶ propheta est, sicut⁶⁷ unus e prophetis⁶⁸. 16 Cum⁶⁹ audivit⁷⁰ Herodes dixit: quia⁷¹ cui (+ *igi*)⁷² ego caput abscidi Iohanni (iovane) ille surrexit (*verb. surrectus est*). 17 Quia ipse⁷³ Herodes transmisit et apprehendit (*aor.*) Iohannem (iovane), et ligatum⁷⁴ fecit illum in carcere⁷⁴ propter Herodiadem (herodia)⁷⁵ uxoris Philippi (p' ilipe)⁷⁶ fratris sui⁷⁷, quia illam uxorem fecit⁷⁸; 18 quia⁷⁹ loquebatur Iohannes (iovane) Herodi⁸⁰ quoniam non fas est tibi quomodo ⟨-forte⟩ ut-uxorem tuam habeas (*verb. tibi-fuit, habuisti*)¹⁰¹ fratris uxorem⁸¹. 19 Herodes⁸² autem inimicus-factus-est illi⁸³ et volebat occidere eum et non (ver)⁸⁴ poterat⁸⁵; 20 quia⁸⁶ Herodes timebat Iohannem (iovane), quia cordialiter⁸⁷ sciebat⁸⁸ hominem illum ut-iustum et ut-sanctum⁸⁸, et cavebat⁸⁹ illum et audit (*it.*) illum et perquam (= multum)⁹⁰ quoque facit (*it.*)⁹⁰ et libenter

³⁹ in-cinctura Op; cincturae Tb. — ⁴⁰ aereum (= aes) OT. — ⁴¹ et ut (om ut Tb) eis-⟨posita⟩-sint sandalia OT. — ⁴² neque se-convestire (*term.*) OT. — ⁴³ duas vestes OT. — ⁴⁴ dum quoque intraveritis in-domum OT. — ⁴⁵ usque ad illinc proditum OT. — ⁴⁶ quanti non recipiant vos OT. — ⁴⁷ audierint OT. — ⁴⁸ cum OT. — ⁴⁹ excutite OT. — ⁵⁰ om quae erit OT. — ⁵¹ ex OT. — ⁵² om illi OT. — ⁵³ ut OT. — ⁵⁴ eiecerunt OT. — ⁵⁵ sanabant OT. — ⁵⁶ Herodes rex OT. — ⁵⁷ eius OT. — ⁵⁸ om et loquebatur Tb. — ⁵⁹ surrectus est (= surrexit) OT. — ⁶⁰ illud OT. — ⁶¹ om hae Tb. — ⁶² cum illo Tb; om cum illo Op. — ⁶³ om alii autem Tb; nonnulli Op. — ⁶⁴ om quoniam Elias est Tb. — ⁶⁵ et alii Tb; alii autem Op. — ⁶⁶ om quoniam Tb. — ⁶⁷ vel OT. — ⁶⁸ + primis OT. — ⁶⁹ + autem Op. — ⁷⁰ om audivit Op. — ⁷¹ quoniam OT. — ⁷² om *igi* OT. — ⁷³ hic OT. — ⁷⁴ compedivit et inclusit in-carcere(m) OT. — ⁷⁵ herodiada OT. — ⁷⁶ p' ilipē Tb. — ⁷⁷ eius Tb. — ⁷⁸ sibi-coniunxit ut-uxorem OT. Die Konjektur Brières bei Ad ist falsch: coliqo ist im Original aneinandergeschrieben und (wie im armenischen Text qin arar: uxorem fecit) coliqo uxorem fecit zu lesen! — ⁷⁹ et OT. — ⁸⁰ propter Herodiadem Tb (? fehlt bei Benešević). — ⁸¹ habuisti (= habeas, *verb. tibi-fuit*) fratris uxorem tuam ut-uxorem Tb; ut uxorem habuisti (= habeas, *verb. tibi-fuit*) tu fratris uxorem tuam Op. — ⁸² herodias Op (herodias Tb) *dat.* — ⁸³ in-corde locatum-erat (= posuerat) propter illum (om propter = posuerat eum Op) OT. — ⁸⁴ nihil OT. — ⁸⁵ potestas-ei-erat (= potuit) OT. — ⁸⁶ et OT. — ⁸⁷ om cordialiter OT. — ⁸⁸ noverat illum (om illum Tb) quia homo iustus et sanctus est OT. — ⁸⁹ custodiebat OT. — ⁹⁰ multum honorem (armenisch pat'iv) faciebat illi Tb; quia multum audivit ex (= ab) illo Op. —

oboedit (*praes. cons.*) illi⁹¹. 21 Et fuit⁹² dies opportunus ubi (*temp.*) Herodes (herodeē)⁹³ generis (= natalis) sui⁹⁴ epulum⁹⁵ faciebat⁹⁵ cum⁹⁶ divitibus⁹⁶ et cum⁹⁷ chiliarchis⁹⁷ et cum⁹⁸ principibus Galilaeae; 22 et intravit filia⁹⁹ Herodiadis (hērodiajsi)¹⁰⁰ et¹⁰⁰ saltabat¹⁰¹, et placuit Herodi et convivis¹⁰² illis eius¹⁰². Dixit¹⁰³ puellae illi: pete [a-]me¹⁰⁴ quodcumque¹⁰⁵ vis et tradam tibi¹⁰⁵; 23 et¹⁰⁶ [ad]iuravit illam (= iuravit illi) quoniam quodcumque [a-]me petieris tradam tibi¹⁰⁶ usque ad dimidium regii (= regni) mei. 24 Et¹⁰⁷ prodivit et dixit¹⁰⁸ matri suae¹⁰⁹: quid petam¹¹⁰ [ab] illo¹¹⁰? illa autem dixit illi: caput Iohannis (iovane) Baptistae; 25 et intravit¹¹¹ confestim¹¹² festinanter ad-regem (*gen.*) et dixit illi¹¹³: nunc (+ *ve*) volo ut¹¹⁴ commodes mihi¹¹⁵ super¹¹⁶ discum¹¹⁶ caput Iohannis (iovanesi) Baptistae. 26 Et attristatus-est¹¹⁷ rex¹¹⁸ ille¹¹⁹; propter autem iuramentum¹²⁰ et propter¹²¹ hospites illos¹²¹ non¹²² fefellit illam¹²²; 27 et confestim¹²³ transmisit rex θῆβς ὀδῆς (spiculatorem?)¹²³ et praecepit abscidere¹²⁴ caput eius; 28 et abiit et abscidit ille¹²⁵ caput in carcere, et attulit¹²⁶ caput eius super¹²⁷ discum¹²⁷ et tradidit puellae illi, et puella¹²⁸ tradidit¹²⁹ matri suae. 29 Et ut¹³⁰ audierunt¹³⁰ discipuli eius, venerunt¹³¹ et convestierunt corpus illud eius et collocaverunt (= deposuerunt) in monumento¹³². 30 Et congregati-sunt¹³³ Apostoli illi¹³⁴ ad-Iesum (*gen.*) et nuntiaverunt¹³⁵ omne quantum operati-sunt et¹³⁶ docuerunt. 31 Et dixit illis¹³⁷: venite vos seorsum ad-locum desertum¹³⁸, et requiescite pusillum, quia¹³⁹ multi fuerunt qui (+ *igi*) veniebant et abibant¹³⁹, et nec ad-panem manducandum eis-otium-est (*praes. cons.*)¹⁴⁰. 32 Et abierunt ad-desertum locum¹⁴¹ navi seorsum, 33 et viderunt¹⁴² illos euntes et agnoverunt illos multi¹⁴², et pedestres ex omnibus civitatibus¹⁴³ [ac]curre-

⁹¹ et ut-fas-est (*adv.* = decenter) audit (*it.*) illum Tb; et libere ex (= ab) illo audiebat ille (? georg. missa) Op. — ⁹² ut-primum fuit Op. — ⁹³ herode OT. — ⁹⁴ in-tempore generis eius OT. — ⁹⁵ cenam parabat Tb; paratum fecit panem Op. — ⁹⁶ principibus eius (= suis) OT. — ⁹⁷ et chiliarchis eius (= suis) OT. — ⁹⁸ nobiles OT. — ⁹⁹ + illa OT. — ¹⁰⁰ herodiads (om et Op ?) OT. — ¹⁰¹ ad-saltandum Op. — ¹⁰² cum illo [con]vivis (+ illis Op; + illis saltatio illa eius Tb) OT. — ¹⁰³ Et dixit Herodes rex OT. — ¹⁰⁴ [a-]me-pete OT. — ¹⁰⁵ et tradam tibi quodcumque vis Tb. — ¹⁰⁶ om et... tibi OT. — ¹⁰⁷ Illa autem OT. — ¹⁰⁸ interrogavit OT. — ¹⁰⁹ + quoniam OT. — ¹¹⁰ [ab-]eo-petam OT. — ¹¹¹ + puella illa OT. — ¹¹² om confestim OT. — ¹¹³ ei-dixit Tb. — ¹¹⁴ volo ut nunc (+ *ve*) OT. — ¹¹⁵ mihi-commodes Tb. — ¹¹⁶ disco OT. — ¹¹⁷ contristatus-est Op; tristis factus-est (*pass. v. operari*) Tb. — ¹¹⁸ + Herodes OT. — ¹¹⁹ om ille OT. — ¹²⁰ + illud OT. — ¹²¹ cum illo [con]vivas OT. — ¹²² non voluit (= noluit) [con]temnere (contristare Op) puellam illam OT. — ¹²³ statim emisit armigerum suum OT. — ¹²⁴ recipere (= capere) OT. — ¹²⁵ om ille OT. — ¹²⁶ recepit (= cepit) OT. — ¹²⁷ patinā (*instr.*) OT. — ¹²⁸ + illa OT. — ¹²⁹ [at]tulit OT. — ¹³⁰ audierunt (+ hoc Tb) OT. — ¹³¹ et venerunt OT. — ¹³² collocaverunt (sepelierunt Tb) in-sepulcro OT. — ¹³³ Et venerunt et <intro>congregati-sunt OT. — ¹³⁴ om illi OT. — ¹³⁵ + illi OT. — ¹³⁶ + quantum Op. — ¹³⁷ + Iesus OT. — ¹³⁸ in-desertum locum (om locum Op) OT. — ¹³⁹ quia fuerunt venientes et abeuntes (om et abeuntes Tb) multi OT. — ¹⁴⁰ nec-amplius otium-habebant (om otium-habebant Op) ad-panem manducandum (+ otium habebant Op) OT. — ¹⁴¹ in-desertum locum OT. — ¹⁴² vidit illum populus ille abibant adhuc (= quidem) et animadverterunt (= cognoverunt) multi OT. — ¹⁴³ civitatibus (*coll.*) OT. —

bant¹⁴⁴ ibi (= illuc) et congregati-sunt et accesserunt (= accesserunt) illis (= ad illos) ibi¹⁴⁴; 34 et providit¹⁴⁵, vidit populum¹⁴⁶ multum et misericordiam fecit super illos¹⁴⁷ quia fuerunt illi¹⁴⁸ sicut oves, quae non habent pastorem, et coepit docere eos perquam (= multum). 35 Et ut tempus multum¹⁴⁹ intermissum-est¹⁵⁰, accesserunt illi (= ad illum) discipuli¹⁵¹ et ei-dixerunt¹⁵² quoniam desertus est locus¹⁵³, et tempus multum¹⁵⁴ intermissum est (= praeteriit)¹⁵⁴; 36 dimitte¹⁵⁵ illos ut eant in-[quos] circum agros (*coll.*) et castella (*coll.*)¹⁵⁵, et emant propter semetipsos¹⁵⁶ quid (= quod)¹⁵⁷ manducabunt (= manducant). 37 Ille¹⁵⁸ autem respondit et¹⁵⁹ dixit illis: Date¹⁶⁰ vos illis¹⁶⁰ manducabile; et¹⁶¹ dixerunt illi (*dat.*)¹⁶¹ Si¹⁶² abibimus et ememus ducentis denariis panem et dabimus illis¹⁶³ ad-manducandum¹⁶⁴? 38 Ille¹⁶⁵ dixit illis: quanta (= quot) azyma (*sg.*) habetis¹⁶⁶? ite et videte; et ut¹⁶⁷ viderunt nuntiaverunt¹⁶⁸: quinque azyma (*sg.*)¹⁶⁹ et duos pisces (*sg.*). 39 Et praecepit illis cum-accubitu¹⁷⁰ consedere (= ut accubitu sederent) omnes¹⁷¹ ut-hospites ut-hospites (= per hospitium)¹⁷² super viridem herbam; 40 et accubuerunt¹⁷³ panis comparticipes (*coll.*) centeni et quinquageni¹⁷³. 41 Et recepit¹⁷⁴ quinque illa azyma-(*sg.*)¹⁷⁵ panes (*sg.*) et duos pisces (*pl.*)¹⁷⁶, et aspexit¹⁷⁷ ad-caelum¹⁷⁷, benedixit¹⁷⁸ et fregit¹⁷⁹ panes illos¹⁸⁰, et tradebat discipulis suis ut-forte¹⁸¹ apponerent illis¹⁸², et duos illos pisces¹⁸³ divisit omnibus¹⁸⁴; 42 et¹⁸⁵ manducaverunt omnes et saturati-sunt 43 et sustulerunt superflua¹⁸⁶ fragmenta (*sg.*) (= superfluum fragmentorum)¹⁸⁶ duodecim cophinos (*sg.*)¹⁸⁷ et piscium illorum quoque¹⁸⁸; 44 fuerunt autem¹⁸⁹ manducantes¹⁹⁰ illi illum panem (*verb.* manducatores illi illius panis) quinque millia hominum (= virorum)¹⁹⁰. 45 Et confestim¹⁹¹ coegit¹⁹¹ discipulos suos¹⁹² ascendere (*term.*)¹⁹³ in-navem

¹⁴⁴ congregatus-est ibi et accesserunt illis (= ad illos) OT. — ¹⁴⁵ + Iesus et OT. — ¹⁴⁶ + illum OT. — ¹⁴⁷ commisertus-est illorum OT. — ¹⁴⁸ om illi Op. — ¹⁴⁹ multum tempus OT. — ¹⁵⁰ praeteritum fuit (= praeteriit) OT. — ¹⁵¹ + eius OT. — ¹⁵² ei-loquebantur Tb. — ¹⁵³ + hic OT. — ¹⁵⁴ est adhuc perquam (= valde, multum) OT. — ¹⁵⁵ populum hunc ut abeant in-circum castella (+ et vicinias (*coll.*) Op) OT. — ¹⁵⁶ sibi-metipsis OT. — ¹⁵⁷ + *igi* OT. — ¹⁵⁸ Ipse OT. — ¹⁵⁹ om respondit et Tb. — ¹⁶⁰ vos date istis OT. — ¹⁶¹ illi autem dixerunt illi (ei-dixerunt Tb) OT. — ¹⁶² om si OT. — ¹⁶³ istis Op; his Tb. — ¹⁶⁴ manducabile OT. — ¹⁶⁵ Iesus autem OT. — ¹⁶⁶ quantos (= quot) habetis panes (*sg.*) OT. — ¹⁶⁷ om ut OT. — ¹⁶⁸ et ei-dixerunt OT. — ¹⁶⁹ panes (*sg.*) OT. — ¹⁷⁰ om cum-accubitu OT. — ¹⁷¹ eos Op (om eos Tb). — ¹⁷² ut-panis consortes ut-panis consortes (= per consortium panis) OT. — ¹⁷³ consederunt ut-acies ut-acies centena (= per ordines centenos) et quinquagena (= quinquagenos) OT. — ¹⁷⁴ + Iesus OT. — ¹⁷⁵ om azyma OT. — ¹⁷⁶ duos pisces (*sg.*) OT. — ¹⁷⁷ aspexit (+ oculi[s] sui[s] = sustulit oculos suos Tb) ad-<super>caelum OT. — ¹⁷⁸ + illis Tb. — ¹⁷⁹ [con]fregit 1329 OT. — ¹⁸⁰ panem (om panem Tb) illum 1329 OT. — ¹⁸¹ ut 1329 OT. — ¹⁸² populo illi Tb. — ¹⁸³ + isto-codem [-modo] 1329 OT. — ¹⁸⁴ omnibus divisit Tb. — ¹⁸⁵ om et Tb. — ¹⁸⁶ fragmenta (om superflua) 1329; superfluum fragmentorum (*sg.*) Tb; superfluum fragmentarium Op. — ¹⁸⁷ + cum-plenitudine 1329; plenos OT. — ¹⁸⁸ et ex piscibus illis (*sg.*) isto-modo quoque Tb; isto-modo quoque ex piscibus illis (*sg.*) Op; ex piscibus illis (*sg.*) 1329. — ¹⁸⁹ et fuerunt 1329 Op. — ¹⁹⁰ quanti (qui Tb) (+ *igi*) manducaverunt ut (= quasi) quinque millia (+ circiter Tb) virorum solum 1329 OT. — ¹⁹¹ statim invitabat 1329 OT. — ¹⁹² om suos 1329 OT. — ¹⁹³ intrare (*term.*) 1329 OT. —

et¹⁹⁴ missitari (= praeire)¹⁹⁵ ad-Bethsaidam (bet'saida)¹⁹⁵ usque¹⁹⁶ ad dimissionem populi illius (= usque dum dimitteret populum illum)¹⁹⁶. 46 Et ut¹⁹⁷ se abalienavit ipse e (= a) populo illo¹⁹⁷, gressus-est-ad¹⁹⁸ <ad->montem¹⁹⁹ ad-adorandum²⁰⁰. 47 Et ut²⁰¹ invesperavit, fuit²⁰² navis²⁰³ media²⁰⁴ in-mari (= in medio mari)²⁰⁴ et ille²⁰⁵ solum (= vero)²⁰⁶ unicus fuit super terram²⁰⁷; 48 et vidit illos prohibitos²⁰⁸ ex (= ab) unda illa navis²⁰⁹, quia ventus contrarius fuit²¹⁰; et²¹¹ in-quarta²¹² circiter²¹³ vigilia noctis venit ad-eos²¹⁴, ambulabat super mare et volebat pertransire (= praeterire) eos. 49 Illi autem, ut-primum viderunt illum²¹⁵ ambulantem²¹⁶ super mare, phantasma quoddam [esse] cogitabant²¹⁷, et clamorem-fecerunt (= exclamaverunt); 50 quia omnes viderunt illum²¹⁸ et tremefacti-sunt, et²¹⁹ confestim²¹⁹ loqui²²⁰ coepit ad<versus> eos²²⁰, et dixit²²¹ illis²²¹: firmi²²² estote, ego sum ne timeatis. 51 Et gressus-est-ad (= ascendit)²²³ cum illis in-navem illam²²⁴, et cessavit ventus ille, et amplius²²⁵ in cordibus eorum (= suis)²²⁶ demirabantur²²⁷; 52 quia non (ver) animadverterunt (= intellexerunt) super²²⁸ panes eorum, quia corda²²⁹ eorum insana fuerunt²²⁹. 53 Et transfretaverunt illi²³⁰ ad-terram²³¹ et ierunt ad-Genesare (genesared *term.*)²³¹. 54 Et ut e<xtra>gressi-sunt²³² illi²³³ illinc-de navi, confestim²³⁴ agnoverunt illum homines illi illius loci; 55 et [ac]currebant²³⁵ circa²³⁶ in-omnia castella (*coll.*) illa²³⁶ et coeperunt grabatis aegrotos passim-[ac]cipere²³⁷ ubi quoque (= ubicumque)²³⁸ audiunt (= *it.*)²³⁹ quoniam ibi est; 56 et in-quaes²⁴⁰ intrat (*it.*)²⁴¹ castella (*coll.*) aut²⁴² in-civitates (*coll.*) aut²⁴² in-agros (*coll.*), super vicos(*coll.*)²⁴³ [super]ponebant²⁴⁴ aegrotos (*coll.*)²⁴⁵, et precabantur illum²⁴⁶ ut-forte²⁴⁷ fimbriam solum²⁴⁸ vestis eius attingerent, et quanti-cum-que(= quotquot) attigerunt²⁴⁹ illum (illam?) vivebant (= salvabantur).

¹⁹⁴ ut 1329 OT. — ¹⁹⁵ antecederent trans mare illud versus Bethsaidam (bet'sajda Tb) 1329 OT. — ¹⁹⁶ donec (= usque dum) dimitteret ille populum (+ illum OT) 1329 OT. — ¹⁹⁷ se-abalienavit illis OT. — ¹⁹⁸ et ille (om ille Op) ascendit OT. — ¹⁹⁹ ad-montes OT. — ²⁰⁰ ad-orandum OT. — ²⁰¹ ut-primum OT. — ²⁰² + rursum OT. — ²⁰³ + illa OT. — ²⁰⁴ in-medio mari illo tantum Tb; tantum in-medio mari illo Op. — ²⁰⁵ + ipse OT. — ²⁰⁶ om solum OT. — ²⁰⁷ in-terra Op. — ²⁰⁸ quia premebantur OT. — ²⁰⁹ in-ambulando (= cursu) illo navis OT. — ²¹⁰ fuit ventus ille (om ille Tb) ab-ore (= a fronte) eorum (= contrarius eis) OT. — ²¹¹ + fuit Tb. — ²¹² om quarta Tb. — ²¹³ om circiter OT. — ²¹⁴ + Iesus (+ et Op) OT. — ²¹⁵ om illum Tb. — ²¹⁶ cum ambularet OT. — ²¹⁷ cogitabant quoniam phantasma quoddam est OT. — ²¹⁸ om illum Tb. — ²¹⁹ statim 1329 OT. — ²²⁰ loquebatur illis (+ Iesus Tb) 1329 OT. — ²²¹ eis-dixit 1329 OT. — ²²² animati OT; animosi 1329. — ²²³ ascendit 1329 OT. — ²²⁴ om illam 1329 OT. — ²²⁵ ampliore-modo 1329 OT. — ²²⁶ om in cordibus eorum 1329 OT. — ²²⁷ + discipuli eius (om eius Tb) 1329 OT. — ²²⁸ om super 1329. — ²²⁹ fuerunt corda eorum insana 1329 OT. — ²³⁰ om illi 1329 OT. — ²³¹ et venerunt (bis hierhin 1329!) ad-terram in-Genesareth (*gen*; ad-Genesareth Op) OT. — ²³² prodierunt (= exierunt) tantum OT. — ²³³ om illi OT. — ²³⁴ statim OT. — ²³⁵ percurrerant OT. — ²³⁶ in-omnes illas regiones (*coll.*) OT. — ²³⁷ recipere (+ grabatis Op) omnes illos (om illos Op) aegrotos grabatis (om grabatis Op) OT. — ²³⁸ + quidam Tb. — ²³⁹ audit Op. — ²⁴⁰ quo<cumque> OT. — ²⁴¹ intrabat OT. — ²⁴² et OT. — ²⁴³ vicos (*pl.*) OT. — ²⁴⁴ collocabant (= deponabant) OT. — ²⁴⁵ infirmos eorum OT. — ²⁴⁶ om illum Tb. — ²⁴⁷ ut OT. — ²⁴⁸ om solum Tb; tantum Op. — ²⁴⁹ eum-(eam-?) attingebant OT.

Abweichungen vom Wortschatz der Mt-Übertragung

Wir bringen in alphabetischer Reihenfolge die alte Übersetzungsweise und fügen hinter dem Doppelpunkt die jetzige bei:

[a], [a-]: a-; accubare: accubitus-sedere; [ad]: ad-, als attributive Bestimmung: ut-; addere: adiungere; adventus: ventio; aestimare: adnumerare; affligere: premere; alere: nutrire; aliqui: nonnulli; aliquid: nonnullum; alioquin: si<-igitur> non (= alioquin); nec amplius: nec [amplius]; angulus-platearum: angulus-plateae; anquirere: interrogare; [ante]quam <nondum>: [ante]quam nondum; apage[te]: apagete; appretiare: mercedem-facere; apud: cum (= apud); assidēre: considerare; [as]sidere: consedēre; assumare: terminare (= consummare); caelum <-supra>: <super>caelum; caritas: dilectio; carus-est [ei]: carus-ei-est; certiozem-facere: scire-facere; comprimere (Mt 13, 15): attristare; concutere: quaterere; conquassare: commovere; contemplari: intueri; <con>transire: pertransire; convenire [cum]: seconiungere [cum]; crescere: accrescere; cum c. ind. impf.: cum c. conj. impf.; [cum] c. abl. = cum-; [alapas], [plagas] dare: dare; [de]: de-; <-dem>: (+ ve); Decapolis: Decem-civitates; <deorsum>-de: <foras>-de; de<super>cadere: <desuper>cadere; diabolus: daemon; diffindere: dirumpere; distinguere: [ap]parere-facere; dividere: dispartire; domicilium-constituere: <per>habitare; domicilium-statuere: habitare; donec (= quousque): quousque; do-niq[ue] (= usquequo): usquequo; ecce <en>: ecce en; ecce <illic>: ecce istic; eleemosyna: benefactum; elee[mosyna]: bene operari; erga: [ad]versus; est-ei ܐܘܢܝܢܐ habet; exclamare: clamorem-facere; expandere: dividere; foedus: pollicitatio; formosus: benignus; frons: os; grandis: ingens; habitatio: commoratio; <hic>, <hoc> etc.: (+ ese); <ille>, <illi> etc.: (+ igi); <illic>: istic; [in]: in-; indui: indui (verb. se-convestire); inire: introire; insectatio: persectatio; intelligens: cognitor; intrinsecus: abintus; [ab], [ad] invicem: invicem; <iste>, <ista> etc.: (+ ege); istic: [il]lic; ita: hoc [-modo]; laboriose: aegre; lectitare: legere; legere: colligere; mercenarius: operarius; metiri: dimetiri; minimus: minor (= minimus); nasci: gigni; nativitas: genus; navigium: navis; nisi: at; obiurgare: repellere; obstupescere: demirari; <ob>volvare: obvolvare; offendiculum: scandalum; oppositus: versus; parare: <ap>parare; parere: gignere; pervulgare: passim-diffamare; porrigere: tendere; possidens: pretiosus (= locuples); pretiosus: honestus; quantumcumque: quantumcumque; quare: cur; quasi: circiter; quicumque: singulus; quidam: aliquis, nach si, nisi, ne, num: quis; quodie: ubi (temp.); ubi (primum): ubi-primum; redire: introire; regio-circa: circum-regio; <re>stituere: [re]stituere; resurrectio: surrectio; retinere: apprehendere; scandalum: deceptio; seditio: turba(tio); sic: isto [-modo]; sic<-dem>: isto-eodem [-modo]; sic-et: isto-modo quoque; sub: subter c. abl.; tabula: mensa; talis ܡܘܨܘܪܐܝܢܐ huiusmodi, ܡܘܨܘܪܐܝܢܐ istiusmodi; timet ܡܘܨܘܪܐܝܢܐ aor. ܡܘܨܘܪܐܝܢܐ pertimuit; trans oppositam [ripam]: trans ulteriorem [ripam]; trucidare: occidere; ut-et: ut-forte; ut (primum): ut-primum; venator: captor; vigilare: vigil-esse; vivens: vivax; viv<id>um-facere: vivum-facere; vultus: os; zona: cinctura.

In *Kursiv* bringen wir folgende grammatische Abkürzungen: *abl.* Ablativ, *acc.* Akkusativ, *adv.* Adverb, *adj.* Adjektiv, *adj. verb.* Verbaladjektiv, *coll.* Kollektiv, *dat.* Dativ, *fut.* Futur, *gen.* Genitiv, *imp. I.* Imperativ Präs., *imp. II.* Imperativ Aor., *impf.* Imperfekt, *instr.* Instrumentalis, *it.* Iterativ, *nom.* Nominativ, *part.* Partizip, *pass.* Passiv, *pl.* Plural, *praed.* Prädikativ, *praes.* Präsens, *praes. cons(uet.)*: praesens consuetudinis, *sg.* Singular, *temp.* temporale, *term.* Terminal, *v. verbi, verb.* verbaliter.

Folgende schwer übersetzbare Enklitika werden (in *Kursiv*) unübersetzt beibehalten: (+ *dzi*) Fragepartikel (Mk 5, 14; 8, 23); (+ *ege*) vgl. iste, (+ *igi*) vgl. ille, (+ *mo*) -wärts (Mk 5, 21), (+ *re*) Verstärkungspartikel (Mk 1, 19), (+ *ve*) vgl. -dem: hervorhebende und identifizierende Partikel.

(Fortsetzung folgt)

Chanmetifragmente

Ein Beitrag zur Textgeschichte der altgeorgischen Bibelübersetzung¹

von

Joseph Molitor

1. Die Matthäustexte der Chanmetifragmente

Nachdem in lateinischem Sprachkleide der Gesamttext des altgeorgischen Matthäusevangeliums in unserer Zeitschrift nunmehr vorliegt² und im CSCO die im Apparat mitzitierten Chanmeti- und Haemetifragmente georgisch und lateinisch publiziert sind³, wird es sicher von Nutzen sein, zunächst einmal die drei (bzw. vier) Chanmetibruchstücke eingehender zu untersuchen, die uns Matthäustext bringen. Es handelt sich um die drei Chanmetifragmente 844, 999 und Sin (d. h. Grazer Sinailektionar). Wir beschränken uns zunächst auf die innergeorgische Überlieferung⁴ und ziehen wie bei unserer Übersetzung im OrChr neben dem wertvollen Adysh-Codex (= Ad) die Tetraevangelien von Opiza (= Op) und Tbeth (= Tb) heran; wo Op und Tb zusammengehen, wählen wir wieder das Siglum OT. Bei unseren Untersuchungen lassen wir diese Altgeorgier überall da zu Worte kommen, wo sie in ihrem Texte voneinander abweichen oder typisch miteinander übereinstimmen.

a) Mt 6,30–7,16 (844 + 999)

Im Fragment 999 finden wir aus der Bergpredigt die Stücke erhalten Mt 6,31–33a; 7,1–8a, 11b–12, 13, 14, 15a, desgleichen bei 844 Mt 7, 4b–16a. So haben wir hier die sonst nie gebotene Gelegenheit, für etwa 10 Verse, nämlich Mt 7,4b–8a, 11b–15a einen doppelten Chanmetitext benutzen zu können:

999

6,30..... [modicae fi]dei; 31 ne igitur solliciti-sitis et loquamini (= dicatis) quid manducabimus? aut quid bibemus? aut quid induemur? 32 quia hoc omne gentes quaerunt; quia scit pater vester [qui] <super>caelorum (= caelestis) quia necesse-est vobis hoc omne; 33 sed pet(ite)..... 34..... sua.

¹ Die hiermit beginnende Aufsatzreihe ist in vollständiger Neubearbeitung der gleichbetitelten, noch ungedruckten Bonner Habilitationsschrift (1951) entnommen.

² Vgl. OrChr 37 (1953) 30–55; 38 (1954) 11–40; 39 (1955) 1–32; 40 (1956) 1–15.

³ J. Molitor, *Monumenta Iberica antiquiora. Textus chanmeti et haemeti ex inscriptionibus, S. Bibliis et Patribus* = CSCO 166 (Subsidia 10) Löwen 1956.

⁴ Das Verhältnis zur (alt)armenischen und altsyrischen Evangelienübersetzung wird unter d) untersucht.

7,1 Ne <per>iudicetis, ut non (= ne) <per>iudicemini; 2 quia quo iudicatis eo quoque iudicabimini; et qua mensura metiemini remetietur vobis. 3 Cur spectas festucam fratris tui in-oculo; et in oculo tuo trabem non spectas? 4 aut quomodo loqueris (= dicis) fratri tuo: me-sine et tibi-amovebo festucam illam ab-oculo tuo et ecce istic trabs ista

999	844
<p>in oculo tuo tibi-sita-est? 5 Hypocrita, amove primum trabem ex oculo tuo et tunc videbis amovere festucam ex oculo fratris tui. 6 Ne tradatis sanctitatem canibus neque collocetis margaritam vestram coram porcis, ut non (= ne) conculcent illam pede (pedibus) eorum; et vobis-convertantur (= ad vos convertantur) et scindant vos. 7 Petite et commodabitur vobis, quaerite et invenietis, pulsate et patefiet vobis; 8 quia omnis qui petit (<i>praes. consuet.</i>)⁵ recipit (<i>it. consuet.</i>)</p>	<p>intra oculum tibi-sita-est? 5 Hypocrita, amove primum trabem illam ex oculo tuo et tunc, videbis amovere festucam ex oculo fratris tui. 6 Ne tradatis sanctitatem canibus, neque apponatis margaritam vestram coram porcis, et vobis-convertatur (= ad vos convertatur) et scindat vos. 7 Petite et commodabitur vobis, quaerite et invenietis, pulsate et patefiet vobis; 8 quia omnis qui petit (<i>praes.</i>)⁵ accipit (<i>it.</i>)⁵ et qui quaerit: invenit (<i>it.</i>) et qui pulsat: ei patefit (<i>it.</i>). 9 Erit num quis, ex vobis homo quem petet filius eius panem, lapidem numquid tradetne illi? 10 Aut si piscem petet, serpentem numquid tradetne? 11 Si <igitur> vos improbi nostis donum tradere liberis illis vestris quanto non magis pater, vester [qui] <super> caelorum commodabit bonum qui petet illum? 12 Omne (+ <i>ve</i>)⁶ quodcumque vultis quodcumque (= ut) faciant vobis homines isto [-modo] quoque vos facite ad<versus> illos quia isto [-modo] est lex et prophetae. 13 Intrate in-angustam illam portam spatiosa est via quae ducit ad-perditionem et multi sunt qui intrant 14 est porta et arcta via quae ducit ad-vitam et pauci sunt qui inveniunt (<i>it.</i>) illam. 15 Cavete e (= a) falsis-prophetis , qui venient ad-vos</p>
<p>tradere liberis vestris quanto magis pater vester [qui] <super> caelorum tibi (vobis)-commodabit bonum qui petet illum? 12 Omne (+ <i>ve</i>)⁶ quodcumque vultis quodcumque (= ut) faciant vobis homines isto [-modo] quoque vos facite ad<versus> illos quia isto [-modo] est lex et prophetae. 13 Intrate in-angustam illam portam spatiosa est via quae ducit ad-perditionem et multi sunt qui intrant 14 est porta et arcta via quae ducit ad-vitam et pauci sunt qui inveniunt (<i>it.</i>) illam. 15 Cavete e (= a) falsis-prophetis , qui venient ad-vos</p>	<p>intra oculum tibi-sita-est? 5 Hypocrita, amove primum trabem illam ex oculo tuo et tunc, videbis amovere festucam ex oculo fratris tui. 6 Ne tradatis sanctitatem canibus, neque apponatis margaritam vestram coram porcis, et vobis-convertatur (= ad vos convertatur) et scindat vos. 7 Petite et commodabitur vobis, quaerite et invenietis, pulsate et patefiet vobis; 8 quia omnis qui petit (<i>praes.</i>)⁵ accipit (<i>it.</i>)⁵ et qui quaerit: invenit (<i>it.</i>) et qui pulsat: ei patefit (<i>it.</i>). 9 Erit num quis, ex vobis homo quem petet filius eius panem, lapidem numquid tradetne illi? 10 Aut si piscem petet, serpentem numquid tradetne? 11 Si <igitur> vos improbi nostis donum tradere liberis illis vestris quanto non magis pater, vester [qui] <super> caelorum commodabit bonum qui petet illum? 12 Omne (+ <i>ve</i>)⁶ quodcumque vultis quodcumque (= ut) faciant vobis homines isto [-modo] quoque vos facite ad<versus> illos quia isto [-modo] est lex et propheta. 13 Intretis: in-angustam illam, portam quia lata est porta et spatiosa est via [quae] ducit, ad-perditionem, et multi 14 quia angusta est porta et arcta via quae ducit ad-vitam et pauci sunt qui inveniunt (<i>fut. II.</i>)⁵ illam. 15 Cavete e (= a) falsis-prophetis illis, qui venient, ad-vos veste (vestibus) ovium, intrinsecus autem sunt lupi rapaces 16 e fructu autem eorum agnoscetis illos..... ..e spinis uvas aut e tribulis....</p>

⁵ In *Kursiv* erscheinen folgende grammatische Abkürzungen: *consuet.* consuetudinis, *dat.* Dativ, *fut. II.* 2. (d. h. vom Aorist gebildetes) Futur, *it.* Iterativ, *pl.* Plural, *praes.* Präsens, *sg.* Singular.

⁶ Verstärkende georgische Partikel!

So läßt sich folgende Tabelle aufstellen:

	999	Ad	OT
1. Mt 6,31 μὴ οὖν	ne igitur	ne igitur	ne (om οὖν)
2. 6,32 οἶδεν γάρ	quia scit	quia scit	quia novit
3. 6,32 ὁ οὐράνιος	[qui] <super-> caelorum	[qui] <super-> caelorum	Op: [qui] <super>caelorum
4. 6,32 τούτων ἀπάντων	hoc omne	hoc omne	[quod] ex his omnibus
5. 6,33 ζητεῖτε δέ	sed pet(ite)	sed petite	vos autem quaerite
6. 7,1 κρίνετε... κρινθήτε	iudicetis ... iudi- cemini	iudicetis ... iudi- cemini	Op: iudicetis... iudicemini Tb: scrutetis ... scrutemini
7. 7,2 ἐν ᾧ γὰρ κρίματι	quia quo	et quo iudicio	Op: quia quo iudicio Tb: quia qua scru- tatione
8. 7,2 (ἀντι)με- τρηθήσεται	remetietur	remetietur	remetietur
9. 7,3 τί	cur	cur	aut cur
10. 7,3 βλέπεις... κατανοεῖς	spectas...spectas	spectas...spectas	spectas...experiris
11. 7,4 ἐρεῖς (λέγεις)	loquēris	loquēris	dices
12. 7,4 ἄφες	me-sine et	me-sine et	Op: me-sine et Tb: me-[re]linque trabs
13. 7,4 ἡ δοκὸς ἐν τῷ ὀφθαλμῷ σου	999: trabs ista in oculo tuo tibi-sita-est 844: ...intra oculum tibi-sita-est	trabs tibi-sita-est in-oculo tuo	in oculo tuo
14. 7,7 ἄγιον	844 + 999: sanctitatem	sanctitatem	Op: sanctitatem Tb: sanctitatem meam
15. 7,6 μαργαρίτας	844 + 999: margaritam	margaritam	margaritam
16. 7,6 μήποτε	999: ut non (= ne)	ut non (= ne)	ne forte
17. 7,8 ὁ αἰτῶν λαμβάνει	844 + 999: qui petit recipit	qui petit recipiet	qui petet recipiet
	844	Ad	OT
18. 7,8 τῷ κρούοντι ἀνοιγήσεται (ἀνοίγεται)	qui pulsat ei-patefit	qui pulsat ei-patefit	qui pulsabit patefiet illi
19. 7,9 ἢ τίς ἐστιν	erit num quis	erit <autem> ^{6a} num quis	aut quis est

^{6a} Es ist durchaus möglich, daß б оγωб in der Adysh-Hs nicht in б олоо оγωб erit autem aufgelöst zu werden braucht, sondern ein mißverständenes einfaches б оγωб erit (mit Chanmeticharakter!) ist; dann würde Ad mit 844 (999 fällt aus) ganz übereinstimmen. Vgl. OrChr 37 (1953) 28, Anm. 25.

	844	Ad	OT
20. 7,9 μὴ λίθον ἐπι- δώσει αὐτῷ	lapidem numquid tradetne illi	lapidem numquid tradet illi	lapidem numquid (Tb: numquid lapi- dem) tradet illi Op: si vel. Tb: vel.
21. 7,10 καὶ ἐάν (ἢ ἐάν)	aut si	aut si	
22. 7,10 μὴ ὄφιν	serpentem numquid	serpentem numquid	numquid serpentem
23. 7,11 διδόναι	844 + 999: tradere	tradere	ad-tradendum (= tradere)
24. 7,11 πόσῳ μᾶλλον	844: quanto non magis 999: quanto magis	quanto non magis	quanto magis
25. 7,11 δώσει ἀγα- θὰ τοῖς	999: tibi-commo- dabit bonum qui (sg.). 844: commo- dabit bonum qui (pl.)	commodabit illis bonum qui (pl.)	commodabit bonum qui (pl.)
26. 7,12 πάντα οὖν ὄσα	844 + 999: omne (+ ve) ⁶ quod- cumque: om οὖν	omne (+ ve) ⁶ quodcumque: om οὖν	omne quod om οὖν
27. 7,12 οὗτος (οὕτως)	isto[-modo] (= ita)	isto[-modo] (= ita)	hoc-modo (= ita)
28. 7,12 προφηταὶ	999: prophetae 844: propheta	prophetae	prophetae
29. 7,13 εἰσέλθατε διὰ τῆς στενῆς πύλας	999: intrate in- angustam illam portam 844: intretis in- angustam illam portam	intrate in-angustam illam portam	intrate ex (= ab) angusta porta
30. 7,13 εἰσερχό- μενοι δι' αὐτῆς	999: qui intrant (Lücke)	qui ambulant illinc	ambulant (om qui) in-illam
31. 7,14 τί (ὅτι)	844: quia	quia	quomodo (+ igit) ⁶
32. 7,14 οἱ εὐρίσκον- τες	999: qui inveniunt illam 844: qui invenient illam	qui inveniunt illam	qui ambulant in illa (vgl. Nr. 30!)
33. 7,15 ἔρχονται	844: + 999: venient ⁷	venient ⁷	venient ⁷
34. 7,15 ἔσωθεν δὲ εἰσιν	intrinsicus autem sunt	intrinsicus autem sunt	intrinsicus autem erunt
35. 7,16 ἀπὸ τῶν καρπῶν αὐτῶν	e (= a) fructu autem eorum	e (= a) fructu eorum	ex operibus eorum
36. 7,16 ἢ	aut	aut	et

⁷ Ist das Futur (auch im Georgischen oft = Konjunktiv) aus einem armenischen Konjunktiv entstanden, der gern in Relativsätzen steht? Zohrab liest allerdings in allen Hss. *quib* veniunt, nicht veniant!

Anhand dieser Liste können wir nun folgende Aufstellungen machen:

1. Wo 999 Alleinzeuge ist (Mt 6,31–33,34; 7,1–4a, 6b, 13b) d. h. in 14 Fällen:

$$\begin{aligned} 999 &= \text{Ad } 9 \times (1, 2, 4, 5, 6, 9, 10, 11, 16) \text{ gegen OT.} \\ &= \text{Ad} + \text{OT } 1 \times (8) \\ &= \text{Ad} + \text{Op } 2 \times (3, 12) \text{ gegen Tb} \end{aligned}$$

$$999 = \text{Ad } 12 \times$$

$$999 \text{ } 2 \times \text{ selbständig gegen Ad, OT (7,30).}$$

2. In dem kleinen Stück, wo 844 uns allein Matthäustext bietet (7,8b–11a, 15b–16) d. h. in 9 Fällen:

$$844 = \text{Ad } 6 \times (19?, 21, 22, 31, 34, 36) \text{ gegen OT}$$

$$844 \text{ } 3 \times \text{ selbständig gegen Ad, OT (18*⁸, 20, 35*).$$

3. An den Stellen, wo 844 und 999 gemeinsam unsere Perikope bringen (Mt 7,4b–6a, 6c–8a, 11b–13a, 13c, 14b–15a) d. h. in 13 Fällen:

- α) Gegenseitiges Verhältnis von 844 und 999:

$$844 = 999 \text{ } 6 \times (14, 15, 23, 26, 27, 33)$$

$$844 \text{ ähnlich } 999 \text{ } 2 \times (13, 17)$$

$$844 \text{ ursprünglicher als } 999 \text{ } 4 \times (24, 28?, 29, 32)$$

$$999 \text{ } 1 \times 844 \text{ überlegen (25*)}$$

- β) Verhältnis zu Ad und OT:

$$844 + 999 = \text{Ad } 3 \times (23, 26, 27) \text{ gegen OT}$$

$$844 + 999 = \text{Ad} + \text{OT } 2 \times (15, 33)$$

$$844 + 999 = \text{Ad} + \text{Op } 1 \times (14)$$

$$844 + 999 = \text{Ad } 6 \times$$

$$844 \text{ (allein)} = \text{Ad } 1 \times (24) \text{ gegen } 999, \text{ OT.}$$

$$844 \text{ } 2 \times \text{ selbständig gegen Ad, } 999, \text{ OT (13, 17)}$$

$$844 \text{ } 2 \times \text{ selbständig gegen Ad} + 999, \text{ OT (29, 32)}$$

$$844 \text{ } 1 \times \text{ selbständig gegen Ad} + 999 + \text{OT (28)}$$

$$844 \text{ } 5 \times \text{ selbständig gegen Ad!}$$

$$999 = \text{Ad } 2 \times (29, 32) \text{ gegen } 844, \text{ OT}$$

$$999 = \text{Ad} + \text{OT } 1 \times (28) \text{ gegen } 844$$

$$999 = \text{Ad } 3 \times (\text{Ad offenbar sekundär!})$$

$$999 \text{ } 3 \times \text{ selbständig gegen Ad, } 844, \text{ OT (13, 17, 25).}$$

Man kann also wohl bei Auswertung dieser Tabelle behaupten: 844 ist in seiner Textqualität 999 überlegen. Beide, ob allein für sich oder gemeinsam, stimmen in 28 von 36 Fällen mit Ad überein, das in 4 Fällen (13*, 20, 30, 35) eigene Wege geht: Chanmetifragmente und Adysh-Codex stehen sich hier sehr nahe.

Opiza- und Tbethcodex haben häufig die jüngere Textform im Sinne einer stärkeren Angleichung an den griechischen Text (2, 6, 10, 13, 16, 19, 22, 23, 35) oder mit dem textus receptus gegenüber einer schwächeren griechischen Sonderüberlieferung (11 gegen 999 + Ad, 31 gegen 844 + Ad). Freilich bringt OT eigene

⁸ Die wichtigeren Fälle, die uns noch bei der Untersuchung des altarmenischen und altsyrischen Einflusses beschäftigen werden, sind mit einem Sternchen* versehen.

Lesarten gegen Adysh + Chanmetifragmente (d. h. 844, 999) in folgenden 11 Fällen: 1*, 9, 17 (jünger als Ad), 18 (Angleichung an 17), 20 (Tb jünger als Ad = Op!), 30 (jünger als Ad), 32 (Angleichung an 30), 34 (Futur wie 17, 18), 35*, 36*; in den Fällen 1*, 35*, 36* können sich also im jüngeren OT-Text Spuren einer älteren Textgestalt erhalten haben! Und dazu scheint Tb manchmal vor Op ursprünglichere Wendungen zu bringen: 6 (scrutari), 7 (scrutatio), 14 (sanctitatem meam), 21 (vel).

b) Mt 24,29–35 (Sin)

Die meisten und umfangreichsten Evangelientexte enthält das Grazer Sinai-Lektionar, dem unsere beiden anderen Matthäuserikopen entstammen.

Sin

24,29 Statim post tribulationem illam illorum dierum sol obtenebrabitur et luna non e<xtra>det lumen suum et stellae decident a<super>caelo et potentiae caelorum commovebuntur. 30 Et tunc apparebit signum Filii hominis in caelis. Et tunc plangent omnes tribus terrae. Et videbunt Filium hominis venientem cum nubibus caeli potentia et gloria magna 31 et emittet angelos suos fistula (= cum tuba) magna, et congregabit electos eius (= suos) e(= a) quattuor ventis a margine caeli usque [ad] marginem eius. 32 E(= a) ficu autem discite parabolam hanc: Sicut (+ *igi*) quando rami eius tenerescunt (*it.*) et folium prodit (*praes. consuet.*) scietis quia prope est aestas. 33 Isto [-modo] quoque (= sic et) vos. Quando videbitis hoc omne, scietis quia prope est super ianuas. 34 Amen loquor (= dico) vobis quia non praeteribit generatio haec doniq[ue] (= donec) non hoc omne erit; 35 caelum et terra praeteribunt. Verba autem mea non praeteribunt.

	Sin	Ad	OT
1. Mt 24,29 εὐθέως δέ	statim	confestim	statim autem
2. 24,29 τῶν ἡμέρων ἐκείνων	illorum dierum	illorum dierum	illorum dierum
3. 24,29 δώσει	e<xtra>det	e<xtra>det	Op: e<xtra>det Tb: commodabit
4. 24,29 πεσοῦνται	decident	decident	Op: decident Tb: <desuper>ca- dent
5. 24,30 σημεῖον	signum	signum	signaculum
6. 24,30b καὶ τότε	et tunc	et (om τότε)	et tunc
7. 24,30 αἱ φύλαι	tribūs	generationes	tribūs
8. 24,30 ἐπὶ τῶν νεφέλων	cum nubibus	super nubibus	Op: cum nubibus Tb: super nubibus
9. 24,30 δόξης πολλῆς	gloriā magnā	gloriā magnā	gloriā multā
10. 24,31 μετὰ σάλπιγγος (φωνῆς) μεγάλης	fistulā magnā om φωνῆς	fistulā magnā om φωνῆς	tubā magnā om φωνῆς
11. 24,31 ἐπισυνάξουσιν (ἐπισυνάξει) τοὺς ἐκλεκτοὺς αὐτοῦ	congregabit electos eius	congrabit electos suos	congregabit electos suos

	Sin	Ad	OT
12. 24,31 ἀπ' ἄκρων οὐρανοῦ ἕως ἄκρων αὐτῶν	a margine caeli usque [ad] margi- nem eius	a margine caelorum [usque] ad margi- nem eorum	a margine caelorum (Tb: terrae!) ⁹ usque ad marginem eorum
13. 24,32 μάθετε	discite	agnoscite	discite
14. 24,32 τὴν παρα- βολὴν	parabolam hanc ¹⁰	parabolam hanc ¹⁰	parabolam
15. 24,32 ὅταν ἦδη	sicut (+ <i>igi</i>) ⁶ quando	quia quando	sicut (+ <i>igi</i>) ⁶ quando
16. 24,32 ὁ κλάδος αὐτῆς γένηται ἀπαλός	rami eius tenerescunt	rami eius tenerescunt	rami eius tenerescunt
17. 24,32 τὰ φύλλα ἐκφύη	folium prodit	folium propullulat	Tb: folium prodit Op: folia prodeunt
18. 24,32 γινώσκετε ὅτι ἐγγύς τὸ θέρος	sciētis (fut. I ¹) quia prope est (Neben- form) aestas	sciētis (fut. I ²) quia prope est (Neben- form) ver	sciētis (fut. I ²) quia prope est aestas
19. 24,33 ὅταν ἴδητε	quando videbitis	quando videbitis	ubi (<i>temp.</i>) videbitis
20. 24,33 γινώσκετε	sciētis (fut. I ¹)	sciētis (fut. I ²)	sciētis (fut. I ²)
21. 24,34 ἀμήν	amen	profecto	amen
22. 24,34 ὅτι οὐ μὴ παρέλθῃ	quia non praeteribit	non praeteribit	non praeteribit
23. 24,34 ἕως ἂν πάντα ταῦτα γένηται	doniq[ue] non hoc omne erit	donec hoc omne erit	donec hoc omne fiet
24. 24,35 ὁ οὐρανός	caelum	caeli ¹¹	caeli ¹¹
25. 24,35 οἱ δὲ λόγοι μου οὐ μὴ παρέλ- θωσιν	verba autem mea non praeteribunt	verba autem mea nequaquam praeteribunt	verba autem mea non praeteribunt

Wir kommen zu folgendem Resultat:

$$\begin{aligned} \text{Sin} &= \text{Ad } 4 \times (5, 9, 14, 19) \text{ gegen OT} \\ &= \text{Ad} + \text{OT } 3 \times (2, 10, 16): \text{ gemeinsame Basis!} \\ &= \text{Ad} + \text{Op } 2 \times (3, 4) \end{aligned}$$

$$\text{Sin} = \text{Ad } 9 \times$$

$$\begin{aligned} \text{Sin} &= \text{OT } 6 \times (6, 7, 13, 15, 21, 25) \text{ gegen Ad} \\ &= \text{Op } 1 \times (8) \text{ gegen Ad} + \text{Tb} \\ &= \text{Tb } 1 \times (17) \text{ gegen Ad, Op} \end{aligned}$$

$$\text{Sin} = \text{OT-Überlieferung } 8 \times$$

⁹ terrae könnte durch fehlerhafte Übertragung aus einer altarmenischen Vorlage entstanden sein, wo երկնից »caeli« (pl. t.) oder »caelorum« und երկրի »terrae« infolge ihrer Ähnlichkeit miteinander vertauscht wurden oder waren.

¹⁰ Ist hanc aus einem altarmenischen deiktischen -u entstanden?

¹¹ Das syrische Wort für Himmel ܘܫܘܥ und noch mehr das armenische plurale tantum երկնիք können im Georgischen mit dem Singular »caelum« ebensogut wie mit dem Plural »caeli« wiedergegeben werden.

Ad selbständig 10 × (1, 6, 7, 13, 15, 17, 18*, 21*, 23, 25) gegen Sin, OT

Ad = OT 4 × (11, 20, 22, 24)

Ad = Tb 1 × (8)

Ad ähnlich Op 1 × (11)

Ad hat 6 × Beziehung zur OT-Überlieferung.

In diesem ersten Abschnitt des Sinailektionars hat also Ad 10 × die ungewöhnlichere Textform vor Sin und OT. Ob dagegen Sin in Nr. 23 (Mt 24,34 donec non) vor Ad (und OT) rangiert, ist fraglich, da die syrische und armenische Überlieferung sich über ein »non« beharrlich ausschweigt. Ad stimmt 4 × mit Sin gegen OT überein, so daß das Übergewicht von Ad gegen OT auf 14 erhöht wird. Keinalmal hat Sin eine Sonderlesart gegen OT. OT hat offenbar eine jüngere Textgestalt als Ad in Nr. 9 und 14, und gegen Tb allein in Nr. 4. So stellt das sechsmalige Zusammengehen von Sin mit OT (dazu 1 × mit Op und 1 × mit Tb) eine weitere Belastung für Sin dar: Ad steht unbestritten an der Spitze, aber auch Sin ist immerhin noch mehr mit Ad verwandt als mit OT.

c) Mt 28,7b–20 (Sin)

28,7..... vos ad-Galilaeam ibi videbitis illum ecce istic dixi vobis. 8 Illae autem abierunt cito illinc-de sepulcro timore et gaudio magno. [Ac]currebant ad-nuntiandum discipulis eius. 9 Et ecce Iesus occurrit illis et eis-dixit gaudete (= avete). Illae autem accesserunt et prociderunt-ad pedes eius et adoraverunt illum. 10 Tunc dixit illis Iesus ne timeatis abite et nuntiate fratribus meis ut abeant ad-Galilaeam et ibi videbunt me. 11 Et illae abierunt et ecce en e turma illa venerunt ad-civitatem et nuntiaverunt sacerdotum-magistris illis omne hoc quodcumque factum-est. 12 Illi autem congregati-sunt cum Senioribus et consultationem fecerunt. Argentum copiosum tradiderunt (= dederunt) e-populo (= militibus) illis; 13 et eis-dixerunt: Hoc[-modo] (= ita) dicite quoniam discipuli eius nocte venerunt et <au>furati-sunt illum dum nos dormivimus. 14 Si<-igitur> audierit hoc princeps (= praeses) ille nos persuadebimus illi (dat.) et vos securos faciemus. 15 Illi autem acceperunt argentum illud. Et fecerunt isto [-modo] (= sic) sicut didicerunt (= edocti sunt) ex (= ab) illis. Et divulgatum-est verbum hoc inter Iudaeos usque ad hodiernum diem. 16 Undecim autem illi discipuli abierunt ad-Galilaeam in-montem illum ubi quoque (+ igitur) praecepit illis Iesus. 17 Et viderunt illum et adoraverunt illum; nonnulli autem dubitaverunt. 18 Et accessit illis (= ad illos) Iesus loquebatur illis et eis-dixit: Commodata-est mihi omnis potestas in caelis et super terram 19 abite et discipulos-facite omnes gentes. Et baptizate (verbaliter: lumen date) illos nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. 20 Et docete illos ad-conservandum (= conservare) omne quod mandavi vobis. Et ecce en ego vobiscum sum omnibus diebus et usque ad perfectionem (= consummationem) regionis (= mundi).

	Sin	Ad	OT
1. Mt 28,7 εἰς τὴν Γαλιλαίαν	ad-Galilaeam	in-Galilaeam	Tb: ad-Galilaeam Op: in-Galilaeam
2. 28,7 ἰδοὺ	ecce istic	ecce en	ecce istic
3. 28,8 καὶ ἀπελθούσαι	illae autem abierunt	et abierunt	illae autem abierunt
4. 28,8 ταχύ	cito	cito cito	cito
5. 28,8 ἀπὸ τοῦ μνημείου	illinc-de sepulcro	illinc-de monumento	illinc-de sepulcro

	Sin	Ad	OT
6. 28,9 αἱ δὲ προσ- ελθοῦσαι	illae autem accesserunt	illae autem occesserunt	illae autem accesserunt (Op: venerunt)
7. 28,9 ἐκράτησαν αὐτοῦ τοὺς πόδας	prociderunt ad-pedes eius	apprehenderunt pedes eius	prociderunt ad-pedes eius
8. 28,10 ὑπάγετε, ἀπαγγείλατε	abite et nuntiate	ite et nuntiate	abite et nuntiate
9. 28,10 ἀπέλθωσιν	abeant	eant	abeant
10. 28,11 πορευο- μένων δὲ αὐτῶν	et illae abierunt	et ut illae abierunt	et hae ut-primum abierunt
11. 28,11 ἰδοὺ τινες τῆς κουστωδίας ἐλθόντες	et ecce en e turma illa venerunt	[con]festim tantum e turma illa non- nulli venerunt	et ecce en e turma illa intraverunt
12. 28,12 καὶ συναχ- θέντες μετὰ τῶν πρεσβυτέρων	illi autem con- gregati-sunt cum Senioribus	et congregati-sunt sacerdotum-ma- gistri illi una-cumSenioribus	illi autem con- gregati-sunt cum Senioribus
13. 28,13 λέγοντες εἶπατε	et eis-dixerunt: hoc [-modo] (= ita) dicite	et eis-dixerunt: hoc-modo dicite	et eis-dixerunt: hoc-modo dicite
14. 28,14 καὶ ἐάν	si<-igitur>	etsi	etsi
15. 28,14 ἐπὶ τοῦ ἡγεμόνος	princeps ille	porta illa	princeps ille
16. 28,15 λαβόντες τὰ ἀργύρια ἐποίησαν	acceperunt argentum illud et fecerunt isto [-modo]	acceperunt argentum illud et fecerunt isto [-modo]	acceperunt argentum illud et fecerunt isto [-modo] (Tb: isto-modo).
17. 28,15 μέχρι τῆς σήμερον	usque ad hodiernum diem	usque in hodiernum diem	usque ad hodiernum diem
18. 28,16 εἰς τὴν Γαλιλαίαν (vgl. Nr. 1)	ad-Galilaeam	in-Galilaeam	Tb: ad-Galilaeam Op: in-Galilaeam
19. 28,16 οὗ	ubi quoque (+ igit) ⁶	ubi quoque	Op: ubi quoque (+ igit) ⁶ Tb: ubi quoque
20. 28,17 καὶ ἰδόντες αὐτόν	et viderunt illum et	et ut-primum viderunt illum	Op: et viderunt illum et Tb: viderunt illum et
21. 28,18 καὶ προσελθόντων	et accessit illis . . et	et accessit illis . . et	et (om et Tb) accessit illis . . et
22. 28,18 ἐδόθη μοι	commodata-est mihi	commodata est ad-me	commodata-est mihi

	Sin	Ad	OT
23. 28,18 ἐπὶ γῆς (+ Jo 20,21 καθὼς ἀπέσταλ- κέν με ὁ πατήρ καὶ γὰρ ἀποστέλ- λω ὑμᾶς	super terram	super terram + si- cut misit me Pater ego quoque emitto vos	super terram
24. 28,19 τοῦ πατρὸς καὶ	Patris et	Patris et	Patris et (om et Tb)
25. 28,20 πάντα ὅσα	omne quod	omne (<i>verb.</i> omnis) quantum	Op: omne quod Tb: omne quantum
26. 28,20 πάσας τὰς ἡμέρας	omnibus diebus et	omnibus diebus	omnibus diebus et
27. 28,20 τοῦ αἰῶνος (+ ἀμήν)	regionis (= mundi)	regionis (= mundi)	regionis (= mundi) + amen

Unsere Tabelle ergibt hier folgendes Resultat:

$$\begin{aligned} \text{Sin} &= \text{Ad } 1 \times (27) \text{ gegen OT} \\ &= \text{Ad} + \text{Op } (16, 21, 24) \text{ gegen Tb} \end{aligned}$$

$$\text{Sin} = \text{Ad } 4 \times$$

$$\begin{aligned} \text{Sin} &= \text{OT } 13 \times (2, 3, 4, 5, 7, 8, 9, 12, 15, 17, 22, 23, 26) \text{ gegen Ad} \\ &= \text{Tb } 2 \times (1, 18) \text{ gegen Ad} + \text{Op} \\ &= \text{Tb } 1 \times (6) \text{ gegen Ad, Op} \\ &= \text{Op } 1 \times (19) \text{ gegen Ad} + \text{Op} \\ &= \text{Op } 2 \times (20, 25?) \text{ gegen Ad, Tb} \end{aligned}$$

$$\text{Sin } 19 \times \text{OT-Überlieferung}$$

Sin selbständig 4 × (10*, 11, 13, 14)

Ad selbständig 18 × (2, 3, 4,* 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12*, 15*, 17, 20, 22, 23*, 25, 26)

Ad = OT 3 ×

OT selbständig 1 × (11)

Op selbständig 1 × (6)

Tb selbständig 3 × (20, 24, 25)

OT-Überlieferung 5 × unabhängig von Ad und Sin

Der Chanmetitext des Matthäus-Schlusses ist somit viel weniger mit Ad verwandt als Matthäus 24 (4: 9), geht aber 19 × mit der OT-Überlieferung zusammen gegen nur 8 × im vorigen Abschnitt. Gerade bei einem Lektionar ist die Gefahr sehr groß, daß sein Text nicht homogen ist, weil die Perikopen Handschriften verschiedener Herkunft und verschiedenen Alters entnommen sein können.

d) Armenismen und altsyrischer Einfluß in den Matthäusfragmenten

Die drei Matthäusstücke sagen uns noch nicht besonders viel über die Vorgeschichte der altgeorgischen Bibelübersetzung. Aber schon jetzt gilt es, alle Stellen sorgfältig zu notieren, wo armenischer oder gar syrischer Einfluß spürbar wird.

α) Armenismen lassen sich nur in 6 Versen feststellen. Dabei schließen wir allerdings jene Fälle aus, in denen die armenische Lesart ihrerseits auf eine syrische Vorlage zurückgeht. Wir bringen den armenischen Text nach der Zohrabibel¹² und dem Tetraevangelium von Etschmiadzin vom Jahre 989 (=E 229)¹³ in wortgetreuer lateinischer Übersetzung:

1. Mt 7,3 *κατανοεῖς* Zohrab: observas; »andere« + Mq¹⁴ + E 229 vides = 999 + Ad gegen OT.¹⁵
2. Mt 7,6 *μαργαρίτας* Zohrab + E 229 + Mq¹⁶: margaritam = 999, 844, Ad, OT; »manche«: margaritas.
3. Mt 7,12 *πάντα οὖν* Zohrab + E 229: omne (om οὖν) = 999, 844, Ad, OT.
4. Mt 7,14 *τί* Zohrab + E 229: *քանի* quantum (= quam, quomodo) OT; 3 »Hss.« *քանի* quia = 844, Ad.
5. Mt 7,16 *ἀπὸ πάντων καρπῶν* Zohrab + E 229: e (= a) fructu = 844, Ad gegen OT.
6. Mt 28,8 *ταχύ* *ϋλωϋ-ϋλωϋλλ* cito = cito-cito Ad; Sin OT cito.¹⁷

Von den obigen 6 Zitaten kann gerade das 2. (Mt 7,6) uns etwas mehr über die Art des armenischen Einflusses sagen: Statt der einmütigen syrischen und griechischen Überlieferung *τοὺς μαργαρίτας* hat die Mehrzahl der Zohrab-Handschriften den Singular margaritam, allerdings mit folgendem personale Akkusativobjekt Pluralis (conculcent) eas (= αὐτούς), alle Georgier (Ad, 844, 999, OT) aber konsequent margaritam... (conculcent) eam. Diese letztere Lesart (margaritam...eam) findet sich nun nach Lyonnet¹⁶ in der armenischen Prävulgata, nämlich in der armenischen Übersetzung des Chrysostomuskommentars zu Matthäus, dem armenisch erhaltenen Diatessaronkommentar des hl. Ephräm und dem ebenfalls armenischen Paulinenkommentar des hl. Ephräm. Was ist also geschehen? Bei einer Revision der altarmenischen Bibel nach dem griechischen Text wurde zwar eam durch eas ersetzt, margaritam aber blieb versehentlich unverändert stehen.

So wird an dieser Stelle deutlich, daß die altgeorgische Version auf eine altarmenische zurückgeht, die im heutigen textus receptus kaum mehr erhalten ist, während sie in alten Väterübersetzungen noch spürbar wird.

¹² Gesamtausgabe des armenischen AT und NT (4. Band) von P. Johann Zohrab (Venedig, S. Lazzaro) 1805, fußend auf einer Minuskel-Vollhs. vom Jahre 1319 (textus receptus), verglichen mit 8 Vollhss., 30 Evangelienhss., 14 Hss. der App und der Paulinen, 4 Lektionaren und der Bibelausgabe des armenischen Bischofs Oskian, Amsterdam 1666-68 (basierend auf der Hs. Etschmiadzin 157 v. 1295). Leider nennt Zohrab in seinem sorgfältig ausgeführten Apparat nicht die einzelnen Hss. mit Ausnahme der Hs. von 1319 und bringt statt dessen wenig präzise Bezeichnungen wie »manche«, »viele«, »andere«.

¹³ Phototypische Ausgabe von Fr. Macler Paris 1920.

¹⁴ Armenisches Tetraevangelium von 887, lange im Lazareff-Institut in Moskau, jetzt in Eriwan, ediert von G. Khalathians Moskau 1899 (= Mq). Unzugänglich; zitiert nach S. Lyonnet, *Les origines de la version arménienne et le Diatessaron* (Rom 1950).

¹⁵ Vgl. Lyonnet a. a. O. 189, 109.

¹⁶ Vgl. Lyonnet a. a. O. 192.

¹⁷ Vgl. z. St. OrChr 40 (1956) 15.

β) Es ist erstaunlich, wie stark sich der altsyrische Einfluß bereits in unseren Matthäusfragmenten bemerkbar macht. Er läßt sich nachweisen an Hand des allerdings lückenhaften Evangelientextes des Curetonianus (=sy^c) und des Sinaiticus oder Sinaisyrers (=sy^s)¹⁸; die Peschittha¹⁹ kommt natürlich erst in zweiter Linie in Frage. Wir können folgende 16 Stellen zitieren (gegenüber nur 6 (s. o.) mit Armenismen):

1. Mt 6,31 λέγοντες. sy^c: et dicatis; sy^s: Lücke; sy^p: aut dicatis; arm: et dicatis; 999 + Ad + OT: et dicatis²⁰.
2. Mt 7,4 ἐρεῖς. sy^c: potes dicere; sy^s: Lücke; sy^p: dicis; arm: dicis; 999 + Ad: dicis²⁰; OT: dices.
3. Mt 7,4 ἡ δοκὸς ἐν τῷ ὀφθαλμῷ σου. sy^c: in oculo tuo trabs sita [est]; sy^s: Lücke; sy^p: trabs in oculo tuo; arm: in oculo tuo trabs sita est; 999: trabs ista in oculo tuo tibi-sita est; 844: (Lücke) intra oculum tibi-sita est; Ad: trabs tibi-sita-est in-oculo tuo; OT: trabs in oculo tuo.
4. Mt 7,6 ἅγιον. sy^c: sanctitatem; sy^s: Lücke; sy^p: sanctitatem; arm: sanctitatem; 999 + 844 + Ad + Op: sanctitatem; Tb: sanctitatem meam.
5. Mt 7,6 μήποτε. sy^c: ne; sy^s: Lücke; sy^p: ne forte; arm: ut non (= ne); 999 + Ad: ut non (= ne); OT ne forte.
6. Mt 7,8 ἀνοιγῆσεται. sy^c: aperitur ei; sy^s: Lücke; sy^p: aperitur ei; arm: aperietur; 999 + Ad: ei-patefit (= aperitur ei); OT: patefiet illi (= ei).
7. Mt 7,10 καὶ ἐάν (ἢ ἐάν). sy^c: aut si; sy^s: Lücke; sy^p: et si; arm: et aut; 999 + Ad: aut si; Op: si vel; Tb: vel.
8. Mt 7,16 ἦ. sy^c, sy^s: Lücke; sy^p: et non; arm: aut; 844 + Ad: aut; OT: et.
9. Mt 24,29 τῶν ἡμέρων ἐκείνων. sy^c: Lücke; sy^s: illorum dierum; sy^p: dierum illorum; arm: dierum illorum; Sin + Ad + OT: illorum dierum.
10. Mt 24,31 μετὰ σάλπιγγος φωνῆς μεγάλης. sy^c: Lücke; sy^s: cum cornu magno; sy^p: cum tuba magna; arm: tubā magnā; Sin + Ad: fistulā magnā; OT: tubā magnā. — om φωνῆς: sy^s + sy^p + arm + Sin + Ad + OT!
11. Mt 24,31 καὶ ἐπισυναΐξουσιν (ἐπισυναΐξει). sy^c: Lücke; sy^s: et congregabit; sy^p: et congregabunt; arm: et congregabunt; 999 + Ad + OT: et congregabit.
12. Mt 24,32 ὅταν ἦδη. sy^c: Lücke; sy^s: quia quando; sy^p: quia statim cum; arm: quia quando; Sin: sicut quando; Ad: quia quando; OT: sicut quando.
13. Mt 24,32 ὁ κλάδος αὐτῆς. sy^c: Lücke; sy^s: rami eius; sy^p: rami eius; arm: eius rami, »manche« rami eius; Sin + Ad + OT: rami eius.

¹⁸ *Old Syriac Gospels* ed. Agnes Smith Lewis London 1910 (im Volltext sy^s im Apparat sy^c).

¹⁹ *The New Testament in Syriac* (Bibelgesellschaft, London 1905–1920), für die Evangelien fußend auf der Ausgabe von G. H. Gwilliam (Oxford, Clarendon Press 1901).

²⁰ Wörtlich loquamini, loquēris; des besseren Vergleichs wegen wurde die Übersetzung der einzelnen Versionen, auch der armenischen (= arm), soweit möglich, einander angeglichen.

14. Mt 24,34 γένηται. *sy^c*: Lücke; *sy^s*: erunt; *sy^p*: erunt; *arm*: erit (fiet)²¹; Sin + Ad erit²¹; OT: fiet²¹.
15. Mt 28,8 καὶ ἀπελθοῦσαι. *sy^c*: Lücke; *sy^s*: Lücke; *sy^p*: et abierunt; *arm*: et exeuntes; Sin: illae autem abierunt; Ad: et abierunt; OT: illae autem abierunt.
16. Mt 28,18 ἐπὶ γῆς + Jo 20,21 καθὼς ἀπέσταλκέν με ὁ πατήρ καὶ ἐγὼ ἀποστέλλω ὑμᾶς; *sy^c*: Lücke; *sy^s*: Lücke; *sy^p*: + sicut misit me Pater meus, mitto <ego> vos; *arm*: + sicut misit me Pater meus, et ego mitto vos; Sin + OT: om sicut etc.; Ad + sicut misit me Pater, et ego mitto vos.

Fassen wir auch hier die wichtigsten Ergebnisse kurz zusammen:

1. Ad weist die stärkste syrische Beeinflussung auf, in drei Fällen (12, 15, 16) sogar ohne einen anderen georgischen Partner²².
2. Selbst die gräzisierte Zohrabbibel geht in ihren verhältnismäßig wenigen syrischen Anklängen öfters nicht auf die Peschittha, sondern auf die vetus Syra (*sy^c*, *sy^s*) zurück. Ja, in 2 Fällen (Mt 7,12 und 24,35) hat sie offenbar ältere Elemente bewahrt als selbst die altgeorgische Version: 7,12 liest sie für οὗτος mit *sy^c* und *sy^p* haec est gegen sic (οὕτως!) bei 999+Ad+OT und 24,35 mit *sy^s* und *sy^p* et verba mea gegen verba autem mea (οἱ δὲ λόγοι μου) bei Sin+Ad+OT.
3. Ein vollständiger Dreiklang syrisch-armenisch-georgischer Überlieferung hat sich bei den Nummern 4, 13, 14 erhalten; bei 1, 2, 3, 4, 5, 10, 12, 16 ist er wenigstens teilweise vorhanden.
4. OT schneidet meistens am schlechtesten ab; seine Textform ist verhältnismäßig jung. Jedenfalls stehen auch, gemessen an dem altsyrischen und (alt)armenischen Einfluß, unsere Chanmetifragmente aus Matthäus Ad näher als der OT-Überlieferung.

²¹ Der Singular (omne) erit beim Armenier und Georgier ist keine Variante, sondern erklärt sich aus dem Sprachgebrauch!

²² Dunkel, weil unbelegbar in den Paralleltexen, bleiben immer noch Wendungen wie z. B. Mt 28,14 porta für ἡγεμόνων Ad statt princeps (= praeses) Sin OT.

Die Beziehungen des Patriarchen Proklos von Konstantinopel und des Bischofs Akakios von Melitene zu Armenien¹

von

Vahan Inglisian C. M. Vind

Der heftige Kampf gegen den i. J. 428 verstorbenen Theodor von Mopsuestia, den Rabbula, der Metropolit von Edessa, gleich nach dem Konzil von Ephesus (431) entfachte, ging nicht wirkungslos über Armenien. Er fand nicht nur einen starken Widerhall bei der armenischen Geistlichkeit des 5. Jh., sondern er versetzte dieselbe in gewissem Maße in eine aktive Rolle, indem er den Briefwechsel derselben mit Proklos, dem Patriarchen von Konstantinopel, wie auch mit Akakios, dem Bischof von Melitene, veranlaßte. Dieser nicht unbedeutende Umstand fand auch die Beachtung nichtarmenischer Schriftsteller, wie z. B. des Bischofs Innozenz von Maronia² und des Diakons Liberatus von Karthago³.

¹ Die folgenden Ausführungen sind im großen und ganzen aufgebaut auf der Untersuchung des Verfassers *Armenien im Fahrwasser des angehenden Dreikapitelstreites* Amsorya 66 (1952) 349–71 (armen.); vgl. auch desselben *Chalkedon und die armenische Kirche*: Al. Grillmeier und Heinr. Bacht *Das Konzil von Chalkedon – Geschichte und Gegenwart*. 2 (Würzburg 1953) 361–417, besonders S. 391ff. – Der armenische Text der diesbezüglichen 5 Briefe ist veröffentlicht in J. Ismireantz *Buch der Briefe* (Girq Thghthotz), Sahak-Mesrop-Bibl. 5 (Tiflis 1901) 1–21. Eine bessere Ausgabe des 1. Briefes, der die klassisch-armenische Übersetzung des Tomus ad Armenios des Proklos darstellt, bietet A. Vardanian, *Klassische kleine Texte* 2 Nat. Bibl. 97 (Wien 1923 – armen.) 1–40. – Auf Grund des *Siegel des Glaubens* (ed. K. Ter-Mkrttschian, Edjmiatsin 1914 – armen.) 130, wo ein Teil des Eingangs des armenischen Tomus des Proklos unter dem Namen Eznik von Kolb angeführt wird, hat Vardanian dieses Stück mit Recht ausgelassen und durch ein anderes, das auch unter dem Namen des Proklos geht, ersetzt (ebda 109–12); der Eingang bleibt aber leider noch immer unvollständig. Der eigentliche Text beginnt erst mit: Πιστεύομεν ὅτι ὁ Θεὸς Λόγος ἀπαθῶς ἐσαρκώθη, καὶ εὐσεβῶς πιστεύομεν (PG 65, 857 = *Acta Conciliorum Oecumenicorum* (ACO) IV, 2, 188, Z. 32). – Das Antwortschreiben der Armenier an Proklos wurde von A. Vardanian, *Ein Briefwechsel zwischen Proklos und Sahak*, in WZKM 27 (1913) 415–41 mit krit. Ausgabe des armen. Textes ins Deutsche übersetzt. – Die beiden Briefe des Akakios an Sahak und Maštotsz wie auch an die armenischen Großen (Fürsten) und das Antwortschreiben der ersten an ihn wurden von Marcel Richard in seinem sehr interessanten Artikel: *Acace de Mélitène, Proclus de Constantinople et la Grande Arménie* = *Mémorial L. Petit* = *Archives de l'Orient Chrétien* 1 (1948) 393–412 ins Lateinische übersetzt. Nach diesen Untersuchungen steht die Echtheit dieser Korrespondenz fest.

² *Sancti Innocenti Episcopi Maroniae De his qui unum ex Trinitate vel unam subsistentiam seu personam Dominum nostrum Jesum Christum dubitant confiteri*. Eine neuere Ausgabe in ACO IV, 2 (Berlin-Leipzig 1914) 68–73. Den geschichtlichen Teil allein ebenfalls bei Ed. Schwartz, *Konzilstudien* II = *Schriften der Wiss. Ges. Straßburg* 20 (1914) 37ff.

³ *Liberati Archidiaconi Breviarium causae Nestorianorum et Eutyichianorum* PL 68, 969–1052 oder ACO II, 5, 98–141), entnommen dem obgenannten Schriften des Innozenz von Maronia.

Die diesbezüglichen Angaben bei diesen Schriftstellern haben zur Quelle ein Schreiben der Armenier an Proklos, das heute nur noch in syrischer Übersetzung vorhanden ist⁴. Diese Tatsache ist bisher der Aufmerksamkeit der armenischen Philologen entgangen und hat dadurch zu manchen Fehlschlüssen in der Frage dieser wichtigen Korrespondenz zwischen Proklos und Armenien Anlaß gegeben. Der Text lautet:

»Abschrift des Schreibens, das die Bischöfe und Presbyter von Groß-Armenien an Proklos, den treuen Bischof von Konstantinopel, über die Schriften des Theodor von Mopsuestia sandten.

Dem heiligen und von Gott gar sehr geliebten Bischof der katholischen und apostolischen Kirche, Proklos, schreiben Leontius und Abel, Presbyter (Plural) von Groß-Armenien, und die Brüder, die mit uns. — Wir, o Heiligster, glauben und bekennen das wahre und rechte Bekenntnis nach der Überlieferung unserer Väter, der Bischöfe, die in Nikaia (waren). Es kamen einige aus den Ostgebieten zu uns und hatten die Absicht, uns einfache Menschen zu beunruhigen, indem sie die Schriften des Theodor, gewesenen Bischofs von Mopsuestia, mitbrachten, welcher, wie wir aus den Schriften des hl. Rabbula, Bischofs von Edessa, und des Akakios, Bischofs von Melitene, aufs genaueste erfahren hatten, den unverwirrbaren Glauben verderbt und verwirrt hatte. Einige aber, die von Kilikien zu uns kamen, machten dem hl. Akakios, Bischof von Melitene, und dem gottgeliebten Rabbula, Bischof von Edessa, Vorhaltungen, indem sie sagten, daß diese aus Haß und Feindschaft die Bücher des Theodor ablehnten. Deshalb schien es allen heiligen Bischöfen gut, daß wir dorthin als Gesandte gehen, um genau von dir, dem Gottgeliebten, mit großer Einsicht und Hirtensorge unterrichtet zu werden, ob jene Schriften und die Auszüge aus den Werken tatsächlich entstellt sind.

Wir bitten dich demnach, daß du uns einer schriftlichen Antwort würdigst, aus der wir und die, welche uns gesandt haben, entnehmen können, ob wir denen, die von Kilikien kamen und die Schriften des Theodor überbrachten, beistimmen dürfen oder ob wir uns nach den Schriften der hl. Bischöfe Rabbula und Akakios richten sollen. — Außerdem haben wir auch eine Abschrift der Werke des Theodor in unseren Händen. Wir bitten dich, daß du darin Einblick nimmst, ob das darin Geschriebene gefällt, damit Männer, Frauen und Kinder in Groß-Armenien, das ganze Volk der heiligen Kirche nach der Auffassung deiner Heiligkeit in jenem Glauben unterwiesen werde, der durch die Überlieferung genau bei den Römern fest-

⁴ Herausg. von Paul Bedjan nach einer Hs. des Brit. Mus. (Add. 14557, f. 161 a) als Anhang zu seinem *Nestorius-Le Livre d'Héraclide de Damas* (Paris-Leipzig 1910) 594. Dasselbe hat Ed. Schwartz ins Griechische zurückübersetzt in ACO IV, 2, XXVIII f.

Der bei Migne PG 65, 851/6 als Ep. 1 dem Tomus vorausgeschickte *Libellus* »ist anderweitiger Herkunft« (O. Bardenhewer, *Gesch. der altkirchl. Literatur* 4 (1924) 208). Nach Ed. Schwartz, *Konzilstudien* II (Straßburg 1914) 27. Anm. 2 stammt es vom Diakon Basilius, der dabei auf eine gewisse Tarnung abgezielt haben soll.

gelegt wurde. Und außerdem sollen die, welche aus Kilikien gekommen sind, um uns in die Irre zu führen, durch Gottes Gnade durch den Brief deines Glaubens auf den richtigen Weg gebracht werden, und sich von jenem Umstürzler abwenden und sich dem apostolischen Glauben, der durch die 318 Väter in rechtskräftiger Entscheidung festgesetzt wurde, anschließen. Diesen Glauben bekennen auch wir, damit wir durch ihn in einem Geist und einer Gesinnung wie echte Brüder und Glieder des (eines) Leibes in tiefem Frieden miteinander leben und nicht verwirrt werden und nicht mit den Andersdenkenden in Übereinstimmung geraten, sondern *einen* Herrn und *einen* wahren Glauben, der fest in unseren Seelen steht, bekennen. Deiner Gottesverehrung eingedenk.«

Die Echtheit dieses Schreibens kann nicht bezweifelt werden, nachdem Proklos selbst in seinem berühmten Tomus ad Armenos bestimmt und klar darauf hinweist: Ταῦτα δὲ πρὸς τὴν ὑμετέραν ἐπεστείλαμεν ἀγάπην, ἐκ τῶν ὑμετέρων προτραπέντες λιβέλλων ὧν πρὸς ἡμᾶς διεπέψασθε, φήσαντες...⁵ Daraus geht eindeutig hervor, daß der einzige Beweggrund des Proklos-Schreibens eine schriftliche Anfrage von seiten der Armenier gewesen ist. Das griechische Original dieses Schreibens hat noch Innozenz von Maronia hundert Jahre später benutzt und uns getreu die Namen der Briefüberbringer Leontius und Abelius überliefert.

Wer sind diese armenischen Abgesandten Leontius und Abelius? N. Adontz, der nur Liberatus vor Augen hatte, und zwar nach Migne, wo anstatt Abelium die Variante Aberium gewählt ist⁶, setzte in Anlehnung an eine Stelle von Koriun⁷ Aberium mit Koriun gleich, indem er Aberium als eine verunstaltete Form von Koriun betrachtete⁸. Aberium

⁵ ACO IV, 2, 195 Z. 5; = PG 65, 873. So lautet auch die lateinische Übersetzung von Dionysius Exiguus (ACO IV, 2, Z. 205). Es ist ein Beweis für die Echtheit, daß das 5. ökum. Konzil (553) dieses Schreiben der Armenier wenigstens dem Titel nach kennt (PG 65, 851 = Mansi IX, 240; vgl. auch Ed. Schwartz, *Konzilstudien* II, 27, Anm. 2). Zur hohen Bedeutung des »Tomus ad Armenios« des hl. Kyrill Ep. LXVIII ad Joannem Antiochenum et synodum Antiochiae congregatam, PG 77, 332/7, bzw. 335/6 A; ACO I, 1, 4, S. 38 Z. 28–31.

⁶ PL 68, 1005. Ed. Schwartz, *Konzilstudien* II, 39 hat mit Recht die Lesart Abelium in den Text aufgenommen und Aberium als eine Variante in die Anmerkung eingereiht.

⁷ »Nach dem dann inzwischen einige Zeit verstrichen war, traf es einige Brüder, aus unserem Land Armenien nach den Gebieten der Griechen hinabzureisen; der Name des ersten davon war Leondios (Leontius), der des zweiten Koriun«. Krit. Ausgabe von N. Akinian (Wien 2, 1952) 16, 4 = ed. Venedig 1894 S. 33; deutsch von S. Weber in *Bibliothek der Kirchenväter*² (Kösel-Pustet) *Ausgewählte Schriften armenischer Kirchenväter* 1 (1922) 221.

⁸ N. Adontz, *Maštoz und dessen Schüler nach den nicht-einheimischen Quellen*. (Wien 1925 = Nationale Bibliothek 111) 36 ff. (armenisch); diese Ansicht vertreten auch N. Akinian = Handes Amsorya 49 (1935) 478 ff. (armenisch); vgl. auch dessen neue kritische Ausgabe von Koriun in der *Mechithar-Festschrift* (Handes Amsorya 1949, Nr. 4/12) 175; 311 Anm. 74; 313 Anm. 77 und A. Vardanian in WZKM 27 (1913) 417.

ist wohl eine verunstaltete Form, aber nicht von Koriun, sondern von Abelium, wie es die Quelle von Liberatus, Innozenz von Maronia und auch der Text des Schreibens der Armenier an Proklos selbst darbieten. Der hier als Briefträger angeführte Leontius ist sicher der, der unter den Schülern von Maštots als ein Mann in hervorragender Stellung erwähnt wird. Der zeitgenössische Koriun erzählt in seiner Lebensgeschichte von Maštots, daß dieser eine Anzahl von Schülern nach Melitene brachte und dieselben der Obhut des Bischofs Akakios anvertraute (um 418); als Vorgesetzten (Haupt) derselben bestellte er Leontios, »einen vertrauenswürdigen (treuen) und frommen (wörtlich: orthodoxen) Mann«⁹. Mit diesem Koriun trat Leontius eine Reise nach Konstantinopel an¹⁰. Diese Reise aber kann nicht gleichgesetzt werden mit derjenigen, die er in seiner Eigenschaft als Briefüberbringer antrat und bei der er als Begleiter den Abelius hatte. Zur Feststellung der Persönlichkeit des letzteren bietet die armenische Literatur leider keine Handhabe; dies ist auch nicht so wichtig (s. Anm. 32).

Von sehr großer Bedeutung ist dagegen das oben angeführte, von den Armeniern an Proklos gerichtete Schreiben, das Leontius und Abelius dem Adressaten in Konstantinopel überbrachten. Dasselbe ist ein weiterer Beweis dafür, daß Proklos auf die schriftliche Bitte der Armenier seinen berühmten *Tomus ad Armenios* geschrieben hat, wie er selbst hervorhebt¹¹. Dadurch springt der Widerspruch zwischen dem Schreiben des Proklos und dem Antwortschreiben der Armenier noch mehr ins Auge. Einerseits wenden sich die Armenier schriftlich an den Bischof der kaiserlichen Residenz, um seine Meinung über die Lehren von Theodor von Mopsuestia zu erfahren, andererseits geht aus ihrem Antwortschreiben hervor, daß sie in der ganzen Angelegenheit völlig unkundig sind: »Was aber die Schüler des Theodor von Mopsuestia betrifft, so haben wir hier solche, Gott sei Dank, bis zur Stunde noch nicht entdeckt; wenn es im Schmutze verborgen liegt, werden wir uns freilich bemühen, das Hindernis wegzuräumen und das Ärgernis zu beseitigen¹²« Wie ist dieser Widerspruch zu erklären?

In Betracht der augenfälligen, sagen wir der wörtlichen Ähnlichkeit zwischen dem Antwortschreiben der Armenier an Proklos und dem an Akakios von Melitene hält N. Adontz¹³ das Antwortschreiben an Proklos für unecht, als »Pseudoantwort nach dem Antwortschreiben an Akakios« später nachgemacht. Dadurch wird aber der Knoten der Schwierigkeit, des Widerspruchs nicht gelöst, sondern vom Antwortschreiben an Proklos

⁹ ed. Akinian 14, 2 = Ausgabe Venedig 1894 S. 27; deutsch S. 215f.

¹⁰ Vgl. Anm. 7.

¹¹ Vgl. Anm. 5.

¹² *Buch der Briefe* (Tiflis 1901) 13; vgl. Vardanian, WZKM 27 (1913) 441, 55. Dasselbe auch im Antwortschreiben an Akakios, ebda 18; vgl. Richard a. a. O. 398, 4.

¹³ a. a. O. 26f.

auf das an Akakios übertragen, da das letztere die gleiche Feststellung wörtlich wiederholt, daß die Armenier der Häresie des Theodor oder Nestor unkundig seien¹⁴.

Es sei hier gleich vorausgeschickt, daß die Bezeichnung »Groß-Armenien« nicht im Sinne der römischen Schriftsteller für Römisch-Armenien, das unter der byzantinischen Herrschaft stand, zu verstehen ist, sondern im Sinne der armenischen Schriftsteller, zumal des 5. Jh. Für diese ist Groß-Armenien nur das sog. Persisch-Armenien¹⁵. Den Anlaß zu der ersten Auffassung (nämlich Römisch-Armenien) könnte eine diesbezügliche Stelle bei Diakon Basilius bieten¹⁶, wonach die sich an Proklos wendenden »Bischöfe, Kleriker usw.« aus »Magna Armenia et Persis« sind. In Wirklichkeit kann und darf diese Stelle bei Basilius als Beweis zu Gunsten der Auffassung von Persisch-Armenien angeführt werden. Als er nämlich im obgenannten, aus der Feder eines Armeniers des 5. Jh. stammenden Schreiben die Bezeichnung »Magna Armenia« las, fügte er, um bei seinen, der näheren Verhältnisse unkundigen Lesern jede Möglichkeit des Mißverständnisses auszuschalten, Persis (ohne »et«) hinzu. Ebendasselbe weiß auch die syrische Übersetzung des Schreibens, die bei Zacharias Rhetor erhalten ist: »Zu Ende ist der Brief, welchen der selige Proklos, Bischof von Konstantinopel, an das persische Groß-Armenien über den wahren Glauben schrieb.«¹⁷ Deshalb ist es nicht verwunderlich, wenn Innozenz von Maronia die von Basilius gebrauchte Bezeichnung »Magnae Armeniae [et] Persidis« einfach mit Armeniae regionis wiedergibt, eine geläufige Bezeichnung für Persisch-Armenien von seiten der einheimischen Schriftsteller des 5. Jh. Aus den bisherigen Ausführungen

¹⁴ *Buch der Briefe* 18; vgl. oben Anm. 12.

¹⁵ So z. B. Koriun: »Er selbst (nämlich Maštots) aber zog mit vielen Jüngern (Schülern) hinüber nach Groß-Armenien. Und als er in Nor Khaghakh (d. h. Neustadt, nämlich Vagharšapat) eingetroffen war, stellte er sich dem heiligen Bischof Sahak und dem König der Armenier, den sie mit Namen Artašēs nannten«. . . Von Vahan Amatunier wird berichtet: »Er war der Hazarapet (Oberheerführer, Feldherr) von Groß-Armenien« (Akinian 14, 10; 19,4 = Venedig 30; 44/5; Weber 218; 229). Das Römisch-Armenien aber hat eine sonderbare charakteristische, im 5. Jh. übliche Bezeichnung »das halbe Volk der Armenier«, nämlich die i. J. 385 den Ost-römern untertan gewordene Hälfte des armenischen Volkes, wenn es auch in Wirklichkeit nur ein Fünftel war; so z. B. wieder Koriun: ». . . dann machte er (Maštots) einen Plan mit Bezug auf *das halbe Volk der Armenier*, welches unter der Herrschaft des Kaisers der Romäer (Oströmer) stand« (Akinian 14, 1–4,5 = Venedig 26–28, zweimal; Weber 215–217). So auch der klassische Geschichtsschreiber Faustus VI, 1. vgl. dazu J. Dashian, *Die westliche Grenze des Alten Armenien-Armenia minor und Colophene (Sebasteia)* (Wien 1948 National-Bibliothek 156-armenisch) 8f., und zur geographischen Orientierung H. Hübschmann, *Die altarmenischen Ortsnamen = Indogermanische Forschungen* 16 (Straßburg 1904).

¹⁶ So N. Akinian in *Handes Amsorya* 49 (1935) 485.

¹⁷ Vgl. J. P. N. Land, *Anecdota syriaca* 3, 103, 116. — Deutsch: K. Ahrens-G. Krüger, *Die sogenannte Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor* (Leipzig 1899) 27*, 41*.

geht klar hervor, daß die Adressaten der Briefe des Proklos und des Akakios in Persisch-Armenien zu suchen sind, wohin auch der Nestorianismus leichter hätte Eingang finden können als in Römisch-Armenien. In dieser Beziehung schreibt eben Akakios in seinem 2. Brief, der an die armenischen Großen (Fürsten) gerichtet ist, indem er von der Geheimpropaganda der Nestorianer spricht: »ad fines vestros festinaverunt mittere venenosam et quae corrumpit doctrinam«¹⁸ Zweifelsohne meint Akakios hier mit Armenia das Persisch-Armenien; er kann nur so gemeint haben, wenn er von dem in Römisch-Armenien (Klein-Armenien) gelegenen Melitene aus mit der 2. Person — »fines vestros« spricht. Es ist also klar, daß unter Magna Armenia im Schreiben der armenischen Bischöfe an Proklos nicht das Römisch-Armenien der römischen Schriftsteller zu verstehen ist, sondern nur das Persisch-Armenien der armenischen Klassiker.

Nun zum Anlaß dieser Korrespondenz.

Rabbula, Metropolit von Edessa, der während des ephesinischen Konzils gegen den hl. Kyrill von Alexandrien auf seiten des Patriarchen von Antiochien Johannes stand, wandte sich nach dem Konzil von diesem ab und schloß sich an den hl. Kyrill an. Er wandte sich schriftlich mit der Bitte, gemeinsam gegen die Schriften Theodors von Mopsuestia zu Felde zu ziehen, nicht nur an ihn, sondern auch an alle, mit Alexandrien in Gemeinschaft stehenden Hauptsitze, vor allem nach Konstantinopel, Kaisareia, Ankyra und Melitene¹⁹. Daß die armenische Kirche vor dem »schädlichen, den Glauben verwirrenden« Theodor von Mopsuestia gewarnt wurde, und zwar vor 435, beweist die oben angeführte Bittschrift der Armenier an Proklos, in welcher Rabbula eigens erwähnt ist.

Es ist höchstwahrscheinlich, daß Rabbula dazu um die Vermittlung des Bischofs Akakios von Melitene, dessen freundschaftliche Beziehungen zu Groß-Armenien²⁰ ihm bekannt gewesen sein dürften, angesucht hat. Daß Akakios, dieser »Ultracyrillianer«²¹, diesem Ansuchen gerne entgegengekommen ist, — das war doch Wasser auf seine Mühle —, bezeugen seine beiden Schreiben nach Armenien.

Durch diese Korrespondenz wird die armenische Kirche in die Auseinandersetzung zwischen der alexandrinischen und antiochenischen Theologie hineingezogen und zugleich mit allen Unklarheiten belastet, welche auf griechischem Boden zwischen den Parteien herrschten. Akakios selbst ist ein Ausdruck dieser Schwierigkeit. Auf dem Konzil von Ephesos hatte er scharf gegen Nestorios Stellung genommen und ihm vorgeworfen, daß er Geburt und Leiden Christi nicht von der »Gottheit«, sondern von der

¹⁸ Richard a. a. O. 398, 1. Der armenische Text: *Buch der Briefe* 19.

¹⁹ Vgl. dazu Richard a. a. O. 404ff.

²⁰ Vgl. Anm. 9.

²¹ Wie verschieden Akakios beurteilt wird, vgl. Inglisian, *Chalkedon und die armenische Kirche* = *Chalkedon* 2, 392, Anm. 7.

»Menschheit« aussage²². Dabei zeigte sich, daß auch er selber — wie Nestorios — in dieser Frage der christologischen Aussagen nicht zurechtkam, insofern er die wichtige Unterscheidung zwischen *nomina concreta* (Gott) und *abstracta* (Gottheit) nicht finden konnte oder wenigstens nicht voll auszuwerten wußte. Nestorios verwarf den Satz: die »Gottheit« habe gelitten; Akakios bejahte ihn. Bei der Disputation der ephesinischen Parteien, der Alexandriner und der Antiochener, vor Kaiser Theodosios II. zu Chalkedon am 11. September 431, gingen die Antiochener zum Angriff auf diesen Satz des Akakios über, und sie verstanden es, beim Kaiser Eindruck zu machen, was Akakios in seiner Opposition gegen Antiochien nur bestärken konnte. Im Schreiben an den Katholikos Sahak greift Akakios wieder auf die zwischen den Parteien zur Diskussion stehende Formulierung zurück und mit Anspielung auf diesen Vorfall, wie er dabei vor dem Kaiser mißverstanden und verleumdet wurde, schreibt er: »Sed et illud etiam oportet dicere qua re contumelias in nos iaciant et certiolem facere dilectionem vestram eos nos calumniari quasi ut Deum eum coleremus qui sub supplicii est. Nos autem non solum non recipimus cogitationes eorum sed etiam anathematizamus eos qui hoc dicere audent e sua ipsa natura Deum fuisse in supplicii«²³. Akakios weiß also in den christologischen Aussagen schon in etwa zu unterscheiden, gibt aber das Gewonnene schon einige Sätze hernach wieder auf, indem er schreibt: »Sicut intravit sub supplicia non simplici humanitate sed et deitate, secundum exclamationem Thomae, qui cum contrectavisset vulnera, dixit magna voce: ‚Dominus meus et Deus meus!‘ (Joh 20,28). Non dixit: Tu, homo Dei mei, ad mentem impiorum²⁴. Doch meint Akakios schließlich das richtige, wenn er sich auch nicht präzise und klar ausdrücken kann. Immerhin bleibt diese Korrespondenz für die armenische Christologie die Grundlage zu einer alexandrinisch orientierten Tradition, gegen welche antiochenische Einflüsse nicht aufkommen konnten²⁵.

Aus Abneigung gegen die Antiochener oder aus Übereifer ist Akakios ganz und gar dem Einfluß Rabbulas unterworfen. Unter diesem Einfluß

²² *Gesta Ephesena*: ACO I, 1, 2, 32; vgl. Inglisian a. a. O. 392.

²³ Acac. Melit., *Ep. ad Sahak* = M. Richard a. a. O. 395,3.

²⁴ a. a. O. 395/6; armenischer Text: *B. d. Briefe* 15.

²⁵ Acac. Melit., *Ep. ad Armenos* (an die Großen oder Fürsten: *B. d. Briefe* 19/21); lat.: M. Richard a. a. O. 398–400; darin im Vergleich zu dem *Schreiben an Sahak* keine besondere christologische Formel. Dafür aber sind die folgenden Zeilen ein Beweis seiner regen Tätigkeit: »Clamamus ne quis vos seducat, ne nobilitas personarum (?), ne multitudo; ne derelinquamus veram Patrum religionem fidemque, qua credidistis, qua salvati estis; hoc coactus sum scribere ad vestram dilectionem, quia, cum venirent ad nos dilecti nostri presbyteri Hona, Khotha, Anjna, narraverunt nobis bona opera quae operati estis: vos ligavisse et signavisse scripta Diodori. Jam vero ne quis vobis suadeat tradere iterum illa (scripta) eis qui cum festinatione et appetitu acquirunt (illa) in ruinam possessorum et auditorum; quia si Nestorius sublatu est ab omnibus Ecclesiis, quomodo Diodorus, libri doctrinae acceptabiles essent, quae eandem mentem damnunumque habent?« *B. d. Briefe* 21; lat. a. a. O. 400,3).

beschuldigt er die Nestorianer einer sonderbaren Sinndeutung der Stelle Joh 6,63 (ohne nähere Angabe), indem er an Sahak schreibt: »In medium proferunt verbum dicendo: ‚Caro non prodest quidquam! Quomodo vero Dominus dixit: Nisi manducaveritis de carne mea et biberitis de sanguine meo, non habetis vitam in vobis ipsis?‘ (Joh 6,53) Iam vero hoc verbum adversator et reprehensor est eorum iniquitatis, in quantum conveniens est ad propositum mensurae istius epistulae«²⁶. Die Quelle dieser ungerechten Beschuldigung — von Nestorios ist nämlich eine solche Behauptung nicht bekannt — ist Rabbula, der in seinem Schreiben an Kyrill von Alexandrien so etwas von Theodor von Mopsuestia behauptet: »Iste et carnem Domini pronunciavit nihil omnino prodesse, dissipans Domini vocem quae est ‚Caro nihil prodest‘«²⁷.

Es ist direkt ein Durcheinander, wenn Akakios zum Schluß seines Briefes an Sahak schreibt: »Sed nobis timor est ne forte quis inveniatur imbutus disciplina Theodori Mopsuestiae maloque veneno Nestorii, instiguat animas simplices. Nam eius superstites libros, cum haec quaestio manifestata est, et imprimis (liber) qui de incarnatione scriptus erat, sanctum concilium oecumenicum episcoporum, quod fuit Ephesi in civitate, mandato decrevit ut in unum locum collegerent omnino omnes libros et comburerent«²⁸ . . .« Daß hier Theodor von Mopsuestia neben Nestorios erwähnt wird, ist nicht verwunderlich, da er für Akakios nicht mehr als orthodox gilt, wie es aus der Bittschrift hervorgeht. Es sind aber ganz unklar und zweideutig die Worte: »Nam eius superstites libros . . .« Auf wen bezieht sich das Fürwort eius? Auf Theodor oder auf Nestorios? Die Erwähnung des Buches *De incarnatione* scheint den ersten vor Augen zu haben, die Fortsetzung aber, daß das ephesinische Konzil angeordnet hat, seine Schriften zu verbrennen, paßt nur für Nestorios, da auf dem Ephesinum Theodor von Mopsuestia überhaupt nicht erwähnt wurde. Das kann die Folge einer Verunstaltung des Textes sein oder auch von Akakios beabsichtigt sein. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß er hier Theodor mit Nestorios auf gleiche Linie stellen will, wie in der *Ep. ad Armenos* den Diodor²⁹.

So sehen wir, wie Akakios alles daran setzt, in Armenien eine anti-theodorische Bewegung hervorzubringen. Daß er sich dabei — bewußt oder unbewußt — nicht ganz lauterer Mittel bedient, sei nur nebenbei erwähnt. Seine beiden Briefe sagen genug. Falls dieselben nicht zu gleicher Zeit geschrieben sind, müssen wir voraussetzen, daß er mit dem Antwortschreiben von Sahak unzufrieden war und sich um Hilfe an die Fürsten wandte. Auf keinen Fall konnte die Antwort Sahaks auf einen so eindringlichen Brief des Akakios diesen befriedigen, vor allem nicht in der

²⁶ *B. d. Briefe* 15; lat.: M. Richard a. a. O. 395,2.

²⁷ PG 77, 348 A.

²⁸ *B. d. Briefe* 15; lat.: M. Richard a. a. O. 396,4.

²⁹ Vgl. oben Anm. 25.

Angelegenheit des Theodor von Mopsuestia, was für ihn ja die Hauptsache war. Nur zum Schluß seines Antwortschreibens berührt Sahak ganz kurz diesen Punkt, ohne den Namen Theodor zu erwähnen. Er schreibt: »At quod sripsisti sectam esse abhorrendam, ad tempus per gratiam Dei nihil huius modi (sectae) adhuc evenit; si quid autem veneni illius esset absconditum, conatus necessarius esset evellendae spinae e medio, ut unanimiter Christum glorificaremus«³⁰. So schließt dieses Antwortschreiben ab. Gegenüber dem vor der Häresie der Theodor und Nestorios so eindringlich warnenden Schreiben des Akakios ist diese Antwort Sahaks wirklich mehr als ausweichend. Theodor von Mopsuestia war wahrscheinlich kein Unbekannter in Armenien. Es ist nicht schwer zu ersehen, daß das Oberhaupt der armenischen Kirche in dieser Hinsicht Zurückhaltung üben will. Ist er es allein, der so handelt? Nein!

Die Person des Proklos und die hohe Bedeutung des Bischofssitzes der kaiserlichen Residenzstadt, den er seit 434 inne hatte, drängten Rabbula und Akakios ganz von selbst dazu, auch ihn um jeden Preis in das anti-theodorianische Fahrwasser hineinzuziehen. Es ist vorauszusetzen, daß dafür das Notwendige unternommen wurde, vor allem von seiten des Metropoliten von Edessa.

Nach dem Scheitern dieser Bemühungen machte man zweifelsohne noch den letzten Versuch mit dem von den Presbytern Leontius und Abelius überbrachten Schreiben der Bischöfe und Presbyter von Groß-Armenien. Dieses Schreiben veranlaßte Proklos zur Verfassung seines berühmten »Tomus ad Armenios«. Aber der Widerspruch zwischen diesem und dem Antwortschreiben »Antwort auf den Brief des seligen Proklos von Sahak und Maštotsz, Patriarchen der Armenier«³¹ ist ganz und gar auffallend. Aus dem letzteren geht hervor, daß dem Katholikos Sahak die Auseinandersetzungen und Streitigkeiten um Theodoros von Mopsuestia ganz unbekannt waren, während nach dem oben angeführten Schreiben »die Bischöfe und Presbyter von Groß-Armenien« es sind, die durch »die Presbyter Leontius und Abelius von Groß-Armenien« die Sache des Theodoros von Mopsuestia vor das Forum des Proklos bringen; es ist auch mehr als auffallend, daß Sahak als Oberhaupt der armenischen Kirche in diesem Schreiben mit Namen nicht erwähnt ist. All diese Umstände wie das Folgende zwingen zur Annahme, daß diese »Presbyter Leontius und Abelius von Groß-Armenien« oder Persisch-Armenien ohne Wissen Sahaks oder sogar hinter seinem Rücken geschrieben und so das Schreiben Proklos überbracht haben — höchstwahrscheinlich auf Betreiben des Akakios, hinter dem Rabbula stand, die Triebfeder dieser antitheodorianischen Bewegung.

³⁰ B. d. Briefe 18; lat.: M. Richard a. a. O. 398,4; vgl. auch 406 die wertvollen Bemerkungen zur Person Sahaks und zu seinem Antwortschreiben, das er mit Recht als »évasive« bezeichnet.

³¹ B. d. Briefe 9/13; eine kritische Ausgabe des armenischen Textes mit deutscher Übersetzung bei A. Vardanian; vgl. Anm. 1.

Und fürwahr, Akakios und Leontius waren ja einander keine Unbekannten, wie wir oben gesehen haben³². Wenn Leontius von Maštots zum Haupt (Vorgesetzten) seiner nach Melitene gebrachten und der oberhirtlichen Fürsorge des Diözesanbischofs Akakios anvertrauten Schüler bestellt wurde, so muß er infolge seines Amtes öfters mit Akakios verkehrt haben. Dadurch dürften gewisse Freundschaftsbande geknüpft worden sein. Daß Leontius dadurch unter den Einfluß des Akakios geriet und von diesem als Werkzeug zur Entfesselung einer antitheodorianischen Bewegung in Armenien gebraucht wurde, beweist der Libellus der Armenier an Proklos. Und sicher war er für Akakios der Geeignetste dazu. Es ist nicht zufällig, wenn Koriun, der bei der erstmaligen Erwähnung seiner Mitschüler immer gewisse nähere Angaben über dieselben macht — mag es auch nur die Erwähnung des Geburtsortes sein — den Leontius als »einen vertrauenswürdigen (treuen) und frommen (wörtlich: orthodoxen) Mann« bezeichnet. Es ist auch bemerkenswert, daß Leontius von Maštots auf einen führenden Posten berufen wurde. Ein Beweis für seine religiöse Führernatur ist die Rolle, die er später (i. J. 451) in dem Religionskrieg der Armenier gegen die Perser, die die Mithrasreligion mit Waffengewalt auf dem christlichen Boden Armeniens aufrichten wollten, spielte. Bei jedem Anlaß ist dieser »Mann Gottes« nicht nur der unerschrockene Wortführer für den hl. Glauben, sondern direkt der Geist dieses Religionskrieges, wie es aus der »Geschichte Armeniens« von Lazar von Pharpi hervorgeht³³.

³² Vgl. Anm. 9. Maštots hat seine ehemaligen Schüler nach Melitene gebracht, damit sie als Lehrer die von ihm auf Grund eines kaiserlichen Ediktes von Theodosius II. gegründeten Schulen in Römisch-Armenien betreiben. Der Zweck dieser Schulen war, der armenischen Jugend das neuentstandene armenische Schrifttum beizubringen und dadurch dieselben in den Glaubenslehren gründlicher unterrichten zu können (Vgl. Koriun, ed. Akinian 14, 1/5; ed. Venedig 27/8; deutsch: Weber 215f).

³³ Kritische Ausgabe von G. Ter-Mkrtschian und St. Malchasian (Tiflis 1904) 45 58 70 71 75–79 81 82 85 86 91 97 99–101 103 104. Leontius starb den Märtyrertod mit den anderen Bischöfen und Priestern i. J. 454 in Rewan (in Vrkanien). Das armenische Kirchenkalendarium feiert das Fest dieser Märtyrergruppe am Dienstag vor dem Faschingssonntag unter dem Namen Leondianer. Die Identifizierung des Leontius von Koriun mit diesem Glaubenshelden bestätigt Lazar von Pharpi (S. 70), indem er diesen als Schüler von Maštots bezeichnet (vgl. auch Akinian, *Koriun*, Anm. 62). — Unter den sieben Geistlichen, die mit Leontius den Märtyrertod fanden, erwähnt Lazar von Pharpi den Priester Samuel von Arats in der Provinz Ayrarat (a. a. O. 75 78 86 87), der auch als einer der freimütigen Wortführer des Glaubens geschildert wird. Man würde versucht sein unter Abelius, dem Begleiter des Leontius als Briefträger an Proklos, diesen glaubensmutigen Samuel zu erblicken, wenn nicht die Hypothese der Verunstaltung der Namen in diesem Fall — als geläufige biblische Namen — dies unwahrscheinlich machen würde. Oder ist vielleicht Abelius identisch mit dem von Koriun erwähnten Habel in Edessa, der in der Erzählung der Erfindung des armenischen Alphabets als Vermittler erwähnt wird (vgl. Koriun, ed. Akinian 6,2 3, ed. Venedig 17, deutsch: Weber 205/6; Lazar von Pharpi 14/5)? Man bekommt den Eindruck, daß dieser

Es ist also kein Wunder, wenn dieser, für die Reinerhaltung des Glaubens so begeisterte Streiter auf Betreiben des Akakios sich sehr gerne den Gegnern des Theodor von Mopsuestia anschließt. Für ihn ist Theodor ein Häretiker wie dessen Schüler Nestorios; so hat er sicherlich immer von Akakios und Rabbula gehört und gelernt³⁴.

Wenn es auch richtig ist, daß die Irrlehre des Nestorios eine folgerichtige Entwicklung des Begriffes »Person« der antiochenischen Schule ist und daß Theodor von Mopsuestia selbst von seinen Zeitgenossen, z. B. von Hesychios von Jerusalem († um 450), wegen seiner »jüdischen Exegese« usw. bekämpft wurde³⁵, so werden doch seine Verdienste um die Bekämpfung vor allem des Apollinarismus immer mehr anerkannt³⁶.

Als deshalb Rabbula 432 den Krieg gegen die Schriften des Theodor von Mopsuestia erklärte, hat er wahrscheinlich seine Kampfgenossen mehr aus der jüngeren Generation gewinnen müssen, wie in Armenien durch Leontius und Abelius³⁷. Es gab nämlich Bischöfe, die viel klüger und mäßiger in ihren Gefühlen waren und anders dachten. Trotz ihrer einwandfreien Orthodoxie waren sie nicht geneigt, neue Streitfragen um einen Bischof aufzuwerfen, der nach 36jährigem Episkopat im Frieden mit der Kirche verschieden war (428). Andererseits war ihnen der traurige Ausgang des Ephesinums mehr als eine Mahnung zur größten Klugheit, damit ja

Habel den Armeniern sehr nahe gestanden hat. Ist er vielleicht ein Armenier, der zur Erlernung des Syrischen wie andere armenische Jungen nach Edessa gesandt wurde? Oder ein den Armeniern bekannter Syrer? Im ersten Fall dürfte kein Zweifel sein, daß er der Begleiter des Leontius als Briefträger war, im zweiten Fall auf Betreiben Rabbulas dazu verwendet wurde.

³⁴ Vgl. die Andeutung im Libellus der Armenier an Proklos.

³⁵ Vgl. K. Bihlmeyer, *Theodor von Mopsuestia = Lexikon für Theologie und Kirche* 10, 40/2.

³⁶ Vgl. dazu Thomas Camelot O. P., *De Nestorius à Eutyches = Chalkedon* 1, 217.

³⁷ Liberatus weiß etwas Interessantes zu berichten: »Post haec autem occasione accepta surrexerunt quidam monachi ab Armenia Apollinaris sectatores duo vel tres, sicut refert Joannes Antiochenus in epistola sua portantes excerpta capitula, ut dicebant, de libris Theodori Mopsuesteni vel aliorum sanctorum patrum qui illo in tempore, sicut diximus, contra Apollinarem scripserant, et intrantes regiam civitatem et multorum sordidantes auditum calliditate sua omnia perturbabant. Deinde circumeuntes totius Orientis civitates et universa monasteria damnanda esse cum auctoribus clamabant, accusantes ea Nestoriano sensu fuisse conscripta, qui si Nestorius juste damnatus est, damnentur dicebant, et ista cum suis auctoribus« (ACO I. 5. 112, Z. 3/17; PL 68, 991 C–D). Diese armenischen Antitheodorianer, die von Liberatus wieder als Häretiker (Apollinaristen) bezeichnet werden, wie es in theologischen Auseinandersetzungen immer der Fall war, hätte man vielleicht mit Leontius, Abelius, Koriun, Eznik, die sich in Konstantinopel zusammengefunden haben (Koriun, ed. Akinian 14,4; ed. Venedig 33; deutsch: Weber 221), identifizieren können. Ich glaube aber die Namen dieser Antitheodorianer im Schreiben des Akakios an die Armenier (an die Großen oder Fürsten) unter Hona, Khota, Andsa gefunden zu haben. Wie gut deckt sich die von Liberatus wiedergegebene Begründung der drei Mönche mit den folgenden Zeilen Akakios': »Si Nestorius sublatus est ab omnibus Ecclesiis, quomodo Diodorus, libri doctrinae acceptabiles essent, quae eandem mentem damnatumque habent?« (Vgl. Anm. 25).

nicht die so mühevoll zustande gebrachte Vereinbarung zwischen dem hl. Kyrill und dem Patriarchen von Antiochien Johannes (433) gefährdet würde; es gab ohnehin Gegner gegen diese Vereinbarung vor allem im Lager der antiochenischen Partei. Einer derjenigen, welche so dachten, war Proklos. Er vermied es, in seinem »Tomos ad Armenios«, den Namen Theodors zu erwähnen³⁸, obwohl die Armenier in ihrem Libellus ihn eigens um seine Stellungnahme gebeten hatten. Daß dies beabsichtigt war, ist aus einem seiner Schreiben an seinen Diakon Maximus zu schließen: »Memor est tua reverentia quando ad sanctissimum Antiochenum archiepiscopum tibi litteras injungebam, quia omnia cum ejus admonui voluntate fieri oportere et nihil ad confusionem vel tumultum ecclesiarum pacem habentium agi, sed tomum quidem subscribi, capitula autem subdita sine nomine, haec tamquam non habentia subtilitatem pietatis averti et abdicari. Quomodo ergo per litteras didici nunc, quia Theodori Mopsuesteni et aliorum quorundam nomina praeposita sunt capitulis ad anathematizandum, cum illi ad Deum jam migraverint: et eos qui jam vitam reliquerunt, supervacuum est injurari post mortem, quos nec vivos aliquando culpavimus?«³⁹

Ob der armenische Katholikos Sahak († 439) und seine rechte Hand Maštotsz († 440) so klare Kenntnisse über diese kirchlichen Zustände und Ereignisse gehabt haben, wie Proklos sie hatte, ist schwer festzustellen. Immerhin waren sie nicht gewillt, sich irgendwie der gegen Theodor hervorgerufenen Agitation geneigt zu zeigen, geschweige denn dieselbe gutzuheißen. Dagegen trat die junge Generation, die Schüler von Maštotsz, die sich jahrelang in Edessa, Melitene, Konstantinopel und vielleicht auch in anderen Orten aufgehalten und vieles über die häretischen Anschauungen Theodors gehört hatten, mit großer Begeisterung dieser antitheodorianischen Bewegung bei. Sahak und Maštotsz lebten aber bereits die letzten Jahre ihres stark fortgeschrittenen Lebensabends, von denen keine rührige Tätigkeit mehr zu erwarten war. Es war ihnen vielleicht unbekannt, daß die Schriften Theodors in armenischer Übersetzung auf Schleichwegen in Armenien verbreitet wurden, wie es die oben angeführten Dokumente bezeugen. Einer syrischen Handschrift des Brit. Museums (Add. 12156), geschrieben vor 562, zufolge soll Hiba (Ibas), der Vorstand der persischen Schule in Edessa und nach dem Tode von Rabbula (am 8. August 435 oder — nach P. Peeters — am 7. August 436), dessen Nachfolger auf dem Metropolitanstuhl, sie übersetzt und nach Armenien eingeführt haben⁴⁰.

³⁸ Dies bezeugen mit dem griechischen Text die syrischen und lateinischen Übersetzungen, was auch Liberatus (ACO II,5,112) bestätigt.

³⁹ PG 65,879/80; vgl. auch Schwartz, *Konzilstudien* 2,28.

⁴⁰ W. Wright, *Catalogue of the Syriac Manuscripts in the British Museum* 644; vgl. P. Peters, *Jérémie, évêque de l'Ibérie perse (431)* = AnBoll 51 (1933) 21. Für Armenien dürften diese Schriften in armenischer Übersetzung gewesen sein. Nach Ed. Schwartz, *Konzilstudien* 2,28 soll Ibas nur jenen Auszug übersetzt haben, den die Armenier (vielleicht richtiger Rabbula und Akakios) aus den Schriften Theodors zusammengestellt und mit dem angeführten Libellus an Proklos geschickt haben.

Wenn wir aber andererseits die freundschaftliche Beziehung in Betracht ziehen, die seit spätestens 392 — dem Jahre der Bischofsweihe Theodors — zwischen ihm und Maštotz bestanden hat, — dieser soll sogar auf dessen Bitte hin drei Bücher wider die Mithrasreligion der Perser geschrieben haben⁴¹ —, ist die zurückhaltende Stellungnahme des Oberhauptes der armenischen Kirche leicht zu erklären.

Jedenfalls ist es den Presbytern Leontius und Abelius nicht gelungen — oder sie haben es als etwas Aussichtsloses nicht einmal versucht, von Sahak ein Schreiben gegen Theodor zu erlangen. Andererseits unternahmen sie es, da sie unter dem Einfluß des Akakios die Gefahr des Glaubens überschätzten, als ob durch die Schriften Theodors nestorianische Irrlehren in ganz Armenien verbreitet würden, eigenmächtig den oben angeführten Libellus an Proklos zu verfassen, und zwar angeblich im Namen der Bischöfe und Presbyter von Groß- oder Persisch-Armenien. Es ist nicht von der Hand zu weisen, daß vielleicht manche Bischöfe und Presbyter dafür gewesen sein können, aber nachweisen kann man es nicht. Eines steht jedoch fest: die eigentliche armenische höchste kirchliche Behörde — Sahak und Maštotz — wußte von diesem geheimen Unternehmen ihrer Presbyter nichts und wäre höchstwahrscheinlich dagegen gewesen. Und die Verfasser des Libellus gestalteten, um ihr Unternehmen weiterhin geheim halten zu können, die armenische Übersetzung des »Tomus ad Armenios« nach ihrem Sinn — sie selber sind höchstwahrscheinlich die Übersetzer. So entstehen die Widersprüche zwischen den beiden Texten.

A. Vardanian⁴², dem der Libellus der Armenier an Proklos unbekannt geblieben ist, versucht die bereits im Eingang (Titel) vorgenommene Veränderung durch »eine gewisse nationale Färbung von seiten des Übersetzers« zu erklären, indem man »die Bischöfe durch ‚Sahak‘ und die Presbyter und Archimandriten durch ‚Maštotz‘ ersetzt hat«. Aber durch diese

⁴¹ Vgl. *Bibl. Photii* 81 (PG 103, 281). Photius schreibt: 'Ανεγνώσθη βιβλιόδιον Θεοδώρου, περί τῆς ἐν Περσίδι μαγικῆς, καὶ τίς ἢ τῆς εὐσεβείας διαφορὰ, ἐν λόγοις τρισί. Προσφωνεῖ δὲ αὐτοὺς πρὸς Μαστούβιον ἐξ Ἀρμενίας ὀρμώμενον, χωρεπίσκοπον δὲ τυγχάνοντα . . . Οὗτος ὁ Θεόδωρος ὁ Μοψουεστίας εἶναι δοκεῖ· τὴν δὲ γὰρ Νεστορίου αἵρεσιν καὶ μάλιστα ἐν τῷ τρίτῳ λόγῳ κρατύνων προαναφωνεῖ, ἀλλὰ καὶ τὴν τῶν ἀμαρτωλῶν ἀποκατάστασιν τερατεύεται. Der hier erwähnte Mastubios wird mit Recht mit dem Erfinder des armenischen Alphabets Maštotz, einem Zeitgenossen von Theodor identifiziert (vgl. z. B. N. Adontz, *Mašhotz und seine Schüler* [Wien 1925] 7ff.-armen.), was P. Peeters (AnBoll 51 [1933] 21) für sehr wahrscheinlich hält. Dabei wird Μαστούβιος in Μαστούζιος oder Μαστούτζιος korrigiert. In der Schrift: *Καθολικὸι τῆς Μεγάλῆς Ἀρμενίας* wird der Name Maštotz mit Μαστίτζη und Μαστή[ν]τζη (PG 132, 287ff.) wiedergegeben, was Gérard Garitte in seiner ausgezeichneten Arbeit: »*La Narratio de rebus Armeniae*« CSCO 132 = Subsidia 4 (Lonvain 1952), wo als Anhang auch diese anonyme Schrift mit kritischem Apparat herausgegeben worden ist, mit Recht in Μαστότζη korrigiert hat; a. a. O. 404. Übrigens leitet Adontz den Namen Maštotz oder vielleicht ursprünglicher Maždotz und Mašdotz aus dem iranischen Namen Mazd-ak mit dem armenischen Suffix-otz ab.

⁴² *Klassische kleine Texte* (Wien 1923—armen.) 10.

angebliche, vom Übersetzer durchgeführte »nationale Färbung« kann man nicht erklären, daß die Stelle: ἐκ τῶν ὑμετέρων προτραπέντες λιβέλλων ὧν πρὸς ἡμᾶς διεπέμψασθε, φήσαντες . . .⁴³ wiedergegeben wird mit: »Es ist uns zu Ohren gekommen, daß . . .« Hier stehen wir bereits vor einer Tarnung, nämlich der beabsichtigten Geheimhaltung des armenischen Libellus an Proklos.

Es ist weiterhin einer solchen Tarnung zuzuschreiben, wenn einerseits Proklos nach dem Vorbild des armenischen Libellus seinen Tomos τοῖς θεοφιλεστάτοις καὶ θεοσεβεστάτοις ἐπισκόποις καὶ πρεσβυτέροις καὶ ἀρχιμανδρίταις τοῖς οὖσι κατὰ πᾶσαν τὴν Ἀρμενίαν τῆς ὀρθοδόξου ἀγίας ἐκκλησίας sendet, der armenische Übersetzer desselben andererseits daraus den Titel macht: *Schreiben des Bischofs Proklos an den heiligen Sahak, Patriarchen (im Sinne von Oberhirten) der Armenier und an den heiligen Maštotsz*. Dadurch möchte der Übersetzer dem Schreiben des Proklos eine persönlichere Note verleihen, um dieselben (Sahak und Maštotsz) für die antitheodorianische Bewegung zu gewinnen. Wenn auch heute der Eingang des armenischen Proklos-Tomos fehlt, scheint die Angabe des obigen Titels ursprünglich zu sein. Koriun weiß bereits, daß es an Sahak und Maštotsz gerichtet ist: »In dieser Zeit erschienen, (dahin) verschleppt, im armenischen Lande, Bücher mit falscher Lehre, nichtige Überlieferungen eines gewissen Romäers (Griechen), dessen Namen Theodoros (Var. Theodius) hieß. Über diesen gaben die Synodalväter der heiligen Kirchen den rechtgläubigen Predigern Sahak und Maštotsz Nachricht. Diese schafften mit wahrheitsliebendem Eifer dies hinweg und verbannten es aus ihrem Lande hinaus, damit ja nicht der leuchtenden Lehre satanischer Rauch sich anhefte«⁴⁴.

Wir haben bereits angeführt, wie zurückhaltend Proklos in der antitheodorianischen Frage gewesen ist und daß er in seinem »Tomus ad Armenios« vermieden hat, den Namen Theodors zu erwähnen. Dies war bestimmt eine große Enttäuschung für Akakios und Rabbula, die erhofft hatten, durch die ausdrückliche Stellungnahme des Proklos gegen Theodor

⁴³ ACO IV, 2, 195, Z. 5 (PG 65,872).

⁴⁴ Ed. Akinian 163; ed. Venedig 40/1; deutsch: Weber 226. Akinian, dem Herausgeber Koriuns (S. 104, Anm. 75) »scheint die Echtheit dieses Abschnittes als verdächtig«, obwohl er dem Geschichtschreiber Moses von Chorene (III,61) bekannt zu sein scheint, und Vardanian, einer der besten Kenner des Klassisch-Armenischen (a. a. O. 10) sieht in diesen »sehr wichtigen Zeilen« Koriuns den Beweis dafür, daß bereits der armenische Übersetzer des Tomos-Proklos ihn als an Sahak und Maštotsz gerichtet dargestellt hat. Schwerwiegend ist für Akinian der folgende Umstand: »Koriun konnte nicht der Verfasser dieses Abschnittes sein, denn er konnte nicht im Widerspruch zu der Angabe des hl. Sahak dies bezeugen« (a. a. O. 105). Wir nehmen aber an, daß diese Frage nach den bisherigen Ausführungen gelöst ist. Koriun, der nach dem Tode des Sahak und Maštotsz seine »Lebensgeschichte des hl. Maštotsz« verfaßte, konnte sich viel freier ausdrücken. Mit diesem Abschnitt tritt uns Koriun als *Mitwisser* der eigenmächtigen Tat seines »vertrauenswürdigen (treuen) und frommen (orthodoxen)« Leontius und seines Gesinnungsgenossen entgegen.

auf Sahak und Maštotz einwirken und sie aus ihrer zurückhaltenden Stellung Theodor gegenüber herausreißen zu können. Der armenische Übersetzer weiß sich dabei zu helfen. Mit großem Geschick hat er es verstanden, einen ziemlich langen Abschnitt im antitheodorianischen Sinn einzuschalten, was gar nicht als fremd auffällt, weder durch den Sprachcharakter noch durch den Stil; das Ganze ist wie aus einem Guß — ein Beweis dafür, daß das Ganze aus der ersten Feder des Übersetzers entstanden ist⁴⁵.

Es sei hier die deutsche Übersetzung dieses interessanten Einschiebsels im Zusammenhang mit dem griechischen Text angeführt: »... καὶ μὴ πτυρόμενοι ἐν μηδενὶ ὑπὸ τῶν ἀντικειμένων, damit ihr nicht mit dem Banne belegt werdet und zugrunde gehet mit Nestorios und Theodoros, seinem Lehrer, der das böse Unkraut, die verkehrte Häresie, hervorbrachte, die den Abfall der Juden und die ersten Arianer, Mathianer und Marathonianer übertrifft⁴⁶, und dazu noch die andern, die von der Heiligkeit der Glorie und vom wahren Glauben abfielen und von allen Völkern mit dem Banne belegt werden und deren boshafte Schriften von (im Text: vor) allen Völkern durch Feuer vernichtet wurden. Hütet euch also vor solchen (Häretikern), und tut das, was die heilige Versammlung der Bischöfe (es ist das Ephesinum gemeint) getan hat, damit niemand (von euch) der zeitlichen Schande wegen sich schämend, die ewige Schande sich zum Erbe nehme und mit jenen verurteilt, in die Hölle geworfen werde, ἀλλὰ φυλάττοντες τὰς παραδόσεις ἃς παρελάβετε τῶν ἁγίων καὶ μακαρίων πατέρων τῶν ἐν Νικαίᾳ τὴν ὀρθόδοξον πίστιν ἐκθεμένων . . .⁴⁷«

⁴⁵ Zur Bekräftigung dieser Ansicht führt Vardanian eine Autorität, keinen Geringeren als Jos. Cattergian an, der den Sprachcharakter dieser 5 Briefe — die Korrespondenz des Proklos und Akakios mit Armenien — und selbst deren Titel — als »klassisch aus einer Feder« (a. a. O. 11) bezeichnet. Vardanian selbst sagt zu diesem »interessanten« Abschnitt: »Es kann nicht behauptet werden, daß dieser Abschnitt Einschiebsel späterer Zeit sei, indem dessen Sprache vollkommen gleich mit der klassischen Sprache des Briefes ist« (a. a. O. 14/15), ohne aber irgendwelche Erklärung oder Lösung dafür finden zu können.

⁴⁶ Diese in Pluralform angeführten Häretiker: Theantz und Marathoneantz (im Texte: Marethoneatz) werden erwähnt im *Buch der Briefe* S. 5 in Singularform: Matheay, Marathovnay, anschließend an Arios, was im griechischen Text (ACO IV, 2, 193, Z. 24) fehlt. Aus diesem Grunde läßt Vardanian *Klassische kleine Texte* 2/33, Z. 296; 39, Z. 424 (vgl. auch dessen *Briefwechsel* WZKM 27 [1913] 423, Anm. 2) diese entstellten Namen aus. Der hier erwähnte Marathevn (Μαραθώνιος) wäre vielleicht zu identifizieren mit dem gleichnamigen Bischof von Nikomedia, der ein Anhänger von Makedonios war und nach seinem Namen wird manchmal auch diese Häresie benannt, wie Sokrates (Hist. eccl. 2,45) bezeugt: Διὰ καὶ Μαραθωνιανούς καλοῦσιν αὐτούς. So auch in einer dem hl. Chrysostomus zugeschriebenen Schrift *De circo*: Ἄριος, Εὐνόμιος, Μαραθώνιος PG 59, 569. Da Proklos hier weiterhin Eunomios, Makedonios anführt, die in armenisch. Übersetzung auch beibehalten sind, so ist die obige Stelle mit dem Namen Maradonios in der armenischen Übersetzung als Erweiterung des Textes anzusehen. (Vgl. auch N. Adontz, *Maštotz und dessen Schüler* [Wien 1925] 27, Anm. 1—armen.)

⁴⁷ ACO IV, 2, 195 Z. 14–5 (PG 65, 873). Der armenische Text: *B. d. Briefe* 7/8; krit. Ausgabe bei Vardanian a. a. O. 38/39, wie in WZKM 27 (1913), 423/4.

In diesem, vom armenischen Übersetzer eingeschobenem Abschnitt fällt die gleiche Übertreibung auf, wie im Schreiben des Akakios an Sahak. Auch hier wird Theodoros auf gleiche Linie mit Nestorios gestellt: »Damit ihr ja nicht mit dem Banne belegt werdet und zugrunde gehet mit Nestorios und Theodoros«, welche »von der Heiligkeit der Glorie und vom wahren Glauben abfielen und von allen Völkern mit dem Banne belegt wurden und deren boshafte Schriften von allen Völkern durch Feuer vernichtet wurden«. Ist das kein genügender Beweis für den wahren Verfasser: Akakios und Leontios? Auch hier wird noch die Aufforderung hinzugefügt: »Hütet euch also vor solchen (Häretikern) und unternehmet das, was die heilige Versammlung der Bischöfe (in Ephesus) unternahm, damit niemand (von euch) der zeitlichen Schande wegen sich schämend, die ewige Schande sich zum Erbe nehme und mit jenen verurteilt, in die Hölle geworfen werde«.

Auf diese Weise also fordert dieses Einschiebsel als das autoritäre Wort des Proklos den Katholikos Sahak und den Begründer des armenischen Schrifttums Maštots auf, daß sie alle menschlichen Rücksichten — »die zeitliche Schande« — beiseite lassen und mit Nestorius zugleich Theodoros von Mopsuestia verurteilen und deren Schriften verbrennen lassen.

Zum Brief des Andreas von Samosata an Rabbula von Edessa

von

Luise Abramowski

I

Seit A. Baumstark den nur noch in syrischer Übersetzung erhaltenen Brief des Andreas von Samosata an Rabbula von Edessa beschrieben hat¹, ist häufig der Wunsch nach der Edition dieses Schriftstückes geäußert worden. Vor kurzem hat Francesco Pericoli-Ridolfini diesem Wunsch entsprochen und den Text mit einer italienischen Übersetzung versehen herausgegeben². Ein weiterer Aufsatz des Editors ordnet den Brief in die rege Korrespondenz des Bischofs von Samosata nach der ephesinischen Synode von 431 ein³, wie sie uns hauptsächlich in der *Collectio Casinensis* der Konzilsakten erhalten ist⁴.

Mit den technischen Mitteln, die eine Edition brauchbarer als eine Photographie des Codex machen, hat der Herausgeber leider gekargt. Wohl sind die Foliozahlen des Ms. am Rande des syrischen Textes mitgeteilt, aber nicht die Seitenzahlen des Textes am Rande der Übersetzung. Ebenso mangelt Text und Übersetzung jede Zeilenzählung — dabei hat man eine sehr kleine syrische Type benutzt! In einem Apparat zur Übersetzung hätten folgende Bibelstellen genannt werden müssen: p. 162,15ff. — Mt. 18,16f. (cf. *La controversia* 191); p. 163,19f. — Phil. 2,7; p. 163,25ff. — Mc. 6,35ff. Joh. 2,1ff. Mc. 4,35ff. Joh. 9,6. Joh. 11,17ff; p. 163,6 von unten — Joh. 1,1ff. Hebr. 1,3; p. 163 vorletzte Zeile — Mt. 1,1; p. 163 letzte Zeile — Lc. 2,40.52; p. 164,1f. — Phil. 2,9; p. 164,13ff. — Joh. 2,19.21; p. 164,17ff. — Phil. 2,6; p. 164,19 — 1. Tim. 3,16 («l'Evangelista» ist falsch ergänzt); p. 165,14f. — Prov. 9,1; p. 165,22f. — Joh. 1,1; p. 166,38f. — Joh. 20,17. Mt. 28,18; p. 166,39f. — Phil. 2,9; p. 166,42ff. — Lc. 22,43.44. Hebr. 5,7; p. 167,2 — Mt. 28,18. ebenso p. 167,7f; p. 167,9 — Joh. 1,1; p. 167,10f. — Lc. 22,43.44. Hebr. 5,7.

Auch größere Genauigkeit in der Wiedergabe der termini technici wäre erwünscht gewesen. So ist ܐܘܪܘܫܝܡ an allen Stellen des Briefes mit »Knechtsgehalt« (immagine di servo) zu übersetzen und nicht gelegentlich mit »similitudine (bzw. immagine) di creatura« wie p. 163, 164, 166; daß das bei fehlender Punktation

¹ Ein Brief des Andreas von Samosata an Rabbula von Edessa und eine verlorene dogmatische Katene, *OrChr* 1 (1901) 179—81.

² *Lettera di Andrea di Samosata a Rabbula di Edessa* = *Rivista degli Studi Orientali* 28 (1953) 153—69. Edition nach Vat. Borg. Syr. 82 (olim Mus. Borg. K VI 4) f. 317 v — 322. p. 153 beschreibt das Manuskript, p. 154—60 bietet den syrischen Text; p. 160/1 wird ein kleiner Apparat mitgeteilt (vor allem die Varianten der Fragmente aus Add. 12 156 ed. Overbeck); p. 161/9 folgt die Übersetzung.

³ *La controversia tra Cirillo d'Alessandria e Giovanni di Antiochia nell'epistolario di Andrea di Samosata* = *Rivista degli Studi Orientali* 29 (1954) 187—217.

⁴ ACO I,4.

gleichgeschriebene ܕܒܝܘܬܐ »Geschöpf« an den genannten Stellen nicht in Frage kommt, zeigt der gleichbleibende diakritische Punkt unter der Zeile, ganz abgesehen von der bekannten Vorliebe der Antiochener für den paulinischen Ausdruck. — Auf p. 163 heißt es nicht »Kreuzigung« (crocifissione), sondern »Kreuz« (ܟܘܨܬܐ). — p. 165 ist ܡܘܨܘܢ mit »Tempel« und nicht mit »Wohnung« (abitazione) zu übersetzen; auch hier liegt die bekannte antiochenische Redeweise vom »Bewohner« und seinem »Tempel« für die beiden Naturen Christi vor. — ܕܘܨܘܢ ist die übliche Wiedergabe für ὁμοούσιος. p. 166 ist es auch richtig mit »consustanziale« übersetzt worden; aber schon im Text für die Übersetzung p. 165 unten kommt dieser syrische Ausdruck vor, nur in den Formen ܕܘܨܘܢܐ, weil auf ܡܘܨܘܢ bezogen, und als ܕܘܨܘܢܐ, für ὁμοούσιος ἡμῖν. — ܡܘܨܘܢܐ steht in christologischen Texten für οἰκονομία im Sinne von »Heilsveranstaltung« (sc. in Christus); p. 166 gibt das italienische »vera dottrina della sua incarnazione« umschreibend wieder, was wörtlich »οἰκονομία in der Menschheit« heißt. Ebenso steht p. 167 »incarnazione« für ܡܘܨܘܢܐ. — ܡܘܨܘܢܐ ist bekanntlich die Übersetzung des griechischen λόγος im gewöhnlichen wie im christologischen Gebrauch. Hier hat die Übersetzung unseres Textes offenbar aus Versehen einige Konfusion geschaffen, indem sie an drei Stellen »Verbo« groß schreibt, an denen Andreas gerade die für ihn charakteristische Lehre von der Unterscheidung der Eigenschaften der Naturen ܡܘܨܘܢܐ, λόγος, »dem Worte nach« (vgl. an anderen Stellen: ܕܘܨܘܢܐ »im Denken«) vorträgt. Demnach ist p. 164,6 (Zeile 7 gibt dagegen »nel mente« ganz richtig das noch einmal wiederholte ܡܘܨܘܢܐ wieder!), p. 165,8^s und p. 165 Zeile 12 von unten immer »verbo« klein geschrieben zu lesen.

II

Bisher ist dem Brief das Interesse der Patristiker hauptsächlich deswegen entgegengebracht worden, weil ihm ursprünglich ein Florileg aus vielen orthodoxen und ein paar häretischen Zitaten angehängt war. Das Florileg ist, wie man weiß, verlorengegangen, aber seine Autoren werden von Andreas im Brief aufgezählt; Baumstark hat diese Liste bekanntgemacht⁵. Jedoch hat der Gelehrte die Häretikerzitate nicht erwähnt; Andreas gedenkt ihrer auch erst an einer anderen Stelle gegen Ende seines Briefes. Der theologische Wert des Briefes ist allerdings nicht geringer als sein überlieferungsgeschichtlicher, so daß man dem Herausgeber trotz aller kritisierten Mängel dankbar sein muß, daß der Text jetzt allgemein zugänglich ist. Freilich ist Pericoli-Ridolfini nicht durch Baumstarks Hinweis, sondern durch eine etwas ältere Beschreibung des Codex zur Edition veranlaßt worden⁶. Das hat den Nachteil, daß er die von Baumstark schon einmal vorgenommene Transkription der Namen der Florilegautoren nicht als Hilfsmittel benutzen konnte und daher diese interessante Reihe,

⁵ p. 165,11 »contro« hat versehentlich ܡܘܨܘܢܐ statt ܡܘܨܘܢܐ gelesen. p. 169,2 »esaminare« stellt das ܡܘܨܘܢܐ »überzeugt werden« des Textes geradezu auf den Kopf.

^{5a} cf. auch Rucker, *Florilegium Edessenum* (SBAW 1933,5) XVII f.

⁶ P. Cersoy, *Les manuscrits orientaux de Mgr David au Musée Borgia* = Zeitschrift für Assyriologie 9 (1894) 361–84.

daß der erste der beiden Römer durch Meletius von Antiochien zu ersetzen sei, denn der vorangehende Name »Antiochius« kann das Verschwinden von »Antiochien« durch Haplographie leicht erklären. Daß Meletius von Antiochien überhaupt in Frage kommt, scheint mir nicht zweifelhaft; hatte doch Diodor von Tarsus zu seiner Partei gehört. Ehe man zu dem in Florilegien nicht gerade gebräuchlichen Miltiades von Rom greift, ist zu überlegen, ob der zweite Bischof von Rom nicht eigentlich Melito von Sardes heißen sollte. Das »Florilegium Edessenum« jedenfalls, das in irgendeiner Weise in Beziehung zum verlorenen Florileg des Andreas-Briefes steht¹⁰, bringt drei Fragmente, die es ausdrücklich dem Bischof von Sardes zuweist. Man kann also mit dem Auftauchen von Fragmenten unter seinem Namen in Florilegien rechnen¹¹.

Wenn man aber so auch den zweiten römischen Bischof aus dieser Liste verdrängt, entsteht natürlich die Frage, wie die Schreiber dann zu dem zweimaligen »Rom« gekommen sind. Ist es Dittographie, so muß wenigstens ein »Rom« dagestanden haben. Oder ist es eine Verschreibung aus einem anderen Namen? So lange man nichts besseres weiß, greift man gerne noch auf Baumstarks Miltiades zurück, als drittem ähnlichen Namen, der zu all diesen Verwechslungen und Verschreibungen Anlaß gegeben hat. Doch ist das Problem damit nicht zur Zufriedenheit gelöst. In Listenform sieht die hier erwogene Konjektur so aus (cf. oben die überlieferte Schreibung der Stelle):

... Antiochius B. von Ptolemais
 Meletius B. von Antiochien
 Severianus B. von Gabala
 Melito B. von Sardes
 ? Miltiades B. von Rom ?
 Johannes B. von Konstantinopel...

¹⁰ Rucker a. a. O. XIX. Dem Florilegium gehen in der Handschrift (Add. 12156, f. 68 v—69 r) unmittelbar Auszüge aus dem Briefwechsel zwischen Rabbula und Andreas von Samosata voraus. Es ist daher nicht abwegig, im Floril. Edess. nach Resten des verlorenen Florilegs aus dem Andreas-Brief zu suchen. Rucker will zumindest den Grundstock des Flor. Edess. als Reaktion auf das Florileg des Andreas verstanden wissen (daher seine Bezeichnung). Vergleicht man die Namenslisten, so ergeben sich über Berührungen hinaus, die noch nichts besagen wollen (daß man z. B. Johannes Chrysostomus und die großen Kappadocier in beiden Fällen zitiert), zwei auffällige Übereinstimmungen gerade bei Autoritäten, die der große Sammler Theodoret niemals zitiert (cf. M. Richard, *Les florilèges diphyssites* = Das Konzil v. Chalkedon 1, 724): Serapion von Thmuis und Epiphanius von Salamis. Beide Namen sind überhaupt in Florilegien selten. Hippolyt und Methodius werden im Flor. Edess. und bei Andreas in dieser gleichen Reihenfolge hintereinander aufgeführt. Die Namen des Eustathius, der drei Kappadocier und Serapions hat man auch im Flor. Edess. eng beieinander, nur daß sich nach Eustathius ein apollinaristisches Julius-Zitat eingeschoben findet und Serapion unmittelbar darauf folgt, danach erst die Gruppe der drei Großen.

¹¹ Im Floril. Edess. folgen auch Severianus und Melito (dieser ohne Ort) aufeinander, freilich mit Texten höchst zweifelhafter Echtheit.

III

In jüngster Zeit haben M. Richard¹² und A. Grillmeier¹³ der Christologie des Andreas einige Bemerkungen gewidmet. Grillmeier stand eine von G. Brandhuber verfaßte lateinische Übersetzung des Briefes an Rabbula zur Verfügung, aus der er ein paar Zeilen mitteilt¹⁴. Richard interessiert die Benutzung des Terminus ὑπόστασις¹⁵ in der Christologie, Grillmeier allgemeiner die Vorgeschichte der chaledonensischen Formel. Andreas will nun in dem hier behandelten Brief nach seinen eigenen Worten eine kurze Zusammenfassung dessen geben, was er über die »Menschheit der Gottheit«¹⁶ denke; wir haben also im Gegensatz zu den übrigen Briefen des Bischofs von Samosata und den Resten seiner Schrift gegen die 12 Anathematismen seine Gedanken im Zusammenhang vor uns.

Ehe wir darauf eingehen, was dieser Brief verglichen mit den bekannten Texten an Neuem oder Besonderem bietet, ist es vielleicht nützlich, noch einen anderen fragmentarischen Text zu behandeln, der aber bisher nicht beachtet worden ist. Prof. Marcel Richard-Paris hat mich freundlicherweise auf ein Andreas-Zitat bei Anastasius Sinaita aufmerksam gemacht, wofür ich ihm auch an dieser Stelle herzlich danken möchte. Man findet es im Hodegos, c. 22 (PG 89, 292 C—293 B). Anastasius leitet das Zitat ein mit der Bemerkung, Andreas setze sich hier mit dem Beginn des 4. kyrillischen Anathematismus auseinander. Anastasius führt zur Orientierung daher zunächst den Kyrill-Text an: Εἴ τις προσώποις δυσὶν ἦγουν ὑποστάσει διαιρεῖ τὸν Χριστὸν, ἀνάθεμα ἔστω, und fährt dann fort:

Καὶ πρὸς ταῦτά φησιν ὁ Ἀνδρέας·

Εὐγε ὄντως τῆς ὀρθῆς κρίσεως· καὶ ὑπερεῦγε τῆς εὐσεβοῦς τῶν δογμάτων Κυρίλλου ἐκθέσεως. Ἴδου γὰρ πατρικῶς, καὶ μάλα συνοδικῶς, πρόσωπα εἶναι τὰς ὑποστάσεις ὀρίζεται, τοῖς ἐν Νικαίᾳ ἁγίοις Πατράσιν ἐπόμενος τοῖς λέγουσιν τρεῖς ὑποστάσεις, ἧτοι πρόσωπα ἐπὶ τῆς ἁγίας καὶ ὁμοουσίου Τριάδος. 5
Εἰ οὖν πρόσωπα εἶναι τὰς ὑποστάσεις καλῶς διισχυρίζεται, πῶς ἐν πᾶσιν αὐτοῦ σχεδὸν τοῖς διδάγμασι τὰς φύσεις ὑποστάσεις εἶναι ἐκήρυξε; Λέγων γὰρ τὰς φύσεις ὑποστάσεις, τὰς δὲ ὑποστάσεις πρόσωπα, τί ἄλλο ὁμολογῶν

¹² M. Richard, *L'introduction du mot »Hypostase« dans la théologie de l'incarnation* = *Mélanges de science religieuse* 2 (1945) 5—32; 243—70. Über Andreas 254f.

¹³ Grillmeier und Bacht, *Das Konzil von Chalkedon I*, 191f.

¹⁴ a. a. O. 192, n. 43.

¹⁵ »Hypostasis« = ἰσομοσ kommt in diesem Brief vor: 1. p. 155, 11. p. 163 ομομοσ; ἰσομοσ »die Natur seiner Hypostase«, auf den Logos bezogen. Diese Stelle hatte schon Baumstark mitgeteilt, sie ist daher von Richard behandelt worden. 2. p. 155, 25. p. 163 als Zitat aus Hebr. 1,3 ἰσομοσ; ἰσομοσ, »χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως des Vaters«.

¹⁶ p. 155, 2 ἰσομοσ; οἰσομοσ ἰσομοσ.

- εὐρεθήσεται, ἀλλ' ἡ διάφορα ἐν Χριστῷ πρόσωπα, ὡς ὅτ' ἂν λέγη¹⁷, » Ἀσύγχυτοι
 10 μεμενήκασιν αἱ φύσεις, ἡγουν αἱ ὑποστάσεις«. Αἱ ὑποστάσεις τίνος, ὃ γεννάδα
 Κύριλλε; Πρόδηλον αἱ τοῦ Χριστοῦ. Εἰ καὶ ὅλως ὑποστάσεις ὀρίζῃ. Εἰ γάρ
 μὴ σὺ τὸν τοιοῦτον ἕρον δέδωκας, τοῦτ' ἔστι, πρόσωπα τὰς ὑποστάσεις εἶναι,
 τάχα ἂν ἡδύνατό τις ὑπὲρ σοῦ ἀπολογούμενος λέγειν, ὅτι οὐ πρόσωπα Κύριλλος
 νοεῖ τὰς ὑποστάσεις, ἀλλ' ὑπάρξεις τινὰς πραγμάτων ἐνουσίων. Σοῦ δὲ καθ'
 15 ἑαυτοῦ τὸν τοιοῦτον ἐξενεγκόντος ἕρον, ἀποκέκλεισται σοι λοιπὸν πᾶσα περὶ
 τούτου ἀπολογία. Οὐκοῦν ὅτε λέγεις, ἀσύγχυτοι μεμενήκασιν αἱ Χριστοῦ φύσεις,
 ἡγουν αἱ ὑποστάσεις, οὐδὲν ἕτερον λέγεις, ἀλλ' ἡ, ὅτι Ἀσύγχυτοι μεμενήκασιν
 αἱ Χριστοῦ ὑποστάσεις, ἡτοι τὰ πρόσωπα. Ὅθεν κατὰ τοῦτόν σου τὸν ἕρον
 καὶ νόμον, τὸν φάσκοντα, τὴν φύσιν ὑπόστασιν ἡτοι πρόσωπον εἶναι, εὐρεθήσῃ
 20 τρεῖς μὲν φύσεις λέγων Ἀρειανικῶς ἐν τοῖς τρισὶ προσώποις τῆς ἀγίας Τριάδος,
 δύο δὲ πρόσωπα ἐπὶ τῶν δύο, ὧν ὁμολογεῖς φύσεων Χριστοῦ. Ὡς ὅταν λέγῃς
 ἐν τοῖς ἐν πνεύματι λατρείας¹⁸, ὅτι »Τύπος ἡμῶν ἔσται ἡ κιβωτὸς τῶν Χριστοῦ
 φύσεων«, ἡγουν ὑποστάσεων· καὶ πάλιν ἐν ἑτέρῳ τόπῳ¹⁹ φάσκεις οὕτω ξηρᾶ
 τῆ φωνῆ, ἐκ δύο φύσεων, ἡγουν ὑποστάσεων, ἡτοι προσώπων πρεσβεύεις
 25 εἶναι Χριστόν. Εὐδήλον, ὅτι προὑποστάν, καὶ προμορφωθὲν ἐν τῇ μήτρᾳ τῆς
 Παρθένου λέγεις τὸ σῶμα Χριστοῦ. Καὶ εἴθ' οὕτως ἐνωθὲν ἐν αὐτῷ τὸ πρόσωπον

¹⁷ Kyrill, *Scholia de incarnatione unigeniti* 11: a) ACO I,5, p. 190,27 (in der zusammenhängenden latein. Version); b) *ibid.* p. 227,12 (in der Zusammenstellung der griech. Zitate aus den Scholien durch Schwartz) = Hespel, *Le florilège cyrillien réfuté par Sévère d'Antioche* p. 156,5f.; c) Anastasius Sin., Hodegos 10 (PG 89, 152 D – 153 A) zitiert im Gegensatz zu b) nur die auch von Andreas verwendete kurze Zeile (die Anführungszeichen bei Migne nicht richtig).

Das Merkwürdige ist, daß Anastasius c. 10 mit diesem Zitat genauso argumentiert, wie es Andreas in jenem Stück tut, das derselbe Anastasius c. 22 mitteilt! Die entscheidende Frage und die Antwort darauf sind sogar wörtlich dieselben (τοῦτ' ἔστι τὰ πρόσωπα Χριστοῦ scheint eine Glosse zu sein). Man vergleiche zu Andreas (oben Z. 9ff.) folgende Sätze aus dem 10. Kap. des Hodegos (die Übereinstimmungen sind von mir gesperrt):

Τοῦ αὐτοῦ ἀοιδίλου Κυρίλλου ἐκ τῶν Σχολίων. » Ἀσύγχυτοι μεμενήκασιν αἱ φύσεις ἡγουν αἱ ὑποστάσεις,« τοῦτ' ἔστι τὰ πρόσωπα Χριστοῦ. Ταύτην τὴν χρῆσιν παραγαγὼν, ἡρώτησα Ἀθανάσιον ἐν Βαβυλῶνι (cf. col. 105 D: ἐν Βαβυλῶνι Ἀθανάσιος ὁ νοτάριος) λέγων· Ἀσύγχυτοι μεμενήκασιν αἱ φύσεις, ἡγουν αἱ ὑποστάσεις τίνος; Λέγει πρὸς με· Αἱ τοῦ Χριστοῦ. Πρὸς δὲ ἐγὼ γελάσας μέγα, καὶ κροτήσας τῇ χειρὶ λέγω· Καὶ τί λοιπὸν ἐγκαλεῖτε τῇ συνόδῳ Χαλκηδόνος λεγούσῃ, δύο φύσεις ἡνωμένας ἐν τῷ Χριστῷ, δύο ὑμεῖς ὑποστάσεις λέγοντες ἐν αὐτῷ ὡς Νεστόριος;

Übrigens zweifelt Anastasius vorsichtshalber an der Echtheit der von Andreas benutzten Kyrillzitate, cf. col. 293 C: Εἰ μὲν οὖν τοῦ ὁσίου Πατρὸς εἰσιν αἱ ταιαῦται φωναὶ, ἡ ἑτέρων τινῶν, οὐκ ἔχω λέγειν.

¹⁸ Kyrill, *De adoratione in spiritu et veritate*, lib. IX (PG 68, 597 C): Ἡ κιβωτὸς ἡμῶν, ὃ Παλλάδιε, τύπος ἂν εἴη καὶ εἰκὼν τοῦ Χριστοῦ.

Von Naturen und Hypostasen ist an dieser Stelle nicht die Rede, wohl aber in der Fortsetzung von der Einwohnung des Logos im Tempel usw., was für antiochenische Ohren einer Rede von zwei Naturen völlig gleichkommt. Die Bundeslade als Typus Christi noch: lib. V (col. 385 A), lib. IX (col. 616 B. 620 A). Bekanntlich verwendet Kyrill vor 428 »Hypostasis« nur als trinitarischen Terminus.

¹⁹ Gemeint sind anscheinend die in der vorigen Anm. genannten Parallelstellen.

τοῦ Θεοῦ Λόγου, καθὰ πάλιν, καὶ ἐν τῷ τρίτῳ κεφαλαίῳ τῶν δώδεκα φάσκεις²⁰.
 »Εἴ τις μετὰ τὴν ἄφραστον ἔνωσιν διαίρει τὰς ὑποστάσεις«, καὶ ἐν ἄλλοις δὲ
 μυρίοις τόποις τὰς φύσεις ὑποστάσεις προσαγορεύων ἐν τοῖς πρὸς Ἑρμεῖαν²¹
 ἑαυτῷ ἐναντιοῦσαι, καὶ περιπίπτεις, ἕτερον λέγων εἶναι τὴν φύσιν, καὶ ἕτερον 30
 τὴν ὑπόστασιν, ἥτοι τὸ πρόσωπον. Πῶς δὲ ἐπιλαβομένου Θεοδωρήτου τῶν
 δώδεκά σου κεφαλαίων, ἐν ταῖς σαῖς ἀπολογίαις οὐδὲν ἀπελογήσω περὶ τῶν
 τοιούτων ὑποστάσεων, ὧν ἐν Χριστῷ εἴρηκας ἐν τῷ τρίτῳ κεφαλαίῳ²²; Τοῖνυν
 παλιμβολος ὧν ἑαυτῷ ἐναντιοῦσαι, καὶ περιπίπτεις· ποτὲ μὲν μίαν τὸν Χριστὸν
 λέγων φύσιν, ποτὲ δὲ δύο πρόσωπα. Καὶ γὰρ ἐν τοῖς γεγραμμένοις σχολίοις 35
 ἐρμηνεύων τὸν ἐν τῷ Εὐαγγελίῳ (Mt 17,23-25) στατῆρα, ὃν εὔρεν ὁ Πέτρος
 ἐν τῷ στόματι τοῦ ἰχθύος, οὕτω λέγεις²³. »Οὐκοῦν ὁ στατῆρ ὁ ἀληθινὸς
 ὑπάρχει Χριστός. Αὐτὸς γὰρ ἐστὶ ὁ διπλοῦς χαρακτήρ.« Πολλὴ τοῖνυν χάρις
 τῷ λογογράφῳ Κυρίλλῳ ὅπως καθ' οἷον δῆποτε τρόπον ὁμολογοῦντι ἐν Χριστῷ
 40
 χαρακτῆρας καὶ ὑποστάσεις διαφόρους.

Dieser Text stammt nicht aus des Andreas Widerlegung der zwölf Anathematismen, die ja wohl gleichzeitig mit der Widerlegung der Anathematismen durch Theodoret verfaßt wurde. Andreas bezieht sich nicht nur schon auf Kyrills Apologie der Anathematismen gegen Theodoret

²⁰ ACO I, 1,1 p. 40,28: Εἴ τις ἐπὶ τοῦ ἐνὸς Χριστοῦ διαίρει τὰς ὑποστάσεις μετὰ τὴν ἔνωσιν . . .

²¹ Kyrill, *De sancta et consubstantiali Trinitate, ad Hermiam, in 7 dialogis*. PG 75, 657ff. Im trinitarischen Gebrauch unterscheidet Kyrill natürlich zwischen Hypostase (Person) und Physis.

²² Kyrills Verteidigung des 3. Anathematismus gegen Theodoret ACO I, 1,6 p. 118–120. In der Tat verteidigt Kyrill hier nicht seine Voraussetzung, daß in Christus zwei Hypostasen vereint worden sind, sondern er arbeitet im Gegenteil noch weiter mit ihr: p. 119, 19f.; 120, 1.

²³ In den zusammenhängenden Scholientexten (s. o. Anm. 17) nicht erhalten. Doch macht der Herausgeber der Scholien in PG 75 einen Versuch der Einordnung des Zitates, der, wie mir scheint, richtig ist. Zu col. 1395 B n. 1 bemerkt er: »Videtur aliquid hic deesse; id opinor, quod Anastasius Sinaita memorat de statere in tributum pensitato.« Und zwar will er das fehlende Stück nach »Ego dico vobis« einschieben, das er aber als Text aus Mt 5,32 zitiert, während Schwartz in seiner Neuausgabe (ACO I,5 p. 201,6) die Bemerkung über das Zitat bei Anastasius nicht übernommen hat, wohl aber aus dem Fortgang des Textes richtig schließt, daß Mt 17,25 gemeint sein müsse.

Kyrill verwendet die Geschichte vom Stater auch in einem anderen Buch, nämlich in *De s. Trinitate, dial. IV* (PG 75,880 AB). Er gibt zunächst die Perikope wieder und erklärt dann die Worte Christi darin als Zeugnis der Freiheit seiner Natur, seiner Erhabenheit über die Schöpfung. »Der Sohn gehört nicht zu denen, die dem Joch untertan sind, sondern zur göttlichen und höchsten Natur«.

Bei der Auslegung von Mt 17,23–25 kommt es Kyrill also auf die Freiheit des ungeschaffenen Sohnes in seiner göttlichen Natur an. Von dieser Freiheit redet auch die Fortsetzung nach jener Lücke in den Scholien (cf. ACO I,5 p. 201,7ff.), außerdem ist ausdrücklich von dem zu leistenden Tribut die Rede (ibid. Z. 9). Da Kyrill die einmal gefundene Auslegung biblischer Texte gerne immer wieder verwendet, scheint mir das ein Hinweis darauf, daß an dieser Stelle der Scholien in der Tat ein Stück über den Stater einzuschieben ist, in dem auch der Satz stand, den Andreas daraus zitiert.

(oben Z. 32), sondern auch auf die Scholia de incarnatione unigeniti (Z. 35 ff. und das unbezeichnete Zitat Z. 9f.). Die Scholia sind sicher nach 431 verfaßt worden²⁴. Der polemische Tonfall unseres Stückes zeigt, daß die Versöhnung von 433 noch nicht stattgefunden hat, der sich Andreas ja anschloß. Es handelt sich um eine erneute Auseinandersetzung des Andreas mit Kyrill über die Christologie der Anathematismen und der später zu ihrer Verteidigung geschriebenen Schriften. Ob unser Text in den Zusammenhang eines längeren Briefes oder in einen selbständigen Traktat gehört, läßt sich nicht ausmachen (die Anrede Kyrills ist dafür nicht ausschlaggebend). In den erhaltenen Briefen des Andreas ist keine Anspielung auf irgendeine solche Schrift überliefert. Der Brief an Rabbula redet nur von der Widerlegung der Anathematismen durch Andreas; wahrscheinlich ist unser Zitat etwas jünger.

Wie in den Fragmenten aus der Widerlegung sind die Aussagen des Andreas auch hier von der Terminologie des Gegners bestimmt, den er bekämpft. So hören wir in diesem Stück mehr vom Begriff der Hypostase als im ganzen langen Brief an Rabbula. Ist dieser Bestandteil der Argumentation ihm durch Kyrill aufgezwungen, so bedient Andreas sich eines anderen Mittels durchaus freiwillig, nämlich den Alexandriner mit seinen eigenen Worten zu schlagen. Diese Methode wird in unserem Stück noch kräftiger angewendet als in den erhaltenen Resten der Widerlegung. Wie die Stellenachweise zeigen, zitiert Andreas seinen Gegner keineswegs immer wörtlich und genau. Nur das erste Zitat entspricht dem Wortlaut des Originals; beim letzten läßt sich der Grad der Wörtlichkeit leider nicht mehr feststellen. Offenbar hatte Andreas eine Menge von Kyrilltexten im Kopf, die er mehr dem Inhalt als dem Wortlaut nach zitiert. Auf diese Weise kann er die Aussagen Kyrills gleichzeitig interpretieren. So trägt er die christologische Terminologie, die Kyrill nach 428 entwickelte, in einen älteren Text ein: das ist der Fall bei dem Zitat (oder den Zitaten) aus *De adoratione* (Z. 22ff.), wo man das »Zitat« wohl bei φύσεων enden lassen muß. Die vorherrschende Methode aber ist der Rekurs auf die trinitarische Terminologie Kyrills, die mit seiner christologischen verglichen wird. So kann Andreas Kyrill einerseits Widersprüche nachweisen, andererseits mit Hilfe schlichter Syllogistik ihm sowohl in der Trinitätslehre wie in der Christologie die schlimmsten Ketzereien (Z. 20) und unhaltbare Absurditäten (Z. 34f.) vorführen. Offensichtlich ist unserem Andreas-Text schon ein Zitat aus einer der antiarianischen Schriften über die Trinität vorausgegangen. Davon wird der Tenor des ganzen Textes bestimmt.

Interessant ist, daß Andreas eine mögliche Definition des Begriffes Hypostase gibt, die Kyrills Voraussetzung von zwei Hypostasen in Christus vor der Einigung rechtfertigen könnte — wenn nicht eben durch den trinitarischen Gebrauch die Gleichung von Person und Hypostase feststünde! Der Vorschlag des Andreas heißt: ὑποστάσεις = ὑπάρξεις τινές

²⁴ Bardenhewer 4, 52.

πραγμάτων ἐνοουσίων (cf. Z. 14), »Hypostasen als irgendwelche Existenzformen substanzhafter Dinge«. Die Hypostase wäre danach ein »Etwas«, ein Ding, das von anderen Dingen aus derselben Substanz getrennt existiert, aber eben noch kein »Jemand«, keine Person. Es ist die Frage, ob Andreas diese Definition für sich selber in Anspruch nimmt. Im Grunde hat er nicht schlecht getroffen, was Kyrill gelegentlich als Hypostase zu erklären versuchte — mindestens was die Hypostase der Menschheit nach der Einigung betrifft²⁵.

Mir scheint es aber ziemlich sicher, daß Andreas auch die von ihm selber vorgeschlagene theoretische Möglichkeit zweier Hypostasen nicht anerkennt, und zwar aus folgendem Grunde. In unserem Zitat (Z. 25 ff.) zieht er aus Kyrills stillschweigender Voraussetzung von zwei Hypostasen die Konsequenz, daß also der Leib Christi »im Leib der Jungfrau vorher bestand und vorgebildet war« (προϋποστάν και προμορφωθέν), d. h. daß man sich zunächst eine Existenz des Leibes Christi ohne den Logos zu denken habe, »nach« der sich erst das πρόσωπον des Logos mit ihm vereinigt habe. Wie scharf Andreas die von ihm zeitlich gedeutete Unterscheidung durch den Terminus »nach der Einigung« und damit doch wohl die zwei kyrillischen Hypostasen ablehnt, illustriert der Brief an Rabbula auf jede wünschenswerte Weise. Dort heißt es mit ausdrücklicher Ablehnung des »danach« (εἴτα²⁶, μετά, ἅλῃ)²⁷: »Sehr töricht und ohne Verstand ist vor allem die List, daß man sagt 'nach der Einigung', denn es gibt keine Gelegenheit dafür. Denn der Mensch unseres Herrn wird nicht vor der Union mit Gott gedacht. Und es gab keine Zeit, in der jene Natur (sc. der Gott Logos) nicht in ihm (sc. im Menschen²⁸) gefunden worden wäre. Die Weisheit baut sich ihr Haus (Prov. 9,1), und der Bewohner trennt sich nie von seinem Tempel. Es ist also sehr dumm zu sagen 'nach der Einigung', als ob zuerst der Mensch gebildet würde und dann schließlich die συνάφεια geschehen würde.« Selbstverständlich hätte Kyrill es mit Entrüstung abgelehnt, die Existenz des Leibes Christi ohne den Logos zu lehren, aber sein »nach der Einigung« ist in der Tat mißverständlich²⁹ und liefert hier dem Andreas die Gelegenheit, Kyrill des Nestorianismus zu zeihen!

²⁵ cf. Richard, *L'introduction du mot »Hypostase«*, 248.

²⁶ cf. oben im Andreas-Zitat des Hodegos Z. 25 ff.: προϋποστάν . . . Καὶ εἴθ' οὕτως ἐνωθὲν ἐν αὐτῷ τὸ πρόσωπον τοῦ Θεοῦ Λόγου.

²⁷ Pericoli-Ridolfini 156,28—157,1 Text; 165 Übers. Die italienische Übersetzung der Stelle trifft nach meiner Meinung den Sinn nicht genau. — Zur Ablehnung von μετά τὴν ἐνωσιν cf. Theodoret, Eranistes PG 83,137f.

²⁸ Pericoli-Ridolfini: »(= in Dio)«, aber die Fortsetzung des Textes spricht dagegen.

²⁹ J. Lebon, *La christologie du monophysisme syrien = Das Konzil von Chalkedon 1*, 425—580 zeigt (S. 522 ff.), daß Kyrill (wie später sein treuer Schüler Severus) nicht den historischen Augenblick, sondern den Gedanken der Union meint, daß es sich also um eine Unterscheidung nur in der Abstraktion, auf rein logischer Ebene handele. cf. S. 526: »Si la distinction πρὸ τῆς ἐνώσεως — μετά τὴν ἐνωσιν ἐνοουε nécessairement une certaine distinction de deux temps, ces deux périodes sont purement idéales, se situent dans l'ordre de considération intellectuelle, où ce qui les sépare, ce n'est pas le moment historique, mais la pensée, de l'union.«

Andreas hält sich für sein Teil anscheinend wirklich an die durch den trinitarischen Sprachgebrauch gesetzte Gleichung von Hypostase und Person. Oben hörten wir vom *πρόσωπον* des Logos (Z. 26f.), im Brief an Rabbula ist die Rede von »der Natur der Hypostase (des Logos)³⁰« — von der Menschheit Christi werden solche Aussagen nicht gemacht. Der Logos ist also tatsächlich als Hypostase personbildendes Zentrum Christi. Etwas anderes ist es mit den Naturen; sie sind in der einen Person Christi beide vorhanden und säuberlich voneinander zu unterscheiden. Eine Natur Christi auszusagen ist ebenso unmöglich wie zwei *πρόσωπα*. Das Thema der *μία φύσις* wird im Zitat bei Anastasius nur einmal in der Form dieses Paradoxons gestreift (s. o.), umso ausgiebiger wird die Unterscheidung der Naturen, ihrer *ἴδια* und die Verteilung der evangelischen Aussagen auf die beiden Naturen im Brief an Rabbula verhandelt.

IV

Im Brief an Rabbula fällt vor allem auf, daß ein starker Akzent auf der Unterscheidung der Eigentümlichkeiten der Naturen liegt, mehr als auf der Unterscheidung der Naturen selber. An ihren Eigentümlichkeiten erkenne man deutlich die beiden Naturen Christi — an den Leiden die Menschheit, an den Wundern die Gottheit; beides wird mit der traditionellen Aufzählung beschrieben (p. 155 Text; p. 168 Übers.). Diese Attribute könne man nicht willkürlich vertauschen. Die Unterscheidung der *ἴδια* der Naturen wird sogar im Gegensatz zur Unterscheidung der Naturen selber ausgesprochen: »Da ein *πρόσωπον* in der *συνάφεια* der Naturen erkannt wird, unterscheiden wir im Denken und in der Rede (*ἰλλοοο ἰλλοοοο*) nicht die Naturen, sondern was jeder der Naturen einzeln zukommt« (p. 155, 21ff. p. 163)³¹. Das hindert Andreas freilich nicht, wenig später (p. 156, 9ff. p. 164) wieder davon zu reden, daß die heilige Schrift die Unterscheidung der Naturen in einer Person ohne Konfusion lehre. Aber schon der nächste Satz bezieht das wieder auf die Eigentümlichkeiten der Naturen³². Genauso, und das ist aufschlußreich, wird das Beispiel von Leib und Seele betrachtet: »Denn wir glauben damit nicht die Union zu vermindern, wenn wir die Dinge, die den Naturen einzeln gehören, in der

³⁰ siehe Anm. 15.

³¹ Dieser Satz lateinisch nach Brandhuber bei Grillmeier (s. Anm. 14).

³² In ihm wird das logische Argument benutzt, daß die Tatsache der Unterscheidung der Eigenschaften ja schon zeige, daß man es mit einer Person zu tun habe. Dasselbe Argument wird im Laufe des Briefes noch einmal deutlicher wiederholt: »Ich kann nicht begreifen, wie er, ohne eine Unterscheidung zu gebrauchen, an der *συνάφεια* festhalten kann.« (157, 30f.; 166). Fast identisch taucht dieser Schluß bei Theodoret auf; in seiner Widerlegung des 7. Anathematismus heißt es (ACO I, 1, 6 p. 117, 10f.): *διαίρέσεως οὐκ οὐσίας, οὐκ ἂν ποτε ἕνωσις νοηθείη.*

Zur polemischen Methode des Andreas vergleiche auch die Bemerkungen Grillmeiers l. c. 191.

3. p. 155,29ff. p. 164 (s. o.) »Denn wir glauben damit nicht die Union zu vermindern, wenn wir die Dinge, die den Naturen einzeln gehören, in der Rede trennen, weil wir auch nicht, wenn wir in der Rede trennen, was dem Leib gehört von dem, was der Seele gehört, . . . damit den Menschen getrennt und zwei πρόσωπα aus dem, der eins ist, gemacht haben.«

4. p. 156,27f. p. 165 (als Meinung der Gegner) »... so daß es sich nicht zieme, die Naturen nach der Union in der Rede zu trennen, damit wir nicht zwei Söhne daraus machen . . .«.

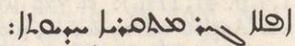
5. p. 157,9f. p. 165 »... ebenso wird auch nicht Christus, der einer ist, in zwei geteilt, dadurch daß in ihm in der Rede Dinge unterschieden werden, die einzeln jeder der Naturen gehören.«

6. p. 158,18f. p. 167 (als Meinung der Gegner) »... und da es nicht richtig sei, im Verstande die Menschheit Christi von seiner Gottheit zu unterscheiden, um nicht zwei Söhne einzuführen. . .«.

7. p. 158,22–24. p. 167 »Das muß ich zusammenfassend jenen sagen, die mich tadeln, daß ich zwei Naturen verkündige, die miteinander verbunden sind: es (kann) auch nicht 'Einigung' heißen, wenn nicht zuvor im Denken (die) getrennt werden, in deren Verbindung die Einigung geschehen ist«³⁷.

Da die überwiegende Zahl dieser Aussagen sich mit den Naturen und ihren Eigenschaften befassen, könnte zunächst der beruhigende Eindruck entstehen, als sollte deren Unterscheidung nur theoretischen Charakter haben. Aber an dieser Auslegung wird man gehindert durch das erste Beispiel mit seiner Parallele aus der Widerlegung, wo das eine πρόσωπον (bzw. der eine Sohn) mit demselben Zusatz beschrieben wird, andernfalls wäre nach Andreas die Einheit der Person Christi auch nur logisch und abstrakt zu behaupten. Beides ist nicht die Meinung des Bischofs von Samosata.

Ich glaube, daß man die vorgeführten Redewendungen aus einem bestimmten Bemühen heraus erklären kann. Man weiß, welchen Anstoß Nestorius erregte, als er die Einheit der Person Christi »in der Anbetung«

³⁷ Die letzten zweieinhalb Zeilen lauten im Original: . Zunächst könnte man der Meinung sein, Andreas teile damit nur den Tadel seiner Gegner mit. So übersetzt auch Pericoli-Ridolfini: »nè infatti si può chiamare unione, ma neppure in antecedenza divise col ragionamento, queste cose per la cui adesione si ebbe l'unione.« Aber er hat  mit »ma neppure« übersetzt, um auch im zweiten Teil des Satzes einen tadelnden Sinn zu erhalten. Setzt man statt dessen »wenn nicht«, dann entspricht der Satz jedoch der tatsächlichen Meinung des Andreas, wie die oben in Anm. 32 vorgeführten Beispiele zeigen. Andreas antwortet also auf den Tadel.

predigte³⁸. Das ist die positive Aufnahme dessen, was bei Diodor³⁹ eine Konzession an Apollinarius ist, der ihm zwei verschiedene Anbetungen vorwarf⁴⁰. Diodor hat nichts gegen »eine Anbetung«, wenn man damit nicht eine Substanz einführt. Die Aussagen über die Einheit der Person bewegen sich damit auf einer anderen Ebene als die über die Zweiheit der Naturen. Von der Einheit der Person redet man in der Sprache der Frömmigkeit, des Kultus, der Liturgie, in dieser Sphäre ist der eine Herr eine unreflektierte Realität. Vom Wesen dieses Herrn ist zuallererst zu sagen, daß hier Gottheit und Menschheit sich verbunden haben, und auf die Bestimmung dieser beiden Naturen richtet man sein Hauptaugenmerk und beschreibt sie so wissenschaftlich wie möglich in ontologischen Kategorien. Das Bestreben des Andreas geht offenbar dahin, diesen Unterschied der Aussageweisen aufzuheben. Es geht dabei so vor, daß er die Anschauung der einen Gestalt Christi aus der Sphäre der kultischen Frömmigkeit in die nüchterne Klarheit der wissenschaftlichen Theologie überträgt. Aus der frommen, kultischen Betrachtung Christi wird die theologische Betrachtung⁴¹. Daher geschieht es von selbst, daß bei den Naturen der Akzent auf das verlegt wird, was »anschaulich« ist, nämlich auf die *ἴδια*. Aber auch von den

³⁸ Loofs 262,5f.: *χωρίζω τὰς φύσεις, ἀλλ' ἐνῶ τὴν προσκύνησιν*; 354,10f.: *τῶν φύσεων μενουσῶν ὁμολόγει τὴν τῆς ἀξίας ἐνότητα*. Die gottesdienstliche Anbetung klingt an allen Stellen mit, wo von der einen *τιμὴ, ἀξία*, gloria die Rede ist (cf. z. B. Loofs 196), die der Menschheit wie der Gottheit auf Grund der *συνάφεια* zuteil wird. Es handelt sich nicht um ein moralisches Plus, um einen höheren »Wert« an sich.

³⁹ aus Fragment 38 R. Abramowski = ZntW 42 (1949) 53 = ACO I,5 p. 179, 3–9: *adoramus purpuram propter indutum et templum propter habitatorem, formam servi <propter> formam dei, agnum propter pontificem, assumptum propter assumentem, formatum in utero virginali propter omnium conditorem. his confessis rebus, unam offer venerationem; non nocebit adoratio una, si res fueris ante confessus. unam dicis venerationem; sed per unam venerationem introducis blasphemiam, ut si una est adoratio, sit et una substantia.*

⁴⁰ Diodor bezieht sich in Fragment 38 offensichtlich auf den Apollinarius-Text, den er selber in Fragment 26 am Ende zitiert: »Je confesse que le Fils de Dieu s'est fait fils de l'homme, en prenant la chair à la Vierge Marie, et qu'il est un seul fils parfait, et non pas deux, le Fils de Dieu et le fils de l'homme, une seule hypostase, une seule personne et une seule adoration du Verbe et de la chair; et j'anathématise ceux qui disent deux et font des adorations différentes, l'une divine et l'autre humaine.« Daß es sich hier um Worte des Apollinarius handelt (ein Stück aus *ἡ κατὰ μέρος πίστις* = Flemming-Lietzmann 9) hat zuerst M. Richard erkannt. Fragment 26 enthält schon vorher einen Text eines Apollinaristen, was früher ebenfalls übersehen wurde. Text bei Abramowski 42ff. (ohne Kenntnis von Richard, so daß das ganze Frg. 26 als Eigentum Diodors erscheint). Hier zitiert nach der Edition von Brière (RevOrChr 30 [1946] 269f.)

⁴¹ Bei der Anwendung dieser theologischen »Betrachtung« auf die beiden Naturen selber (nicht nur auf ihre Eigenschaften) liegt es nahe, die Unterscheidung der beiden Naturen *ἐν θεωρίᾳ* durch Kyrill und Severus von Antiochien zum Vergleich heranzuziehen. Von deren rein logischer und abstrakter Unterscheidung hat Lebon l. c. 507ff. eine ausgezeichnete Darstellung gegeben. Aber die Voraussetzungen sind auf beiden Seiten so verschieden, daß fast nichts zu vergleichen ist; schon der verschiedene Begriff von Physis macht das unmöglich. Gemeinsam ist

Naturen selber wird auf diese Weise geredet, so daß tatsächlich eine Einheit der Aussageweise hergestellt wird. Merkwürdig unverbunden stehen daneben die gelegentlichen Aussagen über die Hypostase des Logos bzw. über sein Prosopon, die man doch wohl als das Zentrum der Person Christi auch im Sinne des Andreas auffassen darf. Wir finden also bei Andreas, wie bereits Richard und Grillmeier gezeigt haben, alle Elemente der späteren chaledonensischen Formel, außerdem aber die Weiterbildung eines bestimmten antiochenischen Ansatzes, eine Weiterbildung, die der streng logischen Denkweise des Bischofs von Samosata gut entspricht. Daß seine Aussagen über die Einheit der Person nicht voll befriedigen, teilt er mit vielen anderen Theologen seiner Zeit.

aber der rein logischen Erkenntnis der Alexandriner und der aus der kultischen Anbetung erwachsenen theologischen Betrachtung des Antiocheners, daß sie dort angewendet werden, wo beide theologischen Systeme ihren neuralgischen Punkt haben: das eine in der Auffassung der beiden Naturen, das andere in der Darstellung der einen Person.

Bemerkungen zu den äthiopischen Acta Petri et Pauli

von

Hieronymus Engberding OSB

Der Vice-prefetto der Vatikanischen Bibliothek Arnold van Lantschoot hat in Mus 68 (1955) 17–46 zum ersten Male den äthiopischen Text der apokryphen Acta Petri et Pauli mit französischer Übersetzung herausgegeben. Er ist dabei auf einige Stellen gestoßen, deren Sinn ihm nach eigenem Geständnis nicht ganz klar geworden ist. Daher soll im folgenden der Versuch gemacht werden, etwas zur Aufhellung der schwierigen Stellen beizutragen.

I

S. 42 der Übersetzung (=S. 30 unten des äthiopischen Textes) bietet L. die Worte des Petrus an den römischen Kaiser folgendermaßen: »Si tu restes ici crucifié dix ans, tu ne mourras pas, car tu fus suspendu sur l'ordre de Dieu, car ils furent hors du milieu de cette Géhenne depuis que cette génération humaine (?) (se trouve) sur terre, mais il ne périra pas puisqu'ils sont de Dieu«. Und die zum Wort »Dieu« beigefügte Anmerkung 34 besagt: »Ce qui suit me paraît incompréhensible«.

Demgegenüber scheint mir der Satz sehr wohl verständlich zu sein. Eine Lösung der Schwierigkeit bietet sich an, wenn man in Betracht zieht, daß der oben angeführte Satz durch den 6. Vers des Judasbriefes inspiriert ist. Die gleichen Anschauungen treffen wir auch 2 Petr 2,4 und 9. Dort ist die Rede von solchen, welche noch nicht abgeurteilt, darum (in der Sprache unseres Verfassers) noch nicht »dieser Gehenna« überantwortet, sondern »mit ewigen Banden für den großen Tag des Gerichtes aufbewahrt sind«. Aus diesem Gedanken heraus hat der Verfasser sich bezüglich der Strafe des römischen Kaisers die Auffassung gebildet: er wird erst am jüngsten Tage sein Urteil erfahren. Daher wird er vorher nicht sterben, selbst wenn er zehn Jahre lang am Kreuze hängenbleiben würde. Der Ausdruck für den jüngsten Tag ist nun folgendermaßen geprägt worden: »so lange (so muß hier »አግዎ« übersetzt werden) dieses Geschlecht von Menschen geboren wird (= durch Zeugungen weiter besteht) und auf Erden (ist), ohne zugrunde zu gehen«. Diese Wendung bedeutet also nichts anderes als: so lange das Menschengeschlecht sich noch fortpflanzt; ist der jüngste Tag, der Tag des Gerichtes, noch nicht angebrochen. Also muß der römische Kaiser in seiner Pein lebend ausharren, bis die von Gott bestimmte Stunde des eigentlichen Gerichtes da ist. Somit gehört der römische Kaiser zu jenen von Gott besonders zu Richtenden, welche bis zum jüngsten Tage »außerhalb dieser Gehenna« bleiben. — Es sei noch besonders darauf aufmerksam gemacht, daß das **ሀለወ** auch das Praesens bezeichnen kann. So darf man ruhig übersetzen: »sie sind außerhalb dieser Gehenna«.

Auch die Wendungen »auf Befehl Gottes« und »denn sie sind Gottes« lassen sich gut durch das Zurückgreifen auf die Stelle im Judasbrief erklären. Dort wird nämlich unmittelbar vom Herrn selbst gesagt: er hat die bösen Engel aufgespart und eingeschlossen. So wird auch hier der Strafvollzug an dem Kaiser unmittelbar auf einen göttlichen Befehl zurückgeführt, und es wird betont, daß solcherlei Übeltäter »Gottes sind«, d. h. seinen Anordnungen direkt unterstehen.

Auf Grund dieser Ausführungen braucht man also nicht mehr anzunehmen: »le scribe ou le traducteur n'ayant pas saisi le sens du passage dans le texte arabe, il s'est contenté de faire un mot à mot vaille que vaille!« (Anm. 34).

Von hier aus fällt auch neues Licht auf die Wolke, in welcher — zunächst überraschenderweise — der römische Kaiser ans Kreuz geschlagen wird (S. 29 unten bzw. 41 Mitte). L. hat hier gemeint: »Celle sans doute qui avait servi de véhicule aux apôtres« (Anm. 30). Ich glaube dagegen, daß die Vorstellung, daß der römische Kaiser in der Wolke gekreuzigt wird, dadurch ausgelöst ist, daß jene für den jüngsten Tag zur Aburteilung Aufbewahrten nach der Aussage des Judasbriefes ὑπὸ ζόφου aufbewahrt sind, d. h. »von Finsternis bedeckt« oder »in der Finsternis«. Vgl. 2 Petr 2, 4 στροῖς ζόφου ταρταρώσας. Und diese Finsternis wird für den Verfasser durch die Wolke (**ϋσοφ**), das Wolkendunkel, herbeigeführt. Der Sinn der Wolke ist dann aber ein ganz anderer als bei dem Transport der Apostel.

II

S. 37, unten (= S. 25, oben) fordert ein Greis die Leute auf, die Apostel nicht auszuliefern, und er begründet das nach der Übersetzung van Lantschoots folgendermaßen: »et maintenant je vous dis que depuis la nouvelle lune le roi a enfermé ceux-ci dans le feu (de l'épreuve?)«. Und der Übersetzer bemerkt zum Worte »lune« in der Anmerkung »je ne sais que faire de **λσοφφ**, soit pris comme verbe, soit comme substantif. L. möchte deswegen annehmen, es sei hinter **σοφφ** ein **ο** ausgefallen. Dann ergäbe das so entstandene Wort den obigen Ausdruck »Neumond«.

Demgegenüber scheint mir folgende Lösung viel annehmbarer: Wenn man **σοφφ** statt **σοφφ** liest, bekommen wir ein Wort, welches soviel wie »celsitudo, altitudo« bedeutet. Eine solche Verschreibung des zugehörigen Vokals bei einem Konsonanten findet sich auch sonst in der Hs., und der Vf. hat solche Fälle mit Recht ganz selbstverständlich verbessert. Mit einer solchen Verbesserung bekämen wir aber einen ganz vorzüglichen Sinn: »ich sage euch, daß aus Hochmut der König jene ins Feuer geschlossen hat. (Gott aber hat sie befreit). So können auch die Apostel den Herrn anrufen, und er wird sie befreien«. Gemeint sind nun mit »jene« die drei Jünglinge im Feuerofen, welche der König von Babel in seinem Hochmut in den Feuerofen werfen ließ. Die Parallele ist schlagend. Der Hochmut des römischen Kaisers entspricht dem Hochmut des Königs von Babylon. So wird auch die Hilfe Gottes entsprechend nahe sein. — Es handelt sich also nicht um irgendein Feuer »der Bewährung«, sondern um den berühmten Feuerofen in Babel.

Eucharistische Textfragmente einer koptisch-saidischen Handschrift

von

Käte Zentgraf

I

Zur Handschrift

Die hier vorgelegten Texte gehören dem in OrChr 23 (1927) 174 von H. Goussen angezeigten »neuen orientalisches-liturgischen Fund« koptisch-saidischer Hss. an¹.

Die Sammlung Goussen der Bonner Universitätsbibliothek verwahrt sehr schwer lesbare, nach alter Technik hergestellte Photos dieser Texte. Ein nach ihnen aufgenommener Leicafilm, entsprechend vergrößert, hat die Arbeit des Entzifferns ermöglicht.

Die Hs. selbst stammt aus dem Weißen Kloster in Oberägypten und kam in den Besitz der Bibliothèque Nationale in Paris unter der Signatur: Fonds Copte Nr. 129².

Die im Folgenden zu besprechenden Anaphoratexte stehen auf den Seiten EA, EB, EG, ED (61, 62, 63, 64); ΠA und ΠB (81 und 82); PZ und PH (107 und 108); PKA und PKB (121 und 122); PΛΓ, PΛΔ, PΛE, PΛΣ, PΛZ (133, 134, 135, 136, 137); PMH (148); ΠΠA und ΠΠB (181 und 182); PϣΓ und PϣΔ (193 und 194).

Der Erhaltungszustand der einzelnen Blätter ist unterschiedlich. Es liegt die Vermutung nahe, daß die Hs., wohl durch Einflüsse der Witterung, namentlich an den Rändern fest zusammengeklebt war und dann später gewaltsam auseinandergerissen wurde. Denn normaler Gebrauch dürfte solche Beschädigungen, wie sie die Seiten 121 und 122, auch 133 und 134, ebenso 193 und 194 aufweisen, nicht verursacht haben.

Alle Blätter sind paginiert, nur ist durch das unsachgemäße Voneinanderlösen der einzelnen Seiten, ein Eckstück und mit diesem die Paginierung verlorengegangen. Diese Seitenzahl läßt sich jedoch aus dem Zusammenhang ermitteln, denn es handelt sich um das Schlußstück der Anaphora des Matthäus, die vollständig erhalten und von A. Kropp herausgegeben ist².

Außer den Seitenzahlen sind auch Bogenzahlen erhalten: Bogenzahl Δ (4) auf Seite 64; Bogenzahl Ϟ (6) auf Seite 81; Bogenzahl H (8) auf Seite 134; Bogenzahl IA (11) auf Seite 182.

¹ Vgl. auch Baumstark, OrChr 24 (1927) 379f.

² OrChr 29 (1932) 113–25.

Die Anzahl der Schriftzeilen pro Seite ist verschieden. Bei ganz erhaltenen Blättern schwankt sie zwischen 27 und 33 Zeilen. Zwei Seiten sind unten defekt. (121 und 122). Die auch wegen ihrer Schriftzüge herausfallenden Blätter 107 und 108 haben nur 21 bzw. 22 Zeilen.

Die Schrift läßt deutlich zwei Schreiber erkennen. Wie bereits eben angedeutet, fallen die Seiten 107 und 108 durch steile und gleichmäßige Buchstaben auf. Was die übrigen Blätter angeht, so macht die Hs. nicht gerade den Eindruck einer kalligraphischen Höchstleistung. Es scheint unterlassen worden zu sein, die Zeilen mit trockenem Stift vorzuziehen, und so sind viele recht krumm ausgefallen, was sich selbst bei Überschriften beobachten läßt. Durch das Fehlen der Blindlinien sind die Buchstaben in ihrer Größe und ihrer Entfernung voneinander verschieden.

Die Überschriften sind alle Rubra und durch Querstriche, darüber und darunter, aus dem Text hervorgehoben.

Die Initialen sind größtenteils einfach und schmucklos, die Initien der Anaphoren aber größer und kunstvoller ausgeführt. Strich und Trema als orthographische Hilfszeichen sind gewissenhaft gesetzt. Es ist auffallend, daß sie auch bei griechischen Wörtern nicht fehlen.

Charakteristisch für den Schreiber der Hs., wie für die Kopten überhaupt, sind die Veränderungen griechischer Wörter; z. B. steht Seite 148 $\eta\gamma\mu\psi\tau\epsilon$ für $\eta\eta\psi\tau\epsilon$.

II

Das erste Bruchstück (S. 61/4)

1. Text

ΣΑ

мпaтpиapxиe мпpoфитиe пaпoc
 тoлoc пpoмoлoцѣтнe ммaртѣpoc пaт
 кaтoс пpoтo дe тeп xoeic тирп тe тpa
 eooт тe θeoзшкoc eтoтaдe. мaрiа мп
 пpaтѣoc ишpaилнe пeпpoзpoмoc
 aш пeпaптѣтнe aш ппapθeнoc
 aш мпaртѣpoc мп пpaтѣoc eтe
 фaпoc пe пpoзoдiакoпoc aш пeпpo
 тo мaртѣpoc aш пexapѣзe пaп зi
 тп пeтшлнл eтpeпжшк eθoл птeп зa
 н зпoтмптxpиcтiанoc aш змпeтp
 aпaк мпeк мтo eθoл eпaтe тa oпoмaтa
 eтi apѣ пмeeтe пxoeic ппoтe ппeп
 тaтeѣ eθoл змпeтѣиoc eтнп eрoтп eтeк
 eкклнcиa aтaпoзтмeѣ дe цapoк пe
 шкoпoc мпpeшѣтepoc пaтaкoпoc
 пpтпoзaкoпoc пaпaтпшeтнe м

ψαλιшας ммопахос немпорт п
 ладикос непортддѣос незорѣѣтне не
 теткратете ммоот прѣдѣакопѣи
 сѣме псѣотр мпарѣенос пхнра пор
 фанос пладикос пшнре шнм неп
 татхѣ отоеп нѣрре пепѣѣоте мп неп
 спнт рараз ралшс рроотт мп пе
 рѣоме арѣ петмеете тнрот — — — —
 ппта пѣакопос тате петрап мп пе
 те мпугаѣоот мп птере пота пота
 ммоп ѣре мпетмеете арѣ пет ме
 ете тнрот рѣотсон пѣшш наѣ пдѣ
 тк соотп маѣаак ппетморфн мп
 петѣѣне мп петпразѣс аш пѣ на

ζВ

нап пѣкш нап ѣбол пмаѣ ппенноѣе
 аш пѣтеш тетψтхн ете хшра мпоѣ
 оеп еппараѣсос птетрѣфн ептоп
 паѣрагам мп ѣсаак мп ѣакшѣ пма
 етере пепѣѣоте мтоп ммоот прнтѣ
 пѣтшштат де отѣе пѣтмпех ла
 аѣ ммоп н ммоот псаѣол пѣкмпте
 ро. хекас мппаѣ еткпаѣоот ѣбол
 рп мпнѣ мпекшнре пекмерѣт
 пеппортѣ де алоп аш пепештир
 ѣс пе хѣѣ есшотѣ еротп ппетрѣлпѣѣ
 ерок тотѣ птоот аш алоп епехѣ
 птмптерѣ пѣак ернт ммос нап
 аш рмптрепаѣратп рмпехорѣс
 ппетѣтааѣ епермпшѣ пхоѣс рм
 пероот етмаѣ аш рмпоот рроотѣ
 хеѣсмамаѣт пѣт петпнт рмпрѣ[п]
 мпхоѣс пекрѣтнс ппетонѣ мп пет
 моотт ∴ ∴ ∴ ∴ ∴ еѣт ѣтшѣр ммок ппоѣ
 те рѣ паноѣе потѣ хекас ппекроѣт
 рш пеклаѣс пѣтехарѣс мпекпѣа етоѣ
 аѣѣ еѣѣе папараптшма аш еѣѣе
 паѣнт еѣѣаѣм пеклаѣс ѣар аш
 теклѣнропомѣа сопс ммок пѣшт
 еѣѣш ммос хе ѣленсон нмас о ѣс
 еѣт тп тшѣр ммок пхоѣс хѣ птоотп
 тнрп алоп петрнс н петроѣѣс м
 пепсопс пепшмше пепе (sic!) ѣомолоѣн
 сѣс аш пѣтмаѣѣо прнтекхарѣс пѣ
 тппоот ерраѣ ехшп мппа пе ѣбол рѣ

ραρτη τεττεπεια̅ πλου̅τ̅κη̅ μπ̅σ̅ω
 π̅τ̅ ε̅π̅α̅π̅η̅π̅η̅π̅τ̅ α̅πο̅κ̅ π̅ζ̅ω̅π̅ ε̅π̅
 [ca π] καλλος̅ ε̅τ̅ ρ̅μ̅π̅α̅τ̅ε̅ τ̅α̅σε̅κ̅ πο̅χ̅ε̅
 · ρ̅α̅ πο̅με̅ π̅τα̅ρ̅ρο̅τα̅ πο̅τ̅ω̅τ̅ π̅μ̅μα̅τ̅ε̅
 ρ̅ρα̅τ̅ ε̅π̅α̅τ̅ε̅ ρ̅τ̅η̅ το̅ϊ̅κο̅νο̅μ̅ια̅ π̅τα̅ς
 ρ̅ο̅τα̅ πο̅τ̅ω̅τ̅ μ̅π̅ τα̅φ̅ε̅τ̅ε̅ ε̅τα̅πο̅λο̅τ̅ε̅
 ζ̅ε̅ ρ̅α̅ τε̅φ̅ε̅τ̅ε̅ κα̅λο̅γο̅π̅ α̅τ̅ω̅ ε̅φ̅μ̅πε̅
 χ̅ρε̅σ̅ε̅ τε̅ ε̅τ̅ ε̅ρο̅τ̅ ρ̅τ̅η̅ κε̅λ̅α̅ πε̅π̅μα̅
 κ̅ε̅ πα̅κ̅ α̅τ̅ω̅ ε̅π̅η̅ρ̅μο̅τ̅ π̅το̅ο̅τ̅κ̅ ο̅ι̅ κα̅[θ̅ή̅με̅νοι]
 ε̅τ̅ π̅τα̅π̅ μ̅μα̅τ̅ π̅τ̅ε̅π̅η̅ρ̅ω̅ς̅ π̅π̅ε̅τ̅ ρ̅η̅
 μ̅π̅η̅τ̅ε̅ ε̅σο̅τ̅η̅ ρ̅η̅ μ̅μα̅α̅α̅ε̅ μ̅πε̅ρ̅η̅τ̅
 α̅τ̅ω̅ ε̅π̅ πα̅τ̅ ρ̅η̅ πε̅π̅βα̅λ̅ π̅πο̅η̅ρο̅π̅ ε̅
 π̅ε̅ χ̅ο̅ρο̅ς̅ ε̅τ̅ ρ̅μ̅ π̅α̅τ̅ε̅ ε̅τ̅ρα̅ρ̅η̅π̅ μ̅π̅
 πα̅τ̅τε̅λο̅ς̅ μ̅π̅ πα̅ρ̅χα̅τ̅τε̅λο̅ς̅ π̅τα̅χ̅ρο̅
 π̅π̅σο̅μ̅ πε̅τ̅ω̅π̅ π̅π̅ε̅ζ̅ο̅τ̅ε̅α̅ τ̅ε̅τ̅η̅
 ω̅μ̅ω̅π̅ε̅ π̅πα̅ρ̅χ̅η̅ τ̅ε̅τ̅η̅κ̅ω̅ ε̅ρ̅ρα̅τ̅ π̅μ̅
 μ̅π̅τ̅α̅ο̅ε̅τ̅ε̅ τ̅ε̅π̅π̅ρο̅ε̅ρ̅α̅ρε̅τε̅ π̅π̅ε̅
 ε̅ρο̅πο̅ς̅ α̅τ̅ω̅ ε̅α̅π̅ρ̅ω̅π̅ ε̅ρο̅τ̅η̅ ε̅π̅ρ̅ω̅μ̅
 πο̅λο̅τ̅ε̅ ε̅τ̅μ̅μα̅τ̅ ρ̅μ̅ πε̅ρ̅η̅τ̅ η̅π̅ε̅
 π̅ε̅ πα̅κ̅ ε̅ρο̅τ̅η̅ ρ̅μ̅ πε̅π̅λα̅ς̅ ε̅τε̅ο̅ο̅τ̅ ε̅π̅ρα̅ε̅

2. Übersetzung

der Patriarchen (πατριάρχης), der Propheten (προφήτης), der Apostel (ἀπόστολος), der Bekenner (ὁμολογητής), der Märtyrer (μάρτυρος), der Gerechten (δικαίος), insbesondere aber (δέ) unsrer aller Herrin, der glorreichen, heiligen Gottesgebälerin (Θεοτόκος) Maria, und des heiligen (ἅγιος) Johannes, des Vorläufers (πρόδρομος) und des Täufers (βαπτιστής), des Jungfräulichen (παρθένης) und des Märtyrers (μάρτυρος), und des heiligen (ἅγιος) Stephanus, des ersten Diakons (πρωτοδιάκονος) und des ersten Märtyrers (πρωτομάρτυρος), und verleihe uns (χαρίζεσθαι) durch ihre Gebete, daß wir vollenden unser Ende christlich (χριστιανός) und in dem, was gefällig ist vor Dir (εἶπατε τὰ ὀνόματα).

Ferner (ἔτι) gedenke, Herr, Gott, derer, die aus diesem Leben (βίος) geschieden sind, die zu Deiner Kirche (ἐκκλησία) gehören, sie sind aber (δέ) zu Dir fortgegangen (ἀποδημεῖν), die Bischöfe (ἐπίσκοπος), die Presbyter (πρεσβύτερος), die Diakone (διάκονος), die Subdiakone (ὑποδιάκονος), die Vorleser (ἀναγνώστης), die Psalmensänger (ψαλμωδός), die Mönche (μοναχός), die Türhüter, die Laien (λαϊκός), die Eifrigen (σπουδαῖος), die Exorzisten (ἐξορκιστής), die Enthaltamen (ἐγκρατεύεσθαι), die Helfer (-διακονεῖν), die Frauen, die Eunuchen, die Jungfrauen (παρθένης), die Witwen (χήρα), die Waisen (ὄρφανός), die Laien (λαϊκός), die Kinder, die Neugetauften. Unserer Väter und unsrer Brüder, ganz ohne Ausnahme (ἀπαξαπλῶς), der Männer und der Frauen, gedenke ihrer aller.

Derer, deren Namen der Diakon (διάκονος) verkündet hat und derer, die er nicht verkündet hat, und derer, deren jeder einzelne von uns sich erinnert, gedenke ihrer aller zusammen und lasse ab von diesen, der Du allein kennst ihr Wesen (μορφή) und ihre Gestalt und ihre Taten (πράξεις), und erbarme Dich unser und verzeihe uns und ihnen unsre Sünden und bestimme ihre Seelen (ψυχή) für den Ort des Lichtes, das Paradies (παράδεισος) der Üppigkeit (τρύφη)³, den Schoß des Abraham⁴ und Isaak und Jakob, den Ort, an welchem unsre Väter sich zur Ruhe legen, und verschließe aber (δέ) nicht⁵, auch nicht lasse niemand von uns oder (ἦ) ihnen weggeworfen werden aus Deinem Reich, damit zu der Zeit, da Du schicken wirst aus den Himmeln Deinen Sohn, Deinen geliebten, unsren Gott aber (δέ) und unsren Erlöser (σωτήρ), Jesus Christus, um zu versammeln die auf Dich Hoffenden (ἐλπίζειν). Alsdann (τότε) mögen sie und wir nehmen das Reich, das Du uns versprochen hast, und daß wir, indem wir stehen im Chor (χορός) der Heiligen, gewürdigt werden zu sagen an jenem Tage und heute: gesegnet ist, der kommt im Namen des Herrn⁶, Richter (κριτής) der Lebenden und der Toten⁷. Ferner (ἔτι) bitte ich Dich, Gott, für meine Sünden, daß Du nicht beraubst Dein Volk (λαός) der Gnade (χάρις) Deines heiligen Geistes (πνεῦμα) wegen meiner Verfehlungen (παράπτωμα) und wegen meines befleckten Herzens, Dein Volk (λαός) nämlich (γάρ) und Dein Erbe (κληρονομία) bitten Dich, den Vater, in dem sie sprechen: ἐλέησον ἡμᾶς ὁ Θεός.

Ferner (ἔτι) bitten wir Dich, Herr, empfangen uns alle, wir, die wach sind oder die wachen in unsren Gebeten, wir dienen im Lobpreis (ἐξομολόγησις), und rechtfertige in Deiner Gnade (χάρις) und sende herab auf uns das Erbarmen durch Deine Hände und Deine Hilfe (βοήθεια). Gib aber (δέ) uns, wenn wir nehmen von Deinen Heiligen (Gaben), daß wir nicht empfangen ein verdammendes Urteil (κρίμα—κατάκριμα), sondern (ἀλλά) eine Reinigung unsrer Seelen (ψυχή) und unsrer Leiber (σῶμα) und für uns ein Empfangen Deines heiligen Geistes (πνεῦμα) durch unsren Herrn Jesus Christus, Du nämlich (γάρ) bist der, zu dem emporgesandt wird die Ehre und der Ruhm und die Kraft, Du, der Vater, der Sohn und der heilige Geist (πνεῦμα) jetzt und zu jeder Zeit bis in alle Aionen (αἰών) der Aionen (αἰών). Amen.

Die Anaphora (ἀναφορά) des heiligen (ἅγιος) Johannes,
des Bischofs (ἐπίσκοπος) von Bosra.

Wahrhaft (ἀληθῶς) würdig (ἄξιος) und gerecht (δίκαιος) und verpflichtend (χρέως = χρέος) ist dies der ganzen Schöpfung insgesamt, Dich zu loben, Dich zu preisen und auszuharren in Danksagung vor Dir; denn (γάρ) die nur geistig wahrnehmbaren (νοηρός) Kräfte und die körperlosen (ἀσώματος) Wesen (φύσις) und die Schönheiten (κάλλος), die über dem

³ Gen. 2,8.

⁴ Lk 16,22.

⁵ Lk 13,28.

⁶ Matth 21,9; zum ganzen Ausdruck vgl. Anaphorae Syriacae 1,79.

⁷ Petr 4,5.

Kosmos (κόσμος) sind⁸, die nicht zusammengesetzten (ἀσύνθετος) Feuerflammen und die stofflosen (-ύλη) Geister (πνεῦμα), Du hast sie alle geschaffen beim Uranfang der Schöpfung, und es war ihnen bestimmt, daß sie stünden unaufhörlich am unbegrenzten Throne (θρόνος) Deiner Herrlichkeit, und dieses allein ist ihre Speise (τροφή), daß sie Dich loben und sie Dir Hymnen singen (ὑμνεύειν) und sie Dich ehren und sich nähren an Deinem Lobgesange (ᾠδή) vor Dir, indem sie reich sind in einem Mysterion (μυστήριον), in dem unaussprechlichen und unvorstellbaren (-νοεῖν) Dienst bei uns Erdenmenschen. Damit auch nicht diese stoffliche (ὕλικός) und wahrnehmbare (αἰσθητός) Schöpfung, die vernunftlose (ἄλογος) Kreatur (κτίσις), damit diese nicht Mangel habe in bezug auf Deine Herrlichkeit (-λαμπρός) und nicht ihre ganze Zeit verbringe, ohne (χωρίς) daß wir empfangen von Deinem Licht und damit erkannt werden Deine Mysterien (μυστήριον), hast Du mich erschaffen, das zusammengesetzte (σύνθετος) Wesen (ζῶον) aus einer geistbegabten (ψυχὴ λογικὴ) und geistig wahrnehmbaren (νοηρά) Seele und einem Leib (σῶμα), der zugezählt ist dem Stoff (ύλη), hast Du mich erschaffen als einen mich selbst Sehenden und nicht Sehenden, gleichzeitig unsterblich und sterblich, eine einzige Natur (φύσις), die nicht in zwei miteinander Streitende geteilt werden kann⁹, damit von der geistlichen Verwandtschaft (συγγένεια λογικῆ) der Schöpfung her ich ähnlich sei, ich, das Geschöpf, den Schönheiten (κάλλος), die in der Höhe sind, und daß ich hinaufziehe die Hülle aus Lehm, die eins ist mit mir, hinauf in die Höhe, durch die Einrichtung (οἰκονομία), die eins ist mit meiner Natur (φύσις), indem ich Rechenschaft ablege (ἀπολογίζεσθαι) für die vernunftlose Natur (φύσις ἄλογος) und um zu bezahlen die Schuld (χρέως), die, die an mir ist und um Dir zu danken durch das Beugen unsres Nackens vor Dir (οἱ καθήμενοι). Indem wir dort haben den Lobpreis derer, die in den Himmeln sind, der sich niederläßt in den Ohren unsres Herzens, und indem wir sehen mit unsren geistig wahrnehmbaren (νοηρός) Augen die Chöre (χορός), die in der Höhe sind, die bei uns sind, mit den Engeln (ἄγγελος) und Erzengeln (ἀρχάγγελος), die Stärke der Kräfte, das Gesetz der Gewalten (ἐξουσία), der Dienst der Herrschaften (ἀρχή), das sich Niederwerfen der Herrschaft, das Aufstellen (προσυδρεύειν) der Throne (θρόνος), und wir sind hinzugetreten zu jenen Hymnologien (ὑμνολογία) in unsren Herzen, wir bringen Dir dar mit unsren Zungen zum Ruhm auf der Erde . . .

3. Untersuchung des Textes

Die Anaphorastücke der Hs. stellen ein großes Euchologiumfragment dar, von H. Goussen als das »Juwel der Sammlung« bezeichnet. Es folgen der Reihe nach, um seine eignen Worte zu gebrauchen, auf den »Schlußteil

⁸ = ὑπερκόσμια.

⁹ Gal. 5, 17.

einer Anaphora a) die des Johannes von Bosra (Vere dignum et iustum et aequum est omni creatura...); b) die des Apostels Thomas; c) die des Apostels Matthäus; d) die des Apostels Jakobus (Sanctus es, sanctus es, sanctus es, adoramus es quia sanctus es...); e) eine oratio fractionis des Patriarchen Severus nebst weiteren Gebeten von ihm; f) mehrere Segensgebete über verschiedene Genußmittel; g) orationes inclinationis¹⁰.

Die nur fragmentarisch erhaltene Hs. beginnt auf S. 61 inmitten eines Interzessionsgebetes, bestehend aus einem Totenmemento nach einem Gedenken an die Heiligen, das sich durch die Einfachheit seiner Heiligenliste als eines jener älteren Elemente ausweist, denen wir im Verlauf der Interpretation noch begegnen werden.

Nach den großen Vorbildern, den Patriarchen, Propheten, Aposteln und Märtyrern, werden nur die Theotokos, Johannes der Täufer und Stephanus, der erste Märtyrer genannt. Diese Heiligen des Alten und Neuen Bundes werden angerufen, daß sie uns mit ihren Gebeten zu einem christlichen Lebensende verhelfen.

Zur Ergänzung des in unsrer Hs. verlorenen Anfangs dieses Fürbittgebetes sei auf Brightman 128, 23; 169, 7 hingewiesen¹¹: ... κύριε ὁ Θεός ἡμῶν μνησθεῖς τῶν ... πατριαρχῶν προφητῶν ἀποστόλων μαρτύρων ... ἐξαιρέτως τῆς παναγίας ... Μαρίας ...

Nach Verlesung der Diptychen, εἶπατε τὰ ὀνόματα, wobei es sich um die Namen derer handelt, die auch nach ihrem Tode mit Christus und der Kirche verbunden bleiben, geht das Gebet in das eigentliche Verstorbenen-Memento über, eingeleitet mit »ferner gedenke« und der Anrede »Herr, Gott«.

Es werden nun der kirchlichen Hierarchie gemäß alle aufgezählt, Bischöfe und Klerus, dann folgen die Stände des christlichen Volkes. Aller Abgeschiedenen möge gedacht werden, auch derer, deren Name der Diakon nicht verkündet hat. Ihre Seelen mögen für den Ort des Lichtes, in das Paradies der Wonne bestimmt werden, und auch wir mögen einmal für würdig befunden werden, an der Seligkeit dieser Heiligen teil zu nehmen.

Der Zelebrant bittet dann um Vergebung seiner eignen Schuld, damit das Volk nicht der Gnade des Heiligen Geistes beraubt werde. Alle sprechen darauf: ἐλέησον ἡμᾶς ὁ Θεός.

Vor der abschließenden Doxologie werden Gottes Gnade, Erbarmen und Hilfe auf uns herabgefleht, daß wir nicht ein verdammendes Urteil empfangen, sondern eine Reinigung unsrer Seelen und unsrer Leiber. Abschließend können wir feststellen, daß in den vorliegenden Gebeten der Gedanke der kirchlichen Gemeinschaft stark betont zum Ausdruck kommt, vor allem in der Verlesung der Diptychen, und daß dieser Gedanke in seiner Weiterführung auch die Gemeinschaft mit den Heiligen des Himmels einbezieht. Ferner wird die Aufnahme in die Diptychen als Zeichen der Orthodoxie gewertet.

¹⁰ OrChr 23 (1927) 174.

¹¹ F. E. Brightman, *Liturgies Eastern and Western I* (Oxford 1896).

Offensichtlich liegen dem Communicantes und dem Nobis quoque des römischen Kanon die gleichen Gedanken zugrunde. Die Ähnlichkeit ist überraschend, wenn beispielsweise die Namen des Johannes Baptist und des Stephanus aus dem Heiligengebet als erste in der Heiligenliste des Nobis quoque wiederkehren. Solche Ähnlichkeiten beruhen auf den bekannten Zusammenhängen zwischen Ägypten und Rom. Sie sind eine Bestätigung dafür, wie das Vorbild Ägyptens bei der Gestaltung der römischen Meßfeier gelegentlich wirksam war.

Das in der Hs. folgende größere Stück einer *Anaphora des Bischofs Johannes von Bosra* auf den Seiten 63f. beginnt mit ἀληθῶς ἄξιον καὶ δίκαιον καὶ χρέως, jenen feierlichen Eingangsworten, mit denen im Morgenland fast alle, im Abendland aber jedes eucharistische Hochgebet anhebt.

In unsrer Hs. ist die klassische Formel, die die letzte Akklamation des Einleitungsdialogs fortsetzt, durch mehrere von ihr abhängige Infinitive erweitert: σὲ ὑμεῖν, σὲ εὐλογεῖν, σοὶ εὐχαριστεῖν. Zu epischer Breite dehnt Johannes von Bosra seinen Lobpreis auf die Schöpfung aus. Gott, der Vater wird als der Schöpfer aller nur geistig wahrnehmbaren Wesen, stofflosen Geister und Schönheiten des Himmels gefeiert, die ihm Lob und Huldigung in einem uns Irdischen unvorstellbaren Dienst darbringen. Dann wendet sich das Dankgebet der Erschaffung des Menschen zu, der aus Geist und Stoff gebildet ist, aus Seele und Leib, gleichzeitig unsterblich und sterblich, dennoch ein einheitliches, unteilbares Wesen darstellt, und der trachten muß, seine stoffliche Hülle emporzuziehen zur Höhe. Wie dort die Himmlichen den Lobpreis darbringen, so bieten auch wir jene Hymnologien, das Trishagion, dar.

Mit dem Übergang zum ΑΓΙΟC, wobei das seither im Ich-Stil komponierte Gebet zum Wir-Stil wechselt, bricht der Text noch vor dem Trishagion leider ab.

Dieses fragmentarisch überlieferte Formular der Hs. ist aufs engste verwandt mit dem westsyrischen Text¹², von dem wir wissen, daß er auf ein griechisches Original zurückgeht, denn in der ägyptischen Basileios-Liturgie hat sich noch ein Gebet in griechischer Sprache erhalten als εὐχὴ ἄλλη τῆς κλάσεως¹³.

Eine kurze Bemerkung noch zur Persönlichkeit des Johannes von Bosra. Von ihm berichtet die Literaturgeschichte sozusagen nur den Namen; er ist ein Zeitgenosse des Severus von Antiochien, der von 512—518 Patriarch war. Beide waren Monophysiten der gemäßigten Richtung. — Wenn auch die Verfasserangabe nicht über jedes Bedenken erhaben ist, dürfte die Entstehung des Textes doch in den Anfang des 6. Jhs. gesetzt werden.

(Fortsetzung folgt)

¹² E. Renaudot, *Liturgiarum Orientalium Collectio* 2 (Frankfurt 1847) 422.

¹³ Renaudot a. a. O. 1, 74.

Die geistliche Dichtung Georgiens und ihr Verhältnis zur Byzantinischen

von

Michael Tarchnišvili

Paul Ingoroqva, Professor an der Universität zu T'bilissi in Georgien, hat vor kurzem ein monumentales Werk herausgegeben: »*Georg Merčule, georgischer Schriftsteller des 10. Jh.*«¹. Dieses über 1000 Seiten umfassende, wengleich etwas weitschweifig gehaltene Buch stellt eine wahre Fundgrube dar für die Kenntnis Georgiens bis zum 10. Jh.: seiner staatlichen wie kirchlichen Einrichtungen, seiner ethnischen und politischen Grenzen, seiner materiellen sowie geistigen Kultur, vornehmlich aber seiner kirchlichen Dichtung, deren Entstehung und Entfaltung ausführlich geschildert werden. Den äußeren Rahmen dieses historischen Panoramas bildet eben das von Georg Merčuli² verfaßte Leben des hl. Gregor von Handzt'a, der im 8./9. Jh. in Tao-Klardžet'i das Mönchtum begründete und zu hoher Blüte brachte³.

Das Werk Ingoroqvas zerfällt in zwei Hauptteile. Der erste Teil behandelt vorwiegend das staatliche und kirchliche Leben Georgiens auf Grund der Vita Gregors; der zweite Teil ist hingegen der geistlichen Dichtung gewidmet.

Was den ersten Abschnitt angeht, so wollen wir an dieser Stelle nur dessen Hauptinhalt kurz umreißen. Hierin kommen zur Sprache: die allmähliche Entstehung und Machtentfaltung des »Königreiches K'art'li« unter Führung der einheimischen Fürstenfamilie der Bagratiden; die Bildung des »Reiches der Ap'hasen« in West-Georgien am Schwarzen Meer, welches Reich von Nikop'si am äußersten westlichen Zipfel des Kaukasus über die altbekannten Städte, wie Soč'i⁴, Bič'vinta⁵ und Phasis, bis nach K'utais an der Grenze Ost-Georgiens reichte. Es folgt darauf die Ge-

¹ Giorgi Merčule, *K'art'veli Mcerali meac'e Saukumisa* (T'bilissi 1954) 888 + 0128 Seiten in einem Band (= Ingoroqva).

² So heißt er bei N. Marr; im Gegensatz dazu nennt ihn Ingoroqva Merčule. Da »Merčul« soviel wie »Richter«, »Gesetzeslehrer« bedeutet und nahezu alle Amtstitel im Georgischen auf e ausgehen, so scheint die von Ingoroqva vorgeschlagene Form näher zu liegen, zumal der hl. Euthymius, in der Übersetzung einer Homilie Gregors des Theologen, den Ausdruck Merčule (νομιματός) verwendet (Ingoroqva 17–29).

³ Vgl. P. M. Tarchnišvili und Julius Assfalg, *Geschichte der kirchlichen georgischen Literatur* ... = Studi i Testi 185, Città del Vaticano 1955 98f.; 106f. Nach N. Marr und K. Kekelidze ist Gregor im Jahre 861, nach Ingoroqva (S. 7–8) aber im Jahre 860 aus diesem Leben geschieden.

⁴ Vom georgischen Wort ბოჭო = eine Art Tannenbaum.

⁵ Vom Georgischen ფიჭო = Fichtenbaum.

schichte von Tao-Klardžet'i, wobei die phantastische Theorie von N. Marr über die ethnische Zusammensetzung dieses Raumes mit vollem Rechte zurückgewiesen wird⁶. Gestützt auf eine verfehlte Vokalisation und folglich auch falsche Interpretation des Namens Ἀρζαγγή, den er in der arabischen Vita Gregors des Apostels von Armenien gefunden und als Artanudži gelesen hatte, behauptete nämlich Marr, das ganze Gebiet von Tao-Klardžet'i, besonders aber der Raum um Artanudži⁷, sei ursprünglich von orthodoxen Armeniern bewohnt gewesen; erst im 7./8. Jh. sei dieses Land in die Hände der Georgier übergegangen. Die Unrichtigkeit derartiger Aufstellungen hat schon Prof. G. Garitte⁸ einwandfrei erwiesen. Tatsache ist allerdings, daß »das äußere Speri« und »das obere Tao« bis Kolli (nicht Kolla) und Išhan am Oberlauf des Č'oroḡi lange Zeit zu Armenien gehörten⁹.

Im selben Abschnitt ist ebenfalls die Rede vom »georgischen Sinai« oder von den »zwölf« (Klöstern), kurz »at'ormetni« genannt, die fast alle nordöstlich von Artanudži im nördlichen Flußgebiet von Imer-hevi, der in den Č'oroḡi mündet, lagen¹⁰. Es sind dies:

1. Opiza, erbaut vom König Vaḡtang im 5. Jh., erneuert im 8. Jh. und neu erbaut von Guram († 882)¹¹.

2. Mere, ebenfalls vom König Vaḡtang errichtet (5. Jh.)¹², als Frauenkloster erneuert von der Äbtissin Febronia zur Zeit Gregors von Ḥandzt'a¹³.

3. Daba, vielleicht schon vom König Vaḡtang gegründet, als Kloster aber unter Ašot I. dem Großen (813—26) neu errichtet¹⁴.

4. Pareḡi, wohl ein alter Bau aus dem 6./7. Jh., zu neuem monastischem Leben erweckt von Michael, einem Schüler Gregors von Ḥandzt'a¹⁵.

5. Ḥandzt'a. Die erste Gründung Gregors von Ḥandzt'a um 782. Ḥandzt'a ist mit dem verfallenen Kloster »Nieder-P'ort'a« = K'vemo-P'ort'a gleichzusetzen¹⁶.

⁶ Ingoroqva 368—76; 400—34.

⁷ Zur Lage von Artanūdži am Č'oroḡ-Fluß in Westgeorgien vgl. Konstantin Porphyrogennetos, *De Administrando Imperio*, c. 46 (Bonn 1840) 206—13.

⁸ *Documents pour l'étude du livre d'Agathange* = Studi i Testi 127 (Città del Vaticano 1946) 200/2; 341/9.

⁹ Ingoroqva 491—500.

¹⁰ Ebda 302—10.

¹¹ Ebda 57f.; 314—32; 340/3; 441; S. Qauḡčišvili, *K'art'lis Č'ovreba I* (T'bilissi 1955) 178; 260.

¹² Ingoroqva 324; 332; 343f. Qauḡčišvili 178.

¹³ P. Peeters, *Histoires monastiques géorgiennes* = An Boll. 36—37 (1923) 233.

¹⁴ Ingoroqva 324; 332; 344f.; Qauḡčišvili 178.

¹⁵ Ingoroqva 324—34; 345/7; Qauḡčišvili 48f.

¹⁶ Ingoroqva 311/6; 347—51; J. Džavaḡišvili, *Beschreibung der georgischen Handschriften vom Berge Sinai* (T'bilissi 1947) 241; Die Hierarchen und Hirten von Samḡe-Saat'abago, Ausg. von D. Bak'radze, *Archeologičeskoe putešestvie po Gurij i Ač'are* (St. Petersburg 1878) 81; Th. Žordania, *Die Chroniken und anderes Material aus Geschichte und Literatur Georgiens 2* (T'bilissi 1897) 187; E. Taqaišvili, *Archäologische Reisen und Notizen* (T'bilissi 1907) 76.

6. Šatberdi, gegründet von Gregor von Handzt'a in der zweiten Hälfte des 9. Jh. unter Bagrat I. (826—76). Es lag westlich von Artanudži in Tao-Klardžet¹⁷.

7. Midžnadzori oder Midznadzori, eine Gründung des Mönches David zur Zeit Ašots I. des Großen¹⁸.

8. C'qaros-T'avi, gegründet von Midznadzori aus durch Hilarion, einen Schüler des oben erwähnten David¹⁹.

9. Baret'elt'a. Sein Gründer war Zacharias, Schüler Davids von Midznadzori im 9. Jh.²⁰.

10. Bert'a. Es bestand schon im 9. Jh.²¹.

11. Džmerki, bekannt aus der Vita Gregors von Handzt'a²².

12. Dolis-Qana, gegründet zwischen 830 und 840. Aus den erhaltenen Inschriften dieses Klosters geht hervor, daß seine Hauptkirche in den Jahren 954/8 von König Sumbat »durch die Hand« des Architekten »Gabriel« erbaut wurde²³.

I

Die geistliche Dichtung Georgiens stellt einen sehr wichtigen Teil der kirchlichen Literatur unseres Landes dar. Sie ist überaus reich sowohl an Übersetzungen wie auch an Originalschöpfungen, die zum größten Teil noch der Veröffentlichung harren, darum auch schwer zugänglich und wenig bekannt sind; nicht bloß in bezug auf ihren Inhalt, sondern auch und vornehmlich hinsichtlich ihres inneren Charakters und ihres metrischen Baus. Gerade der Aufhellung dieser letzten Frage dient der zweite Teil des Werkes von P. Ingoroqva. An Hand der von Ingoroqva neu gewonnenen Erkenntnisse auf diesem Gebiete wollen wir nun hier auch unsererseits den Versuch machen, einen gedrängten Überblick über die kirchliche Poesie und ihren metrischen oder rhythmischen Aufbau zu geben.

¹⁷ Ingoroqva 316/18; 351/3.

¹⁸ Ebda 353f. Vgl. J. Džavaḥišvili, *Beschreibung* a. a. O. 104f.; Marr, *Opisanie gruzinskich rukopisei Sinaiskago Monastyrja* (Moskva 1940) 110; Ingoroqva, *Kurzer Überblick über die Geschichte der georgischen Literatur = Mnat'obi* (Leuchte) Nr. 10—11 (1939) 246—248; *Sak'art'velos Sidzveleni* 2 (T'bilissi 1909) 1/5.

¹⁹ Ingoroqva 354/6; Qauḥčišvili 205; Žordania, *Die Chroniken* a. a. O. 2/523f. Šalva Amiranašvili, *Bek'a Opizari* (T'bilissi 1937) 6f.; Ders., *Istoria gruzinskago Iskustva* (Moskva 1950) 104; 219.

²⁰ Ingoroqva 356.

²¹ Ebda 356f.; vgl. *Geschichte* 317; Amiranašvili, *Bek'a* 33f.

²² Ingoroqva 358.

²³ Ebda 358—61; Qauḥčišvili 277. Einige oben erwähnte Ortsnamen (Midznadzori, vielleicht Šatberdi) scheinen armenischer Herkunft zu sein. Höchstwahrscheinlich hat es dort in früheren Zeiten kleine armenische Siedlungen gegeben, die aber ohne Bedeutung geblieben sind; denn von etwaigen armenischen Bistümern oder Klöstern in diesem Kernland Georgiens weiß die Kirchengeschichte nichts (Ingoroqva 441).

1. Es hat ziemlich lange gedauert, bis man dazu kam, den metrischen Charakter der byzantinischen Kirchenpoesie endgültig klar zu erfassen²⁴. Nicht anders erging es der kirchlichen Poesie Georgiens und ihrer Metrik; denn erst vor kurzem gelang es P. Ingoroqva, den Schleier, der sie umhüllte, zu lüften. Verschiedene Umstände haben ihm allerdings die Arbeit erleichtert.

Bekannt war der zwölfsilbige Jambus, dessen Versmaß schon die alten Dichter wünschenswert umgrenzt hatten. So finden wir bei Michael Modrekili²⁵ die dem Jambus beigegebene Erklärung: »Jede Strophe hat 60 Silben, 5 mal 12«, d. h. jede jambische Strophe setzt sich aus 5 Versen zu je 12 Silben zusammen, die im ganzen 60 Silben — einen Jambus — ausmachen²⁶. Dazu trat die Tatsache, daß mehrere weltliche Dichter Gedichte und Lieder aufweisen, die vielfach mit der Überschrift versehen sind: zu singen nach der Melodie dieses oder jenes Liedes, wobei der Anfang des betreffenden Liedes wörtlich angegeben ist. Beim Studium der Hymnen stellte Ingoroqva weiterhin fest, daß manche dieser Lieder mit bestimmten, oft regelmäßig wiederkehrenden Interpunktionszeichen ausgestattet waren, die einen Sinn haben mußten. Das Entscheidende bei der Untersuchung war jedoch der Umstand, daß an der Spitze zahlreicher Hymnen Vermerke wie diese standen: »Das Welt-See ist in Aufruhr geraten« oder »Des roten Meeres«²⁷. Bald wurde auch der vollausgeschriebene Text dieser Überschriften gefunden; eine weitere Untersuchung ergab schließlich, daß nicht wenige Hymnen nach diesen Strophen geformt waren. Hiermit war der georgische Hirmos entdeckt, eine wichtige Feststellung, aus der die weitere Folgerung gezogen wurde, daß die georgischen Hymnen keine bloße Prosastücke, wie Kekelidze vermutete, sondern wahre, nach bestimmten Gesetzen verfaßte Lieder waren²⁸. Nun erst konnte man darangehen, diese Gesetze auch zu formulieren und die vorhandene Masse kirchlicher Hymnen auf Grund ihres metrischen Baus zu sichten und zu ordnen. Zuvor einiges über die diesbezügliche Terminologie.

2. Das griechische Wort Poesie wird im Altgeorgischen verschieden wiedergegeben: Sitqvai = Wort²⁹; Sitqvai Marcvledi = syllabisches Wort³⁰;

²⁴ J.-B. Pitra, *Hymnographie de l'Eglise grecque* (Rome 1867) 10/2.

²⁵ Über M. Modrekili vgl. *Geschichte* 118—21.

²⁶ Ingoroqva 591: *Geschichte* 450f.

²⁷ Nicht selten folgt darauf »nach diesen«, d. h. der Hymnus ist nach der Melodie dieser Worte zu singen.

²⁸ Ingoroqva 591/3; 611/7.

²⁹ Vgl. Tarchnišvili, *Das Verhältnis von Kirche und Staat im Königreich Georgien* = OrChr 39 (1955) 81, Anm. 9.

³⁰ Ep'rem Mcire, *Die Mythologie der Hellenen*; siehe A-Hs. Nr. 109 (Hs. des kirchl. Museums). Ingoroqva, *Das literarische Erbe aus dem Zeitalter Rust'avelis*. (T'bilissi?) 52, Anm. Šanidze, *Zur Geschichte von P'istikauri* = Literarische Forschungen 2 (1944) 6.

Iambiko = ἰαμβικός³¹; Lexi = λέξις; šairi³². Für »Dichter« finden wir mehrere Entsprechungen: Sitqvis Mok'medi = Schöpfer des Wortes³³; Gamomt'k'umeli; Misani³⁴; Gamometqveli³⁵; Simgeris Mcerali = Lieder-Schreiber³⁶; Mgosani³⁷; Mošahire³⁸; Melek'se bei Šot'a Rust'aveli. Für die Hymnographie kommen folgende Bezeichnungen in Frage: Die Pluralform Sagalobelni oder Galobani ist gleichbedeutend mit der griechisch-byzantinischen Liedereinheit: Kanon; die Singularform »Galoba« entspricht hingegen der byzantinischen Ode und »Dasdebeli« einer aus einer Strophe bestehenden Hymne, während »Muhli« im Altgeorgischen mit Strophe, im Neugeorgischen mit Versfuß und »Mgalobeli« mit Hymnographen gleichzusetzen sind³⁹. Das georgische Wort Dzlis-Piri fällt inhaltlich mit dem griechischen Hirmos zusammen; etymologisch hat es jedoch mit Hirmos nichts zu tun. Dzlis-Piri setzt sich aus zwei Termini zusammen: Dzali = Kraft, Stärke, Saite eines Musikinstrumentes; Piri bedeutet Mund, Rand Ufer, Erstes. Danach ist das liturgische Dzlis-Piri gleichbedeutend mit der ersten Melodie oder mit der Leitstrophe eines Gesanges, also Hirmos.

3. Was die Form der altgeorgischen Dichtung anbelangt, so wollen wir sie in zwei Hauptgruppen einteilen: in die metrische und in die rhythmische, wobei hervorzuheben ist, daß die georgische Dichtkunst, ähnlich wie die italienische und französische, nur die syllabisch-tonische Metrik kennt und verwendet.

Zur metrischen Gruppe gehören solche silbenzählende Verse, die sich in eine Anzahl von syllabisch bestimmten, festgesetzten Füßen gliedern und gewöhnlich mit einem Endreim abschließen; zuweilen kommt noch Binnenreim oder Alliteration hinzu. Dabei fällt die durch die Fußbildung bedingte, an ganz bestimmter Stelle angesetzte Cäsus mit dem Schluß eines Wortes zusammen, oft verbunden mit einer Sinnespause. Die zweite Gruppe stellt die rhythmische Dichtform dar. Zwar läßt auch diese Dichtart die Silbenzahl in gewissem Umfang immer noch zur Geltung kommen, doch

³¹ Jambiko in der Bedeutung »Gedicht« findet sich bei Ep'rem Mcire und Joh. Petrici (Ingoroqva 556).

³² Siehe georgische Wörterbücher.

³³ K. Kekelidze, *Monumenta hagiographica georgica* 2 (T'bilissi 1942) 119; G. Garitte, *La version géorgienne de la passion de S. Procope par Eusèbe* = *Mus* 66 (1953) 250, n. 40; Ders., *L'ancienne version géorgienne des Actes des Apôtres* = *Bibliothèque du Muséon* 38 (Louvain 1955) 116.

³⁴ A-Hs. Nr. 584, fol. 44^v, fol. 225^r; S-Hs. 407, fol. 230^r; S-1318, fol. 121^v; Ingoroqva 554.

³⁵ Ep'rem Mcire, *Die Mythologie* (A-Hs. 109); Šanidze, *Zur Geschichte* 5.

³⁶ S-Hs. Nr. 407, fol. 16^r, vgl. Garitte, *L'ancienne version* 5; S-Hs. Nr. 1138 fol. 14^r; Ingoroqva 555–75; über die hier angeführten Siglen der Hss. von T'bilissi vgl. *Geschichte* 15, Anm. 2.

³⁷ Qauhčišvili 40 (Geschichtswerk von L. Mroveli, vgl. *Geschichte*, S. 91).

³⁸ Arsen von Iqalt'o, *Chronicon georgii Monachi* (T'bilissi 1920) 225 (Ausg. von Qauhčišvili).

³⁹ Ingoroqva 557; *Geschichte* 450/8.

weisen Fuß und Cäsur, falls sie noch in Erscheinung treten, hierin keine Regelmäßigkeit mehr auf. Das Hauptgewicht liegt dabei nicht auf dem Vers, sondern auf der rhythmisch aufgebauten Strophe. Hier sind die Einzelkola der Strophe zueinander so symmetrisch geordnet, daß die ganze Strophe in bestimmte, in der Ausdehnung nahezu gleiche Abschnitte aufgegliedert werden kann. Auch diese Gattung schließt den Endreim nicht aus⁴⁰.

II

Da die metrische Poesie die Silben zählt, geht sie vom Zweisilber aus und umfaßt eine derart hohe Skala, daß sie sich bis zum Vierundzwanzigsilber erstreckt. Daß zwischen den beiden Punkten die Bewegungsfreiheit für den Dichter groß ist, sieht wohl jeder ein: Ingoroqva⁴¹ gibt die Gesamtzahl der verschiedenen, bei den georgischen Dichtern vorkommenden Versarten dieser Gattung mit rund 67 an. Davon sollen hier nur solche Verse Erwähnung finden, die gleichfalls bei den kirchlichen Schriftstellern begegnen. Für uns kommen in Betracht folgende drei große Formen: Bistikauri, Šairi und Jambiko.

Von Bistikauri (oder P'istikauri) ist eigentlich nur der Name bekannt, alles übrige in Dunkel gehüllt⁴². Bistikauri ist ein vierfüßiger Zwanzigsilber. Jeder Fuß setzt sich stets aus fünf Silben zusammen. Seine Unterabteilungen sind dreifüßige Fünfzehnsilber, zweifüßige Zehnsilber und einfüßige Fünfsilber: 5/5//5/5; 5/5/5; 5/5; 5. Dieser Vers kennt sowohl Endreim wie Binnenreim.

Šairi ist der klassische Sechzehnsilber, dessen sich Šot'a Rüst'aveli bedient. Er zerfällt in zwei Formen: den hohen und den tiefen Šairi (Hochton, Tiefton). Beim Hochton kommt die Hebung (der Akzent) auf die zweitletzte, beim Tiefton auf die drittletzte Silbe zu liegen. Der Vers ist im vierfüßigen Metrum gebaut; jeder Fuß weist im Hochton vier Silben und im Tiefton drei oder fünf Silben auf: 4/4//4/4; 3/5//3/5; 5/3//5/3; 3/5//5/3; 5/3//3/5. Um der Eintönigkeit vorzubeugen, wechseln bei Šot'a Rüst'aveli die beiden Formen in der Abfolge sich ständig ab.

Der Jambus tritt im allgemeinen als Fünfzeiler auf, und jede Zeile (Vers) enthält zwölf Silben; er besteht aus drei Füßen, und jeder Fuß umfaßt 4, 5 oder 7 Silben, wenn es auch an Silben und Füßen anderer Größe nicht fehlt. Ingoroqva⁴³ gibt etwa 16 jambische Versarten an. Nun wollen wir den Wert des oben Erwähnten an einigen Beispielen aufzeigen, die aus der Zeit vom 5. bis zum 12. Jh. herrühren.

Für das Metrum Bistikauri kommen ein paar neutestamentliche Texte in Betracht. Zuallererst handelt es sich um das bekannte Zitat des Epimenides

⁴⁰ Ingoroqva 557.

⁴¹ 562—73.

⁴² Vgl. Šanidze, *Zur Geschichte* 7—13.

⁴³ 829—31.

(5. Jh. v. Chr.) de oraculis beim hl. Paulus (Tit. 1,12). Der griechische Vers dieser Stelle Κρητες ἀεὶ ψεύσται, κατὰ θρησκίαν, γαστέρες ἀργαί wird vom georgischen Übersetzer des 5. Jh.⁴⁴ folgendermaßen wiedergegeben: კრიტელნი მარადის მტყუარნი/მხეცნი ბოროტნი/მუცელნი უქმნი/⁴⁵.

Der Vers ist im 19silbigen Metrum gebaut und besteht aus drei Füßen; der erste ist ein neunsilbiger Monometer, die beiden letzteren machen einen fünfsilbigen Dimeter aus: 9//5/5. Der Neunsilber gehört zum Metrum der sog. Mt'ibluri = Heuerntelied; er hat sich hier mit den Halbzeilen des Bistikauri verschmolzen.

Das zweite Zitat stammt von Aratus (3. Jh.) und steht Apg 17, 28: Τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμεν. Er lautet auf georgisch:

რომლისა იგი/ნათესაეცა ვართ. Der zweifüßige Vers ist ein Zehnsilber und entspricht vollkommen der Halbzeile eines Bistikauri: 5/5.

Der dritte griechische Vers entstammt der Iliade (2,204). Die georgische Übersetzung dieses Verses ist im gleichen Metrum abgefaßt und füllt diesmal den ganzen 20silbigen Bistikauri voll aus: 5/5//5/5. Der Vers steht im Martyrium des hl. Prokopius aus dem 6./7. Jh., von dem schon anderwärts die Rede war⁴⁶.

Der Bistikauri in seiner kleinsten Erscheinung kommt ebenfalls zur Geltung beim Mönch Zekepe der unter der Regierung des byzantinischen Kaisers Nikephoros Phokas (952—69), zur Zeit des Patriarchen Polyeyktos (956—70), im georgischen Kloster der hl. Kosmas und Damian auf dem Olympus in Bithynien die Akta und die Briefe der Apostel abschrieb und den Text mit dem folgenden Vers ausstattete:

მე მიქელ მღვდელმან,	Ich Priester Michel,
ზეკეპე ბერმან,	Mönch Zekepe,
ქუაბისა შვილმან,	Sohn des Höhlen(klosters),
ბერთა აღზრდილმან,	Erzogen im Bert'a(kloster)
ესე წმიდაა ⁴⁷	Diesen heiligen
პავლე მოვიგე ⁴⁸ .	Paulus erwarb.

⁴⁴ Zum Alter der neutestamentlichen Übersetzungen vgl. *Geschichte* 313/8.

⁴⁵ Das Interpunktionszeichen (/) findet sich in den Hss (S-Hs. Nr. 407, fol. 181v; S-Hs. Nr. 1398, fol. 71r). Alle Varianten des Verses stehen unwandelbar im Banne des Neunzehnsilbers; Ingoroqva 574.

⁴⁶ Ingoroqva 575; 561; Tarchnišvili, *Orientalia, à propos des travaux de philologie géorgienne de M. Garitte* = Mus. 68 (1955) 376 f. *Geschichte* 459, Anm. 2.

⁴⁷ Zu beachten ist die Erweichung der Halbvokale *ჲ*, უ zum vollen *ო*, უ, vgl. Ingoroqva 707f., wo von den poetischen Freiheiten die Rede ist: Diäresis, Synäresis, Elision usw.

⁴⁸ Athos-Hs. Nr. 42, fol. 236r (Katalog von R. P. Blake = *Revue de l'Orient Chrétien* 9 [1933/4] 237). Blake hat Mik'ael statt Mik'el, aber S. 235 nennt er ihn Mik'el, und statt აღზრდილმან steht bei Blake აღზრდელმან, was überhaupt gar keinen Sinn hat. Der Mönch Zekepe scheint aus dem Bert'a-Kloster in Tao-Klardzet'i zu stammen; er betrachtet sich als Sohn des Höhlenklosters auf dem Berge Olympus, siehe *Geschichte* 62.

Die Strophe umfaßt sechs im fünfsilbigen Metrum gebaute Verse, von denen die ersten vier Verse von einem Endreim zusammengehalten werden, während die beiden letzteren ohne Endreim geblieben sind. Jeder Vers stellt einen Monometer dar. Zum gleichen Versmaß gehört ebenso die von Ep'rem Mcire vorgenommene Übertragung des homerischen Verses (Il. 6,506), an den Gregor von Nazianz in seiner Grabrede auf den hl. Basilius erinnert⁴⁹: ὃς δ' ὅτε τις στατὸς ἔππος ἀχοστήσας ἐπὶ φάτῃ: ამის ვისიმე/დგომად ცხენისად/სასმენელ იქმნა/⁵⁰ ბაგათა ზედა.

Hier haben wir vor uns ein echtes zwanzigsilbiges Bistikauri in Gestalt des fünfsilbigen Tetrameters⁵¹. Es erübrigt sich hier, auf die Tatsache hinzuweisen, daß die beiden epischen Dichtungen Abdulmesiani von Šavt'eli und T'amariani von Čahruhadze⁵² aus dem 12. Jh. im gleichen Metrum Bistikauri verfaßt sind⁵³.

Auch die zweite, Šairi betitelte Dichtung hat ihre namhaften Vertreter. Voran steht der Historiker Leonti Mroveli aus dem 8. Jh.⁵⁴. Er führt eine wohl dem iranischen Heldensagenkreis Khwaday Namagh⁵⁵ entnommene Stelle an, die sich auf den Nebroditen Afridon bezieht. Von diesem heißt es dort:

რომელმან შეკრა/ჯაჭვითა//ბევრასფი/გუელთა უფალი
და⁵⁶ დაბა/მთასა რაჲს ზედა//რომელ არს/კაცთშეუვალი⁵⁷.—

»Der den Schlangenherrn Bevrasp' in Ketten legte
und ihn an den Berg Raj schmiedete,
der den Menschen unzugänglich ist.«

Die Verse sind im sechzehnsilbigen Metrum des tiefen Šairi gebaut, mit entsprechendem Endreim.

Das bekannteste im Metrum des hohen Šairi abgefaßte Lied ist »Der Lobpreis Bethlehems, der Jungfrau und des Sohnes«, welches der Feder eines sonst unbekanntes Mönches Philippus entstammt. Die Akrostichis der dreistrophigen Hymne: P'ilipe Bet'lemi legt nahe, daß der Verfasser in irgend einer Beziehung mit Bethlehem gestanden haben muß. Stammte er vielleicht aus dem georgischen St. Theodor-Kloster, dessen Ruinen mit mehreren georgischen und griechischen Inschriften aus dem 6. Jh. unweit

⁴⁹ A-Hs. Nr. 109, fol. 29—137; Jesus.-Hs. Nr. 8, fol. 22—84; vgl. PG. 36, 529B; aus dieser Stelle ergibt sich, daß Ep'rem Mcire den homerischen Text selber vor sich hatte.

⁵⁰ სასმენელ იქმნა = gehört wurde; wohl eine Verwechslung des Verbums ἀχοστήσας (ἀχοστάω) mit ἀχοστός (ἀχίσω).

⁵¹ Šanidze, *Zur Geschichte* 5 f.; Ingoroqva 582.

⁵² Darum wird Bistikauri vielfach mit dem Čahruhauli gleichgesetzt.

⁵³ Ingoroqva 583/5.

⁵⁴ Vgl. *Geschichte* 91.

⁵⁵ Vgl. C. Huart, *Littérature arabe* [Paris 1912] 211f.

⁵⁶ Dies gehört nicht zum Vers, es kündigt nur den Schluß der Strophe an.

⁵⁷ Qauhčišvili 13, Ingoroqva 576.

von Bethlehem aufgefunden worden sind?⁵⁸ Dann wäre die Entstehung des Hymnus zumindest ins 8. Jh. zu datieren. Da er in einigen Handschriften vom Sinai erhalten ist⁵⁹, besteht auf jeden Fall große Wahrscheinlichkeit, daß er in Palästina selber ans Tageslicht getreten ist.

Ohne auf dieses Gedicht noch weiter eingehen zu wollen⁶⁰, begnügen wir uns hier damit, zur Veranschaulichung seines Charakters nur die dritte Strophe vorzulegen:

პატიოსან/და წმიდა არს//სახლი შენი/სანატრელო,
ეკლესია/ბეთლემისა//ცათა მსგავს არს/უბიწოო.
ბუნებათა/შემოქმედი//ვიცანთ შენგან/ჰობეთლემო,
ემსგავსე შენ/სამყაროთა//ზეცისათა/ჰოიწმიდაო.
თაყუანის ვცემთ/ქუაბსა მაგას//დიდებულსა/ჰოიუხრწნელო.—

»Ehrwürdig und heilig ist Dein Haus, o Selige,
Die Kirche Bethlehems ist den Himmeln gleich, o Makellose.
Den Schöpfer der Natur erkannten wir durch dich, Bethlehem,
Du glichest dem Himmelsgewölbe, o heiliges (Haus)⁶¹,
Tief verehren wir diese deine Grotte, die herrliche, o Unversehrte«.

Ebenfalls aus dem 10. Jh. besitzen wir ein Anderdzi (Testament, Beischrift) von J. Zosime⁶², das gleichfalls im Šairi-Metrum gedichtet ist. Er setzt sich aus sechs Strophen zusammen, deren Anfangs- und Endbuchstaben zweimal als Akrostichis den Namen Georgi bieten. Die gemischten Verse der vierzeiligen Strophen weisen alle Formen des hohen Šairi und dessen Unterabteilungen auf, wobei die Strophe jedesmal mit dem Sechzehnsilber anhebt; so ist z. B. die erste Strophe auf folgende Weise gebaut:

1. 4/4/4/4 2. 4/4. 3. 4/4/4/4 4. 4.

Sie lautet:

გუნდნი იგი/ზეცისანი/შენ წმიდასა/წმიდათასა⁶³/განწყობითნი/
გიგალობენ:
მე უღირსი/შეგივრდები/რათა ვიყო/მათთანავე/შენგან უძაგ:—

»Die himmlischen Heerscharen besingen Dich,
den Heiligen der Heiligen in Reih und Glied aufgestellt;
Ich Unwürdiger nehme meine Zuflucht zu Dir,
damit ich auch mit ihnen ohne Tadel von Dir sei!«

⁵⁸ M. Tarchnišvili, *Das neu entdeckte georgische Kloster in Bethlehem* = Bedi K'art'liša, Nr. 16, Januar (Paris 1954) 12—17; P. V. Corbo, *Gli scavi di Kh. Siyar El-Ghanam (Campo dei Pastori) e i monasteri dei dintorni* (Gerusalemme 1955) 113—35.

⁵⁹ Sinai-Hs. Nr. 59, fol. 2, aus dem 10. Jh. vgl. Marr, *Opisanie* 102f.; 140.

⁶⁰ Vgl. *Geschichte* 122.

⁶¹ Das Wort bezieht sich wohl nicht auf Maria, sondern vielmehr auf die Grotte in Bethlehem.

⁶² Über J. Zosime vgl. *Geschichte* 109—14.

⁶³ Dieses Wort fehlt bei den Herausgebern dieses Gedichtes (Kekelidze, Ingoroqva); ich ziehe es nach der Sinai-Hs. 34, fol. 208^r an.

Aus dem Aufbau der einzelnen Strophen ersehen wir, daß wir es hier mit einem ausgesprochenen Polymetron zu tun haben — ein Versmaß, das überaus feierlich und erhaben wirkt. Am Schluß des Textes stehen die Worte: »Mit Namen Georg, mein Bruder«; danach zu schließen, wäre Georg sein leiblicher oder geistlicher Bruder, dem Zosime das Gedicht gewidmet hat⁶⁴.

Zum Šairi, und zwar zum tiefen sechzehnsilbigen Šairi, gehört außerdem die wiederum von Ep'rem Mcire stammende Übertragung des homerischen Verses (Il. 17,5) (ὡς τις περὶ πότακι μήτηρ) πρωτοτόκος κισυφή. οὐ πρὶν εἶδοῖα τόκοιο:

ბარბით მცემელობს⁶⁵/პირმშო შობს/ვერ მცენიერი/შობისაჲ⁶⁶.

Wir übergehen hier all die übrigen im Šairi-Metrum abgefaßten Gedichte vom 11. Jh. an und wenden uns gleich der rhythmischen Poesie zu.⁶⁷

III

Von der oben behandelten metrischen Poesie waren eigentlich nur die jambischen Lieder für den Gottesdienst bestimmt. Darum waren diese in der Hauptsache frei vom Endreim, da der liturgische Gesang diese verfeinerte Form des religiösen Ausdruckes nicht duldet. Man ging darin so weit, daß gereimte Hymnen vielfach zu solchen ohne Endreim umgeformt wurden⁶⁸. Im Gegensatz dazu war die rhythmische Poesie zum größten Teil für die liturgische Feier vorgesehen.

Zum Bestandteil dieser Gattung gehören in erster Linie der sog. liturgische Kanon und die gesondert dastehenden Stichira oder Idiomela. Der Kanon besteht bekanntlich aus 9 oder 8 Oden; jede Ode setzt sich meist aus 3 oder 4 Strophen zusammen, die ihrerseits, sofern sie ein und derselben Ode angehören, metrisch gleichgebaut sind. Die Grundlage für den metrischen Bau sowohl wie für die Melodie solcher Strophen bildet der jeweilige Hirmos, georgisch Dzlis-Piri, der an der Spitze der Ode steht. Der Hirmos ist die Leit- oder Musterstrophe, nach welcher die übrigen Strophen einer jeden Ode geformt sind und ebenso gesungen werden. Das ganze ist zugleich nach den 8 Tönen des byzantinischen Gesanges geordnet.

Wie bei den Byzantinern, so gab es auch bei den Georgiern eigene Sammlungen von Hirmoi, Hirmologien genannt. Prof. Ingoroqva hat eine Anzahl solcher Sammlungen, die zusammen mit den Hirmoi vielfach auch

⁶⁴ Über diesen Georg vgl. Ingoroqva 875f.

⁶⁵ Wörtlich: das βάρβιτον, ein lyra- oder zitherähnliches Saiteninstrument schlagen.

⁶⁶ A-Hs. Nr. 163, fol. 440; Qauḥčišvili, *Ep'rem Mcire und die Probleme der griechischen Dichtkunst* = die Arbeiten der Universität von T'bilissi 27b (1946) 71.

⁶⁷ Der zur metrischen Gattung gehörende Jambus ist schon an anderer Stelle zur Sprache gekommen; vgl. *Geschichte* 450f.; P. Maas, *Der byzantinische Zwölf-silber* = Byz Z 12 (1903) 278—323.

⁶⁸ Ingoroqva 708.

andere Hymnen enthalten, erforscht. Es sind dies: Drei Handschriften aus dem 10. Jh.:

1. Von Jeli in Svanet'i;
2. Das Sammelwerk von Michael Modrekili aus den Jahren 978—88, von dem der größte Teil nicht erhalten ist (S-Hs. Nr. 425);
3. Das Sammelwerk von Alaverdi in Ostgeorgien (A-Hs. Nr. 603).

Aus dem 13.—15. Jh. stammen:

4. Die Sammlung von Abuseridze (A-Hs. Nr. 85; 13. Jh);
5. Die Sammlung von Gelat'i (Museum von K'ut'ais = K-Hs. Nr. 22; 13. Jh.);
6. Die Sammlung vom Jahre 1480/1 (K-Hs. Nr. 564)⁶⁹.

Die vollständigste Sammlung bietet uns die Hs. von Alaverdi (A-603) aus dem Ende des 10. Jh. Sie enthält im ganzen 893 Hirmoi. Aus dieser Feststellung ergibt sich, daß im 10. Jh. allein in Georgien 893 ihrem metrischen Bau und ihrer Melodie nach verschiedene Hirmoi in Gebrauch waren. Dazu kommt noch, daß die größte Masse dieser Hymnen georgischen Ursprungs sind. Ingoroqva weist sie Gregor von Handzt'a zu.

Neben dem vollständigen Kanon mit 9 (8) Oden und ebensoviele Hirmoi erscheint eine andere Hymneneinheit, die bei M. Modrekili mit dem Namen Spaduk'sni oder Mort'ulni bezeichnet wird. Der Unterschied zwischen den beiden Formen liegt darin, daß das Metrum nicht bei jeder Ode, also nicht neunmal im Kanon wechselt, wie dies für den normalen Kanon der Fall ist, sondern nur fünfmal. Danach sind von den ersten 8 Oden je zwei in ein und demselben Metrum abgefaßt und verfügen eigentlich nur über, der Versart nach, 4 Hirmoi; die letzte Ode hat ihr eigenes Metrum. Was jedoch die Melodie angeht, so scheint sie keine Änderung erfahren zu haben: sie wechselt auch hierin neunmal. Der Schöpfer dieser Gattung dürfte J. Minčhi gewesen sein, da die Spaduk'si-Hymnen zum ersten Mal in seiner Dichtung begegnen⁷⁰.

In Betreff der Etymologie des Ausdruckes ist Ingoroqva der Ansicht, das Wort »Spaduk'si« sei vom griechischen *σπάδιξ* abzuleiten; *σπάδιξ* ist aber die Bezeichnung eines Saiteninstrumentes. Danach wäre der Name dieses Gesanges dahin zu verstehen, daß dieser Hymnus unter Begleitung von Saitenspiel gesungen wurde⁷¹. Doch scheint die Meinung Ingoroqvas starken Bedenken zu unterliegen, vor allem deshalb, weil die christlichen Kirchen des Orients den Gebrauch von Musikinstrumenten beim Gottesdienst nicht kennen; man sieht auch nicht recht ein, warum gerade dieser Kanon auf diese Weise zum Vortrag gelangen sollte. Der

⁶⁹ Die außerhalb Georgiens befindlichen Hss, wie z. B. die Jadgari-Hss. vom Sinai, Nr. 1; 14; 34; 65; die beiden Athos-Hss. Nr. 85/6 waren Ingoroqva (S. 617—80) unzugänglich.

⁷⁰ Über Minčhi vgl. *Geschichte* 115f.

⁷¹ Ingoroqva 668—75.

Wahrheit dürfte man vielleicht näher kommen, wollte man den Ausdruck Spaduk'si auf das griechische Wort *σπαδικεῖν* oder *σπαδοεικεῖν* (τὸν ἥχον) zurückführen, was dem Charakter dieser in der Tat gestutzten Hymnengattung ausgezeichnet entsprechen würde. Ob auch die Byzantiner solche Gesänge gekannt haben, entzieht sich für den Augenblick meiner Kenntnis. Bezüglich des georgischen Ausdruckes Mort'uli, den Prof. Ingoroqva mit Mokazmulu = geschmückt gleichsetzt, ist zu bemerken: Spaduk'si und Mort'uli müssen, da beide dieselbe Sache bezeichnen, irgendwie auch dem Sinne nach in eins fallen. Darum möchte ich Mort'uli aus Mort'va = vereinigen, zusammenziehen ableiten⁷². Für diese Deutung sprechen m. E. auch die dem Texte hinzugefügten, erklärenden Worte: »Spaduk'sni ... ūrt'iert'as šeqop'ilni = Spaduk'sni ... mit einander vereinigt«, d. h. für unseren Fall, zwei Oden, dem Metrum nach, zu einer Ode vereinigt, zusammengezogen.

Es gibt noch eine andere Art des Kanons die von M. Modrekili unter dem Namen Merčuliuli überliefert wird. Seine Eigentümlichkeit besteht darin, daß die einzelnen Strophen dieses Kanons eine Art Stabreim zeigen: die gleichen Anlaute (Alliteration) kehren in mehreren auf einander folgenden Worten wieder. Dabei wird die Alliteration auf verschiedene Weise gebildet: es kehren wieder entweder dieselben Anfangsbuchstaben, -Silben, -Worte, oder es wiederholen sich mehrere gleiche Worte. So wird in einem Kanon die Alliteration folgendermaßen gebildet:

Ode	Alliteration	Hirmos	Anlaute der Strophe
I.	შ (š)	შეწყენა = Hilfe	შენისა (von Dir), შობილი (geboren), შენ(Du).
II.	უ (ü)	უცნაურისა = des Unbekannten	ურჩებისა (des Ungehorsams), უხილავმან (der Unsichtbare), უფსკრულმან (der Abgrund).
III.	ნ (n)	ნიჭი = Gabe	ნადირებით (durch die Jagd), ნეფსით (freiwillig), ნათელსა (dem Lichte) usw. ⁷³

Vom Kanon und dessen Hirmoi sind zu unterscheiden die sog. Stichira idiomela, Hymnen die nicht nach anderen Vorbildern geformt sind, sondern ihre eigene, selbständige Metrik und Melodie besitzen⁷⁴. Sie können als einzelne Troparia dastehen oder auch zu Strophen (meist eine Strophe mit zwei Gegenstrophen) zusammengefaßt werden⁷⁵.

⁷² Über die Bedeutung der Worte »gamart'va, Mort'va« ... vgl. Qauḥišvili 048f. und 446. Mort'uli in der Bedeutung »geschmückt« ist eher neugeorgisch.

⁷³ Auf Grund des Namens Merčuliuli wird angenommen, daß diese Liedart ihre Entstehung dem Georg Merčule verdankt.

⁷⁴ Ingoroqva 637f.; 680f.

⁷⁵ Ebda 681—702.

IV

Frei von Hirmos, festgefügtem Strophenbau, von regelmäßigem Metrum und jeglicher Silbenzählung ist eine dritte Art der rhythmischen Dichtung, jene nämlich, welche die hebräische Poesie kennzeichnet und auch in den altgeorgischen Literaturdenkmälern uns entgegentritt: Parallelismus oder parallele Gestaltung des Textinhaltes. Das Hauptgewicht liegt bei dieser Gattung auf den einigermäßen symmetrisch gelagerten, zueinander parallel laufenden Textkola von beliebiger Länge und Anzahl. Zuweilen kommt hierin auch der Endreim zum Vorschein, der dann die einzelnen Glieder von einander abgrenzt und sie auf diese Weise zu lose zusammenhängenden Strophen erweitert.

Strophenbau und ziemlich gut ausgebildeten Endreim zeigt z. B. das poetische Werk »Martyrium des hl. Michael« von Mar-Saba⁷⁶, dessen georgische Bearbeitung aus dem 9./10. Jh. stammt. Das ganze Martyrium ist in gereimte Verse ungleichen Metrums gegossen. Hier einige Beispiele:

A. Gespräch zwischen der Königin Seida und Michael:

Seida.

ანუ არა (4 Silben)	Oder bin
ვარ მეა (3)	Ich nicht
საქებელ (3)	Lobenswert,
საშუებელ (3)	Beglückend
და საწადელ (4)	Und begehrenswert?!

Michael.

არ ხარ შენ საქებელ (7)	Du bist nicht lobenswert,
არამედ საქიქელ (7)	Sondern tadelnswert,
არა საშუებელ (5)	Nicht beglückend
არამედ საენებელ (6)	Sondern verderbend,
არა საწადელ (5)	Nicht begehrenswert
არამედ საძაგელ (6)	Sondern verachtungswert! ⁷⁷

B. Lob des hl. Sabas:

ესე საბა საქებელი (8),	Dieser Saba preiswürdig,
და სიქადული რჩეული (8);	Ruhmreich, auserwählt;
მამისა მიერ წოდებული (9),	Vom Vater berufen,
და ძისა მიერ	Und vom Sohn angenommen,
შეწყნარებული (10),	
და სულისა წმიდისა	Und vom Heiligen Geist geführt.
მოყუანებული (12).	

⁷⁶ Ausg. von K. Kekelidze, *Mon. hag. georg.* 1 (T'blissi 1918) 165—73; P. Peeters, *La passion de S. Michel le Sabaïte* = *An Boll.* 48 (1930) 65—98.

⁷⁷ Kekelidze, *Mon. hag. georg.* 1, 167; Ingoroqva, 706.

ამის წმიდისა სამებისა მონამან (12)	Dieser heiligen Dreifaltigkeit Knecht,
და დიდისა ევთვიმის[ა] მოწაფემან (12)	Und des großen Euthymius Schüler,
და წმიდისა თევდოსის[ა] მეგობარმან (12)	Und des heiligen Theodoz Freund
და მრავალთა მარტვი- ლებულთა მამამან (12)	Und vieler Märtyrerer Vater,
მოძღუარმან სულიერმან (7)	Geistlicher Lehrer —
საბა სანატრელმან (6).	Der selige Saba ... ⁷⁸ .

Der in den poetischen Büchern des A. T. greifbar werdende Parallelismus findet Verwendung ebenso in der georgischen Übertragung solcher Texte, insbesondere der Psalmen und biblischen Cantica⁷⁹.

Diese Gattung hat ihre Vertreter gleichfalls an zwei georgischen Schriftstellern: Leonti Mroveli und Basil Sabac'mideli. Bei Mroveli finden sich mehrere Texte, die nach Ansicht Ingoroqvas in diesem freien Metrum abgefaßt erscheinen:

- a) Kampf des georgischen Königs Mirvan mit den Dürdzüken⁸⁰;
- b) Traum des georgischen Königs P'arnavaz,
- c) Jagd desselben Königs⁸¹;
- d) Beweinung des georgischen Königs P'arsman⁸²;
- e) Kampf der Helden⁸³.

Was Basil Sabac'mideli (Basilius von Mar-Saba) betrifft, so werden wir erst hier mit ihm bekannt. In der von J. Zosime geschriebenen Handschrift vom Sinai Nr. 65, fol. 156 ist ein Loblied auf den hl. Sabas von Palästina enthalten: »Vater Sabas Hymnen zu Κύριε ἐκέκραξα, altgeorgische«.

Der Text umfaßt 6 Strophen, die mit einem Refrain abwechseln. Die Anfangsbuchstaben der einzelnen Strophen ergeben die Akrostichis Basili⁸⁴. Demnach ist Verfasser dieser Hymne ein georgischer Mönch von Mar-Saba mit Namen Basili. Über Person und Lebensdaten dieses Mönches ist nichts bekannt. Allein, da J. Zosime diesen Gesang Basils zu den »alten georgischen« Hymnen rechnet, dürfte Basil kaum nach dem 8. Jh. gewirkt haben⁸⁵. Der erste Herausgeber dieses Gedichtes ist N. Marr⁸⁶, der aber

⁷⁸ Kekelidze 173; Ingoroqva 742/5.

⁷⁹ Ingoroqva 711—27.

⁸⁰ Qauhčišvili 28.

⁸¹ Ebda 21f.

⁸² Ebda 53.

⁸³ Ebda 6f., vgl. Ingoroqva 726—31.

⁸⁴ Das Lied dürfte unter dem Einfluß der syrischen Madrašē entstanden sein.

⁸⁵ Auch die freie rhythmische Eigenart des Liedes, die den metrischen, erheblich strenger gebauten Hymnen des Kanons und der Stichira zeitlich vorausgeht, spricht für sein hohes Alter.

⁸⁶ Sinai-Hs. Nr. 65, fol. 156^r; Marr, *Opisamie* 149.

weder dessen rhythmischen Charakter noch die Akrostichis erkannte⁸⁷. Vom gleichen Rhythmus sind ferner getragen die in derselben Sinai-Hs. Nr. 65, fol. 75/76 erhaltenen Kirchweihehymnen, welche J. Zosime als »Alte Jamben nach dem georgischen Alphabet« geordnet bezeichnet⁸⁸. Trotz des Namens haben diese Hymnen mit dem bekannten Zwölf Silber nichts zu tun. Die Bezeichnung kommt wohl daher, daß jede Strophe dieses Gesanges sich aus 5 Zeilen, ähnlich wie im Zwölf Silber, zusammensetzt. Auch diese Hymnen sind in die Zeit vor dem 9. Jh. zu datieren.

Zur gleichen Gattung werden gezählt zwei Bittgebete⁸⁹ und ein Loblied⁹⁰ auf die Mönchssiedlung von Klardžeti', die Georg Merčule in die Biographie Gregors von Handzt'a aufgenommen hat. Ingoroqva möchte sie als Schöpfungen Gregors von Handzt'a hinstellen. Allein, für die Autorschaft Gregors an diesen Texten liegt an sich kein triftiger Grund vor, da Georg Merčule dieselben selbst gestaltet und sie, nach dem bekannten literarischen Kunstgriff vieler Historiker, seinem Helden in den Mund gelegt haben kann.

Von dem »Lob der georgischen Sprache«, das in demselben freien Metrum abgefaßt ist, war schon an anderer Stelle die Rede⁹¹. Ingoroqva bringt manche wichtige Gründe vor, die dafür zu sprechen scheinen, daß dieses Gedicht nicht J. Zosime, sondern einen seiner Vorgänger zum Verfasser hat⁹². Schwer ins Gewicht fallen besonders einige falsche Lesarten (მისხა = seines, statt მესხისა = des Messias; წერილი = Brief, statt წილი = Buchstabe წ), die die Abschrift Zosimes verunstalten. Diese Irrtümer lassen darauf schließen, daß Zosime an einem fremden Gut arbeitete.

V

Nun sollen hier einige Hymnensammlungen (Jadgari) und Hymnographen Platz finden, die in unserer Bearbeitung der Literaturgeschichte Kekelidzes unerwähnt geblieben oder unvollständig dargestellt worden sind:

1. Šio Mgvimeli, einem der sog. 13 syrischen Väter aus dem 6. Jh.⁹³, werden zwei Hymnen beigelegt; sie sind in den A-Hss. Nr. 130; 160; 425 erhalten⁹⁴.

2. Basilius von Mar-Saba kam schon oben zur Sprache.

3. Der kurze Jadgari⁹⁵: Hymnensammlungen, die Texte aus der Zeit vom 5. bis 9. Jh. enthalten.

⁸⁷ Ingoroqva 732f.; 0101f. (Text).

⁸⁸ Marr, *Opisanie* 146/9; Ingoroqva, 733f.; 0101.

⁸⁹ Siehe P. Peeters, *Histoires* 226, n. 7; 248, n. 25; Ingoroqva 734/8; 0102/4.

⁹⁰ Peeters, *Hist.* 243, n. 22; Ingoroqva 739–42.

⁹¹ *Geschichte* 112, Anm. 2.

⁹² Ingoroqva 746–53. Der Text ist in mehreren Hss. überliefert.

⁹³ *Geschichte* 410/2.

⁹⁴ Ausg. von Ingoroqva, *Die altgeorgische kirchliche Poesie* (T'bilissi 1913) 412f.

⁹⁵ Der kurze Jadgari bietet nur Hymnen auf kirchliche Hauptfeste.

Es sind dies:

- a) Die Papyrushandschrift aus dem 9. Jh. (H-Hs. Nr. 2123);
- b) Sinai-Hs. Nr. 34 von J. Zosime;
- c) Sinai-Hs. Nr. 26, aus dem Jahre 954. Dazu treten noch Sinai-Hss. Nr. 18 und 40 aus dem 10. Jh. und A-Hs. Nr. 596 aus dem 11. Jh.

An vollständigen Jahres-Jadgari werden von Ingoroqva aufgezählt: Sinai-Hss. Nr. 1; 5; 14; 20; 26; 34; 37; 59; 64; 65; Athos-Hss. Nr. 85 und 86; Sammelwerk von C'virme (10./11. Jh.): Jeluri (10. Jh.); von Golgatha aus dem Jahre 1049 (H-Hs. Nr. 2337); Handschrift von Erušet'i (jetzt in Svanet'i) aus dem Beginn des 11. Jh.; S-Hs. Nr. 552 (10./11. Jh.); A-Hs. Nr. 603 (10. Jh.); Opiza-Hs. (A-Hs. Nr. 93) vom Jahre 1093⁹⁶.

4. Gregor von Handzt'a (758—860). In der Lebensbeschreibung des Heiligen stehen nämlich die Worte: »Noch heute gibt es in Handzt'a einen durch seine Hand im Heiligen Geiste geschriebenen Jahres-Jadgari, dessen Worte sehr angenehm klingen«⁹⁷. Ingoroqva ist nun der Auffassung, dieser Jadgari sei nicht verlorengegangen, sondern in der Hymnensammlung von M. Modrekili erhalten. Nicht genug damit. Dieser Jadgari soll nach seinem Dafürhalten den Grundstock aller übrigen derzeitigen Jadgari-Texte gebildet haben. Für diese Ansicht wird vornehmlich die Tatsache geltend gemacht, daß M. Modrekili sich vor keiner Mühe gescheut hat, alle seinerzeit in Georgien vorhandenen kirchlichen Gesänge zusammenzutragen und in seine Sammlung aufzunehmen, und daß er sich in Šatberdi, wo er die Hymnen Gregors einsehen konnte, aufgehalten hat⁹⁸. Die von Ingoroqva ins Feld geführten Argumente sind nicht ohne weiteres von der Hand zu weisen. Zu Bedenken gibt allerdings der Umstand Anlaß, daß M. Modrekili, der die Verfassernamen stets erwähnt, über Gregor von Handzt'a kein Sterbenswörtchen fallen läßt. Wie wäre dann dieses Schweigen zu erklären? Vielleicht standen ihm über die literarische Tätigkeit Gregors keine besonders sicheren Nachrichten mehr zur Verfügung⁹⁹.

5. Epiphanius (Epip'ane) von Handzt'a (8./9. Jh.). Über ihn gibt uns Auskunft ein Mönch von Opiza-Athanasius. In einem Kolophon der Opiza-Hs.¹⁰⁰ vom Jahre 1093 (A-Hs. Nr. 93) schreibt er nämlich: vor den durch unseren Hl. Vater Georg Mt'ac'mideli übersetzten Kanones zu Ehren der Heiligen Dreifaltigkeit »verdienen die georgischen den Vorzug,

⁹⁶ Vgl. auch was wir oben von Hirmologien gesagt haben; Ingoroqva 755/8; 776; 038—041 (Beschreibung der Hs. von Erušet'i), 062—073 (Beschreibung der Hs. von Opiza).

⁹⁷ Peeters, Hist. 260.

⁹⁸ Ingoroqva 764—71; 779—819; nach ihm (S. 772) soll Gregor von den in der Sammlung Michaels erhaltenen Gesängen 196 Kanones und 123 Stichra selbst verfaßt oder aus dem Griechischen übersetzt haben.

⁹⁹ Ingoroqva 0117f.

¹⁰⁰ Die Hs. enthält die vom hl. Georg von Iviron übersetzte Paraklitiki (Paraklitoni).

da sie nicht vom Damaszener, sondern vielmehr von einem gewissen Meister Epip'ane stammen; es sind deren 16, zu jedem Ton zwei¹⁰¹. Von diesen Hymnen sind erhalten ein Bruchteil des 8. und weitere Gesänge des 1., 2., 3., 4. Tones¹⁰².

6. Hieromonach Makari Let'eleli, Schüler Gregors von Handzt'a¹⁰³. 864 schrieb er in Mar-Saba das bekannte Mravalt'avi ab¹⁰⁴. Von ihm sind auf uns gekommen »Loblieder auf die Gottesmutter und Bittgesänge«¹⁰⁵.

7. Basilius von Handzt'a, Schüler Gregors. Auf ihn gehen zurück folgende Stichira-Lieder: auf Basilius den Großen, Gregor den Theologen, Johannes Chrysostomus, Abo von Tbilissi, das Kreuz, die Väter, Maria, Symeon Salos und ein »Johannes der Täufer und Herodes« betitelt Gedicht. Das dreistrophige Preislied auf den hl. Abo, den er »den neuen Märtyrer« nennt, hat zur Akrostichis den Namen des Heiligen, während der ebenso dreistrophige erste Gesang des Gedichtes »Johannes der Täufer und Herodes« mit der Akrostichis Mesma (ich hörte) versehen ist. Der Text ist im Sammelwerk Modrekilis, in Sinai-Hs. Nr. 59; H-Hs. Nr. 2337 erhalten¹⁰⁶.

8. Rati Orbeli (10./11. Jh.), ein mächtiger Feudalherr aus der Familie Liparit-Orbeliani, der sich schließlich scheren ließ und in das von ihm gegründete Kloster St. Barlaam in Georgien als Mönch eingetreten ist¹⁰⁷. Erhalten sind von ihm unter anderem ein dreistrophiges Lied auf den Apostel Titus mit dem Akrostichon »Rati«¹⁰⁸ und eine kleine theologische Schrift mir unbekanntem Inhalts¹⁰⁹.

VI

Bezüglich des Verhältnisses der georgischen Kirchenpoesie zur byzantinischen ist folgendes zu sagen: Der georgische Ausdruck Dzlis-Piri hat etymologisch nicht das mindeste mit dem griechischen Hirmos zu tun.

¹⁰¹ A-Hs. Nr. 93, fol. 178; Ingoroqva 072f.

¹⁰² A-Hs. Nr. 93, fol. 171/8; Ingoroqva 861; 062/4; 072f. Vielleicht ist dieser Epiphanius identisch mit dem aus der Vita Gregors von Handzt'a bekannten Epiphanius, Vorsteher von Handzt'a; vgl. Peeters, *Hist.* 211; 237; 272/5; 295; 299; 307f.

¹⁰³ Peeters, *Hist.* 287f.

¹⁰⁴ Sinai-Hs. Nr. 32–33; Marr, *Opisanie* 22/4 (Kolophon von Makari); Ingoroqva 861f.

¹⁰⁵ Erhalten in der Sammlung von M. Modrekili und in A-Hs. Nr. 603; Sinai-Hss. 1; 65. In einer Beischrift von J. Zosime ist die Rede von einem Makari, dem vier Gebete zugesprochen werden (Leningrader Staatsbibliothek, Hs. Gr. VII, 2, Palimpsestkollektion von Tischendorf); Ingoroqva 862.

¹⁰⁶ Ingoroqva 693/7; 862f.: 045f.

¹⁰⁷ Sinai-Hss. Nr. 56; 96, fol. 166v; vgl. Marr, *Opisanie* 91 und 274.

¹⁰⁸ H-Hs. Nr. 2327, fol. 250, abgedruckt bei Ingoroqva 098.

¹⁰⁹ Ausg. von M. Kaḥadze, *Liparit-Liparitidze und seine neuaufgefundene Schrift* = Moambe der Sprache, Geschichte und materiellen Kultur 14 (1944) 83–90; Ingoroqva 880/4.

Während die Grundbedeutung des Hirmos »Reihe, Faden«¹¹⁰ ist, besagt das georgische Wort »erste Saite«. Der Grieche betont die textliche Fassung der Lieder, der Georgier hebt das musikalische Moment hervor. Dzlis-Piri entspricht den einheimischen religiösen Bedingungen und ist seinem Wesen nach frei vom griechischen Einfluß. Der bodenständige Charakter des georgischen Hirmos beweist aber, daß die Georgier schon vor der Berührung mit den Griechen ihre eigenen Hirmoi hatten, nach welchen andere Lieder gesungen wurden. In der Tat können in der georgischen Folklore Anfangsworte unbekannter Lieder namhaft gemacht werden, die in die heidnische Zeit zurückreichen: so z. B. აგერ მიღმარ ახლსა (Sinn unklar), oder: ახა წმიდა კობალე (Eha heiliger Kopale)¹¹¹.

Was aber den Aufbau der späteren aus der byzantinischen Zeit stammenden Kanones, der Oden und deren Strophen sowie die 8 Töne angeht, ist die georgische Liturgie auf die byzantinische ausgerichtet, und der georgische Jambus ist ein Abbild des griechischen Zwölfsilbers. Selbst die Hymnenübersetzungen aus dem Griechischen folgen vielfach getreu dem Urtext in ihrer Rhythmik und Gestaltung der einzelnen Kola der Strophe. Dabei liegt der Nachdruck nicht so sehr auf der Silbenzahl der einzelnen Kola, als vielmehr auf der Gesamtzahl der Silben der jeweiligen Hymne, die übersetzt wird. Das Gesagte kann an zwei Beispielen erwiesen werden.

Wir bringen zuerst den Hirmos der 1. Ode, die am Feste der Geburt Christi zum Orthros gesungen wird. Die Ode wird Kosmas dem Sänger zugeeignet:

Χριστὸς γεννᾶται, δοξάσατε·	(9 Silben)
Χριστὸς ἐξ οὐρανῶν ἀπαντήσατε·	(11)
Χριστὸς ἐπὶ γῆς, ὑψώθητε·	(9)
Ἄσατε τῷ Κυρίῳ / πᾶσα ἡ γῆ·	(7 + 4)
Καὶ ἐν εὐφροσύνῃ / ἀνυμνήσατε, λαοί·	(6 + 7)
Ὅτι δεδόξασται. ¹¹²	(6)

Die georgische Wiedergabe des Liedes, die Ingoroqva¹¹³ Gregor von Handzt'a zuweist, lautet wie folgt:

ქრისტეს შობას ვადიდებდეთ,	(9)
ქრისტეს ზეცისას მივეგებვოდით,	(11)
ქრისტესა ჩუენ ქუეყანისანი,	(9)
ადვამალლებდეთ ღმერთსა / დიდებულსა	(7 + 4)
და აწ სიხარულით / უგალობდეთ (მას) ერნო,	(6 + 7)
რამეთუ დიდებულ არს.	(7)

¹¹⁰ Vgl. dazu das syrische nūgada und das armenische Šarakan, die etymologisch mit dem griechischen Hirmos zusammenhängen.

¹¹¹ Ingoroqva 585, Anm. 1. J. Dzavahišvili *Geschichte des georgischen Volkes* 1 [T'bilissi 1928] 90f. möchte Kopale oder Kopala mit der kleinasiatischen weiblichen Gottheit Kybele in eins setzen.

¹¹² Siehe Menäen 2 (Rom 1889) 662.

¹¹³ S. 827.

Die im Wir-Stil gehaltene Übersetzung ist weder slavisch noch wörtlich; trotzdem ist die Einteilung des Hirmos in gleichmäßige Kola auch der Silbenzahl nach streng durchgeführt, das letzte Glied ausgenommen, das statt 6 7 Silben aufweist.

Den zweiten Text entnehmen wir den Ἀπολυτίκια ἀναστάσιμα der 8 Töne, die man in jedem Horologion abgedruckt findet. Es ist dies das Θεοτοκίον des 2. Tones. Wir legen es ebenfalls griechisch wie georgisch vor:

Πάντα ὑπὲρ ἔνοιαν,	(7)
πάντα ὑπερένδοξα	(7)
τὰ σά, Θεοτόκε, μυστήρια·	(10)
τῇ ἀγείῃ ἐσφραγισμένη	(9)
καὶ παρθενίᾳ φυλαττομένη·	(10)
Μήτηρ ἐργασθεῖς ἀψευδῆς,	(8)
Θεὸν τεκοῦσα ἀληθινόν.	(9)
Αὐτὸν ἰκέτευε	(6)
σωθῆναι τὰς ψυχὰς ἡμῶν	(8)
	<hr/>
	(74) ¹¹⁴ .
ყოველივე საიდუმლო შენი,	(10)
ღმრთისმშობელო,	(4)
ზესთა ბუნებისა არს,	(7)
და ზესთა დიდებისა,	(7)
სიწმიდით დაბეჭდული,	(7)
და ქალწულობით დაცული.	(8)
დედად იცნობი უტყუელად.	(8)
რამეთუ ღმერთი შევ უცვალეებლად,	(11)
მას ვვედრე	(4)
ცხოვრებად სულთა ჩუენთათჳს.	(8)
	<hr/>
	(74) ¹¹⁵ .

Wenngleich die Aufgliederung der Strophe in Kola nicht dieselbe ist, so ergeben die beiden doch die Gesamtzahl 74 (74 für griechisch und 74 für georgisch). Aus dieser Feststellung ist zu schließen, daß das vom Kardinal J.-B. Pitra entdeckte Versmaß der byzantinischen Kirchenpoesie gar kein Geheimnis bildete für die Georgier des Mittelalters. Es wird ferner niemand wundernehmen, daß diese georgische, derart gebaute Strophe nach der Melodie der griechischen Hymnen nicht leicht zu singen war. Dieser Umstand mußte die Georgier schon von Anfang an dazu führen, übersetzte Gesänge entweder ihren eigenen Melodien anzupassen oder für sie ganz neue Singweisen zu schaffen. Quellenmäßig ist ein derartiges Bemühen nur für das 12. Jh. bezeugt, worauf wir bereits an anderer Stelle hingewiesen haben¹¹⁶.

¹¹⁴ Horologion (Rom 1937) 773.

¹¹⁵ Siehe das georgische Horologion: Žamni (T'bilissi 1899) 550.

¹¹⁶ *Geschichte* 457, Anm. 3.

Zum Schluß noch die Frage nach der Entstehungszeit der ältesten Hymnendichtung in Georgien. Diese Zeit muß mit der Einführung des Gottesdienstes in georgischer Sprache zusammenfallen¹¹⁷; bei uns käme nur das 5. Jh. in Betracht. Dies ist auch die Epoche, da die Hymnenpoesie der byzantinischen Kirche ihre ersten Blüten treibt¹¹⁸. Tatsächlich liegen zahlreiche Gründe vor, die das Alter der georgischen Poesie erhärten. Abgesehen von dem, was uns davon schon anderweitig bekannt ist¹¹⁹, können hier noch folgende Momente der georgischen Hymnographie herangezogen werden:

In der Jagarihandschrift vom Sinai Nr. 34, fol. 34^r und fol. 123^r, die J. Zosime zum Urheber hat, werden »alte« und »neue« Hymnen ausdrücklich unterschieden. Da die »neuen« aus dem 9./10. Jh. stammen müssen, ist der Ursprung der »alten« Hymnen vor dem 9. Jh. anzusetzen¹²⁰.

Das kleine Kanonar von Jerusalem, das in der Sinai-Hs. Nr. 37 erhalten ist und wiederum von J. Zosime herrührt¹²¹, bietet Hymnen, deren Entstehung in die Zeit vor dem 7. Jh. zu datieren ist. Fol. 284^v werden die Anfangsworte einer ὑπακοή¹²² zitiert, zu der J. Zosime bemerkt: »Diese Hypakoe habe ich nirgends zu finden vermocht.« Aus diesen Worten erhellt unweigerlich, daß der vollständige Text dieser Hymne, den man früher wohl auswendig wußte, zur Zeit Zosimes in Vergessenheit geraten war, also einer nicht allzu nahen Vergangenheit angehörte. Eine andere Hypakoe des Gründonnerstags, die zur Serie der »alten« Hymnen zählt (fol. 282^v) hebt wie folgt an: »რადეჟამს იგი თაყუანის სცემდა, ჰრულოდა პეტრეს = Während er (Christus) betete, war Petrus eingeschlummert.« Gelegentlich anderer Veröffentlichungen haben wir schon den Gedanken zum Ausdruck gebracht, daß das Verbum t'aqvanis-cema statt locva für »beten« nur in solchen Texten begegnet, die kaum nach dem 6. Jh. entstanden sein können¹²³. Danach ist diese Hymne auf die Zeit vor dem 7. Jh. zu datieren. Vor den gleichen Sachverhalt stellt uns ebenso eine ähnliche Hypakoe des Mitternachtsoffiziums desselben Tages, die Zosime merkwürdigerweise zu den »neuen«¹²⁴ rechnet (fol. 286^r). Dort stehen die Worte: »მაშინ ეზოდა ტაძრისაჲ განიპო = Dann riß der Vorhang des Tempels mitten entzwei«. ეზოდა an Stelle von კრეტსაბმელი, ist einzig und allein durch Luk. 23,45 der Adiši-Hs. vertreten; alle anderen Rezensionen der

¹¹⁷ *Geschichte* 439; 450.

¹¹⁸ Pitra, *Hymnographie* 42f.

¹¹⁹ *Geschichte* 450.

¹²⁰ Ingoroqva 874f.

¹²¹ Auch in dieser Hs., fol. 285^r werden »alte« Hymnen von den »neuen« getrennt angeführt. Dieses Kanonar wird, mitsamt anderen Texten gleichen Inhalts, demnächst in der Löwener Sammlung CSCO im Druck erscheinen.

¹²² Über das Alter der Hypakoe vgl. Pitra, *Hymnographie* 39.

¹²³ Tarchnišvili, *Orientalia* = Mus 68 (1955) 377f.

¹²⁴ Vielleicht sind hier unter »neue« Hymnen solche zu verstehen, die erst später ins Offizium Aufnahme gefunden haben.

Evangelien und selbst Matth. 27,51 und Mk. 15,38 von Adiš haben durchweg კრეტსაბმელი, ein Umstand, der in die älteste Entstehungszeit der georgischen kirchlichen Dichtung weist.

Zusammenfassend kann wohl gesagt werden: Die überaus reiche und hochentwickelte geistliche Dichtung Georgiens, die in mancher Hinsicht zur Grundlage und zum Ausgangspunkt der weltlichen Poesie selbst wurde, ist, quellenmäßig gesehen, so alt wie die Prosa: sie wurzelt im liturgischen Gottesdienst des 5. Jh. Dem Metrum nach ist sie zum Teil einheimisch, zum Teil aber syro-byzantinischer Färbung¹²⁵. Aus den angezogenen Texten ist weiterhin ersichtlich, daß die Georgier bei ihrer Übersetzungstätigkeit sich dem vorliegenden Urtext anbequemten und, schon von Anfang an, Prosa in Prosa übertragen und Verse in Verse umgegossen haben.

¹²⁵ Die Silbenzählung der byzantinischen Poesie selbst vermag nur durch die Berührung mit der orientalischen silbenzählenden Dichtkunst erklärt zu werden; waren doch die ersten Schöpfer der geistlichen Lieder griechischer Zunge echte Syrer oder hellenisierte Orientalen.

Die Selbstanklagen Ephräms des Syrers in griechischer Überlieferung

Beobachtungen über ihre Herkunft

von

Arthur Vööbus

Unter den Quellen über die Person und das Leben Ephraems von Edessa haben die von ihm selbst gemachten Angaben und Andeutungen naturgemäß den Anspruch auf eine überragende Bedeutung. Nun gibt es außer den gelegentlich gemachten Andeutungen, die in seine Gedichte hineingeflochten sind, sogar Schriften, die sein persönliches Leben etwas aufschließen wollen. Die Frage, welche Stücke oder Teile darin Vertrauen verdienen und welche nicht, ist aber sehr schwierig. In der Tat, unter diesen Schriften gibt es keine einzige, die nicht mehr oder weniger starkem Bedenken unterliegt — teils weil ihr Bericht nicht einwandfrei zu sein scheint, teils weil der Hintergrund oder ihre Herkunft oft in Dunkelheit gehüllt ist. In einer solchen Lage ist jeder neue Lichtstrahl höchst willkommen.

Außer den im syrischen Original erhaltenen Rezensionen des Testaments von Ephraem¹, ziehen seine Selbstbekenntnisse eine besondere Aufmerksamkeit auf sich. Diese liegen uns nur in der griechischen Überlieferung vor. In unserem Besitz sind zwei solche Texte, beide betitelt: "Ελεγχος αὐτοῦ καὶ ἐξομολόγησις. Der erste Text ist kürzer², der zweite länger³, von dem der größere Teil noch in einer Sonderüberlieferung auftaucht⁴. In dem ersten Text handelt es sich um ein Bekenntnis, das in einer mehr allgemeineren Art die Sünden und ein verfehltes Leben beweint, jedoch ohne einen näheren Einblick in sein persönliches Leben zu gewähren. In dieser Hinsicht ist dieses Stück recht farblos⁵. Daß aber der ganze Guß ephraemisch ist, hat schon Tillemont beobachtet⁶.

Die zweite Selbstanklage dagegen, die über seine Irrwege und eine gottentfremdete Jugend klagt, zeichnet sich aus durch konkrete Angaben. So ist der jugendliche Leichtsinn, von dem gesagt wird, daß dieser ihn damals beinahe überzeugt hatte, daß alles in der Welt nur vom Zufall geleitet wird, näher illustriert⁷. Angaben werden gemacht über seine Eltern, ihren Wohn-

¹ *Le Testament de Ephrem*, ed. R. Duval = *Journal asiatique*, IX, 18 (1901) 243 ff.

² *Ephraemi Syri opera omnia quae extant*, ed. Assemani (Romae 1732 ff.) 1, 18—23.

³ *Ibid.* 119—44.

⁴ *Ibid.* 3, 439—54 bietet den Text, der dem Abschnitt von 1, 129—44 entspricht.

⁵ Dieses Bekenntnis gewährt aber einen Einblick in sein inneres Leben, das er nach echt ephraemischer Art seziert. Beständig schlägt er auf seine Brust, die er als eine Behausung der Leidenschaften betrachtet; vgl. 1, 19.

⁶ *Le Nain de Tillemont, Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique* (Paris 1702) 8, 737.

⁷ *Opera omnia* 1, 119 f.

ort⁸, ihre Bekannten⁹, und den Hintergrund und Motive¹⁰, die ihn endlich in das Mönchtum geführt haben.

Diese griechische Selbstanklage ist um so interessanter, weil sie in schroffem Gegensatz zu der bekannten Tradition in seiner syrischen Biographie und in anderen hagiographischen Quellen Angaben bietet, die mit Andeutungen in Ephraems echten Schriften wirklich harmonieren. So ist die Religion seiner Eltern — in seiner syrischen Biographie erscheint sein Vater als ein heidnischer Priester, der seinen Sohn wegjagte¹¹ — ohne Zweifel als christlich bezeichnet¹². Ebenso wird ausdrücklich gesagt, daß er von seiner Kindheit an christlich erzogen wurde. Alles das wird durch Ephraems eigene Andeutungen in den syrischen Schriften bestätigt¹³.

Während wir also in Ephraems syrischen Biographien und anderen hagiographischen Quellen beobachten, wie der erbauliche Zweck die Umformung der Überlieferung bestimmte und ein Streben nach dem Typischen sie so stilisierte, daß sie eine rein nach historischen Gesichtspunkten darstellende Betrachtung entstellte, stoßen wir in dieser Selbstanklage auf Schichten, die von dieser Tendenz nicht erfaßt worden sind.

Selten hat man Mut gehabt, über die ebengenannten Texte Meinungen zu äußern, was auch verständlich ist, wenn man die schwierige Natur der Frage in Betracht zieht. Was darüber gesagt worden ist, hält uns nicht lange auf. T. J. Lamys Urteil war: *secundus autem sermo multo prolixior est et plura continet ad vitam Ephraemi pertinentia, sed interpolatus est*¹⁴. Auch Schiwietz, der sich noch 1938 eingehend mit dem historischen Wert unserer Texte befaßt hat, kam zu einem völlig negativen Urteil¹⁵. Man bemerkt, wie die Tatsache, daß diese Selbstanklagen nur griechisch vorhanden sind, abstoßend auf die Forscher gewirkt hat. Wieviel fremdes Gut in die grie-

⁸ Ibid. 122f., 129.

⁹ Ibid. 123.

¹⁰ Durch einen falschen Verdacht daran schuldig zu sein, daß die Wölfe die Schafe eines Hirten zerrissen hatten, als er einst auf einer Reise in Mesopotamien bei ihm übernachtete, wurde er ins Gefängnis geworfen. Tief hat dieses Erlebnis ihn erschüttert, so daß er darin eine Strafe für seine Vergehen sah. Er wurde freigelassen, sah aber im Traum wie er bedroht wurde: *ὑπόστρεψον εἰς τὸν τόπον σου, καὶ μετανόησον περὶ τῆς ἀδικίας, πεισθεὶς ὅτι ἐστὶ τις ὁ τὰ πάντα ἐφορῶν ὀφθαλμός.*

¹¹ Hs. Br. Mus. Orient. 9384, fol. 250b; *S. Ephraem Syri Hymni et sermones*, ed. T. J. Lamy (Mechliniae 1890) 3,30ff.; *Acta martyrum et sanctorum*, ed. P. Bedjan (Parisii 1889) 3,372ff.

¹² οἱ κατὰ σάρκα γεννήσαντές με, τὸν φόβον τοῦ κυρίου ἐνούθητησαν. ἐθεάρουν τοὺς γείτονας ἐν εὐσεβείᾳ· ἤχουον πολλὰς ὑπὲρ χριστοῦ παθόντας· οἱ πατέρες οἱ ἐμοὶ ὠμολόγησαν ἐπὶ τοῦ δικαστοῦ, *Opera omnia* 1,129, vgl. auch 138.

¹³ *Carmina Nisibena*, ed. G. Bickell (Lipsiae 1866) 114; *Hymni de virginitate*, ed. I. E. Rahmani (Scharfensi 1906) 1,103.

¹⁴ *S. Ephraem Syri Hymni et sermones* 4, XXV.

¹⁵ Stephan Schiwietz (Siwec), *Das morgenländische Mönchtum* 3 (Mödling 1938) 109–14. — Vgl. auch C. Emereau, *Saint Ephrem le Syrien, son oeuvre littéraire grecque* (Paris 1918) 2; A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur* (Bonn 1922) 33; O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur* (Freiburg i. B. 1924) 4,352.

chische Ephraemüberlieferung eingeflossen ist, ist bekannt¹⁶, und das hat mit Recht zur Vorsicht gemahnt. Andere haben diese Texte einfach ignoriert. Das ist wohl die einfachste Art, mit ihnen fertig zu werden.

Bei der Lektüre dieser Texte fällt es auf, daß die griechische Gestalt eine Übersetzungsfarbe an der Stirn trägt. Man stößt auf Stellen, die kein anderes Urteil zuzulassen scheinen¹⁷. Besonders handgreiflich wird diese Sachlage, wenn man die Art und Weise, wie diese Texte den biblischen Text wiedergeben, schärfer ansieht. Man erreicht hier wirklich festes Gestein. Es gibt hier zahlreiche Stellen, wo man klar die Nähe der syrischen Texttraditionen spürt.

Im folgenden wird der Versuch gemacht, die wichtigsten dieser Stellen einer Prüfung zu unterziehen.

Der erste Untersuchungsgang betrifft die Beobachtungen auf dem Gebiet des Alten Testaments.

Lev. 14, 36: πάντα τὰ ἐν αὐτῷ κοινὰ ἐστὶ¹⁸ > LXX: ἀκάθαρτα γένηται ὅσα ἀν ἧ ἐν τῇ οἰκίᾳ. Das auffallende Element erscheint tatsächlich in der Peschitta: ܐܘܬܪܐ ܕܐܝܢܐ, ܕܐܝܢܐ ܕܐܘܬܪܐ.

Eccl. 12, 14: τὰ δὲ πράξεως εἰς κρίσιν ἄξει ὁ θεός¹⁹ > LXX: ὅτι σὺν πᾶν τὸ ποίημα ὁ θεὸς ἄξει ἐν κρίσει. Diesmal hat die Peschitta ܐܘܬܪܐ, aber unser Text spiegelt ein Muster wieder, das mehr targumähnlich ist als dasjenige in der Peschitta, denn das Targum liest hier ܕܝܢܐ ܕܝܢܐ. Wie eine nähere Untersuchung zeigt, ist die älteste Textüberlieferung gerade durch solche Einflüsse gekennzeichnet²⁰.

Sieht man diese Proben näher an, so beobachtet man, daß die Eigenwilligkeit des griechischen Textes sich als eine Übertragung entpuppt, gemacht aus einer eigentümlichen Gestalt des alttestamentlichen Textes, der in der alten syrischen Christenheit zu Hause war.

Durch diese Wahrnehmungen eröffnet sich unserer Studie eine unerwartete Perspektive, die, soweit es möglich ist, weiter verfolgt werden muß. Und in der Tat, zu derselben Lösung drängt uns, was im Bereich des neutestamentlichen Textes auftaucht, soweit er noch greifbar ist.

Matth. 10, 30: αἱ τρίχες τῆς κεφαλῆς οἱ λογισμοί εἰσὶν²¹ > Graecus: αἱ τρίχες τῆς κεφαλῆς πᾶσαι ἠριθμημέναι εἰσὶν. Unser Text geht Hand in Hand mit dem Diatessaron, das πᾶσαι ebenso ausläßt, bezeugt durch

¹⁶ Vgl. Baumstark, a. a. O. 35f.

¹⁷ Die Wendungen erinnern merkwürdig an das, was uns aus dem syrischen Ephraem bekannt ist.

¹⁸ *Opera omnia* 1, 134; 3, 444.

¹⁹ *Ibid.* 1, 133; 3, 443.

²⁰ A. Vööbus, *Peschitta und Targumim des Pentateuchs. Neues Licht zur Frage der Herkunft der Peschitta aus den altpalästinischen Targumim* = Papers of the Estonian Theological Society in Exile 8 (Stockholm 1956) 121ff.; siehe auch: *Der Einfluß des altpalästinischen Targums in der Textgeschichte der Peschitta des Alten Testaments* = Mus 68 (1955) 215ff.

²¹ Auch die Parallelen zu dieser Stelle sind in Betracht gezogen: *Opera omnia* 1, 132; 3, 442.

arabische²² und persische²³ Zeugen. Das hat seine Spuren auch in der Lukasstelle 12,7 bei den beiden Altsyrern hinterlassen, wo $\pi\tilde{\alpha}\sigma\alpha\iota$ auch fehlt. Der Rest unserer Lesung scheint eine Übersetzung zu sein. Sonst kommt $\lambda\omicron\gamma\iota\sigma\mu\omicron\iota$ auf dem griechischen Grunde nicht vor²⁴. Wenn man bedenkt, daß gerade die syrische Wurzel ܠܘܠ sowohl »zählen« wie »denken« bedeuten kann, möchte man gerade unsere Stelle als einen sicheren Beweis für die Tatsache einer Übersetzung aus dem Syrischen ansehen.

Joh. 3,12: $\tau\acute{\iota}\ \acute{\epsilon}\tilde{\alpha}\nu\ \epsilon\acute{\iota}\pi\omega\ \delta\upsilon\mu\acute{\iota}\nu\ \tau\acute{\alpha}\ \acute{\epsilon}\pi\omicron\upsilon\rho\acute{\alpha}\nu\iota\alpha$ ²⁵ > $\pi\tilde{\omega}\varsigma\ \acute{\epsilon}\tilde{\alpha}\nu\ \epsilon\acute{\iota}\pi\omega\ \delta\upsilon\mu\acute{\iota}\nu\ \tau\acute{\alpha}\ \acute{\epsilon}\pi\omicron\upsilon\rho\acute{\alpha}\nu\iota\alpha$. Dieses $\tau\acute{\iota}$ ist augenscheinlich ein Widerhall des syrischen ܠܘ , was als ܠܘ in dem arabischen Diatessaron noch zu sehen ist²⁶.

Röm. 2,16: $\acute{\epsilon}\nu\ \tau\tilde{\eta}\ \acute{\omega}\rho\alpha\ \acute{\epsilon}\kappa\epsilon\acute{\iota}\nu\eta$ ²⁷ > $\acute{\epsilon}\nu\ \tilde{\eta}\ \eta\mu\acute{\epsilon}\rho\alpha$. Nützlich ist die Wahrnehmung, daß gerade diese Tendenz, $\eta\mu\acute{\epsilon}\rho\alpha$ mit $\acute{\omega}\rho\alpha$ zu tauschen, den altsyrischen Textüberlieferungen eigentümlich ist²⁸.

I Kor. 4,5: $\acute{\alpha}\pi\omicron\kappa\alpha\lambda\upsilon\psi\epsilon\iota$ ²⁹ > $\phi\omega\tau\acute{\iota}\sigma\epsilon\iota\text{-}\phi\alpha\nu\epsilon\rho\acute{\omega}\sigma\epsilon\iota$. Der Text in der Peschitta ist schon dem Griechischen angepaßt, aber die altsyrischen Texttraditionen bestätigen dieselbe Lesung durch ܠܘܠ , und zwar in beiden Satzgliedern³⁰.

Hebr. 4,12: $\chi\omega\rho\epsilon\acute{\iota}\ \acute{\alpha}\chi\rho\iota\ \mu\epsilon\rho\iota\sigma\mu\omicron\upsilon$ ³¹ > $\delta\tilde{\iota}\kappa\nu\acute{\omicron}\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma\ \acute{\alpha}\chi\rho\iota\ \mu\epsilon\rho\iota\sigma\mu\omicron\upsilon$. Diese merkwürdige Abweichung $\chi\omega\rho\epsilon\acute{\iota}$, die auf dem griechischen Boden sonst nicht vorkommt, verrät den Versuch, die syrischen Textüberlieferungen zu übersetzen, und zwar die archaischen. Die Peschitta liest hier ܠܘܠ , aber mehr Licht auf die wahre Herkunft dieser Lesung fällt, wenn man den Versuch macht, zu den älteren Überlieferungen zu gelangen. In der Tat stoßen wir hier auf das ܠܘܠ ³², das unser $\chi\omega\rho\epsilon\acute{\iota}$ restlos aufklärt. Dasselbe ܠܘܠ wurde von den alten syrischen Übersetzungen auch in die altarmenische Version übertragen. Als Հասանիլ ³³ war es bekannt dem Agathangelos³⁴ und anderen Autoren³⁵, die die altarmenische Apostolos-Übersetzung benutzt haben.

²² *Diatessaron de Tatién*, ed. A. S. Marmardji (Beyrouth 1935) 124. In der Hs. E ist dieses Element schon eingedrungen.

²³ *Diatessaron persiano*, ed. G. Messina (Roma 1953) 26.

²⁴ Vgl. den Apparat in H. von Soden, *Die Schriften des Neuen Testament* (Göttingen 1913) 2,32.

²⁵ *Opera omnia* 1,128.

²⁶ *Diatessaron de Tatién* 310.

²⁷ *Opera omnia* 1,132; 3,442.

²⁸ Vgl. Stellen wie z. B. Mt. 22,46; 24,42 u. a.

²⁹ *Opera omnia* 1,132; 3,442.

³⁰ Hs. Vat. syr. 138, fol. 3a.

³¹ *Opera omnia* 1,133; 3,442.

³² Hs. Br. Mus. Add. 14,554, fol. 55b.

³³ *Thesaurus armeniacus*, ed. G. Awetikhean, H. Siwrmelean et J. B. Awgerean (Venetik 1837) 2,50 bietet hier $\text{παραγίνομαι, προσέρχομαι, pervenio, advenio}$.

³⁴ *Patmowthiwn Hayoc*, ed. S. Malxasean (Tiflis 1909) 326.

³⁵ *Srboyn Ephremi matenagrowthiwnkh* (Venetik 1836) 2,316.

Nun dürfen wir die Ergebnisse kurz zusammenfassen. Daß mit der am Anfang dieser Studie ausgesprochenen Vermutung sicher das Richtige getroffen ist, beweisen zur Evidenz die untersuchten Stellen. Freilich sind sie nur Trümmer einer bestimmt einst viel reicheren Überlieferung, die durch das Abschreiben der Handschriften einen Teil dieses altertümlichen Gutes verloren hat. Und deshalb kann man gar nicht hoffen, daß wir hier die syrische Textgestalt in ihrer letzten Schärfe sehen dürfen. Daß diese altertümliche Textgestalt auch in unseren Schriften nur in Spuren weiterlebt, war — wie die Beobachtungen im Bereich der griechischen Übersetzungsliteratur uns lehren — zu erwarten. Aber auch das Nachgebliebene, erhalten in den alt- wie neutestamentlichen Stellen, genügt, um einen wichtigen Einblick in die wahre Herkunft dieser Überbleibsel zu gewinnen. In der Tat, diese sind in solch ein eigentümliches Licht getaucht, das nur durch die alten syrischen Überlieferungen erklärt werden kann. Es sei noch hinzugefügt, daß in diesem Lichte auch die merkwürdige Wortfolge, Umstellungen³⁶ und Benutzung der Synonyme³⁷ eine befriedigende Erklärung findet.

Feststellungen wie diese machen den Schluß unvermeidlich: in den Texten der griechischen Selbstanklage handelt es sich ursprünglich nicht um eine Originalschrift, sondern um eine Übertragung aus dem verlorengegangenen syrischen Original.

Schließlich darf darauf hingewiesen werden, daß diese hier angeführten Ausführungen auch für andere Fragen natürlich nicht völlig belanglos bleiben können. Damit kommt ein neuer Faktor auch in die quellenkritischen Überlegungen hinein. Das Ergebnis, daß die behandelten Texte auf eine syrische Grundlage zurückgehen, bedeutet für die Forschung, daß sie gezwungen ist, diesen Texten jetzt eine größere Aufmerksamkeit zu schenken. Mit anderen Worten, diese Selbstanklagen in griechischer Kleidung gewinnen jetzt den Wert autobiographischer Angaben, wie sie die syrischen Paralleltex te besitzen. Wie bekannt, muß man in diesem Material Vorsicht ausüben und damit rechnen, daß hier mehrere Hände gearbeitet haben. Es ist natürlich, daß mit diesem Material auch unsere Stücke demselben Verdacht unterliegen. Andererseits darf man doch annehmen, daß in diesem Material wenigstens ein Kern echt ist und sich als brauchbar erweist für geschichtliche Zwecke. Daß das auch mit den behandelten Selbstanklagen der Fall zu sein scheint, braucht man jetzt nicht mehr einfach deshalb zu bezweifeln, weil diese Stücke nur griechisch vorhanden sind.

³⁶ Siehe besonders Stellen wie Joh. 15,1 und I Kor. 3,13, *Opera omnia* 3,442,451.

³⁷ Siehe besonders Prov. 26,11, Ps. 134,6, Mt. 5,45 und Rom. 1,32 *ibid.* 1,19, 126, 134.

Zum anaphorischen Fürbittgebet der ostsyrischen Liturgie der Apostel Addaj und Mar(j)

von

Hieronymus Engberding OSB

Seit etwa drei Jahrzehnten hat die ostsyrische Liturgie der Apostel Addaj und Mar(j)¹ wegen ihrer Besonderheiten von Zeit zu Zeit immer wieder die Aufmerksamkeit der Forscher auf sich gelenkt. Den Reigen eröffnete Rahmani², indem er sowohl eine eingehende Beschreibung der aufs engste mit der ostsyrischen Ap verwandten maronitischen Petrusliturgie³ bot wie auch die entsprechenden Texte der Ap und der Petr III einander gegenüberstellte. Aus dieser Gegenüberstellung zog er auf S. 322 die Folgerung: beide Texte gehen auf eine gemeinsame Quelle zurück; S. 332 glaubte er sich jedoch mit einem gewissen Vorbehalt dahin aussprechen zu sollen, daß die Ap eine Kürzung der Petr III sei. — Fast zur gleichen Zeit erschien der Aufsatz von Edward C. Ratcliff⁴, der mit kühnem Schwung die Ap in das Licht der ältesten Liturgiegeschichte rückte und ihre Besonderheiten scharfsinnig — wenn auch mit Übertreibungen — zu deuten suchte. — 1932 konnte ich selbst⁵ auf den Spuren Rahmanis das eucharistische Hochgebet der Ap und der Petr III einer eindringenden vergleichenden Untersuchung unterziehen. — 1944 bot A. Raes⁶ eine der Forschung höchst willkommene Aufarbeitung des Tatbestandes bezüglich des Problems des in allen Hss. der Ap fehlenden Einsetzungsberichtes. — 1946 räumte Gregory Dix⁷ in seinem groß angelegten Werk über die Entwicklung der Liturgie auch unserer Ap den ihr gebührenden Platz ein, stellte mit klarem Blick ihre Eigenart und ihr hohes vor-nizänisches Alter heraus,

¹ Von uns hier einfach mit Ap wiedergegeben, während wir die ostsyrische Liturgie des Theodorus mit Theod bezeichnen. Über die Hss. und die Druckausgaben der Ap kann man in den weiter unten angeführten Arbeiten alles Wünschenswertes lesen. Daher ersparen wir uns hier die Wiederholung.

² Ignatius Ephrem Rahmani, *Les Liturgies Orientales et Occidentales* (Beyrouth 1929) 317–32.

³ Hier in Zukunft nach dem Vorgang von A. Raes, *Anaphorae Syriacae* 1 (Rom 1939) XLII als Petr III bezeichnet. — Als Grundlage haben wir den Text des Missale Chaldaicum (Rom 1592/4) benutzt, der an Hand des Vat.Syr. 28 und 29 kontrolliert wurde.

⁴ *The original Form of the Anaphora of Addai and Mari: a suggestion* = JThSt 30(1929)23–32.

⁵ *Urgestalt, Eigenart und Entwicklung eines altantiochenischen eucharistischen Hochgebetes* = OrChr 29(1932)32–48.

⁶ *Le récit de l'institution eucharistique dans l'anaphore Chaldéenne et Malabare des Apôtres* = OrChrPer 10(1944)216–26.

⁷ *The shape of the liturgy* (Westminster ²1946).

ließ sich freilich auch zu einigen gewagten Ansichten hinreißen. — 1949 griff Bernard Botte⁸ von seiner Sicht aus verschiedene Probleme, welche mit der Ap verknüpft sind, auf und überraschte die Welt mit dem Nachweis, daß die Ap ursprünglich unbedingt einen Einsetzungsbericht gehabt haben müsse, da noch im heutigen Text deutliche Spuren seines Vorhandenseins zu erkennen seien. — 1954 beschäftigte sich Botte⁹ nochmals eingehend mit der Ap, als er sich über die Epiklese in den ostsyrischen Liturgien verbreitete. In diesem Zusammenhang untersuchte er auf S. 63/9 auch das anaphorische Fürbittgebet der Ap.

An dieser Untersuchung hat mich besonders überrascht, daß Botte in keiner Weise das Material, welches Petr III bietet, heranzieht. Sehr zum Schaden der Gültigkeit seiner Ergebnisse, wie mir scheinen will und wie die folgenden Ausführungen zeigen sollen¹⁰. Um es von vornherein klar

⁸ *L'Anaphore chaldéenne des Apôtres* = OrChrPer 15(1949)259–76.

⁹ *L'epiclèse dans les liturgies syriennes orientales* = Sacris erudiri 4(1954)48–72.

¹⁰ Für den Bereich der Epiklese mag die Bedeutung der Vernachlässigung der Petr III mit folgendem Beispiel beleuchtet werden. Botte schreibt S. 60: »en dehors des liturgies syriennes orientales, on n'en trouve trace (gemeint ist eine Epiklese von der Struktur, wie sie Ap aufweist) — à ma connaissance — que dans une anaphore maronite.« Damit meint Botte die maronitische Sixtus-Anaphora, deren Text er dann auch ausdrückt. Wie sehr aber auch die Epiklese der Petr III mit den beiden genannten Epiklesen verwandt ist, zeigt folgende Gegenüberstellung:

Ap	Petr III	Sixtus
et veniat Domine Spiritus tuus sanctus et requiescat super oblationem istam servorum tuorum quam offerunt et eam be- nedicat et sanctificet ut sit nobis Domine ad expiationem delictorum et ad remissionem peccatorum spem magnam resurrectionis a mortuis et ad vitam novam in regno caelorum	et veniat Domine Spiritus tuus vivens et sanctus de excelsis supernis et requiescat et habitet et volitet super oblationem istam et super calicem istum et sint ad expiationem delictorum et ad remissionem peccatorum et ad resurrectionem benedictam a mortuis et ad vitam novam in regno caelorum in saecula saeculorum. Amen.	et veniat Domine Spiritus tuus vivificans et sanctus et requiescat super oblationem istam servorum tuorum et sit suscipientibus eam ad expiationem delictorum et ad remissionem peccatorum et ad resurrectionem benedictam a mortuis et ad vitam novam et aeternam in regno caelorum
cum omnibus qui placiti fuerunt coram eo.		et panem hunc...

Es kann niemandem entgehen, wie eng verwandt alle drei Texte sind; so eng verwandt, daß die kleinen Entwicklungen, welche jede einzelne Gestalt für sich durchgemacht hat, für unseren Gesichtspunkt gar keine Rolle spielen. Da nun anderseits

zu sagen, geht es hier also nur um diesen Punkt, d. h. um die Untersuchung der Frage: welche Erkenntnisse bietet die Heranziehung der Petr III für ein Vorhandensein und für die Gestalt eines anaphorischen Fürbittgebetes in der ostsyrischen Ap? Bei der Behandlung dieser Frage scheinen mir folgende Punkte eine besondere Beachtung zu verdienen:

1

Kannte die Urgestalt der Ap ein Fürbittgebet?

Das eucharistische Hochgebet hatte in beiden Anaphoren folgendermaßen geschlossen:

Petr III	Ap
illuminasti scientiam nostram et condemnasti inimicos nostros et triumphare fecisti humilitatem nostram.	illuminasti scientiam nostram et Domi- nus noster ac Deus noster condemnasti inimicos nostros et triumphare fecisti humilitatem naturae nostrae infirmae per miserationes effusas gratiae tuae.
et propter has omnes gratias tuas erga nos referamus tibi gloriam et honorem in ecclesia tua sancta coram altari tuo propitiatorio nunc . . .	et propter omnia auxilia tua et gratias tuas erga nos referamus tibi gloriam et honorem et confessionem et adorationem nunc et semper et in saecula saeculorum. Amen.

An diesen Text schließt sich nun in Petr III sogleich und unmittelbar ein Fürbittgebet. Diese Tatsache ist schon in sich allein überraschend, wie wir sofort sehen werden. Sie wirkt aber noch überraschender, wenn wir feststellen müssen, daß derselbe Text auch in der Ap vorkommt — wenn auch erst an etwas späterer Stelle. Wie eng beide Texte miteinander verwandt sind, zeigt folgende Gegenüberstellung:

Petr III	Ap
Tu Domine ergo per miserationes tuas multas fac memoriam bonam omnibus patribus rectis ac iustis in commemoratione corporis tui et sanguinis quam tibi offerimus super altare tuum vivum et sanctum, sicut tu spes nostra docuisti nos per evan- gelium tuum sanctum.	Tu Domine per miserationes tuas multas inenarrabiles fac memoriam bonam et acceptabilem omnibus patribus rectis ac iustis qui placuerunt coram te in commemoratione corporis et sanguinis Christi tui quam tibi offerimus super altare tuum purum et sanctum, sicut tu docuisti nos

aus der früheren Arbeit Bottes (s. Anm. 8) feststeht, daß er Petr III gekannt hat, ist man wirklich überrascht, den oben zitierten Satz zu lesen. — Noch mehr aber ist man überrascht, wenn man a. a. O. 60, Anm. liest, der Name des Papstes Sixtus V., der zur Zeit des Druckes des maronitischen Missales (1592) regierte, sei nicht ohne Einfluß auf den Namen der Anaphora geblieben. Dabei weisen bereits folgende Hss., die alle vor der Zeit Sixtus V. geschrieben sind, den Namen Sixtus an der Spitze dieser Anaphora auf: Berlin 152 (14./15. Jh.); British Museum 263 (Jahr 1218); 264 (Jahr 1230); 267 (13. Jh.); 270 (13. Jh.) usw.!!!

Diese Gegenüberstellung bedarf keiner Erläuterung. Sind aber die Texte so eng verwandt, so darf man daraus den Schluß ziehen, daß sowohl Petr III wie Ap das Gebet aus derselben Quelle bekommen haben, die wir dann als eine Urgestalt beider Anaphoren ansehen müssen. Daraus ergibt sich dann unter Heranziehung der Ergebnisse unserer Untersuchungen in OrChr 29 (1932) der weitere Schluß, daß diese Urgestalt nicht bloß ein eucharistisches Hochgebet, sondern auch ein Fürbittgebet umfaßte. Mit dieser Tatsache hatte bereits Ratcliff¹¹ gerechnet, freilich ohne unseren Beweisgrund zu kennen; Botte¹² dagegen meinte: les prières d'intercession ne sont pas primitives. Allerdings wollen wir hier gerne betonen, daß wir unter Urgestalt nur die mit Hilfe solider Kriterien erreichbare Gestalt verstehen, nicht jedoch irgendeine Größe, deren Existenz nur das Ergebnis mehr oder weniger subjektiver Auffassungen ist.

Die Tatsache, daß dieses Fürbittgebet sich unmittelbar an das eucharistische Hochgebet anschloß, zeugt von neuem von dem hohen Werte, den diese Urgestalt für die liturgievergleichende Forschung hat. Unsere Anaphora wird dadurch erneut zu einem Vertreter ganz eigenständiger Liturgiegestaltung. Während die meisten Liturgien des Christlichen Ostens das Fürbittgebet erst hinter der Epiklese bringen, treffen wir hier eine Art, welche eine gewisse Verwandtschaft mit der ägyptischen Markusliturgie aufweist, bei welcher ja das Fürbittgebet aus dem Gebet der Darbringung herausfließt, das sich seinerseits unmittelbar an das große Dankgebet anschließt. Indessen greift die Verfolgung dieser so interessanten Beobachtungen über den uns hier gesteckten Rahmen hinaus.

2

*Der sekundäre Charakter des in Ap vorausgehenden Bittgebetes*¹³

Wie wir schon erwähnten, treffen wir in der Ap zwischen dem eucharistischen Hochgebet und dem eben behandelten Fürbittgebet andere Bittgebete an. Damit erhebt sich sofort die Frage: was ist von diesen Bittgebeten zu halten?

¹¹ JThSt 30(1929)27.

¹² OrChrPer 15(1949)269. — In dem zweiten, in Anm. 9 angeführten Aufsatz nimmt Botte keinen Bezug mehr auf diese Äußerung. So bleibt der Leser im Unklaren, wie er die verschiedenen Ansichten miteinander vereinigen soll. — Auch G. Dix hat das Fürbittgebet nicht für ursprünglich gehalten: »this is clearly an interpolation of a relatively late date, part of which has not yet been inserted so late as the tenth century« (S. 179, Anm.).

¹³ Es handelt sich hier um das Gebet Renaudot, *Liturgiarum orientalium collectio* 2 (Frankfurt 1847) 585 oben = Botte in *Sacris erudiri* 6(1954) 64 unten = syrische Ausgabe Urmia 1890, 18 Mitte.

Schon 1914 hatte R. H. Connolly¹⁴ darauf hingewiesen, »that all prayers in the Urmia text which bear the title kushshāphā are late additions, and no part of the traditional liturgy of Addai and Mari The intercessory kushshaphas in the present ‚Addai and Mari‘ were probably added in imitation of the Intercessions in ‚Theodore‘ and ‚Nestorius‘« Und Ratcliff¹⁵ nahm die Beweisführung Connollys auf und bestimmte als terminus post quem die Zeit des Georg von Arbela (†987).

Nun gehören aber die hier in Frage stehenden Bittgebete vollständig zu dieser Klasse der kushshāphē. Wenn nun zu den durch Connolly namhaft gemachten Gründen jetzt noch das so wichtige äußere Kriterium des Zeugnisses der Petr III kommt, wird man wohl von einer wirklichen Sicherheit in der Beurteilung des sekundären Charakters dieses Gebetes sprechen zu dürfen. Um so mehr überrascht es da, wenn man feststellen muß, daß Botte wohl die späteren Stücke dieses Bittgebetes für sekundär hält, nicht jedoch das erste und wichtigste¹⁶, welches folgenden Wortlaut hat:

Domine Deus potens, suscipe oblationem hanc pro omni Ecclesia sancta Catholica et pro omnibus patribus rectis et iustis qui placiti fuerunt coram te. et pro omnibus prophetis et apostolis et pro omnibus martyribus et confessoribus et pro omnibus lumentibus et prostratis et pro omnibus pauperibus et vexatis et pro omnibus infirmis et oppressis et pro omnibus defunctis qui separati sunt (a nobis) et migraverunt e medio nostri. et pro populo hoc qui spectat et expectat misericordiam tuam.

Daß auch dieses Gebet — genau wie die folgenden — als sekundärer Einschub gewertet werden muß, ergibt sich zunächst aus der Tatsache, daß es zum gleichen kushshāphā gehört und in gleicher Weise in Petr III fehlt; also gelten die eben angeführten Gründe in vollem Umfang und in ungeschwächter Kraft auch von diesem Stück. Dazu treten noch weitere bedeutsame Beobachtungen:

1. Es überrascht die häufige Mischung von Gebeten für Lebende und Tote, während sonst in dieser Beziehung eine klare Scheidung die Regel ist. Zunächst: *pro omni Ecclesia sancta catholica*; dann: *pro omnibus patribus rectis et iustis qui placiti fuerunt coram te, et pro omnibus prophetis et apostolis et pro omnibus martyribus et confessoribus*; damit sind eindeutig Tote gemeint; dann wieder für Lebende: *et pro omnibus lumentibus et prostratis et pro omnibus egenis et vexatis et pro infirmis et oppressis*; dann wieder für Tote: *pro omnibus defunctis qui separati sunt (a nobis) et migraverunt ex nobis*; dann wieder für Lebende: *et pro populo hoc qui spectat et expectat misericordiam tuam*. Letzterem wird noch die Bitte des Opfernden für sich selbst beigefügt: *et pro me infirmo et misero et paupere*.

¹⁴ *The work of Menezes on the Malabar Liturgy* = JThSt 15(1914)396—425; hier kommt S. 424 in Betracht.

¹⁵ JThSt 30(1929)27.

¹⁶ *Sacris erudiri* 6(1954)64.

2. Ferner überrascht, daß die Bitte *pro omnibus patribus rectis et iustis qui placiti fuerunt coram te et pro omnibus prophetis et apostolis et pro omnibus martyribus et confessoribus* sich genau so in dem Stück findet, welches wir sogleich als zum Urbestand der Ap gehörig erkennen werden¹⁷. Also Doppelung und Wiederholung.

3. Ferner überrascht die Tatsache, daß bei der Fassung der Bitten geläufige Wendungen reichlichste Benutzung finden: *lugentes, prostrati, egeni, vexati, infirmi, oppressi*. Die Gleichwerte für diese Klassen der Notleidenden gehören im Bereich der syrischen Liturgien zum ständigen Répertoire des Fürbittgebetes. Und zu *populo hoc qui spectat et expectat misericordiam tuam* vgl. die geläufige griechische Wendung: *Μνήσθητι ὁ θεὸς καὶ τοῦ λαοῦ τοῦ ἀπεκδεχομένου τὸ ἔλεός σου*¹⁸. Da bleibt sozusagen nichts mehr an individueller Gestaltung übrig. Diese Feststellung paßt vorzüglich zu einem Fürbittgebet, das sekundär in ein anderes eingeschaltet wurde, weil man die Vortrefflichkeit der Wendungen, die man anderswo kennen gelernt hatte, nur zu gut zu schätzen wußte und sie deswegen auch in der eigenen Anaphora haben wollte!

3

Die Verkettung des ursprünglichen Fürbittgebetes in Ap mit der später auftretenden Aufzählung der Heiligenklassen

Von *docuisti nos* an trennen sich Ap und Petr III, um sich erst zu Beginn der Epiklese wieder deutlich zu vereinigen. Indessen bedeutet diese Tatsache noch nicht, daß wir für das Textstück, welches in der Ap zwischen dem genannten *docuisti nos* und dem Beginn der Epiklese zu finden ist, gänzlich auf die Erkenntnisquelle der Petr III verzichten müßten. Ein aufmerksamer Beobachter vermag nämlich folgendes auszumachen:

1. Zunächst fällt auf, daß das *docuisti nos*, das sich noch in beiden Anaphoren findet, im ostsyrischen Text nach der Bitte um Frieden usw. in einem ebenfalls von Christus geltenden *docuit* wieder aufgenommen wird.

2. die innere Zusammengehörigkeit dieser beiden Ausdrücke wird noch dadurch erhärtet, daß das *durch dein Evangelium*, welches Petr III an der ersten Stelle hat, in Ap erst an der zweiten Stelle erscheint¹⁹.

3. Auf welches Wort Christi bezieht sich nun dieses *docuisti* bzw. *docuit*? Der Maronite bietet als Herrenwort: *ego sum panis vivus qui de coelo descendi, ut vivant per me mortui*. Der Ostsyrer kennt im ersten Fall überhaupt kein Objekt zu *docuisti*; im zweiten Fall bringt er überraschender-

¹⁷ S. unten Nr. 3.

¹⁸ Vgl. syrische Basiliusliturgie bei Renaudot a. a. O. 2,550 oder die griechischen Wendungen bei Brighthman, *Liturgies Eastern and Western* 1(Oxford 1896)374.

¹⁹ Der Ostsyrer fügt hier hinzu: *lebensspendendes*.

weise *omnem puritatem et sanctitatem*²⁰. Letzteres kann bei vernünftiger Überlegung gar nicht in Frage kommen. Denn der Inhalt des Lehrwortes Christi soll doch begründen, weshalb wir jetzt bei der Feier des heiligen Opfers für die Toten beten. Das *omnem puritatem et sanctitatem* erscheint darum wie eine Wendung, die nachträglich erforderlich war, als man etwas ursprünglich Zusammenhängendes aufgebrochen hatte. Das ursprünglich Zusammenhängende aber wird deutlich sichtbar, wenn man im Ostsyrer sogleich vom ersten *docuisti* zum zweiten *docuit* übergeht. Dann erhalten wir folgenden Satz: *fac memoriam bonam et acceptabilem omnibus patribus rectis et iustis, qui placiti fuerunt coram te, in commemoratione corporis et sanguinis tui*²¹, *quam tibi offerimus super altare tuum purum et sanctum, sicut docuisti nos: prophetis, Apostolis, Martyribus, Confessoribus, Episcopis, Doctoribus, Sacerdotibus, Diaconis et omnibus filiis Ecclesiae sanctae Catholicae qui consignati sunt signo vivo baptismi sancti.*

Der Satz überrascht durch das Licht, das ihm innewohnt. Jetzt ist alles klar und durchsichtig! Jetzt weiß man, was die Aufzählung der einzelnen Klassen der Heiligen und Toten soll. Jetzt sieht man deutlich, daß diese Aufzählung nur das voraufgehende *patres recti et iusti* — wie auch sonst in den Liturgien — aufnimmt. Jetzt sind all die Schwierigkeiten behoben, welche die Forscher bislang an dieser Stelle empfunden haben. Renaudot half sich kurzerhand, indem er hier einfach ein *memoriam fac* vor *prophetis* in den Text einschob²². Botte sträubte sich dagegen und suchte den genauen Wortlaut des Textes auch gegenüber der Bemerkung des P. Raes festzuhalten, die Petr III biete hier ebenfalls ganz klar ein wirkliches »Gedenken«²³. So stand Botte zwischen der Undeutbarkeit des Wortlautes und der Klarheit des Sinnes, der herauskommen mußte. Und so entrang sich seiner Brust der Seufzer: »avec la meilleure volonté du monde je ne vois pas ce que cela peut signifier«²⁴. Uns dagegen ist jetzt alles durchsichtig: der Sinn wie auch die Gestaltung des Textes, der eben wegen

²⁰ Überraschend wirkt, bei Botte in *omni puritate et sanctitate* als Lesung der Urmia-Ausgabe angegeben zu finden (*Sacris erudiri* a. a. O. 65). Meine Urmia-Ausgabe liest ganz deutlich *omnem puritatem et sanctitatem*; also gänzliche Übereinstimmung mit Menezes und Renaudot. Auch die Hs. des Mosuler Patriarchats Nr. 39 (17./18. Jh.), welche zweimal die Ap bietet, liest in beiden Fällen ganz einwandfrei kein »in«.

²¹ Wir wählen hier die maronitische Fassung, welche den ganzen Text in der Anrede an Christus bringt. Damit erhält der Maronite die vom Post-Sanctus an auch in Ap vorhandene Anrede an Christus folgerichtig bei. Der Ostsyrer hat vom Beginn des Fürbittgebetes an alles an Gott Vater gerichtet und darum die Wendungen entsprechend geändert; z. B. *corporis et sanguinis tui* in *corporis et sanguinis Christi tui*. Daß der Ostsyrer hier derjenige ist, welcher Änderungen vorgenommen hat, geht auf deutlichste hervor aus der Tatsache, daß er sich einmal verrät; nämlich bei dem berühmten *docuisti* hat auch der Ostsyrer noch die mit dem Maroniten übereinstimmende zweite Person!

²² a. a. O. 2,586 oben.

²³ OrChrPer 15(1949)266, Anm. 2.

²⁴ *Sacris erudiri* a. a. O. 66.

des Einschubs eine leichte Umbildung erfahren mußte. Die Schwierigkeit, die Verbindung der Aufzählung der Klassen der Heiligen mit den *patres iusti et recti* wieder herzustellen, überbrückte der Bearbeiter dadurch, daß er dem zweiten *docuit* kühn ein neues Objekt gab: *omnem puritatem et sanctitatem*. Diese Kühnheit verlangte dann weiter, daß jedem der nun folgenden Glieder der Aufzählung das syrische η vorgesetzt wurde.

Wer jedoch für das *docuisti* bzw. *docuit* ein ausdrückliches Herrenwort, wie es sich in Petr III findet, auch für die Ap fördern möchte, sei darauf hingewiesen, daß auch die ägyptische Basiliusliturgie sich im gleichen Zusammenhang mit dem gleichen allgemeinen Hinweis begnügt²⁵: ἐπειδὴ δέσποτα πρόσταγμά ἐστιν τοῦ μονογενοῦς σου υἱοῦ, τῆς μνήμης τῶν ἁγίων σου κοινωνεῖν ἡμᾶς, ἔτι μνησθῆναι καταξίωσον κύριε καὶ τῶν ἀπ' αἰῶνος εὐαρεστησάντων σοι ἁγίων πατέρων, πατριαρχῶν, ἀποστόλων ...

4. Ein besonderes Wort verlangt in diesem Zusammenhang noch die Aufzählung der Heiligenklassen in Petr III. Sie steht im Rahmen eines ausgedehnten Gedenkens, welches der Maronite sekundär an den Einsetzungsbericht angeschlossen hat. Deswegen wird man zunächst wenig geneigt sein, in diesem Material einen wirklichen Nachhall des alten Grundstockes des Urformulars zu erblicken. Indessen läßt eine Gegenüberstellung der Texte doch aufhorchen:

Petr III²⁶
offerimus tibi Domine coram te sacrificium hoc in memoriam patrum prophetarum et apostolorum et martyrum et confessorum et omnium patriarcharum orthodoxorum et metropolitaram et episcoporum et chorepiscoporum et periodeutarum et sacerdotum et diaconorum et diaconissarum et subdiaconorum et lectorum et innuptorum et virginum (masculini generis) et virginum (feminini gen.) et omnium filiorum Ecclesiae sanctae qui obsignati sunt signo baptismi et quos communicasti corpori tuo et sanguini tuo.

Ap

prophetarum et apostolorum et martyrum et confessorum et
episcoporum et doctorum
et sacerdotum et diaconorum

et omnium filiorum Ecclesiae sanctae et catholicae qui obsignati sunt signo vivo baptismi sancti.

Zwar ist die Eingliederung der Hierarchie in all ihren Stufen mitsamt den pneumatischen Ständen in diese Aufzählung der Heiligenklassen auch sonst zu finden. So in der ostsyrischen Theod²⁷ und Nestoriusliturgie²⁸;

²⁵ Renaudot a. a. O. 1,70.

²⁶ Wir folgen hier der Fassung, wie sie die Hss. Vat. Syr. 28 und 29 bieten. Der Druck von 1592/4 hat die Gruppe *patriarcharum* bis *virginum* einschließlich herausgebogen und erst hinter *quos communicasti corpori tuo et sanguini tuo* gesetzt. Die Übereinstimmung mit Ap und anderen Parallelen zeigt aber, daß die Lesart der Hss. vorzuziehen ist.

²⁷ Renaudot a. a. O. 2,614.

²⁸ Renaudot a. a. O. 2,627.

so auch auf armenischem Boden²⁹. Umgekehrt dagegen nicht in der ost-syrischen Bruchstück-Anaphora³⁰. Daher ist dieser Befund nicht eindeutig.

Anders wird die Lage, wenn wir den Schluß des Textes ins Auge fassen. Da treffen wir folgende Verhältnisse an:

Petr III	Ap	Theod	Nestorius ³¹
omnes filii Ecclesiae sanctae qui signati sunt sigillo baptis- mi propitiatorii	omnes filii Ecclesiae sanctae catho- licae qui signati sunt sigillo vivo baptismi sancti	omnes filii Ecclesiae sanctae catho- licae qui in fide vera transierunt ex hoc mundo	omnes filii Ecclesiae sanctae catho- licae qui in fide vera transierunt ex hoc mundo

Diese Übereinstimmung zwischen Petr III und Ap im Gegensatz zu der Übereinstimmung zwischen Theod und Nestorius ist doch auffallend. Daher halte ich es sehr gut für möglich, daß sich auch in dem Text der Petr III noch ein Nachhall des Urformulars erhalten hat. Das wäre dann ein weiterer Anhaltspunkt für die Existenz und die Gestalt des anaphorischen Fürbittgebetes der Vorlage der ostsyrischen Ap. Dieses Fürbittgebet muß in der Tat ungefähr so gelautet haben, wie wir es auf S. 108 skizzierten.

4

Die Erweiterung des Fürbittgebetes der Ap im einzelnen

Die soeben gewonnene Erkenntnis erfährt eine Bestätigung, wenn wir uns jetzt Inhalt und Form der Erweiterung, welche die Ap hier erfahren hat, genauer ansehen.

Zunächst ist festzustellen, daß es sich hier ausschließlich um eine Bitte für Lebende handelt. Denn sie lautet: *fac nobiscum tranquillitatem tuam et pacem tuam omnibus diebus saeculi; eia, Domine Deus noster, fac nobiscum tranquillitatem tuam et pacem tuam omnibus diebus saeculi: ut cognoscant te omnes habitatores terrae, quia tu es Deus Pater verus solus et tu misisti Dominum nostrum Jesum Christum Filium tuum et Dilectum tuum; et ipse Dominus et Deus noster venit et docuit nos . . .*

Diese unverkennbare Tatsache, daß ein solches Gedenken für Lebende mitten zwischen einem offensichtlich in zwei Teile aufgebrochenen Gedenken für Tote steht, paßt ganz vorzüglich zu den soeben auf anderem Wege gewonnenen Erkenntnissen. Das Sekundäre dieser Bitte erhellt indes noch weiter aus folgenden Beobachtungen:

²⁹ Catechian-Dashian a. a. O. 144 286 u. ö.

³⁰ R. H. Connolly, *Sixth-Century Fragments of an East-Syrian Anaphora* = OrChr 20/22(1925) 114f.

³¹ Fundstellen wie Anm. 27f.

a) die Bitte um »Ruhe und Frieden« (beachte die Doppelung: schainā waschlāmā) gehört zu den landläufigsten aller syrischen Liturgien³². Es ist also gut begreiflich, daß der Bearbeiter der Ap eine solche Bitte auch in seiner Liturgie haben wollte.

b) So häufig indessen diese Bitte in den syrischen Liturgien ist, so selten ist die Verbindung der Ausdrücke *tranquillitas et pax* mit *omnibus diebus saeculi*. Ich habe sie nur noch in der ostsyrischen Theod entdeckt³³. Sonst habe ich die Wendung *omnibus aiebus vitae nostrae* gefunden³⁴. Damit treffen wir zum ersten Male im Rahmen unserer Untersuchungen auf eine Verwandtschaft der Ap mit Theod. Freilich können wir auf Grund dieser Stelle noch gar nichts sagen, wie diese Verwandtschaft entstanden und wie sie deswegen zu deuten ist.

Etwas anders ist die Lage schon bei der sowohl in Ap wie in Theod sich sogleich anschließenden Wendung. Hier heißt es nämlich:

Ap

ut cognoscant te omnes habitatores terrae:
quia tu es Deus pater verus solus

et tu misisti

Dominum
nostrum Jesum Christum Filium tuum
et dilectum tuum.

Theod³⁵

ut cognoscant te
quia tu es Deus pater verus solus,
benigne, qui vis ut omnes homines
vivant et convertantur ad agnitionem
veritatis, et cognoscant quia tu es Domi-
nus ab aeterno et a saeculo, natura divina
non facta, creator omnium rerum, Pater
et Filius et Spiritus Sanctus.

Qui propter nos homines et nostram
salutem — Filius Dei — Deus Verbum —
induit hominem perfectum — Dominus
noster Jesus Christus — et perfectus
et iustificatus est in virtute Dei et in
Spiritu Sancto et est mediator Dei et
hominum et dator vitae aeternae.

Die Verwandtschaft im Anfang des Satzes springt in die Augen. Die Wendung *tu es Deus pater verus solus* findet sich sonst in der Urgestalt der Ap nicht³⁶. Wohl aber ist sie ein Charakteristikum der Theod; findet sie sich doch dort — abgesehen von der Stelle, die wir hier besprechen — noch dreimal, und zwar alle drei Male im eucharistischen Hochgebet³⁷.

Dieser Textbefund paßt nun vorzüglich zu dem sonstigen Charakter der Theod. Denn diese legt größtes Gewicht auf rechte trinitarische Formulierungen, sowohl hinsichtlich der göttlichen Natur wie der einzelnen

³² Vgl. in *Anaphorae Syriacae I* die Stichworte schainā und schlāmā.

³³ Renaudot a. a. O. 2,614 oben.

³⁴ z. B. Renaudot a. a. O. 2,586.

³⁵ Renaudot a. a. O. 2,614 Mitte; Urmia-Ausgabe 38.

³⁶ Wohl aber findet sie sich in jenem Post-Sanctus, das allgemein als sekundärer Einschub anerkannt ist. Renaudot a. a. O. 2,584 oben; Urmia-Ausgabe 15. Die Urmia-Ausgabe wie die Hs. 39 des Patriarchates Mosul haben hier jedoch kein *solus*.

³⁷ Urmia-Ausgabe 34, Z.5; 34, Z.12; 35, Z.5.

Personen³⁸. Davon ist in der alten Ap keine Spur. Man beachte nur, wie selbst der Beginn des Hochgebetes sich mit dem schlichten *nomen adorandum et laudandum Patris et Filii et Spiritus Sancti* begnügt, um dann sogleich die Tat der Erschaffung der Welt und der Erlösung der Menschen anzufügen. Deswegen scheint es mir wohl begründet zu sein, als Ort, an welchem unser Satz entstanden ist, die Theod anzusehen. Von ihr habe sie dann der Bearbeiter der Ap bei der Einfügung seines Einschubs

³⁸ Daher wird es auch wohl kommen, daß Theod selbst noch im anaphorischen Fürbittgebet diese Gedanken von der Bedeutung der rechten Erkenntnis der Dreifaltigkeit und der einzelnen Personen wieder aufnimmt, und bezeichnenderweise unter Benutzung der entsprechenden Stellen aus dem eucharistischen Hochgebet, wie die folgende Gegenüberstellung beweist:

Hochgebet
Sanctus es tu Deus Pater verus

et sanctus est etiam Filius tuus unigenitus dominus noster Jesus Christus et sanctus est in veritate etiam Spiritus Sanctus

natura divina non facta
creator omnium rerum

qui naturaliter ab aeterno in veritate sanctus es. et sanctum nomen tuum et sanctum habitaculum tuum . . .

qui propter nos homines et propter nostram salutem Unigenitus Deus Verbum qui est imago Dei non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo, sed semetipsum exinanivit et similitudinem servi accepit, descendens de coelo et induens humanitatem, corpus mortale et animam rationalem et sapientem et immortalem ex Virgine sancta per virtutem Spiritus Sancti. Et per ipsum complevit et perfecit omnem dispensationem hanc magnam et admirandam quae dudum praeparata erat per praescientiam tuam ante constitutionem mundi. Et complevisti eam nunc temporibus ultimis per Filium tuum Dominum nostrum Jesum Christum, in quo habitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter, et ipse est caput Ecclesiae . . .

Fürbittgebet
ut cognoscant quia tu es Deus Pater verus solus, qui vis ut omnes homines vivant et convertantur ad agnitionem veritatis et cognoscant quia

tu es Dominus ab aeterno et a saeculo natura divina non facta
creator omnium rerum
Pater et Filius et Spiritus Sanctus.

qui propter nos homines et propter nostram salutem Filius Dei Deus Verbum

induit hominem perfectum
Dominus noster Jesus Christus et perfectus est et iustificatus est per virtutem Dei et per Spiritum Sanctum
et est mediator Dei et hominum et dator vitae aeternae . . .

Aus dieser Gegenüberstellung ergibt sich, daß der Bearbeiter bei der Gestaltung des Fürbittgebetes sich an das eucharistische Hochgebet gehalten und sogar verschiedene Wendungen wörtlich übernommen hat.

entlehnt. Bei dieser Entlehnung kam es ihm aber deutlich zum Bewußtsein, daß die Ausführlichkeit, mit welcher die Theod in dieser Bitte die Dreifaltigkeit behandelt und auch die Menschwerdung Christi zum Ausdruck brachte, den Rahmen seiner Anaphora zu sehr sprengen würde. Daher zog er eine kürzere Wendung vor, die sich ihm geradezu von selbst anbot, da die Stelle bei Joh. 17,3, die in dem ersten Teil der Wendung ja schon benutzt war, die wünschenswerteste Fortsetzung bot.

Sind diese Textverhältnisse richtig gedeutet, so darf man das Ausmaß dieser Bewertung auch auf die vorangegangene Bitte um *tranquillitas* und *pax*, die ja auch charakteristische Verwandtschaftszüge mit der Theod aufzuweisen hatte, ausdehnen. Wir stünden dann vor der Tatsache, daß die Ap in ihrem anaphorischen Fürbittgebet einen Einfluß der Theod erlitten hat.

5

Der Satz »*Et nos quoque Domine . . .*«

Diese mit aller Vorsicht formulierten Deutungen erfahren ein weiteres aufschlußreiches Licht, wenn wir jetzt jenen Satz untersuchen, welcher sich in der ostsyrischen Ap an die Aufzählung der einzelnen Klassen der Heiligen und Toten unmittelbar anschließt. Der Satz lautet: *Et nos quoque Domine, servi tui humiles et debiles et infirmi, qui congregati sumus in nomine tuo et stamus coram te in hora hac et accepimus per traditionem formam quae a te est, gaudentes et laudantes et exaltantes et commemorantes et facientes mysterium hoc magnum et terribile et sanctum et vivificum et divinum passionis et mortis et sepulturae et resurrectionis Domini nostri salvatoris nostri Jesu Christi.*

Botte hat diesen Satz ohne Bedenken als zur Urgestalt der Ap gehörig angesehen³⁹ und entsprechend ausgewertet. Indessen scheinen mir folgende Punkte eine eingehende Beachtung zu verdienen:

1. In Petr III fehlt der Satz vollständig. Umgekehrt findet sich in Petr III wohl der Satz am Schluß der Epiklese, der mit dem von Botte als »zweite Anamnese« bezeichneten Satz in Ap aufs engste verwandt ist. — Gewiß steht es um das *argumentum e silentio* gewöhnlich schlecht. Kommen aber andere Verdachtsmomente hinzu, so darf man sich solcher Tatsachen sehr wohl erinnern. Wenn nun die Petr III den als »zweite Anamnese« bezeichneten Satz bringt, warum sollte sie »die erste Anamnese« getilgt haben? — Die westsyrische wie die maronitische Liturgie kennt am Schluß der Anamnese folgenden Satz, der mit dem Unsrigen eine gewisse Verwandtschaft aufweist: *Et nos quoque gratias tibi agentes et confitentes in omnibus et propter omnia.* Es wäre also denkbar, daß Petr III den angestammten Satz des Urformulars zugunsten dieser heimischen Gewohnheit geopfert hätte. Doch auch davon ist in Petr III nichts zu entdecken. Warum also fehlt er dort?

³⁹ OrChrPer 15(1949)262 und 266ff.

2. Nach dieser Feststellung der Textverhältnisse wenden wir uns nun der Prüfung des Sinnes zu, welchen dieser Satz hat. Zuerst ist da die grammatische Konstruktion zu prüfen. Diese hat seit je den Forschern viel Kopfzerbrechen bereitet. Am eingehendsten hat darüber wohl Botte gehandelt⁴⁰.

Die eigentliche Schwierigkeit besteht darin, daß der Satz kein Hauptverbum hat. Deswegen haben die Forscher ein solches zu entdecken sich bemüht. Renaudot macht *commemorantes et celebrantes* zum Hauptverbum; Brightman⁴¹ *stamus et accepimus*; Botte beschränkt sich auf *accepimus*⁴². Mir scheinen all diese Lösungsversuche verfehlt zu sein, weil sie den Satzbau, der sich wohl nicht ohne Grund durch die Jahrhunderte trotz seiner Undurchsichtigkeit so zäh gehalten hat, nicht genügend respektieren. Deshalb scheint mir nur ein Lösungsversuch berechtigt, welcher den Satz so nimmt, wie er da steht. Bekommen wir dann aber einen »unmöglichen« Satz? Ich glaube nicht.

Zunächst fragen wir die anderen Liturgien, ob sie ähnliche Bildungen aufzuweisen haben. Da machen wir die überraschende Feststellung, daß es im anaphorischen Fürbittgebet weithin verbreitet ist, nach einem Gebet für die Toten auch noch einmal für die Lebenden abschließend zu beten, und daß man dieses Gebet gern mit den Worten einleitet *nos quoque!*

Einige Beispiele mögen das erläutern:

A. ἐκείνων μὲν τὰς ψυχὰς ἐκεῖ λαβὼν ἀνάπαυσον καὶ βασιλείας οὐρανῶν καταξίωσον. ἡμᾶς δὲ τοὺς ἐνταῦθα παροικοῦντας διατήρησον ἐν πίστει σου. . .⁴³

B. τούτων πάντων μνήσθητι κύριε, ὁ θεὸς τῶν πνευμάτων καὶ πάσης σαρκός, ὧν ἐμνήσθημεν καὶ ὧν οὐκ ἐμνήσθημεν ὀρθοδόξων, αὐτὸς ἐκεῖ αὐτοὺς ἀνάπαυσον ἐν χώρᾳ ζώντων, ἐν τῇ βασιλείᾳ σου ἐν τῇ τρυφῇ τοῦ παραδείσου ἐν κόλποις Ἀβραάμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ, τῶν ἁγίων πατέρων ἡμῶν, ὅθεν ἀπέδρα ὀδύνη, λύπη καὶ στεναγμός, ἐνθα ἐπισκοπεῖ τὸ φῶς τοῦ προσώπου σου καὶ καταλάμπει διὰ παντός.

ἡμῶν δὲ τὰ τέλη τῆς ζωῆς χριστιανὰ καὶ εὐάρεστα καὶ ἀναμάρτητα ἐν εἰρήνῃ κατεύθυνον, κύριε, ἐπισυνάγων ἡμᾶς ὑπὸ τοὺς πόδας τῶν ἐκλεκτῶν σου, ὅτε θέλεις καὶ ὡς θέλεις, μόνον χωρὶς αἰσχύνῃς καὶ παραπτωμάτων. . .⁴⁴

C. μνήσθητι κύριε ὧν ἐμνήσθημεν καὶ ὧν οὐκ ἐμνήσθημεν, πιστῶν καὶ ὀρθοδόξων, μεθ' ὧν καὶ ἡμῖν σὺν αὐτοῖς ὡς ἀγαθὸς καὶ φιλόθρωπος θεὸς ἄνεις, ἄφες, συγχώρησον. . .⁴⁵

⁴⁰ wie Anm. 39.

⁴¹ a. a. O. 287.

⁴² Interessant ist, daß auch die Fassung der Ap im ersten Teil des Hs. 39 des Mosuler Patriarchats dieses *accepimus* zum Hauptverbum gemacht hat, während die zweite Fassung wieder der allgemeinen Überlieferung folgt.

⁴³ Ägyptische Basiliusliturgie = Renaudot 1,71.

⁴⁴ Griechische Jakobusliturgie = PO 26,220. — Vgl. dazu die ägyptische Markusliturgie (Brightman 129) und das Zitat bei Kommas dem Indienfahrer (ed. Winsted 275,7).

⁴⁵ Griechische Gregoriusliturgie = Renaudot 1,104.

Selbst das *Nobis quoque peccatoribus* der römischen Liturgie gehört hierher.

Wenn wir nun annehmen, daß dem Bearbeiter der Ap noch der eigentliche Sinn der Aufzählung der Klassen der Heiligen und der Toten geläufig war, legt es sich von selbst nahe, daß der Bearbeiter — genau wie in den anderen Liturgien — auch in der Ap an die Bitte für die Toten eine entsprechende Bitte für die Lebenden anfügen wollte. Er bediente sich dabei der schon geläufigen Wendung *et nos quoque*, die er entsprechend ausbaute. Dabei konnte er gut darauf verzichten, diesem *et nos quoque* ein eigenes Verbum zu geben, weil es ja nur ein weiteres Glied in der schon so langen Kette darstellte. Zudem fügte es sich so gut an den Relativsatz *qui obsignati sunt sigillo baptismi sancti* an, daß es sich direkt wie eine neue Gruppe ausnahm, welche sich dem Begriff »filiolum sanctae Ecclesiae Catholicae« ganz organisch unterordnet. Endlich kennt ja das Syrische den *casus pendens*, bei welchem ein Wort oder auch ein ganzer Satzteil ganz losgelöst von der Satzkonstruktion absolut hingesetzt wird; im eigentlichen Satz weist dann ein Beziehungswort auf diesen *casus pendens* hin und holt ihn wieder in den Satzbau hinein. In unserem Fall liegt nur die Besonderheit vor, daß der *casus pendens* in einen voraufgehenden Satz einzugliedern ist⁴⁶.

Somit erfüllt diese unsere Deutung die gestellten Bedingungen⁴⁷. Freilich läßt sich dabei nicht übersehen, daß dennoch das Ganze nicht den Eindruck organischen Wachstums macht. Hier scheinen sich verschiedene Schichten überlagert zu haben.

3. Dieser Eindruck steigert sich, wenn wir uns nun den Inhalt unseres Satzes im einzelnen ansehen.

a) Die erste dieser Merkwürdigkeiten ist die erneute Feststellung einer engen Verwandtschaft zwischen Ap und Theod⁴⁸.—

Ap	Theod	Nestorius
<p><i>et nos quoque Domine servi tui humiles et imbecilles et infirmi qui congregati sumus in nomine tuo et stamus coram te in hora hac et accepimus per traditionem formam quae a te est, gaudentes et laudantes et exaltantes et</i></p>	<p><i>sicut iussi sumus, ita congregati sumus nos quoque Domine servi tui humiles et imbecilles et infirmi</i></p>	<p><i>nos ergo Domine servi tui humiles et imbecilles et infirmi qui longe eramus et quos per multitudinem benignitatis tuae dignos effecisti qui stemus et ministremus coram te hoc ministerium tremendum et gloriosum</i></p>

⁴⁶ Vgl., wie auch der Satz *Nos quoque* der westsyrischen und maronitischen Liturgie in derselben Weise den Übersetzern Schwierigkeiten bereitet hat. Vgl. unsere Bemerkungen in ThRev 52(1956)31.

⁴⁷ Botte hat OrChrPer 15(1949)266f. auch diese Möglichkeit, daß *et nos quoque* mit der voraufgehenden Aufzählung zu verbinden sei, ins Auge gefaßt, sie aber sofort abgelehnt, weil *et nos quoque* ganz unverbunden dastehe.

⁴⁸ Renaudot 2,613 bzw. 627 oder Urmia 36 bzw. 50.

commemorantes et		simul deprecamur divinitatem tuam adorandam et renovatricem omnium creaturarum.
facientes mysterium hoc magnum et terribile et sanctum et vivificum et divinum passionis et mortis et sepulturae et resurrectionis Domini nostri salvatoris nostri Jesu Christi.	ut cum venia gratiae tuae faciamus mysterium hoc magnum et terribile et sanctum et divinum, in quo fuit salus magna universo generi humano.	

Auf dem Hintergrund der Nestoriusliturgie heben sich die Gemeinsamkeiten so deutlich ab, daß darüber kein Wort mehr zu sagen ist.

b) die zweite Merkwürdigkeit: trotz der Möglichkeit, die grammatische Konstruktion unseres Satzes in der Ap ohne jede Änderung am Wortbestand richtig und sinnvoll zu verstehen, bleibt die Tatsache bestehen, daß der ganze Satzbau ein schwieriger ist und den Eindruck der Schachtelei macht. Ein solcher Tatbestand ist selten etwas Ursprüngliches, meistens die Folge von Einflüssen, welche sekundär eingedrungen sind. — Demgegenüber sind wir geradezu überrascht, wie leicht verständlich, im grammatischen Bau durchaus durchsichtig und mit dem Vorhergehenden ganz organisch verbunden unser Satz in der Theod sich gibt. Dort hatte nämlich der Einsetzungsbericht geschlossen: *et sic faciatis quotiescumque congregati fueritis in mei memoriam*. Entsprechend dieser Weisung des Herrn fährt Theod sogleich fort: *et sicuti iussi sumus, congregati sumus et nos . . . ut per veniam gratiae tuae faciamus mysterium hoc grande et terribile et sanctum et divinum, in quo facta est salus magna universo humano generi*.

c) Ferner darf auch beachtet werden, daß Theod den Befehl des Herrn aufgreift und mit *sicut iussi sumus* anhebt. Ap hat nichts davon. Gewiß liegt keine innere Notwendigkeit vor, in solcher Weise sich auf den Befehl des Herrn zu beziehen. Trotzdem wird eine aufmerksame Prüfung auch an solchen Unterschieden nicht achtlos vorübergehen.

d) Dafür erscheint dann in Ap als Ergänzung zu dem Begriff *congregati sumus* der Ausdruck *in nomine tuo*. Gewiß könnte man in diesem *in nomine tuo* einen Nachhall des *sicut iussi sumus* erblicken, eine abgeschwächte Form. Aber auch in diesem Fall drängt sich sofort die Erkenntnis auf: warum bietet Theod die klaren, genauen Wendungen, während Ap sich mehr verschwommener Ausdrücke bedient? — Zudem kann man nicht übersehen, daß mit der Wendung *congregati sumus in nomine tuo* eigentlich ein anderes Herrenwort angezogen wird, nämlich dasjenige »wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind«. Das bedeutet aber eine offenkundige Weiterentwicklung der Fassung des Herrenauftrags; und damit grundsätzlich eine sekundäre Erscheinung, die dann freilich auch anderweitig Verbreitung gefunden hat⁴⁹. So treffen wir die gleiche Verbindung

⁴⁹ s. unten Abschnitt 6.

von *congregati sumus* und *in nomine tuo* auch in dem Mēm̄rā 4 des hl. Ephrām auf den Gründonnerstag. Und zwar ist die Verbindung hier schon in den Herrenauftrag selber eingedrungen: *et ecce quando congregamini in nomine meo in Ecclesia ubique locorum, facite in mei memoriam quod feci*⁵⁰. Ob zwischen der Fassung der Ap und dem Ephrāmtext eine ursächliche Abhängigkeit besteht, ist schwer zu entscheiden; für unsere Zwecke ist eine Entscheidung darüber aber auch nicht notwendig. Denn sowohl der Ephrāmtext als Umschreibung des Herrenauftrags wie der Text der Ap sind sekundäre Bildungen gegenüber der Fassung des Herrenauftrags in Theod. Ein Herrenauftrag »sooft ihr euch in meinem Namen in der Kirche wo auch immer versammelt« wirkt abgeleiteter und sekundärer als das klare, schlichte »so oft ihr euch versammelt«.

e) Dieser Beobachtung entspricht die weitere Tatsache, daß der Ausdruck *congregati sumus* in Theod gleich zu Anfang — also an der Tonstelle steht und das eigentliche Hauptverbum bildet, während er in Ap schon beachtlich weit in die Mitte des Satzes gerückt ist und außerdem nur in einem Relativsatz erscheint.

f) Auch die Wendung *accepimus per traditionem formam quae a te est* findet sich in Ap erst verhältnismäßig spät.

g) Und die Wendung *commemorantes et facientes mysterium hoc magnum et terribile . . .* erscheint erst hinter *laudantes et gaudentes et exaltantes!* Wie anders da die Theod, welche mit *sicut iussi sumus, ita congregati sumus, ut cum venia gratiae tuae faciamus hoc mysterium magnum et terribile* sofort ohne Umschweife ihr Ziel erreicht!

h) Des weiteren überrascht der Wechsel in der angeredeten Person innerhalb unseres Satzes. Ganz eindeutig ist die Wendung: »wir führen aus dieses Mysterium . . . des Leidens und des Todes . . . unseres Herrn und Heilandes Jesus Christus«. Hier wird ganz klar von Christus in der dritten Person gesprochen. — Umgekehrt ist ebenso eindeutig, was kurz davor gesagt ward: »wir empfangen das Beispiel von Dir«. Da ja nur Christus mit seinen Jüngern das Abendmahl gefeiert und damit er allein das Beispiel gegeben hat, kann mit »Dir« nur Christus gemeint sein. Wahrscheinlich ist dann auch in dem *in nomine tuo*, das der zuletzt genannten Wendung gerade voraufgeht, ebenso Christus gemeint — entsprechend dem Herrenwort, das hier zugrunde zu liegen scheint. Also in kürzestem Abstand ein Wechsel in der Anrede. Das ist ein deutliches Anzeichen für sekundäre Vorgänge; wahrscheinlich sind hier verschiedene Ströme zusammengestoßen⁵¹.

i) Ähnlich sehen auch die Ausdrücke *gaudentes et laudantes et exaltantes* im ganzen Zusammenhang aus. Sie erinnern an die Lobsprüche und die

⁵⁰ Th. Lamy, S. Ephraem Syri hymni et sermones 1 (Mecheln 1882) 425.

⁵¹ Vgl. oben die Änderungen in der Anrede; Anm. 21.

aus Lobsprüchen geformten Gebete, die sich gerade auf ostsyrischem Boden so reichlich feststellen lassen⁵². Sie erinnern aber auch an den für alle westsyrischen Liturgien unverbrüchlichen Satz am Schluß der Anamnese: *et nos quoque gratias agentes et confitentes in omnibus et per omnia*⁵³.

k) Endlich: eine Aufzählung der Heilstaten wie *passio, mors, sepultura, resurrectio* in einer Anamnese oder in einer Wendung, welche unter dem Einfluß der Anamnese steht, ist an und für sich in keiner Weise verdächtig. Stellt man aber die Fassung unserer Ap neben die Fassung der Theod — und man ist zu dieser Gegenüberstellung gezwungen, weil die Wendung *faciamus mysterium hoc magnum et terribile et sanctum et divinum* im Gegensatz zur Nestoriusliturgie und der Bruchstück-Anaphora nur diesen beiden Liturgien gemeinsam ist —, kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, als sei die Fassung der Theod *in quo fuit salus magna universo generi humano* wegen ihrer Unbestimmtheit das Ursprüngliche und als habe der Redaktor der Ap auf Grund seiner Kenntnis anderer Liturgien und Gewohnheiten hier in einem sekundären Vorgang eine genaue Einzelaufführung angestrebt. Im gleichen Sinn hat sich auch Botte geäußert⁵⁴. Noch lehrreicher ist es aber, sich an dieser Stelle jener Argumente zu erinnern, mit welchen Gregory Dix in seinem schon öfter zitierten Werk⁵⁵ das Sekundäre unseres Satzes darzutun suchte. Freilich schränkte er dabei sein Werturteil auf den zweiten Teil unseres Satzes, d. h. von *gaudentes* an, ein. Seine Gründe sind folgende:

1. der plötzliche Wortreichtum (der aber nicht weiter im einzelnen bezeichnet wird).
2. der Wandel in der Anrede, die im zweiten Teil offenkundig an den Vater gerichtet ist.
3. die »gleichermaßen plötzlich auftretende Erwähnung des Leidens, des Todes, des Begräbnisses und der Auferstehung, Begriffe, welche bislang sorgfältig vermieden wurden«.
4. die Anaphora als Ganzes befaßt sich mit den ewigen Wirkungen der Erlösung, welche durch die Eucharistie vermittelt werden, nicht mit dem geschichtlichen Verlauf der Erlösung.
5. wenn man diesen zweiten Teil ausläßt, wird die grammatische Konstruktion, die Gedankenfolge und die große Linie der Anaphora klarer.

Diese Argumente stellen eine Mischung von inneren und äußeren Kriterien dar. Soweit sie auf äußeren Kriterien beruhen (Argument 2 und das Moment der grammatischen Konstruktion von Argument 5), stimmen sie mit unseren, im wesentlichen nur auf äußeren Kriterien auf-

⁵² Vgl. H. Engberding, *Nachhall altchristlicher liturgischer Akklamationen in den slāwāthā der ostsyrischen Liturgie* = Festschrift für Paul Kahle (Leiden 1935) 47–54.

⁵³ Vgl. Anm. 46.

⁵⁴ OrChrPer 15(1949)269.

⁵⁵ Vgl. Anm. 7. Hier kommen vor allem die S. 178–87 in Betracht.

ruhenden Beobachtungen überein. Überraschend ist dagegen, daß auch die vorgetragenen inneren Kriterien ganz auf der Linie unserer Feststellungen liegen. Das gilt insbesondere von dem »plötzlichen Auftreten der Anamnese-Begriffe Leiden, Tod, Begräbnis, Auferstehung«. Es ist bewundernswert, daß Dix trotz der Unkenntnis der so wertvollen äußeren Argumente zu solchen Erkenntnissen vorgestoßen ist.

Um so mehr bedauere ich es, daß er auf den Gedanken gekommen ist, den Satz in zwei Teile aufzuspalten und jeden Teil ganz verschieden zu bewerten. Gegen diese Spaltung spricht

1. vom rein sprachlichen Gesichtspunkt aus die Tatsache, daß syrisch der abgetrennte erste Teil nur einen Relativsatz darstellt, ohne übergeordneten Satz. Nimmt man dazu, daß Dix in seiner englischen Wiedergabe des Satzes wortwörtlich mit Brighman übereinstimmt, Brighman aber den syrischen Satzbau nicht verstanden und zu Unrecht die Zeitwörter *stamus* und *accepimus* zu Verben eines Hauptsatzes gemacht hat, wird man gesteigerte Bedenken gegen diese Spaltung empfinden.

2. Das in dem abgetrennten zweiten Teil stehende *commemorantes et facientes mysterium* ist innerlichst mit dem im ersten Teil stehenden *qui accepimus formam quae a te est* verbunden, etwa wie Ausführung und Befehl.

3. Die schon öfter beobachtete Verwandtschaft mit der Theod erstreckt sich über beide Teile.

4. Endlich ist nur zu gut einzusehen, warum Dix den ersten Teil unseres Satzes nicht gut preisgeben konnte. Enthielt er doch den ihm so teuren neutestamentlichen Gedanken »of the eucharist as an anticipation of the second coming and last judgment« (S. 181). Dix war so verliebt in diesen Gedanken, daß er gar nicht einmal merkte, wie er hier dem Ausdruck *stamus coram te* Gewalt antat. Denn seit den ältesten Dokumenten ostchristlicher Liturgie bedeutet dieser Ausdruck den augenblicklichen Vollzug der Liturgie; zu allem Überfluß ist hier auch noch *in hac hora* beigefügt.

Aus all diesen und noch anderen Gründen, die zu behandeln hier zu weit führen würde, dürfen wir schließen, daß die Spaltung, welche Dix vorgenommen hat, nicht berechtigt ist. Ist aber die Spaltung unzulässig, dann treffen die Argumente für den sekundären Charakter einzelner Wendungen unseren Satz in seiner Ganzheit.

Fassen wir nun unsere Beobachtungen zusammen, so ergibt sich:

1. der Satz *et nos quoque* der Ap weist deutliche Spuren davon auf, daß sich in ihm verschiedene Ströme vereinigt haben.

2. Einer dieser Ströme stammt aus der Theod.

3. Nimmt man zu diesen Beobachtungen noch die bereits früher gemachten Feststellungen;

4. nimmt man ferner dazu, daß das ganze Material, auf das sich unsere Beobachtungen und Feststellungen erstreckten, ausgerechnet jenes Textgut ist, welches sich nicht in Petr III findet;

5. nimmt man endlich dazu, daß dieses Textgut solche Züge aufweist, welche nach den Grundsätzen der Textkritik ganz allgemein als sekundär zu gelten haben;

dann legt sich der Schluß nahe: das anaphorische Fürbittgebet der Ap kannte von Haus weg weder den gekennzeichneten Einschub innerhalb des Gedenkens für die Toten noch den Abschluß dieses Gedenkens durch den Satz *et nos quoque*.

Diese Beobachtungen haben etwas Überraschendes, ja etwas Umstürzlerisches an sich. Denn sie stehen ganz und gar im Gegensatz zur landläufigen Meinung. Und diese kann obendrein auch beste und gültigste Beweise zu ihrer Begründung anführen. Ich erinnere hier nur an die Stellung und Fassung der Epiklese, für welche die Ap bei der Theod sicher Pate gestanden hat.

Bedeutet nun aber diese Tatsache, daß all die gemachten Beobachtungen wertlos, ja vielleicht sogar nur Täuschung sind? Ich glaube nicht. Denn es ist sehr wohl denkbar, daß die Ap später von anderswoher sekundäre Einflüsse in sich aufgenommen hat. Diese Möglichkeit liegt um so näher, weil ja auf ostsyrischem Boden durch die Theod und die Nestoriusliturgie ganz andere Formen der Anaphora bekannt wurden. Diese Kenntnis konnte sehr gut den Gedanken hervorrufen, daß gerade das anaphorische Fürbittgebet zu mager sei.

Daß man tatsächlich von solchen Erwägungen sich hat bestimmen lassen, beweist das sekundäre Auftreten der Kushshāphā, von der wir oben gehandelt haben⁵⁶. Ist aber einmal solch ein sekundärer Einschub nachgewiesen, ist keine Instanz denkbar, welche es verbieten würde, an anderer Stelle oder an anderen Stellen der Ap ebenfalls sekundäre Entwicklungen anzunehmen, so weit echte und tragfähige Gründe dafür vorhanden sind.

Bestehen aber unsere Beobachtungen zu recht, so ist es nicht gut bestellt um die Durchschlagskraft des Botteschen Nachweises von den Überbleibseln des verlorengegangenen Einsetzungsberichtes in Ap⁵⁷. Denn unsere Beobachtungen besagen ja, daß jene Überbleibsel auf eine ganz andere Quelle zurückgehen, eben auf die Theod und damit auf eine Anaphora, die ausgerechnet den besten für unsere »Überbleibsel« passenden Einsetzungsbericht bietet.

Außerdem würde sich aus unseren Beobachtungen ergeben, daß die Epiklese der Ap nicht mehr Enklave ist, wie Botte wollte⁵⁸, noch auch ein *superadditum*, wie Ratcliff meinte⁵⁹. Doch ist hier davon nicht mehr zu handeln. Nur eine Frage sei noch berührt.

⁵⁶ Vgl. Anm. 14.

⁵⁷ OrChrPer 15 (1949)269–75.

⁵⁸ a. a. O. 269.

⁵⁹ Vgl. Anm. 4.

6

Zur Frage der Heimat der ostsyrischen Ap.

Botte hatte seinerzeit die in unserem Satz vorkommende Wendung *qui congregati sumus* und ihre Deutung als Nachhall des verlorengegangenen Einsetzungsberichtes zur Grundlage genommen, Edessa als Ort der Entstehung der Ap zu bezeichnen⁶⁰. Zwei Tatsachen erschienen ihm in diesem Zusammenhang wichtig:

1. der Satz *quando congregabimini* sei »inconnu des textes bibliques et des récits liturgiques«⁶¹.

2. er finde sich bei Aphrahat und Ephräm.

Wir haben bereits darauf hingewiesen, daß unsere Beobachtungen und Untersuchungen eine völlige Unsicherheit bezüglich der Existenz eines später verlorengegangenen Einsetzungsberichtes in der Ap hervorrufen.

Hier seien zur Ergänzung noch einige weitere Überlegungen angestellt:

1. zum angeblichen »inconnu«: Botte hatte schon selbst zugeben müssen, daß sich diese Wendung doch in der westsyrischen Petrusanaphora findet⁶². Indessen entzog er sich schnell dem Gewicht dieser Tatsache, indem er sofort beifügte: »die Petrusanaphora hängt von der Ap ab«. Er unterließ es allerdings, Beweise für diese Behauptung anzuführen; und ich selbst habe mich vergebens bemüht, solche Beweise zu entdecken. — Diese Überraschung erfährt eine Steigerung, wenn man in der westsyrischen Liturgie des Johannes, des Patriarchen von Antiochien am Schluß des Einsetzungsberichtes liest: *et iterum admonuit eos dicens: quotiescumque congregabimini et Eucharistiam hanc frangetis, commemorationem mortis meae voluntariae resurrectionis agetis*⁶³; wenn man ferner auch in der westsyrischen Anaphora des Ignatius, des Patriarchen von Antiochien liest:⁶⁴ *cumque haec in persona ipse complevisset, iniunxit illis praecipiendo dixit: quotiescumque concordetis inter vos per haec simul conjungemini, mortis meae voluntariae memoriam agite...*

Zu diesen unmittelbaren Zeugnissen fügen wir als Nachhall der Kenntnis solcher Wendung zwei Stellen aus einer Hs. des westsyrischen Breviers⁶⁵: »Hac die accepit Dominus corpus suum in manus suas et frangens divisit illud Apostolis suis et calice sanguinis sui commixto potavit eos et sic dixit eis: quotiescumque congregabimini vos, sic facite. — Magnum mysterium quod fregit in coenaculo Dominus discipulis suis: accipite, comedite

⁶⁰ OrChrPer 15(1949)276.

⁶¹ a. a. O. 273.

⁶² Renaudot a. a. O. 2,147 — Es darf vielleicht besonders hervorgehoben werden, daß es sich hier nicht um Petr III, sondern um Petr I handelt.

⁶³ = des Johannes bar Maadni = Renaudot a. a. O. 2,511.

⁶⁴ Renaudot a. a. O. 2,527.

⁶⁵ zitiert nach M. Kmosko in OrChr 3(1903)102.

ex eo omnes et bibite calicem salutis. Et quotiescumque congregabimini vos, memoriam mei facietis, donec venero ad vos.«⁶⁶

2. Darüber hinaus scheint mit die Beantwortung der Frage nach der Bestimmung der Heimat der Ap nicht einzig aus einer so kleinen und dazu in ihrer Tragfähigkeit so fragwürdigen Wendung hergeleitet werden zu dürfen. Denn es geht hier im letzten um eine ganze Reihe von Gemeinsamkeiten zwischen dem maronitischen und dem ostsyrischen Ritus, Gemeinsamkeiten, die nicht auf unsere Ap bzw. Petrus III beschränkt sind. Diese Tatsachen würden eigentlich eine eigene Untersuchung verdienen. Da aber hier nicht der Ort dafür ist, müssen wir uns darauf beschränken, folgende Tatsachen in aller Kürze festzustellen:

1. auf ostsyrischem Boden hat die Antwort des Volkes im Dialog vor dem Großen Dankgebet, die sonst die Gestalt *Habemus ad Dominum* besitzt, die bezeichnende Weise: *Ad te Deus Abraham et Isaac et Israel, Rex benedictus*⁶⁷. Während im maronitischen Brauch die Antwort gewöhnlich in Übereinstimmung mit westsyrischer Gewohnheit *Sunt ad te Domine* lautet⁶⁸, finden wir in einigen maronitischen Anaphoren: *Ad te Deus Abraham, Deus Isaac, Deus Jacob, Rex benedictus et Sancte qui es in aeternum*⁶⁹. In unserer Petr III lautet sie folgendermaßen: Volk: *Ad te Deus Abraham*. Priester: *Ad te Deus Abraham, Redemptor Isaac, confortator Israel rex benedictus et sancte qui es in aeternum*. . . Man sieht deutlich, wie der Priester hier den alten Volksruf aufgegriffen und erweitert hat. Die Übereinstimmung mit der ostsyrischen Fassung ist bezeichnend, da sie unter Ausschluß aller anderen Gestalten vorliegt.

⁶⁶ Vielleicht ist ein Ausläufer dieses Stromes sogar bis nach Äthiopien gedrungen. Denn wir lesen dort in der Anaphora des Johannes Evangelista: »In derselben Weise begehst mein Gedächtnis, so oft ihr euch versammelt. Auch wir, o Herr, die wir uns versammelt haben, um das Gedächtnis deiner Leiden zu begehnen und mit dir teilzuhaben an deiner Auferstehung von den Toten, wir bitten dich, Herr . . . = *Orientalia Christiana* 33(Rom 1934)44 oder J. M. Harden, *The Anaphoras of the Ethiopic Liturgy* (London 1928)81. — Ferner in der Anaphora des Johannes Chrysostomus: »Nehmet, trinket alle daraus. Es ist ein Zeichen für euch und für jene, die nach euch kommen werden. Und so sollt ihr mein Gedächtnis feiern, bis ich komme. Und wenn ihr in meinem Namen versammelt seid, bekennet meinen Tod und meine Auferstehung und meine Himmelfahrt« = Harden a. a. 89. — Endlich in der Anamnese der ersten Gregoriusanaphora: »Ihr, die ihr versammelt seid in diesem Hause des Gebetes . . .« = *Orientalia Christiana* 30(Rom 1933)88.

Wenn nun feststeht, daß in der Tat ein Strom liturgischen Textgutes unmittelbar von Westsyrien nach Äthiopien führt (vgl. die äthiopische Übersetzung der Jakobusliturgie und H. Scheidt, *Die Taufwasserweihegebete* = Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen 29(Münster 1935)), so liegt es durchaus im Bereich der Möglichkeit, daß syrische Übung auch in diesem Falle bis nach Äthiopien durchgedrungen ist. Darum müssen auch diese Dinge berücksichtigt werden. Da wir in dessen hier keine Sicherheit der Deutung besitzen, haben wir dieses gesamte Material in die Anmerkung verwiesen.

⁶⁷ Urmia-Ausgabe 13 u. ö.

⁶⁸ z. B. *Missale Chaldaicum* (Rom 1884)49.

⁶⁹ z. B. *Assemani, Codex Liturgicus* 2,336.

Priester: sursum sint in excelsis superioribus assiduae et suspensae mentes nostrae et cogitationes nostrae et corda omnium nostrum in puritate

Volk: Ad te Deus Abraham.

Priester: Ad te Deus Abraham, Redemptor Isaac, confortator Israel, rex benedictae et sancte, qui es in aeternum.

Und endlich noch ein interessantes Beispiel: Die maronitische Anaphora des Johannes Maro beginnt ihr Großes Dankgebet also⁷⁵: Ad te pater Dominus omnium etc. es folgt eine Fülle von Aussagen über Gott, den Einen und Dreieinen, ohne eigentliches Verbum. Diesen Beginn haben die westsyrischen Anaphoren des Jacob von Sarug I und III⁷⁶ übernommen und so diesen Brauch des Beginns mit der Ad te-Formel auch in diesem Bereich festgehalten.

All diese verschiedenartigen Züge, die in ihrer Gesamtheit sich so stark von der normalen Linie entfernen, scheinen mir auf einen liturgischen Mittelpunkt im Bereich des alten Patriarchats Antiochien hinzudeuten, den ich bis zur Stunde noch nicht genauer zu bestimmen wage. Gerade die Tatsache, daß uns im maronitischen Brauch so viele Reste dieser Sondergestalt erhalten sind, bestimmt mich, auch auf Edessa mich nicht festzulegen.

⁷⁵ Vat.Syr. 29.

⁷⁶ Anaphorae Syriacae 2, 15 und 79. H. G. Codrington hat diese Zusammenhänge nicht gesehen und ist deswegen auf eine falsche Deutung gekommen.

Die türkischen Gagauzen-Christen

Ein Beitrag zu ihrer Kenntnis

von

Ernst Max Hoppe

In der östlichen Hälfte Bulgariens wohnen zerstreute türkische orthodoxe Christen, die das Türkische als Muttersprache sprechen, sich durch ihren Typus von den alteinheimischen christlichen Slaven und Griechen sichtlich unterscheiden und zu den weniger bekannten, aber sehr interessanten Völkerschaften der Balkanhalbinsel gehören. In Bulgarien, der Dobrudscha und in Bessarabien nennt man diese türkischen Christen Gagauzi¹. Die Gagauzen haben das Türkische nicht etwa in neueren Jahrhunderten angenommen, wie ein Teil der Armenier und die sogenannten Karamanli-Türken, die Nachkommen der byzantinischen Griechen im Innern von Kleinasien. Diese türkischen Christen sind nach Jirecek², wie die aus der Krim stammenden Bazarjane, vielmehr der Überrest eines alttürkischen Stammes, der sich noch im Mittelalter vor der türkischen Eroberung des Balkans christianisierte, — ohne Zweifel Nachkommen der Kumanen.

Die türkischen Völker wohnten, ehe sie nach Europa eindrangten, in der Mongolei unter dem Sammelnamen Oghuzen³. Die rätselhaften Inschriften auf den Felsen am Ufer des Flusses Orchun, die unter tätiger Mitarbeit des bekannten Orientalisten Thomsen entziffert wurden, sind von einem besonderen Stamm der Türken, der Türk-Oghuz genannt wurde. Nach langem festen Wohnen wurden diese Völker gezwungen, gegen die südlichen Steppen hinzuwandern, und zwar erfolgte diese Wanderung einzeln und bei völliger politischer Selbständigkeit, von den Petschenegen, den Uziern und den Kumanen.

Im 9. Jh. bewohnten sie bereits das Gebiet zwischen der Wolga und der Jank⁴. Im Jahre 1055 fielen die Uzier-Türken unter dem Druck der Kumanen zum ersten Mal in das russische Fürstentum Pereslav ein. Die russischen Fürsten bewaffneten sich 1060 gegen sie und besiegten sie, so daß sie gezwungen waren, auf den Spuren der Petschenegen gegen Südwesten abzuweichen. Im Jahre 1064 setzten sie über die Donau. Ein Teil von ihnen kam unter die Herrschaft von Byzanz, ein anderer Teil von ihnen kehrte jedoch

¹ Das türkische z in »Gagauzi« usw. ist kein deutscher Z-Laut, sondern nur ein stimmhaftes s. Der des deutschen Z, wie in Zeit, Zeppelin, ist dem Türkischen absolut fremd.

² M. Jirecek, *Das Fürstentum Bulgarien* (Wien 1891).

³ Mit dem Namen Oghuzen bezeichnet man die türkische Rasse insgesamt, d. h. die ganze Nachkommenschaft von Oghuz, dem Sohne Karas, Chan und Vater des sechsten Chan (Bericht der Bulg. Akademie der Wissenschaften X).

⁴ Goluboski, *Petschenegi, Türk i Polowij do naschestwija Tatar* (Kiew 1884).

um und ließ sich hart an der russischen Grenze unter der Bezeichnung »Tscherni Klobuki« (Schwarzmützen, nach dem Wort Kalpak, auf türkisch Kalpakli) nieder.

Nach dem griechischen Historiker Papparigopulo⁵ zeigte sich — wie seinerzeit die Petschenegen⁶, — 1065 an den Ufern der Donau noch ein türkischer Volksstamm, der Uzier oder Oghuzen genannt wurde. Laut Skiliza sind es 600000 Seelen. Sie setzten in Kähnen über die Donau und zersprengten die bulgarischen und griechischen Heere, die ausgesandt waren, um ihnen den Übergang über die Donau zu verwehren. Sie ließen sich im nördlichen Teil von Bulgarien nieder. Ein Teil von ihnen zog gegen Saloniki und Griechenland, welches sie verheerten und plünderten. Der strenge Winter zwang sie jedoch, auf dem Rückweg die ganze Beute im Stiche zu lassen, und sie kehrten in kläglichem Zustande zu den Ihren zurück, die sich am Ufer der Donau niedergelassen hatten. Von hier aus verheerten sie Thrazien und Mazedonien. Der damalige Herrscher von Byzanz versuchte sie durch Geschenke zu gewinnen, um ihre Rückkehr zu veranlassen; doch glückte es ihm nicht. Hierauf war er genötigt, sich mit Waffengewalt gegen sie zu wenden; doch war in jener Zeit die Lage des Herrschers von Byzanz derart kläglich, daß er nur eine geringe Mannschaft gegen die Uzier aufbringen konnte. Zum Glück erhielt der Herrscher jedoch die Nachricht, daß dieser Türkenstamm von Hunger, Pest und von den Bulgaren und Petschenegen, die sie überfallen hatten, aufgerieben worden sei. Von den Uziern, welche künftig unter byzantinischer Herrschaft als deren Verbündete und Untertanen verblieben, beschloß die Mehrzahl, sich um Deli Orman (Nordostbulgarien) niederzulassen, wo sie ihre Volksgenossen, die Petschenegen, vorfanden. — Diese kompakte Masse diente als Nest und Zufluchtsort für die verschiedenen einstämmigen türkischen Völker, welche sich mit der Zeit mit den anderen assimilierten, und der heute gemeinsame Name Türke blieb. Dieser Umstand hat dazu beigetragen, daß sie bis zum heutigen Tage ihr Nationalbewußtsein als Türken bewahrt haben.

Ein Blick auf die Benennungen der Dörfer in Deli Orman gibt uns Kunde von einstigen türkischen Stämmen und Familien, z. B. das Dorf Uzlar (die Uzen, Uzier), Horozlar, Azaplar, Gerzalar, Songular, Zijachlar, Kaspitschan (Name eines der türkischen Stämme), Kotschular, Duraklar, Geiktschiler u. a.

Das Christentum konnte diese kompakte Masse nicht in seinen Schoß aufnehmen, wie es mit anderen türkischen Stämmen, so den Finnen und Ungarn, der Fall war, die inmitten christlicher Bevölkerung lebten. Bis heute haben die Bewohner von Deli Orman unabhängig von den osmanischen Türken ihr Nationalbewußtsein erhalten, und wenn man sie fragt, was sie sind, antworten sie nicht: »Wir sind Türken«, sondern: »Bizislamiz« (Wir sind Islamiten), genau so wie die christlichen Uzier oder Gagauzen häufig auf diese Frage antworten: »Bizhristiyaniz« (Wir sind Christen).

⁵ 3 (1900) 384.

⁶ A. N. Kurat, *Histoire des Petscheneques* (Paris).

Evlia Tschelebi, der seine Reise durch Bulgarien im 17. Jh. beschrieben hat⁷, besuchte auch das »Gebiet Uz-Ejalet«, wie damals das Gebiet von Nordostbulgarien im Jahre 1651 »Uzka« (Gaga-Uzka) genannt wird. Tschelebi berichtet, daß die Bevölkerung in Silistrien von mittlerem Wuchse ist, von gesunder Konstitution und von heiterem Gemüt. Die Leute trügen tatarische Kappen und seien tatarischer Abstammung. Außer ihnen wohne noch der Stamm der Tschitazen in der Dobrudscha, der aus der Vermischung von Tataren, Bulgaren, Walachen und Moldaubewohnern entstanden sei. Die Frauen gingen verschleiert, sie seien sehr keusch und schamhaft. Die Tschitazen ehrten ihre Gäste und forderten sie zu Gelagen auf. Die Leute seien aufrichtig und von gutem Charakter. Die Sklaven von Dobritsch (Hadchi Oghlu Pazardschik) nennen sich: »Tschitazen von Dobritsch« und bildeten unter sich ein interessantes Gemeinwesen. Die Dobrudscha-Tschitazen und die Tschitazen von Deli Orman seien verschiedene Volksstämme; sie seien kühne und tapfere Männer⁸.

Tschelebi bezeichnet die Tschitazen der Dobrudscha und die Tschitazen von Deli Orman als verschiedene Stämme, welche, obwohl Mohammedaner, Sklaven der osmanischen Türken seien.

Aus alledem ersieht man, daß die Bewohner von Deli Orman nicht Osmanen sein sollen, die dorthin von Anatolien gesandt wurden, sondern jener Stamm, besonders die Uzier, welche die kompakte Masse in Deli Orman unter dem Sammelnamen Türken gebildet haben. Im Charakter sollen die Bewohner von Deli Orman mehr Ähnlichkeit mit den Gagauzen als mit den osmanischen Türken haben. Unter vielen sei nur erwähnt, daß, während die Osmanen das Wort »evet« (ja) gebrauchen, die Gagauzen das Wort »ja« (ja) verwenden.

Unter den Gagauzen besteht die Überlieferung, daß zwischen den Türken von Deli Orman und den Gagauzen ein solch geringer Unterschied sei wie zwischen den Schalen der Zwiebel: »Bezim aramizbirsovansarikadardir.« Die Türken von Deli Orman nennen sie gewöhnlich Amudscha (Onkel). Es ist möglich, daß die Deli Orman-Türken vom Ursprung der Uzier sind⁹.

Die Byzantiner hatten besondere Regimenter, die Uzier genannt wurden und sich durch Kühnheit und Tapferkeit auszeichneten. Diese Regimenter dienten als Grenzwache gegen Einfälle aus dem Norden. Wurden jedoch diese Regimenter der Uzier gegen die Osmanen gesandt, so kam es oft vor, daß sie sich mit den Osmanen vereinigten, anstatt gegen sie zu kämpfen.

⁷ *Encyclopaedie des Islam* (Leipzig 1913–34). 4 Bde. Ergänzungsbände.

⁸ Die Türken von Deli Orman sind im Volke als Ringkämpfer berühmt.

⁹ E. M. Hoppe, *In den Türkendörfern Deli-Ormans*. = »Sonnenaufgang.« Heft 7 (Frankfurt/Main 1927).

E. M. Hoppe, *Wahrheitssuche der Moslems* = Offene Türen, Heft 3 (Wiedenest 1927).

E. M. Hoppe, *Neuland Deli Orman, Besuche in Bela und Balbunar* = Der Mohammedanerfreund (Frankfurt/Main) Heft 1 u. 7 (1926) Heft 2 (1928).

E. M. Hoppe, *Islam in Bulgaria* = The Moslem World No. 4 (New York 1924).

Über den Anfang der Gründung des ersten oghuzischen oder uzkischen Staates erzählt G. Valastscheff¹⁰ folgendes:

Der Sultan der Seltschuken, Izzeddin Kaikawuz, verlor durch den Einbruch der Mongolen in Kleinasien seinen Thron und ergab sich dem Herrscher von Byzanz, Palaeologos (1261). Der Sultan lebte mit den Christen als guter Christ, aber unter den Türken predigte er den mohammedanischen Glauben. Von Palaeologos wurde Hilfe für Izzedin bewilligt, den nordwestlichen Winkel an der Küste des Schwarzen Meeres zu erobern, der damals einen Teil des bulgarischen Zarenreiches darstellte. Diese Küstengegend war im 13. und 14. Jh. unter dem Namen Karwunskä bekannt, mit Karwuna oder Karbona¹¹, dem heutigen Baltschik, als Hauptstadt. Der bulgarische Zar, Konstantin der Ruhige, konnte seinen neuen, gefährlichen Feind nicht vertreiben, der sich bereits in dem reichen Gebiet am Schwarzen Meer niedergelassen hatte. Die Byzantiner wiesen dieses Gebiet den Stammesgenossen und Gefährten Kaikawuz' in der Absicht zu, sich ihrer als Stütze gegen fremde Einfälle aus dem Norden zu bedienen.

Nach der Organisierung des Staates sandten die Oghuzen geheime Botschaft an die ihnen stammverwandten türkischen Familien in Anatolien, worauf viele türkische Familien in die Dobrudscha abwanderten. Eine Anzahl turkmenischer Stämme übersiedelte damals in die Ostprovinzen des Reiches von Nikäa und nahmen die griechische Staatsangehörigkeit an. Aus ihnen rekrutierte Izzeddin ein starkes Heer. Der Kaiser von Byzanz siedelte einen Teil von ihnen im Gebiet von Karwuna und im Gebiet von Adrianopel an, wo sich bis zum heutigen Tage Christen befinden, die türkisch sprechen. Dieser neugeschaffene Staat von Kaikawuz wurde der kirchlichen Oberhoheit des Patriarchen von Konstantinopel unterstellt. Izzeddin gab sich als Christ aus. Er fand in seinem Staat von Karwuna die ihm stammverwandten Uzier, und mit ihrer Hilfe verstärkte er bedeutend seine Macht, indem er einen selbständigen und in politischer Beziehung unabhängigen Staat bildete. Nach Valastscheff sind die heutigen Gagauzen Nachkommen der Zeitgenossen des Sultans Izzeddin Kaikawuz, von welchen sie den Zunamen Gagauzen erhalten haben sollen.

Um 1346 befand sich in Karbona (Baltschik) die Bojarenfamilie Balikas¹². Dieser Name ist von dem türkischen Wort »Balik« (Fisch) abgeleitet. Nach dem Tode des Balikas bestieg Dobrotiza (Dobrotitsch), der Bruder Balikas,

¹⁰ *Militärnachrichten* (Sofia 1917) Heft 33. Bulgar.

¹¹ Auf den italienischen Karten begegnet man Karbona von 1318 bis zum 16. Jh. (Jirecek). Bei den Türken von Deli Orman und den Gagauzen ist ferner die Überlieferung erhalten von der Hauptstadt Aboba Pliska, Kastro Kasaba, bei dem Dorfe Kesteritsch, das Castrici des Mittelalters.

¹² Es ist interessant, daß man den Namen Baliko noch heute unter den Gagauzen antrifft. In der Erinnerung des Volkes lebt der Fürst Balikas als Herr von Karbona weiter. Er war ein Nachkomme der türkischen Kumanen, welche im 13. Jh. aus dem Moldaugebiet nach Ungarn und Bulgarien kamen und hier das Christentum annahmen. Die Kumanen nannten sich Uzier oder Oghusen. Wie man sieht, war der

den Thron der Oghuzen und nahm den Herrschertitel »Despot« an. Unter der Herrschaft des Dobrotitsch gewann der Staat der Oghuzen an Macht, so daß er zahlreiche Beziehungen mit den Nachbarstaaten anknüpfen konnte. Von dieser Zeit an beginnt das Land statt »Land von Karwuna« »Land von Dobrotitsch« genannt zu werden. Die türkischen Schriftsteller aber nannten es Dobrudcha¹³.

Dieser Oghuzenstaat von Kaikawuz oder Gaigawuz bestand unabhängig 130 Jahre mit einem eigenen Bischof, der den Patriarchen von Konstantinopel untergeordnet war. Als das Reich der Oghuzen unter osmanische Herrschaft geriet, wurde ein großer Teil der Oghuzen gewaltsam gezwungen, äußerlich den Islam anzunehmen. Ein anderer Teil wiederum, der mehr an seiner christlichen Religion hing, verbarg sich lange Zeit. Sowohl für den einen als auch für die anderen war dies leicht. Auf diese Art nahm die osmanische Bevölkerung verschiedene andere türkische Stämme in ihre Reihen auf, wie die Uzen, Kumanen, Petschenegen u. a., und vermehrte sich hierdurch bedeutend in diesen Ländern¹⁴.

Da im Orient nicht das sprachliche und ethnische Moment, sondern einzig und allein das religiöse ausschlaggebend ist, so fielen die Gagauzen als Christen für die Osmanen mit den christlichen Bulgaren zusammen. Seltsam berührt es, daß auch in Bessarabien, wo jetzt die Hauptmasse der Gagauzen sitzt, ihr eigentlicher Name erst ziemlich spät bei russischen Schriftstellern auftaucht. Sie wurden und werden zumeist auch heute noch hier offiziell einfach mit den Bulgaren identifiziert und in allen Statistiken unter diese eingereiht. Infolge dieser Verwechslung lassen genaue Zahlenangaben sich nicht erlangen. Der Volksmund bezeichnet sie dagegen richtig als »pravoslavni Turzz« (orthodoxe Türken)¹⁵.

Bevor in Rußland der mit der Christianisierung einsetzende Slavisierungsprozeß beendet war, erfolgte im 13. Jh. der große Mongoleneinfall, der die bereits christianisierten Stämme zur Auswanderung nach der Balkanhalbinsel, nach Ungarn, nach dem Kaukasus, ja selbst nach Kleinasien (Phrygien) und Ägypten zwang.

Die auf der Balkanhalbinsel angesiedelten Stammesreste der Gagauzen bewahrten ihre türkische Sprache und christliche Religion aus der vorislamischen Zeit auch unter osmanischer Herrschaft, während ihre schon im 11. Jh. als Heiden dort angesiedelten Stammesverwandten mohamme-

Staat der Uzier unabhängig und kein bulgarischer Vasallenstaat. Balikas nahm an den inneren Kämpfen von Byzanz teil. Er sandte seine Brüder Theodor und Dobrotitsch mit tausend Reitern der byzantinischen Kaiserin Anna zu Hilfe. Dobrotitsch nahm Varna und Kaliakra ein. Er besaß ebenfalls die Festungen Kossiak und Emona im Balkan. Dobrotitsch führte mit den Genuesen der Krim Krieg und strebte danach, eine Seeherrschaft zu gründen (Jirecek).

¹³ G. Valastscheff, *Militärnachrichten* (Sofia 1917. Bulgar.).

¹⁴ Cami, *Osmanli Uelkesinde Hiristiyan Türkler* (Istanbul 1932).

¹⁵ *Enzyklopaedie des Islam* (Leipzig) Bd. I.

danisiert wurden und in den Osmanen aufgingen, wie auch die anderen zersprengten Teile verschwanden¹⁶.

Von 1750 bis 1846 fand eine interessante Rückwanderung der Gagauzen der Balkanhalbinsel, im Zusammenhang mit einer gleichartigen Bewegung der Bulgaren, über die Donau nach Rußland statt (bis 1769 in den neu-russischen Kreis, 1787—91 und am stärksten 1801—12 nach Bessarabien), und zwar anscheinend anfänglich ohne Zutun der russischen Regierung, die erst später die Landanweisung und Verwaltung in geordnete Bahnen leitete. Den Grund dieser Auswanderung bildeten angeblich die heute noch in gagauzischen Liedern fortlebenden Bedrückungen durch die Räuberbanden, die Daghly und Kirdchaly, des Pazwandoghlu (Pasban oghlu Othman), des berüchtigten Paschas von Widdin, und des Kara Feizi.

In den fünfziger Jahren des vorigen Jh. gab es in Bessarabien 24 gagauzische Kolonien mit über 26000 Seelen, die nach Annahme Moschkoffs auf etwa 70000 angewachsen sein sollen. Die betreffenden Zahlen für Bulgarien, Griechenland und der Türkei sind mir unbekannt. Jedenfalls beläuft sich die Gesamtzahl aller Gagauzen auf über 100000 Seelen. Durch das sporadische Wohnen sind sie bei jeglichem Mangel eines gemeinsamen geistigen Mittelpunktes zu einem langsamen, aber sicheren Aufgehen in den Nachbarvölkern verurteilt.

Es ist bekannt, daß nach dem Fall von Konstantinopel in die Hände der Türken der Sultan als das Haupt aller orthodoxen Christen ohne Unterschied ihrer Volkszugehörigkeit nur den Patriarch in Konstantinopel anerkannte. Solange die Türken von ihren Siegen berauscht waren, konnte keine Rede von Schulen oder Kirchen für die Sklaven sein. Die Gottesdienste wurden im Geheimen abgehalten. Als jedoch der Patriarch begann, den Worten des Großvezirs mehr Gehör zu schenken und die Bischöfe den Paschas folgten, begannen die Christen, ihre religiösen Zeremonien freier auszuführen und auch Schulen zu eröffnen. Die Uzier als Volk ohne Kultur blieben ganz in den Händen der Patriarchen von Konstantinopel, der willkürlich über sie in nationaler und religiöser Beziehung verfügte. Ein großer Teil der Uzier erhielt griechische Bildung und Erziehung und nannte sich Hellenen; ein anderer Teil blieb unter dem Einfluß der Bulgaren, ein anderer Teil wiederum unter dem der Türken. Dies ist die Ursache, daß die Gagauzen, die Nachkommen der alten Uzier, in echte und in bulgarische eingeteilt werden. Die ersteren lebten an der Südküste des Schwarzen Meeres und befanden sich unter griechischem Einfluß. Die bulgarischen aber waren unter bulgarischem Einfluß in dem Gebiet von Provadia. Tatsächlich sind jedoch sowohl die einen als auch die anderen Gagauzen. Die bulgarischen sagen z. B. Sveti (heilig) kako (wie). Lelja (Tante), u. s. w., die griechischen jedoch agi (heilig), alba (wie), tiise (Tante) u. s. w. Die türkischen Gagauzen im Dorfe Dormuschköy sagen vom Ikon

¹⁶ E. M. Hoppe, *Das alttürkische Gagauzenvolk*. = Der Orient. Heft 6 (Potsdam 1934).

(Heiligenbild) »Brett des Heiligtums«, im Dorfe von Wojwodoköy, »Brett, vor welchem wir uns verneigen«; die bulgarischen und griechischen Gagauzen aber sagen »Ikon«. Die Verfolgungen, denen die Gagauzen von den Türken ausgesetzt waren, nötigten viele, nach Bessarabien auszuwandern, zusammen mit den Bulgaren.

Nach Unterwerfung des Uzierstaates durch Bajezid werden die Uzier nicht mehr erwähnt. Sie nannten sich Gaguzen (Gaga-uzi)¹⁷. Diese Bezeichnung ist weder neu, wie einige annehmen, noch ein Schimpfwort. Im Gegenteil, die Gaguzen bezeichnen sich unter sich mit keinem anderen nationalen Namen als: »Ben Gagauzim«, d. h.: »Ich bin Gagauze«; besonders, wenn sich der Gagauze eine besondere Bedeutung geben will, sagt er: »Bana Gagauz derler« (Zu mir sagt man Gagauze), d. h., ich bin kein gewöhnlicher Mann, sondern ich bin ein hochherziger, kühner Gagauze.

Die Gagauzen haben wenig Vertrauen zu irgend einem anderen Volke und halten andere für tieferstehend als sich. Wenn sich zwei Gagauzen, die sich nicht kennen, treffen, fragen sie sich, um sich zu überzeugen, ob sie von ein und demselben Stamme sind: »Senbisdemisin?« d. h.: »Bist Du von den Unseren, von unserem Volke?«, als bist Du ein Gagauze. Nur wenn er die Antwort erhält: »Sizden«, dann spricht er ohne Rückhalt und offen. Aus dem Gesagten sieht man, daß die heutige Bezeichnung Gagauze nichts Schimpfliches ist, sondern im Gegenteil mit Stolz getragen wird. Wohl kommt es vor, daß ein Gagauze, der nach seiner Volkszugehörigkeit gefragt wird, es vermeidet, sich Gagauze zu nennen, und bezeichnet sich in diesem Falle als Christ. Dies ist jedoch ein Ergebnis der Verfolgungen und Bedrückungen von verschiedenen Organen, welche das Volk der Gagauzen nicht anerkennen.

Was den Ursprung des Wortes Gagauzen betrifft, so haben die meisten demselben andere Auslegung gegeben¹⁸.

G. Dimitroff¹⁹ hat eine Abhandlung über die philologische Entwicklung des Wortes Gagauz geschrieben mit allen möglichen Deutungen.

Jv. Nikolau²⁰ hält die Gagauzen für die ältesten Einwohner von Varna, Baltschik und Kavarna und bezeichnet sie unter Zitierung von Plinius als Agaver, Katuzen und Kronizen.

Wie man aus dem Vorgesagten ersieht, sind alle nationalen oder beigefügten Worte, welche bestimmt sind, die Gagauzen irgendwo einzureihen, nur Umschreibungen und drehen sich alle um das Wort Gagauz. Für uns ist es wichtig, ob man unter dem Wort Gagauzen die Uzier versteht. Denn wir sind überzeugt, daß es sich um diese handelt und zwar nicht nur aus den bisher angeführten Gründen, sondern auch deshalb, weil ihre Sprache

¹⁷ Aga-uz = Bruder Uz. Manoff, *Bericht der Archäolog. Gesellschaft* 3 (Varna 1910) Bulg.

¹⁸ E. M. Hoppe: *I Gagauzi, Popolazione Turco-Christiana della Bulgaria.* = *Oriente Moderno* 14 (Rom 1934).

¹⁹ Mitteilungen der Archäolog. Ges. 2 (Varna 1901; Bulg.)

²⁰ Odisson: Varna. S. 135. Griechisch.

und ihre Sitten ein und dieselben sind, besonders aber, da unter dem Gagauzenvolk noch die Überlieferung von dem Übergang ihrer Vorväter über die Donau erhalten ist. Und heute noch spricht man unter den Gagauzen von dem ehemaligen Gagauzen-Banner, welches eines Tages wieder auf dem Gipfel des Tscharakman²¹ aufgepflanzt werden soll. Der Tscharakman liegt bei Kavarna und dort sollen sich alle Gagauzen wieder vereinen²². Dieses Banner soll, wie mir die Gagauzen erzählten, aus einem erzürnten Hahn im roten Felde bestehen²³.

In Bezug auf die Sprache besteht fast kein Unterschied zwischen den Dialekten aller Gagauzen. Ihre Sprache ist sehr ähnlich mit der der osmanischen Türken, und sie fragen daher, wenn sie wissen wollen, ob ihr Gefährte ihre Sprache spricht, nicht, ob er gagauzisch spricht, sondern ob er türkisch kann. Er fragt: Türksche bilyormisin? Daraus geht hervor, daß sie das Türkische als ihre Sprache anerkennen. Bis zur Befreiung benützten die Gagauzen das griechische Alphabet. Für die Lesebücher benützten sie die sogenannte Karamanlisko Art, d. h. die türkische Sprache wurde mit griechischen Buchstaben geschrieben²⁴. Jedoch verstanden diese Art nicht alle. Zwischen der gagauzischen Sprache und der der Kumanen ist ein ziemlich großer Unterschied. Bei einem Vergleich des Wörterbuches der Kumanen von Dr. V. Radloff mit dem Wörterbuch für die Gagauzen von W. Moschkoff²⁵ springt der große Unterschied deutlich in die Augen.

Die Vokalharmonie in dem Gagauzischen ist mit Ausnahme der Lehnwörter ziemlich streng durchgeführt. Eine Eigenheit ist die Neigung zur Erweichung. Bei weichen Vokalen findet eine Erweichung aller Konsonanten,

²¹ Der Tscharakman ist ein stattlicher Gipfel im Westen vom Hafen von Kavarna und südwestlich der Stadt Kavarna gelegen. Auf der anderen Seite fallen die Hänge steil gegen das Meer und das Tal von Michalbes ab. Der Gipfel bildet eine natürliche Festung, welche nur von der allein zugänglichen nordwestlichen Seite geschützt werden muß. Nach einer Auslegung von Jirecek stammt der Name des Gipfels von dem kumenischen Wort Tschirak (Licht) oder Tschiraklök (Priester). S. Radloff S. 59. Auf dem Gipfel war, wie man noch sieht, ein Majak (Leuchtturm) für den Hafen von Kavarna.

²² E. M. Hoppe, *The Turkish Christian Gagauz = The Moslem World*. Nr. 3 (New York 1934).

²³ Der Hahn bedeutet in der Heraldik die Wachsamkeit, Kühnheit und Stolz. Bei den Gagauzen besteht der Brauch, daß Familien, welche nur Söhne haben, am 3. Februar einen Hahn schlachten, ihn kochen und an die Nachbarn verteilen.

²⁴ Die türkische Übersetzung des Neuen Testaments, gedruckt mit griechischen Buchstaben für die Karamanlitürken, wurde 1877 in London von der Britischen und Ausländischen Bibelgesellschaft neu herausgegeben. Die gleiche Gesellschaft veröffentlichte zum ersten Male 1927 in Varna eine Übersetzung des Evangelium Johannes in gagauzischer Sprache, türkisch mit bulgarischen Buchstaben, welches eine bereitwillige Aufnahme fand. Dasselbe kann von einem evangelischen Liederbuch, 69 Lieder enthaltend, gesagt werden, welches ich 1928 in Rustschuk, türkisch mit bulgarischen Buchstaben gedruckt, herausgab.

²⁵ Moschkoff, *Proben der Volksliteratur der türkischen Stämme* hrsg. v. W. Radloff, 10. Teil, *Mundarten der bessarabischen Gagauzen* I. Text und Wörterbuch, II. Übersetzung. Russ.

auch der an und für sich schon weichen, statt. Zahlreiche Ausspracheeigentümlichkeiten der verschiedenen Gagauzen-Kolonien erklären sich durch ihre räumliche Zerrissenheit. Die Sprache ist nicht reich: es macht sich ein gewisser Lakonismus, eine gewisse Armut, besonders an Synonymen, fühlbar. Irgendwelche schriftlich fixierte Literatur scheint es nicht zu geben, wenngleich an mündlich überlieferten Erzählungen und Volksliedern kein Mangel ist.

Was die Tracht der Gagauzen betrifft, so war diese in den verschiedenen Zeiten nicht einheitlich. Vor ungefähr 150 Jahren, wie wir von alten Leuten erfahren konnten, bestand die Kleidung der Männer aus »bir göschli tschaaschir«, das war eine Art enger Hosen mit oder ohne Besatz, mit weiten Kratschuli (Hosenbein am Oberschenkel), Wams, eine Art Weste mit einer Doppelreihe von Knöpfen aus Schnüren, Jäckchen, Oberkleidung und breiten Kuschak (Gürtel)²⁶. Das Jäckchen wurde gewöhnlich auf der linken Schulter getragen, anstatt es anzuziehen. Auf dem Kopfe trugen sie einen Tschalma (Turban, oder breiten Schal). Den Kopf selbst schoren sie und ließen nur einen Schopf stehen. An den Füßen trugen sie weiße Strümpfe und Emenii (türkische Pantoffel)²⁷. Im allgemeinen liebten die Gagauzen sich zu schmücken; solche wurden Körnak (elegant) genannt.

Vor ungefähr 100 Jahren begann sich die Gagauzentracht zu ändern und die engen Tschaaschirs wurden weit. Als Kopfbedeckung trugen sie den Take²⁸, um welchen sie den Scherwiet (schwarzen Schal²⁹), schlangen. Später begannen sie einen Fez zu tragen, den sie mit seidenen oder gewöhnlichen Tüchern umwanden, bis sie schließlich nur den Fez allein trugen.

Die Frauen trugen Hosen (don), langes Hemd (Gömlek), einen langen Kaftan mit kurzen Ärmeln, ähnlich wie die Tatarinnen der Krim, Jäckchen mit aufgenähten Metallfäden, Kuschak (Gürtel), Mamuka (Kopftuch), Fez, umschlungen von einem Tuche und ganz oben einem großen Schal. An den Füßen hatten sie die Terlik (eine Art Pantoffel). Später begannen sie, den Fez mit verschiedenen Verzierungen zu umnähen. Die Reichen benützten hierfür Goldstücke. Den Hals zierten sie durch eine Kette von Perlen oder Goldstücken. Später legten sie den Kaftan ab und benützten bauchige, weite Hosen, welche sie noch heute tragen. Als Kopfbedeckung trugen sie einen Schal. Das Gesicht wurde mit weißer und roter Schminke eingerieben und mit Schönheitspflästerchen geziert.

Der Gang der Männer ist aufrecht, der Wuchs des Körpers mittelgroß, breite Brust, starke Hände und Füße, dunkelbraune Haut, große Nase. Sie sind von flinkem Wesen. Die Mädchen bedecken sich jetzt nicht vor den Männern, aber wenn sie mit ihnen sprechen, bedecken sie den Mund mit den Fingern.

Seinem Wesen nach ist der Gagauze heiter und humorvoll, sogar ausgelassen. Er ist gastfreundlich. In seinem Ehrgefühl verletzt, verteidigt er seine Ehre bis zum Tode. Er ist geduldig und furchtlos. Um seine Furchtlosigkeit zu beweisen, macht er die tollkühnsten Sachen, ja verletzt sich selbst mit dem Messer, um zu beweisen, daß er nicht kleinmütig ist. Solche Selbstverwundungen sind mehr als einmal bei heiterster Stimmung vorgekommen. Es hat sich ereignet, daß sich die Gagauzen selbst Fleisch aus ihren Schenkeln schnitten, um ihre Furchtlosigkeit und Tapferkeit zu zeigen.

²⁶ An dem Gürtel waren lederne Behälter angebracht, in welchem die Messer steckten; Pistolen waren auch unerläßlich.

²⁷ Einige der Reichen trugen kurze Stiefel mit roten Quasten und Sporen. Die Stiefel waren mit besonderen breiten und langen Gamaschen (Tomak) bedeckt, die mit Schnüren geziert waren.

²⁸ Eine Art Fez, jedoch nicht rot.

²⁹ Einige Bauern trugen niedrige Kalpaks, ungefähr 5 cm hoch.

Zahlreich sind unter ihnen die Volksetymologien, welche die auffallende Erscheinung der christlichen Religion und der türkischen Sprache durch ehemalige despotische Zwangsmaßregeln der Türken erklären wollen.

Die Erforschung der Gebräuche der Gagauzen ist ebenfalls von größtem Interesse. Die im folgenden geschilderten Sitten haben sich in dem gagauzischen Element an der bulgarischen Küste des Schwarzen Meeres erhalten³⁰.

I. Die Gagauzenverlobung.

Sobald die jungen Leute das heiratsfähige Alter erreicht haben, werden sie von ihren Eltern verlobt, ohne daß sich vorher beide Teile kennen und ohne daß man sie nach ihrer Meinung fragt. Man schickt daher besondere weibliche Vermittlerinnen aus, welche die Vorzüge des jungen Mannes genau erforschen sollen. Die Mutter des Mädchens holt die Zustimmung oder Ablehnung ihres Mannes ein und antwortet dann zustimmend oder abweisend. Im bejahenden Falle senden die Eltern des jungen Mannes nach Erhalt der Antwort an die Eltern des Mädchens eine goldene Münze als Pfand ihrer Zustimmung. Dies nennt man eine »kleine Verlobung« oder Seos.

Nach der kleinen Verlobung beginnen beide Teile sich für die große Verlobung (nischan) vorzubereiten, welche aus folgenden Sitten besteht: Im Hause des jungen Mannes nimmt man einen bunten Schleier, welchen man über ein Buch legt. Auf die vier Ecken des Schleiers legt man je eine Goldmünze, in die Mitte jedoch eine andere, größere Münze, und alles wird mit roten und gelben Bändern und einem silbernen Ring für das Mädchen verbunden.

Am festgesetzten Abend, einem Sonnabend, bringen die näheren Verwandten des jungen Mannes das vorbereitete Geschenk in das Haus des Mädchens, ohne daß der junge Mann dabei sein darf. Der Vater des jungen Mannes bietet das Geschenk dem Vater des jungen Mädchens an; falls der Vater gestorben ist, einem der näheren Verwandten. Als Gegengeschenk reicht ihm der Vater des Mädchens ein gesticktes Tuch mit einem Ring, der mit einem Band an dasselbe festgenäht ist. Hierauf werden die Gäste mit Scherbet oder Pekmes (gekochtem Most mit Kürbisschnitten) und Lokum bewirtet. Während dieser Zeit zeigt sich das Mädchen nicht, sondern bleibt verborgen. In derselben Woche bereitet die Mutter des jungen Mannes Pita (Kuchen), bestreicht ihn mit Honig und legt ihn in einen Panner (breiten Korb), der noch mit Obst, Rosinen und dergleichen gefüllt ist, und schickt ihn mit einem Burschen zum Mädchen. Dies nennt man Hafta-Emischi. Der Bursche empfängt als Botenlohn ein Tuch.

Während der ganzen Verlobungszeit, d. h. von der Verlobung bis zur Hochzeit, verbirgt sich das Mädchen vor den Eltern des jungen Mannes. Das Haus seiner Braut zu belauschen, um sie irgendwo zu sehen, würde als eine große Beleidigung von Seiten des jungen Mannes ausgelegt werden; wenn sich das ereignet, so weint das Mädchen untröstlich.

Wann dann die Hochzeit stattfinden soll, hängt von den Eltern des jungen Mannes ab, die, wenn sie beschlossen haben, daß die Hochzeit stattfinden soll, eine Nachricht zu den Eltern des Mädchens senden und anfragen, ob sie einen Schneider senden sollen, der für die Kleider der Braut Maß nehmen soll.

II. Die Gagauzenhochzeit.

1. An einem Mittwoch wird begonnen. Am Mittwoch findet Maja Tutmasi statt, das darin besteht, daß man den Brotteig mischt und mehr Hefe hinzugibt. Dies bedeutet, daß mit der Hefe auch Hülle und Fülle in das Haus einziehen soll.

2. Am Donnerstag mischt man den Teig und backt den Kuchen. Am Nachmittag bereiten zwei hierzu bestimmte Frauen die Farbe und Schminke für die

³⁰ A. J. Manoff, *Potekloto na gagauzite* (Varna 1938).

Gagauzenbraut und die ihr verwandten Frauen und Mädchen. Sobald die Farbe hergestellt ist, geht eine der anwesenden Gagauzenfrauen von Haus zu Haus und fordert die Bekannten auf, am Abend zum Schminken der Gagauzenbraut zu kommen. Sie ruft auch die Spielleute des Dorfes, die ernste Weisen singen und spielen, während die Frauen ihre Haare färben.

Nach dem Einfärben der Haare reichen sie sich alle die Hände und eingehüllt in große Kopftücher, damit man die Farbe nicht sieht, beginnt der Gagauzenhoro. Während des nationalen Volkstanzes bereiten andere Frauen das Abendessen. Man setzt sich hierauf zur Abendtafel und ißt von dem am Morgen bereiteten Kuchen. Während dieser Zeit spielen andere Karschilama (Tanz mit einem Tuche). Dieser Abend wird dem Brauchtum entsprechend Boja-Gedschesi oder Nacht der Farbe genannt.

3. Freitag. Alle, die am Donnerstag zum Schminken eingeladen waren, gehen in den frühen Stunden des Tages zusammen mit der Gagauzenbraut in das Bad, um sich von der Farbe zu reinigen. Nach dem Bade wird die Braut, begleitet von zwei Frauen, unter Händeklatschen und den Gesängen der Badefrauen herumgeführt und küßt allen Anwesenden die Hand. Hierauf wird sie angekleidet, ihr Gesicht wird mit einem Tuche, das bis zur Erde reicht, bedeckt und sie wird von zwei Frauen nach ihrem Hause geleitet.

Der Bräutigam geht unterdessen in einige bekannte Häuser, an denen der feierliche Zug vorbeikommen muß, und wirft aus dem Fenster Lokum aus Teig, Leblebi (geröstete Kichererbsen), Rosinen und Geld; die Frauen aber breiten Tücher und Kopftücher aus, um die Dinge aufzusammeln.

Nach der Rückkehr in das Haus der Braut wird gegessen, man tanzt noch einen Horo und geht auseinander.

Anderer Frauen wiederum laden die Leute für den Sonnabend ein zur Niwka, der Empfangnahme der Brautkleider, welche der Bräutigam gesandt hat.

Am Abend versammelt der Bräutigam seine Freunde und geht mit ihnen ins Bad. Fast die ganze Nacht hindurch herrscht Heiterkeit.

4. Sonnabend. Zur festgesetzten Stunde werden im Hause des Bräutigams drei Körbe mit den Brautkleidern und anderen Hochzeitsgeschenken vorbereitet. In den ersten Korb werden die Kleider der Braut gelegt, in den zweiten die Geschenke für den Schwiegervater und die Schwiegermutter, und in den dritten jene für die Schwäger und Schwägerinnen.

Die Körbe werden von einem Burschen getragen, und zwar unter Musik und der Begleitung der Verwandten und Bekannten des Bräutigams. Im Hause der Braut angelangt, bekleidet die Schwester des Bräutigams oder sonst eine nahe Verwandte die Braut mit den Kleidern. Während dieser Zeit steht die Braut mit geschlossenen Augen da. Vor ihr wird eine große Kerze angezündet und über ihren Kopf hält man ein großes Pochwa (eine Art Tuch), in welches man Obst und Lokum streut.

Nach Beendigung dieser Zeremonie beginnt der Horotanz, man bewirtet die Gäste mit Scherbet und kehrt wieder zurück, wobei die Braut die drei Körbe, welche vor ihr ausgeleert wurden, mit Hochzeitsgeschenken für den Bräutigam und seine Verwandten füllt. Nun zieht man mit Musik zum Bräutigam mit den Verwandten und Bekannten der Braut. Im Hause des Bräutigams angelangt, werden die von der Braut gesandten Kleider dem Bräutigam auf die Schulter gelegt. Verwandte des Bräutigams nehmen sie ihm wieder von der Schulter und legen sie zu Füßen des neuen Schwagers, der auf die Kleider mit den Füßen tritt. Dadurch soll ausgedrückt werden, daß die Frau dem Manne zu gehorchen hat. Hierauf bekleiden die Schwäger den Bräutigam mit anderen Kleidern. Man bewirtet die Gäste mit Scherbet und Lokum, worauf sich die Sippe der Braut zurückzieht und zu Abend speist. Während dieser Zeit beginnen die am Freitag eingeladenen Gäste zu kommen und bringen die Kaniska (Beitrag an Eßwaren der zur Hochzeit geladenen Gäste). Die einen bringen Bohnen, die anderen Salz, die dritten ein Lamm, andere wiederum Hühner und Eier. Man ladet zum Abendessen, und unterdessen beginnt der Horotanz. Gegen

Mitternacht kommt die Sippe des Bräutigams und die Jungesellen. Man ladet auch sie zum Schmause ein und hierauf zum Horo.

5. Sonntag. Die Braut bekleidet sich mit den Brautkleidern, welche aus dem Don-Tschatal (Frauenhosen) bestehen, aus hausgewebtem Stoffe, der zur Hälfte weiß, zur anderen Hälfte von dunkler Farbe ist. Hierüber zieht sie einen Seidenkaftan an, ein Jäckchen mit kurzen Ärmeln, beim Gang zur Kirche jedoch einen Binisch (eine Art Kutte), mit der sie ihre ganze Gestalt verdeckt. Sie flechtet das Haar, setzt den Fez auf das Haupt und schlägt den Tschamber (Schal) darum, die Stirne ziert eine Blume, den Hals schmückt sie mit einer Kette von zwei Reihen Goldstücken, in die Hände aber nimmt sie Armspangen und einen goldenen Gürtel.

Gegen 10 Uhr zieht der Bräutigam und der Brautführer zum Hause der Braut in folgender Anordnung: Zuerst die Musik, hierauf trägt man eine Kerze, dann kommt der Bräutigam mit einer Kerze und schließlich der Brautführer, dann kommen die Männer und schließlich die Frauen.

Sobald man im Hause der Gagauzenbraut ist, bewirbt man mit Scherbet. Dann umhüllt die Brautzeugin die Braut mit einem roten Tuche, dem sogenannten Duck (Schleier); sie näht denselben fest zu, damit die Braut niemand zu Gesicht bekommen kann. Die Trauzeugin nimmt dann die Braut an die Hand und zwei Frauen fassen sie unter den Armen und führen sie hinaus. Während dieser Zeit steht der Bräutigam, um seine Braut nicht zu sehen, mit dem Rücken zu ihr gewendet. Zur Gagauzenkirche geht zuerst der Bräutigam mit den Seinen in derselben Anordnung, wie beim Zuge zum Hause der Braut gezogen wurde, die Braut folgt hierauf mit ihren Leuten gesondert vom Zuge des Bräutigams, und mit eigener Musik in folgender Anordnung: zunächst die Männer ihrer Sippe, hierauf trägt man eine der Kerzen des Bräutigams, dann folgen die Braut und die Frauen. In die Kirche tritt zuerst der Bräutigam ein und begibt sich an den für die Hochzeit bestimmten Platz. Die Braut wird an seine Seite geführt. Nach Vollendung der Gagauzentraung geht der Bräutigam in Begleitung von zwei Schwägern zuerst hinaus. Einer der Burschen trägt vor dem Bräutigam eine Kerze, auch hinter ihm wird eine Kerze getragen. Hierauf folgt die Braut, begleitet von zwei Frauen. Die Schwäger wehren jedem, nahe an den Bräutigam heranzukommen und lassen ihre Fäuste mitleidlos auf den niederfallen, der sich dessen erkühnt.

Sobald man daheim angelangt ist, führt man die Jungvermählten in ein Zimmer. Die Jungesellen nehmen nun den Bräutigam und führen ihn hinaus, die Braut verbleibt jedoch in einer Ecke des Zimmers. Vor dieselbe wird ein Vorhang gezogen, so daß sie nicht gesehen werden kann. Zwei Kerzen werden vor dem Vorhang aufgestellt. Hierauf tanzt man Horo, die Angehörigen der Braut entfernen sich und man ißt zu Mittag. Dann beginnt die Lustbarkeit, jedoch ohne die Jungvermählte, welche während dieser ganzen Zeit eingeschlossen bleibt. Nur hin und wieder geht eines der Mädchen zu ihr und gibt ihr eine Kleinigkeit zu essen oder zu trinken. Inzwischen reicht man der Reihe nach den Männern ein Glas Wein. Der Betreffende, vor dem sich das Glas befindet, befiehlt den Spielleuten, eines seiner Lieblingslieder zu spielen. Währenddem erhebt er sein Glas und trinkt den Wein aus und alle Anwesenden rufen: »Kimitschjör?« (Wer trinkt?). Dann wirft der Trinkende in den Teller, auf dem das Glas steht, einige Geldstücke und das Glas wird dem nächsten gereicht. Diesen Brauch nennt man Doludschak.

Am Abend führt man die Braut in ein Zimmer. Die Frauen entkleiden sie und geben acht, daß sie der Neuvermählte nicht sieht. An der Türe wachen die Schwäger. Dasselbe geschieht auch mit dem Bräutigam, welchen man in ein anderes Zimmer führt. Ist nur ein Zimmer vorhanden, so teilt man es durch einen Vorhang ab.

6. Montag. Am Morgen bedeckt man die Neuvermählte mit einem Schleier, und sie muß dem Schwiegervater, der Schwiegermutter und dem nunmehr angetrauten Manne Wasser bringen. Die Braut muß von den Frauen begleitet und geführt werden, da sie dicht verschleiert ist und nichts sieht. Hierauf wird sie wieder in ein Zimmer eingeschlossen.

Am Abend versammeln sich Freunde des Bräutigams und man geht zu ihm und unterhält sich, doch ohne die Braut. Dies nennt man Balli-raki. Wenn sich die Freunde verabschieden, muß ihnen die Braut die Hand küssen, ohne jedoch den Schleier zu heben, und nur durch den Schleier hindurch. Jetzt übergibt der Trauzeuge die Braut dem Jungvermählten, und eine der Frauen führt dieselbe in das gemeinsame Zimmer und erst jetzt soll der Bräutigam zum ersten Male seine Braut sehen.

7. Dienstag. Am Morgen schickt man die Kleider der Jungvermählten zum Bräutigam. Jetzt schicken auch die Hochzeitsgäste verschiedene Geschenke, besonders Hausrat, oder geben der Braut Geld. Die Braut wiederum übergibt dieses Geld dem Bräutigam.

8. Mittwoch. Der junge Mann wäscht die Braut, geht zum ersten Male nach seiner Hochzeit aus, kauft einen Besen und andere notwendige Hausgeräte und gibt sie seiner jungen Frau.

9. Sonnabend. Der Brautführer kommt mit einigen Hochzeitsgästen zur Braut, welche sich an diesem Tage mit den Brautkleidern und dem Schleier bekleidet. Alle beginnen hierauf, sich die Hände reichend, Horo zu tanzen. In die Mitte des großen Gagauzenreigens stellt man einen Topf mit Wasser und auch eine Schale (Tas) mit Wasser. Man versucht nun, während des Reigens, daß die Braut mit ihrem Fuß die Schale umstößt, welches, wenn ihr das gelingt, bedeuten soll, daß sie einem Knaben, sonst einem Mädchen das Leben schenken wird. Man bewirtet sich mit Scherbet. Der Brautführer nimmt nunmehr für immer den Bulo (Schleier) von der Braut. Am Abend desselben Tages gehen alle Gäste mit den beiden Jungvermählten in das Haus des Brautvaters, man bietet ihnen ein reiches Abendessen dar und die Gagauzenhochzeit ist beendet.

Besprechungen

Alois Grillmeier SJ, *Der Logos am Kreuze. Zur christologischen Symbolik des älteren Kreuzigungsbildes.* (München 1956, Max Hueber) XII und 142 S., 12.80 DM.

Seit langem beunruhigt die Forscher das Rätsel der Darstellung der Kreuzigung Christi, welche diesen einerseits mit erhobenem Haupte und geöffneten Augen, andererseits mit bereits durchbohrter Seite zeigt. Solche Darstellungen finden wir von den Anfängen an, im Osten wie im Westen, bis ins 10. Jh. hinein; vgl. Karl Künstle, *Ikongraphie der christlichen Kunst* 1 (Freiburg 1928) 448—55. Eine erste Deutung hat René Hesbert OSB vorgetragen. Er sah die Quelle dieser Darstellung in der Interpolation von Joh 19, 34 zwischen Mt 27, 49 und 50, die sich gerade in den ältesten Hss. wie Sinaiticus, Vaticanus, Ephraemi rescriptus usw. findet. Hesbert glaubte, eine solche Hs. habe eine entsprechende Miniatur aufgewiesen, und diese habe einen ganzen Typ erzeugt. — Nach L. H. Grondijs war bis ins 11. Jh. hinein die Ansicht verbreitet, beim Tode Christi habe sich der göttliche Logos von der Menschheit getrennt. Wer also einen toten Christus darstellte, habe nach dieser Ansicht nur einen bloßen Menschen dargestellt. Das aber wollte man durchaus vermeiden. — Demgegenüber entwickelt G. seine Auffassung folgendermaßen: Die Ansicht Grondijs' stützt sich auf ein Theologumenon, das zeitlich und örtlich ganz begrenzt ist und daher für die Erklärung einer so weit verbreiteten Darstellung nicht ausreicht. Da man ganz allgemein der Auffassung war, die Gottheit habe sich auch vom toten Christus nicht getrennt, wollte man diesen einerseits noch lebend (erhobenes Haupt, geöffnete Augen), andererseits als doch wirklich tot (Lanzenstich, offene Seite) darstellen. Als Hauptbeweisgrund führt G. eine Stelle aus dem Physiologus, dem religiösen Tierfabelbuch, an, nach welcher der Löwe, der in seiner Höhle schläft, die Augen offen hat. Diesen Zug wendet die Schrift ausdrücklich auf den am Kreuze »schlafenden« Heiland an. Andere Texte bringen ähnliche Gedanken zum Ausdruck. Besonders zu beachten ist das Löwenbild des Codex Aureus der bayrischen Staatsbibliothek zu München.

In diese Argumentation sind sehr tiefgründige Abhandlungen über Symbol und Bild eingefügt, die eigentlich in einer Sonderabhandlung hätten veröffentlicht werden sollen. Denn sie sind ohne Frage das Wertvollste an dem Buche. Denn so scharfsinnig auch die Lösung des genannten Rätsels ist, so umfassend, ja überwältigend auch die herangezogene Literatur ist, über den Wert einer Hypothese kommt die vorgetragene Lösung nicht hinaus. Diese Hypothese ist zwar den beiden anderen haushoch überlegen; aber das letzte Wort in dieser Frage scheint mir auch G. noch nicht gesprochen zu haben. Dagegen werden seine lichtvollen Ausführungen über die »Theologie des Bildes« und nicht zuletzt seine souveräne Beherrschung der einschlägigen Literatur ein unentbehrliches Rüstzeug für den Fachmann wie den Anfänger bleiben.

H. Engberding

Eberhard F. Bruck, *Kirchenväter und soziales Erbrecht. Wanderungen religiöser Ideen durch die Rechte der östlichen und westlichen Welt.* (Berlin-Göttingen-Heidelberg 1956, Springer-Verlag) XII und 286 S.

Der OrChr, dem die Aufhellung der vielschichtigen Beziehungen, die zwischen der Welt des Ostens und des Westens obwalten, seit jeher ein Herzensanliegen ist, begrüßt mit besonderer Freude das Erscheinen eines Werkes, welches das Licht dieses Forschungs-

zweiges in ein Gebiet hineinträgt, das man fast wie Neuland ansprechen möchte. Gewiß hat man sich schon seit langem mit dem »Seelteil« befaßt, d. h. mit der Bestimmung jenes Vermögensanteils, welches Gott bzw. der Kirche zugewendet werden muß, damit das eigene ewige Heil gesichert sei. Aber die Wurzeln dieser Rechtserscheinung wurden verschieden gesehen. Brunner sah darin eine Fortbildung der germanischen Grabbeigabe und fand mit dieser Deutung zunächst weiteste Zustimmung. Eine Wendung brachte Alfred Schultze, welcher in Augustinus die eigentliche Quelle sah und auch schon bezeichnenderweise die hellenistische Parallele zog. Noch einen Schritt weiter ging Karol Koranyi, welcher Augustin durch Chrysostomus beeinflußt sein läßt. Nun stellt unser Vf., früher Ordinarius an der Universität Bonn, jetzt seit Jahren an der Harvard University, das Problem in den gebührenden umfassenden Rahmen und kommt deswegen auch zu ganz anderen Ergebnissen, welche höchste Beachtung verdienen. Zwei Linien zeichnen sich schon bei den Kirchenvätern ab: die einen (Basilius, Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa, Johannes Chrysostomus) fordern einen bestimmten Bruchteil des Vermögens — $\frac{1}{2}$, $\frac{1}{3}$, $\frac{1}{4}$ usw. —, die anderen (Hieronymus, Augustinus) fordern keinen zahlenmäßig festgesetzten Bruchteil, sondern einen Erbteil, wie er einem leiblichen Sohne des Erblassers zustehen würde, d. i. die »Sohnesquote für Christus«. Diese beiden Linien bleiben richtunggebend für die ganze Folgezeit: die erste wird im Osten maßgebend und dann in den vom Osten beeinflussten Gebieten des Westens: im westgotischen Recht Spaniens und Galliens, im irischen Recht und in der Einflußsphäre irischen Christentums (Schottland, nördliches England, Frankreich, Bayern). Rom selbst legte bis gegen 700 auf völlige Freiheit in der Bestimmung des Anteils Gewicht. Erst als die Langobarden katholisch geworden waren, treffen wir bei ihnen die Seelenquote, und zwar in der augustiniischen Gestalt. In dieser Gestalt findet sie auch Aufnahme in das Corpus Iuris canonici, wenn auch nicht unbestritten.

Die Ausführungen weisen überall eine bewundernswerte Beherrschung der einschlägigen Literatur auf. Selbst entlegene Gebiete, wie die des syrisch-römischen und des armenischen wie georgischen Rechtes finden eine befriedigende Darstellung. Nur für den Bereich des Rechtes in slawischer Zunge hat der Vf. geglaubt, sich dispensieren und die Arbeit anderen Forschern überlassen zu sollen. Mit besonderer Liebe sind die Einflüsse des Ostens auf Gallien und Irland gezeichnet, so daß diese Ausführungen auch dem Fachmann als knappe Zusammenfassung wertvoll sind. Freilich liegt es in der Eigenart der Quellen, daß Sicherheit in der Bestimmung der Abhängigkeit nicht immer erreicht werden kann. Vielleicht hätte der Vf. klüger getan, hier noch etwas mehr Zurückhaltung walten zu lassen. Im übrigen verraten jedoch die vielen, vielen klugen Einsichten allenthalben den erfahrenen Rechtshistoriker, welcher viele Jahrzehnte hindurch seinem Stoff mit Liebe nachgegangen ist.

H. Engberding

Albert Frank-Duquesne, *Schöpfung und Zeugung. Philosophie und Mystik der Ehe*. Aus dem Französischen übertragen von Oswalt von Nostitz. Einführung von Julius Tyciak. Patmos-Düsseldorf 1955. 314 S. 18.— DM.

Dem Verlag Patmos gebührt aufrichtiger Dank, daß er einen so bedeutsamen, originellen, ja kühnen belgischen Denker in Deutschland wenigstens noch nach seinem Tode zu Worte kommen läßt. Der Vf., der 1955 im Alter von kaum 50 Jahren gestorben ist, empfing nach seiner Rückkehr zur katholischen Kirche (1940) entscheidende Anregungen aus der ostkirchlichen Sophiologie (Solowjew, Bulgakow, Berdjajew u. a.). Der Gedanke der Göttlichen Weisheit, welche das Vielfältige der geschaffenen Dinge zur Einheit zusammenfügt und zu Gott erhebt, welche allem Geschöpflichen den Glanz der Gottverbundenheit verleiht, aber auch der Gedanke jener Göttlichen Weisheit, die vor aller Schöpfung als Fülle und Quellgrund »fast wie eine Hypostase« in Gott lebt — dieser Gedanke in all seinen Verästelungen und Auswirkungen hat das Denken unseres Vf. entscheidend geprägt. Mit feinem Spürsinn und mit Hilfe einer großen Belesenheit weiß er überall — auch außerhalb der ostkirchlichen Sophiologie — Spuren dieser Denkrichtung zu finden und Stützen aus ihnen zu zimmern, mag es sich nun um Abendländer wie Augu-

stinus, Bossuet, Bloy, Bergson, Streeten usw. handeln oder um die jüdische Kabbala, den Hinduismus, die japanische Mystik. Als Erkenntnisquellen gelten ihm daher nicht nur Verstand und diskursives Denken, sondern mit Vorliebe »das Auge, das schaut; das Herz, auf dessen Seelengrund sich das Bild Gottes spiegelt, das Mysterium«. Intuitionen, Ahnungen, alles, was über das intellektuelle Gespräch hinausgeht, was »ohne das Lampenöl der Forschung« sichtbar wird, ist Trumpf.

Deswegen fühlt der Vf. sich gleich zu Anfang gedrängt, mit klarster Offenheit die völlige Freiheit seines Denkens zu betonen, seinen »uneingeschränkten Nonkonformismus, seine Absicht, Auffassungen darzulegen, welche manchem ganz unmöglich vorkommen werden. Die ‚Schulen‘ interessieren mich nicht«. Aber mit demselben Nachdruck betont er auch seine Absicht, »all dem treu zu bleiben, was das heilige Lehramt mir als Gegenstand des Glaubens bezeichnet. . . Im voraus und rückhaltlos widerrufe ich daher alle Feststellungen, die an meiner Arbeit unrichtig sein könnten«.

Diese Beteuerungen entheben uns der Notwendigkeit, hier all die Stellen im einzelnen namhaft zu machen, an welchen nach unserer Auffassung den Vf. die Kühnheit und Eigenwilligkeit seines Gedankenfluges zu weit mit sich fortgerissen hat. Im gleichen Sinn verzichten wir auch darauf, den hl. Radikalismus näher zu beleuchten, welcher den Konvertiten an einigen Punkten verleitet, Forderungen zu stellen, welche zum mindesten nicht für die Allgemeinheit verbindlich sein können. Somit dürfen wir hier uns darauf beschränken, den Lesern ein möglichst unmittelbares Bild von der schöpferischen Denkkraft zu vermitteln, welche uns wohl aus jeder Seite des Buches anspricht. Selbst wer anderer Ansicht ist, wird sich gern durch diese Gedanken zum erneuten Nachdenken anregen lassen.

Das eigentliche Anliegen des Buches ist der Sinn der Ehe. Dieses Anliegen wird indessen ausschließlich im Licht der Sophiologie gesehen. Darum findet sich eine ganze Sophiologie mit in die Abhandlung eingebaut. Die geschlechtliche Polarität des Menschen ist nicht nur ein Phänomen der sinnenfälligen Ordnung. Sie findet sich auf allen Stufen des Seins: ein männlicher Pol wird von einem weiblichen bekämpft und ergänzt. Ja selbst in Gott treffen wir trotz seiner unauflöselichen Einheit »einen mütterlichen Aspekt«, freilich keine mütterliche Person, wohl aber ein »Etwas«, das uns auf die Weisheit zurückführt.

Der Sinn der Existenz einer solchen Polarität wird damit begründet, daß Für-sich-allein-sein keine Vollkommenheit bedeutet. Entfaltung ist Leben; aber nicht Entfaltung zur Vielfalt, sondern zur Einheit durch Vielfalt. Daher die Zweieinheit des Menschen: der eine und die andere; der Mann als Aktualität, die Frau als Potentialität. Aktualität als freie, schöpferische Initiative; Potentialität als rezeptive Fruchtbarkeit, fügsame Anschmiegsamkeit, Sensibilität; animus und anima. Der Mann soll sich in der Frau erkennen, soll durch die Frau ganz Mensch werden. Die Frau soll dem Mann zur Sophia, zur Erfassung der Einheit in der Vielheit, zur Ganzheit verhelfen. Durch die Frau stellt der auf das Allgemeine veranlagte Mann den Kontakt mit dem Konkreten her. So ist die Frau ihrer Natur nach der Weisheit verbunden. Wie die Weisheit aus dem Chaos den Kosmos bildet, so hilft die Frau dem Mann das All in seiner Wesensausrichtung auf Gott zu erfassen. Was der Mann ist für Gott, ist die Frau für den Mann: der Mann ist Abbild Gottes, die Frau Abbild und Vollendung des Mannes. Sie verhilft dem Mann dazu, ganz das zu sein, wozu er auf Grund des Schöpfungswillens Gottes berufen ist. Mit großem Freimut werden diese Gedanken ausgesprochen.

Das Idealbild ist der androgyne Mensch — es handelt sich bei diesem Begriff aber nicht um sinnlich wahrnehmbare Geschlechtsorgane — jener Mensch, der zugleich männlich und weiblich ist, der so angelegt ist, daß er sich nicht durch Ausdehnung, sondern innerlich ergänzt. Diesen androgynen Menschen findet die Sophiologie im ersten Kapitel der Genesis, wo es heißt, daß Gott den Menschen als Mann und Frau erschuf, also ein homo, in welchem vir und virago noch vereinigt sind. Erst im zweiten Kapitel, wo die virago aus dem vir heraustritt, stehen wir unserer heutigen geschlechtlichen Polarität gegenüber.

Weil nun beide Pole zutiefst und innerlichst aufeinander ausgerichtet sind, ergibt sich sofort die Sinnfülle der Ehe. Die Zweieinheit drängt zur Einheit, zu einer unauflöselichen Einheit. Sie wird dazu gedrängt durch die erhabensten Vorbilder: durch die Beziehung Gottes zur unerschaffenen Weisheit; durch die Vereinigung, welche zwischen dem noch nicht

inkarnierten Logos und der noch nicht existierenden ewigen Kirche im Himmel besteht; durch die Hochzeit des Lammes, d. i. der Vereinigung Christi mit der Kirche hier auf Erden.

Die also gesehene Sinnfülle der Ehe ruft von selbst die Frage nach der Berechtigung eines jungfräulichen Lebens wach. Der Vf. sieht sie in der pneumatischen Fruchtbarkeit.

Das Gesagte stellt nur einen schmalen Durchblick durch die Fülle der Gedanken dar, welche in diesem Buche niedergelegt sind. Aber es dürfte genügen, dem Leser ein Bild von der Eigenart unseres Denkers zu vermitteln und ihn vielleicht gar anregen, zum Buche selbst zu greifen.

Die Übersetzung des Werkes ist ganz vorzüglich.

H. Engberding

Msgr. Joseph Nashrallah, *Marie dans la sainte et divine Liturgie Byzantine* (Paris 1955, Nouvelles éditions latines) 107 S.

Wenn auch das Buch mehr mit dem Herzen als zu wissenschaftlichen Zwecken geschrieben ist, verdient es doch an dieser Stelle mit wahrer Anerkennung genannt zu werden. Gerade der erste Teil, welcher sich mit den Darstellungen Mariens im byzantinischen liturgischen Raum befaßt, verrät eine außerordentliche Vertrautheit mit den einschlägigen Denkmälern und mit der Fachliteratur. So wird das Gebotene trotz der Knappheit der Darstellung eine Übersicht, die auch den Fachmann immer wieder durch ihren Reichtum fesselt. Als Leitfaden wählt der Vf., welcher als melchitischer Priester in Paris lebt, die Anordnung der Bilder im gottesdienstlichen Raum. — Der zweite Teil befaßt sich mit den Texten. An Hand des Verlaufs der (Meß-) Liturgie wird alles zusammengetragen, was von Maria handelt. Bei der Behandlung der Troparien zum kleinen Einzug wird ein Überblick über Maria im Kirchenjahr der Byzantiner eingeschoben. Das Ganze hat auf mich nicht den fesselnden Eindruck gemacht wie der erste Teil, zumal noch ausgedehnte Erläuterungen über die Feier der Liturgie im allgemeinen eingestreut sind.

Zu S. 24: nach den Forschungen von Romilly J. H. Jenkins und Cyril A. Mango, *Dumbarton Oaks Papers* 9/10 (1956) 125—40, bezieht sich die Homilie des Photius nicht auf die Weihe der Nea des Basilius I., sondern auf die Palastkirche, welche auch Pharuskirche heißt. — Es wirkt gezwungen, wenn man die Synaxis U. L. Fr. am 1. September so hervorhebt. Das Hauptfest ist doch das Neujahrsfest. So habe ich dem marianischen Jahresring 1. September — 31. August keine Sympathie abgewinnen können.

H. Engberding

Thomas Ohm, *Ruhe und Frömmigkeit* = Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen. Geisteswissenschaften, Heft 34 (Köln und Opladen 1955) 121 S. 10,70 DM.

Mit viel Sachkenntnis und mit klarem Geistesblick bietet uns hier der Missionswissenschaftler der Universität Münster eine kleine Übersicht über die vielfältigen Beziehungen, welche zwischen Ruhe (= ruhiges Leben, ruhiges Denken, Wollen und Tun, Ausruhen vom Denken und Arbeiten) einerseits und Frömmigkeit (= subjektiv erlebte Verbindung mit Gott) andererseits bestehen.

Obschon es nicht an religiösen Erscheinungsformen fehlt, welche gerade in dem Fremdsein-auf-Erden, in dem Nirgendwo-zu-Hause-sein, in der ständigen peregrinatio ein wesentliches Mittel, zu Gott zu gelangen, erblicken, wird doch zumeist in dem beständigen Wechsel eine wahre Gefahr für die Seele erblickt; deswegen die Forderung nach einem beständigen Verweilen an einem bestimmten Ort. An diesem festen Ort soll man in aller Ruhe seine Arbeit verrichten; an gewissen Tagen sogar um der gesteigerten Verbindung mit Gott willen von der Arbeit ablassen und ganz für Gott frei sein. Dementsprechend sollen die Stätten des Gebetes, des Kultes, der Betrachtung Ruhe ausstrahlen. Selbst im einzelnen Akt der Frömmigkeit soll Ruhe herrschen; zuviel Tätigkeit, zu viele Zeremonien hindern das Erleben der Verbindung mit Gott.

Diese und andere Wahrheiten werden mit höchst gehaltvollen Sätzen aus den wichtigsten Denkmälern der verschiedensten Religionen belegt, angefangen von den primitivsten Formen über Stoa, Islam, Sufismus, Brahmanismus, Buddhismus, Hinduismus, Daismus bis zur christlichen Religion.

Daher mag jeder, welcher über diese jeden wahren Gottsucher fesselnden Fragen Aufschluß sucht, zunächst zu dieser Studie greifen, um von dieser Überschau aus den Weg in weitere Einzelheiten anzutreten. Gerade weil der Vf. nicht einen einzelnen von vielen möglichen Wegen verfißt, sondern über alle und alles unterrichtet, Grenzen sehr wohl sieht und auch für entgegengesetzte Werte nicht blind ist, empfiehlt sich dieses Heft als Führer. — Gute Abbildungen vertiefen das Gesagte. H. Engberding

Karl Kerényi, *Die Herkunft der Dionysosreligion nach dem heutigen Stand der Forschung* = Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen. Geisteswissenschaften, Heft 58 (Köln und Opladen 1956) 22 S. 1,75 DM.

Das Jahr 1952 bedeutet in der Erforschung der vorgriechischen Palastkultur Kretas einen Markstein; denn in ihm gelang es Michael Ventris, die jüngere Linienschrift dieser Denkmäler zu entziffern. Es handelt sich um ein nicht für die griechische Sprache geschaffenes Schriftsystem; der Text ist aber schon griechisch; er gehört in die Zeit um 1500 v. Chr. In diesem Text treffen wir auf griechische Götternamen. Diese Tatsache hat den Vf. dazu geführt, die These von der kretischen Herkunft der Dionysosreligion aufzustellen. Als weiteres Argument dient ihm die Erwähnung der »Herrin des Labyrinths«. Damit ist Ariadne gemeint, die mit dem Dionysosmythos eng verknüpft ist. Von Kreta gelangte der Dionysoskult über Naxos nach Griechenland. Dazu kam von Kleinasien und den Balkangebieten ein verwandter Kult nach Griechenland, so daß wir von einer Duplizität des Dionysos sprechen können.

Der Vf. trägt seine Argumente in aller Ruhe und mit der gebotenen Vorsicht vor. Auf engstem Raum weiß er eine Fülle von Erkenntnissen aufleuchten zu lassen, welche von jahrelanger Gedankenarbeit zeugen. Kritisch werden die andersartigen Auffassungen von Erwin Rohde, Wilamowitz, Otto und Nilsson geprüft und berichtigt. Die Arbeit ist einer Akademie der Wissenschaften würdig. H. Engberding

Anaphora Syriaca minor sancti Jacobi Fratris Domini (edidit et vertit Alphonsus Raes). — *Anaphora Syriaca Gregorii Joannis* (edidit et vertit Alphonsus Raes) = *Anaphorae Syriacae XV et XVI* = Vol. 2,181—232. Roma 1953.

Nachdem wir OrChr 39 (1955) 140f. die ersten Anaphoren des zweiten Bandes der *Anaphorae Syriacae* anzeigen konnten, haben wir jetzt schon wieder die große Freude, unsere Leser auf das weitere glückliche Fortschreiten dieser so wertvollen Publikation hinweisen zu können.

1. Die sog. kleinere *Anaphora* des Jakobus erscheint erst seit dem 13. oder 14. Jh. in den Hss. Dann aber wird sie immer häufiger abgeschrieben, so daß der Herausgeber nicht weniger als 53 Hss. benennen konnte. Aus diesen wählt er mit Recht die älteste zur Grundlage der Textausgabe, zu welcher aus 17 anderen Hss. die Lesarten im Apparat beige-steuert werden.

Das Verhältnis dieser *Anaphora* zur altangestammten Jakobusanaphora ist ganz eindeutig das der Kürzung. Raes bestimmt diese genauer als »Auslassung weniger-wichtiger Wendungen, Beschränkung auf das Wesentliche, in strafferer Formulierung des Gedankens. Mitunter werden auch Satzteile umgestellt«. Als Parallelerscheinungen werden die Kürzungen der Petrusanaphora (= Petrus II) und die des Johannes der Sedhre (= Dioscur III) angeführt. — Zu diesen Anaphoren müßte unbedingt auch die der 12 Apostel II gezählt werden; denn auch hier liegt dieselbe Kürzung vor. — Diese Gedanken lassen sich noch weiter vertiefen und würden eine vollständige eigene Untersuchung abgeben. Hier darüber nur so viel:

Während im 5. und 6. Jh. die Strömung dahin ging, den Text der Anaphoren zu erweitern (vgl. ApKo VIII im Verhältnis zur sog. Apostolike paradosis oder die verschiedenen Gestalten der Basiliusliturgie oder die der Markusliturgie usw.), bricht sich später auf

von Aquin zugewandt. Diese Übersetzung verdient die Aufmerksamkeit der Forschung sowohl wegen der Sprache, in welche die Übertragung vorgenommen wurde, wie auch wegen der Zeit, in welcher die Übertragung erfolgte. Denn da sie bereits im Mai 1347 zum Abschluß kam, stellt sie einen der frühesten Versuche dar, die Gedankenwelt des großen Aquinaten für die Nichtlateiner zu erschließen.

Der Vf. hat sich außerordentliche Mühe gegeben, die Eigenart dieser Übertragung zu illustrieren (S. 37—47). Da die armenische Sprache über weitgehende Möglichkeiten für Neubildungen verfügt, ist die Übersetzung durchweg fließend und klar, auch an schwierigen Stellen. Trotz der Gewissenhaftigkeit, mit welcher sie sich an den Wortlaut hält, bleibt sie stets sinnvoll. Manchmal werden Worte ausgelassen, manchmal wird die Vorlage erweitert, je nachdem wie es der Sinn des Textes und die Eigenart der armenischen Sprache verlangen. Die Wahl der Fachausdrücke ist meistens geschickt, wenn auch im letzten in einzelnen Fällen nur die Kenntnis des Originals die Erfassung des rechten Sinnes verbürgt. — Über diese allgemeine Kennzeichnung der Übertragung hinaus untersucht der Vf. auf S. 207—40 in einer eigenen Abhandlung aufs genaueste das Verhältnis zur lateinischen Vorlage. Gilt es doch, die vielen Abweichungen vom Text der leoninischen Ausgabe zu erklären. Der Vf., der sich hier mit den Regeln der atl. Textkritik wohl vertraut zeigt, bringt zunächst in Abzug, was auf das Konto von Verschreibungen, von Auslassungen durch homoteleton oder homoioteleton, auf das Konto der Eigenart der lateinischen oder der armenischen Sprache oder der individuellen Eigenart des Übersetzers zu buchen ist. Aber auch nach Abzug all dieser Dinge will es nicht gelingen, eine bestimmte Hs. oder Hss.-Gruppe der lateinischen Überlieferung als Grundlage für die armenische Übersetzung auszumachen. Manchmal scheint es, als habe die Vorlage der G- oder I-Klasse angehört; dann wieder füllen die davon abweichenden Lesarten nicht weniger als 22 Quartseiten im Druck! — Eine Sonderuntersuchung der Bibelzitate (S. 47—54) ergibt, daß der Übersetzer die Stellen einfach aus der Vorlage heraus selbständig übertragen, also nicht einer armenischen Bibelübersetzung entnommen hat. — Mit gleicher Gründlichkeit, die auch nicht das Geringste übersehen möchte, wird auf S. 16—36 das große Kolophon untersucht, welches sich am Schluß der Hs. aus der Vaticana (Borg. Arm. 45) befindet.

Zu diesen Untersuchungen werden Textproben in der armenischen Originalsprache beigelegt (S. 57—215). Sie umfassen die tabulae der Pars tertia und die Quaestiones 3; 59, Art. 5 und 6, 60—71 und 77.

Wir können den Vf. nur beglückwünschen, daß er eine so mühevollen Arbeit mit solcher Selbstverleugnung zu einem so erfolgreichen Ziel durchgeführt hat. H. Engberding

Michael Tarchnišvili, *Geschichte der kirchlichen georgischen Literatur*, auf Grund des ersten Bandes der georgischen Literaturgeschichte von K. Kekelidze bearbeitet in Verbindung mit Julius Assfalg = *Studi e Testi* 185, Città del Vaticano 1955, 17 und 521 S.

Was uns Tarchnišvili und sein Mitarbeiter hier geschenkt haben, ist mehr als eine bloße Übersetzung der 2. Auflage (Tiflis 1941) des in neugeorgischer Sprache abgefaßten Buches von Kekelidze. Assfalg gibt (S. 4f.) selbst eine Einführung in die Entstehungsgeschichte dieser von allen Fachleuten so ersehnten Arbeit und sagt u. a.: »Das vorliegende Werk . . . ist vielmehr eine freie Neubearbeitung, in der der Bearbeiter versuchte, das Werk Kekelidzes durch Auslassung von Entbehrlichem, Streichung von Wiederholungen und Weitschweifigkeiten, andererseits aber durch Erweiterungen und vor allem durch Ergänzung der Quellen- und Literaturangaben möglichst dem heutigen Stande der Wissenschaft anzupassen . . . Eine reine Übersetzung stellt lediglich der hagiographische Anhang dar (gemeint ist das für die Forschung unentbehrliche alphabetische Verzeichnis (S. 467—497) der vormetaphrastischen Werke der Keimena-Redaktion), abgesehen allerdings von dem Großteil der Literaturangaben«. Arbeitet man daraufhin Tarchnišvili-Kekelidze Seite für Seite durch, so darf man mit ruhigem Gewissen sagen: Der ganze Kekelidze ist neu

geschrieben worden! Mag man es auch mit T. bedauern, daß in die von Kekelidze besorgte 3. Auflage (Tiflis 1951) nicht eingesehen werden konnte, sie wird kaum wesentliche Veränderungen aufweisen.

Einige Ausstellungen sollen nichts an dem großen Verdienst schmälern, das sich Bearbeiter und Mitarbeiter erworben haben. Bei aller Pietät gegen die Persönlichkeit und Leistung Kekelidzes hätte man unseres Erachtens den ganzen 2. Hauptteil »Gattungen der altgeorgischen Literatur« (S. 311—464) in den 1. Teil hineinarbeiten können. Wenn auch die Namen vieler georgischer Literaten nicht mehr bekannt sind, wäre wohl eine gewisse zeitliche Einordnung durchaus möglich gewesen, so daß Zusammengehörendes nicht auseinandergerissen zu werden brauchte. Vielleicht konnte man auch durch eine leichte Änderung der Druckweise Nachträge und Berichtigungen hervorheben. Wir möchten doch nur zu gerne wissen, worin die (S. 4) angekündigten starken Änderungen der Einleitung (S. 7—79) bestehen, wo uns ja eine gute Übersicht über die Hilfsquellen der georgischen Literaturgeschichte, ihre Hauptperioden und über Bildungs- und Literaturzentren in Altgeorgien gegeben wird. Bei den namentlich bekannten 74 Originalschriftstellern und Übersetzern des 1. Hauptteils (S. 83—309) erfahren wir lediglich, daß Nr. 3 (der Mönch Martyrius als Biograph des hl. Šio) neu eingefügt und die Nrn. 2, 4—6, 9, 10, 15, 33, 37, 46, 53, 57, 58 und 73 neu gefaßt wurden. Auf S. 250f. erfahren wir noch, daß Nr. 57 und 58 bei Kekelidze nur in der 1. Auflage standen, von T. aber beibehalten worden sind. Leonti Mroveli ist von Nr. 31 (1. Auflage) stillschweigend auf Nr. 6 gerückt.

Es ist unmöglich, näher auf den reichen Inhalt dieser einzigartigen Literaturgeschichte einzugehen, so wie es Assfalg in »Bedi Karthlisa« Nr. 23 (vgl. Mitteilungen) getan hat. Für den Rezensenten war von besonderem Interesse § 1 des 2. Hauptteils, der über die georg. Bibel handelt (S. 313—328). Wir folgen aufmerksam den gelehrten Ausführungen, möchten aber dabei wissen, was Eigengut von Kekelidze ist und was neu hinzugefügt wurde. Die Unterscheidung der alten Evangelientexte in die beiden Haupttypen G 1 (Adysh-Tetraevangelium) und G 2 (alle anderen bis jetzt bekannten vorathonitischen Evangelien) stammt wohl schwerlich von K. Was das Verhältnis der Chanmeti- und Haemetifragmente zu G 1 und G 2 angeht, so hoffen wir für die Chanmetifragmente bei unseren in diesem Heft des OrChr (S. 22) beginnenden Untersuchungen zu genaueren Ergebnissen zu gelangen. Ganz zu unterstreichen ist die Schlußfolgerung S. 317, daß die Urgestalt von G 1 ins 5. Jh. zurückzuverlegen ist und daß als Grundtext eine armenische Vorlage anzusprechen ist und nicht eine griechische. Die Entstehung von G 2 wird (S. 318) damit begründet, daß der Text »um die Wende vom 6. zum 7. Jh., also in der Zeit der Glaubenskämpfe zwischen Armenien und Georgien, einer Revision unterzogen« wurde, und zwar auf Grund einer griechischen Vorlage. Zu einem ähnlichen Ergebnis kommt Vööbus in seinem grundlegenden Werke *Early Versions of the New Testament* (Stockholm 1954) 200f. Die Paulusbriefe erscheinen in den ältesten (S. 316 Anm. 1 angegebenen Hss.) in der merkwürdigen Reihenfolge: Rm, 1, 2 Kor, Heb, Tit, 2 Tim, Phm, 1 Tim, Gal, Eph, Phil, Kol, 1, 2 Thess. Da schon im Martyrium der hl. Šušānik († um 435), dem ältesten (5. Jh.) georgischen literarischen Denkmal (S. 85) das (armenische?) Corpus Paulinum unter dem Namen »Paule« erwähnt wird und ebenso im Chanmeti-Lektionar vom Sinai zwei Lektionen (aus Gal und Rm) erscheinen, muß auch die Übersetzung der Paulinen ziemlich früh erfolgt sein. Als letzte Schrift des NT wurde die Apokalypse erst vor 978 von Euthymius († 1028) übersetzt. — Die in USA geplante Ausgabe der S. 319 und näherhin S. 321f. erwähnten (wenn auch lückenhaften) Vollbibel des AT (Athoscodex von 978) ist leider immer noch nicht erschienen. Zuerst wurde wohl vom AT der Psalter in die Landessprache übertragen, und zwar ebenfalls schon im 5. Jh.; werden doch schon im Martyrium der hl. Šušānik die »Davidischen« (d. h. Psalmen Davids) genannt. Von einem in der Mitte des 11. Jhs. im Kreuzkloster zu Jerusalem niedergeschriebenem Prophetenbuch (S. 321) mit einer spätestens im 7. Jh. entstandenen Textgestalt, das außer den 12 kleinen und 4 großen Propheten auch Baruch, Nehemias und Esdras enthält, werden die kleinen Propheten augenblicklich von Assfalg bearbeitet. Dann erst wird sich etwas Bestimmteres aussagen lassen über die Herkunft und Entstehungszeit der altgeorgischen Version des AT (vgl. S. 324).

In deutscher Sprache ist diese monumentale Literaturgeschichte neugeschrieben worden. Sollte nicht darin ein Anruf gerade an die deutsche Wissenschaft liegen, mehr als bisher den Georgica die ihnen gebührende Beachtung zu schenken? Möchte das mit großem Fleiß angelegte Namensregister (S. 499–521) mit vielen Erklärungen der georgischen *termini technici* und 17 griechischen, meist liturgischen Bezeichnungen seine Anziehungskraft nicht verfehlen!

Joseph Molitor

Gerard Garitte, *Catalogue des manuscrits géorgiens littéraires du Mont Sinai* = CSCO vol. 165: Subsidia 9 (Löwen 1956) 13 + 322 S.

In dem berühmten Katharinenkloster auf dem Sinai bestand mindestens seit dem 7. Jh. eine ansehnliche Kolonie emsig tätiger georgischer Mönche, deren literarisches Schaffen wohl im 10. Jh. seinen Höhepunkt erreichte. Sie hinterließen der Nachwelt einen großen Schatz georgischer, meist vorathonitischer Hss., die, obwohl wertvoller als die Bestände des Iwironklosters auf dem Athos und des Kreuzklosters zu Jerusalem, wenigstens von westeuropäischen Gelehrten nicht ausgewertet wurden. Nur Russen und Georgier bemühten sich seit dem Ausgang des 19. Jhs. mit der Erfassung der Georgica des Sinaiklosters. Als erster gab A. Tsagareli († 1929) 1888 einen Katalog heraus; er fand einen Nachfolger in N. Marr († 1934) und dessen Schüler J. Džavachišvili, deren Arbeiten erst 1940 bzw. 1947 erschienen (vgl. Bedi Karthlisa 23 [Paris 1957] 8). Allen diesen Katalogen ist gemeinsam, daß sie für einen Nichtkenner des Georgischen und Russischen unbrauchbar sind: In russischer Sprache erschienen, bringen sie die georgischen Texte ohne Auflösung der Abkürzungen, ohne jede Übersetzung oder Erklärung und ohne auch nur den Versuch einer Identifikation.

So ist das Werk Garittes, der von Februar bis Mai 1950 im Sinaikloster die Georgica für die Kongreßbibliothek in Washington auf Mikrofilm aufnehmen konnte, ein äußerst begrüßenswertes Geschenk an die gelehrte Welt. Denn von den 39 berücksichtigten Codices (die rein liturgischen scheiden aus) werden jeweils in lateinischer Übersetzung Titel, Incipit und Desinit und darüber hinaus die Kolophone (Unterschriften und Notizen des Kopisten) gebucht. Welch Unsumme von Arbeit erforderte auch die Identifikation des (meist griechischen) Originals bei nichtbiblischen Stücken oder der sonstigen Fundstellen bei Kekelidze (*Literaturgesch.* I, Tiflis 1923), Peradze (*Die altchristl. Literatur in der georg. Überlieferung* = OrChr 25–26 (1928/29, erschienen 1930) – 30 (1933)) und Tarchnišvili (*Geschichte der kirchl.-georg. Literatur*, Rom 1955) usw.

Die Einleitung (S. 1–13) unterrichtet uns über die jetzige (85) und einstige (97) Anzahl der Sinai-Hss., ihr Material, ob Papyrus, Pergament oder Papier, über Bruchstücke in Graz und in der Sammlung Mingana (Birmingham) und über den Verbleib einer Hs. (Tsagareti 72) in Tiflis. Zwei Konkordanzen (S. 10f.) ermöglichen den Vergleich der heutigen Nummern mit den Katalogen von Tsagareli, Marr und Džavachišvili.

Unter den biblischen Hss. befinden sich 4 Tetraevangelien des 10. Jhs. (codd. 15, 16, 30, 38) und 2 nachathonitische (codd. 19, 81), deren Textgestalt zu untersuchen sich lohnte und 2 Codices, welche einen vorathonitischen Text der Apostelgeschichte enthalten (cod. 39, cod. 58–31–60: jetzt also in 3 Teilhss. geteilt), die Garitte 1955 mit latein. Übersetzung herausgab (vgl. Besprechung im OrChr 40 [1956] 143f.). 11 Paulusbriefe (und den halben Jakobusbrief) enthält der oben genannte codex triplex 58–31–60, die katholischen Briefe cod. 39 (nebst Apg) und die Apokalypse, deren erste Übertragung ins Georgische erst 978 erfolgte, der cod. 85 (12. Jh.). 4 Hss. (codd. 22, 29, 42, 86) bringen das ganze Psalterium und cod. 78 je eine Lesung aus Apg. Jo, Mt, Mk. Auch die Schriftzitate der Patristica enthaltenden Codices verdienen eine aufmerksame Beachtung.

Die Hagiographie ist sehr gut vertreten. Der Codex 6 (vollendet im Jahre 982) enthält einzigartige Stücke, die für die Philologen von größtem Interesse sein dürften; daraus wird das Leben des hl. Symeon des Styliten mit latein. Übersetzung von Garitte demnächst im CSCO erscheinen. Die gleiche Hs. enthält einen Auszug aus dem Leben des hl. Stephan des Sabaiten; wir besitzen keinen Bios dieses Heiligen mehr im griech. Original. — Der Codex 11, gleichfalls aus dem 10. Jh., bringt nicht weniger als 29 Viten und Martyrien, von denen einige im griech. Urtext sich anscheinend nicht erhalten haben.

Auch die Patristiker kommen auf ihre Kosten. Wir finden da Übersetzungen aus den Werken des hl. Johannes Chrysostomus, des hl. Ephräm des Syrers, des Presbyters Timotheus von Jerusalem usw., Homilien, deren Urtext bei der Mehrzahl verlorengegangen ist. Der heute ebenfalls in drei Stücke aufgeteilte Codex 32—57—33, die älteste datierte georgische Hs. (von 864) enthält eine Sammlung von 50 Homilien für die großen Feste des Kirchenjahres. Der Codex 97 (9.—10. Jh.) bringt allein 25 Homilien des hl. Ephräm, von denen mehrere unbekannt sind; sie können durchaus unmittelbar aus dem Syrischen übersetzt und damit echt sein.

Das ist nur ein kurzer Überblick über den reichen Inhalt der von Garitte mit eisernem Fleiß erschlossenen georgischen nichtliturgischen Sinai-Hss. Ein ausgezeichnete Index (s. 293—318) lädt direkt dazu ein, diese nun endgültig gehobenen Schätze voll auszuwerten. Mögen die Theologen im Verein mit den Philologen sich an die Arbeit machen!

Joseph Molitor

David M. Lang, *Lives and Legends of the Georgian Saints*, selected and translated from the original texts (London—New York 1956) 180 S.

In der Sammlung »*Ethical and religious Classics of East and West*« hat der schon durch eine Reihe von Veröffentlichungen bestens bekannte Verfasser ein mehr populärwissenschaftliches Büchlein herausgegeben, das unsere volle Anerkennung verdient. L. läßt die (nicht immer georgischen) Quellen in englischer Übersetzung zu uns sprechen, der jeweils eine kurze geschichtliche und literarkritische Einführung vorausgeht. Die Auswahl, die er getroffen hat, genügt, um ein ungemünzt anschauliches Bild der mannigfachen Formen gelebten georgischen Christentums zu geben, angefangen von der hl. Nino über die ersten Mönche auf dem Berge Athos bis hin zur königlichen Martyrin Khethevan († 22. 9. 1624) nach dem Bericht eines Augustinerpaters. Wir finden erstklassige hagiographische Texte wie das Martyrium der hl. Šušanik, die Passio der 9 Knaben von Kola und das Blutzugnis des hl. Eustachius (Eustathius) von Mzchetha. Es stört ein wenig, daß unter den »Heiligen« auch Petrus der Iberer erscheint, ein ausgesprochener »Kämpfer des Monophysitismus«, wie L. ihn selbst (S. 57) nennt. Der hl. David von Garedža, von L. nicht zu Unrecht mit dem Epitheton »ein Vorläufer des hl. Franz v. Assisi« ausgezeichnet, wird wie die übrigen 12 »syrischen Väter« schwerlich ein Monophysit gewesen oder wenigstens geblieben sein (vgl. Tarchnišvili, Literaturgeschichte 412). Das gefällige Bändchen schließt mit einer ausgewählten Bibliographie und einem guten Index.

Joseph Molitor

Edward Atiyah, *The Arabs* (Harmondsworth [Middlesex] 1955; Pelican Books A 350), 242 S. und 2 Karten, Preis (im Vereinigten Königreich) 2 s 6 d.

Das Buch beschäftigt sich vorwiegend mit der neueren und neuesten Geschichte der arabischen Völker. Für die Studien des christlichen Orients ist es deshalb von Bedeutung, weil es — in dieser Art wohl zum ersten Mal — zeigt, wie sich das Verhältnis der christlichen Gemeinschaften im Orient zu dem arabischen (muslimischen?) Nationalismus gestaltet, wie sich diese Gemeinschaften zu der arabischen Bewegung einstellen und wie ein arabischer Beobachter diese Gemeinschaften und ihre Bedeutung einschätzt. Trotz einiger Unrichtigkeiten (gerade in bezug auf das Christentum) wird man das Buch nicht ohne reichen Gewinn aus der Hand legen, wenn man auch selbstverständlich den überlebten antisemitischen Standpunkt des Verfassers, der in der Palästinafrage trotz angestrebter Zurückhaltung einseitig urteilt, nicht teilen wird.

Ernst Hammerschmidt

A. H. M. Jones — E. Monroe, *A history of Ethiopia* (Oxford: Clarendon Press. London: Cumberledge, 1955) Ln., 196 S., 5 ganzseitige Abbildungen und 1 Karte, Preis im United Kingdom 15/-S net.

Die Verfasser geben einen kurzen Überblick über die Geschichte Äthiopiens bis zur Gegenwart. Da das Buch bereits 1935 — während des Konfliktes zwischen Äthiopien und Italien — zum ersten Mal erschienen ist und für diesen Abdruck in bezug auf die neueste

Zeit nicht geändert wurde, ist diese nur in Form einer Datensammlung dargestellt. Aus diesem Grunde sind auch eine Reihe von Veränderungen nicht berücksichtigt, obwohl dies doch sicher leicht hätte geschehen können.

Trotzdem muß festgestellt werden, daß das Buch nichts wesentlich Falsches enthält. Trotz seiner Kürze ist es in den einzelnen Kapiteln mit Vorsicht und Gewissenhaftigkeit geschrieben. Die fünf Bildbeilagen bieten eine begrüßenswerte Illustration zu den einzelnen Kapiteln. Die übersichtliche Karte ist (praktisch, wie man in England ist) so eingehftet, daß man sie beim Lesen des Buches dauernd vor sich aufgeschlagen haben kann.

Für eine Neuauflage wäre zu wünschen, 1. daß einige Quellennachweise (besonders bei den Partien der Alten Geschichte) in Anmerkungsform hinzugefügt würden. 2. Sollte der Abschnitt der neuesten Geschichte Äthiopiens nun doch geschrieben werden, besonders da das Kaiserreich seit der Befreiung durch die Alliierten eine bereits gut überblickbare, stetige Aufwärtsentwicklung genommen hat.

Da die äthiopistischen Studien heute manchmal sehr an den Rand der Orientalistik gedrängt sind, ist dieses Buch, das allen interessierten Kreisen eine im großen und ganzen verlässliche Orientierung bietet (für einige kleinere Mängel verweise ich auf meine Besprechung in den Ostkirchlichen Studien 5 [1956]), sehr zu begrüßen.

Ernst Hammerschmidt

Mitteilungen

Im Juni dieses Jahres ist endlich das seit langem angekündigte große Werk über die Ausgrabungen erschienen, welche P. Evaristus Mader SDS in den Jahren 1926/28 im heiligen Bezirk Râmet el-ḥalîl, d. i. im Mambre der Bibel, nördlich von Hebron veranstaltet hat. Trotz seiner Krankheit und seines frühzeitigen Todes am 13. März 1949 konnte der Leiter der Grabungen das Manuskript bis auf einen kleinen Rest selbst fertig stellen. Die Drucklegung hat dann im Auftrag des Verstorbenen sein ehemaliger Assistent, der inzwischen auch schon verstorbene Prof. Friedrich Stummer besorgt. Dem Verlag Erich Wewel - Freiburg gebührt aufrichtiger Dank, daß ein solch kostspieliges Werk in heutiger Zeit erscheinen kann. Es besteht aus einem Textband von 360 Seiten und einem Bildband, welcher 183 Lichtdrucke auf 103 Tafeln, 105 Zeichnungen und 5 Pläne enthält. Der Preis für beide Bände beträgt in Leinenausgabe 165.— DM. Der Textband unterrichtet über alle Fragen, welche mit diesem heiligen Bezirk nur irgendwie in Beziehung stehen. Der erste Teil befaßt sich mit den Bauwerken, d. i. mit den Bauresten aus der Zeit des frühen Israel bis zum nicht vollendeten Temenos des Herodes, mit dem Heiligtum des Kaisers Hadrian, mit der Basilika Konstantins d. Gr. und mit den Einbauten aus byzantinischer und islamischer Zeit. Der zweite Teil untersucht in minutiöser Kleinarbeit die verwendeten Steinarten, die dekorativen Architekturstücke, die Skulpturfragmente, Inschriften und Graffiti, Keramik und Glas und 1331 Münzen aus der Zeit von den Ptolemäern (320 v. Chr.) bis in die arabische Zeit hinein. Für viele wird aber erst der dritte Teil das eigentliche Interessante bieten. Denn hier wird die Geschichte des Ortes von den Anfängen an eingehendst untersucht: das Hebron der Patriarchen, das Hebron seit der Eroberung durch Josue bis in die byzantinische Zeit hinein, das Mambre der Patriarchen und das Heiligtum, das auch in der jüdischen Apokalypstik als Offenbarungsstätte einen beachtlichen Widerhall gefunden hat. — Leider ist es dem Verlag nicht möglich, uns ein Besprechungsexemplar zuzusenden. So müssen wir uns mit dieser unkritischen Inhaltsangabe begnügen.

H. Engberding

Die libanesische Universität zu Beirut veröffentlicht unter der Leitung von R. P. Michel Doumeth eine *Anthologie Syriaque*, deren erster Teil von den Jesuiten Louis Costaz und Paul Mouterde bestritten wird. Die Auswahl ist sehr gut getroffen: Erzählungen und Legenden (Fabeln des Äsop, Kalila und Dimna, Barhebräus, Alexanderroman, Doctrina Addaei und die Siebenschläfer) eröffnen den Reigen. 10 Stücke aus der Peschitta folgen. Den Abschluß bilden Proben aus Aphraat, Ephräm, Cyrillonas, Balai, Jakob von Serug, Johannes von Ephesus, Babai d. Gr., Johannes von Penek, Thomas von Marga, Isaak von Ninive, Barhebräus und Exlibris und Kolophone. Die Texte werden nach guten Ausgaben geboten und durch wertvolle sachliche wie lexikalische Anmerkungen leichter verständlich gemacht. Die Chrestomathie verdient reiche Benutzung in den Seminarien. Nur in der Schreibung Peschito kann ich dem Herausgeber nicht folgen. Denn es ist strenge abendländische Gewohnheit, die Umschrift so zu gestalten, daß sie das Schriftbild möglichst getreu wiedergibt, die Aussprache spielt dabei zunächst keine Rolle.

H. Engberding

Bei dem immer größer werdenden Interesse an dem literarischen Schaffen der Georgier in Vergangenheit und Gegenwart bietet sich uns im OrChr die Möglichkeit, auf eine Zeitschrift hinzuweisen, die ausschließlich den Georgica dienen will, der georgischen Revue *Bedi Karthlisa* (d. h. Geschick oder Bestimmung Georgiens). Erst nach dem 2. Welt-

krieg, im Juli 1948 von K. Salia, einem emigrierten Georgier, in Paris ins Leben gerufen, sind bisher 23 Nummern erschienen, deren Aufsätze meist neugeorgisch abgefaßt waren, nur hier und da wurden auch Beiträge in einer westeuropäischen Sprache aufgenommen. Ständige Mitarbeiter sind der Dichter Grigol Robakidze, Prof. M. Tseretheli und der unseren Lesern wohlbekannte P. M. Tarchnišvili.

Um so erfreulicher ist es, daß das letzte Heft Nr. 23 von Januar 1957 (64 S.) einmal ganz auf die Anwendung des Neugeorgischen verzichtet hat und wertvolle Originalartikel von georgischen und nichtgeorgischen Gelehrten in französischer, deutscher und englischer Sprache bringt. — G. Garitte berichtet (S. 7—11) über die georgischen Handschriften vom Sinai (vgl. die Besprechung seines Kataloges in OrChr 41 [1957]). — G. Deeters bringt einen grundsätzlichen Aufsatz über *Die Stellung der Kharthwelsprachen unter den Kaukasischen Sprachen* (S. 12—16) und kommt zu dem Ergebnis, daß gerade die südkaukasischen Sprachen, zu denen auch das Georgische gehört, einen Mischtypus darstellen, der in der Mitte steht zwischen dem Typus der westkaukasischen und dem der altindogermanischen Sprache (etwa des Griechischen, Lateinischen und Russischen). Beim Verb bleibt trotz Übereinstimmung der drei Tempusstämme (Präsens, Aorist, Perfekt) des Georgischen mit dem Indogermanischen der gegenseitige Abstand groß. Die georg. Bibelübersetzung, die das Armenische und Griechische fast wortwörtlich wiedergeben könnte, weist allerdings auf einen gewissen indogermanischen Charakter der Satzverbindung hin. — Der englische Philologe Robert H. Stevenson spricht (S. 17—19) über den *literarischen Hintergrund* des im 12. Jh. entstandenen georg. Romans *Amiran Darejaniani*. — Es folgt David M. Lang (S. 20—21) mit einem Überblick unter dem Titel: *Les études récentes sur le Nouveau Testament Géorgien*. — Der Straßburger Rechtsgelehrte M. Mouskhely handelt in einem Artikel *A propos d'un traité célèbre dans l'histoire de la Géorgie* (S. 22—26) über die juristische Bedeutung des Vertrages zwischen Rußland und Georgien vom 24. Juli 1783, die schließlich zum Verlust der Unabhängigkeit des einen Vertragspartners führen sollte. — Dem Gedenken des verstorbenen Altmeisters der Hagiographie Paul Peeters ist der folgende Beitrag von Marc Ibère gewidmet: *Le R. P. Paul Peeters et les études géorgiennes* (S. 27—37, mit Bild- und Schriftbeilagen). — Der Dichter G. Robakidze behandelt in einem Auszug seines unedierten Werkes, »Georgien in seinem Weltbild«, nämlich *De mythologie géorgienne* (S. 38—41) die Gestalt des Amirani (= Prometheus) und den Dalimythus; die Reihe soll fortgesetzt werden. — Prof. M. V. Tseretheli macht *Eine kleine Bemerkung zur Frage der Vorfahren der Georgier* (S. 42f.) und stellt fest, daß die Georgier weder von Hethitern, noch den Subariern noch den Sumerern abstammen, sondern aus dem Zusammenschluß der mes'chischen, kharthischen, kolchischen und anderen Stämmen zu einer Nation geworden sind. — Jul. Assfalg gibt (S. 44—51) einen Überblick über *Die Kirchliche georgische Literatur* anhand der unter seiner Mitwirkung entstandenen Neubearbeitung der *Geschichte der Kirchlichen georgischen Literatur* Kekelidzes durch M. Tarchnišvili und Assfalg selbst (S. 52—54) *Quelques notices bibliographiques*. — Den Schluß bilden Auszüge in französischer Sprache aus schon erschienenen Werken, nämlich *Le martyre de la reine Kethevan de Géorgie* von Nino Salia (S. 55—57), eine Untersuchung über den georgischen Adel (*La noblesse géorgienne: sa genèse et sa structure*) von Prof. Cyrille Toumanoff (S. 58f.) und die Deutung einer georg. Stickerei in Detroit von Prof. M. Brière (S. 60f.).

Wie die Einleitung (S. 3—6) des Herausgebers K. Salia einen bibliographischen Charakter hat, so schließt das interessante Heft 23 des »Bedi Karthlisa« mit Anzeigen von Neuerscheinungen und einem Verzeichnis der aus der Feder von Garitte, Lang, Tarchnišvili und Toumanoff stammenden Georgica. Nebenbei sei noch erwähnt, daß der S. 6 zitierte Autor der *Grammatik zur altgeorgischen Bibelübersetzung*, H. H. P. Franz Zorell S. J. bereits vor Erscheinen des ersten Heftes des *Bedi Karthlisa* am 14. Dezember 1947 im gesegneten Alter von 84 Jahren in die Ewigkeit abberufen wurde.

J. Molitor

In OrChr 40(1956)133 konnten wir bereits darauf hinweisen, daß die neu errichtete »Abteilung für Archäologie« im Rahmen des äthiopischen »Instituts für Studium und Forschung« die Herausgabe einer Zeitschrift plane. Jetzt ist der erste Band der *Annales*

d'Ethiopie (Paris 1955. Librairie C. Klincksieck. 11, rue de Lille und Librairie Saba. Addis Abeba, B. P. 717; 160 S.) in unsere Hand gelangt. Der Band wirkt wie ein Programm. Wegen des silbernen Regierungsjubiläums des Kaisers Haïlé Sellasié trägt er eine besondere Widmung an diesen an der Spitze. Der erste Teil befaßt sich mit der Archäologie und bringt Berichte über verschiedene Ausgrabungen. In Maqallé fand man eine Statue mit Sockel und einer südarabischen Inschrift. Die Deutung ist ungewiß. Vielleicht ist eine Frau dargestellt, welche sich in Erwartung eines Kindes einer Gottheit weiht. Vielleicht ist die Statue ein Erzeugnis des 5. Jh. v. Chr. Ferner fand man in Maqallé einen Altar, den ein Herrscher von Daamet und Saba (Saba wohl gleich Äthiopien) dem Mondgott weihte. Vielleicht auch Erzeugnis des 5. Jh. v. Chr. Endlich ein Wurfmesser in Bronze, auf welchem das wahrscheinlich älteste, bislang bekannte Geez erhalten ist. — Im Gebiet von Sidamo fand man zwei Köpfe von Stelen aus Südäthiopien. Manche Züge deuten auf Herkunft von einer nilotischen Bevölkerung, welche der jetzigen kuschitischen vorausgegangen ist. Diese Stelen sind keine Nachahmungen axumitischer Monolithen, sondern Erzeugnisse der ansässigen Bevölkerung. — Der zweite Teil bringt Texte in äthiopischer Sprache mit Übersetzung und Kommentar. Ein Dersan (Homilie) über den Erzengel Uriel will dartun, wie die religiös wichtigsten Orte Äthiopiens durch Uriel mit dem Blute aus der Seitenwunde des am Kreuz sterbenden Herrn einzeln besprengt wurden. Deswegen stellt die Homilie eine wertvolle Quelle für die ältere Geschichte der äthiopischen Frömmigkeit dar, zumal man verschiedene der genannten Orte heute nicht mehr zu identifizieren vermag. Dem Bericht vorgelagert ist eine kurze, in krassem Monophysitismus gehaltene Darlegung über die Vereinigung der Gottheit mit der Menschheit in Christus, wie auch im Verlauf des Berichtes stets von dem Blut der »Gottheit« gesprochen wird. — Die Homilie fordert gebieterisch zu weiteren Untersuchungen heraus. Der Herausgeber André Caquot hat auch versprochen, solche anzustellen. Für diesen Fall möchten wir schon hier bemerken, daß die Identität des äthiopischen Heryaqos mit Kyriakos außer Zweifel steht (vgl. OrChr 34[1937]68), wenn auch ganz unklar bleibt, welche Persönlichkeit damit gemeint sein soll. — Neben Enno Littmann hatte auch schon H. J. Polotsky in Mus 49(1936)239, Anm. 21 auf diesen Dersan aufmerksam gemacht. — Der zweite Text bietet große Auszüge aus dem Maṣḥafa Tēfut von Geschen Amba, ebenfalls mit eingehenden Untersuchungen. Geschen Amba ist eine berühmte Festung in Amhara. Die Bezeichnung Tēfut bleibt dunkel. Das Thema der Abhandlung ist die Schilderung, wie das hl. Kreuz nach Geschen Amba kam und diesen Ort zu einem Wallfahrtsort machte. Der Vf., wieder André Caquot, erblickt den Ursprung dieser Legende in einem Bericht arabischer Schriftsteller, die uns überliefern, daß im 8. Jh. der König von Nubien den durch die Moslim gedrückten Christen in Ägypten zu Hilfe kam. Nubien wird aber von den christlichen arabischen Schriftstellern gern mit Äthiopien zusammengeworfen. Die Verehrung des hl. Kreuzes nahm in Äthiopien einen gewaltigen Aufschwung infolge der Errichtung äthiopischer Niederlassungen im Hl. Lande im 15. Jh. Bis dahin scheint sogar das Kreuzfest des 14. September = 17. Maskaram dort unbekannt gewesen zu sein. — Der dritte Teil der *Annales* bringt eigentliche Untersuchungen. André Caquot und Jean Leclant äußern gewichtige Bedenken bezüglich der Ansicht, welche C. Rathjens 1950 über den Weihrauchhandel der südarabischen Staaten und dessen Handelsweg zum Mittelmeer vorgetragen hat. — A. J. Drewes begrüßt die neue Hypothese Ryckmans, welcher die äthiopische Schrift von der thamudischen Schrift herleitet, die in ganz Arabien verbreitet war und von der auch das Himjaritische, Dedanitische und Lichjanische sich ableiten; er bringt aber noch verschiedene Korrekturen an, die er durch Beispiele aus noch nicht veröffentlichten Denkmälern belegt. — J. Leroy umreißt in kluger Weise die Ziele der Untersuchungen über die äthiopische Ikonographie. — Noch einmal tritt André Caquot uns entgegen mit einer eindringenden Studie über die Königin von Saba und das Kreuzesholz, das vom Lebensbaum stammt, der aus dem Paradies mitgenommen wurde. — Der Leser wird mit uns der gleichen Ansicht sein, daß wir hier eine Zeitschrift vor uns haben, die sich gleich mit dem ersten Bande durch die Vorzüglichkeit der Beiträge ein Ansehen ersten Ranges erworben hat, so daß wir für die Zukunft die höchsten Hoffnungen hegen.

H. Engberding

Die Delegation der Liga der Arabischen Staaten (Bonn, am Hofgarten 3) versendet freundlicherweise Dokumente und Informationen, welche über die Liga der Arabischen Staaten, ihren Aufbau, ihre Aufgaben und Ziele vortrefflich orientieren. Deswegen sei hier das Wichtigste aus diesen Mitteilungen angeführt:

Als die Liga der arabischen Staaten nach einer Vorkonferenz im Oktober 1944 am 22. März 1945 geschlossen wurde, gehörten ihr als Vertragschließende Mächte an: Ägypten, Saudi-Arabien, Syrien, Jemen, Irak, Libanon, Transjordanien. Dazu traten im Laufe der nächsten Jahre: Libyen, Sudan, Palästina, das zur Zeit als arabischer Staat nur durch eine Exilregierung in Kairo vertreten ist, stellt wegen seiner besonderen politischen Lage keinen eigentlichen Mitgliedstaat dar. Als entferntere Mitglieder zählen jene arabische Staaten, welche noch unter einem gewissen fremden Druck stehen: Marokko, Algerien, Tunesien, Kuwait, Bahrein, Qutr, Maskat Oman, Aden. Die Liga besteht aus einem Rat, den Ausschüssen und dem Generalsekretariat. Der Rat, in welchem jeder Staat — ob klein, ob groß — nur eine Stimme hat, besitzt keine exekutive Gewalt. Seine Beschlüsse binden nur jene Regierungen, welche dafür gestimmt haben. Aufgabe der Ausschüsse ist es, auf dem jeweiligen Spezialgebiet die Zusammenarbeit zwischen den einzelnen arabischen Staaten zu verwirklichen. Von entscheidender Bedeutung ist der Posten des Generalsekretärs, in dessen Händen alle Fäden zusammenlaufen und der das Programm der einzelnen Ratssitzungen bestimmt. Aufgabe der Liga ist vor allem die Koordinierung der Politik der arabischen Staaten, die Sicherung ihrer Unabhängigkeit, die Zusammenarbeit auf allen Gebieten, Kampf für die Unabhängigkeit der noch nicht freien arabischen Staaten. Die Liga ist das Symbol der Einheit der arabischen Welt. H. Engberding

Totentafel

Prof. Dr. Carl Brockelmann, geb. 17. September 1868 zu Rostock, † 6. Mai 1956 zu Halle-Saale, von dessen Werken wir hier nur das *Lexicon Syriacum* und die *Syrische Grammatik* erwähnen, die beide verschiedene Auflagen erlebten.

John Albert Douglas, D. D., † 3. Juli 1956 zu Chichester im Alter von 87 Jahren, 1920—39 Herausgeber von *The Christian East*.

Georg Hofman SJ, Prof. am Pontificio Istituto Orientale zu Rom, geb. 1. November 1885 bei Bamberg, † 9. Aug. 1956 zu Rom. Über seine Veröffentlichungen orientiert am besten *OrChrPer* 21(1955)7—14.

Prof. Hans Heinrich Schaefer, Ordinarius für Orientalistik und Religionswissenschaft an der Universität Göttingen, dessen Arbeiten auch den Christlichen Orient erfaßten, ist am 13. März 1957 in Göttingen im Alter von 61 Jahren gestorben.

Ottavio Tiby, geb. 19. Mai 1891; † 4. Dez. 1955 durch Autounfall. Vf. von *Teoria e Storia della musica bizantina* (Mailand 1939); *La musica in Grecia e Roma* (Florenz 1942); Mitglied der Accademia di S. Cecilia etc.

Personalia

Stefan Drioton wurde zum Professor für ägyptische Philologie und Archäologie am Collège de France zu Paris ernannt.

Literaturbericht¹

f) Kirchengeschichte:

α) *Allgemeine Kirchengeschichte*: Gérard Garitte, *Fragments coptes d'une lettre de Sévère d'Antioche à Sotérichos de Césarée* = Mus 65 (1952) 185–198. Die Fragmente enthalten Anfang (2 Blätter) und Ende (1 Blatt) eines ausführlichen, an Soterichos »Bischof von Kappadokien« gerichteten Berichtes des Severos über die u. a. von Evagrius, hist. eccl. III, 44 erwähnten Tumulte, die in Konstantinopel um den monophysitischen Zusatz zum Trishagion c. a. 510 ausgebrochen waren. Die Blätter (Paris copte 131¹ fol. 37^v, 127; 129¹⁴ fol. 127^o; Zoega r^o 248) entstammen einem koptischen Corpus Severianum, dessen übrige erhaltene Bestandteile aufgezählt werden. Der nun gewonnene, wenn auch schon längst durch E. Porcher (Rev. Or. Chrét. 2 [1907] 119ff.) avisierte Text enthält geschichtlich wichtige Einzelheiten über den Patriarchen Makedonios, dem die ganze Schuld aufgebürdet wird, und über das Bekenntnis zum Monophysitismus des Patrikios Sekund(in)os, des Schwagers des regierenden Kaisers Anastasios und Vaters des Hypatios.

42

β) *Hagiographie*: Paul Devos, *La passion copte de Sainte Théonoë d'Alexandrie* = An Boll 71 (1953) 415–449. In der sahidischen Sammel-Hs. hagiographischer Texte des cod. Vatic. 109 (= Zoëga 145), in der die Passio des Jacobus Intercisus (s. a. Nr. 231) steht, folgt dieser die Passio der achtjährigen Theonoë. Längst bekannt war der Anfang des Textes (1¹/₂ Blätter = BHO 1180). Weitere neun einschlägige Blätter — allerdings schlecht erhalten und schwer lesbar — werden aus demselben Vaticanus neu herausgegeben, während der Schluß auf einem Einzelblatt in Paris erhalten ist (BHO 1181). Dem so gewonnenen, bis auf eine Lücke von nur 1 Blatt vollständigen Martyriumsbericht hat der Herausgeber große Sorgfalt angedeihen lassen. Die an den Vater der Märtyrin gerichteten Worte des Hegemōn (S. 432) *мешак арнү етѣннѣтк тѣпалех пецршѣ епароу етѣ паррнѣаѣе м[мос ?] хѣпнес моу* sind wohl zu übersetzen: »Dir zulieb vielleicht werden wir ihre Angelegenheit vertagen (vgl. Aa. 24₂₂ sah.), um nicht öffentlich verhandeln zu müssen (ммон), damit sie nicht sterbe«; vgl. zu *паррнѣаѣе* mit dem Reflexivpronomen: Ps 11₆ sah. (boh. *оуенрнт ебол*) = 1 Cl. 15₇ = »offen verfahren«. Auf Geschichtlichkeit im Einzelnen kann die Passio keinen Anspruch erheben, sie ist vielmehr das typische, reizvolle Details aber nicht entbehrende Erzeugnis volkstümlichen Fabulierens. Trotz der Menge zum Teil seltener Fremdwörter glaube ich nicht, daß ein griechisches Original angenommen werden muß. Auch die griechische Namensform *θεοποια* scheint mir dies nicht zu beweisen. Der in den manichäischen Psalmen häufig genannte Name *θεοικα* ist nicht koptisch, sondern wohl aus dem syrischen Original übernommen.

43

Gérard Garitte, *Le panégyrique de S. Georges attribué à Constantin d'Assiout* = Mus 67 (1954) 271–277. Nur der Anfang des sahidischen Enkomions (9 Seiten einer Papierhs. 12. Jh.) ist erhalten (Paris copte 129^o) und wird ediert. Der Redner hat die sahidische Passio (s. Till, *Koptische Heiligen- und Martyrerlegenden* II, 106/7) zwar gekannt, dramatisiert aber seinen Stoff nicht ungeschickt. — Zur Edition sei es erlaubt anzufügen: S. 273₂ statt *пече* zu lesen *печадј хе-* (Fehler des Schreibers), 275₁₀ statt *поуѣро* zu lesen *н оуѣро*, 276₅ mit *хпехпнт* (so Hs.) ist wohl *хп-хпнт* gemeint.

44

¹ Schluß zum Literaturbericht von OrChr 40 (1956).

Paul Devos S. J., *Le fragment survivant de la Passion copte de S. Macrobe* (Ms. Paris copte 151) = An Boll 67 (1949) 153—64. Von der Passio, die Bischof Menas von Pšati (Nikiu) wahrscheinlich vorlag, als er c. a. 700 seine Lobrede auf den aus seiner Diözese stammenden Märtyrer Makrobios verfaßte (= BHO 583), ist das eine Blatt erhalten, dessen Inhalt hier herausgegeben und erschöpfend kommentiert wird. Es stammt aus einem Codex des Makarios-Klosters, der Dialekt ist also bohairisch. In dem erhaltenen Fragment heilt der Märtyrerbischof den Sohn des Julios von Chbehs: die verlorene Passio gehörte also zu der Klasse derjenigen hagiographischen Romane, die um diese Gestalt gruppiert waren.

45

L. Th. Lefort, *Un martyr inconnu. S. Olympos* = Mus 63 (1950) 1—23. Das Fragment einer Lobrede des Bischofs Moses von Tkow und die bohairisch erhaltene Passio werden herausgegeben. Die letztere stimmt bis auf den Schluß (Olympos ebenfalls aus Nikomedien stammend, erleidet das Martyrium in Ägypten unter dem Hegemon Arian) wörtlich mit der Passio des Pantaleon (= BHO 837) überein.

46

G. Garitte, *S. Antonii Vitae versio sahidica* = CSCO ser. IV, t. I n° 117/8 Textus et Versio (1949): Der bisher unbekannt und spärlich überlieferte Text ist jetzt mit aller Sorgfalt und in einer Weise herausgegeben, die ihr Verhältnis zum griechischen Original erkennen läßt. Merkwürdigerweise scheint trotz ihres berühmten Verfassers das Interesse für diese Vita und überhaupt der Kult des hl. Antonius in Oberägypten wenig rege gewesen zu sein.

47

D. J. Chitty, *Pachomian Sources Reconsidered* = Journ. Eccles. Hist. 5 (1954) 38—77 — L. Th. Lefort, *Les sources coptes pachômiennes* = Mus 67 (1954) 217—229. In dem erstgenannten Artikel unterwirft Chitty den griechischen Zweig der pachomianischen Überlieferung einer abermaligen eingehenden Untersuchung und kehrt dabei, insbesondere was die Echtheit der epistula Ammonis und den Wert der griechischen Vita Prima (= G) betrifft, zu denselben positiven Thesen zurück, die P. Ladeuze vor bald 60 Jahren nach streng philologischen Kriterien, aber vielleicht doch nicht ganz mit dem erforderlichen Gefühl für das Lebendige, geschmiedet hatte.

In seiner Erwiderung auf diesen Angriff zeigt Lefort, wie er das schon in »Les sources coptes, etc.« (Louvain 1943) getan hat, den unverkennbar kompilatorischen und in seinen Berichten bereits als »vertrocknet« und also sekundär sich erweisenden Charakter von G¹ und — im Gegensatz dazu — die Quellfrische, die uns aus den Fragmenten der koptischen Vita S¹ anweht. Aber auch in den späteren Sammel-Viten der koptischen Überlieferung wird oft die Einzelepisode in einem dem Ursprung näherstehenden Geist erzählt, als sie bei dem rationalisierenden Kompilator von G¹ zu finden ist. Wenn Lefort »kavaliermäßiges« Verhalten gegenüber der griechischen Überlieferung vorgeworfen wird, so verfällt Chitty in ungleich stärkerem Maße in denselben Fehler, wenn er die koptische Überlieferung auf ganzen drei Seiten abtun zu können glaubt.

48

K. H. Kuhn, *A Fifth-Century Egyptian Abbot. I. Besa and his Background* = Journ. Theol. Stud. 5 (1954) 36—48. *II. A Monastic Life in Besa's Day* = l. c. 5 (1954) 174—187. *III. Besa's Christianity* = l. c. 6 (1955) 35—48. Über das Leben Besas, des Archimandriten des Weißen Klosters, ist nur bekannt, daß er schon zu Lebzeiten seines Lehrmeisters und Vorgängers Schenute das Kloster tatsächlich geleitet und mindestens das Jahr 474 erlebt hat, während das Geburtsjahr nicht feststeht. — Da für den Schriftsteller Besa ein starker Biblizismus charakteristisch ist, wird die Edition seiner überreichlich mit Zitaten gespickten Briefe und Mahnreden vielleicht die Frage beantworten lassen, ob ihm die Bibel bereits in dem uns überkommenen koptischen Normaltext vorlag. Was die Auswahl dieser Zitate betrifft, so bekundet Besa eine besondere Vorliebe für die Proverbien, daneben auch für Psalmen und Propheten, während die historischen Bücher des AT wenig herangezogen werden. Vom NT werden Matthäus und Lukas viel zitiert, Markus dagegen bezeichnenderweise kaum, und die Apokalypse überhaupt nicht. Vorkommende Ketten von Zitaten, deren Zusammenfügung durch ein bestimmtes Stichwort

»Vater«, »Licht«, »töricht« u. ä.) verursacht zu sein scheint, führen den Verfasser zu der Annahme, daß Besa bereits eine Art von Bibel-Konkordanz vorgelagen hat. — Was die Mönche und Nonnen von Besas Kloster betrifft, so waren darunter auch Kinder, »die Gott gegeben hat«. Das von Schenute eingeführte Mönchsgelübde scheint unverändert in Besas Tagen in Gebrauch gewesen zu sein, wenn auch der Terminus »Diatheke« bei ihm nicht vorkommt. Nur mit Schwierigkeit vermag Besa das Gebot völligen Vermögensverzichts durchzusetzen. Der Verzicht konnte mit (ἐγγραφος) oder ohne (ἄγραφος) Aufsetzung einer Urkunde erfolgen; dabei mußte der Eintretende nicht unbedingt seine ganze Habe dem Kloster ausliefern, sondern konnte auch mindestens einen Teil seinen in der Welt zurückbleibenden Angehörigen zuwenden. Der Austritt aus dem Klosterverband war nicht ungewöhnlich und nicht »unverzeihlich«, wie denn auch das von Schenute eingeführte Gelübde darüber schweigt. Körperliche Züchtigung ist unter Besa nicht eindeutig bezeugt, wenn auch eine Nonne vielleicht aus diesem Grund sich sträubt, zur Bestrafung am Torhaus zu erscheinen. Die Ausübung einer ganzen Reihe von Handwerken innerhalb des Klosters ist belegt; außerdem erstreckt dieses seine seelsorgerische Tätigkeit nicht nur auf Laien, sondern auch auf den Weltklerus. Die Tradition karitativer Tätigkeit, die Schenute in so großartiger Weise ausübte, wird fortgesetzt: während einer Hungersnot finden 5000—6000 Menschen im Kloster Speisung. — Was den Frömmigkeitstyp des Besa betrifft, so ist für diesen bezeichnend, daß weder Chalkedon noch überhaupt irgendein theologischer Streitpunkt je bei ihm vorkommt. Der Begriff der Erbsünde ist bei ihm gegenüber dem paulinischen Sinn sehr abgeschwächt: der Mensch ist frei, zwischen Gut und Böse zu wählen, und die Werkfrömmigkeit wird stark betont. In der Interpretation von alttestamentlichen Zitaten zeigt Besa größte Unbekümmertheit gegenüber dem ursprünglichen Wortsinn. Vom Klosterleben hat Besa die höchste Auffassung: was im NT vom Heidentum gesagt ist, wird von ihm auf die außerhalb des Klosters liegende »Welt« bezogen. — Der Vf. dieser für die Geschichte des Koinobitentums in Ägypten ungewöhnlich ertragreichen Monographie hat (aus guten Gründen) vermieden zu untersuchen, inwieweit seine in Besas Schrifttum beobachteten Festsstellungen auch auf Schenute und die Zeit seiner Regierung des Weißen Klosters zutreffen. Inkonsequent scheint mir Kuhn zu handeln, wenn er zwar die Überlieferung, die Besa die Autorschaft der Vita des Schenute (BHO 1074ff.) zuschreibt, keineswegs anzweifelt, diese aber doch bei der Zeichnung von Besas literarischem Porträt nicht hinzuzieht: ebenfalls aus guten Gründen. Denn diese farbenprächtige, aber grobschlächtige Aneinanderreihung massiver Wunderberichte, deren Zustandekommen wir dank Schenutes eigenen Worten noch zum Teil durchschauen und beurteilen können, paßt nicht zu dem vorsichtigen und maßvollen Mann, als der uns Besa in seinen echten Schriften entgegentritt. 49

g) Musik:

H. Hickmann, *Un instrument à cordes inconnu de l'époque copte* = BullSocArchCopt 12 (1946—1947, ausg. 1949) 63—80. Das hier veröffentlichte Instrument stammt wahrscheinlich aus Achmīm, aus dem 3.—5. Jh., und ist eine dem syro-libanesischen al-buzuq ähnliche Laute. Gegenüber der alten ägyptischen Harfe zeigt sie den Fortschritt, daß sie Wirbel zum Aufziehen der Saiten besitzt. Merkwürdigerweise hat der Steg vier Einschnitte, obwohl das Instrument dreisaitig war.

Ders., *La cliquette, un instrument de percussion égyptien de l'époque copte* = BullSoc ArchCopt 13 (1948—1949) 1—12. Im Unterschied zur Handklapper (Kastagnette) sind die hier veröffentlichten Instrumente (3.—6. Jh.) mit einem Stiel versehen, der mit den Klappern durch Schnüre oder Holzgestänge verbunden ist. Von den fünf beschriebenen sind drei (Stiel und Klappern) aus Elfenbein, die übrigen aus Holz. Ob sie gottesdienstlichen Zwecken gedient haben, läßt sich nicht entscheiden. Drioton hat sie Sēmantērien genannt. Von den eigentlichen Semanterien, großen Holztafeln, auf die gepocht wird, wie sie in den griechischen Klöstern in Gebrauch sind, unterscheiden sie sich dadurch, daß bei ihnen das Geräusch durch das Aufschlagen der Klappen auf eine zwischen ihnen liegende Scheidewand erzeugt wird. 50

1957 K 3925 ✓