

TR
—

ORIENS CHRISTIANUS

Hefte für

die Kunde des christlichen Orients

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

Band 42 · 1958

Vierte Serie · Sechster Band

OTTO HARRASSOWITZ · WIESBADEN

INHALT

Joseph Molitor: Das Adysh-Tetraevangelium. Neu übersetzt und mit altgeorgischen Paralleltextrn verglichen (Fortsetzung)	1
Edmund Beck OSB: Symbolum-Mysterium bei Aphraat und Ephräm	19
Arthur Vööbus: Ein neuer Text von Ephraem über das Mönchtum	41
Käte Zentgraf: Eucharistische Textfragmente einer koptisch-saidischen Handschrift (Fortsetzung)	44
Hieronymus Engberding OSB: Das Verhältnis der syrischen Timotheusanaphora zur koptischen Cyrilluliturgie	55
Hieronymus Engberding OSB: Zum Papyrus 465 der John Rylands Library zu Manchester	68
Ernst Hammerschmidt: Usia, Hypostasis und verwandte Begriffe in den Bekenntnisschriften des Petros Mogilas und des Dositheos von Jerusalem	77
Kamal S. Salibi: The Maronite Church in the Middle Ages and its Union with Rome	92
Michel Breydy: L'Édition Assémanienne du Bréviaire Maronite. Histoire et valeur obligatoire	105
M. A. van den Oudenrijn OP: Uniteurs et Dominicains d'Arménie (Fortsetzung)	110
Besprechungen	134
Mitteilungen	156

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
Prof. D. Dr. Joseph Molitor, 13a Bamberg (Phil.-theol. Hochschule)

ORIENS CHRISTIANUS

Hefte für die Kunde des christlichen Orients

Band 42

Band 42 - 1958

1958 Leipzig - Deutscher Verlag

OTTO HABESCH, LEIPZIG, VERLAGER

ORIENS CHRISTIANUS

Hefte für

die Kunde des christlichen Orients

Im Auftrag der Görres-Gesellschaft herausgegeben

von P. Hieronymus Engberding und Joseph Molitor

Band 42 · 1958

Vierte Serie · Sechster Band

OTTO HARRASSOWITZ · WIESBADEN

ORIENTIS CHRISTIANUS

Spalte für

die Kunde des christlichen Orients

im Auftrag der Görres-Gesellschaft herausgegeben

von P. Theonimus, Bearbeitung und Joseph Molitor



9d 368

Band 42 · 1958

© Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1958

Alle Rechte vorbehalten

Photomechanische und photographische Wiedergaben nur mit ausdrücklicher Genehmigung des Verlags, jedoch wird gewerblichen Unternehmen die Anfertigung einer photomechanischen Vervielfältigung (Photokopie, Mikrokopie) für den innerbetrieblichen Gebrauch nach Maßgabe des zwischen dem Börsenverein des Deutschen Buchhandels und dem Bundesverband der Deutschen Industrie abgeschlossenen Rahmenabkommens gestattet. Werden die Gebühren durch Wertmarken entrichtet, so ist eine Marke im Betrage von —,10 DM zu verwenden

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft und der Görres-Gesellschaft

Gesamtherstellung: Bundesdruckerei Berlin

Printed in Germany

INHALT

Joseph Molitor: Das Adysh-Tetraevangelium. Neu übersetzt und mit altgeorgischen Paralleltextrn verglichen (Fortsetzung)	1
Edmund Beck OSB: Symbolum-Mysterium bei Aphraat und Ephräm	19
Arthur Vööbus: Ein neuer Text von Ephraem über das Mönchtum	41
Käte Zentgraf: Eucharistische Textfragmente einer koptisch-saidischen Handschrift (Fortsetzung)	44
Hieronymus Engberding OSB: Das Verhältnis der syrischen Timotheusanaphora zur koptischen Cyrillusliturgie	55
Hieronymus Engberding OSB: Zum Papyrus 465 der John Rylands Library zu Manchester	68
Ernst Hammerschmidt: Usia, Hypostasis und verwandte Begriffe in den Bekenntnisschriften des Petros Mogilas und des Dositheos von Jerusalem	77
Kamal S. Salibi: The Maronite Church in the Middle Ages and its Union with Rome	92
Michel Breydy: L'Édition Assémanienne du Bréviaire Maronite. Histoire et valeur obligatoire	105
M. A. van den Oudenrijn OP: Uniteurs et Dominicains d'Arménie (Fortsetzung)	110
Besprechungen	134
Mitteilungen	156

A B K U R Z U N G E N

ActaSs	= Acta Sanctorum
AnaphSyr	= Anaphorae Syriacae
AnBoll	= Analecta Bollandiana
AT	= Altes Testament
BHG	= Bibliotheca Hagiographica Graeca
BHO	= Bibliotheca Hagiographica Orientalis
BiblZ	= Biblische Zeitschrift
Brightm	= Brightman, Liturgies Eastern and Western I
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
OrSyr	= L'Orient Syrien
PG	= Migne, Patrologia Graeca
PO	= Migne, Patrologia Orientalis
RAC	= Reallexikon für Antike und Christentum
Ren	= Renaudot, Liturgiarum Orientalium Collectio
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

Aus dem Bereich der Liturgien

Bas	=	Basiliusliturgie
Chrys	=	Chrysostomusliturgie
Cyrril	=	Cyrrillusliturgie
Greg	=	Gregoriusliturgie
Jak	=	Jakobusliturgie
JohBosr	=	Anaphora des Johannes von Bosra
JohEv	=	Anaphora des Johannes Evangelista
JohScr	=	Anaphora des Johannes Scriba
Mark	=	Markusliturgie
Sar	=	Anaphora des Jakob von Sarug
Sev	=	Anaphora des Severus von Antiochien
Tim	=	Anaphora des Timotheus von Alexandrien

Das Adysh-Tetraevangelium

Neu übersetzt und mit altgeorgischen Paralleltexten verglichen

von

Joseph Molitor

Wir bringen in diesem Band des OrChr das zweite Drittel des altgeorgischen Markusevangeliums, an dessen lateinischem Text noch mehr gefeilt wurde. Folgende Änderungen erwiesen sich dabei als notwendig: Den grammatischen Abkürzungen^a in *Kursiv* ist noch hinzuzufügen: *voc.* = Vokativ. Ferner gilt die allgemeine Regel: Ist einem Singular in runder Klammer der entsprechende Plural beigelegt oder umgekehrt, so soll damit zum Ausdruck kommen, daß im Georgischen beide Formen sprachlich möglich sind, die erstere aber den Vorrang hat. — Zu einzelnen Stellen ist zu bemerken: Mt 16,9 und Mk 6,38 (jedesmal nur Ad) lies wie unten Mk 8,14 für კუეზაღ »subcinericius-panis« (Aschenbrot, Flachbrot), das Richard Meckelein^b unrichtig mit »ungesäuertes Teig« wiedergibt und das wir bisher mit »azyma« übertragen hatten. — Mk 7,1 (Ad, OT) und 8,28 (Ad) erscheint ომელნი მე nunmehr endgültig als »quidam« (= nonnulli)^c, um es von ვინ მე »aliquis« abzuheben. — Mk 8,13 steht jetzt »transgressus-est« (= transfretavit) im Interesse einer gleichmäßigen Wiedergabe des georgischen Verbs წიად-კღომაღ an allen einschlägigen Stellen; Mk 4,35 sowie 5,1 (nur Ad) und 6,53 ist »transfretari« in »transgredi« zu verbessern, und Mt 8,28 (Ad) bleibt die alte Fassung »transgressus-est« stehen! — Mk 8,32 übertragen wir ლაღვაღ, ein Lehnwort aus dem Armenischen (լաղխն) wieder wie Mt 16,22 (Ad) mit »obiurgare« statt »repellere« und tilgen den Vermerk in den »Abweichungen«^a. — Mk 11,11^a ergibt sich dank der genauen Korrektur Brières^d statt des unsinnigen: »ingressi sunt« die auch von Op vertretene Lesart: »ingressus est«. — Statt revelari Mt 10,26 lies: permanifestari und statt secus immer: apud.

Sehr zu empfehlen ist jetzt schon ein Vergleich der altgeorgischen Mk-Parallelen mit den entsprechenden Mt-Stücken; eine Analyse von Mk 1 haben wir bereits an anderer Stelle^e gebracht unter gleichzeitiger Heranziehung der Lk-Parallelen.

7,1 Et congregati-sunt ad-eum Scribae¹, et Pharisei quidam venerant (*verb.* venti fuerunt)¹ a-Ierusalēm; 2 viderunt² aliquos (= quosdam) e discipulis eius quia³ inepte manibus illotis manducabant panem³, et illi⁴ blasphemabant (= vituperabant)⁵ illos⁶; 3 quia Pharisei et omnes Iudaei (huria) si non (= nisi)⁷ crebro⁷ perlavant (*it.*) manus⁸, non manducant (*it.*)

^a OrChr 41 (1957) 21. — ^b *Georgisch-deutsches Wörterbuch* (Berlin-Leipzig 1928) 635. — ^c OrChr 41 (1957) 21 ist aliqui (= nonnulli), aliquid (= nonnullum) in quidam usw. zu ändern; quidam (ebendort) bleibt immer aliquis. — ^d *La version géorgienne de l'évangile de Luc* .. = PO 27 (1955) 455. — ^e *Zur Harmonistik des altgeorgischen Evangelientextes* = BiblZ (1957) 289–296.

¹ Pharisei et quidam ex Scribis qui venerant OT. — ² et viderunt OT. — ³ inquinatis manibus hoc (+ *igi*) est illotis manibus (om manibus Op) manducabant panem (om panem Tb) OT. — ⁴ om illi OT. — ⁵ eos-vituperabant Op. — ⁶ om illos OT. — ⁷ si (-igitur) non (= nisi) e brachio-cubitali (vgl. πσυμῆ) OT. — ⁸ om manus Tb. —

panem⁹, quia prehensum-est (*perf.*) ab-illis (= tenuerunt illi)¹⁰ <sacerdotum->magisterium (= doctrina) sacerdotum eorum¹⁰; et¹¹ a-foro¹² adhuc intrant (*praes. cons.*)¹² dum¹³ non¹³ se-ablavant (*it.*)¹⁴ non manducant (*it.*)¹⁵, et aliud quoque multum est quod ab-eis-doctum est (= docuerunt)¹⁶ observare (*term.*)¹⁶, ablavatio¹⁷ poculorum (*pl.*)¹⁸ et ahenorum (*pl.*)¹⁹ et urceorum (*pl.*)²⁰ et grabatorum (*pl.*)²¹; 5 tunc adhuc (= quidem)²² interrogabant²³ illum²⁴ Pharisei illi et Scribae: propter quid (= quare) discipuli tui non ambulant similiter (= secundum)²⁵ magisterii illius²⁵ sacerdotum²⁶, sed illotis²⁷ manibus manducant panem? 6 Ille²⁸ autem respondit et eis-dixit²⁹: bene sane³⁰ prophetabat³¹ Isaias (esaja)³² propter vos hypocritas, sicut³³ scriptum est³³: populus hic labiis solum³⁴ glorificat³⁵ me; cor autem eorum³⁶ longe semotum³⁷ est³⁸ ex (= a) me; 7 frustra³⁹ ministrant (= serviunt) mihi, quia⁴⁰ docent magisterium mandatum⁴¹ hominum; 8 quia⁴² a-vobis-relictum-est (*perf.* = reliquistis) mandatum Dei et a-vobis-prehensa-est⁴³ (*perf.*) doctrina (=prehendistis doctrinam) hominum⁴³. 9 Et loquebatur illis: bene fallitis⁴⁴ mandatum Dei, ut mandatum⁴⁵ vestrum confirmetis⁴⁶; 10 quia Moyses (mosē) vobis-dixit⁴⁷: venerare (*verb.* caput eis-fac)⁴⁸ patrem tuum et matrem tuam; et qui malignum loquitur (= maledicit)⁴⁹ propter patrem aut matrem⁴⁹, morte moriatur. 11 Vos autem dicitis (*it.*): si<-igitur> aliquis⁵⁰ dicet homo patri suo⁵¹ aut matri suae⁵² Corban (korban)⁵³, quod est donum, quodcumque ex (= a) me utile tibi-erit (= tibi profuerit)⁵⁴, 12 et iam-non (= non ultra)⁵⁵ dominamini (*it.* = admittitis) illi (*dat.*) nihil (= quidquam) facere (*term.*) patri (*gen.*) vel matri (*gen.*)⁵⁵, 13 et contempsistis (*verb.* contemptibile a-vobis-factum-est)⁵⁶ verbum Dei magisterio⁵⁷ vestro, quod docuistis⁵⁸, et aliud⁵⁹ quoque simile (+ *ese*) tale multum operamini (= facitis)⁵⁹. 14 Et advocavit⁶⁰ omnem⁶¹ populum et

⁹ om panem OT. — ¹⁰ prehensum-erat (*acc.*) ab-illis commodatum illud magisterium presbyterorum OT. — ¹¹ om et Tb. — ¹² cum e vicis intrant (*it.*) OT. — ¹³ si<-igitur> non (= nisi) OT. — ¹⁴ perlavant (*it.*) Tb; lavant (*it.*) Op. — ¹⁵ manducant (*praes.*) Ad*. — ¹⁶ ab-eis-receptum-erat (= receperant) prehendere (*term.*) OT. — ¹⁷ ablutio OT. — ¹⁸ poculorum (*coll.*) OT. — ¹⁹ ahenorum (*coll.*) Tb; vestium Op. — ²⁰ urceorum (*coll.*) OT. — ²¹ grabatorum (*coll.*) OT. — ²² om adhuc OT. — ²³ interrogaverunt OT. — ²⁴ om illum Tb. — ²⁵ secundum magisterium OT. — ²⁶ presbyterorum OT. — ²⁷ inquinatis OT. — ²⁸ Iesus OT. — ²⁹ dixit illis quia OT. — ³⁰ om sane OT. — ³¹ dixit OT. — ³² + propheta OT. — ³³ quoniam OT. — ³⁴ eorum OT. — ³⁵ honorem-dat (= honorat) OT. — ³⁶ corda autem eorum OT. — ³⁷ seiuncta OT. — ³⁸ sunt OT. — ³⁹ et (om et Op) in-vanum OT. — ⁴⁰ et OT. — ⁴¹ et mandatum OT. — ⁴² om quia Op; et Tb. — ⁴³ a-vobis-prehensum-est (om Tb) magisterium hominum (+ a-vobis-prehensum-est Tb) OT. — ⁴⁴ contemnitis (*verb.* contemptibile facitis) OT. — ⁴⁵ magisterium OT. — ⁴⁶ confirmet (Verschreibung!) Op. — ⁴⁷ dixit OT. — ⁴⁸ honora (*verb.* honorem da) OT. — ⁴⁹ malum dicet propter patrem aut (et Op) propter matrem OT. — ⁵⁰ om aliquis OT. — ⁵¹ om suo OT. — ⁵² om suae OT. — ⁵³ korbana Tb; kurban Op. — ⁵⁴ utile tibi-fuit (= tibi profuit) Op. — ⁵⁵ nihil (non Op) [re]linquitis (*praes.*) illis (ei(s)-[re]linquitis Op) patri et matri facere (*term.*) OT. — ⁵⁶ inconstans a-vobis-factum-est (= fecistis) OT. — ⁵⁷ + isto OT. — ⁵⁸ docetis OT. — ⁵⁹ simile his multum facitis OT. — ⁶⁰ + Iesus Tb. — ⁶¹ + illum OT. —

loquebatur illis: audite (*verb.* vobis-audibile-sit)⁶² me omnes⁶³ et animadvertite (= intelligite)⁶⁴: 15 nihil est extra hominem intrans⁶⁵ quod-forste praevaleret (= quod possit)⁶⁶ illum contaminare⁶⁶, sed quod⁶⁷ prodit ex illo, illud est contaminans⁶⁸ (*verb.* contaminator)⁶⁸ hominem (*gen.*)⁶⁸. 17 Et quando⁶⁹ intravit ille⁷⁰ ad-domum e (= a) populo illo, interrogabant illum discipuli⁷¹ eius propter parabolam illam⁷¹; 18 et dixit illis⁷²: hoc-eodem [-modo]⁷³ (= sic) vos quoque imprudentes adhuc⁷⁴ estis⁷⁵, et nondum animadvertistis (*verb.* a-vobis-animadversum-est)⁷⁶ quia omne⁷⁷ quod⁷⁸ extra⁷⁹ intrat⁸⁰ in-hominem non (ver) praevalens est (= potest) eum contaminare⁸¹; 19 quia non intrat in-cor eius⁸², sed in-ventrem⁸³ et in-exitum (= secessum)⁸⁴ exit et emundat omnia manducata (= omnes escas)⁸⁵. 20 Et loquebatur illis⁸⁶ quia⁸⁷ quod⁸⁸ ex homine prodit illud contaminat hominem⁸⁸; 21 quia abintus e corde consultationes (= cogitationes)⁸⁹ hominum improbae (= malae) prodeunt⁸⁹: Moechationes (= adulteria), fornicationes, furta, homicidia, 22 avaritiae, improbitates, doli, contaminationes⁹⁰, oculorum-malitia, blasphemiae, superbiae, stultitiae. 23 Omne⁹¹ hoc malignum abintus prodit et contaminat⁹¹ hominem. 24 Et surrexit illinc⁹² et abiit in-fines Tyri (tuos)⁹³ et⁹⁴ Sidonis (sidon), et intravit ad-domum⁹⁵, et nemini⁹⁶ volebat manifestare et non (ver) absconditus-est ille⁹⁶, 25 audivit⁹⁷ mulier una⁹⁷, cuius filia plexa fuit (= erat) e (= a) daemone⁹⁸, procidit (*aor.*) ad-pedes eius; 26 mulier autem illa fuit gentilis⁹⁹ Syra (asuri) Phoenissa (p'winikeli) generatio⁹⁹; et precabatur illum ut-forste¹⁰⁰ daemonem illum depelleret (= eiceret)¹⁰¹ e filia eius; 27 et Iesus¹⁰² dixit illi: sine¹⁰³ primum saturari (*term.*)¹⁰³ filios, quia non bonum est recipere (*term.*)¹⁰⁴ panem e (= a) liberis et collocare (= ponere) canibus. 28 Illa¹⁰⁵ respondit et ei-dixit¹⁰⁶: utique¹⁰⁷, Domine, quia¹⁰⁸ canes quoque subter mensa manducant (*praes. cons.*) micam (nabič'i) puerorum¹⁰⁹. 29 Et

⁶² audite OT. — ⁶³ om omnes Tb. — ⁶⁴ + quia Op. — ⁶⁵ ineuns in-hominem (*gen.*) OT. — ⁶⁶ inquinat illum OT. — ⁶⁷ quod quoque (= quodcumque) OT. — ⁶⁸ quod contaminat hominem + V. 16: qui habet aures ad-audiendum audiat (*imp. II.*) OT. — ⁶⁹ ubi-primum OT. — ⁷⁰ om ille Tb. — ⁷¹ propter parabolam illam discipuli eius Tb. — ⁷² + Iesus Tb. — ⁷³ isto-eodem [-modo] OT. — ⁷⁴ om adhuc Op; *ve* Tb. — ⁷⁵ estisne Op. — ⁷⁶ a-vobis-agnitum-est (= cognovistis) OT. — ⁷⁷ + *ve* Tb. — ⁷⁸ quod OT. — ⁷⁹ extrinsecus Op. — ⁸⁰ intrans OT. — ⁸¹ non (ara) inquinat OT. — ⁸² om eius OT. — ⁸³ ad-ventrem OT. — ⁸⁴ ab-exitu (= e secessu) OT. — ⁸⁵ omne manducabile OT. — ⁸⁶ eis-loquebatur Op. — ⁸⁷ quoniam OT. — ⁸⁸ e homine prodiens illud inquinat hominem OT. — ⁸⁹ hominum prodeunt cordis verba (= cogitationes) mala OT. — ⁹⁰ immunditiae OT. — ⁹¹ omnia haec abintus prodeunt mala (mala abintus prodeunt Op) et illa (om illa Op) inquinant OT. — ⁹² illinc surrexit OT. — ⁹³ twirē OT. — ⁹⁴ om et? Tb. — ⁹⁵ in-domum OT. — ⁹⁶ non volebat ut-forste comperiat aliquis et non (ver) potestas-ei-erat (= potuit) abscondi OT. — ⁹⁷ quia audivit aliqua mulier propter illum (= de eo) OT. — ⁹⁸ cui fuit (-ei) filia spiritu immundo pressa et venit et OT. — ⁹⁹ a-generatione (= genere) gentilis (gentilis a-generatione Op) Syra maris-marginalis (= a margine maris) OT. — ¹⁰⁰ ut OT. — ¹⁰¹ depelleret daemonem illum OT. — ¹⁰² Iesus autem OT. — ¹⁰³ sine (+ me Op) primum saturare (*term.*) OT. — ¹⁰⁴ *nom.* Op. — ¹⁰⁵ Illa autem OT. — ¹⁰⁶ dixit illi Tb. — ¹⁰⁷ om utique OT. — ¹⁰⁸ et Op. — ¹⁰⁹ e mica (bič'i) liberorum OT. —

[dixit?]¹¹⁰: propter hoc¹¹¹ verbum [ap]age¹¹² et¹¹² e<xtra>gressus-est¹¹³ daemon ille¹¹⁴ e filia tua; 30 et ivit¹¹⁵ ad-domum suam, invenit¹¹⁶ daemone-illum¹¹⁶ egressum (*verb.* exitum)¹¹⁷ et filiam¹¹⁸ illam pro<rsus>iectam (= positam) super grabatum¹¹⁸. 31 Et deinde (= iterum) prodivit a-fini-bus¹¹⁹ Tyri (turossi) et Sidonis (sidonisi)¹¹⁹, venit¹²⁰ ille¹²¹ in-mare illud Galilaeae (galileajsi) medius-in¹²² fines Decem-civitatum. 32 Et precaban-tur¹²³, a- quibus receptus-erat puer unus elinguis, ut-forte¹²³ manum collo-caret (= imponeret) illi¹²⁴; 33 et e<xtra>duxit¹²⁵ illum e populo illo unice (= solum)¹²⁶, et collocavit digitos eius (= suos) super illum¹²⁷, et¹²⁸ con-spuit (*aur.*) in aures¹²⁹ eius, et attigit linguam eius; 34 et aspexit ad-caelum¹³⁰, ingemuit (sult'-t'k'uma *verb.* spirituum dictio)¹³¹ et dixit illi¹³²: Ephphatha (ep'p'at'a), quod est aperiantur; 35 et confestim¹³³ aperta-sunt illi audibilia (= auditoria) eius¹³⁴, et resoluta-est surditas (qrulebaj = krulebaj?)¹³⁵ illa¹³⁶ linguae ejus, et loquebatur iuste (= recte); 36 et mandavit illis, ut nemini nuntiarent; ille¹³⁷ autem quanto¹³⁷ mandabat illis¹³⁸ magis ampliore-modo¹³⁹ praedicabant¹⁴⁰: 37 Bene¹⁴¹ fecit omne¹⁴¹, quia¹⁴² surdos audire-facit et elingues (= mutos) loqui-facit.

8,1 In illis diebus autem¹ deinde² (= iterum) multus populus³ fuit, et nihil habebant, quid-forte manducarent; advocavit discipulos suos et dixit illis⁴ 2 miseret me⁵ populi huius; quia tres dies sunt (*sg.*) exunde (= ex quo) hi⁶ mecum permanserunt (*verb.* permansi sunt)⁶ et nihil⁷ habent quid-forte (= quod)⁸ manducant; 3 et si⁹ prorsus-misero illos ieiunos (*abl. modi*) ad-domum suam⁹, mancabit¹⁰ illis (= deficient illi) in-via¹⁰ quia qui (romelni; + me = nonnulli?)¹¹ ex illis a-longe venerunt (*verb.* venti sunt). 4 Dixe-runt¹² illi (*dat.*) discipuli sui (= eius)¹²: unde praevaleris (= poteris) tu¹³

¹¹⁰ Iesus autem dixit illi OT. — ¹¹¹ istud OT. — ¹¹² ambula (om et) OT. — ¹¹³ exivit (*verb.* exitus (*pass.*) est) OT. — ¹¹⁴ om ille OT. — ¹¹⁵ abiit mulier illa OT. — ¹¹⁶ et invenit quia daemon ille (om ille Op) OT. — ¹¹⁷ exierat (*verb.* exitus fuit) OT, + e filia sua Tb. — ¹¹⁸ filiam illam eius convestitam et (om eius convestitam et Tb) sedentem super grabatum OT. — ¹¹⁹ et finibus Tyri (twiros) et Sidonis (sidon) et OT. — ¹²⁰ ivit Tb. — ¹²¹ om ille OT. — ¹²² inter OT. — ¹²³ attulerunt (obtulerunt Op) illi (*dat.*) surdum et aegre loquentem et precabantur illum ut OT. — ¹²⁴ super illum OT. — ¹²⁵ eduxit OT. — ¹²⁶ seorsum OT. — ¹²⁷ om super illum OT. — ¹²⁸ om et Tb. — ¹²⁹ in-aures OT. — ¹³⁰ ad-<super>caelum OT. — ¹³¹ et ingemuit Op; om ingemuit Tb. — ¹³² om illi Tb. — ¹³³ statim OT. — ¹³⁴ om eius OT. — ¹³⁵ ligamen (krulebaj) OT. — ¹³⁶ om illa OT. — ¹³⁷ et quanto (quantum Tb) ille OT 1329. — ¹³⁸ + illi OT 1329. — ¹³⁹ om ampliore-modo OT 1329. — ¹⁴⁰ diffamabant + V. 37 a: et ampliore-modo admirabantur et loquebantur OT 1329. — ¹⁴¹ omne (+ ve) bonum operatur OT 1329. — ¹⁴² om quia OT 1329.

¹ om autem OT. — ² + rursum OT. — ³ populus multus OT. — ⁴ eis-dixit Tb. — ⁵ me-miseret 1329. — ⁶ [ex]spectant me OT 1329. — ⁷ non OT 1329. — ⁸ quid (= quod) manducabunt (= manducant) Op 1329. — ⁹ si<-igitur> dimiserimus illos (eos-dimisero Op 1329) ieiunos (*acc.*) ad-hospitium eorum OT 1329. — ¹⁰ solventur illi (om illi Op 1329) super viam OT 1329. — ¹¹ nonnulli (= quidam) OT 1329. — ¹² Et responderunt discipuli eius (om eius Tb) et dixerunt illi (ei-dixerunt Tb 1329) OT 1329. — ¹³ potentia-nobis-est (= possumus) OT 1329. —

illos¹⁴ hic¹⁵ saturare¹⁶ pane (panibus) super desertum? 5 Et interrogavit illos: quantos (= quot) habetis vos¹⁷ panes (sg.)? illi autem ei-dixerunt: septem; 6 et praecepit populo illi accubitu (abl.)¹⁸ considerare super terram¹⁹; et assumpsit²⁰ septem illos panes (pl.)²¹, gratias-agebat²² et fregit, et tradebat²³ discipulis suis²⁴ ut apponerent²⁵, et ²⁶ apposuerunt populo illi. 7 Et pisces quoque²⁷ habebant paucos²⁸, et illos quoque benedixit et praecepit²⁹ apponere (acc.)³⁰; 8 et manducaverunt³¹ et saturati-sunt, et sustulerunt superflua³² fragmenta septem cophinos³³ plenos (sg.)³⁴; 9 quia fuerunt³⁵ qui (+ *igi*) manducaverunt ut (= quasi) quattuor millia tantum. Et dimisit illos; 10 et confestim³⁶ gressus-est-ad (= ascendit)³⁷ in-navem una-cum discipulis suis³⁸, et venit ad-Dalmanutham versus³⁹. 11 Et prodierunt⁴⁰ Pharisei⁴¹ et <per>coeperunt⁴² verbum⁴³ conquirere ex (= ab)⁴⁴ illo, quaerebant⁴⁵ prodigium (= signum) a-<super>caelo, quia⁴⁶ tentabant illum; 12 et ingemuit⁴⁷ spiritu suo et dixit: propter quid (= quare)⁴⁸ generatio haec⁴⁹ prodigium quaerit⁵⁰? profecto⁵¹ loquor vobis⁵² nequaquam (= numquam)⁵³ dabitur generationi huic prodigium. 13 Et reliquit illos et deinde (= iterum)⁵⁴ gressus-est-ad (= ascendit)⁵⁴ in-navem illam⁵⁵, et transgressus-est (= transfretavit) illinc⁵⁶; 14 et eis-oblivioni-fuit (= obliti sunt)⁵⁷ [se-]cum⁵⁸ accipere panem at (= nisi) unum solum subcinericium-panem⁵⁹ habebant cum illis (= secum)⁵⁹ in navi illa⁶⁰. 15 Et mandabat illis⁶¹ et eis-loquebatur⁶²: cavete e (= a) fermento⁶³ Pharisaeorum et massa[-fermentata]⁶⁴ illa⁶⁵ Herodianorum (herodiani)⁶⁶. 16 Et illi⁶⁷ considerabant (= cogitabant)⁶⁸ in cordibus eorum (= suis)⁶⁹ et⁷⁰ invicem⁷⁰ loquebantur quia⁷¹ panem non habemus⁷²; 17 et animadvertit (= cognovit) Iesus et dixit illis: propter quid (= quare)⁷³ consideratis⁷⁴ quia⁷⁵ panem non habemus, modicae fidei⁷⁵? nondum⁷⁶

¹⁴ om illos OT 1329. — ¹⁵ om hic Tb. — ¹⁶ + tantum hunc (om hunc Op 1329) populum (acc. OT, gen. (jünger) 1329) OT 1329. — ¹⁷ om vos OT 1329. — ¹⁸ om accubitu OT 1329. — ¹⁹ in-terra Op. — ²⁰ recepit OT 1329. — ²¹ sg. OT 1329. — ²² et gratias-agebat 1329. — ²³ tradidit OT. — ²⁴ eius 1329. — ²⁵ + populo illi Tb. — ²⁶ et illi Op; illi autem 1329. — ²⁷ om quoque Tb 1329. — ²⁸ habebant paucos pisces Tb; habebant pisces (+ quoque Op) paucos Op 1329. — ²⁹ praecepit illis Tb 1329; eis-praecepit Op. — ³⁰ illis apponere (acc.) Tb; apponere (term.) ad eos (= eis) Op. — ³¹ + omnes Op. — ³² + illa 1329. — ³³ sportas (sp^wwiridi = σπορτάς) 1329. — ³⁴ om plenos OT 1329. — ³⁵ fuerunt autem OT 1329. — ³⁶ om confestim OT. — ³⁷ intravit OT. — ³⁸ cum discipulis suis (eius Op) OT. — ³⁹ in-locum Magdalaе (magdalajsi Tb, magdalojsi Op) OT. — ⁴⁰ venerunt OT. — ⁴¹ + quoque illi Op. — ⁴² coeperunt OT. — ⁴³ om verbum OT. — ⁴⁴ cum OT. — ⁴⁵ et petebant ex (= ab) illo OT. — ⁴⁶ et OT. — ⁴⁷ + Iesus Tb. — ⁴⁸ quid est OT. — ⁴⁹ + quia OT. — ⁵⁰ quaerit signaculum OT. — ⁵¹ amen OT. — ⁵² + quia Tb. — ⁵³ non OT. — ⁵⁴ rursus intravit OT. — ⁵⁵ om illam OT. — ⁵⁶ abiit ultro versus OT. — ⁵⁷ oblivioni-fuit discipulis (+ eius Op) OT. — ⁵⁸ om secum OT. — ⁵⁹ panem habebant (om cum illis) OT. — ⁶⁰ om illa Op. — ⁶¹ + Iesus OT. — ⁶² + videte et OT. — ⁶³ + illo OT. — ⁶⁴ fermento OT. — ⁶⁵ om illa OT. — ⁶⁶ herodiani OT. — ⁶⁷ Illi autem OT. — ⁶⁸ consultabant Op. — ⁶⁹ om in cordibus eorum OT. — ⁷⁰ invicem et OT. — ⁷¹ quoniam OT. — ⁷² + nobiscum OT. — ⁷³ cur OT. — ⁷⁴ consultatis OT. — ⁷⁵ in-cordibus vestris, modicae fidei, quia panem non habemus (habetis Op) OT. — ⁷⁶ non Op. —

a-vobis-agnitum-est (= cognovistis) nec a-vobis-animadversum-est (= animadvertistis, intellexistis)⁷⁷? insana⁷⁸ (+ *ve*) adhuc sunt corda vestra⁷⁸; 18 oculi vobis-⟨positi-⟩ sunt (= oculos habetis) et⁷⁹ non spectatis, et aures vobis-[ex]stant⁷⁹ et non auditis; et⁸⁰ non vobis-in-memoria-est (= recordamini)⁸⁰, 19 ubi-primum (= quando) quinque subcinericios-panes (sg.)⁸¹ fregi quinque millibus⁸², quantas corbes plenas⁸³ fragminum (sg.)⁸⁴ sustulistis? Dixerunt illi⁸⁵ duodecim; 20 deinde⁸⁶ ubi-primum (= quando) septem subcinericios-panes (sg.)⁸⁷ quattuor⁸⁸ millibus illis⁸⁸, quantos cophinos (sg.)⁸⁹ plenos⁹⁰ fragminum (acc. sg.) sustulistis⁹⁰? illi autem⁹¹ ei-dixerunt: septem; 21 et⁹² dixit illis: quomodo⁹³ non a-vobis-animadversum-est (= intellexistis)⁹⁴? 22 Et venerunt illi⁹⁵ ad-Bethsaidam (bet'saida)⁹⁶, et attulerunt⁹⁷ illi (dat.) caecum, et precabantur illum, ut-forte⁹⁸ manus attingeret illum⁹⁸; 23 et apprehendit (aor.)⁹⁹ manum caeci illius⁹⁹ et eduxit¹⁰⁰ extra castellum¹⁰¹, conspuat (aor.)¹⁰² in-oculos eius, et deposuit¹⁰³ manus eius (= suas), et interrogabat¹⁰⁴ illum: spectas¹⁰⁵ quid¹⁰⁵? 24 aspexit¹⁰⁶ et dixit¹⁰⁷: specto homines (coll.) sicut (= velut) arbores ambulantes¹⁰⁸; 25 deinde¹⁰⁹ rursum deposuit manus super¹¹⁰ oculos eius, et aspexit¹¹¹ sedate, et spectabat perfecte omne¹¹¹; 26 et emisit illum ad-domum suam et dixit illi¹¹²: neque¹¹³ in-castellum illud intres¹¹³. 27 Et prodivit Iesus et discipuli eius in-regiones¹¹⁴ illas (coll.)¹¹⁴ Caesareae (kesariajsa gen.)¹¹⁵ Philippi (p'ili-pēsa), et interrogabat¹¹⁶ viator (praed., adv. = in via)¹¹⁶ discipulos suos et eis-dixit¹¹⁷: quid dicunt propter¹¹⁸ (= de) me homines quoniam quis sum (= sim) ego¹¹⁸? 28 illi autem responderunt et ei-dixerunt¹¹⁹: Iohannes (iovane) Baptista, alii Elias (elia) et quidam (= nonnulli)¹²⁰ unus e pro-

⁷⁷ recordati-estis quia OT. — ⁷⁸ obcaecata corda (obcaecatos oculos Op) habetis (+ vos Tb) OT. — ⁷⁹ om et non spectatis et aures vobis-exstant Tb; et non spectatis, aures vobis-⟨positae-⟩sunt Op. — ⁸⁰ nec (non Op) a-vobis-agnitum-est (= cognovistis) et (om et Op) nec recordati-estis OT. — ⁸¹ panes (sg.) OT. — ⁸² propter quinque millia OT. — ⁸³ quantos cophinos plenos (om plenos Tb) OT. — ⁸⁴ fragmenta (sg.) OT. — ⁸⁵ illi autem dixerunt OT. — ⁸⁶ et OT. — ⁸⁷ panes (sg.) Tb; om Op. — ⁸⁸ propter quattuor millia OT. — ⁸⁹ quantas sportas (σπορίδες sp'wiridi Tb, p'swiridi Op) OT. — ⁹⁰ sustulistis (om Tb) fragmina (acc. sg.) OT. — ⁹¹ et illi OT. — ⁹² Iesus autem OT. — ⁹³ et quomodo OT. — ⁹⁴ animadvertitis (= intelligitis) OT. — ⁹⁵ om illi OT. — ⁹⁶ bet'sajda Tb. — ⁹⁷ obtulerunt OT. — ⁹⁸ ut manum collocaret (= imponeret) super illum OT. — ⁹⁹ apprehendit illi Iesus (om illi Iesus Op) manum illius (om illius Tb) OT. — ¹⁰⁰ + illum Op. — ¹⁰¹ om castellum Tb. — ¹⁰² et conspuat OT. — ¹⁰³ collocavit (= imposuit) illi OT. — ¹⁰⁴ interrogavit OT. — ¹⁰⁵ quid (+ dzi Tb) vides (videt Tb) OT. — ¹⁰⁶ et aspexit OT. — ¹⁰⁷ ei-loquebatur OT. — ¹⁰⁸ arbores (pl.) perambulantes OT. — ¹⁰⁹ et deinde OT. — ¹¹⁰ in-OT. — ¹¹¹ eum-aspexit, et ille aspexit, et rursum ei-redditum-est et spectabat splendide omnia OT. — ¹¹² ei-dixit OT. — ¹¹³ abi ad-domum tuam et ad-castellum cum intrabis nemini quid (om quid Tb) nunties in castello OT. — ¹¹⁴ in-castella (coll.) OT. — ¹¹⁵ kesaria OT. — ¹¹⁶ viator (= in via) interrogabat OT. — ¹¹⁷ eis-loquebatur OT. — ¹¹⁸ propter me homines esse (term.) Tb; homines propter me esse Op. — ¹¹⁹ dixerunt illi (dat.) quoniam OT. — ¹²⁰ alii Op. —

phetis. 29 Ille¹²¹ dixit illis¹²²: vos quid dicitis¹²³ quis¹²⁴ sum (= sim)¹²⁴? Respondit¹²⁵ illi Petrus (petre) et ei-dixit¹²⁵: tu es Christus (k'ristē). 30 Ille¹²⁶ comminatus-est illis ut nemini (= ne cui) nuntiarent propter illum; 31 et coepit docere eos¹²⁷ quia¹²⁸ fas est filio hominis perquam (= multum) pati¹²⁹ et [con]temni¹³⁰ et¹³¹ ex (= a) Senioribus et e (= a)¹³² sacerdotum-magistris et e (= a)¹³² Scribis¹³³ occidi et in-tertia die surgere; 32 et permanifeste verbum hoc loquebatur¹³⁴. Et seorsum-deduxit¹³⁵ illum¹³⁶ Petrus et coepit eum obiurgare (*verb.* deplorare $\underline{\text{L}}\underline{\text{U}}\underline{\text{L}}\underline{\text{L}}\underline{\text{L}}$)¹³⁷; 33 ille¹³⁸ autem conversus-est¹³⁸ et vidit discipulos suos¹³⁹; comminatus-est Petro et ei-dixit¹⁴⁰: retro-vertere¹⁴¹ ex (= a) me¹⁴¹, daemon, quia non consultas (= cogitas) tu¹⁴² [quod] Dei sed [quod] hominum. 34 Et advocavit populum illum una-cum discipulis suis¹⁴³ et dixit illis: qui vult¹⁴⁴ in-vestigio¹⁴⁵ meo ambulare¹⁴⁵ neget (*verb.* negationem faciat) semetipsum (*verb.* caput suum)¹⁴⁶, tollat crucem suam et <introrsum>sequatur me; 35 quia¹⁴⁷ qui volet (= voluerit) capitis sui vitam (= semetipsum salvare)¹⁴⁸, ille¹⁴⁹ perdet illam; qui autem¹⁴⁹ perdiderit semetipsum (*verb.* caput suum) propter me et¹⁵⁰ propter evangelium hoc¹⁵¹, ille eripiet¹⁵² illam. 36 Quid num¹⁵³ utile est (= prodest) homini si¹⁵⁴ sibi-adiciet (= lucretur) regionem omnem (= mundum totum) et iacturam-faciet (= faciat)¹⁵⁵ spiritui suo (= animae suae)¹⁵⁵; 37 aut¹⁵⁶ (= an) quid tradet homo ut-commutationem propter¹⁵⁷ spiritum suum (= animam suam)¹⁵⁷? 38 quia cui¹⁵⁸ pudorem-iniciens parebo ego et verba mea (= qui pudebit mei et verborum meorum)¹⁵⁹ inter generationem hanc¹⁶⁰ adulteram et peccatricem (*verb.* peccatorem), filio¹⁶¹ hominis pudorem-iniciens parebit ille (= filius hominis pudebit illius)¹⁶¹ quando veniet gloriā patris sui et cum angelis sanctis.

9,1 Et dixit¹ illis: profecto² loquor vobis quia sunt aliqui (= quidam) stantes hic³, qui non videbunt gustum mortis (= gustabunt mortem) donec videbunt (= videant) regnationem (= regnum) Dei progressam (*verb.* ventam)⁴ potentiā. 2 Et post sex dies (*sg.*) abduxit Iesus Petrum (petre) et

¹²¹ om ille OT. — ¹²² + Iesus OT. — ¹²³ + propter me OT. — ¹²⁴ quis a-vobis-cogitor ego (= quem putatis me) OT. — ¹²⁵ respondit Petrus et dixit illi OT. — ¹²⁶ Et OT. — ¹²⁷ + et dixit Op. — ¹²⁸ quoniam OT. — ¹²⁹ pati perquam Op. — ¹³⁰ contemni OT. — ¹³¹ om et OT. — ¹³² om e OT. — ¹³³ Scribis et OT. — ¹³⁴ eis-loquebatur Tb. — ¹³⁵ e<xtra>duxit Op; eduxit Tb. — ¹³⁶ om illum Tb. — ¹³⁷ culpate eum + propter hoc verbum OT. — ¹³⁸ ipse autem reversus (= conversus)-est OT. — ¹³⁹ + et Op. — ¹⁴⁰ dixit illi OT. — ¹⁴¹ abi ex(= a) me retrorsum Tb; abi retrorsum (ex= a) me Op. — ¹⁴² om tu OT. — ¹⁴³ cum discipulis eius (= suis) OT. — ¹⁴⁴ volet (= velit) Tb. — ¹⁴⁵ post me venire OT. — ¹⁴⁶ + et Op. — ¹⁴⁷ om quia OT. — ¹⁴⁸ eripere spiritum suum Tb; spiritum suum eripere Op. — ¹⁴⁹ perdet (om ille) illam et qui OT. — ¹⁵⁰ vel OT. — ¹⁵¹ om hoc Op. — ¹⁵² vivificet OT. — ¹⁵³ om num OT. — ¹⁵⁴ si<-igitur> OT. — ¹⁵⁵ spiritum suum perdet (= perdat) OT. — ¹⁵⁶ et OT. — ¹⁵⁷ spiritus sui OT. — ¹⁵⁸ + *igi* OT. — ¹⁵⁹ + haec Op. — ¹⁶⁰ in-generatione hac OT. — ¹⁶¹ filius quoque hominis pudore-afficiet illum (+ et Op) OT.

¹ loquebatur OT. — ² amen OT. — ³ ex hic stantibus OT. — ⁴ venientem OT. —

Iacobum (iakob) et Iohannem (iothane), et adduxit illos in-montem excelsum seorsum⁵, et alterius⁶ coloris (*term.* = alterius figurae) factus-est coram eis⁶; 3 et vestis eius facta-est splendida⁷, alba perquam (= valde)⁸, quam⁹ fullo¹⁰ super terram non (ver) potuerit¹⁰ hoc[-modo]¹¹ dealbare; 4 et ostensus-est¹¹ illi Elias (ēlia) una-cum Moyse (mosē)¹², steterunt¹³ et loquebantur Iesu (*dat.*)¹³. 5 Et¹⁴ respondit Petrus et dixit Iesu: Rabbi (hrabi)¹⁵, bonum est nobis hic esse; et¹⁶ operabimur (= faciamus)¹⁷ tria tabernacula, unum tibi¹⁸, unum ad-Moysen (= Moysi)¹⁹ et unum ad-Eliam (ēliajsad *term.* = Eliae)²⁰; 6 quia non sciebat²¹ quid-forte responderet, quia²² timefacti fuerunt²³. 7 Et fuit nubes ut-umbrans²⁴ eos²⁴, et vox fuit <foras->de nube²⁵: hic est Filius meus dilectus, audite illum²⁶; 8 et confestim passim-conspexerunt (= circumspexerunt)²⁷ et [iam-non quem]²⁸ viderunt sed²⁹ Iesum solum cum illis. 9 Et in³⁰ descensu illo eorum³⁰ illinc³¹ de-monte³¹ mandavit illis ut nemini (= ne cuiquam) nuntiarent quid (+ *igi*) (= quod) viderunt at (= nisi)³² quando³² Filius hominis a-mortuis surrexerit. 10 Et verbum hoc conservaverunt³³, et invicem conquirebant³⁴ quoniam quid³⁵ est hoc³⁶ quando³⁷ a-mortuis surrexerit? 11 Interrogabant³⁸ illum et ei-dixerunt³⁹ quoniam⁴⁰ dicunt Scribae⁴¹: Elias (ēlia)⁴² adhuc venturus est primum⁴²? 12 Ille⁴³ autem respondit et dixit illis: Elias (ēlia) veniet primum, et ad-locum⁴⁴ [re]stituet⁴⁵ omne; et quomodo⁴⁶ scriptum est super⁴⁷ Filium hominis ut⁴⁸ perquam (= valde) patiat et contemptibilis fiet (*verb. pass. v.* operari: = contemnatur); 13 loquor autem⁴⁹ vobis quia Elias (ēlia) venit, et fecerunt illi (*dat.*) quantum[cum]que⁵⁰ volebant⁵¹, sicut scriptum est propter illum. 14 Et ut⁵² venerunt (sic!)⁵³ cum⁵⁴ discipulis⁵⁴, viderunt⁵⁵ populum circum eos, et Scribae illi ad⁵⁶ verbum conquirendum <intro>-secuti fuerunt (= erant) eos⁵⁶; 15 et confestim omnis populus vidit⁵⁷, <per>deceperunt⁵⁸ et [ac]currebant⁵⁹ et salutabant⁶⁰ illum; 16 et interrogavit

⁵ + unicos OT. — ⁶ mutatus-est coram illis ad-alium colorem Tb; mutatus-est ad-alium colorem coram illis Op. — ⁷ + et OT. — ⁸ sicut nix OT. — ⁹ quia Op. — ¹⁰ omni (+ *ve*) fulloni super terram (in-terra Op) non (ver) potestas-est OT. — ¹¹ isto-modo Tb; hoc-modo Op. — ¹² ostensi-sunt illis Elias (elia) cum Moyse (mosē) OT. — ¹³ et fuerunt cum Iesu et (om et Tb) consultabant OT. — ¹⁴ om et Tb. — ¹⁵ magister OT. — ¹⁶ om et Tb. — ¹⁷ + hic OT. — ¹⁸ propter te OT. — ¹⁹ propter Moysen (mosē) OT. — ²⁰ propter Eliam (elia) OT. — ²¹ noverat OT. — ²² + illi Op. — ²³ fuerunt timefacti Op. — ²⁴ et umbrabat illos OT. — ²⁵ + et dixit OT. — ²⁶ istum OT. — ²⁷ circumspexerunt OT. — ²⁸ Ad^c; neminem OT. — ²⁹ at (= nisi) OT. — ³⁰ cum descenderent OT. — ³¹ om illinc: a-monte Tb. — ³² at ubi (*temp.*) Op; doniq[ue] Tb. — ³³ + cum semetipsis OT. — ³⁴ conquirebant invicem OT. — ³⁵ + num Op. — ³⁶ illud OT. — ³⁷ ubi (*temp.*) OT. — ³⁸ Et interrogabant OT. — ³⁹ ei-loquebantur OT. — ⁴⁰ quomodo Tb. — ⁴¹ + quoniam Tb. — ⁴² Eliae (eliajsi *gen.* Tb, eliajsa *dat.* Op) primum (om primum Op) fas est (+ primum Op) venire (*verb.* ventio) OT. — ⁴³ Ipse OT. — ⁴⁴ rursum OT. — ⁴⁵ reddet OT. — ⁴⁶ sicut OT. — ⁴⁷ propter OT. — ⁴⁸ om ut Tb. — ⁴⁹ sed loquor OT. — ⁵⁰ quantum OT. — ⁵¹ volebat ille Tb. — ⁵² om ut Tb. — ⁵³ venit OT. — ⁵⁴ discipulis suis Tb; discipulis eius Op. — ⁵⁵ et vidit OT. — ⁵⁶ conquirebant cum illis OT. — ⁵⁷ viderunt (+ illum Op) OT. — ⁵⁸ et demirabantur OT. — ⁵⁹ accurrebant (+ ad-eum Op) OT. — ⁶⁰ salutaverunt OT. —

illos⁶¹: quid⁶² contraitis⁶³ invicem? 17 Et respondit⁶⁴ e populo illo unus⁶⁴ et ei-dixit: magister⁶⁵, duxi⁶⁶ filium meum ad-te, quocum est spiritus elinguis⁶⁷; 18 et ubi quoque (= ubicumque) [ap]prehendit (*it.*) illum, concutit (*it.*) [eum] et⁶⁸ spumat (*it.*) stridet (*praes. cons.*) dentibus et exaescit (*praes. cons.*), et dixi⁶⁹ discipulis tuis ut-forte semoverent⁷⁰ illum, et non (ver) praevaluerunt (= potuerunt)⁷¹; 19 ille autem respondit⁷² et dixit illis⁷³: o⁷⁴ generatio incredula⁷⁴, quousque vobiscum ero⁷⁵? afferte⁷⁶ adhuc (= quidem) illum mihi⁷⁶; 20 et attulerunt⁷⁷ illum illi (*dat.*)⁷⁷ et ut vidit illum⁷⁸, statim⁷⁹ spiritus ille⁸⁰ concussit illum, et ut⁸¹ corruit⁸² super terram⁸³ volutabatur et spumabat; 21 et interrogavit⁸⁴ patrem illum⁸⁵ eius⁸⁵: quantum tempus est exunde factum est hoc⁸⁶ isti⁸⁷? ille autem ei-dixit⁸⁸: a-pueritia; 22 et multipliciter in-ignem in<tro>icit (*it.*)⁸⁹ et in-aquam ut-forte perdat illum⁹⁰. Sed si potes⁹¹ quiddam⁹¹, adiuva nos⁹² et misericordiam fac super nos⁹³. 23 Iesus⁹⁴ autem dixit illi⁹⁴: si⁹⁵ potes⁹⁶, omne⁹⁷ possibile est [ei]⁹⁸ qui credit⁹⁸; 24 et confestim⁹⁹ clamorem-fecit (= exclamavit)¹⁰⁰ pater illius pueri et dixit: credo¹⁰¹ mihi-iuva incredulitatem¹⁰²! 25 Cum¹⁰³ vidit Iesus quia congregabatur¹⁰⁴ illi (= ad eum)¹⁰⁵ populus ille¹⁰⁵, comminatus-est¹⁰⁶ spiritui illi et ei-dixit: tibi loquor¹⁰⁷ elingui (= muto)¹⁰⁸ et surdo spiritui, ego praecipio tibi, egredere¹⁰⁹ ex isto, et ne-iam intres ad-istum; 26 et clamorem-fecit, perquam (= valde)¹¹⁰ tractavit¹¹⁰ et exivit¹¹¹, et factus-est ille¹¹² sicut mortuus, quia¹¹³ multi loquebantur quoque¹¹⁴ quoniam mortuus-est; 27 Iesus autem prendit manum¹¹⁵, suscitavit illum et surrexit. 28 Et quando¹¹⁶ intravit ille¹¹⁷ ad-domum¹¹⁸, discipuli eius unice¹¹⁹ interrogabant¹²⁰ illum: ad-quid (= quare)¹²¹ nos non (ver) potuimus¹²² illum¹²³ depellere (= eicere)¹²⁴? 29 et¹²⁵ dixit illis: haec generatio

61 + Iesus et eis-dixit OT. — 62 cur Tb. — 63 conquiritis OT. — 64 ei-reddidit (= respondit) aliquis (= quidam) e populo OT. — 65 om magister Tb. — 66 ducam Tb. — 67 elinguitatis OT. — 68 om et OT. — 69 narraui OT. — 70 sanarent Tb. — 71 + sanare eum Tb. — 72 respondit illi (om illi Op) Iesus OT. — 73 eis-dixit OT. — 74 generatio incredula (*nom.*) OT. — 75 ero vobiscum (+ quousque sustinebo vestrum (= vos?) Tb) OT. — 76 offerte (conducite Op) mihi illum hic (= huc) OT. — 77 statim obtulerunt illum Tb; ut-primum conduxerunt illum ad-eum Op. — 78 om ut Op; om ut vidit illum Tb. — 79 om statim Tb; et statim Op. — 80 + immundus OT. — 81 ut-primum OT. — 82 + ille Op. — 83 in-terra OT. — 84 + Iesus OT. — 85 illius pueri Tb; eius (om illum) Op. — 86 om hoc Tb; istud Op. — 87 cum isto OT. — 88 dixit Op. — 89 in<tro>iecit istum (illum Tb) OT. — 90 istum OT. — 91 quid (= quae) potentia-tibi-est (+ Domine Tb) OT. — 92 + Domine Op. — 93 propter nos OT. — 94 Dixit illi Iesus Tb. — 95 quid OT. — 96 potentia-tibi-est (+ -ne Op) OT. — 97 (+ ve) Tb. — 98 e (= a) credente Tb; credenti Op. — 99 statim OT. — 100 vocem-fecit (= exclamavit) OT. — 101 + Domine Tb. — 102 mihi-adiuva incredulitatem meam OT. — 103 Ut-primum OT. — 104 congregatur Op. — 105 populus super illum OT. — 106 + Iesus Tb. — 107 om tibi loquor OT. — 108 + isti Tb. — 109 exi Tb; exire Op. — 110 perquam et volutabatur Tb; et perquam volutabatur Op. — 111 + ex illo OT. — 112 om ille Tb. — 113 quoniam Op. — 114 om quoque Tb. — 115 + eius et OT. — 116 ut-primum OT. — 117 Iesus OT. — 118 + et Op. — 119 seorsum OT. — 120 interrogaverunt OT. — 121 propter quid OT. — 122 praevaluimus (= potuimus) OT. — 123 istum Op. — 124 sanare Tb; expellere Op. — 125 ipse autem OT. —

nihilo (ara rajt)¹²⁶ exit¹²⁷ at (= nisi) oratione¹²⁸. 30 Et ut¹²⁹ illinc prodibant¹³⁰, pertransibant¹³⁰ in-Galilaea(m) et non volebat ut-forte novisset¹³¹ quis; 31 quia docebat discipulos¹³² et loquebatur illis¹³³: filius¹³⁴ hominis tradendus est¹³⁴ in-manus hominum, et occident illum, et ut-primum¹³⁵ occiderint illum¹³⁵, in-tertia die surget; 32 et illi¹³⁶ non cognitores (= gnari)¹³⁷ fuerunt verbi illius (*dat.*), et timebant interrogare eum (*term.*). 33 Et venit ad-Capharnaum (kap'arnaom)¹³⁸; ut-primum¹³⁹ intravit¹⁴⁰ ad-domum¹⁴¹, interrogabat¹⁴² illos: quid (+ *igi*) viatores (= in via)¹⁴³ loquebamini invicem¹⁴³? 34 illi autem tacuerunt, quia invicem viatores (= in via) loquebantur¹⁴⁴ quoniam quis¹⁴⁵ maior est¹⁴⁵. 35 Et¹⁴⁶ consedit et advocavit duodecim¹⁴⁷ et dixit illis: qui vult¹⁴⁸ quomodo (= ut)-forte primus erit (= sit)¹⁴⁸, sit¹⁴⁹ ille omnium poste[rrior] (= postremus)¹⁵⁰ et omnium minister. 36 Et conduxit puerum et statuit illum¹⁵¹ inter eos, et mulsit (= amplexus-est)¹⁵² illum et dixit illis: 37 qui [quem]¹⁵³ e huiusmodi pueris¹⁵³ excipiet¹⁵⁴, me excipiet, et qui me excipiet¹⁵⁵, excipiet¹⁵⁶ mittentem meum (= me). 38 Respondit illi¹⁵⁷ Iohannes (iovane) et ei-dixit¹⁵⁸: magister, vidimus aliquem (= quendam) qui nomine tuo daemones depellebat (= expellebat)¹⁵⁹, qui nobiscum¹⁶⁰ non ambulat¹⁶⁰, et¹⁶¹ detinebamus illum. 39 Iesus autem eis-dixit: ne detineatis illum, quia nemo est qui faciet¹⁶² potentiam nomine meo et potestas-ei-erit (= poterit) malignum loqui (= maledicere)¹⁶³; 40 quia qui (+ *igi*)¹⁶⁴ non est inimicus nobis¹⁶⁵ ad-nos versus (= pro nobis) est. 41 Qui autem¹⁶⁶ potat vos poculo (*acc.*) aquae¹⁶⁷ propter nomen¹⁶⁸ quia Christi (= οἱ τοῦ Χριστοῦ) estis, profecto¹⁶⁹ loquor vobis: non perdet mercedem eius (= suam). 42 Et qui decipiet¹⁷⁰ unum e pusillis¹⁷¹, qui¹⁷² credent [in] me (*verb.* quibus credibilissimum ego)¹⁷², melius est magis¹⁷³ ei et si-forte abligaretur (= alligaretur)¹⁷⁴ triticiarium¹⁷⁵ saxum (= mola) in-collo¹⁷⁵, et forte cadat-in (= incidat) ille¹⁷⁶

¹²⁶ nihil (*vera*) OT. — ¹²⁷ possibilis est (= potest) exire OT. — ¹²⁸ + et observatione (= ieiunio) OT. — ¹²⁹ om ut OT. — ¹³⁰ prodierunt et disvaserunt Tb; discesserunt Op. — ¹³¹ comperiret OT. — ¹³² + suos OT. — ¹³³ + quia Tb; + quoniam Op. — ¹³⁴ filius hominis tradetur Tb; tradetur filius hominis Op. — ¹³⁵ cum mortuus-erit OT. — ¹³⁶ illi autem OT. — ¹³⁷ ignari OT. — ¹³⁸ kap'arnaum Op; kapernaum Tb. — ¹³⁹ et ut-primum OT. — ¹⁴⁰ + ille Tb. — ¹⁴¹ in-domum OT. — ¹⁴² interrogavit Tb. — ¹⁴³ disputabatis super viam invicem (om invicem Op) OT. — ¹⁴⁴ loquebantur super viam OT. — ¹⁴⁵ ex nobis maior (*verb.* magnior: udidēs) erit OT. — ¹⁴⁶ om et Tb. — ¹⁴⁷ + illos OT. — ¹⁴⁸ volet ex vobis (ex vobis volet Op) primum esse OT. — ¹⁴⁹ erit (= sit) OT. — ¹⁵⁰ ultimus OT. — ¹⁵¹ om illum Tb. — ¹⁵² in-brachia [ex]tulit (extulit Op) OT. — ¹⁵³ ex his puerum OT. — ¹⁵⁴ + propter nomen meum ille OT. — ¹⁵⁵ + non me OT. — ¹⁵⁶ + sed OT. — ¹⁵⁷ om illi OT. — ¹⁵⁸ dixit illi OT. — ¹⁵⁹ eiciebat OT. — ¹⁶⁰ non nos-(intro)-sequitur OT. — ¹⁶¹ + nos Tb. — ¹⁶² operabitur OT. — ¹⁶³ malum facere (loqui Op) nobis OT. — ¹⁶⁴ om *igi* OT. — ¹⁶⁵ non nobis inimicus est ille OT. — ¹⁶⁶ quia qui OT. — ¹⁶⁷ uno (om Tb) aquam (sic!) OT. — ¹⁶⁸ om propter nomen Tb; propter nomen meum Op. — ¹⁶⁹ amen OT. — ¹⁷⁰ scandalizat OT. — ¹⁷¹ + his Tb. — ¹⁷² credentibus [ad]versus (= in) me OT. — ¹⁷³ om magis OT. — ¹⁷⁴ constringeretur (*fut. pass.*) OT. — ¹⁷⁵ in cervice eius cum-asino (= asinarius) triticiarius [-lapis] (= mola) OT. — ¹⁷⁶ om ille OT. —

in-mare. 43 Et si¹⁷⁷ decipiet te¹⁷⁸ manus tua, abscide illam¹⁷⁹; melius est tibi unius-manus¹⁸⁰ (= cum una manu) in-vitam intrare¹⁸¹ quam <adhuc non>¹⁸² in-duarum¹⁸³ manuum [ex]sistentia (= duas manus habere)¹⁸⁴ et ire¹⁸⁵ in-ignem illum inextinguentem (*adj. verb.*)¹⁸⁵; 45 et si¹⁸⁶ pes tuus decipiet¹⁸⁷ te, abscide illum¹⁸⁸, melius (*verb. bonius: uket'es*)¹⁸⁹ est tibi in-vitam intrare claudum¹⁹⁰ quam <adhuc non>¹⁹¹ in-duorum¹⁹² pedum [ex]sistentia et ire¹⁹² in-gehennam; 47 et si¹⁹³ oculus tuus decipiet te¹⁹⁴, evelle¹⁹⁵ illum; melius est¹⁹⁶ unius-oculi (= cum uno oculo) intrare (*nom.*)¹⁹⁷ in-regnationem (= regnum) Dei quam <adhuc non>¹⁹⁸ in-duorum oculorum [ex]sistentia (= duos oculos habere)¹⁹⁹ et ire²⁰⁰ in-gehennam; 48 ubi²⁰¹ vermis ille²⁰² eorum²⁰³ non consummatur (= moritur)²⁰⁴ et ignis eorum²⁰³ non exstinguitur; 49 quia omnis²⁰⁵ igne salietur. 50 Bonum est sal²⁰⁶; si<-igitur> sal indecens-fiet (= insulsum fuerit)²⁰⁷, quid²⁰⁸ num in salietur²⁰⁸? habetis vos²⁰⁹ sal; et²¹⁰ in-pace facite²¹¹ invicem²¹².

10,1 Et surrexit illinc¹ et venit in-fines Iudaeae (huriastani) trans Iordanem, et ibat-cum² illo² populus multus³, et ut⁴ consuetus fuit (= consueverat)⁵ docebat illos; 2 et⁶ accesserunt illi (= ad illum) Pharisaei⁶ et⁷ interrogabant illum, si⁸ fas est marito⁹ uxorem¹⁰ relinquere¹¹, quia¹² tentabant illum. 3 Ille¹³ respondit et¹⁴ dixit illis: quid¹⁵ mandavit vobis Moyses (mosē)? 4 illi autem ei-dixerunt¹⁶: Moyses (mose) praecepit librum repudiarium¹⁷ describi (describere)¹⁸ et dimitti (dimittere). 5 Respondit Iesus et dixit illis: propter cordis-duritiā vestram descripsit mandatum¹⁹ hoc¹⁹; 6 ab initio autem creationis ut-masculum et ut-femellam²⁰ confecit illos Deus²¹;

¹⁷⁷ si<-igitur> OT. — ¹⁷⁸ scandalizabit te Tb; te-scandalizabit Op. — ¹⁷⁹ + ex (= abs) te Op. — ¹⁸⁰ sine-manu OT. — ¹⁸¹ intrare in-vitam OT. — ¹⁸² om adhuc non OT 844. — ¹⁸³ in-ambarum 844. — ¹⁸⁴ positione OT 844. — ¹⁸⁵ intrare in-gehennam (gehena) in-ignem illum inextinguibilem Op 844; intrare in-gehennam ignis in-illam inextinguibilem (sic!) Tb. — ¹⁸⁶ si<-igitur> OT 844. — ¹⁸⁷ scandal[iz]abit (brokolebaj) 844; scandalizabit (dabrokolebaj) OT. — ¹⁸⁸ + abice ex (= abs) te Op 844. — ¹⁸⁹ melius OT 844. — ¹⁹⁰ claudum intrare in-vitam OT 844. — ¹⁹¹ om adhuc non OT. — ¹⁹² duobus pedibus intrare OT. — ¹⁹³ si<-igitur> OT. — ¹⁹⁴ te-decipiet 844. — ¹⁹⁵ amove OT 844. — ¹⁹⁶ + tibi OT 844. — ¹⁹⁷ uno oculo intrare (*term.*) OT 844. — ¹⁹⁸ om adhuc non OT 844. — ¹⁹⁹ duobus oculis 844; duorum oculorum (= cum duobus oculis) Op. — ²⁰⁰ in<tro>ici OT 844. — ²⁰¹ + *igi* OT 844. — ²⁰² om ille OT 844. — ²⁰³ om eorum OT. — ²⁰⁴ terminatur OT 844. — ²⁰⁵ + *ve* Tb. — ²⁰⁶ + illud Op. — ²⁰⁷ indecens erit OT 844. — ²⁰⁸ quid saliet 844; per-quid (= quo) salietur OT. — ²⁰⁹ vosmetipsi Tb; cum vobismetipsis Op. — ²¹⁰ om et Op. — ²¹¹ cum-pace estote OT. — ²¹² om invicem Tb.

¹ + Iesus OT. — ² congregabatur ad-eum rursus (rursus ad-eum Op) OT. — ³ om multus Op. — ⁴ sicut OT. — ⁵ consueti fuerunt Tb; consuetudo fuit rursus Op. — ⁶ Pharisaei autem illi accesserunt (om accesserunt Op) OT. — ⁷ om et Op. — ⁸ si<-igitur> OT. — ⁹ homini OT. — ¹⁰ + suam OT. — ¹¹ dimittere OT. — ¹² et OT. — ¹³ Ipse autem OT. — ¹⁴ om respondit et Tb. — ¹⁵ quomodo OT. — ¹⁶ dixerunt Op. — ¹⁷ dimissionis Tb; seiunctionis Op. — ¹⁸ tradi OT. — ¹⁹ Moyses (mose) mandatum hoc (+ *ve*) (mandatum illud Tb) OT. — ²⁰ ut-virum et ut-mulierem OT. — ²¹ om Deus OT. —

7 et dixit propter hoc relinquet unusquisque (kacadkacadman)²² patrem suum et matrem suam²³, et adhaerebit²⁴ uxori suae; et sint (sg.)²⁵ duo²⁶ una caro; abhinc²⁷ iam-non sunt²⁸ duo sed una caro; 9 nunc²⁹ quod²⁹ Deus copulavit, homo ne semoveat³⁰. 10 Et in domo deinde (= iterum)³¹ propter hoc³² discipuli³³ eius interrogabant illum³³; 11 et³⁴ dixit illis: si³⁵ reliquerit (= dimiserit)³⁶ mulier³⁷ maritum suum, et uxor fiet alii (*dat.*), moechabitur³⁷; 12 et³⁸ si vir reliquerit (= dimiserit) uxorem suam et uxorem faciet aliam, moechabitur³⁸. 13 Et ³⁹ offerebant⁴⁰ illi (*dat.*)⁴⁰ pueros (*coll.*) ut-forse⁴¹ manum collocaret (= imposeret)⁴²; (discipuli autem [com]minabantur afferentibus illis)⁴³; 14 cum⁴⁴ vidit Iesus, comminatus-est⁴⁵ et eis-dixit: sinite pueros (*coll.*) istos venire (*term.*) ad-me, et ne detineatis istos, quia [quorum] istius-modi (= talium) est regnatio (= regnum) Dei⁴⁶. 15 Profecto⁴⁷ loquor vobis⁴⁷ qui non excipiet regnationem (= regnum) Dei sicut puer, non (ver) intrabit in-illam; 16 et mulsit (= amplexus est)⁴⁸ et collocavit (= imposuit)⁴⁹ manum super illos⁵⁰, et benedixit⁵¹ illos. 17 Et ut⁵² prodibat (= exibat)⁵³ ille⁵⁴ ad-viam⁵⁵ [ac]currebat⁵⁶ aliquis (= quidam) unus⁵⁶ genuflexit⁵⁷, precabatur illum et interrogabat⁵⁸: magister (*praed.*)⁵⁹, boni-operator (= benefaciens) quid operabor (= faciam)⁵⁹, ut vitam aeternam hereditabo? 18 Iesus autem dixit illi: cur loqueris (= dicis) me boni-operatorem (= beneficientem)⁶⁰? nemo est boni-operator (= benefaciens)⁶¹ at (= nisi) unicus ⁶² Deus; 19 mandata nosti: ne moecheris⁶³, ne hominem-neces, ne furtum-facias⁶⁴, ne mendacium testeris (= falsum testimonium dicas), venerare (*verb.* caput fac)⁶⁵ patrem tuum et matrem tuam. 20 Ille autem respondit et⁶⁶ dixit illi ⁶⁷: magister (*praed.*)⁶⁸, hoc⁶⁹ omne a-me-factum-est (= feci)⁷⁰ e (= a) iuventute mea⁷¹; 21 et Iesus⁷² respexit (= intuitus est) illum et diligere-coepit. Et dixit illi⁷³: unum

²² homo (= vir) Tb. — ²³ om et matrem suam Tb. — ²⁴ + ille Tb. — ²⁵ erunt (= sint) Tb; erit Op. — ²⁶ ambo (+ illi Tb) OT. — ²⁷ quia Tb; quoniam Op. — ²⁸ + illi Op. — ²⁹ quos (om nunc) OT. — ³⁰ seingant OT. — ³¹ deinde in-domo OT. — ³² propter idem (istud + *ve* Tb) verbum OT. — ³³ interrogabant illi discipuli eius (sui Op) OT. — ³⁴ Iesus autem OT. — ³⁵ si<-igitur> OT. — ³⁶ dimiserit OT. — ³⁷ maritus uxorem suam et aliam sibi-coniunget (sibi-coniunget aliam Op) ille (hic Op) moechatus-est OT. — ³⁸ et si mulier exhibit (= abeat) e marito et se-coniunget alii illa quoque moechabitur (moechatus-est Op) OT. — ³⁹ om et Op. — ⁴⁰ ei-offerebant Tb; offerebant illi Op. — ⁴¹ ut OT. — ⁴² + super illos Tb; + illis Op. — ⁴³ discipuli ... illis nur Ad^c, nicht Ad*; detinebant illos qui (+ *igi*) offerebant illos (om illos Op) OT. — ⁴⁴ ut-primum (+ *igi* Op) OT. — ⁴⁵ + illis OT. — ⁴⁶ caelorum OT. — ⁴⁷ amen loquor vobis (+ quia Tb) OT. — ⁴⁸ mulcebat OT. — ⁴⁹ deponebat OT. — ⁵⁰ super illos manus Tb; manus super illos Op. — ⁵¹ benedicebat OT. — ⁵² ut-primum OT. — ⁵³ prodivit (= exiit) OT. — ⁵⁴ Iesus Tb. — ⁵⁵ super viam (+ et Op) OT. — ⁵⁶ ecce in dives aliquis (= quidam) accurrebat ad-eum OT. — ⁵⁷ et (om Tb) genua flexit coram illo OT. — ⁵⁸ ei-loquebatur OT. — ⁵⁹ magister (*voc.*) benigne quod opus operabor (= faciam) OT. — ⁶⁰ benignum OT. — ⁶¹ benignus OT. — ⁶² solus OT. — ⁶³ om ne moecheris OT. — ⁶⁴ + ne moecheris et Tb. — ⁶⁵ honora OT. — ⁶⁶ om respondit et Tb. — ⁶⁷ ei-dixit Tb. — ⁶⁸ om magister OT. — ⁶⁹ istud Tb. — ⁷⁰ feci (*aor.*) OT. — ⁷¹ + quid adhuc deest mihi (+ facere Op) OT. — ⁷² Iesus autem OT. — ⁷³ + si<-igitur> vis perfectus esse (*term.* Tb, *nom.* Op) OT. —

adhuc deest tibi⁷⁴. [ap]age (= vade)⁷⁵, quod[cum]que tibi-⟨situm-⟩est (= habes)⁷⁵ divende et trade pauperibus, et recipies⁷⁶ tu⁷⁷ valorem (= thesaurum) in caelis et tolle crucem⁷⁸, veni et ⟨introrsum⟩sequere me. 22 Ille autem attristatus-est⁷⁹ super verbum hoc⁷⁹, et abiit tristiter⁸⁰, quia fuit⁸¹ ille fructuosus (= possidens) perquam (= valde)⁸¹; 23 et respexit⁸² Iesus et dixit discipulis suis⁸³: quomodo (= quam)⁸⁴ arduum (= difficile)⁸⁵ est pretiosus (= locupletibus) intrare (*term.*) in-regnationem (= regnum) Dei⁸⁵! 24 et⁸⁶ discipuli illi eius exanimati fuerunt (= exhorruerant) super verbum illud eius⁸⁶. Iesus autem deinde (= iterum)⁸⁷ respondit et dixit illis: liberi⁸⁸, quanto (= quam) arduum (= difficile) est valorem (*gen.*) sperantibus (*adj.*) (= valori confidentibus) in-regnationem (= regnum) Dei intrare (*nom.*)⁸⁹. 25 facilius est modi (= mensurae)⁹⁰ funem (*gen.*)⁹¹ exire (*nom.*)⁹² (*verb.* funis exitus) in-foramine acus (= transire per foramen acus)⁹² quam adhuc non⁹³ divitem in-regnationem (= regnum) Dei intrare (*term.*)⁹⁴. 26 Et⁹⁵ illi magis⁹⁵ demirabantur⁹⁶ et loquebantur invicem: et quis num (= quisnam) poterit⁹⁷ vivere (= salvari)? 27 Cum⁹⁸ respexit⁹⁹ Iesus et dixit¹⁰⁰ illis¹⁰⁰ ex (= ab)¹⁰¹ hominibus non (ver) possibile¹⁰¹ est¹⁰², ex (= a)¹⁰³ Deo autem non¹⁰³ isto [-modo] (= sic)¹⁰⁴, sed omne¹⁰⁵ possibile est ex (= a) Deo¹⁰⁶. 28 Coepit ad-eum¹⁰⁷ loqui Petrus (petrē)¹⁰⁷: ecce en nos reliquimus omne¹⁰⁸ et ⟨intro⟩secuti-sumus te. 29 Respondit illi¹⁰⁹ Iesus et ei-dixit¹¹⁰: profecto¹¹¹ loquor vobis nemo est qui reliquit¹¹² domum¹¹³ vel fratres aut¹¹⁴ sorores aut¹¹⁴ patrem¹¹⁵ aut matrem¹¹⁵ aut¹¹⁴ liberos (= filios) aut¹¹⁴ agrum¹¹⁶ propter me vel¹¹⁷ ⟨si⟩¹¹⁷ propter evangelium hoc; 30 quomodo-forte non (= quin)¹¹⁸ recipiet (= accipiat)¹¹⁹ centuplum (*verb.* centum sortes): Nunc¹²⁰ in-tempore hoc¹²¹ domos (*coll.*)¹²² et fratres et sorores et¹²³ matrem¹²⁴ et liberos et agros (*coll.*)¹²⁵

⁷⁴ om unum adhuc deest tibi Op. — ⁷⁵ abi et quantum habes OT. — ⁷⁶ habebis OT. — ⁷⁷ om tu OT. — ⁷⁸ om tolle crucem OT. — ⁷⁹ contristatus-est propter hoc verbum OT. — ⁸⁰ tristis Tb. — ⁸¹ habebat ille (om ille Op) possessionem ingentem (oder: perquam) OT. — ⁸² circumspexit OT. — ⁸³ + amēn (amen 1329) loquor vobis OT 1329. — ⁸⁴ om quomodo Tb; quoniam 1329. — ⁸⁵ aegre intraverunt (intrabant Op) in-regnationem Dei qui habebunt (habent Tb 1329) valorem (= thesaurum) OT 1329. — ⁸⁶ discipuli autem demirabantur super verbum hoc (illud Tb) OT 1329. — ⁸⁷ rursum OT 1329. — ⁸⁸ spectatisne 1329. — ⁸⁹ [iis] qui sperant valores (valores sperant Op 1329) intrare (*term.*) in-regnationem Dei OT 1329. — ⁹⁰ machinae OT 1329. — ⁹¹ funem (*nom.*) OT 1329. — ⁹² in-foramine acus exire (*term.*) OT 1329. — ⁹³ om adhuc non OT 1329. — ⁹⁴ intrare (*term.*) in-regnationem Dei 1329. — ⁹⁵ illi autem ampliore-modo (amplius Tb) OT 1329. — ⁹⁶ admirabantur OT. — ⁹⁷ cui num potestas est (= quis potest) OT 1329. — ⁹⁸ om cum OT 1329. — ⁹⁹ + illos Op 1329. — ¹⁰⁰ eis-dixit Op 1329. — ¹⁰¹ per homines impossibile OT 1329. — ¹⁰² + hoc OT. — ¹⁰³ sed (quia Op) non e (= a) Deo (+ quoque Tb) OT 1329. — ¹⁰⁴ om isto [-modo] OT 1329. — ¹⁰⁵ + ve OT 1329. — ¹⁰⁶ per Deum OT 1329. — ¹⁰⁷ Petrus (petre) loqui ad-eum et ei-dixit OT. — ¹⁰⁸ omne (+ ve) reliquimus Tb. — ¹⁰⁹ om illi OT. — ¹¹⁰ dixit illis OT. — ¹¹¹ amen OT. — ¹¹² relinquet Tb. — ¹¹³ om domum Tb. — ¹¹⁴ vel OT. — ¹¹⁵ matrem vel patrem vel uxorem OT. — ¹¹⁶ agros Op. — ¹¹⁷ et OT. — ¹¹⁸ si-⟨igitur⟩ non OT. — ¹¹⁹ accipiet Tb. — ¹²⁰ om nunc Tb. — ¹²¹ illo Tb. — ¹²² domum OT. — ¹²³ om et Tb. — ¹²⁴ + et patrem Op. — ¹²⁵ agros (*pl.*) Op; agrum Tb. —

una-cum persectatione (= persecutione)¹²⁶ et in-saeculo illo veniente (= venturo) vitam aeternam; 31 quia multi¹²⁷ erunt ante[rior]es¹²⁸ poste[rior]es (= novissimi) et poste[rior]es ante[rior]es¹²⁸. 32 Et fuerunt illi in-via¹²⁹; ascendebant¹³⁰ ad-Ierusalēm et praecivit¹³¹ illis Iesus¹³¹, et demirati fuerunt¹³², et illi¹³³ <intro>secuti-sunt¹³⁴ illum et timebant¹³⁵; et abduxit¹³⁶ deinde¹³⁷ duodecim illos et coepit ad-eos loqui (*term.*)¹³⁸ quid (+ *igi*) (= quod) occurrendum esset (*verb.* fuit) deinde ad-eum (= ei)¹³⁹; 33 quoniam¹⁴⁰ en¹⁴¹ ascenditis¹⁴² ad-Ierusalēm et Filius hominis tradendus est¹⁴³ sacerdotum-principibus et Scribis, et <per>iudicabunt (= damnabunt) illum morte et tradent illum gentibus, 34 et [il]ludent¹⁴⁴ illi (*dat.*) et torquebunt illum et conspuent illum et occident illum, et in-tertia die surget. 35 Et accesserunt illi (= ad illum) Iacobus (iakob) et Iohannes (iovane) filii Zebedaei (zebedesi) et ei-dixerunt¹⁴⁵: magister, volumus ut¹⁴⁶ quod-[cum]que¹⁴⁷ petierimus te, facias nobis; 36 ille¹⁴⁸ autem dixit illis: quid vultis ex (= a) me¹⁴⁹ fieri¹⁵⁰ vobis? 37 Illi¹⁵¹ dixerunt illi (*dat.*)¹⁵²: commoda nobis ut (et?)¹⁵³ consedeamus (= sedeamus) [a-] dextris tuis (*sg.*) et [a-] sinistris¹⁵³ in-gloria¹⁵⁴ tua¹⁵⁵. 38 Respondit¹⁵⁶ Iesus et¹⁵⁷ dixit illis: non scitis¹⁵⁸ quid petitis (= petatis); potestis¹⁵⁹ poculum¹⁶⁰ imbibere (*term.*) quod mihi imbibendum est¹⁶⁰, aut¹⁶¹ lumen [ac]cipere, in-quod ego ad-luminis [ac]ceptionem ambulo (= an baptismo ad quem ad baptizandum eo [baptizari])¹⁶¹? 39 illi¹⁶² ei-dixerunt¹⁶³: possumus¹⁶⁴. Dixit¹⁶⁵ illis Iesus¹⁶⁵: poculum illud¹⁶⁶, quod¹⁶⁷ mihi imbibendum est¹⁶⁷, imbibetis, et lumen¹⁶⁸ [ac]cipere, in-quod ego ad-luminis [ac]ceptionem ambulo, lumen [ac]ceperitis (= et baptismo ad quem baptizari eo, baptizabimini)¹⁶⁸; 40 consedere autem a-dextera mea et a-sinistra¹⁶⁹ non meum est¹⁷⁰ tradere, sed propter quos¹⁷¹ praeparatum est. 41 Et ut¹⁷² audierunt decem illi¹⁷³, coeperunt corde-furare (= indignari)¹⁷⁴ propter¹⁷⁵ Iacobum et propter

¹²⁶ post persectationem OT. — ¹²⁷ multi autem OT. — ¹²⁸ primi postremi et postremi primi OT. — ¹²⁹ super viam et OT. — ¹³⁰ exoriebantur (= ascendebant) Op. — ¹³¹ Iesus praecessit illos OT. — ¹³² demirabantur discipuli OT. — ¹³³ illi autem OT. — ¹³⁴ sequebantur Tb; in sequebantur Op. — ¹³⁵ + interrogare eum (*term.*, om eum Op) OT. — ¹³⁶ abduxit Iesus Tb; [secum-]abduxit Op. — ¹³⁷ rursum OT. — ¹³⁸ nuntiare eis Tb; eis nuntiare Op. — ¹³⁹ alterum quod occurrendum esset ad-eum OT. — ¹⁴⁰ quia OT. — ¹⁴¹ ecce en OT. — ¹⁴² ascendimus OT. — ¹⁴³ tradetur OT. — ¹⁴⁴ illudet (illuserunt?) Op. — ¹⁴⁵ dixerunt illi Tb. — ¹⁴⁶ quoniam Tb. — ¹⁴⁷ quod OT. — ¹⁴⁸ ipse OT. — ¹⁴⁹ om ex me Tb. — ¹⁵⁰ et faciam OT. — ¹⁵¹ + autem OT. — ¹⁵² ei-dixerunt Tb. — ¹⁵³ consedeamus unus a-dextera tua et unus a-sinistra tua OT. — ¹⁵⁴ in-die illo gloriae OT. — ¹⁵⁵ om tua OT. — ¹⁵⁶ om respondit OT. — ¹⁵⁷ autem OT. — ¹⁵⁸ nostis OT. — ¹⁵⁹ potentia-vobis-est-ne (= potestisne) OT. — ¹⁶⁰ poculum quod mihi imbibendum est imbibere Op; poculum imbibere quod ego bibam Tb. — ¹⁶¹ et lumen [ac]cipere quod ego lumen-[ac]cepero lumen-[ac]ceperitis (= et baptism(o) quo ego baptizabor baptizabimini) OT. — ¹⁶² + autem OT. — ¹⁶³ dixerunt illi (*dat.*) Op. — ¹⁶⁴ potentia-nobis-est (= possumus) OT. — ¹⁶⁵ respondit illis Iesus et dixit illis OT. — ¹⁶⁶ sane meum OT. — ¹⁶⁷ om quod mihi imbibendum est OT. — ¹⁶⁸ baptismum (*verb.* luminis-[ac]ceptionem *dat.*) quo ego baptizabor baptizabimini OT. — ¹⁶⁹ + mea OT. — ¹⁷⁰ est meum Op. — ¹⁷¹ quibus OT. — ¹⁷² ut-primum Tb; om ut Op. — ¹⁷³ + et Op. — ¹⁷⁴ [com]minari (= irasci) OT. — ¹⁷⁵ Iacobo et Iohanni (iovane) OT. —

Iohannem (iovane)¹⁷⁵; 42 ille¹⁷⁶ autem advocavit et dixit illis: scitis¹⁷⁷ quia qui cogitant (= putant)¹⁷⁸ principes-esse¹⁷⁹ super¹⁸⁰ gentes¹⁸⁰ dominabuntur (*fut. II*)¹⁸¹ illis¹⁸², et divites¹⁸³ potestatem-exercebunt (*fut. I.*)¹⁸⁴ super illos; 43 inter¹⁸⁵ vos autem non isto [-modo] (= ita) erit¹⁸⁵, sed qui volet ut-forte¹⁸⁶ sit magnus inter vos¹⁸⁶, sit¹⁸⁷ vobis minister; 44 et qui volet ex¹⁸⁸ vobis ut-forte sit ante[rrior] (= primus), sit¹⁸⁷ omnium (omnibus)¹⁸⁹ servus; 45 quia¹⁹⁰ Filius¹⁹¹ hominis quoque¹⁹¹ non venit ut-forte¹⁹² ministraretur ex (= ab) aliquo¹⁹³, sed ad-ministrandum et tradendum semetipsum (*verb. caput suum*)¹⁹⁴ ad-redemptionem pro multis¹⁹⁵. 46 Et venit ad-Iericho (ierik'o), et ut¹⁹⁶ prodibat (= exibat)¹⁹⁷ a-Iericho¹⁹⁸ una-cum discipulis suis et populus multus¹⁹⁸, filius Timaei (timēsi) Bartimaeus (bartime)¹⁹⁹ caecus sedit ille²⁰⁰ apud²⁰¹ viam ut-petens (= mendicans)²⁰¹; 47 et ut²⁰² audivit quia Iesus²⁰³ Nazoraeus (nazoreveli)²⁰⁴ est, coepit clamare et loqui: fili David (davī'isi), miserere²⁰⁵ mei! 48 [com]minabantur²⁰⁶ illi (*dat.*) multi, ut-forte²⁰⁷ conticesceret; ille²⁰⁸ autem magnopere (= valde)²⁰⁹ magis clamabat et loquebatur²¹⁰: Fili David (davī'isi) miserere²⁰⁵; 49 et²¹¹ pedem [ap]prehendit²¹² et ei-dixit²¹³ advocare (*nom.*) eum, et advocaverunt caecum illum et ei-dixerunt²¹⁴: surge, ne timeas²¹⁵, tectit²¹⁶. 50 Ille²¹⁷ pro[rsus]iecit²¹⁸ fimbriam suam²¹⁸, surrexit et ivit²¹⁹ ad-Iesum (*gen.*)²²⁰; 51 et²²¹ respondit²²² illi Iesus et ei-dixit²²²: quid vis et²²³ faciam tibi? caecus autem ille dixit illi²²⁴: Rabboni (hrabboni)²²⁵ ut aspiciam²²⁶; 52 et²²⁷ ei-dixit²²⁸: [ap]age²²⁹, fides tua vivificavit (= salvum fecit) te; et confestim²³⁰ aspexit²³¹ et sequebatur illum²³².

II,1 Et quando propinquaverunt ad-Ierusalēm¹, ad-Bethphagen (bet' p' age)² et ad-Bethaniam in-montem³ tantum Olivarum (*verb. olei-bacarum*), emisit⁴

¹⁷⁶ Iesus OT. — ¹⁷⁷ scitisne OT. — ¹⁷⁸ cogitant (*praes. consuet.*) Op. — ¹⁷⁹ ut-principes (*term.*) OT. — ¹⁸⁰ gentium OT. — ¹⁸¹ dominantur (*praes. cons.*) OT. — ¹⁸² super illos OT. — ¹⁸³ permagni eorum OT. — ¹⁸⁴ potestatem-exercent (*praes. cons.*) OT. — ¹⁸⁵ non autem isto [-modo] erit inter vos OT. — ¹⁸⁶ inter vos magnum esse OT. — ¹⁸⁷ erit ille (om ille Tb) OT. — ¹⁸⁸ inter vos primum esse OT. — ¹⁸⁹ vobis Op. — ¹⁹⁰ et quia OT. — ¹⁹¹ filius quoque hominis OT. — ¹⁹² quomodo-forte (= ut) OT. — ¹⁹³ e (= a) quodam Tb. — ¹⁹⁴ spiritum suum (= animam suam) OT. — ¹⁹⁵ propter multos Tb; multorum Op. — ¹⁹⁶ ut-primum OT. — ¹⁹⁷ prodivit Tb. — ¹⁹⁸ Iesus et discipuli eius a-Iericho et populus multus cum illis. — ¹⁹⁹ bartimeos OT. — ²⁰⁰ om ille OT. — ²⁰¹ ut-petens apud viam Op; super viam ut-petens Tb. — ²⁰² om ut OT. — ²⁰³ om Iesus Tb. — ²⁰⁴ Nazarenus (nazareveli) OT. — ²⁰⁵ commiserere OT. — ²⁰⁶ et [com]minabantur OT. — ²⁰⁷ ut OT. — ²⁰⁸ om ille Tb. — ²⁰⁹ om magnopere OT. — ²¹⁰ om et loquebatur OT. — ²¹¹ om et Tb. — ²¹² <con>stetit OT. — ²¹³ praecepit Op; eis-praecepit Tb. — ²¹⁴ ei-loquebantur OT. — ²¹⁵ ne timeas, surge OT. — ²¹⁶ cit te OT. — ²¹⁷ + autem OT. — ²¹⁸ prospersit vestem OT. — ²¹⁹ venit Op. — ²²⁰ ad-cum OT. — ²²¹ om et OT. — ²²² respondit Iesus et dixit illi OT. — ²²³ quid OT. — ²²⁴ ei-dixit Tb. — ²²⁵ Domine Tb; magister Op. — ²²⁶ + ocul[is] me[is] (*acc.*) Tb. — ²²⁷ Iesus autem OT. — ²²⁸ dixit illi OT. — ²²⁹ + ambula. — ²³⁰ statim OT. — ²³¹ aspexerunt oculi eius Tb. — ²³² + super viam Tb.

¹ in-Ierusalēm OT. — ² bet'bage OT. — ³ apud montem OT. — ⁴ + Iesus Tb. —

duos ex discipulis et dixit illis⁵: 2 ite⁶ in-castellum illud⁷ quod est ore-ad-os vestrum⁸ et [con]festim⁹ ut-primum intrabitis ibi⁹ solum¹⁰ invenietis¹⁰ pullum astrictum, in-quo [qui]¹¹ ex hominibus¹¹ non¹² sedit (*verb.* consessus est); [re]solvite illum et offerte mihi; 3 et si¹³ <vobis->dixerit quid aliquid vobis, dicite vos¹³ quoniam Domino iste¹⁴ necesse-est (= istius opus est)¹⁵, et cito¹⁶ mihi-missitabit illum¹⁶ hic (= huc). 4 Cum¹⁷ ierunt¹⁷ et invenerunt pullum¹⁸ astrictum apud ianuas super vicum¹⁹, et [re]solvebant²⁰ illum; 5 et²¹ quidam ibi stantes²¹ loquebantur illis: quid operamini²²? ad-quid (=quare)²³ [re]solvitis pullum istum? 6 illi autem eis-dixerunt sicut²⁴ praecepit illis Iesus. Et [re]miserunt²⁵ illis; 7 et obtulerunt (= adduxerunt) pullum illum Iesu (*dat.*), et deposuerunt super illum²⁶ vestem eorum²⁷, et consedit (= sedit) super illum²⁸; 8 et multi vestem eorum (= suum) super viam et alii ramos (*coll.*) caedebant²⁹ ex arboribus et repandebant super viam; 9 et qui (+ *igi*)³⁰ praecedebant et qui [a] poste[riore] <intro>-secuti-sunt, clamabant et loquebantur: gloria³¹ in-excelso³²; benedictus est veniens nomine Domini; 10 benedicta est quae³³ venienda (= ventura) est³³ regnatio (= regnum)³⁴ eius patris nostri David (*davit'isi*)³⁴; pax in caelis³⁵ et gloria in excelsis. 11 Et intravit³⁶ ad-Ierusalēm; *et*³⁷ *intravit*³⁸ *in-templum illud, et circumspectabat templum*³⁹ *illud*³⁹, *quia vesper fuit tempus [illud]* (= *hora illa*)⁴⁰, *et exiit*⁴¹ *ad-Bethaniam cum duodecim.* 12 *Et e crastino ut prodierunt illi a-Bethania, peresuriit,* 13 *et vidit ficum a-longe, cui <positum-> erat folium solum*⁴², *et venit ad-eam*⁴³ *ut-forte*⁴⁴ *inveniret quid in illa et [ut-primum venit ad-eam]*⁴⁵ *non quid invenit in illa*⁴⁶, *at* (= *nisi*) *folium solum, quia non fuit tempus fici.* 14 *Et dixit illi: ne-iam-forte quis [usque] ad-aeternitatem manducet*⁴⁷ *ex te fructum; et audiebant hoc discipuli eius.* 15 *Et venit Iesus ad-Ierusalēm et intravit in-templum illud, et coepit exigere* (= *ei-cere*) *ementes*⁴⁸ *illos et dividentes*⁴⁸ *illinc-de templo, et mensas* (*coll.*) *illas nummulariorum illorum*⁴⁹ *dispersit. Et sedilia* (*coll.*)⁵⁰ *illa*⁵⁰ *ementium* (= *vendentium*) *columbae* (= *columbarum*) *evertit* (*aor.*). 16 *Et non [re]linquebat* (= *sinebat*) *ut exhabe-*

⁵ eis-dixit Op. — ⁶ abite OT. — ⁷ istud Tb. — ⁸ coram vobis OT. — ⁹ cum intrabitis in-illud OT. — ¹⁰ om solum OT; Chanmeti-Vorschlag von invenietis? — ¹¹ homo OT. — ¹² nondum Op. — ¹³ si<-igitur> aliquis vobis-dixerit quid vos dicite OT. — ¹⁴ om iste Tb. — ¹⁵ + iste OT. — ¹⁶ statim mittet illum (om illum Op) OT. — ¹⁷ illi autem abierunt OT. — ¹⁸ + illum Op. — ¹⁹ extra in[tro]jium OT. — ²⁰ resolverunt OT. — ²¹ ibi autem stantes aliqui OT. — ²² agitis OT. — ²³ et OT. — ²⁴ + *igi* Op. — ²⁵ [re]liquerunt OT. — ²⁶ in-illum Tb. — ²⁷ om eorum OT. — ²⁸ + Iesus Tb. — ²⁹ caedebant ramum Tb; ramos (*pl.*) caedebant Op. — ³⁰ om *igi* OT. — ³¹ Hosanna (hosana) OT. — ³² in excelsis Tb. — ³³ ventio (= adventus) OT. — ³⁴ regis (om regis Op) David (*davit' gen.*) patris nostri OT. — ³⁵ in <super>caelis Tb; in <super>caelo Op. — ³⁶ venit Tb. — ³⁷ ab hier in Kursiv aus Tb und mit [] aus Op ergänzt; Ad verwischt: V. 11, 15 sacerdotale statt templum (wie V. 16) erkennbar. — ³⁸ om et intravit Op. — ³⁹ omne Op. — ⁴⁰ om illud Tb. — ⁴¹ prodivit Op. — ⁴² om solum Op. — ⁴³ om ad-eam Op. — ⁴⁴ si<-igitur>-forte Op. — ⁴⁵ om ut-primum venit ad-eam Tb. — ⁴⁶ om in illa Op. — ⁴⁷ manducet [usque] ad-aeternitatem Op. — ⁴⁸ dividentes et coementes Op. — ⁴⁹ om illorum Op. — ⁵⁰ cathedras illas Op. —

rent (= efferrent)⁵¹ vas a-sacerdotali (= templo)⁵²; 17 et docebat illos⁵³ et eis-loquebatur⁵⁴ scriptum est quoniam⁵⁵ domus mea⁵⁶ domus adoratoria⁵⁷ vocabitur⁵⁸ omnibus generationibus⁵⁹; vos autem fecistis (*verb.* a-vobis-factum-est) speluncam⁶⁰ latronum. 18 Et audiverunt⁶⁰ sacerdotum-magistri illi et Scribae, et quaerebant ut-forte⁶¹ perderent illum et timebant eum⁶² quia omnis⁶³ ille populus⁶³ demirabatur⁶⁴ magisterium illud⁶⁵ eius. 19 Et ut⁶⁶ invesperascit (*it.*)⁶⁷ prodeunt (*it.*)⁶⁸ foras⁶⁹ in-civitatem⁶⁹; 20 et ut⁷⁰ pertransibant de-matutino (= mane)⁷¹, viderunt ficum illam exarefactam una-cum radice (radicibus); 21 et recordatus-est Petrus (*verb.* recordatum-est Petro) et dixit illi⁷²: magister, ecce ficus illa, cui maledixisti⁷³ exaruit⁷⁴. 22 Respondit Iesus et dixit illi⁷⁵: si⁷⁶ habebis (= habeas)⁷⁶ fidem Dei, 23 profecto⁷⁷ loquor vobis⁷⁸, quia⁷⁹ qui quoque (= quicumque)⁸⁰ dicit (= dicat) monti huic [e]rui (*term.*)⁸¹ et in<tro>ici (*term.*)⁸² in-mare⁸³ et non perdubitabit (= dubitaverit) in-corde suo sed credet (crediderit) quia quod loquitur⁸⁴ quoniam erit illud⁸⁴. 24 Propter hoc⁸⁵ loquor vobis omne quod in oratione petetis credite quoniam⁸⁶ recipietis et erit vobis. 25 Et quando <con>stabit ad-adorandum⁸⁷, [re]mittite quod[cum]que⁸⁸ apud quem[dam] (= adversus aliquem) locatum-erit⁸⁸ ut pater quoque vester [qui]⁸⁹ in-<super>caelis⁸⁹ remittet⁹⁰ vobis offensiones vestras. 27 Et venerunt deinde⁹¹ ad-Ierusalēm, et in⁹² sacerdotali (= templo) ut ambulabat⁹², accesserunt illi (= ad illum)⁹³ sacerdotum-magistri⁹⁴ et Scribae et Seniores⁹⁵, 28 et ei-loquebantur⁹⁶: qua potestate hoc operaris (= facis)⁹⁷, et quis tradidit⁹⁸ tibi potestatem hanc⁹⁹? 29 Iesus autem respondit et dixit illis: si¹⁰⁰ vultis ego quoque¹⁰⁰ interrogabo vos unum verbum¹⁰¹; respondete mihi et nuntiabo¹⁰² vobis qua¹⁰³ potestate hoc operor. 30 Baptismus (*verb.* luminis datio) Johannis (iovane) desuper¹⁰⁴ a-caelo¹⁰⁴ fuit aut (= an) ex hominibus?

⁵¹ efferret quoddam quis Tb; efferret quis Op. — ⁵² illinc-de templo Op; a-templo Tb. — ⁵³ om illos Op. — ⁵⁴ + quia OT. — ⁵⁵ om quoniam OT. — ⁵⁶ domus patris mei Tb. — ⁵⁷ oratoria OT. — ⁵⁸ dicitur Op. — ⁵⁹ per omnes gentes Tb; ex (= ab) omnibus gentibus Op. — ⁶⁰ illan spel. latr. et cum (om cum Op) audiverunt hoc OT. — ⁶¹ quomodoforte Op. — ⁶² populum illum OT. — ⁶³ omnis illi (om populus) Tb; omnis (om ille) populus Op. — ⁶⁴ demiratus (admiratus Op) fuit OT. — ⁶⁵ om illud Op. — ⁶⁶ utprimum OT. — ⁶⁷ vesper fuit OT. — ⁶⁸ exibat OT. — ⁶⁹ extra civitatem OT. — ⁷⁰ utprimum Op. — ⁷¹ mane OT. — ⁷² Iesu Tb. — ⁷³ + et Tb. — ⁷⁴ + illa Tb. — ⁷⁵ illis Op. — ⁷⁶ habes (habetis) OT. — ⁷⁷ amen OT. — ⁷⁸ tibi Tb. — ⁷⁹ quoniam OT. — ⁸⁰ qui OT. — ⁸¹ eruere (*imp.*) OT. — ⁸² cade-in (= incide) OT. — ⁸³ admare Op. — ⁸⁴ dicat (dixerit) (dicent (dixerint) Op) operabitur (*pass.* = fiet) et erit isto [-modo] (= sic) OT. — ⁸⁵ amēn Tb. — ⁸⁶ quia Op. — ⁸⁷ in oratione OT. — ⁸⁸ si<-igitur> propter quendam meminere (memineris) malignum (= malum) Tb; si<-igitur> vobis-(tibi-) in-memoria-est (-erit?) quoddam malum propter aliquem Op. — ⁸⁹ qui est in caelis OT. — ⁹⁰ [re]mittet Op. — ⁹¹ rursus OT. — ⁹² et utprimum se-vertebat ille in templo illo OT. — ⁹³ venerunt ad-eum (*gen.*) OT. — ⁹⁴ + illi OT. — ⁹⁵ presbyteri Op. — ⁹⁶ loquebantur illi (*dat.*) OT. — ⁹⁷ operaris tu (om tu Tb) hoc OT. — ⁹⁸ commodedit OT. — ⁹⁹ istam Tb. — ¹⁰⁰ om si vultis ego quoque OT. — ¹⁰¹ interrogabo vos (vos-interrogabo Tb) ego quoque verbum unum et vos OT. — ¹⁰² ego quoque (om quoque Op) nuntiabo OT. — ¹⁰³ si qua Tb. — ¹⁰⁴ a-<super>caelo OT. —

nuntiate mihi! 31 Et¹⁰⁵ considerabant (= cogitabant) invicem¹⁰⁶ et loquebantur: si¹⁰⁷ dicemus desuper¹⁰⁴ a-caelo¹⁰⁴ fuit, dicet nobis¹⁰⁸: propter quid (= quare) non credidistis ei? 32 si(-igitur)¹⁰⁹ dicemus si¹¹⁰ ex hominibus, timebant¹¹¹ e populo (= populum); quia omnis¹¹² ut-propheta habebat Iohannem (iovanē), quia vere propheta fuit¹¹². 33 Et responderunt¹¹³ Iesu¹¹⁴ et ei-dixerunt¹¹⁴: non scimus (= nescimus)¹¹⁵; et¹¹⁶ respondit Iesus¹¹⁶ et dixit illis: nec ego nuntiabo vobis¹¹⁷ qua potestate operor hoc¹¹⁸.

¹⁰⁵ illi autem OT. — ¹⁰⁶ seorsum OT. — ¹⁰⁷ si(-igitur) OT. — ¹⁰⁸ + et OT. — ¹⁰⁹ et si(-igitur) OT. — ¹¹⁰ om si OT. — ¹¹¹ timemus OT. — ¹¹² omnes noverant Iohannem (iovanē) quia propheta fuit OT. — ¹¹³ + illi Op. — ¹¹⁴ et dixerunt Iesu Tb. — ¹¹⁵ non novimus Op. — ¹¹⁶ Iesus autem (et Iesus Op) respondit (+ illis Op) OT. — ¹¹⁷ + si Tb. — ¹¹⁸ hoc operor OT.

(Fortsetzung folgt)

Symbolum-Mysterium bei Aphraat und Ephräm

von

Edmund Beck OSB

In den letzten drei Jahrzehnten sind im Zusammenhang mit einer bekannten theologischen Auseinandersetzung viele größere und kleinere Abhandlungen erschienen, die das Wort *mysterium* (*sacramentum*) bei griechischen und lateinischen Kirchenvätern untersucht haben. Als kleine Ergänzung zu diesen semasiologischen Arbeiten will der vorliegende Aufsatz zeigen, wie die beiden ältesten Vertreter der syrisch-christlichen Literatur, Aphraat und Ephräm, das syrische Äquivalent für *mysterium* verwenden, nämlich *râzâ*, ein aus dem Persischen ins Aramäische eingedrungenes Wort, das schon in den aramäischen Teilen des Danielbuches erscheint und dort in Kap. 4,6 auf den dunklen, geheimnisvollen Sinn des vom König erzählten Traumes geht, in 2,18f. und 2,27—2,30 dazu auch noch das Geheimnis des vom König verschwiegenen Traumes miteinschließt. Die Septuaginta und Theodotion geben dieses *râz* mit *mysterion* wieder. Umgekehrt übersetzen *Vetus syriaca* und die *Pešittâ* das *mysterion* der Synoptiker und der Paulusbriefe mit *râzâ*. Welche Rolle spielt nun dieses *râzâ* bei Aphraat und Ephräm?

1. Aphraat

Schon bei einem flüchtigen Überprüfen der Stellen mit *râzâ* bei Aphraat und Ephräm fällt auf, daß weder das *râzâ* der Paulusbriefe oder der Synoptiker, noch viel weniger das Kultmysterium dominiert, sondern eine andre Bedeutung, die dem griechischen Wort zwar nicht fremd ist, aber doch hier für gewöhnlich durch ein eignes Wort ausgedrückt wird, nämlich *symbolon*. *Râzâ* wird dabei zu einem Synonym des griechischen *typos*, das vom Syrischen als *ṭupsâ* übernommen wurde.

So spricht Aphraat in der Abhandlung über das Gebet folgendermaßen von der Jakobsvision: »Auch unser Vater Jakob betete in Bethel und sah die Türe des Himmels geöffnet und die Leiter, die in die Höhe führte. Das ist das Symbol unseres Erlösers (*râzeh d-pârōqan*), das Jakob sah. Die Tür des Himmels ist Christus, entsprechend seinem Wort: »Ich bin die Tür des Lebens . . .«. Und auch die Leiter, die Jakob sah, ist das Symbol unseres Erlösers (*râzeh d-pârōqan*). Denn durch ihn steigen die gerechten Menschen aus der Tiefe zur Höhe. Sie ist auch das Symbol des Kreuzes (*râzeh da-šlî-beh*) unseres Erlösers, das aufgerichtet wurde wie eine Leiter . . . Und Jakob errichtete dort eine Steinsäule zum Gedächtnis und goß Öl auf ihr Haupt. Auch das hat unser Vater Jakob im voraus symbolisch getan (*b-râzâ qaddem 'abdâh*): Steine empfangen die Salbung; denn die Völker,

die zum Glauben an Christus gekommen sind, die werden gesalbt, entsprechend dem, was von ihnen Johannes sagte: »Aus diesen Steinen kann Gott dem Abraham Söhne erwecken.« Fürwahr im Gebet Jakobs wurde im voraus das Symbol der Berufung der Völker gezeigt (qaddem eṭḥawwī rāzâ d-qeryânâ d-'ammē). Sieh nur, mein Geliebter, wie viele Symbole verborgen liegen (kmâ rāzîn ṭmīrīn) in dem Gesicht, das Jakob sah! Er sah die Türe des Himmels, das ist Christus; er sah die Leiter, das Symbol des Kreuzes (rāzeh da-šlibâ); er salbte die Steine, Typus der Völker (ṭupsâ d-'ammē).¹

Die Stelle bedarf keiner Erklärungen. Nur sei aus dem Schluß hervorgehoben, wie rāzâ und ṭupsâ in völlig gleicher Bedeutung nebeneinanderstehen. Im übrigen ist zu beachten, daß die Symbole der Schrift auch für den Christen verborgen sind und erst gefunden werden müssen als der tiefere, nicht an der Oberfläche liegende Sinn von Dingen, Ereignissen und Worten des Alten Testaments. Erst dem Suchenden öffnen sich die Augen für viele geheimnisvolle Zusammenhänge. Ferner, die symbolischen Handlungen und Worte gehen der verborgnen Wirklichkeit voran, sie sind verhüllte Prophezeiungen.

Letzteres kann der Schluß der Abhandlung über das Gebet näher beleuchten. Hier heißt es nämlich: »O herrliche Symbole, die Isaias im voraus sah (ō rāzē mšabbhē, d-qaddem ḥzâ)! Denn er sprach zu ihnen: »Eure Hände sind voll Blut.« Was ist dieses Blut, das Isaias voraussah? Nur das Blut Christi, das sie auf sich und auf ihre Söhne geladen haben«²

Ein andres alttestamentliches rāzâ wird breit in der Abhandlung über die Büßer ausgeführt: »Höre, mein Freund, von jenem Symbol (rāzâ), dessen Bild (dmūteh) Gedeon im voraus gezeigt hat. Als er das Volk zum Kampfe aufgeboten hatte . . . , kehrten viele vom Heer zurück. Und als die zurückblieben, die für den Kampf erwählt waren, sprach der Herr zu Gedeon: »Führe sie zum Wasser hinab und prüfe sie dort! Wer das Wasser mit der Zunge leckt, ist eifrig und beherzt (genug), um in den Kampf zu ziehen. Wer aber auf den Bauch fällt, um das Wasser zu trinken, der ist zu schlaff und zu schwach, um in den Kampf zu ziehen. Groß ist dieses Symbol (rāzâ), mein Freund, da Gedeon einen Typus (ṭupsâ) der Taufe im voraus zeigte und ein Symbol des Wettkampfes³ und ein Bild (dmūtâ) der Asketen.«⁴ Die anschließenden Ausführungen erweitern die Wortreihe rāzâ-ṭupsâ-dmūtâ noch durch ein viertes Glied: âtâ »Zeichen« in I, 348,18.

Das wichtigste Symbol des Alten Testaments ist auch für Aphraat das Paschalamm, das Thema der 12. Abhandlung. Hier beginnt nach dem einleitenden Bericht über Exodus XII der zweite Abschnitt mit den Worten: »Sieh nun, mein Freund, diese Symbole (rāzē) in der Anordnung der Paschafeier durch den Heiligen.«⁵ Im Folgenden wird zu den Bestim-

¹ Patrologia Syriaca I, 145,1–148,4.

² I, 181,5ff.

³ Syr. igōnâ = agōn = Wettkampf des jungfräulich asketischen Lebens.

⁴ I, 344,10ff.

⁵ I, 508,7f.

mungen von Ex. XII auch noch Deut. XVI, 5ff. genommen, nämlich die Vorschrift, daß nach der Landnahme nur in Jerusalem Pascha gefeiert werden dürfe. Daran schließt sich aus Ex. XII die Anordnung, daß nur Beschnittene teilnehmen dürfen. Der Anfang des nächsten Abschnittes faßt alles zusammen mit den Worten: »Groß und staunenswert sind diese Symbole (râzē), mein Freund.«⁶ Dabei denkt Aphraat, wie die Fortsetzung zeigt, vor allem daran, daß durch diese Bestimmungen die Paschafeier für die Juden der christlichen Zeit, d. h. für die Juden in der Zerstreuung unmöglich wird, und daß auf diese Weise die Wahrheit des christlichen Pascha im voraus verkündet wurde.

Aus dieser Fortsetzung muß folgender Satz zitiert werden: »Wenn also, wie ich oben sagte, (schon) zur Zeit, da Israel in seinem Land wohnte, ihm es nicht erlaubt war, überall das Pascha zu schlachten, sondern nur vor dem einen Altar in Jerusalem, wie kann es dann jetzt das Paschasymbol vollziehen, da es ja unter die Völker zerstreut ist.«⁷ Hier wird man vielleicht betonen wollen, daß der Ausdruck 'bad râzâ = poiein to mysterion der Mysteriensprache angehört und daß daher »das Paschamysterium« zu übersetzen sei. Es wird auch niemand leugnen, daß das jüdische Pascha ein religiöser Ritus war. Trotzdem bleibt auch in der Wendung 'bad râz Peşhâ die Bedeutung »Symbol« im Vordergrund. Den Beweis dafür liefern folgende Sätze aus den anschließenden Kapiteln der Abhandlung. So sagt Aphraat zu Beginn des 5. Kapitels: »Du hast nun, mein Freund, von diesem Pascha gehört, von dem ich dir gesagt habe, daß sein Symbol (râzeh) dem alten Volk gegeben wurde, seine Wahrheit (šrâreh) aber vernimmt man jetzt unter den Völkern.«⁸ Das alte Paschafest ist also »Symbol des Pascha« im Hinblick auf die Realisierung in Christus, der, wie es anschließend heißt, »das wahre Lamm«⁹ ist. Und ein wenig später erscheint noch einmal das Verb 'bad = poiein, diesmal aber mit âtâ = Zeichen als Objekt: »Es aß nämlich unser Erlöser das Pascha mit seinen Jüngern in der einzuhaltenden (?) Nacht des vierzehnten, und er vollzog ('bad) das Zeichen des Pascha (âteh d-peşhâ) in Wahrheit für seine Jünger. Nachdem Judas von ihnen weggegangen war, nahm er Brot, segnete und gab es seinen Jüngern und sprach zu ihnen: Das ist mein Leib. Nehmet, esset davon, ihr alle!«¹⁰

Râz peşhâ, Paschasymbol ist also das Paschalamme des alten Paschafestes und die Paschawahrheit, d. h. das wirkliche Pascha ist Christus, der im eucharistischen Brot sich zur Speise gab und gibt. Râzâ steht dabei singularisch für das zentrale Symbol. Pluralisch bedeutet es im gleichen Zusammenhang die vielen Einzelbestimmungen des alttestamentlichen Paschas, die alle irgendeine Verwirklichung durch Christus erfahren haben. So heißt es z. B. zu den Anordnungen: »So sollt ihr es essen: mit gegürteten Hüften, mit Schuhen an den Füßen und den Stab in der Hand.« »Diese Symbole (râzē) sind sehr bedeutend: wer vom wahren Lamme, Christus,

⁶ I, 508,22.

⁷ I, 509,10—15.

⁸ I, 516,3ff.

⁹ I, 516,9.

¹⁰ I, 516,19—26.

ißt, gürtet seine Hüften mit dem Glauben und legt an seine Füße die Bereitschaft des Evangeliums und nimmt in seine Hand das Schwert des Geistes, welches ist das Wort Gottes.«¹¹

Das Paschasymbol führt zu den christlichen Sakramenten. Doch vor der Untersuchung des *râzâ* in diesem Zusammenhang soll noch kurz das *râzâ* = Geheimnis behandelt werden. Hierher gehört ein Zitat aus Paulus, nämlich 1. Cor. XIII, 2, die bekannten Worte aus dem Hohenlied der Liebe: *si esset in me prophetia et scirem mysteria omnia* (*râzē kuhlōn* wie Peš.), zitiert in I, 81,10. Den Primat der Liebe rechtfertigend erklärt Aphraat dazu, daß die Prophetie (nur) in der Liebe Bestand habe und die Geheimnisse (*râzē*) (nur) durch die Liebe geoffenbart würden¹². Diese enge Verbindung von Geheimnis und Prophetie legt die Vermutung nahe, daß Aphraat auch hier ähnlich wie oben bei der Stelle aus Isaias an prophetische Symbole gedacht hat.

Die *râzē* des Daniel erscheinen zweimal, in I, 137,12 und in II, 20,2. Beide Male wird betont, daß nur durch das Gebet die Traumgeheimnisse dem Daniel geoffenbart wurden. Dieser Gebetserhörung werden in der Fortsetzung von II, 20,2 Fälle gegenübergestellt, in denen das Gebet von Gerechten erfolglos blieb. Solche Beispiele veranlassen den Ausruf: »O staunenswerte Geheimnisse (*ō rāzē tmihē*), Gerechte werden nicht erhört!¹³ Das zuletzt angeführte Beispiel des Moses, dessen Gebetswunsch, das gelobte Land betreten zu dürfen wegen seines Vergehens nicht erfüllt wurde, gibt Aphraat die Möglichkeit einer Erklärung dieses Geheimnisses: die Nichterhörung ist eine Vorwegnahme der Sündenstrafe vor dem Tag der (ewigen) Vergeltung.

Die staunenswerten Geheimnisse, von denen hier die Rede ist, sind also Geheimnisse der göttlichen Vorsehung in der Lenkung menschlicher Einzelschicksale, ihre geheimen Pläne und Absichten. Auch der Mensch hat derartige geheime Gedanken. Von ihnen spricht mit dem gleichen Wort *râzâ* Aphraat in I, 276,5, in einer langen Reihe von Ermahnungen an die Asketen (*ihidâyē*), die Unruhe von sich fern halten, keine Scherzworte sprechen, zur rechten Zeit reden und schweigen sollen. »Und (nur) dem, der Gott fürchtet, soll er sein Geheimnis (*râzeh*) offenbaren, vor einem Bösen aber sich hüten.« Doch zurück zu dem *râzâ* Gottes! Hier ging der Plural *râzē tmihē* auf die Vielfalt göttlicher Pläne, die die einzelnen Menschen betreffen. Der Singular wird dabei wohl auf den universalen Heilsplan Gottes gehen, der in der Menschwerdung des Sohnes gipfelt, das Mysterium des Reiches Gottes der Evangelien und das Christumysterium des hl. Paulus. Eine solche Vermutung kann I, 684,12 bestätigen, eine Stelle, die wiederum inmitten von Ermahnungen sich findet, die aber diesmal viel umfassender sind und tiefer gehen. Denn hier heißt es: Christus ist die Leiter; steigen wir auf ihr empor zum Vater! Er ist der enge Pfad; folgen wir ihm . . . ; er ist der Priester, bemühen wir uns, seine Hausgenossen zu werden; er ist der

¹¹ I, 525,20ff.

¹³ II, 21,18f.

¹² I, 84,1.

König . . . ; ehren wir ihn in seiner Kleinheit, damit er uns seiner Größe teilhaftig mache. »Und er ist der Herold und Apostel des Allerhöchsten; laßt uns seine Worte hören und Söhne seines Geheimnisses (bnay rāzeh) werden!« Söhne des Geheimnisses sind die Eingeweihten, die vertrauten Mitwisser. Das Geheimnis wird eindeutig durch eine verwandte Stelle bei Ephräm bestimmt, in der wie bei Aphraat Christus als Apostel erscheint, nämlich de Parad. 6,22: *mysterium (râzâ) quod revelavit Apostolus in parabolis!* Dieses *râzâ* stammt also zweifellos aus Mark 4,11 (u. Par.): *vobis datum est nosse mysterium¹⁴ regni Dei, illis autem . . . in parabolis.*

Nun zu dem *râzâ*, das Aphraat in der Verbindung mit den Sakramenten der Taufe, der Eucharistie und des Myron gebraucht. Die grundlegende Stelle für die Taufe findet sich dabei in der Abhandlung *de Paschate*, aus der schon oben Beispiele für das *râzâ* = Symbol angeführt wurden. Unter den typisch gedeuteten Bestimmungen über das Zubereiten und Essen des Paschalammes von Exodus XII wird hier auch Vers 44 zitiert, der vorschreibt, daß ein mit Geld erkaufter Sklave erst nach der Beschneidung vom Pascha essen soll. Das wird folgendermaßen gedeutet: »Der gekaufte Sklave ist der sündige Mensch, der Buße tut und durch das Blut Christi erkauft wird. Und wenn er sein Herz von den bösen Werken beschnitten hat, dann kommt er zur Taufe, der Erfüllung der wahren Beschneidung, und er vereinigt sich mit dem Volk Gottes und nimmt Teil am Leib und Blut Christi. Und wenn es hieß: *esset es eilig!* so wird das in der Kirche Gottes getan; denn man ißt das Lamm eilig, in Zittern und Zagen, stehend, weil man sich beeilt, das Leben zu essen von der Gabe des Geistes, die man empfangen hat. Israel ist nun inmitten des Meeres in jener Paschanacht, am Tag der Rettung getauft worden. Und unser Erlöser wusch die Füße seiner Jünger in der Paschanacht, ein Symbol der Taufe (*râzâ d-ma'mōdītâ*). Und damit du es weißt, mein Freund: nicht vor jener Nacht, (erst) dann gab unser Erlöser die wahre Taufe. Denn solange er mit seinen Jüngern umherzog, taufte sie mit der Taufe des Gesetzes, mit der die Priester taufte, eine Taufe entsprechend dem, was Johannes sagte: *Bekehret euch von euren Sünden!* Und in jener Nacht zeigte er ihnen das Symbol der Taufe (*râz ma'mōdītâ*) des Leidens seines Sterbens, entsprechend dem, was der Apostel gesagt hat: *Ihr seid begraben worden mit ihm in der Taufe zum Tode und seid auferstanden mit ihm in der Kraft Gottes.*«¹⁵

Die Taufe wird hier zunächst »die Erfüllung der wahren Beschneidung« (*šumlâyâ da-gzûrtâ da-šrârâ*) genannt, eine pleonastische Vermengung von *šumlâyâ da-gzûrtâ* = Erfüllung des Vorbildes, des Symbols der Taufe, mit *gzûrtâ da-šrârâ* = wahre Beschneidung, was wiederum zum Ausdruck bringt, daß die Beschneidung den Typus und die Taufe die Verwirklichung darstellt. Ein Symbol der Taufe ist aber auch der Durchzug durch das Rote Meer in der Paschanacht. Mit ihm vergleicht nun Aphraat die Fuß-

¹⁴ Peš. u. VS haben den Singular auch bei Matth. 13,11 u. Luc. 8,10, wo der griechische Text den Plural hat.

¹⁵ I, 528,9–529,8.

waschung in der Paschanacht des Herrn, die nun selber auch *râzâ d-ma'mō-ditâ* (528,25) genannt wird, ein Symbol der Taufe seines Erlöserleidens und -sterbens, wie es deutlicher im Folgenden heißt: Christus zeigte damit seinen Aposteln »das Symbol der Taufe des Leidens seines Sterbens«. An der Bedeutung »Symbol« kann dabei kaum ein Zweifel bestehen.

Man könnte zwar einwenden, daß es in 528,27 heißt: »... dann gab unser Erlöser die wahre Taufe«, womit also das Symbol zur Mysterienwirklichkeit werde. Aber hier muß zuvor untersucht werden, welches die genaue Bedeutung der vorangehenden Wendung ist: »nicht vor jener Nacht, (erst) dann«, oder ganz wörtlich übersetzt: »bis zu jener Nacht, (erst) dann«, syrisch: *'damâ l-haw lelyâ hâyden*. Ist hier die Nacht mit ausgeschlossen, oder fällt sie schon in den Bereich des »dann«? Im ersten Fall wäre der Sinn: erst nach der Paschanacht und nach der symbolischen Taufe der Fußwaschung hat Christus die wahre Taufe gegeben, die Taufe seines Erlösertodes. Im zweiten Fall wäre zu übersetzen: erst in der Paschanacht hat unser Erlöser die wahre Taufe in der Fußwaschung gegeben. Gegen die zweite Auffassung kann man einen rein sprachlichen Einwand vorbringen. Es findet sich nämlich auf der gleichen Seite in 528,7 f. die nah verwandte Wendung: *'damâ da-gzar ... hâyden*, was nur heißen kann: erst nach der Beschneidung. Von dem Sakrament der christlichen Taufe ist ferner im Anschluß an die zitierten Ausführungen die Rede. Hier wird die Behauptung, daß die Johannestaufe eine reine Bußtaufe war, wiederholt und durch Apostelgeschichte 19,3 ff. bewiesen, durch die Erzählung von den Johannesjüngern, die auf die Frage, ob sie getauft seien, antworteten: »Wir sind mit der Taufe des Johannes getauft.« »Darauf taufte sie sie mit der wahren Taufe (*ma'mōditâ da-šrârâ*), dem Symbol des Leidens unseres Erlösers (*râzâ d-ḥaššeh d-pârōqan*).«

Hält man nun alle Ausdrücke mit *râzâ* zusammen, dann sieht man, daß *ma'mōditâ da-šrârâ* für sich allein die Leidens- und Todestaufe des Herrn bezeichnet. Auch die christliche Taufe wird *ma'mōditâ da-šrârâ* genannt, aber zugleich auch *râzâ d-ḥaššeh d-pârōqan*, d. h. sie ist zwar dem Schatten des Symbols gegenüber die Wahrheit, hat aber selber neuen Symbolcharakter, entsprechend der symbolischen Deutung des Taufaktes durch Paulus. Das Symbol ging im Alten Bund und geht im Neuen auf Christus. Aber das neutestamentliche folgt und ist getragen von seiner Inkarnation und von seinem Erlösertod, während das vorangehende Symbol (in unserem Fall wohl auch noch die Fußwaschung im Abendmahlssaal) zwar auch schon mit diesem Zentrum der Heilsökonomie verbunden ist, aber doch nur schattenhaft im voraus darauf hinweist.

Die Stellung, die hier Aphraat der Fußwaschung zuweist, bleibt unsicher, vor allem auch, weil im Schluß des Abschnittes, aus dem die obigen Zitate stammen, nach der wörtlichen Anführung von Jo 13,6–10 und 12–15 folgender Gegensatz in der Reihenfolge der Erfüllung zu der Reihe der alttestamentlichen Vorbilder festgestellt wird: in Ägypten ging das Paschamahl voran und die Taufe im Meer folgte, nach Johannes aber ging im

Abendmahlssaal die Fußwaschung voran und das Herrenmahl folgte¹⁶. Doch erscheinen dabei nicht mehr die Termini, die hier untersucht werden.

Für *râzâ* in Verbindung mit der Taufe sind nur mehr zwei Stellen vorhanden, und zwar beide in der 1. Abhandlung (über den Glauben), aus denen aber wenig zur Aufhellung des Begriffes zu gewinnen ist, weil dem Thema entsprechend der Glaube im Vordergrund steht. So wird in I, 41,2 Marcus 16,16 zitiert (*qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit; qui vero non crediderit condemnabitur*), inmitten von Beispielen aus den Evangelien für die Notwendigkeit und die Macht des Glaubens. Dabei lautet die Einführung des Zitats: »Und als unser Herr das *râzâ d-ma'mödîtâ* seinen Aposteln gab, hat er so zu ihnen gesprochen.« Der Ausdruck scheint hier schon eine feste Benennung zu sein, so wie wir vom Sakrament der Taufe sprechen; doch besagt natürlich dies nichts für seine Bedeutung, da ja auch das bisher festgestellte *râzâ* = Symbol eine Art Terminus werden konnte. Ganz ähnlich ist die Lage an der zweiten Stelle, in I, 44,20, wo gegen Ende der Abhandlung ein kurzes Glaubensbekenntnis angeführt wird mit folgenden Artikeln: Credo in deum, den Herrn des Alls, den Schöpfer Himmels und der Erde und der Meere, der den Adam nach seinem Bild schuf, das Gesetz dem Moses gab, von seinem Geist den Propheten und dann Christus in die Welt sandte, Auferstehung der Toten und auch *râzâ d-ma'mödîtâ*. »Das ist der Glaube der Kirche Gottes«. Offenbar benützt hier Aphraat das Taufsymbol seiner Kirche¹⁷. Wenn dabei das *râzâ d-ma'mödîtâ* für das einfache (*unum*) *baptisma* steht, so kann man daraus wieder schließen, daß dieses *râzâ* bereits eine feste Benennung geworden ist. Ob aber aus der Betonung des Glaubens (an die Taufe) geschlossen werden darf, daß neben der Bedeutung »Symbol« auch die von »Geheimnis« mitwirkt, bleibt sehr fraglich, da ja der Glaube das umfassende Thema ist.

Als Bezeichnung der Eucharistie erscheint *râzâ* im letzten Abschnitt der Abhandlung über die Beschneidung. Dieser Abschnitt beginnt mit der Erwähnung der zweiten Beschneidung, die Josue nach dem Durchschreiten des Jordans vornahm. »Und Jesus, unser Erlöser, beschnitt die Völker, die an ihn glaubten, ein zweites Mal mit der Beschneidung des Herzens; sie wurden getauft mit der Taufe und sie werden beschnitten mit dem Messer, welches sein Wort ist Josue, Sohn des Nun, errichtete Steine zum Zeichen in Israel, und Jesus, unser Erlöser, nannte Simon den wahren Felsen und stellte ihn auf als Zeugen unter den Völkern. Josue, Sohn des Nun, feierte das Pascha(fest) im Tale von Jericho, im verfluchten Land, und das Volk aß vom Brot des Landes. Und Jesus, unser Erlöser, feierte das Pascha(fest) mit seinen Jüngern in Jerusalem, der Stadt, die er verflucht hatte, daß nicht ein Stein auf dem andern bleiben solle. Und dort gab er das Symbol (*râzâ*) im Brot des Lebens.«¹⁸ Dem Zusammenhang nach hätte es hier im letzten Satz genügt, zu sagen: und dort gab er das Brot des

¹⁶ I, 532,12–18.

¹⁷ Anders P. Schwen, *Afrahat* (Berlin 1907) 62.

¹⁸ I, 501,11 ff.

Lebens, als Gegensatz und Erfüllung des Typus: das Volk aß im verfluchten Land vom Brot des Landes. Die Erweiterung: das Symbol im Brot des Lebens, zeigt erstens wieder, daß *râzâ* bereits eine feste Bezeichnung ist, und zweitens, daß im Gegensatz zu der Taufe, wo wir die vollere Bezeichnung *râzâ d-ma'mödîtâ* fanden, bei der Eucharistie das absolute *râzâ* genügt. Daß auch noch dieses *râzâ* mit Symbol zu übersetzen ist und nicht mit Mysterium(sfeier), beweist wohl zur Genüge die Ausdrucksweise: er gab das Symbol (seines Leibes) im Brot des Lebens. Der zweifellos vorhandene kultische Rahmen (man braucht nur auf den Ausdruck: *facere Pascha* verweisen) ändert nichts an dieser Bestimmung des Wortsinnes.

Auch für das dritte Glied der altkirchlichen Sakramentendreiheit von Taufe, Eucharistie und Myron erscheint wenigstens einmal der Ausdruck *râzâ*, nämlich in der letzten Abhandlung *de acino*, Hier heißt es in II, 9,1 ff. von den Heilsfolgen der Ankunft Christi: »Doch als sich auftrat der Friedensgruß, floh das Dunkel vom Denken der Vielen, und da das Licht für den (menschlichen) Geist erstrahlt und der erleuchtende Ölbaum seine Früchte trägt, in dem das Zeichen des Symbols des Lebens (*rušmâ d-râzâ d-ḥayyē*) ist, durch den die Christen (Gesalbten), Priester, Könige und Propheten vollendet (geweiht) werden, erleuchtet er die Finsternisse, stärkt er die Schwachen und führt die Büsser heran durch sein verborgenes Symbol (*b-râzeh ṫmîrâ*).« Der erleuchtende Ölbaum ist Christus, das Zeichen des Symbols des Lebens ist die Taufsalmung, wie wir bei Ephräm noch klarer sehen werden. Das abschließende »verborgene Symbol Christi« scheint nur eine Wiederaufnahme des vorangehenden »Symbols des Lebens« zu sein. Doch sei nicht verschwiegen, daß hier mehr als bisher Wendungen der Mysteriensprache sich finden, nicht nur das »vollendet (geweiht) werden« im Zitat, sondern vor allem auch noch in den anschließenden Sätzen, wo es von den auf dem Weg der christlichen Vollkommenheit Voranschreitenden heißt, daß sie zu jener verborgenen Schau kommen können, die sie bereits zu Beginn ihrer Bekehrung spürten.¹⁹

2. Ephräm

Noch mehr als bei Aphraat steht bei Ephräm die Bedeutung »Symbol« im Vordergrund. Geheimnisvoll Christus verkündende Symbole findet Ephräm nicht nur in der Schrift, sondern ebensogut auch in der Natur. Den Grund dafür spricht *de Virginitate*²⁰ 20,12 offen aus: »Wohin immer du schauen magst, sein Symbol (*râzeh*) ist dort. Und wo immer du (in der Schrift) lesen magst, du findest seine Typen (*ṫpsaw*). Denn durch ihn wurden alle Geschöpfe erschaffen und er zeichnete seine Symbole (*ršam râzaw*) auf²¹

¹⁹ II, 9,15.

²⁰ Ausgabe von J. E. Rahmani, (Scharfe 1906).

²¹ Rahmani hat in Übereinstimmung mit der Hs. 'am, was aber wohl sicher in 'al zu korrigieren ist; denn die Wendung: *ršam râzaw 'al (îlânē)* findet sich in *Hy. de Fide* 76,12,1 (CSCO 154, 233).

seinen Besitz. Da er die Welt schuf, schaute er auf sie, und sie wurde mit seinen Bildern (yuqnaŵ) geschmückt. Die Quellen seiner Symbole (râzaw) taten sich auf; es flossen und ergossen sich seine Symbole in ihre Glieder.« Diese Symbole, die der Natur schon bei der Schöpfung und später auch den Schriften geschenkt wurden, werden als anvertrauter Schatz beim Erscheinen des Herrn dem Herrn zurückgegeben. So *Virg.* 21,7: »Denn da alle Geschöpfe ihn schauten, gaben alle alle ihre Pfänder (zurück). Und da die Schriften ihn sahen, wie er (sie) las, gaben ihm die Bücher ihren Sinn.«

Als Beispiel dafür, wie Christus bei der Schöpfung seine Symbole in die Geschöpfe hineinschuf, sei auf *Hy. de Fide* 17,11 verwiesen, wo es heißt: »Als er schuf, hat er alles im Symbol (râz) des Kreuzes geschaffen.«²² Gemeint ist die Erstreckung nach den vier Himmelsrichtungen, das Kreuz der Windrose. Dieses Symbol findet Ephräm auch im Flug des Vogels, *Hy. de Fide* 18,2 u. 6: »(Der Vogel in der Luft) breitet seine Flügel aus im Symbol des Kreuzes . . . Doch wenn er die Flügel einzieht und so das entfaltetete Symbol (râzâ) des Kreuzes verleugnet, dann wird auch die Luft ihn verleugnen.«²³ Symbol (râzâ) steht in solchem Zusammenhang als Synonym zu pelêtâ (Gleichnis, Parabel) und dmütâ (Bild) in *Virg.* 8,2: »In Eden und im Erdenrund (finden sich) die Gleichnisse (pelâtâ) unseres Herrn. Und wer wäre imstande, die Bilder seiner Symbole (demwâtâ d-râzaw) zu sammeln! Denn er ist ganz in allem abgebildet.« Ähnlich wird in *Contra Haereses* 52,5 gefragt: »Wer zeichnete die Symbole des Gütigen in die Geschöpfe? Sie (die Markioniten) sind überführt; denn der Schöpfer gab Gleichnisse ('amtel) in seinen Bildern (b-demwâteh).«²⁴

Diese Bilder Gottes in der Natur sind Offenbarungen, d. h. ein Sichtbarmachen von übersinnlich unsichtbaren Dingen, wie es in *Hy. de Fide* 76,12 heißt: »Er zeichnete seine Symbole (râzaw) den Bäumen ein, damit er Unsichtbares durch Sichtbares erkläre.«²⁵ So sind auch nach *Hy. de Parad.* 9,10 den vom Windhauch genährten Saatfeldern Symbole (râzê) eingezeichnet, Bilder der unsichtbaren Saaten des Paradieses, d. h. der vergeistigten Auferstandenen.²⁶

Ein Meer von derartigen Symbolen hat Ephräm in der Perle gefunden und in den *Hymnen de Fidè* 81–85 geschildert. Symbol (râzâ) erscheint auch hier in *Hy.* 81,1 gleichbedeutend mit tupsâ (Typus) und yuqnâ (Bild). Diese Symbole und Typen raunen, flüstern ohne Zunge (81,6) und das Symbol (der Perle) verkündet laut in seinem Schweigen von dem Erlöser (82,1).²⁷

Doch das wichtigste Symbol der Natur ist für Ephräm die Dreiheit von Sonne, Strahl (Licht) und Wärme oder auch von Feuer, Licht und Wärme, die ausführlich im 40. und im 73. und 74. *Hymnus de Fide* zur Erklärung der Trinität verwendet wird. Dabei heißt es in 40,10: »Ein Symbol (râzâ) des Geistes ist in der Wärme und ein Typus (tupsâ) des Heiligen Geistes.«²⁸ Man

²² CSCO 154, 69.

²³ CSCO 154, 70.

²⁴ CSCO 169, 200.

²⁵ CSCO 154, 233.

²⁶ CSCO 174, 38.

²⁷ CSCO 154, 251 u. 249.

²⁸ CSCO 154, 132.

sieht wieder, wie nicht nur im Bereich der Schrift, sondern auch bei den Bildern der Natur *râzâ* und *ṭupsâ* wechseln können. Auch das *pelâtâ* erscheint hier in *Hy.* 73,1: »Siehe die Gleichnisse: Sonne und Vater, Licht und Sohn, Wärme und Heiliger Geist!«²⁹ *Râzâ* findet sich in diesem Hymnus in der 12. Strophe, und zwar in dem Ausruf nach der Erwähnung des folgenden Geheimnisses: »Und während die Sonne bei den Himmlischen ist, sind ihre Wärme und ihr Licht bei den Irdischen, ein sichtbares Symbol!« Die Sichtbarkeit gehört zum Wesen des Symbols; aber sie erschöpft nicht ihr Wesen. Denn ebenso wesentlich ist das Wunderbare, daß in dieser Sichtbarkeit ein Unsichtbares sichtbar wird.

Gegen Schluß dieses Hymnus tritt *dmûtâ* (Bild) an die Stelle des *râzâ* (*pelâtâ*), wiederum deutlich in dem Sinn von: erklärende Gleichnisse für das sonst unaussprechliche Geheimnis der Trinität: »Siehe die Bilder in den Geschöpfen und zweifle nicht an den drei (göttlichen Personen), damit du nicht zugrunde gehest!«³⁰

Der anschließende Hymnus 74, der das Bild der Wärme an der Person und dem Wirken des Heiligen Geistes durchführt, beginnt mit einer Anrede an die Sonne, »angefüllt mit den Symbolen deines Herrn (*râzay Mârâk*)«. Dabei erscheint in 74,8 statt des Ausrufes *râzâ galyâ* von 73,12 ein genau entsprechendes *ṭupsâ galyâ*: »Durch die Wärme reift alles, wie durch den Geist alles sich heiligt, ein sichtbarer Typus!« Die 22. Strophe bringt ein neues Wort, das synonym zu *ṭupsâ* und *râzâ* stehen kann, nämlich *nîšâ*-Zeichen³¹. Denn hier wird »Zeichen des Winters« (*nîšâ d-setwâ*), dem ein paralleles »Typus der Kälte« folgt, dem jüdischen Volk appositionell zugeordnet, so daß also die Genitive hier Subjektsgenitive sind und die Ausdrücke die Bedeutung haben: das, was der Winter bezeichnet und was die Kälte typisch darstellt, ist das jüdische Volk. Aus einer der folgenden Strophen kann man ferner sehen, wie hier die präpositionalen Ausdrücke *b-râz* und *ba-dmût* zu einem bloßen *in similitudinem* = »gleich wie« herabsinken können. Denn die 25. Strophe lautet: »Es unterlag Satan wie (*ba-dmût*) der Winter, und das zürnende Volk, ganz verfinstert verdüstert wie (*b-râzâh*) der Februar.«³²

Zu dem *râzâ* (*ṭupsâ*) *galyâ* von *Hy.* 73,12, wo das sichtbare Geheimnis der Sonne am Himmel und ihrer Wärme und ihres Lichtes auf Erden das entsprechende unsichtbare Geheimnis in der Trinität erhellte, kann nachgetragen werden, daß mit dem gleichen Ausdruck in *Hy. de Fide* 9,7 die Visionsbilder des Propheten Zacharias bezeichnet werden. Denn Ephräm sagt hier, der Prophet habe nach dem Sinn der *râzê glayâ* gefragt. Auch für den Genitivus subjectivus der Wendungen: *nîšâ d-setwâ* und *ṭupsâ*

²⁹ CSCO 154, 223.

³⁰ CSCO 154, 225 (Strophe 20).

³¹ Der Bedeutung nach entspricht es dem *âtâ*, das wir bei Aphraat angetroffen haben. Das mit *râzâ* verwandte *nîšâ* fehlt bei Aphraat. Umgekehrt ist das mit *râzâ* verwandte *âtâ* bei Ephräm sehr selten.

³² CSCO 154, 228.

d-quršâ soll noch ein Beispiel angeführt werden, und zwar mit rāzâ, nämlich *Contra Haer.* 52,11: »Siehe seitdem Adam starb, ist das Kraut, das (Gott) ihm zu essen gab, Verkünder seiner Auferstehung Es kann nämlich nicht aufhören, sich fortzupflanzen, bis sein Symbol (râzeh) auf-erweckt sein wird.«³³ Sein Symbol, d. h. das, worauf das Kraut in seinem ständigen Vergehen und Werden hinweist, auf den Menschen, der auf-erstehen wird.

Und nun zu den Symbolen der Schrift! Zunächst ein paar außergewöhnliche Fälle und Beispiele, die terminologisch und sachlich aufschlußreich sind. In *de Virginitate* 14,7 hat man ein Beispiel, in dem Symbol und Prototyp, Schatten und Wirklichkeit örtlich und zeitlich nebeneinanderstehen. Für Ephräm ergab sich nämlich in der Szene der Versuchung des Herrn auf der Zinne des Tempels, daß der Satan, ohne es zu merken, Jesus auf sein Symbol hinaufsteigen ließ, weil die altsyrische Übersetzung für Zinne qarnâ d-hayklâ hat, was mit dem Eckstein, den die Bauleute verwarfen (rēš qarnâ), identifiziert werden konnte: »Ein Wunder zu schauen: das Symbol (râzâ) und sein Urbild (tafnkâ), die Wahrheit und ihr Schatten!«

Das Bild von Schatten und Wahrheit für Symbol und Gegenstand des Symbols ist bei Ephräm häufig. Dagegen ist der Ausdruck Urbild (tafnkâ) sehr selten. In Lamy I, 607,2 (*de azymis* 15,9) heißt es von den Aposteln, daß sie durch ihre Christuspredigt das (Ur)bild der Vorbilder (Symbole) Christi malten (tafnik rāzaw). Damit stimmt die dritte und letzte Stelle überein, die ich aus Ephräm für tafnkâ beibringen kann, *Virg.* 28,2, wo den rāzê des Alten Bundes die tafnkê des Evangeliums an die Seite gestellt werden. Aus beiden formte Christus, zusammen mit den Wundern und Zeichen aus der Natur, sein Bild.

Ein weiteres Beispiel für die Gleichzeitigkeit und das Nebeneinander von Symbol und Wirklichkeit findet sich in *De Nativitate* 18,3, wo Ephräm den Namen des Kaisers Augustus (Sebastos) mit šemhâ (splendor) wiedergibt und damit eine Gleichzeitigkeit des Symbols (râzâ) nämlich Augustus und der Wahrheit (quštâ) = Christus gewinnt, da nun šemhâ (Augustus) neben denhâ (oriens, Christus) steht³⁴. Doch ist dieses Nebeneinander eigentlich nur ein Sichtreffen. Und in diesem Sinn gilt es auch für alle alttestamentlichen Symbole, die forttradiert werden, fortleben, bis sie auf Christus treffen und in ihm ihre Erfüllung finden.

Doch gehen die alttestamentlichen Symbole als geschichtliche Tatsachen ihrer Verwirklichung in Christus voran, aber auch das nur äußerlich gesehen. Innerlich ist Christus der erste, als Gott und Mensch. So Ephräm in *Carmen Nisibenum* 38,119–129: »Dir sei Lobpreis; denn du bist der erste in deiner Gottheit und in deiner Menschheit. Denn wenn auch vor (dir) Elias aufstieg, unmöglich kann er dem zuvorkommen, dessentwegen er aufgenommen wurde. Denn Elias' Symbol (râzeh) hängt ab von deiner (Christi) Wirklich-

³³ CSCO 169, 201.

³⁴ Den Text der Hss. hat man bei Lamy I, 13,8 (u. nicht in ER II, 432 E).

keit. Und wenn auch nach außen die Symbole deiner Wirklichkeit vorangingen, so ist diese doch innerlich früher als sie.«³⁵

Damit hängt wohl auch zusammen, daß Symbol und Verwirklichung gelegentlich vertauscht werden können. So erwähnt z. B. Ephräm in *Hy. de Nativitate* 13,17 die Trennung von Isaak und Ismael (Gen 13,17) mit eignen Ergänzungen: »Isaak ertrug es schweigend, doch seine Mutter eiferte.« Und daran anschließend stellt er die Frage: »Bist du (Christus) sein Symbol (Symbol des Isaak) oder ist er dein Typus? Gleichst du dem Isaak oder ist er es, der dir gleicht?«³⁶

Für diese Vertauschbarkeit, für dieses Ineinander von Symbol und Symbolisiertem sei zur Erhellung der Symbolidee Ephräms überhaupt das folgende wichtige Beispiel angeführt, in dem die Tätigkeit des Symbols zur Tätigkeit der Symbolisierten wird. In *Lamy I*, 573,18 (*de azymis* 1,18) heißt es nämlich von Judas dem Verräter: »Der eine wurde zum Symbol (râz) aller (Juden). Indem er (Jesus) küßte, bissen sie ihn (alle) mit dem Mund des Diebes.«

Die alttestamentlichen Symbole gehen als geschichtliche Tatsachen dem Herrn zeitlich voran. Aber auch geschichtlich ist kein Vakuum zwischen ihnen und dem Herrn. Die Symbole fielen ja niemals der Vergangenheit anheim. Sie bildeten den Strom der Symbole, der durch die Zeiten floß, bis er in Christus einmündete. So Ephräm in *Hy. de Virg.* 9,7 ff.: »Jener Strom der Symbole (râzē) kann nicht das Meer spalten, in das er mündete, um zu einem andern zu fließen; denn das Meer der Wahrheit nahm ihn auf.« Es ist der unendliche, allumfassende Busen der Gottheit selber, der den Strom aufnimmt, in den »die Propheten ihre preiswürdigen Symbole (râzē) gossen und die Priester und Könige ihre staunenswerten Typen (tupsē). Aufsteigend besiegte Christus durch seine Erläuterungen die Symbole und durch seine Erklärungen die Gleichnisse (matlē). Wie ein Meer nimmt er alle Wogen in sich auf.« In *Virg.*, 10,2—3 heißt es, daß das Blut, durch das Moses das auserwählte Volk rettete, nicht sein Symbol war. »Denn zusammen mit (jener) Generation starb (auch) Moses in der Wüste. Doch das Symbol blieb am Leben und pflanzte sich immer fort, bis es gefesselt wurde durch das Lamm der Wahrheit.« Ähnlich sagt *Virg.* 10,12 allgemein: »Die Hirten und Könige standen auf im (auserwählten) Volk. Sie vergingen, doch die Symbole (râzē) schwanden nicht mit ihnen (sondern blieben), bis sie zu unserem König kamen.« Sie schwanden nicht, sie blieben lebendig, d. h. ihre Stimme verstummte nicht, wie aus *Virg.* 10,18 hervorgeht, wo es heißt: »Es verstummten die Symbole (râzē) aus Liebe, da sie sahen, daß die Wahrheit gekommen sei.«

Vom Einmünden in Christus spricht *Virg.* 21,4 folgendermaßen: »(Das) Christus(kind) zog nach Ägypten hinab, erfüllte ein Symbol, kehrte zurück und bog nach Nazareth ab wegen seines Symbols. Und so ging und tat

³⁵ Zitiert wird der syr. Text der Ausgabe von G. Bickell (Leipzig 1866); lat. Übersetzung, S. 153 (Str. 10).

³⁶ ER II, 426A.

(‘bad = erfüllte) er ein Symbol in Ephraim und Bethanien, mit dem Esel und den Völkern. Ein Symbol gab ihn dem andern weiter, ein Typus empfing ihn vom andern. Im Nisan füllte er (šallem) das Maß aller Symbole, am fünfzehnten Tag.« Den eben erwähnten Höhepunkt der Erfüllung der Symbole schildert *de azymis* 6,10–12 (Lamy I, 593,15 ff.) ganz konkret: »Es aß das wahre Lamm das Paschalamm, es eilte das Symbol (herbei) und trat ein in den Leib der Wahrheit. Denn alle Typen hatten im Allerheiligsten (des Tempels) gewohnt und auf jenen Allerfüller gewartet. Es sahen die Symbole das wahre Lamm. Sie zerrissen den Vorhang, gingen heraus ihm entgegen.«

Nach diesen allgemeinen Ausführungen über *râzâ* = Symbol, Typus wenden wir uns dem *râzâ* zu, das in Verbindung mit der altkirchlichen Sakramentendreiheit von Taufe, Eucharistie und Myron erscheint. Wir werden sehen, daß Ephräm sie in der Reihenfolge: Myron — Taufe — Eucharistie aufzählt. Doch die Untersuchung des *râzâ* in dieser Dreiheit beginnt am besten mit der Eucharistie, weil hierzu die meisten Stellen sich finden.

Ganz vom Typus- und Symbolbegriff beherrscht sind dabei Ephräms Ausführungen in den kleinen Hymnensammlungen *de azymis* und *de crucifixione*³⁷. Aus ihnen sei zunächst die fundamentale Stelle zitiert, die auch in dem Aufsatz über die Eucharistie bei Ephräm³⁸ den Ausgangspunkt gebildet hat, *de azym.* 2,7: »Er brach das Brot mit seinen Händen, symbolisch (b-râz) für das Opfer seines Körpers. Er mischte den Kelch mit seinen Händen, symbolisch (b-râz) für das Opfer seines Blutes.«³⁹ Schon in dem erwähnten Aufsatz wurde betont, daß hier der abgeschwächte Sinn des b-râz (= gleichwie) nicht in Frage kommt. Im Aufsatz wurde ferner angenommen, daß in diesem b-râz die Bedeutungen von Symbol und Mysterium sich gegenseitig durchdringen. Demgegenüber muß hier hervorgehoben werden, daß noch kein zwingender Grund vorhanden ist, von der bloßen Bedeutung Symbol abzugehen. Auch nicht in Hinblick auf den anschließenden Satz: »Er opferte, brachte sich selber dar, der Priester unserer Versöhnung«. Denn wenn nach diesen Worten schon in dem heiligen Tun des Abendmahlsaales das Kreuzesopfer gegenwärtig war, so genügt zur Erklärung dieser Tatsache auch der Symbolbegriff. Denn im Symbol ist der Symbolisierte gegenwärtig und wirksam. Das gilt schon von den Symbolen des Alten Testaments. So wird in *Carmen Nisib.* 1,15–21 das Blut(opfer) Noes und seine friedentiftende Wirkung mit Christi Blut verglichen, das viel wirksamer sein muß: »Denn siehe (nur) durch sein Symbol haben die schwachen Opfer, die Noe darbrachte, Kraft gewonnen.« »Durch sein Symbol« (b-râzeh) d. h. dadurch daß Noes Opfer symbolisch auf das Opfer Christi hinwies, war letzteres in ihm bereits wirksam. Ähnlich heißt es in *de azymis* 1,7, daß das Lamm in Ägypten Rettung spendete »durch das

³⁷ Lamy I, 569–713.

³⁸ OrChr 38 (1954) 42.

³⁹ Lamy I, 577,3f.

Symbol seines Herrn⁴⁰, d. h. dadurch, daß in seiner Schlachtung der Opfertod Christi schon wirksam und gegenwärtig war. Auch der Purpurfaden der Rahab hatte seine Heilswirksamkeit nur durch das Symbol, wie *de Nativitate* 1,33 sagt: »Rahab schaut nach ihm (Christus) aus. Denn wenn der purpurne Faden durch das Symbol sie vom Zorn(gericht) rettete, dann hat sie im Symbol die Wirklichkeit verkostet.«⁴¹ Im Syrischen steht hier zweimal b-râzâ. An der zweiten Stelle findet sich auch die Variante: b-râzeh: »durch sein Symbol«, d. h. durch das, was der rote Faden symbolisch darstellte und schon in sich schloß, so daß es verkostet werden konnte, das Erlöserblut Christi.

Nach diesen drei Beispielen für die Wirksamkeit und Anwesenheit des Symbolisierten im Symbol zurück zur Eucharistie. Die Eucharistie ist wohl einerseits Erfüllung, Wahrheit des Symbols des Paschalammes, bleibt aber selber auch in den Elementen von Brot und Wein Symbol. So heißt es in *Carmen Nisib.* 46,120 ff. nach einer Erwähnung der wunderbaren Brotvermehrung: »Und (Christus) nahm und brach ein andres Brot, ein einzig-(artig)es, das Symbol (râzâ) jenes Körpers, jenes einzigen aus Maria.«⁴² Und vom eucharistischen Wein sagt Ephräm in *de Nativitate* 4,94: »Der Kelch, der alle Weine (in sich) aufnimmt, während das Symbol (râzâ) in ihm sich (immer) gleich bleibt.«⁴³ Das Symbol ist gleich sein Symbol, d. h. das, was der Wein symbolisch darstellt und damit in sich trägt, das Blut Christi.

Ephräm sieht nun vor allem in diesen eucharistischen Symbolen die heilsgeschichtliche Entsprechung und Übereinstimmung der endzeitlichen Periode, d. h. der Periode der Kirche, mit den beiden vorangegangenen. Denn in allen dreien ist die Rettung, das Leben der Menschen, an Symbole gebunden. Das ist die Lehre Ephräms nach *contra Haereses* 26,5. Hier schildert er schon in 25,3 die heilsgeschichtliche Entwicklung der Menschheit vom Paradies zum Paradies als den Pfad der Wahrheit oder den Weg des Lebens, »auf dem alle Symbole (kul râzîn) eilten.«⁴⁴ In 26,5 heißt es dann genauer: »Zu Beginn zogen (darauf) die Unbeschnittenen, die Symbole unseres Herrn (râzay Mâran) tragend. Denn ohne seine Symbole (râzaw) gelangt kein Mensch zum Leben. Es eilten die Beschnittenen auf seiner mittleren (Strecke), die angetan waren mit den Typen des Sohnes (ṭupsaw da-brâ). Und der den Ersten und Mittleren das Leben gab (durch Symbole und Typen), gab Leben durch sein Brot den Letzten.«⁴⁵ Die Typen des mittleren Weges d. h. der Israeliten und Juden beweisen, daß auch das râzê der allgemeinen Sentenz (ohne die Symbole des Herrn gelangt kein Mensch zum Leben) Symbol bedeutet und daß damit auch das eucharistische Brot der Kirche als Symbol gesehen wird.

Daß das eucharistische Brot, trotzdem es Erfüllung des alttestamentlichen Vorbildes ist, seinerseits Symbol bleibt, geht auch aus *de crucifixione*

⁴⁰ Lamy I, 571,4f.

⁴¹ ER II, 398 B.

⁴² In der lat. Übersetzung S. 146f. (Str. 11).

⁴³ ER II, 409 C.

⁴⁴ CSCO 169, 99.

⁴⁵ CSCO 169, 105.

2,6 hervor: »Es befahl das wahre Lamm in betreff des Symbols des vergänglichen Lammes, niemand solle es sitzend essen⁴⁶. Wer sollte da sitzend essen das Symbol des heiligen Leibes, vor dem die Seraphim zittern und ihr Antlitz verhüllen! Habet Furcht und heiligt euch, ihr Empfangenden! Gepriesen sei, der das heilige Symbol (uns) lehrte!«⁴⁷

In *de crucifixione* 5,16 tritt dabei an die Seite des Leibes wiederum das Blut, wodurch der Symbolisierte wie in der Ausgangsstelle klar der Gekreuzigte wird: »Auch das Grab, in den man ihn hineinlegte, war neu, symbolisch (b-râzâ) für die Völker, die getauft, gebadet und gereinigt und neu wurden; und den Körper und das Blut, das Symbol des Ermordeten, des Königs, nahmen sie in Liebe in ihr Inneres auf.«⁴⁸

Brot und Wein der Eucharistie sind nun die Symbole des Herrn schlechthin. So z. B. in *Contra Haereses* 43,3, wo es zur Verteidigung des Körpers gegen Häretiker, die ihn vom Bösen stammen ließen, heißt: »Sein Brot und sein Blut hat (Christus) dem Körper gegeben. Mit dem Körper hätte er seine Symbole (râzaw) nicht vermengt, wenn er vom Bösen wäre.«⁴⁹ Daß in diesem Zitat Ephräm Brot und Blut nebeneinanderstellen kann, wurde schon in dem erwähnten Aufsatz über die Eucharistie bei Ephräm als Beweis dafür angeführt, wie unmittelbar diese Symbole die Wirklichkeit in sich schließen.

Trotzdem nun auch noch in der Kirche Symbole die Vermittler des Heils sind wie im Alten Bund die Typen, sind dennoch die Symbole den Typen weit überlegen. Die alttestamentlichen Typen waren nur Vorläufer der kirchlichen Symbole und daher zeitlich begrenzt. Durch die Erfüllung in Christus wurden sie aufgehoben. Die kirchlichen Symbole werden bis zu dem Ende der Zeiten bestehen. Dann allerdings tritt auch für sie eine Erhöhung ein: die Besiegelung der himmlischen Glückseligkeit. Derartige Gedankengänge sind die Voraussetzungen von *de azymis* 5,19–22:

- (19) Jenes Lamm der Symbole (d-râzē) ist ersetzt worden; denn es kam die Erfüllung und die Symbole verstummten.
- (20) Die Wirklichkeit des wahren Lammes bricht nicht ab. Was wäre größer als sie, wodurch sie ersetzt würde?
- (21) Welches Lamm könnte abschaffen das Lamm Gottes, das die Symbole (râzē) abgeschafft hat.
- (22) Auftrat die Erfüllung und kleidete sich in die Symbole (râzē), die ihr der Heilige Geist gewoben.
- (23) Das Symbol (râzâ) in Ägypten, die Wirklichkeit in der Kirche, die besiegelnde Vergeltung im (Himmel)reich⁵⁰.

Die letzte Strophe unterscheidet klar drei Stufen. Die erste bilden die Symbole des Alten Bundes, die durch Christus ersetzt wurden, in der Kirche zur Wirklichkeit wurden. Insofern Christus diese Verwirklichung ist, besitzt die Stufe der Kirche seine Unvergänglichkeit. Doch trägt diese Verwirklichung noch das Kleid von Symbolen, wie es in der 22. Strophe

⁴⁶ Vgl. Ex. 12,11.

⁴⁷ Lamy I, 651,7ff.

⁴⁸ Lamy I, 683,4ff.

⁴⁹ CSCO 169, 171.

⁵⁰ Lamy I, 591,7ff.

heißt. In der Aufhebung dieses Kleides wird daher wohl die Erhebung auf die dritte Stufe bestehen, die Ephräm »besiegelnde Vergeltung« nennt, womit nur die ewige Glückseligkeit, die *visio beatifica* gemeint sein kann, die zugleich auch höchster Grad der Anteilnahme am göttlichen Leben, höchste Form des eucharistischen Mahles ist. Denn auch bei Ephräm ist die Eucharistiefeyer der Kirche Bild des himmlischen Gastmahles, wie aus *contra Haereses* 47,3 hervorgeht, wo Ephräm den über Kana spottenden Markioniten vorhält, daß auch sie die Kirche Braut und Christus den wahren Bräutigam nennen; »und das Symbol des Weines des Hochzeitsfestes ist in ihren Kelchen, der Typus des Gastmahles in ihren Festen.«⁵¹

So blieb also bis zuletzt in dem *râzâ*, das in Verbindung mit der Eucharistie erscheint, der Symbolbegriff dominierend. Das gilt noch viel mehr beim Myron, vor allem auch deshalb, weil hier im Syrischen schon die Sprache das Myron (*mešhâ*) mit Christus (*mšihâ*) aufs engste verbindet und so eine Unmenge von Symbolen erschließt. Typen aus der Schrift und Bilder aus der Natur gehen hier bunt durcheinander, wie vor allem die Hymnengruppe *de oleo et oliva et de symbolis Domini Nostri* (d. h. die Hymnen 4–7 der Sammlung *de Virginitate*) zeigen kann. Hier wird in *Hy.* 4,2 der Ölbaum ein Schatz von Symbolen (*râzê*) genannt. Er trägt sichtbar seine Früchte und Blätter, unsichtbar Symbole und Typen (*râzê w-ṭupsê*). Nach einer kurzen Erwähnung der Krankensalbung durch die Apostel in 4,4 führen die Strophen 5ff. den Vergleich zwischen Öl und Christus durch. Strophe 8 nennt dabei den Namen *mešhâ* (Myron) Symbol (*râzâ*) und Schatten des Namens Christi (*mšihâ*). Strophe 11 verwertet das Beispiel der salbenden Sünderin. Strophe 14 deutet symbolisch (*b-râzâ*) den Paradiesesstrom auf das Myron in der Kirche. Die Schlußstrophe spricht zusammenfassend noch einmal von den *râzê* des Ölbaums und den *ṭupsê* des Öles. Der 5. Hymnus vergleicht zunächst Christus am Kreuz mit dem Licht der brennenden Öllampe. Strophe 3 spricht vom siebenarmigen Leuchter. Nach Strophe 4 wandelt Christus über das Meer wie das Öl auf dem Wasser schwimmt. Strophe 5–7 verwerten das Öllicht der kurzen Wintertage. Nach Strophe 8 verschlingt es die Finsternis, ein *râzâ* Christi, der den Tod verschlingt. In den noch anschließenden Strophen wechseln und verbinden sich Bilder aus der Natur (Öl und Schwert) mit Typen der Schrift (z. B. die klugen Jungfrauen). Ähnlich im sechsten Hymnus, wo die Typen der Schrift überwiegen: Salbung der Könige im Alten Testament; die zwei Ölzweige, die Zacharias sah; der erste Baum nach der Sintflut ein Ölbaum wie Christus der Erstgeborene der Auferstandenen; die Ölzweige beim Einzug des Herrn. Die Symbole des Öles (*râzay mešhâ*) nahmen ihre Zuflucht zu Christus (*mšihâ*) und der Schatzmeister der Symbole des Öles gab die Symbole dem Herrn der Symbole (*mârê râzê*) (Str. 7).

Der letzte und wichtigste Hymnus, der siebte, spricht ausführlich vom Myron der Taufsalbung. Die gegenseitige Durchdringung von Taufe und

⁵¹ CSCO 169, 184.

Myron, die dabei zu Tage tritt, wurde schon in einem eigenen Aufsatz behandelt⁵². Hier müssen die folgenden Symbole angeführt werden. In Strophe 6 heißt es: »Das Öl ist der Freund des Heiligen Geistes und sein Diener und wie ein Jünger folgte es ihm. Mit dem Öl bezeichnete er die Priester und die Gesalbten.« Strophe 9: »Das Öl, die Quelle der Heilungen, heftet sich an den Körper, den Quell der Krankheiten . . . Das Öl tilgt, in Gleichheit mit dem Gütigen, die Sünden in der Taufe.« Strophe 10: »Das Öl begleitet den Taucher, der wegen seiner Armut das Leben hassend in das Wasser hinabsteigt, sich selbst begräbt. Das Öl, eine Natur, die nicht untertauchen kann, verbindet sich mit dem Körper, der untertaucht, und tauchend bringt es aus der Tiefe den Schatz empor. Christus, die Natur, die nicht sterben (kann), kleidete sich in den sterblichen Körper, tauchte unter und brachte aus dem Wasser (der Taufe) den Schatz des Lebens der Stammeltern empor.« Der Terminus *râzâ* erscheint in diesen für das Sakrament der Taufe und des Myrons grundlegenden Sätzen nicht. Er findet sich nur in einem biblischen Typus, der nebenher verwertet wird. Zuerst in Strophe 4. Hier wird von Elias gesagt, daß er, der durch seine Himmelfahrt den Tod überwand, durch die beiden Symbole des vermehrten Mehles und Öles die Hungersnot besiegte. Das hier nur angedeutete Symbol findet seine weitere Erklärung in Strophe 12: »Das Öl hat in seiner Liebe symbolisch wie Christus fremde Schulden bezahlt. Der Schatz, der sich unentgeltlich in irdenen Krügen für die Schuldner fand, gleicht dem Schatz, der sich hinwieder für die Völker im irdischen Körper (Christi) fand. Das Öl wurde ein feiler Sklave, um Freie zu befreien. Christus wurde ein feiler Sklave, um die Sklaven der Sünde zu befreien. Im Namen und in der Tat hat das Öl Christus dargestellt.«

Die Taufsalbung fand sich auch bei Aphraat, in dem letzten der für ihn angeführten Beispiele. Dort erschien in diesem Zusammenhang ein neuer Terminus, nämlich *âtâ* = Zeichen. Auch bei Ephräm taucht hier das sinnentsprechende Wort *nîšâ* auf. So spricht er in den Hymnen 26 und 27 *Contra Haereses* von der wahren Religion unter dem Bild des Weges Christi. Die Meilensteine, die die Häretiker von diesem Weg gestohlen haben, sind nach *Hy. 27,3*: die Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes, das Zeichen (*nîšâ*) des Öles und der Taufe, das Brechen des Brotes und der Kelch des Heiles⁵³. Der Ausdruck *râzâ* fehlt hier. Doch nennt umgekehrt Ephräm in den *Hymnen de Fide* mehrmals auch die trinitarischen Namen (im Zusammenhang mit der Taufe) *râzê*. So in *Hy. de Fide 13,5*: »An den drei Namen hängt unsere Taufe. In den drei *râzê* erstrahlt unser Glaube. Die drei Namen übergab unser Herr seinen Zwölfen.«⁵⁴ Man sieht, wie hier *râzê* unmittelbar für die (trinitarischen) Namen eintreten kann. Wird nun hier die Bedeutung Symbol durch die Bedeutung Geheimnis verdrängt? Zur Beantwortung dieser Frage können noch folgende weitere Stellen aus

⁵² *Le baptême chez Saint Ephrem* = OrSyr 1 (1956) 127 f.

⁵³ CSCO 169, 109.

⁵⁴ CSCO 154, 60.

den *Hymnen de Fide* herangezogen werden. In *Hy.* 51,7 heißt es von der Taufe Jesu: »Dreifache rāzē haben deine Menschheit getauft: der Vater in seiner Stimme, und der Sohn durch seine (göttliche) Kraft und der Heilige Geist in seinem Überschatten.«⁵⁵ Die Übersetzung vernachlässigt das dē-, welches vor abâ (Vater) steht. Geht es als »die (das) des« auf rāzē zurück, dann würden die drei rāzē folgendermaßen verteilt: das rāzâ des Vaters lag in seiner Stimme und das rāzâ des Geistes im Herabschweben der Taube. Nur beim Sohn heißt es nicht bē- sondern bëyad »durch«. Sein rāzâ läge ja auch in dem Menschen, der getauft wurde. Die Stimme und vor allem die herabschwebende Taube sprechen für eine konkrete Bedeutung des rāzâ, also weniger Geheimnis als wiederum Symbol. Eine dritte Stelle, die in diesem Zusammenhang herangezogen werden muß, ist *Hy. de Fide* 40,10. In der vorangehenden Strophe wird gesagt, daß das Feuer sich in der Wärme ausbreitet, daß die Wärme Wasser und Brot durchdringt, sich mit ihnen verbindet. Strophe 10 nimmt daran anschließend die Wärme als rāzâ und ṭupsâ des Heiligen Geistes, der sich mit dem Wasser der Taufe verbindet zur Entsühnung, und mit dem eucharistischen Brot zum Opfer: »Und obwohl ganz ähnlich in all diesen Dingen, ist (doch auch wieder) das Feuer weit entfernt; denn es vermag nicht darzustellen die dreifachen rāzē, die niemals dargestellt wurden.« Nähme man hier den Schlußsatz absolut, dann wäre rāzâ bildloses Geheimnis. Doch das unmittelbar Vorangehende, in dem Feuer—Wärme—Licht als Symbole der Trinität anerkannt werden, beweist, daß zu dem »die niemals dargestellt wurden« zu ergänzen ist: »so wie sie wirklich sind«. Nun sind aber nicht nur Feuer—Wärme—Licht rāzē der drei göttlichen Personen; auch die Namen Vater—Sohn—Geist sind noch menschliche Bilder. Man vergleiche nur, wie in *Hy. de Fide* 59,4—7 betont wird, daß die Offenbarung der drei göttlichen Namen nicht eine Offenbarung ihrer Naturen⁵⁶ bedeutet. Die göttlichen Namen bleiben daher rāzē, d. h. dunkle Symbole. Nicht abstrakt »Geheimnisse«. Wie rāzâ von der abstrakten Bedeutung »Geheimnis« wegstrebt hin zu der konkreten Bedeutung »verhüllte Erscheinungsform«, »Bild«, »Symbol«, kann noch durch eine Stelle aus einem anderen Zusammenhang beleuchtet werden, durch *Hy. de Fide* 4,9—10: »An allen Orten, o Herr, sind deine rāzē, und doch bleibst du an allen Orten verborgen. Während dein rāzâ in der Höhe ist, nimmt (die Höhe) nicht wahr, daß du es bist. Während dein rāzâ in der Tiefe ist, erfaßt (die Tiefe) nicht, wer es sei. Während dein rāzâ im Meere ist, bleibst du dem Meer verborgen. Während dein rāzâ auf dem Lande ist, weiß (das Land) nicht, daß du es bist. Gesegnet (seist du), o Unsichtbarer, Sichtbarer!« Der Schlußausruf bringt klar zum Ausdruck, daß hier das rāzâ »verhüllte Erscheinungsform« ist. Die Verwandtschaft zu Bild wird durch den Beginn der anschließenden Strophe bestätigt: »Denn auch dein kleines rāzâ ist eine Quelle von rāzē, und wer vermöchte zu

⁵⁵ CSCO 154, 159.

⁵⁶ Ephräm kann hier auch pluralisch reden; vgl. *Studia Anselmiana* 21, 40f.

erklären die rāzē, die kein Ende finden! Denn wenn jemand dein Bild (dmūtā) nimmt, wird es zur Quelle, die alle Bilder hervorfliessen läßt.«

Doch nun zurück zu *Hy. contra Haereses* 27,3. Als zweiten Meilenstein am Wege Christi nennt dort Ephräm nach den drei trinitarischen Namen »das Zeichen des Öles und der Taufe« (nīšā d-mešhā āf da'mādā). Dieses nīšā kann synonym zu rāzā und ṭupsā (typos) stehen. So wird in *Hy. de Fide* 74,22 vom jüdischen Volk gesagt, es sei nīšā des Winters und Typus der Kälte, und in *Hy. contra Haereses* 25,10 erscheinen nīšā, ṭupsā und rāzā zusammen, indem Ephräm hier von Christus, der über die stürmischen Fluten des Sees wandelt, sagt: »Er bildete (ṣār), zeigte rāzē in den Wellen und es entstanden ṭupsē in den Fluten. Auf den Wogen bahnte er einen Weg, und er zeichnete (ršam) Zeichen nīšē) für das Land ins Meer.«⁵⁷ Die Synonymität schließt das Verbleiben einer Sonderbedeutung nicht aus. In diesem Zusammenhang ist wohl das Verb ršam zu beachten, das auch in *Hy. de Fide* 18,12 mit nīšā verbunden auftritt. Hier sagt Ephräm, daß, wer die Tunika anlegt, es nicht ohne rāzā des Kreuzes tut. Denn er breitet die Arme aus wie ein Kreuz. »Sein Kleid ist ein Spiegel (des Kreuzes) und auf ihm ist gezeichnet (ršim) das Zeichen (nīšā) (des Kreuzes).«⁵⁸ Nun ist aber die Taufsalbung die Besiegelung und die Kennzeichnung, die neutestamentliche Beschneidung, was Ephräm in *Hy. de Virg*, 7,6 so ausdrückt »Das unsichtbare Siegel des Geistes wird durch das Öl den Körpern aufgedrückt, indem sie bei der Taufe gesalbt und zu Gezeichneten (ršimē) werden.« Dabei ist wohl sicher mehr an die Bezeichnung der Stirne mit Öl (in Kreuzesform) gedacht als an die Salbung des ganzen Körpers unmittelbar vor dem Untertauchen. In diesem Zusammenhang ist vor allem auch noch *Hy. de Fide* 49,4 heranzuziehen. Hier sagt Ephräm von der Arche, daß sie bei ihrer Fahrt auf dem Wasser der Flut »das Zeichen (nīšā) ihres Bewahrers gezeichnet hat (rešmat), das Kreuz ihres Schiffers und das Holz ihres Steuermannes, der kommen und uns fügen sollte die Kirche inmitten der Wasser; und im Namen der Drei sollte er ihre Bewohner retten, und der Geist sollte statt der Taube ihre Salbung spenden (mšammšā mšihūtāh) und das Symbol ihrer Erlösung (rāzā d-purqānāh)«. ⁵⁹ Hier steht nīšā klar im Sinn von Kreuzzeichen, aber nicht unmittelbar. Unmittelbar geht es auf das Kreuz der Windrose, das die Arche in ihrer Fahrt nach Norden, Süden, Osten und Westen auf der Flut gezeichnet hat, als Symbol des Kreuzes des kommenden Erlösers. Von der Salbung und Taufe ist erst anschließend die Rede. Der Name der Drei geht auf die Taufformel. Salbung und Symbol der Erlösung bezeichnen sachlich wohl das gleiche wie nīšā d-mešhā w-da'mādā in *Hy. contra Haer.* 27,3. Mit anderen Worten: nīšā und rāzā können hier wechseln; nur scheint nīšā mit seiner engeren Bedeutung »Zeichen« mehr mit dem Myron verknüpft zu sein.

⁵⁷ CSCO 169, 102.

⁵⁸ CSCO 154, 71.

⁵⁹ CSCO 154, 155.

Râzâ ist der umfassendere Ausdruck auch in *Hy. de Fide* 13,2. Der Zusammenhang ist folgender. Ephräm spricht in 13,1 davon, daß er seinen Glauben rein von dem Irrtum der Arianer bewahrt hat, die den Vater bekennen, den Sohn aber verleugnen. Daran anschließend sagt er in Strophe 2 bildhaft, er habe seinen Glauben dem Vater dargebracht, und dieser habe seine Vaterschaft eingezeichnet (ršam). Er habe den Glauben dem Sohn dargebracht und dieser habe damit aufs engste sein Gezeugtsein verknüpft. »Und auch der Heilige Geist hat ihn geheiligt und in ihm das allheiligende Symbol gebildet (šarat bâh râzâ mqaddeš kul).«⁶⁰ Die ganze Strophe spricht offenbar von der Taufe, von dem Bekenntnis der drei göttlichen Personen und dem anschließenden allheiligenden Symbol, das hier allgemein dem Heiligen Geist zugewiesen wird, also die Taufsalbung, die in *Hy. de Fide* 49,4 in besonderer Weise dem Geist zugeschrieben wurde, miteinschließt.

Diese Verwandtschaft von nišâ und râzâ beweist nun auch für die Sakramente des Myron und der Taufe, daß im Terminus râzâ die Symbolidee vorherrscht und nicht die Bedeutung von Kultgeheimnis. Die Beispiele, in denen râzâ bei Ephräm klar die Bedeutung Geheimnis hat, haben mit den Sakramenten nichts zu tun. Râzâ bedeutet hier im Anschluß an den biblischen Gebrauch des Wortes einen geheimen Plan, eine geheime Absicht Gottes oder des Menschen oder auch des Satans. So sagt z. B. der Böse in *Carm. Nis.* 35, Str. 11, daß er schon das Jesuskind gefürchtet habe. Er habe deswegen Herodes zur Ermordung der Kinder angestachelt, damit es mit ihnen getötet würde. Daß es entging, habe seine Furcht gesteigert. Denn »wie (konnte) er nur unsere geheime Absicht (râzan) merken?«⁶¹ In *Hy. de Azymis* 14,11 ist das râzâ ksē men talmidē das den Jüngern verborgene Geheimnis nur der Umstand, wer der Verräter sei⁶². Dem jungfräulichen Johannes vertraute Jesus dieses Geheimnis an, um dadurch zu zeigen, daß die Jungfräulichkeit ba(r)t râzâh d-qaddišûtâ (h)i in die Geheimnisse der göttlichen Heiligkeit eingeweiht sei⁶³, ein Ausdruck, der uns in der gleichen Form und mit der gleichen Bedeutung schon bei Aphraat begegnet ist⁶⁴. In *Hy. de crucifixione* 3,15 kommt Ephräm noch einmal auf dieses Geheimnis des bevorstehenden Verrates zu sprechen: »In dir, (o Abendmahlsaal), ist das verborgene Geheimnis (râzâ kasyâ) geoffenbart worden durch das sichtbare Brot, das er ihm gab.«⁶⁵ Tiefer liegt das râzâ von *Hy. de Fide* 60,3. Hier heißt es in einer Polemik gegen die Arianer: wäre es Gottvaters Absicht gewesen, sich in der Schrift als Vater Christi nur auszugeben, ohne es wirklich zu sein, kein Arianer hätte dann »das Geheimnis dieses vor jeder Kreatur verborgenen Gedankens Gott entreißen können.«⁶⁶

Mit dieser letzten Stelle sind wir in die Nähe des neutestamentlichen râzâ gekommen. Auf das râzâ der Synoptiker spielt offenbar Ephräm in

⁶⁰ CSCO 154, 60.

⁶¹ Syr. Text: *Hy.* 35, 142.

⁶² Lamy I, 603,1.

⁶³ Lamy I, 603,4.

⁶⁴ Vgl. oben S. 22 f.

⁶⁵ Lamy I, 661,9 a. i.

⁶⁶ CSCO 154, 186.

Hy. de Paradiso 6,22 an: »Das Geheimnis (râzâ), das der Apostel offenbarte im Gleichnis«; denn hier ist mit Apostel wohl sicher Christus gemeint. Von den Aposteln heißt es anschließend pluralisch, daß sie dieses Geheimnis des Reiches Gottes überallhin verbreitet haben⁶⁷. Und das Christusmysterium des heiligen Paulus liegt wohl in *Hy. de crucifixione* 8,5 vor, wo Ephräm von dem »Geheimnis« des Herrenleidens sagt: b-râz pagreh durch das Geheimnis seiner aus Maria angenommenen körperlichen, menschlichen Natur litt er, w-azleg b-râz hayleh, d. h. er erstrahlte siegreich in der Auferstehung durch das Geheimnis seiner göttlichen Allmacht⁶⁸.

Bis jetzt ist uns bei Ephräm kein einziges râzâ begegnet, das klar und eindeutig die Bedeutung »Kultmysterium« gehabt hätte. Eine Vorstufe dazu kann man in den Lehr- und Lesemysterien, in den Mythologemen der Gnostiker finden, die Ephräm ein paarmal in den Hymnen *contra Haereses* erwähnt. Hier heißt es z. B. in Hymnus 25,8,11, daß die Irrlehrer jeden Einfältigen unterrichten in den häßlichen Geheimnissen (qeflê) ihrer Mysterien (râzayhôn)⁶⁹. Und von Bardaisan sagt Ephräm in *c. Haer.* 1,11, daß seine Rede äußerlich vernünftig gewesen sei, insgeheim aber wahnwitzig in blasphemischen Geheimnissen (b-râzê d-guddâfâ)⁷⁰. Diese waren offenbar der Inhalt seines Buches, das Ephräm in *Hym.* 56,9 das Buch seiner häßlichen Geheimnisse (sfar râzaw snayâ d-Bardaysan) nennt⁷¹. Ein Beispiel daraus hat man wohl in *Hym.* 55,1, in »der Kinderfabel« von der Erzeugung des Sohnes des Lebens aus dem Vater und der Mutter b-râz nûnâ, wo das râz wohl sicher nur mehr die abgeschwächte Bedeutung von »gleich wie« hat, also: in der Weise eines Fisches⁷².

Für das râzâ mit der Bedeutung Kultmysterium scheint in den echten Werken Ephräms nur eine Stelle vorhanden zu sein. Es sind die beiden Strophen 100 und 101 aus dem 4. Hymnus *de Nativitate*⁷³. Der syrische Text lautet:

(100)	ܟܪܘܚܐ ܕܥܡܐ ܕܥܡܐ ܕܥܡܐ ܟܪܘܚܐ ܕܥܡܐ ܕܥܡܐ ܕܥܡܐ
(101)	ܟܪܘܚܐ ܕܥܡܐ ܕܥܡܐ ܕܥܡܐ ܟܪܘܚܐ ܕܥܡܐ ܕܥܡܐ ܕܥܡܐ

Die vorangehenden Strophen handeln von der Eucharistie, vom eucharistischen Brot. Von ihm heißt es, daß es geistig ist und daher nur Geistigen auf geistige Weise das Leben schenkt. Wer es körperlich, ohne Unterscheidung, nimmt, hat keinen Nutzen. »Das Brot des Erbarmers nimmt unterscheidend der menschliche Geist als Lebensarznei.« Das Unterscheiden, von dem hier die Rede ist, ist offenbar das würdige Feiern und Nehmen der Eucharistie nach 1 Cor., 11,27 ff. Das Brot steht also stellvertretend nicht

⁶⁷ CSCO 174, 24.

⁶⁸ Lamy I, 709,22f.

⁶⁹ CSCO 169, 102.

⁷⁰ CSCO 169,3.

⁷¹ CSCO 169, 211.

⁷² CSCO 169, 207.

⁷³ ER II, 409, D/E.

nur auch für das Trinken des Kelches, sondern für die ganze christliche Opferfeier. Das erklärt den Übergang zu der hier anschließenden Strophe

100: »Wenn (schon) die Opfer der Toten / im Namen der Dämonen (dargebracht) in (mit) rāzâ geopfert / und gegessen werden,

101: wie sehr ziemt es dann uns, / daß das Heilige der Unterscheidung, sein rāzâ, in Reinheit / in uns(erer Mitte) vollzogen werde!

Die »Opfer der Toten« stammen aus Psalm 106,28: et comederunt sacrificia mortuorum, also heidnische Opfer, die den Dämonen unter Anrufung ihrer Namen dargebracht werden. Diese werden, wie betont wird (emphatisches hū), b-rāzâ dargebracht. Der Ausdruck wird durch den anschließenden Vergleich erläutert: in einer heiligen, wenigstens kultische Reinheit erfordernden Opferfeier, also »in einem Mysterium«.

Dieses rāzâ kehrt offenbar in der nächsten Strophe wieder, obwohl es hier nicht mehr absolut steht, sondern mit einem Pronomen suffixum versehen ist, das auf qudšâ d-puršânâ zurückgeht. Dieses qudšâ d-puršânâ ist das eucharistische Brot, von dem Ephräm ausging; sein rāzâ ist die ganze Eucharistiefeier.

Diese eine Stelle liegt wie ein erratischer Block im echten Schrifttum Ephräms. Es ist aber nicht schwer, den Grund zu sehen, wie er hieher geraten ist. Die Ursache liegt in dem Vergleich mit den heidnischen Opfern. Für diese gebraucht Ephräm das Wort rāzâ, das er dann im Rahmen des Vergleiches auch für die Eucharistiefeier im gleichen Sinn beibehält. Wo er aber auf rein christlichem Boden sich bewegt, hat für ihn rāzâ ausschließlich die Bedeutung »Symbol«⁷⁴.

Man kann ja nun allgemein dazu sagen, daß wir mit der Bedeutung »Symbol« ideell in der Sphäre des Mysteriums begriffes bleiben. Doch in der Frage der Herkunft und des Ursprungs spricht doch diese Feststellung sehr zu Gunsten einer im wesentlichen genuin christlichen Entwicklung.

⁷⁴ Vgl. dazu aus dem griechisch sprechenden Teil des syrischen Raumes die Rolle des typos bei Theodor von Mopsuestia, die von J. Betz, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter* (Freiburg 1955) 227–231 dargestellt wurde.

Ein neuer Text von Ephraem über das Mönchtum

von

Arthur Vööbus

Verschiedene Texte über das Mönchtum sind unter Ephraems Namen überliefert worden, von denen nur ein Teil einer kritischen Sichtung standhält und so als Ephraems Erbe gelten darf. Darunter befindet sich nur ein Brief¹, andere sind metrische Traktate². Mit diesen Studien³ war die quellenkritische Prüfung, soweit die herausgegebenen Texte hier in Betracht kommen, zum Abschluß gebracht.

Auf meiner letzten Studienreise, die mich wieder zu den Handschriften führte, habe ich unter anderen Schriften einen Text gefunden, der bestimmt in den Zyklus der authentischen Texte eingegliedert werden muß. Bisher bin ich ihm in drei Handschriften begegnet. In Hs. Šarfeh 302⁴ in der Sammlung des Antiochenischen Patriarchats, die in das 15. oder 16. Jh. gehört, erscheint dieser unter dem Titel: »Ein Mēmra von Mār Ephraem über die Einsiedler, Trauernden und die Bewohner in der Wüste und auf verödeten Bergen.« Der andere Text ist in Hs. Vat. syr. 566⁵ mit dem identischen Titel. Der dritte Text befindet sich in Hs. Šarfeh 19,1⁶ in der Sammlung des Klosters, hat aber einen anderen Titel: »Ein anderer mēmra über die Einsiedler und Eremiten in dem Metrum des Mār Ephraem.« Die beiden ersten Handschriften haben ein Stück als Einleitung, das aus einem anderen Text ähnlichen Inhalts entnommen ist⁷.

Was bei diesem Text den Leser, der mit Ephraems Schriften über das Mönchtum bekannt ist, überrascht, ist seine Verwandtschaft mit den authentischen Texten. Diese ist so auffallend, daß man gleich bei der ersten Bekanntschaft davon überzeugt ist, daß man es hier mit einer ephraemischen Schrift zu tun hat.

Zuerst fällt einem die eigentümliche Sphäre des Interesses auf. An einer Stelle, wo der Autor seinen Blick über das Mönchtum gleiten läßt, sagt er: »der eine müht sich allein ab — davon gibt es eine große Menge in der Wüste; die anderen mühen sich ab auf den Felsen — davon gibt es Mengen und Tausende; die dritten versammeln sich untereinander zu vieren, sechsen und sieben — falls sie es wünschen, versammeln sie sich zu einer Gruppe von zwölf.«⁸ Aber ganz so wie Ephraem⁹, sagt der Autor nie etwas über die Lebensweise und Sitten der anderen, ausgenommen nur über die Einsiedler. Hier betreten wir ein Terrain, wie dieses in den authentischen Schriften Ephraems sich entfaltet. Gelegentlich deutet er hier und

¹ A. Vööbus, *A Letter of Ephrem to the montaineers. A literary critical contribution to Syriac patristic literature* = Contributions of the Baltic University 25 (Pinneberg 1947).

² A. Vööbus, *Beiträge zur kritischen Sichtung der asketischen Schriften, die unter dem Namen Ephraem des Syrers überliefert sind* = OrChr 39 (1955) 48 ff.

³ A. Vööbus, *Untersuchungen über die Authentizität einiger asketischer Texte, überliefert unter dem Namen »Ephraem Syrus«*. Ein Beitrag zur syrischen Literaturgeschichte = Contributions of the Baltic Univ. 57 (Pinneberg 1947).

⁴ Fol. 221a—224b.

⁵ Fol. 73a—87a.

⁶ Fol. 209b—215a.

⁷ T. J. Lamy, *Ephraem Syri Hymni et sermones* 4 (Mechliniae 1902) 147f.

⁸ Hs. Šarfeh Patr. 302, fol. 223a.

⁹ P. Zingerle, *Monumenta syriaca* 1 (Oeniponti 1869) 7f.

da darauf hin, daß auch kleinere Gruppen von Mönchen existieren, aber sein Blick gleitet gleich über sie hinweg und weilt nur bei den Einsiedlern.

Der Faden läßt sich noch weiter verfolgen. Für diesen ersten Eindruck findet man eine Bestätigung unter verschiedenen Gesichtspunkten. Die wichtigsten von diesen Gründen müssen hier kurz gestreift werden.

Zuerst führt eine nähere Nachprüfung des Textes uns zu einem Bild, das wohl ganz nach Ephraems Art gezeichnet ist. Das Einsiedlertum, das der Autor skizziert, ist eine Erscheinung von Anachorese in den Klüften, auf den Felsen und in den Wüsten. Ihre Beschreibung offenbart die bevorzugten Farben des Altmeisters von Edessa¹⁰. Die Pinselstriche betreffs der wandernden Mönche, ihrer primitiven und wilden Lebensweise, Entbehrungen und Leiden verraten deutlich Ephraems Hand.

Daß mit dieser Vermutung sicher das Richtige getroffen wird, beweist zur Evidenz die Nachprüfung der Struktur der Gedankenwelt. Am besten ist es, wenn man den Text selber reden läßt. Im Folgenden ist beispielshalber eine Stelle aus der Handschrift neben einen Text gestellt, der aus einer Schrift Ephraems genommen ist:

»Ihr ganzes Tun am Tag und (während) der ganzen Nacht ist Beten; anstelle der Rauchwerke, die sie nicht haben, steht ihre Reinheit als Aussöhnung; anstelle des Gebäudes der Kirche sind sie Tempel für den Heiligen Geist; anstelle der Altäre (sind) ihre Sinne; als Opfer werden ihre Gebete der Gottheit dargebracht¹¹.«

»Sie zelebrieren als Priester für sich selber und sie bieten ihre Leiden dar; jeden Augenblick geben sie sich selber Absolution von Tränen; ihr Fasten ist ihr Meßopfer und ihre Vigilien ihre Libationen; ihr Glaube ist ihr Heiligtum, ihre Sinne ihre Altäre; ihre Jungfräulichkeit das vollkommene Opfer, ihre Keuschheit der Vorhang (des Heiligtums), und ihre Demut das Gefäß des Opferrauches¹².«

Der Vergleich dieser Gedankenzüge, zu dem man noch eine Stelle aus Ephraems Brief heranziehen muß¹³, spricht für sich selber. Alles ist ephraemisch. Nicht nur der Parallelismus in Gedanken und Form fällt hier auf. Besonders der altertümliche Hintergrund, wo man das Mönchtum gegen die Kritik seitens der Gläubigen in Schutz nehmen mußte¹⁴. Ebenso verblüffend ist die Art und Weise der Verteidigung, die so weit geht, daß sie behauptet, daß die Mönche »Priester im Geheimen«¹⁵, oder nach einer anderen Handschrift »geistliche Priester«¹⁶ sind. Diese Beobachtungen zeigen, wie allen diesen Texten sozusagen noch der Geruch uralten Gedankenguts anhaftet¹⁷.

Schließlich darf darauf hingewiesen werden, daß auch die Terminologie mit derjenigen der authentischen Schriften Ephraems übereinstimmt. Die Metaphern,

¹⁰ Der Verfasser weilt gern bei den Männern, die Blätter von den Bäumen essen, die Wasser aus dem Fluß trinken, immer umherwandern, die armselig, schmutzig, wild und abgetötet sind, weil Hunger, Fasten und Kasteiung sie häßlich gemacht haben.

¹¹ Zingerle a. a. O. 1,12.

¹² Hs. Šarfeh Patr. 302, fol. 222a.

¹³ J. J. Overbeck, *S. Ephraemi Syri Rabulae episcopi Edesseni Balaei aliorumque opera selecta* (Oxonii 1865) 121.

¹⁴ Vgl. auch Lamy a. a. O. 4,163; Zingerle a. a. O. 1,11; *Opera omnia*, ed. P. Mobarrek (Romae 1743) 3,650.

¹⁵ Hs. Šarfeh Patr. 302, fol. 222a.

¹⁶ Hs. Šarfeh 19/1, fol. 80a.

¹⁷ Vööbus, *Untersuchungen* 30ff.

die Wendungen und Vergleiche, die in einer kaleidoskopischen Weise der mönchischen Erscheinung gewidmet sind, stammen aus Ephraems Werkstatt¹⁸.

Endlich wollen wir es nicht unterlassen, auch eine Kontrollinstanz zu befragen, nämlich den neutestamentlichen Text, mit dem der Autor bekannt war. Außer einigen flüchtigen Anspielungen, die zu keinem Resultat führen, gibt es zwei Stellen, die von Belang sind. Die eine Stelle ist Matth. 23,10 ܡܫܠܝܢ ܡܫܠܝܢ¹⁹ > Syr-Sin, Syr-Cur ܡܫܠܝܢ ܡܫܠܝܢ, Peš ܡܫܠܝܢ ܡܫܠܝܢ. Diese Lesart erscheint tatsächlich im Diatessaron, wie der persische Zeuge es zeigt²⁰. Die zweite Stelle in Matth. 25,10 lautet ܕܠܗ ܕܡܪܝܢܐ ܕܠܗ ܕܡܪܝܢܐ²¹ Syr-Sin, [Syr-Cur] ܕܠܗ ܕܡܪܝܢܐ ܕܠܗ ܕܡܪܝܢܐ und Peš ܕܠܗ ܕܡܪܝܢܐ ܕܠܗ ܕܡܪܝܢܐ. Dies ist eine Lesart, die Ephraem verwendet²².

So dürfen wir das Fazit ziehen. Die Prüfung dieses Textes führt uns zum Ergebnis, daß Faser, Gewebe wie auch Stickereien nach Ephraems Art und Weise angefertigt sind. Dieser mēmrā gehört zu den authentischen Texten, und damit findet der Zyklus der diesbezüglichen Schriften eine interessante Ergänzung.

¹⁸ Siehe besonders die Vergleiche der Einsiedler mit wilden Tieren und mit Vögeln.

¹⁹ Hs. Šarfeh Patr. 302, fol. 222a.

²⁰ G. Messina, *Diatessaron persiano* (Roma 1951) 266.

²¹ Hs. Šarfeh Patr. 302, fol. 224b.

²² Lamy a. a. O. 4,207,211; W. C. Mitchell, *S. Ephraim's Prose refutations* (London 1921) 2,164f.; G. Bickell, *Carmina Nisibena* (Lipsiae 1866) 141; R. Harris, *Fragments of the commentary of Ephrem Syrus upon the Diatessaron* (London 1895) 48.

Eucharistische Textfragmente einer koptisch-saidischen Handschrift

von

Käte Zentgraf

Zweites Bruchstück*

1. Text

Ⲅ

ΠΑ

ⲉⲧ ϣⲓ ⲧⲗⲁⲑⲟⲗⲓⲕⲏ ⲛⲁⲛⲟⲥⲟⲗⲓⲕⲏ ⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃⲥ ⲥⲱⲡⲉⲣⲛⲓ

ⲧⲁⲛⲁⲫⲟⲣⲁ ⲙⲡⲣⲁⲧⲓⲟⲥ ⲑⲥⲙⲁⲥ ⲛⲁⲛⲟⲥⲟⲗⲟⲥ

Ⲓⲓⲙ ⲡⲉⲧⲓ ⲁⲥⲣⲛⲉϣⲛⲟⲥⲉ ⲡⲣⲓ ⲙⲡⲉ ⲡⲉϣⲗⲁ ⲡⲉϣⲙⲉⲉⲧⲉ ϣⲓⲡⲁⲣⲁⲗⲓⲥⲟⲥ ⲡⲉϣⲗⲁ ⲡⲉϣ
 ϣⲏⲧ ϣⲓ ⲑⲉⲗⲏⲓⲙ ⲡⲧⲉⲡⲉ ⲡⲉϣⲛⲁⲧ ⲉⲡⲛⲟⲧ ⲧⲉ ⲡⲓⲁⲧⲛⲁⲧ ⲉⲣⲟϥ ⲡⲉⲓⲁⲧⲧⲁⲣⲟϥ ⲡⲉⲓ ⲁⲧⲉⲡⲣⲁⲧϥ
 ⲡⲁⲧⲧⲉⲡⲛⲏⲧⲟⲥ ⲡⲁⲙⲓⲛⲧⲣⲓⲧⲟⲥ ⲡⲉⲡⲧⲁϥ ⲙⲓⲛⲧⲣⲉⲧⲉ ⲡⲧⲉⲕⲧⲓⲥⲓⲥⲓ ⲧⲏⲣⲥ ϣⲓ ⲟⲩⲥⲙⲓⲛⲉ ⲙⲙⲡⲗⲁⲁⲧ
 ⲥⲟⲟⲧⲓ ⲡⲧⲉϥ ⲁⲓⲙⲓⲟⲩⲣⲧⲉⲗⲁ ⲉⲓⲙⲏⲧⲉⲓ ⲡⲧⲟϥ ⲙⲁⲧⲁⲁϥ ⲙⲓ ⲡⲉⲓⲱⲧ ⲡⲁⲧⲁⲑⲟⲥ ⲙⲓ ⲡⲉⲡⲓⲁ
 ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃⲥ ⲡⲉⲓ ⲥⲟⲙⲡⲓ ⲟⲩⲁⲛⲉ ⲟⲩⲙⲓⲡⲏⲧⲟⲧⲧⲉ ⲡⲟⲩⲟⲧ ⲙⲓⲧⲗⲟⲉⲓⲥ ⲡⲟⲩⲱⲧ ⲥⲟⲙⲧⲉ ⲡⲣⲟ
 ⲡⲟⲥⲁⲥⲓⲥ ⲟⲩⲧⲣⲓⲁⲥ ⲉⲥⲥⲏⲕⲉⲑⲟⲗ ϣⲓⲟⲩⲙⲓⲡⲏⲧⲟⲧⲧⲉ ⲡⲟⲩⲱⲧ ⲡⲉⲓⲥⲟⲙⲡⲓ ⲟⲩⲁⲛⲉ ⲡⲉⲓ
 ⲧⲁϥ ⲥⲱⲟⲩⲧ ϣⲟⲩⲓ ⲛⲓⲙⲟⲟⲧ ⲧⲏⲣⲟⲧ ⲉⲧⲣⲓϣⲙ ⲡⲕⲁⲣ ⲉⲧⲥⲟⲟⲩⲧ ⲡⲟⲩⲱⲧ ⲁϥⲙⲟⲧⲧⲉ] ⲉⲣⲟⲥ
 ϣⲉ ⲧⲉ ⲑⲁⲗⲁⲥⲥⲁ ⲁϥⲕⲓⲥ ⲡⲧⲉ . . . ⲙⲟ ⲡⲁⲣϣⲏ ⲉⲧⲥⲱⲕ ⲉⲣⲣⲁⲓ ⲉⲣⲟⲥ ⲟⲩⲁⲉ ⲡⲉⲥ
 ⲡⲁⲙⲟⲩⲧ ⲁⲛ ⲟⲩⲁⲉ ⲡⲉⲡⲁⲥⲱⲱⲱⲧ ⲁⲛ ⲡⲉⲡⲧⲁϥⲧⲱⲱⲱ ⲛⲓⲙⲟⲧ ⲡⲉⲓⲟⲩⲟⲧⲧⲉ ⲥⲱⲓⲙⲡⲓ
 ⲙⲙⲉⲣⲟⲥ ⲁϥⲕⲓⲥ ⲡⲟⲩⲙⲉⲣⲟⲥ ϣⲓⲧⲡⲉ [ⲁϥ]ⲕⲓⲥ ⲡⲟⲩⲙⲉⲣⲟⲥ ϣⲓϣⲙ ⲡⲕⲁⲣ ⲁϥⲕⲓⲥ [ⲡⲟⲩ]
 ⲙⲉⲣⲟⲥ ϣⲁⲡⲉⲥⲏⲧ ⲙⲡⲕⲁⲣ ⲡⲉⲡⲧⲁϥ[ⲧⲁ]ⲙⲓⲧⲉ ⲡⲣⲓ ⲙⲓ ⲡⲟⲟⲩ ⲙⲓ ⲡⲥⲓⲱⲧ ⲁϥⲕⲓⲥ[ⲙ]
 ⲡⲣⲓ ⲉⲧⲣⲉϥⲣⲟⲧⲟⲉⲓⲡⲓ ⲉϣⲓ ⲡⲉϥϥⲱⲧ [ϣⲙ]ⲡⲉⲣⲟⲟⲧ ⲁⲧⲱ ⲡⲟⲟⲩ ⲡⲧⲉⲧⲱⲧⲓ ⲁⲧⲱ ⲡⲥ[ⲟⲩ]
 [ⲡⲣⲱⲣ] ⲙⲓ ⲡⲥⲱⲱⲱⲱⲱ ⲙⲓ ⲡⲥⲟⲩⲏⲣⲧ . ⲟⲩ . ⲉⲧⲣⲉϥⲣⲟⲧⲟⲉⲓⲡⲓ ⲉⲣⲣⲁⲓ ⲉϣⲙ ⲡⲕⲁⲣ ⲁⲕⲧⲁⲙⲓⲟ
 ⲡⲡⲁⲧⲧⲉⲗⲟⲥ ⲁⲉ ⲟⲓ ⲙⲓ ⲡⲁⲣϣ[ⲁⲧ]ⲧⲉⲗⲟⲥ ⲡⲁⲣϣⲏ ⲙⲓ ⲡⲉⲣⲟⲩⲥⲓⲁ ⲡⲁⲧⲏ[ⲁⲙⲓⲥ]

ΠΒ

ⲙⲓ ⲡⲥⲟⲙ ⲧⲏⲣⲟⲧ ⲉⲧ ϣⲓ ⲙⲡⲏⲧⲉ ⲁⲕⲧⲁⲙⲓⲉ ⲡⲣⲟⲙⲉ ⲁⲉⲟⲓ ⲕⲁⲧⲁ ⲧⲉⲕⲣⲓⲕⲓⲡⲓ ⲁⲧⲱ
 ⲕⲁⲧⲁ ⲡⲉⲕⲉⲛⲉ ⲉⲑⲟⲗ ϣⲓⲧⲟⲟⲧⲓ ⲙⲓ ⲡⲉⲕⲉⲛⲱⲧ ⲡⲁⲧⲁⲑⲟⲥ ⲙⲓ ⲡⲉⲡⲓⲁ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃⲥ ⲁⲕ
 ⲧⲁⲙⲓⲉ ⲡⲡⲁⲣⲁⲗⲓⲥⲟⲥ ⲁⲉ ⲟⲓ ⲁⲕⲕⲁ ⲡⲣⲱⲙⲉ ⲡⲧⲁⲕⲧⲁⲙⲓⲟϥ ⲡⲣⲏⲧϥ ⲉⲧⲣⲉϥⲣⲟⲧⲱⲥ ⲉⲣⲟϥ
 ⲡⲉϥⲙⲟⲧ ⲉⲣⲟⲕ ⲡⲧⲟⲕ ⲡⲉⲧⲉⲣⲉ ⲡⲁⲧⲧⲉⲗⲟⲥ ⲥⲙⲟⲧ ⲉⲣⲟⲕ ⲡⲧⲟⲕ ⲡⲉⲧⲉⲣⲉ ⲡⲁⲣϣⲁⲧⲧⲉⲗⲟⲥ
 ⲟⲩⲱⲱⲧ ⲛⲁⲕ :: ⲟⲓ ⲕⲁ :: ⲡⲧⲟⲕ ⲡⲉⲧⲉⲣⲉ ⲡⲁⲧⲏⲙⲓⲥ ϣⲓⲙⲡⲉⲧⲉ ⲉⲣⲟⲕ ⲡⲧⲟⲕ ⲡⲉⲧⲉⲣⲉ
 ⲡⲉⲣⲟⲩⲥⲓⲁ ϣⲱⲧ ⲙⲡⲉⲕⲉⲟⲟⲧ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃⲥ [ⲛ]ⲧⲟⲕ ⲡⲉⲧⲉⲣⲉ ⲡⲉⲑⲣⲟⲛⲟⲥ ϣⲟⲟⲧ ⲛⲁⲕ ⲉⲣⲣⲁⲓ .
 ⲧⲁⲟⲩⲟⲩⲟⲩⲓⲁ ⲙⲡⲉϣⲣⲟ :: ⲉⲓⲥ ⲁⲡⲁⲧⲟⲗⲁⲥ :: [ⲛ]ⲧⲟⲕ ⲡⲉⲧⲟⲩⲁⲣⲉⲣⲁⲧⲟⲧ ⲉⲣⲟⲕ ⲡⲥⲓⲡⲉⲕⲣⲱⲛ
 ⲥⲛⲁⲧ ⲉⲧⲧⲁⲉⲓⲛⲧ ⲡⲉϣⲉⲣⲟⲧⲏⲧⲓ ⲙⲓ ⲡⲥⲉⲣⲁⲫⲓⲡⲓ ⲉⲣⲉ ⲥⲟⲟⲧ ⲡⲧⲏⲣ ⲙⲡⲟⲧⲁ ⲡⲟⲧⲁ ⲙⲓⲟⲟⲧ
 ϣⲣⲁⲓ ⲙⲉⲡ ϣⲓ ⲛⲧⲟⲥ ⲥⲓⲥ! ⲥⲛⲁⲧ ⲉⲧⲣⲱⲥⲓⲥ ⲙⲡⲉⲧⲣⲟ ⲉⲧⲏⲉ ⲡⲡⲟⲥ ⲡⲉⲟⲟⲧ ⲡⲧⲉⲕⲙⲓⲡⲏⲧⲟⲧⲧⲉ
 ⲁⲧⲱ ϣⲓ ⲥⲛⲁⲧ ⲉⲧⲣⲱⲥⲓⲥ ⲡⲡⲉⲧⲟⲩⲉⲣⲏⲧⲉ ⲉⲧⲏⲉ ⲡⲡⲟⲥ ⲡⲕⲱⲟⲧ ⲉⲧⲓⲛⲧ ⲉⲑⲟⲗ ⲙⲡⲕⲱⲧⲧⲉ ⲙ

* vgl. OrChr 41 (1957) 67-75.

Zweites Bruchstück

2. Übersetzung

81

der ist in der katholischen (καθολικός), apostolischen (ἀποστολικός) heiligen Kirche (ἐκκλησία). ὡσπερ ἦν

Die Anaphora (ἀναφορά) des heiligen (ἅγιος) Thomas, des Apostels (ἀπόστολος).

Wer wird seinen Geist (νοῦς) himmlisch machen können und seine Gedanken in das Paradies (παράδεισος) versetzen und sein Herz in das Jerusalem des Himmels versetzen, daß er sehe Gott, diesen Unsichtbaren, diesen Unbegreiflichen, diesen Unfaßlichen, den Ungezeugten (ἀγγέννητος), den Unermeßlichen (ἀμέτρητος), der ausgemessen hat (μετρεῖν) die ganze Schöpfung (κτίσις) in einer Ordnung, und keiner kennt seine Schöpfer-tätigkeit (δημιουργία) außer (εἰ μὴ) er allein und der gute (ἀγαθός) Vater¹ und der heilige Geist (πνεῦμα), diese Drei sind eins², eine einzige Gott-heit, eine einzige Herrschaft, drei Hypostasen (ὑπόστασις), eine Trias (τριάς), die vollendet ist in einer einzigen Gottheit, diese Drei sind eins³. Dieser hat versammelt alle Wasser⁴, die auf der Erde sind zu einer einzigen Ansammlung, er hat es genannt das Meer (θάλασσα). Er gründete die, die zu ihm herabziehen und nicht (οὐδέ) wird es voll, noch (οὐδέ) wird es verringert. Der, der geordnet hat die Gewässer in drei Teile (μέρος), er stellte einen Teil (μέρος) an den Himmel, er stellte einen Teil (μέρος) auf die Erde, er stellte einen Teil (μέρος) unter die Erde, der, der geschaffen hat Sonne, Mond und Sterne, er hat bestimmt die Sonne, daß sie Licht spende auf seine Schöpfung am Tage, und den Mond in der Nacht⁵, den Orion und den großen Bären⁶ und den Morgenstern, daß sie herableuchten auf die Erde, Du hast aber auch geschaffen die Engel (ἄγγελος) und die Erzengel (ἀρχάγγελος), die Herrschaften (ἀρχή) und die Gewalten (ἐξουσία), die Mächte (δύναμις) (82) und alle Kräfte des Himmels. Du hast aber (δέ) auch den Menschen erschaffen, gemäß (κατά) Deinem Bilde (εἰκόν) und gemäß (κατά) Deinem Gleichnis⁷ durch Dich und Deinen guten (ἀγαθός) Vater und den heiligen Geist (πνεῦμα), Du hast aber (δέ) auch das Paradies (παράδεισος) erschaffen, Du hast den Menschen hineingestellt, den Du in ihm erschaffen hast, daß er es bebaue⁸ und Dich preise, Du, den die Engel (ἄγγελος) loben, Du, den die Erzengel (ἀρχάγγελος) anbeten, οἱ καθήμενοι, Du, dem die Mächte (δύναμις) lobsingen (ὑμνεῖν) Du, dessen heiligen Ruhm die Gewalten (ἐξουσία) verkünden, Du bist der, dem die Throne (θρόνος) hinaufsenden die Doxologie (δοξολογία) des Sieges, εἰς ἀνατολάς, Du bist der, bei dem Deine zwei verehrten Wesen (ζῶον) stehen, die Cherubim und die Seraphim, indem sechs die Flügel jedes einzelnen sind, mit zweien verhüllen sie ihre Angesichte⁹, wegen des großen Glanzes Deiner Gottheit und mit zweien bedecken sie ihre Füße,

¹ Mt 11,27.² 1 Jo 5,7.³ Ps 135,9ff.⁴ Sap 2,23.⁵ Is 6,2.⁶ 1 Jo 5,7.⁷ Gen 1,19.⁸ Job 9,9.⁹ Gen 2,15.

wegen des großen Feuers, das vom Umkreis Deines Thrones (θρόνος) ausgeht¹⁴, Du, der Gott, der Demiurg (δημιουργός), πρόσχωμεν, und mit zweien fliegen sie, indem sie Dich loben und preisen, indem sie Dich rühmen mit unermüdlichem Munde und mit einer Zunge, die nicht ruht und mit Lippen, die nicht schweigen, indem sie sagen: ἄγιος:

Du bist heilig, Du bist heilig, Du bist heilig, der Herr Sabaoth¹⁵. Wahrlich (ἀληθῶς), der Himmel und die Erde sind voll Deines heiligen Ruhmes, auch jetzt erfülle dieses Opfer (θυσία) mit der Freude Deines heiligen Pneuma (πνεῦμα), Du hast den Menschen, den Du erschaffen hast, in das Paradies (παράδεισος) der Üppigkeit (τροφή) gesetzt¹⁶, Du hast ihm ein Gebot (ἐντολή) befohlen¹⁷, daß von jedem Baum, der ist¹⁸

Kommentar (Forts.)

neum. Die Werke des Logos sind Erde, Meer, Himmel, Gestirne, Licht und Finsternis, auch die Engel und Erzengel, die Gewalten und Mächte sind von ihm erschaffen, und auch der Mensch im Paradiese, nach seinem Bilde und Gleichnis, auf daß er ihm den Lobpreis darbringe in Vereinigung mit dem ganzen himmlischen Hofstaat, der ihm die Doxologie zu seinem Throne, den die sechsflügeligen Cherubim und Seraphim umstehen, emporsendet. Das Kernstück des Folgenden ist Is. 6,2. Aber die christliche Liturgie hat nicht nur die Worte des Propheten wiedergegeben, sondern sie mit besonderer Ausdrucksfülle umkleidet. »Mit zweien verhüllen sie ihr Angesicht, wegen der großen Glorie deiner Gottheit und mit zweien bedecken sie ihre Füße, wegen des großen Feuers . . .« und mit unermüdlichem Munde rufen sie das Dreimalheilig¹⁹. Auf das Trishagion folgt die typisch ägyptische Wendung πλήρωσον καὶ ταύτην τὴν θυσίαν, die schon bei Serapion, dem Bischof von Thmuis in Unterägypten, der als Freund des heiligen Athanasius und des heiligen Antonius des Einsiedlers bekannt ist, begegnet. Sie stellt eine »ungenau« Form der Epiklese dar. Sie liegt auch in der Markusliturgie vor²⁰. Dom B. Capelle²¹ nennt sie »une épiclese très générale«, denn sie setzt nicht die formelle Bitte um Konsekration der Gaben hinzu, wie dies bei dem Papyrus Dêr Balizehensis²² der Fall ist. Capelle sieht in der Übereinstimmung der »ungenauen« Epiklese der Markusliturgie und bei Serapion den Beweis für die Altertümlichkeit der Texte. Dasselbe trifft auch für das vorliegende Hs.-Formular zu.

A. Baumstark setzt das anfängliche Bittgebet um Verwandlung der Gaben vor den Einsetzungsbericht²³, wie dies für die Anaphora des Sera-

¹⁴ Dan 7,9–10. ¹⁵ Is 6,3. ¹⁶ Gen 2,15. ¹⁷ Gen 2,8. ¹⁸ Gen 2,16.

¹⁹ J. Quasten, *Monumenta eucharistica et liturgica vetutissima* (Bonn 1935/37) 40. — H. Hyvernat, *Fragmente der altkoptischen Liturgie*, Fragment B, RQS 1 (1887) 330/5.

²⁰ F. E. Brightman 131,22ff; 175,22ff. — F. E. Brightman 132,13.

²¹ *L'anaphore de Sérapion* Mus 59 (1946) 428.

²² J. Quasten a. a. O. 40.

²³ A. Baumstark, *Liturgie Comparée* 28f.

bitte wiederaufgenommen in dem Verbum πλήρωσον, das an die Spitze des Satzes gestellt ist²⁵.

Mit der gerade beginnenden Schilderung des Sündenfalls bricht der Text ab.

Drittes Bruchstück

107

2. Übersetzung

Der, der ist, der, der war, der, der gekommen war und wieder kommen²⁶ wird, er hat Fleisch (σάρξ) angenommen, er ist Mensch geworden, er wurde gekreuzigt (σταυροῦν) für uns, er hat gelitten freiwillig für uns im Fleische (σάρξ) und er blieb doch ohne Leiden (ἀπαθής) als Gott²⁷; der, welcher niedergelegt wurde für uns, sie haben ihn begraben, er ist aufgestanden von den Toten am dritten Tage, er ist hinaufgestiegen in den Himmel, er sitzt zu der Rechten der Kraft in der Höhe, dieser, der wieder kommen wird, zu richten (κρίνειν) die Lebenden und die Toten²⁸, der, dessen Engel (ἄγγελος) ihn preisen, dessen Erzengel (ἀρχάγγελος) ihn verherrlichen (ὑμνεῦειν), dessen Cherubim sich vor ihm niederwerfen (προσκυνεῖν), dessen Seraphim ihn rühmen, der, vor dem jedes Geschöpf (φύσις) zittert, der Sohn und das Wort (λόγος) Gottes, vor dem Dein Volk (λαός) seine Häupter gebeugt hat, das Du Dir gekauft hast durch Dein heiliges Blut²⁹, blicke (108) herab auf sie aus Deinem heiligen Himmel³⁰ und segne Deine Knechte und behüte sie unter Deiner mächtigen Hand³¹ und bewache uns mit ihnen in Deinem unversehrten Glauben (πίστις) und begnade (χαρίζεσθαι) uns mit ihnen mit der Heiligung unsrer Seelen (ψυχή) und unsrer Leiber (σῶμα), unser christliches (χριστιανός) Ende, indem es Dir wohlgefällig ist, gewähre uns allen zusammen, denn es ist hochgelobt und glorreich Dein Reich, das ist vor allen Aionen (αἰών). Der Vater, der Sohn und der heilige Geist (πνεῦμα) jetzt und zu jeder Zeit bis zu allen Aionen (αἰών) der Aionen (αἰών). Amen.

τὰς κεφαλὰς [ὑμῶν τῷ κυρίῳ κλίνατε]

Der Heilige, der ruht unter den Heiligen, der Erhöhte, der ruht unter den Erhöhten³², der im Licht wohnt, an das niemand herankommt, das kein Mensch je gesehen hat, auch nicht (οὐδέ) möglich ist zu sehen³³, Herr, Gott derer, die im Himmel sind und derer auf der Erde, der Lenker derer im Meere (πέλαγος), der gerechte (δίκαιος) Richter (κριτής).

²⁵ A. Baumstark, *Das »Problem« des römischen Messkanons* = Ephemeredes Liturgicae 53 (1939) 241.

²⁶ Apoc 1,8.

²⁸ 1 Petr 4,5.

³⁰ Ps 80,15.

³² Is 57,15.

²⁷ Phil 2,6–8.

²⁹ Apoc 5,9.

³¹ 1 Petr 5,6.

³³ 1 Tim 6,16.

die Huldigung aller Engel und Erzengel entgegen und das Volk, das er mit seinem heiligen Blut erkaufte hat (Apoc 5,9) beugt seine Häupter vor ihm, daß er es segne und im unversehrten Glauben behüte, es begnade mit der Heiligung der Seelen und der Leiber und zu einem christlichen Lebensende gelangen lasse, eine Bitte, die bereits aus dem Memento auf Seite 61 der Hs. bekannt ist. Mit der Doxologie endet das Gebet.

Die zweite oratio inclinationis mit der Überschrift τὰς κεφαλὰς [ὑμῶν τῷ κυρίῳ κλίνετε] ist nur als ein kleines Bruchstück uns überliefert. Nach einer formelhaften Einleitung wendet sich das Gebet an Gott, als den Herrn derer im Himmel, auf Erden und im Meere. Mitten im Zusammenhang hört der Text auf.

Die Anredeformel ist aus Is 57,15 und 1 Tim 6,16 kombiniert. Zu den Eingangsworten ἄγιε, ὁ ἐν ἁγίοις ἀναπαυόμενος, ὕψιστε, ὁ ἐν ὑψηλοῖς κατοικῶν bieten sich Parallelen in anderen Liturgien³⁶ und H. Lietzmann hat 1927 mit der Veröffentlichung eines Papyrus des Berliner Museums aus der Zeit Justinians, der sich mit Sicherheit in seinem zweiten Teil als Inklinationsgebet nach der Kommunion identifizieren läßt, uns um eine weitere Parallele bereichert³⁷. Diese einleitenden Worte stellen ein altes Rudiment dar, das wahrscheinlich älter ist als die Markusliturgie Ägyptens, die bis in das 5. Jh. reicht.

Viertes Bruchstück

2. Übersetzung

121

..... sagt: »wo ist Euer (Gott)?

..... unser Gott im Himmel.

.... auf die Erde an den Ort jedes Werkes.

Gedenke aber (δέ) auch, Herr, der Könige
der Erde und des ganzen Heeres (στρατόπεδον),
gib ihnen einen Gutes wirkenden Verstand (νοῦς),
ein vollendetes Gewissen (συνείδησις) und Erbarmen
gegen die Armen Deines Volkes (λαός), indem nicht Leichtsinn
und Streit sei in ihm.

Gedenke, Herr, der Gewässer
dieses Flusses zu ihrer Zeit (καιρός) und
zu ihrem Maße und auch ihrem
die Zeit (καιρός), die sich ziemt, Du hast geschaffen
herab auf Erden und sie werden
und auch das Vieh und auch
auf ihr, sie werden vernichten
jeder, der ist auf der Erde

³⁶ *Constitutiones Apostolorum* (J. Quasten, Mon. 209). — F. E. Brightman 35,18; 61,22; 122,28; 137,31.

³⁷ H. Lietzmann, *Ein liturgischer Papyrus des Berliner Museums* = Festgabe für A. Jülicher (Tübingen 1927) 214ff.

Gedenke, Herr, der
 und schicke sie hinab zu
 zur Zeit (καιρός), die sich ziemt.
 Gedenke, Herr, der

122
 und jedes Land (χώρα), bewahre sie vor
 der Hungersnot und Gefangenschaft (αίχμαλωσία)
 ... und einem Aufstand gegen uns
 Gedenke, Herr, meines Elendes und des
 der andern, welche vollenden mit mir diesen ...
 Dienst jetzt. Sage es nicht, Herr, daß ich ..
 Dich nicht kenne, lasse sie nicht stehen gegen mich
 meine Niedrigkeit und
 wenn Du Deine Aufmerksamkeit richtest auf Sünde und Schuld (ἀνομία),
 [Herr, Herr,] wer besteht vor Dir³⁸
 wir sind nicht würdig, das Auge zu erheben
 [zu dem Meere] Deiner Güte (-ἀγαθός), sondern (ἀλλά)
 Wasser auf mein Haupt, eine Quelle (πηγή)
 [von Tränen] meinen Augen, daß ich weine Tag
 [und Nacht]³⁹ über meine Schuld (παράπτωμα)
 ich bin rein heute und ...
 vor Dir, daß ich finde die Weise des Gebetes
 verzeihe also Deinem Volk (λαός)
 guter (ἀγαθός) und liebender Gott
 Dein Volk (λαός) nämlich (γάρ) und Dein Erbe (κληρονομία)
 bitten Dich durch ihn, Deinen
 Sohn Jesus Christus, indem sie sagen es
 der Allherrscher (παντοκράτωρ)
 sie haben sich zur Ruhe gelegt
 die Patriarchen (πατριάρχης)
 die Apostel (ἀπόστολος)

³⁸ Ps 130,3.
³⁹ Jer 8,23.

3. Kommentar

Es folgen nun anonyme Anaphorastücke, Interzessionsgebete, »stark lückenhaft, Bruchstücke eines Euchologions« (A. Baumstark) auf den Seiten PKA, PKB (121, 122) und ΠΑΓ, ΠΑΔ, ΠΑΕ, ΠΑΣ, ΠΑΖ (133, 134, 135, 136, 137).

Zunächst die Seiten 121 und 122. Sie enthalten allgemeine Fürbitten, die in Teilbitten gegliedert und eingeleitet sind mit »gedenke, Herr«, wie auch die beiden Memento der römischen Meßfeier beginnen.

Die Blätter sind so stark beschädigt, daß es nur teilweise gelingt, einen Zusammenhang herzustellen. Jede Seite fängt mitten in einem Text an, die letzten Zeilen fehlen vollends.

Ein Memento wird den Königen der Erde gewidmet, daß sie Gutes wirken und den Armen des Volkes Barmherzigkeit erweisen.

In der nächsten Bitte wird der Überschwemmungen des Niles gedacht, daß sie zur rechten Zeit kommen und das rechte Maß einhalten⁴⁰. Sein rechtzeitiges Anschwellen begründet die Existenz der Ägypter. Wie groß die Freude über die Überschwemmung ist, läßt sich schon aus der ältesten, heidnischen Poesie herauslesen⁴¹. Es wurde damals schon ein eigenes Fest aus diesem Anlaß begangen. Bei der bedeutsamen Rolle, die dem Nil als Ernährer Ägyptens zukommt, nimmt es nicht wunder, daß auch die christliche Zeit das Ereignis seines pünktlichen Ansteigens in ihre Liturgie aufnimmt: als Fürbittgebet, in dem der göttliche Segen auf das Anschwellen seiner Wasser herabgerufen wird, wie im vorliegenden Text, ferner als Ritus für die Weihe des Nilwassers⁴².

Auf der nächsten Seite schließt sich ein Gebet um Bewahrung vor Hungersnot, Gefangenschaft und Aufstand an, das für uns eine Aufhellung des historischen Hintergrundes bedeutet, da es Kriegs- und Verfolgungszeiten voraussetzt.

Es folgt darauf eine Selbstempfehlung des Zelebranten um Verzeihung seiner eigenen Schuld und der der andern, die mit ihm diesen Dienst vollziehen, worunter sowohl die Gläubigen als auch andere Priester, Altarassistenz oder auch Konzelebranten verstanden werden können. Sehr passend sind Ps. 130,3 und Jer 8,23 an dieser Stelle verwendet⁴³.

Gegen Ende der Seite wird Jesus Christus um Verzeihung der Schuld des Volkes angerufen, und die letzten, sehr zerstörten Zeilen lassen noch den Anfang eines Totenmemento erkennen.

Fortsetzung folgt

⁴⁰ E. Renaudot, I 33; I,70; I 109; F. E. Brightman, 127.

⁴¹ A. Ermann, *Die Literatur der Ägypter* (Leipzig 1923) 35, 193

⁴² H. Engberding, *Der Nil in der liturgischen Frömmigkeit des christlichen Ostens* = OrChr 37 (1953) 56ff.

⁴³ E. Renaudot 1,47; 2,34.

Das Verhältnis der syrischen Timotheusanaphora zur koptischen Cyrilluliturgie

von

Hieronymus Engberding OSB

Die koptische Cyrilluliturgie weist in allen Hss. und Drucken vor der Epiklese folgendes Gebet auf:

Oramus et obsecramus bonitatem tuam, amator hominum: ne confundas nos confusione aeterna neque reiicias nos a servis tuis. Ne repellas nos a facie tua neque dicas nobis: nescio vos. Sed da aquam capitibus nostris et fontem lacrimarum oculis nostris, ut ploremus die ac nocte coram te propter peccata nostra, quia sumus populus tuus et oves pascuae tuae. Dele iniquitates nostras, remitte delicta nostra, quae commisimus, voluntarie et involuntarie, scienter et ignoranter, occulta et manifesta, quae omnino nota sunt et quae obliti sumus, quae novit nomen sanctum tuum. Audi Domine deprecationem populi tui, respice ad suspiria servorum tuorum neve propter peccata mea et maculas cordis mei prives populum tuum adventu Spiritus tui Sancti. Populus enim tuus et ecclesia tua deprecantur te dicentes: miserere nobis Deus Pater Omnipotens¹.

Der gelehrte Herausgeber der *Anaphorae Syriacae* hat wohl als erster erkannt², daß dieses Gebet im wesentlichen sich auch in der syrischen Tim findet. Er hat darüber hinaus auch versucht, das Abhängigkeitsverhältnis genauer zu bestimmen und aus folgenden Gründen geglaubt, die Ansicht aussprechen zu sollen, die koptische Cyrill habe dieses Gebet der syrischen Tim entlehnt:

1. In der Tim bildet dieses Gebet die organische Fortsetzung der Anamnese im Sinn jener Weiterentwicklung dieses Gliedes der Anaphora, wie wir sie gerade auf westsyrischem Boden so gut beobachten können.

2. Vor allem zeigen die Worte »Sage uns nicht: ich kenne euch nicht« die enge Verbindung mit dem Gedanken der Anamnese.

3. Wer noch Bedenken haben sollte, in der syrischen Tim das Original zu sehen, weil die koptische Fassung in der Überleitung zur Epiklese die Wendung bietet: »ne deprives populum tuum adventu Spiritus tui Sancti«, wird beruhigt mit dem Hinweis: in der Cyrill hat der Entlehner sein entlehntes Gut »an den neuen Platz, den er ihm in der Epiklese anwies« angeglichen und in diesem Sinn die Wendung der syrischen Anaphora »ne prives populum tuum bonitate tua« umgestaltet.

¹ Euchologion (Kairo 1898), Cyrill 24/6; Ren 1,47.

² A. Raes, *Une oraison déplacée dans les anaphores syriennes* = *Angelicum* 20 (1943) 261/4 = Festschrift für J. M. Vosté. — Rucker erwähnt in seiner Ausgabe der Tim nichts von dieser Verwandtschaft.

So kann Raes das Ergebnis formulieren: C'est là qu'il faut chercher ses origines. . . La Tim a certainement la version originale.

So bestechend auf den ersten Blick diese Argumente auch wirken mögen, ich glaube nicht, daß die Abhängigkeitsverhältnisse richtig gesehen worden sind.

A

Zunächst ist zu beachten, daß sich der letzte Teil unseres Gebetes auch in griechischer Sprache findet. Denn in der griechischen Greg lesen wir im Verlauf des anaphorischen Fürbittgebetes:

μη δια τας εμας αμαρτίας και την βεβήλωσιν τῆς καρδίας μου ύστερήσης τόν λαόν σου τῆς χάριτος τοῦ ἁγίου σου πνεύματος.

ὁ γάρ λαός σου και ἡ ἐκκλησία σου ἱκετεύει σε και διά σου και σύν σοι τόν Πατέρα λέγουσα ·

ὁ λαός · ἐλέησον ἡμᾶς ὁ Θεός ὁ σωτήρ ἡμῶν. γ'

ὁ ἱερεύς · ἐλέησον ἡμᾶς ὁ Θεός ὁ σωτήρ ἡμῶν.³ γ'

Über die Verwandtschaft dieser Wendung mit den in Rede stehenden der Cyrill und der Tim ist kein Wort zu verlieren. Wohl aber haben wir einige Folgerungen aus der Tatsache des Vorhandenseins dieser griechischen Fassung zu ziehen.

1.

Es gibt eine Vielzahl von Fällen, wo koptische und syrische Gebete engste Verwandtschaft aufweisen und wo diese Verwandtschaft im letzten auf eine gemeinsame griechische Vorlage zurückgeht. Dabei spielt es keine Rolle, ob diese Vorlage uns heute noch bekannt ist oder nicht. Als Beispiel nenne ich hier nur die oratio inclinationis am Schluß der Tim⁴. Wenn wir nun auch bei unserer Wendung auf einen verwandten griechischen Text stoßen, so ist sogleich zu vermuten, daß eine solche griechische Fassung die Grundlage für die Fassung in nicht-griechischer Sprache ist. Dabei ist aber wohl zu beachten, daß diese Grundlage nicht ohne weiteres unser Greg-Text gewesen sein muß.

2.

Wenn nun unsere Wendung bereits in der Greg auftaucht, ist damit sogleich ein gewisser Anhaltspunkt für einen *terminus ante quem* gegeben. Denn die Tatsache, daß beide Bearbeitungen der Greg unsere Wendung in gleicher Gestalt bieten, spricht dafür, daß diese Wendung schon der Ur-Greg angehörte. Damit kämen wir nach Hammerschmidt⁵ sogar bis in die Zeit um 400.

³ Ren 1,101.

⁴ AnaphSyr 1,46.

⁵ vgl. OrChr 42 (1958) 139.

3.

Noch ein weiteres ist für uns in diesem Greg-Text von Wichtigkeit. Raes hatte mit Nachdruck darauf hingewiesen, daß die Cyrill liest »ne deprivés populum tuum adventu Spiritus tui Sancti«, während Tim »ne privés populum tuum bonitate tua« bietet; und er hatte diesen Befund in der Richtung deuten zu müssen geglaubt, daß hier die Cyrill das entlehnte Textgut an »den neuen Platz in der Epiklese« angepaßt habe.

Nun finden wir in der Wendung, welche die Greg uns bietet, ebenfalls den Hl. Geist ausdrücklich erwähnt; und zwar im Verlauf des anaphorischen Fürbittgebetes, an einer Stelle, welche so weit von der Epiklese entfernt ist, daß ein Einfluß von dieser überhaupt nicht mehr in Frage kommen kann. Diese Tatsache ruft sofort ein Bedenken gegen die Tragfähigkeit des von Raes angeführten Argumentes wach.

4.

Dieses Bedenken wächst, wenn wir des weiteren feststellen müssen, daß unsere Wendung in ähnlicher Weise wie in der Greg auch sonst benutzt worden ist. Zunächst nenne ich hier das Bruchstück eines anaphorischen Fürbittgebetes in sa'idischer Mundart, welches K. Zentgraf jüngst veröffentlicht hat. Da heißt es: »ferner bitte ich dich, o Gott, wegen meiner Sünden: beraube dein Volk nicht der Gnade Deines Hl. Geistes wegen meiner Vergehungen und wegen meines befleckten Herzens. Denn dein Volk und dein Erbe bittet dich, Vater: Erbarme dich unser, o Herr...«⁶.

Wiederum befinden wir uns im anaphorischen Fürbittgebet und doch treffen wir wiederum den Hl. Geist!

Daneben stelle ich folgende Stelle aus dem anaphorischen Fürbittgebet der byzantinischen Bas: *καὶ μὴ διὰ τὰς ἐμὰς ἀμαρτίας καλύψεῖς τὴν χάριν τοῦ ἁγίου σου πνεύματος ἀπὸ τῶν προκειμένων δώρων*⁷. Wiederum ist die Verwandtschaft der Wendungen offenkundig; wiederum befinden wir uns im anaphorischen Fürbittgebet und doch stoßen wir wiederum auf den Hl. Geist!

Dagegen stoßen wir auf eine mit der Tim verwandte Fassung, wenn wir im anaphorischen Fürbittgebet der arabischen Diatheke lesen: *ne privés populum tuum gratia tua propter peccata mea, quoniam populus tuus et grex tuus te Domine deprecantur dicentes ...*⁸.

B

Die bisher aufgestiegenen Bedenken reichen aber noch nicht zu einer positiven Aussage. Deswegen müssen wir weiteres Material ausfindig machen, welches unsere Frage zu klären vermag. Da bietet sich uns zunächst die Untersuchung des übrigen Teiles unseres Gebetes an. Eine Gegenüberstellung der Texte ergibt folgendes Bild:

⁶ OrChr 41 (1957) 69.⁷ Brightm 336.⁸ OrChr 1 (1901) 24.

Cyrill

1. oramus et obsecramus bonitatem tuam, amator hominum
2. ne confundas nos confusione aeterna
3. neque reicias nos a servis tuis
4. neque repellas nos a facie tua
5. neque dicas nobis: nescio vos,
6. sed da aquam capitibus nostris et fontem lacrimarum oculis nostris, ut ploremus die ac nocte coram te peccata nostra,
7. quia sumus populus tuus et oves pascuae tuae,
8. dele iniquitates nostras et remitte delicta nostra, quae commisimus, voluntaria aut involuntaria scienter aut ignoranter occulta et manifesta quae pridem agnovimus aut quae oblitum sumus et quae novit nomen sanctum tuum.
9. audi Domine deprecationem populi tui respice ad suspiria servorum tuorum.

Tim

- obsecramus te Domine et petimus
- ne confundas nos confusione aeterna
neque reicias nos a servis tuis
ne repellas nos a facie tua
ne dicas nobis: nescio vos,
sed da aquam capitibus nostris et fontes lacrimarum oculis nostris, ut ploremus die ac nocte coram te super iniquitates nostras
quoniam sumus populus tuus et oves pascuae tuae
8. remove peccata nostra
dimitte nobis scelera nostra

om totum

audi preces populi tui
om

dann das schon behandelte Schlußstück.

Beurteilung:

1. Die Sätze 2 bis 7 stimmen so völlig überein, daß sie keinerlei Möglichkeit zur Bestimmung des Abhängigkeitsverhältnisses bieten.

2. Satz 1 weist in der Cyrill kennzeichnende ägyptische Wendungen auf, welche in der Tim fehlen. Aus dieser Tatsache läßt sich indessen kein sicherer Schluß ziehen. Denn Tim kann ebenso gut eine ägyptische Gewohnheit geändert haben, wie Cyrill eine Wendung mit ägyptischem Gewand bekleidet haben kann. — Auch die Tatsache, daß Tim innerhalb der Anamnese mit einer so voll ausgebauten Bitte neu anhebt, braucht nicht notwendig auf den Einfluß einer entsprechenden Vorlage zurückgeführt zu werden.

3. Anders verhält es sich mit dem achten Satz. Dieser steht in einer weit verzweigten Verwandtschaft, wie die Übersicht auf S. 60/61 zeigt.

Beurteilung:

1. Sicher ist, daß Cyrill diese Wendungen nicht aus dem Gebet der Tim entnehmen konnte, da sie dort nicht vorhanden waren.

2. Umgekehrt ist sehr gut begreiflich, daß Tim bei der Übernahme dieses Gebetes aus der Cyrill diese Aufzählung ausließ, da sie ja am Schluß des anaphorischen Fürbittgebetes noch einmal zum Ausdruck kamen.

3. Alle anderen Erklärungen zur Aufhellung dieser Textverhältnisse sind viel komplizierter und fügen sich schlecht in das Gesamtbild ein. So glaube ich in diesem Text eine Stütze für die Abhängigkeit der Tim von Cyrill für den Bereich unseres Gebetes erblicken zu sollen.

C

Weitere Aufhellung in unserer Frage dürfen wir erhoffen, wenn wir jetzt einige charakteristische Fälle prüfen, wo Cyrill und Tim im Rahmen der übrigen Teile der Anaphora offenkundige Berührungen zeigen.

1. Als erstes Beispiel führe ich den Text aus dem anaphorischen Fürbittgebet der Tim AnaphSyr 1,36, Z. 11-14 an. Ich stelle ihn dem entsprechenden Text aus der Cyrill gegenüber und füge (aus der griechischen Jak) die dort vorhandene griechische Vorlage bei:

Jak ⁹	Cyrill	Tim
<p>οὐχ ὅτι ἡμεῖς ἐσμεν ἀξιοί μνημονεύειν τῆς ἐκείνων μακαριότητος, ἀλλ' ἵνα αὐτοὶ παρεστῶτες τῷ φοβερῷ καὶ φρικτῷ σου βήματι ἀντιμνημονεύωσι τῆς ἡμῶν ἐλεεινότητος.</p>	<p>Non quia nos Domine digni sumus qui suppli- cemus pro beatitudine illorum, sed ut illi qui stant ante tribunal Uni- geniti Filii tui, e contra supplicent pro nostra pau- pertate et vilitate. Esto condonator iniqui- tatum nostrarum propter supplicationes eorum sanctas et propter nomen tuum benedictum quod invocatum est super nos.</p>	<p>Non quia nos Domine digni sumus qui offera- mus tibi pro beatitudine illorum, sed ut illi qui stant ante tribunal Uni- geniti tui, supplicent pro nostra pau- pertate et vilitate. esto condonator iniqui- tatum nostrarum propter supplicationes eorum sanctas, propter nomen tuum sanctum quod in- vocatum est super nos.</p>

Beurteilung:

a) Es ist überraschend, wie genau Tim mit Cyrill übereinstimmt.

b) Um so mehr fällt auf, daß Cyrill genau das Wortspiel des Griechen μνημονεύειν — ἀντιμνημονεύωσι beibehalten hat — ἐρηρεχέστην — προσεχίωσιν ἡερηρεχέστην —, während Tim statt des ersten μνημονεύειν ein *offeramus* bietet. Cyrill hätte ohne Kenntnis des griechischen Textes, einzig auf Grund der Fassung der Tim, schwerlich dieses Wortspiel finden können. In dieser Tatsache scheint mir ein untrüglicher Anhaltspunkt für die Annahme zu liegen, daß die Linie der Entwicklung also gelaufen ist: Griechische Vorlage → Cyrill → Tim.

2. Die gleichen Textverhältnisse offenbart die Stelle AnaphSyr 1,38, Z. 19f. Die für Cyrill zu postulierende griechische Vorlage ist uns nur in der Verwertung erhalten, welche diese Stelle im achten Gebet des Ritus der Kniebeuge am Pfingstsonntagabend gefunden hat. (Fortsetzung S. 62)

⁹ PO 26,218.

gr Jak ¹⁰ (Volk)	syr Jak ¹¹ (Priester)	syr Jak ¹² (Volk)	Greg ¹³ (Volk)
ἄνες, ἄφες, συγχώρησον ὁ θεός	ἄνες, ἄφες συγχώρησον ὁ θεός,	ἄνες, ἄφες συγχώρησον	ἄνες, ἄφες συγχώρησον ὁ θεός
τὰ παραπτώματα ἡμῶν	τὰ παραπτώματα ἡμῶν	τὰ παραπτώματα ἡμῶν und derer, die vor dir gesündigt haben.	τὰ παραπτώματα ἡμῶν
τὰ ἐκούσια καὶ τὰ ἀκούσια,	τὰ ἐκούσια καὶ τὰ ἀκούσια	τὰ ἐκούσια καὶ τὰ ἀκούσια	τὰ ἐκούσια καὶ τὰ ἀκούσια
τὰ ἐν γνώσει, τὰ ἐν ἀγνοίᾳ	τὰ ἐν γνώσει τὰ ἐν ἀγνοίᾳ	τὰ ἐν γνώσει τὰ ἐν ἀγνοίᾳ	τὰ ἐν γνώσει, τὰ ἐν ἀγνοίᾳ
om	τὰ ἐν λόγῳ καὶ τὰ ἐν πράξει τὰ ἐν διανοίᾳ	om	om
om	τὰ κρυπτά, τὰ φανερά,	om	om
om	τὰ πρόδηλα τὰ λανθάνοντα	om	om
om	ὃ εἶδε τὸ ἅγιόν σου ὄνομα.	om	om

¹⁰ PO 26,222.

¹¹ A. Rücker, *Jakobosanaphora* 44.

¹² Rücker, a. a. O. 73.

¹³ Hammerschmidt, *Gregoriosanaphora* 60.

Kniebeug. ¹⁴	Cyrill	Tim (Anamnese)	Tim (Fürbittgebet) (Priester)
ἄνες, ἄφες, συγχώρησον	ἄνες τὰς ἀνομίας ἡμῶν. ἄφες	ἄνες τὰς ἀνομίας ἡμῶν. ἄφες	ἄνες, ἄφες συγχώρησον ὁ θεός,
τὰ παραπτώματα ἡμῶν	τὰ παραπτώματα ἡμῶν	τὰ παραπτώματα ἡμῶν.	τὰ παραπτώματα ἡμῶν καὶ ἐκεῖνον
τὰ ἐκούσια καὶ τὰ ἀκούσια	τὰ ἐκούσια καὶ τὰ ἀκούσια	om	τὰ ἐκούσια καὶ τὰ ἀκούσια
τὰ ἐν γνώσει καὶ ἐν ἀγνοίᾳ	τὰ ἐν γνώσει ἢ ἐν ἀγνοίᾳ	om	τὰ ἐν γνώσει καὶ ἐν ἀγνοίᾳ
s. unten	om	om	τὰ ἐν λόγῳ, ἐν πράξει, ἐν διανοίᾳ
om	τὰ κρυπτὰ καὶ τὰ φανερὰ	om	τὰ κρυπτὰ, τὰ φανερά,
τὰ πρόδηλα τὰ λαμβάνοντα	τὰ πρόδηλα καὶ τὰ λαμβάνοντα	om	τὰ πρόδηλα τὰ λαμβάνοντα,
om	καὶ ἃ εἶδε τὸ ἅγιόν σου ὄνομα	om	ἃ εἶδε τὸ ἅγιόν σου ὄνομα.
τὰ ἐν πράξει, τὰ ἐν διανοίᾳ, τὰ ἐν λόγῳ			
τὰ ἐν πάσαις ἡμῶν ταῖς ἀναστροφαῖς καὶ τοῖς κινήμασι.			

¹⁴ = Ritus der Kniebeuge am Abend des Pfingstsonntags = Euchologion (Rom 1873) 389.

Kniebeugung ¹⁵	Cyrrill	Tim
διότι οὐδεὶς καθαρὸς ἀπὸ ῥύπου ἐνώπιόν σου, οὐδ' ἄν μία ἡμέρα ἢ ζωὴ αὐτοῦ ἔστιν.	quoniam non est quis- quam mundus a peccato, etiamsi unius diei esset vita eius super terram.	non est enim homo, qui vivat et non peccet, etiamsi unius horae esset vita eius super terram.

In den zwei Lesarten, durch welche Tim sich von Cyrill unterscheidet (qui vivat et non peccet; horae) geht Cyrill klar mit dem Griechen. Diese Tatsache findet die ansprechendste Erklärung durch die Annahme, daß der Grieche die Grundlage gab, Cyrill darauf weiter baute und Tim von der Cyrill entlehnte, aber dabei leichte Änderungen vornahm.

3. Endlich scheint mir auch die Wendung *Memento Domine ceterorum orthodoxorum* (Anaph Syr 1,26, Z. 8) nur in Cyrill (Brightm 172) organisch im Zusammenhang zu stehen, da nur hier die Aufzählung der einzelnen Stände der Kirche voraufgeht, während in Tim die Bitte für die Kirche im allgemeinen voraufgeht.

Andere Stellen, welche nicht so deutlich das Abhängigkeitsverhältnis der Tim von der Cyrill offenbaren, übergehen wir hier. Uns genügt hier die Feststellung, daß sie alle sich in die von uns erkannte Entwicklungslinie zwanglos einordnen lassen und daß wir keine einzige Stelle gefunden haben, welche klar und eindeutig in die entgegengesetzte Richtung weist.

Endlich sei noch erwähnt, daß diese Entwicklungslinie ganz jener Richtung entspricht, in welcher Rücker, der Herausgeber der Tim, die Herkunft der ägyptischen Züge in dieser Anaphora gesehen hat.

D

Somit runden sich alle Beobachtungen zu einem einheitlichen Bild zusammen: die Tim hat bei der Cyrill Anleihen gemacht, darunter auch das Bittgebet am Schluß der Anamnese. Nun läßt sich nicht leugnen, daß der Gedanke des *Nescio vos* gerade im Bereich der Anamnese der westsyrischen Anaphoren sehr beliebt ist¹⁶. Und niemand vermag zu verkennen, wie organisch sich dieser Gedanke in den Zusammenhang einfügt: der Gedanke an die Wiederkunft Christi zum letzten Gericht löst wie von selbst die Bitte aus: *ne dicas nobis: nescio vos!* Ja, hier scheint der Ort zu sein, wo diese Wendung ihren »Sitz im Leben« hat. Es fragt sich also zum Schluß noch, ob nicht dadurch unsere ganze Darlegung *ad absurdum* geführt wird!

Bei der Untersuchung über die Art, wie die westsyrischen Anaphoren diesen Gedanken verwerten, hebt sich überraschend eine Gruppe von Texten heraus, welche außer dem *Nescio vos* noch andere Berührungen mit der Tim aufweisen. Wir wollen dieser Gruppe zuerst unsere Aufmerksamkeit schenken.

¹⁵ Euchologion (Rom 1873) 388.

¹⁶ In dieser Hinsicht sind mir neun Anaphoren des westsyrischen Bereiches bekannt geworden: Tim, Sev, Sar I, Chrys, Greg, JohBosr, JohEv, JohScr und Bas; dazu äth. Jak.

I, 1 *Tim und Sar I*

Tim
obsecramus te Domine et deprecamur

om totum

ne confundas nos confusione aeterna,
ne repudies nos a servis tuis,
ne repellas nos a facie tua,
ne dicas nobis: nescio vos

Sar I¹⁷

et ideo deprecamur te Domine, ut in illa ultima die adventus tui quando futurus es iudicare vivos et mortuos, quando sedebis super thronum excelsum et sublimem, quando angeli et archangeli stabunt coram te, iudex iuste et recte, quando abscondita revelabuntur et opera probabuntur omnesque homines in timore et tremore stabunt; in illa hora sententiarum (ferendarum), Domine misericordiis plene, ne avertas faciem tuam a nobis, ne intres in iudicium nobiscum, ne ad examen accuratum producas delicta nostra, ne confundas nos confusione aeterna, ne repudies nos a servis tuis, ne repellas nos a facie tua, ne proicias nos ab ostio thalami tui, ne dicas nobis: nescio vos...

Beurteilung:

1. Die Übereinstimmung in den letzten Sätzen ist offenkundig.
2. Der ganze Zusammenhang legt den Schluß nahe: Sar I hat diese Sätze aus Tim übernommen und noch um das Glied *ne proicias nos ab ostio thalami tui* erweitert.

Dieselbe Abhängigkeit der Sar I von Tim offenbart auch die Prüfung der *oratio veli*:

Tim
largire nobis Spiritum tuum Sanctum,
Spiritum sapientiae et intellectus,
Spiritum consilii et fortitudinis,

Spiritum scientiae et pietatis,
Spiritu timoris tui reple nos et libera
nos ab omni dolo et

fac nos digne qui stemus coram te ad ministrandum et offerendum tibi sacrificium hoc rationabile et incruentum

ad gloriam quidem tuam Deus Pater,
et ad gloriam Unigeniti Filii tui
et ad gloriam Spiritus tui omnisancto
...

Sar I

largire nobis Spiritum tuum Sanctum,
Spiritum sapientiae et intellectus,
Spiritum scientiae et fortitudinis,
Spiritum castitatis et sanctitatis,

Spiritum timoris et bonae voluntatis,

ut purificatione aspersionis hyssopi tui purgati

digni efficiamur qui corde puro stemus coram te et ministremus tibi atque offeramus tibi sacrificium hoc terribile et incruentum

ad propitiationem debitorum nostrorum
et ad remissionem peccatorum nostrorum
et in memoriam defunctorum nostrorum
et ad gloriam tuam Deus Pater

et Unigeniti Filii tui
et Spiritus tui sancti et boni ...

¹⁷ AnaphSyr 2,20.

Beurteilung: Folgende Gründe sprechen dafür, daß Sar den Text der Tim vor sich gehabt, aber sekundär geändert hat:

1. die dreigliedrige Wendung »ad propitiationem debitorum nostrorum et ad remissionem peccatorum nostrorum et in memoriam defunctorum nostrorum«. An und für sich würde man eine solche Wendung erst nach der Wendung »ad gloriam etc« erwarten. Letztere Wendung aber konnte als Schlußdoxologie nur am Ende stehen. So kam es zu dieser sekundären Stellung. Wenn nun dazu diese ganze dreigliedrige Wendung in der Tim fehlt, dürfte kaum ein Zweifel daran aufkommen, daß der Redaktor von Sar hier seine Vorlage erweitert hat.

2. Eine gleiche Erweiterung scheint auch bei der in Tim fehlenden Wendung »ut purificatione aspersionis hyssopi tui purgati« vorzuliegen.

3. Die Erhöhung der ursprünglich 7gliederigen Aussage über den Hl. Geist auf 4 Paare, die Einfügung des Paares *Spiritus castitatis et sanctitatis* wie auch die Ersetzung von *pietatis* durch *bonae voluntatis* scheinen ebenfalls auf sekundäre Änderung der Tim-Vorlage durch den Redaktor der Sar I zurückgeführt werden zu müssen.

4. Den gleichen Befund treffen wir bei der Ersetzung des »rationabile« durch »terribile« bei »sacrificium«.

Im anaphorischen Fürbittgebet weist die Verwendung des Ausdrucks »usque ad halitum nostrum extremum¹⁸ sowohl auf Cyrill wie Tim. — Das gleiche gilt von der Wendung »et eorum qui praeceperunt nobis, ut meminissimus eorum in orationibus apud te Deus«. ¹⁹

Wir gewinnen damit die überraschende Erkenntnis, daß Tim nicht die Entleihende, sondern die Gebende ist.

I, 2 Sar I und Chrys

Bei der Beurteilung des Textes in Chrys können wir uns auf die Heranziehung des Textes der Sar I beschränken, weil er mit dem der Chrys am engsten verwandt ist.

Sar I	Chrys ²⁰
1. in illa hora sententiarum ferendarum, Domine, plene misericordis,	s. unten
2. ne avertas faciem tuam a nobis,	om
3. ne intres in iudicium nobiscum,	ne intres in iudicium cum servis tuis,
4. ne confundas nos confusione aeterna,	om
5. ne repudies nos a servis tuis,	vgl. Nr. 6
6. ne proicias nos a conspectu tuo,	ne proicias nos a conspectu tuo pudefactos,
7. ne repellas nos ab ostio thalami tui,	s. unten

¹⁸ AnaphSyr 2,26.

¹⁹ Brightm 172 bzw. AnaphSyr 1,33.

²⁰ AnaphSyr 1,168.

Sar I	Chrys
8. ne dicas nobis: nescio vos, quia non negavimus nomen tuum sanctum,	ne neges nos neque dicas: nescio vos,
s. oben Nr. 1	in illa die magna et terribili sententiarum ferendarum,
s. oben Nr. 7	ne proiciamur extra ostium thalami tui.

Beurteilung:

1. während Cyrill und Tim bieten »ne proicias nos a facie tua«, haben Chrys und Sar I »ne proicias nos a conspectu tuo«.

2. Zu »ne dicas nobis: nescio vos« fügt Chrys hinzu »ne neges nos«. Sie läßt aber dann das »nobis« aus.

3. Das »pudefactos« könnte eine Umdeutung des »ne confundas nos confusione aeterna« der Cyrill = Tim = Sar I sein.

4. Nur mit Sar I sind außerdem verwandt die Wendungen: in illa die magna et terribili sententiarum ferendarum; ne intres in iudicium cum servis tuis; ne proiciamur extra ostium thalami tui.

5. Nehmen wir hinzu die vielen Stellen, bei denen wir in OrChr 39 (1955) 33–47 eine Abhängigkeit der Chrys von Sar I feststellen konnten, so ergibt sich uns ein ganz einheitliches Bild: Chrys ist auch in dieser Anamnese-Stelle durch Sar I beeinflusst worden. Somit gehört auch Chrys in dieser Stelle zu dem entfernten Einflußbereich der Tim.

I, 3 Sar I und JohScr

In ähnlicher Weise scheint das Verhältnis der einschlägigen Stelle in der JohScr zu der Sar I gedeutet werden zu müssen.

Sar I	JohScr ²¹
in illa hora (sententiarum nur L ₁) Domine misericordis plene ne avertas faciem tuam a nobis ne intres in iudicium nobiscum ne ad examen accuratum producas delicta nostra ne confundas nos confusione aeterna	in hac hora terribili Domine misericordiis plene ne avertas faciem tuam a nobis ne intres in iudicium nobiscum ne ad examen adducas nos (auch bei Sar I haben viele nos) ne confusionem inconsolabilem incutias nobis.
ne repudies nos a servis tuis	ne reicias nos ex numero servorum tuorum
ne proicias nos a conspectu tuo ne repellas nos ab ostio thalami tui ne dicas nobis quia nescio vos	ne repellas nos ab ostio thalami tui ne dicas nobis quia nescio vos.

Beurteilung:

1. Die Verwandtschaft der Texte ist offenkundig.

2. Die Unterschiede bieten zu wenig Handhaben für eine genauere Bestimmung des Abhängigkeitsverhältnisses.

²¹ Ren 2,476.

3. Die Benennung der Anaphora nach Johannes Scriba, d. i. Johannes dem Patriarchen (†1219/20) weist ganz eindeutig in eine Zeit der Entstehung, welche weit hinter der Zeit der Entstehung der Sar I liegt. Daher ist schon durch diese Tatsache das Abhängigkeitsverhältnis geklärt.

Wir haben also auch in JohScr eine Nachwirkung der Tim!

I, 4 Tim und syrische Greg

In letzterer fällt der Satz auf »fontes lacrimarum paenitentiae de capitibus nostris excita«²². Wenn auch die Möglichkeit einer selbständigen Verarbeitung der Jeremiasstelle nicht ausgeschlossen ist, so liegt doch der Gedanke einer Beeinflussung durch Tim näher, weil auch andere verwandte Wendungen anklingen. Indessen hat es keinen Zweck, sich hier genauer festzulegen.

Somit ergibt sich aus der Untersuchung der Texte der ersten Gruppe, daß bei dreien ein aktiver unmittelbarer oder mittelbarer Einfluß der Tim als gesichert anzunehmen ist, beim vierten besteht die Möglichkeit dazu, wie umgekehrt die höchste Unwahrscheinlichkeit eines Einflusses der syrischen Greg auf Tim.

II, 1 Sev und Bas

Aus der zweiten Gruppe fassen wir zunächst die Wendungen der Sev und der syrischen Bas ins Auge fassen. Die Gegenüberstellung ergibt folgendes Bild:

Sev²³
ne fiamus haeredes tenebrarum,
quae lucis expertae sunt; ne Domine.
mi facias nos alienos a societate tua.
ne neges nos et dicas nobis quia nescio
vos

Bas²⁴
ne sinas nos fieri haeredes tenebrarum,
quae lucis expertes sunt; ne Domine mi
alienemur a peculio tuo. ne neges nos
et dicas nobis quia nescio vos

neve introducas super nos sententiam:
recedite a me, maledicti. possidete
ignem aeternum.

Beurteilung:

1. Die Verwandtschaft von Sev und Bas ist unverkennbar. Ihre genauere Bestimmung steht hier nicht zur Erörterung. Für unseren Gesichtspunkt ist nur wichtig, daß nur die Wendung: *ne dicas nobis quia nescio vos* mit dem Text der Tim übereinstimmt.

2. Diese Wendung ist aber um das Glied »ne neges nos« erweitert. Diese Tatsache scheint dafür zu sprechen, daß Tim ihre Wendung nicht aus dem Kreis der Sev-Bas entnommen hat.

²² AnaphSyr 1,118.

²³ AnaphSyr 1,68.

²⁴ Ren 2,548.

II, 2 *JohEv*²⁵

Der Text lautet: *ne Domine audiamus a te vocem illam acerbam et mortiferam: ne dicas nobis Domine: recedite a me maledicti, abite in ignem, quia ego non novi vos. Ne, Domine, simus alieni a familiaritate tua: ne avertas, Domine faciem tuam a nobis: ne aspicias, Domine, nos indignanter in ira: ne, Domine, ascendant peccata et crimina nostra in cor tuum sanctum: ne, Domine, intres in iudicium nobiscum: neque agas erga nos, tamquam erga eos quorum spes praecisa est: neque ultionem facias de nobis quasi inimicis. Non tamquam alienos repellas nos: ne proicias nos, Domine, a facie tua, qui nomen tuum sanctum cognovimus et divinitatem tuam confessi sumus.*

Einige Wendungen klingen an solche der Sar I an. Mit Tim stimmt nur überein »ne proicias nos a facie tua«. Das »nescio vos« ist mit den Wendungen »recedite a me maledicti, abite in ignem« verbunden. Ein Einfluß dieser Stelle der JohEv auf Tim erscheint angesichts dieser Tatsachen wenig wahrscheinlich.

II, 3 *JohBosr*²⁶

Hier lautet der Text: *videamusque venientes ab Oriente et Occidente et apud te cum Abraham et sanctis recumbentes, nos vero a Spiritu Sancto separati eiiciamur foras audiamusque illam vocem acerbam dicentem: amen dico vobis: nescio vos* Auch hier ist der Kontext ganz anders als in Tim.

Zusammenfassung von D

1. Bei den Texten der ersten Gruppe, welche nicht weniger als 5 von 9 Fällen umfaßt, spricht alles dafür, daß Tim nicht die Empfangende ist.
2. Von den noch übrig bleibenden 4 Anaphoren bieten JohBosr und JohEv eine ganz umgebaute Wendung. Ein deutliches Anzeichen für einen Einfluß dieser beiden Texte auf den der Tim ist nicht zu erkennen.
3. Die Fassung dieser Stelle in Sev und in der syrischen Bas scheint ebenfalls dafür zu sprechen, daß Tim nicht von ihr beeinflußt worden ist.
4. Bei dieser Lage der Texte kann man unmöglich sagen, daß das Auftreten des *Nescio vos*-Gedankens in der Anamnese der Tim nur durch die Gewohnheit westsyrischer Anaphoren erklärt werden könne. Damit aber entfällt von dieser Seite her die Möglichkeit zu einem durchschlagenden Einspruch gegen die von uns auf Grund einer anderen Methode gewonnenen Ergebnisse.

²⁵ Ren 2,165.

²⁶ Ren 2,425.

Zum Papyrus 465 der John Rylands Library zu Manchester

von

Hieronymus Engberding OSB

Im Jahre 1920 erwarb die Leitung der John Rylands Library zu Manchester eine Reihe von Papyri, welche Rendel Harris 1916/17 in Ägypten ausfindig gemacht hatte. Aber erst im Jahre 1938 erfuhr die wissenschaftliche Öffentlichkeit im 3. Bd. des *Catalogue of the Greek and Latin Papyri in the John Rylands Library, Manchester*, der von dem hervorragenden Papyrologen C. H. Roberts herausgebracht wurde, daß sich unter diesen Papyri als Nr. 465 ein hochbedeutsames Bruchstück der griechischen Markusliturgie befindet. Die Bedeutung dieses Bruchstückes schien noch dadurch zu wachsen, daß der gleiche Papyrus — wenn auch von anderer Hand — ein Gebet für Verstorbene enthält, welches sich — sowohl hinsichtlich des Wortlautes wie der Stellung im Gesamtrahmen — dem landläufigen Text der griechischen Markusliturgie nicht so glatt einordnen ließ. C. H. Roberts holte deswegen das Urteil des Rev. Prof. E. C. Ratcliff ein, der sich folgendermaßen äußerte: »Its position after Consecration recalls the εὐχὴ προσφόρου of Serapion, which follows a fashion of devotion set by the practice commended by Cyril of Jerusalem who says that the prayer offered at this moment for the departed is a *μεγίστη ὄνησις* to him. The Copts preserve two liturgies, "St. Basil" and "St. Gregory" which follow Jerusalem practice in placing a complete intercession after Consecration, and thus abandon the Alexandrin tradition as represented by St. Mark. The significance of this whole fragment to the original owner lay, I should think, in this petition for the departed and in its position.«¹

Indessen meldete sogleich nach Erscheinen der Veröffentlichung Hans Lietzmann seine Bedenken gegenüber der Auffassung Ratcliffs an²; vor allem deswegen, weil ein ganzes Satzstück aus dem Text des Papyrus sich überhaupt nicht in der griechischen Mark nachweisen läßt, sondern Eigentum der ägyptischen Bas ist. Odilo Heiming stimmte in seinem Literaturbericht Lietzmann zu³.

Allerdings trifft diese Argumentation nicht ins Schwarze; außerdem läßt sich die Untersuchung durch Heranziehung anderer verwandter Texte noch wesentlich vertiefen. Daher sei die ganze Frage der Bedeutung des Gebetes für die Verstorbenen auf unserem Papyrus noch einmal wieder aufgerollt.

¹ Roberts a. a. O. 25 f.

² ZntW 36 (1937) 302.

³ Archiv für Liturgiewissenschaft 1 (1950) 354.

Die Verschiedenartigkeit der Herkunft der Vergleichstexte läßt es ratsam erscheinen, die Prüfung unseres Gebetes in drei Abschnitten vorzunehmen.

A

Den ersten Abschnitt soll die Gottesanrede mit dem doppelten Ausdruck des Bittens bilden. Diesem Glied stellen wir den Auftakt zu den Gebeten für den Patriarchen von Alexandrien und für den Kaiser gegenüber, welche die griechische Mark eröffnen⁴; sodann den Auftakt zu den »Großen drei«, welche in der griechisch-ägyptischen Bas die Stelle des sog. Gläubigengebetes vor Beginn der eigentlichen Anaphora einnehmen⁵; endlich die kurzen Wendungen, welche im Papyrus von Straßburg⁶ und in den Hss. der griechischen Mark⁷ das anaphorische Fürbittgebet einleiten:

Papyrus Straßburg	Mark	Pap	Mark	Bas
δεόμεθα και παρακαλοῦμέν σε.	δεόμεθα και παρακαλοῦμέν σε φιλόανθρωπε, ἀγαθέ.	δέσποτα κύριε παντοκράτωρ π..... ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, δεόμεθα και πα ρωπε.	δέσποτα κύριε ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ, ὁ πατὴρ τοῦ κυρίου και θεοῦ και σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, δεόμεθα και παρακαλοῦμέν σε φιλόανθρωπε, ἀγαθέ.	και πάλιν παρα- καλέσωμεν τὸν παντοκράτορα και ἐλεήμονα θεόν, τὸν πατέρα τοῦ κυρίου δὲ και θεοῦ και σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, δι' οὗ δεόμεθα και παρακαλοῦμέν σε φιλόανθρωπε, ἀγαθέ. Μνήθητι

Aus dieser Übersicht ist die Stellung unserer Formel innerhalb der Parallel-Erscheinungen klar ersichtlich, ebenso das Stadium der Entwicklung, welches sie innerhalb der einzelnen Erscheinungen einnimmt:

1. Am Anfang steht ein einfaches, ganz natürliches δεόμεθα και παρακαλοῦμέν σε.
2. Dieses nimmt zur Ausschmückung der Anrede und zur Vertiefung der Wirkkraft der Bitte die Eigenschaftsworte φιλόανθρωπε, ἀγαθέ hinzu.
3. Gegenüber diesen beiden Gestalten zeichnet sich klar ein stärkerer Ausbau der Gottesanrede ab: die Bezeichnungen für Gottes Macht und Herrschaft treten hervor; aber auch seine Vaterschaft gegenüber unserem

⁴ Brightm 114 f.

⁵ Ren 1, 58.

⁶ J. Quasten, *Monumenta Eucharistica et Liturgica vetustissima* (Bonn 1935) 46.

⁷ Brightm 126.

Heiland Jesus Christus findet scharf akzentuierten Ausdruck: *δέστοτα, κύριε ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ ὁ πατὴρ τοῦ κυρίου δὲ καὶ θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ.*

Ein solch stärkerer Ausbau legte sich von selbst nahe, wenn die sich anschließende Bitte oder Bitten in einem mehr selbständigen Rahmen Verwendung fanden. Letzteres ist z. B. der Fall bei den beiden obenerwähnten Gebeten (für den Kaiser, für den Patriarchen) der Vormesse der Mark; hierhin gehören die »Großen drei«, wie sie die ägyptische Bas an der eben genannten Stelle aufweist; hierhin gehören die »Kleinen drei«, wie sie vor allem im koptischen Ritus an verschiedenen Stellen des Stundengebetes und des Rituale auftreten⁸; hierhin gehören die »acht«⁹, wie sie ebenfalls des öfteren im koptischen Rituale Verwendung finden¹⁰. Für uns spielt dabei keine Rolle, ob diese Auftaktformel vor jeder der einzelnen Bitten wiederholt wird¹¹, ob nur zu Beginn. Für uns ist aber von größter Wichtigkeit, daß diese Formel sich nicht im anaphorischen Fürbittgebet der Mark findet, während umgekehrt der Inhalt der einzelnen Bitten sich weitgehend mit den Bitten des genannten anaphorischen Fürbittgebetes deckt.

Aus diesen Erkenntnissen läßt sich eine unbestreitbare Folgerung ableiten: Wenn nun unser Papyrus diese Formel nicht in der Fassung verwertet, wie sie dem anaphorischen Fürbittgebet der Mark eigentümlich ist, sondern in jener Fassung, wie sie den verselbständigten Bitten eigen ist, dann will unser Papyrus nicht unmittelbar das anaphorische Fürbittgebet zitieren.

Diese wichtige Erkenntnis wird noch dadurch bestätigt, daß der Herausgeber des Papyrus ausdrücklich bemerkt, es handelt sich bei unserem Gebet um einen anderen Schreiber als den, welcher den Beginn der Anaphora niederschrieb. Damit ist sofort die Möglichkeit gegeben, daß der zweite Schreiber ein anderes Ziel verfolgte als der erste.

B

Nach dieser Untersuchung des ersten Teiles unseres Gebetes empfiehlt es sich, sogleich die Prüfung des letzten (dritten) Teiles vorzunehmen. Lietzmann und Heiming haben hier auf die Verbindung von Stellen aus der ägyptischen Bas und der Mark hingewiesen. Gewiß ist eine solche Mischung in sekundär geschaffenen Texten durchaus möglich. Indessen bietet eine andere Quelle eine viel einleuchtendere Parallele: die koptische Fassung der Cyrill, und zwar — was besonders in die Wagschale fällt — sowohl in der *şa'idischen* wie in der *bohairischen* Fassung. Wir stellen die

⁸ z. B. *Euchologion* (Kairo 1898)10 f.

⁹ Manchmal auch als »sieben« bezeichnet, weil eines der Gebete in Wegfall geriet.

¹⁰ z. B. bei der Spendung der Taufe, der hl. Ölung usw.

¹¹ Letzteres ist z. B. der Fall bei der Bitte für die Toten, welche sich im Rahmen des koptischen »Weihrauchdienstes des Abends wie des Morgens« findet = koptisches *Euchologion* (Kairo 1898)11; vgl. ebenda S. 14, 17, 19 usw.

von Lietzmann und Heiming angeführten Sätze denen aus der Cyrill und aus unserem Papyrus gegenüber:

Bas ¹²	Mark ¹³	Papyrus	Cyrrill ¹⁴
ἐνθα ἀπέδρα ὀδύνη καὶ λύπη καὶ στεναγ- μὸς ἐν τῇ λαμπρότητι τῶν ἁγίων σου	om	ἐνθα ἀπέδρα ὀδύνη καὶ λύπη καὶ στεναγ- μὸς ἐν τῇ λαμπρότητι τῶν ἁγίων σου	ἐνθα ἀπέδρα ὀδύνη καὶ λύπη καὶ στεναγ- μὸς ἐν τῇ λαμπρότητι τῶν ἁγίων σου
om	om	συνανεγείρων καὶ τὴν σάρκα αὐτῶν ἐν ἧ ἡμέρᾳ ὥρισας κατὰ τὰς ἀληθεῖς καὶ ἄψευδεῖς σου ἐπαγ- γελίας	ἀνεγείρει δὲ καὶ τὴν σάρκα αὐτῶν ἐν ἧ ἡμέρᾳ ὥρισας κατὰ τὰς ἀληθεῖς καὶ ἄψευδεῖς σου ἐπαγ- γελίας
om	χαριζόμενος αὐτοῖς τὰ τῶν ἐπαγγελιῶν σου ἀγαθὰ, ἃ ὀφθαλ- μὸς οὐκ εἶδεν καὶ οὖς οὐκ ἤκουσεν καὶ ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπων οὐκ ἀνέβη.	ἀποδιδούς αὐτοῖς ἃ ὀφθαλ- μος οὐκ εἶδεν καὶ οὖς οὐκ ἤκουσεν καὶ ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπων οὐκ ἀνέβη.	χαριζόμενος αὐτοῖς τὰ τῶν ἐπαγγελιῶν σου ἀγαθὰ ἃ ὀφθαλ- μος οὐκ εἶδεν καὶ οὖς οὐκ ἤκουσεν καὶ ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπων οὐκ ἀνέβη.

Aus dieser Gegenüberstellung ergibt sich, daß der Text der Cyrill eine ganz charakteristische Eigenart aufweist: er stellt eine Verbindung einer Stelle der Bas mit einer Stelle der Mark dar, wobei das verbindende Zwischenglied sich weder in Bas noch in Mark findet. Wenn nun der Text unseres Papyrus sich ganz mit der Fassung der Cyrill deckt, d. h. auch das verbindende Zwischenglied aufweist, darf man als eigentliche Parallele weder die griechische Mark noch die ägyptische Bas heranziehen, sondern eben nur die Fassung der Cyrill.

Die Frage ist nun: hat der Schreiber des Gebetes unseres Papyrus zufällig die gleiche Zusammenstellung von einschlägigen Texten vorgenommen, wie sie in der Cyrill vorliegt? Eine solche Annahme ist von vornherein wenig wahrscheinlich.

Hinzu kommt noch, daß die unter A behandelte Einleitung aufs deutlichste darauf hinweist, daß unser Gebet sich an liturgische Fassungen anlehnen will.

Hinzu kommt ferner, daß Kosmas Indikopleustes in seiner um 550 geschriebenen *Topographia Christiana* aus dem liturgischen Gebet für die Toten ausgerechnet diesen weder in Bas noch in Mark zu belegenden Satz bietet: τὴν ψυχὴν τοῦδε ἀνάπαυσον, συνανεγείρων καὶ τὴν σάρκα αὐτοῦ ἐν

¹² Ren 1,71.

¹³ Brightm 129.

¹⁴ Assemani, *Codex liturgicus* 7,1,164.

ἥ ἂν ἡμέρα ὤρισας κατὰ τὰς ἀληθεῖς καὶ ἀψευδεῖς σου ἐπαγγελίας¹⁵. Daß Kosmas gelebte Liturgie zitieren will, unterliegt aber keinem Zweifel.

Endlich lesen wir in dem 8. Gebet des Ritus der Kniebeuge am Pfingstsonntag (byzantinisch¹⁶ wie koptisch¹⁷) folgende Stelle: συνέγειρον καὶ τὰ σώματα ἡμῶν ἐν ἡμέρα ἥ ὤρισας κατὰ τὰς ἀγίας σου καὶ ἀψευδεῖς ἐπαγγελίας. Niemand kann übersehen, daß sie aufs engste verwandt ist mit der Fassung der Cyrill.

Daß die Unterschiede zu Lasten des Bearbeiters des Ritus der Kniebeuge gehen, beweisen folgende Stellen aus demselben Gebet, welche wir jedesmal der betr. Quelle, welcher der Bearbeiter sie entnommen hat, gegenüberstellen:

Kniebeuge	byz. Bas = Chrys ¹⁸
ἐπ' ἐλπίδι ἀναστάσεως ζωῆς αἰωνίου	ἐπ' ἐλπίδι ἀναστάσεως ζωῆς αἰωνίου

Kniebeuge	Jak ¹⁹	Cyrill ²⁰
ἐν κόλποις Ἀβραάμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ,	s. unten	ἐν κόλποις τῶν ἁγίων πατέρων ἡμῶν Ἀβραάμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ.
ἐν χώρᾳ ζώντων, εἰς βασιλείαν οὐρανῶν, ἐν παραδείσῳ τρυφῆς,	ἐν χώρᾳ ζώντων, ἐν τῇ βασιλείᾳ σου, ἐν τῇ τρυφῇ τοῦ παραδείσου,	σύναψον αὐτοὺς εἰς τόπον χλόης, ἐπὶ ὕδατος ἀναπαύσεως, ἐν παραδείσῳ τῆς τρυφῆς,
s. oben	ἐν τοῖς κόλποις Ἀβραάμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ τῶν ἁγίων πατέρων ἡμῶν,	s. oben
s. ganz unten	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, κύριε,	ἐνθα ἀπέδρα ὀδύνη, λύπη καὶ στεναγμός, ἐν τῇ λαμπρότητι τῶν ἁγίων σου. om

¹⁵ E. O. Windstedt, *The Christian Topography of Cosmas Indicopleustes* (Cambridge 1909) 274 f.

¹⁶ *Euchologion* τὸ μέγα (Rom 1873) 388.

¹⁷ Tuki, *Euchologion et Pontificale* 2 (Rom 1761) 326-416.

¹⁸ Brightm 407 = byzantinische Bas oder Chrys, Textus receptus.

¹⁹ PO 26,220.

²⁰ Erik Peterson, *Die alexandrinische Liturgie bei Kosmas Indikopleustes* = *Ephemerides Liturgicae* 46 (1932) 73 sieht also die Entwicklungslinie nicht richtig, wenn er meint, die Mark habe hier »die Fortsetzung des alten Gebetes unterdrückt«.

Kniebeuge	Jak	Cyrill
<p>διὰ τῶν φωτεινῶν σου ἀγγέλων εἰσάγων ἅπαντας εἰς τὰς ἀγίας σου μονάς.</p>	<p>ἐπισυνάγων ἡμᾶς, ὑπὸ τοῦς πόδας τῶν ἐλεκτῶν σου...</p>	<p>om</p>
<p>συνανέγειρον καὶ τὰ σώματα ἡμῶν ἐν ἡμέρᾳ ἧ ὠρισας κατὰ τὰς ἀγίας σου καὶ ἀψευδεῖς ἐπαγγελίας. οὐκ ἔστιν οὖν κύριε τοῖς δούλοις σου θάνατος, ἐκδημούντων ἡμῶν ἀπὸ τοῦ σώματος καὶ πρὸς σε τὸν θεὸν ἐκδημούντων, ἀλλὰ μετὰστασις ἀπὸ τῶν λυπηροτέρων ἐπὶ τὰ χρηστότερα καὶ θυμηδέστερα καὶ ἀνάπαισις καὶ χαρὰ. εἰ δὲ καὶ τι ἡμάρτομεν εἰς σε</p>	<p>om</p>	<p>συνανέγειρε καὶ τὴν σάρκα αὐτῶν ἐν ἧ ἡμέρᾳ ὠρισας κατὰ τὰς ἀληθεῖς καὶ ἀψευδεῖς σου ἐπαγγελίας. χαρίζόμενος αὐτοῖς τὰ τῶν ἐπαγγελιῶν σου ἀγαθὰ ἃ ὀφθαλμὸς οὐκ εἶδεν καὶ οὐς οὐκ ἤκουσεν καὶ ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπων οὐκ ἀνέβη ἃ ἠτοίμασας ὁ θεὸς τοῖς ἀγαπῶσι τὸ ὄνομά σου τὸ ἅγιον. οὐκ ἔστιν οὖν τοῖς δούλοις σου θάνατος, ἀλλὰ ζωή. εἰ δὲ καὶ τι ἡμέλησαν ἢ ἡμαρτον ὡς ἄνθρωποι φοροῦντες σάρκα καὶ ὄντες ἐν τῷ κόσμῳ,</p>
<p>ἴλεως γενοῦ ἡμῖν τε καὶ αὐτοῖς. διότι οὐδεὶς καθαρὸς ἀπὸ ῥύπου ἐνώπιόν σου οὐδ' ἂν μία ἡμέρα ἢ ζωὴ αὐτοῦ ἔστιν.</p>	<p>om</p>	<p>καταξίωσον ὡς ἀγαθὸς καὶ φιλόθροπος θεὸς συγχωρήσαι αὐτοῖς. διότι οὐδεὶς καθαρὸς ἀφ' ἁμαρτίας, οὐδ' ἂν μία ἡμέρα ἢ ζωὴ αὐτοῦ ἔστιν ἐν τῷ κόσμῳ.</p>
<p>εἰ μὴ μόνος σὺ ὁ ἐπὶ γῆς φανεὶς ἀναμάρτητος, ὁ Κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός, δι' οὗ πάντες ἐλπίζομεν ἐλέους τυχεῖν καὶ ἀφέσεως ἁμαρτιῶν. διὰ τοῦτο ἡμῖν τε καὶ αὐτοῖς ὡς ἀγαθὸς καὶ φιλόθροπος Θεὸς ἄνες, ἄφες, συγχώρησον τὰ παραπτώματα ἡμῶν.</p>	<p>(Ἰησοῦ Χριστοῦ) αὐτὸς γὰρ ἔστιν ὁ μόνος ἀναμάρτητος φανεὶς ἐπὶ τῆς γῆς, δι' ὃν καὶ ἡμῖν τε καὶ αὐτοῖς ὡς ἀγαθὸς καὶ φιλόθροπος θεὸς ἄνες, ἄφες, συγχώρησον ὁ θεὸς τὰ παραπτώματα ἡμῶν.</p>	<p>om</p>

Das Verhältnis der Texte zueinander scheint mir nur dahin verstanden werden zu können, daß der Redaktor des Gebetes aus dem Ritus der Kniebeuge griechische Vorlagen benutzte, wie wir sie in der Cyrill und der Jak antreffen, diese Vorlagen aber in seinem Sinn änderte. Dafür spricht zunächst die Verkoppelung von Texten aus der Cyrill und der Jak. Dafür spricht auch der erweiternde Charakter jener Stücke, welche in dem Ritus der Kniebeuge als Überschuß sich findet. Dafür spricht endlich die Umschmelzung des Gebetes, das Wendungen, welche ursprünglich nur auf Verstorbene gemünzt waren, jetzt auch auf Lebende anwendet. Beachte in dieser Beziehung vor allem die Änderung von τὴν σάρκα αὐτῶν in τὰ σώματα ἡμῶν.

Aus all diesen Texten ergibt sich:

1. Wenn auch das Mittelglied sich weder in der Mark noch in der griechischen Bas findet, war es dennoch auch in griechischer Sprache vorhanden.

2. Wenn nun aber alle drei Glieder unseres Gebetes in griechischer Sprache vorliegen, darf man mit gutem Grund die Ansicht äußern, daß sie in dieser griechischen Gestalt bereits dem Bearbeiter der koptischen Cyrill vorgelegen haben. Das würde dann bedeuten, daß diese Entwicklung des Gebetes für die Toten schon in der griechischen Textgestalt erfolgt ist und nicht zu Lasten des koptischen Übersetzers zu buchen ist. Diese Erkenntnis ist ein wichtiger Beitrag zur rechten Erfassung der Entstehung der koptischen Cyrill, der aus der Untersuchung unseres Papyrus noch nebenbei abfällt.

3. Da unser Papyrus, welcher dieses Mittelglied in griechischer Sprache anführt, dem 6. Jh. zuzuschreiben ist und da die Abfassung der *Topo-*

Pap	Cyrill boh ²¹	Cyrill sa'id ²²
	τούτων πάντων...	τούτων και πάντων...
τῶν κοιμηθέντων πίστει θεοῦ ἀναπαυσα- μένων	τῶν κοιμηθέντων και ἐν πίστει Χριστοῦ ἀναπαυσα- μένων	
	τὰς ψυχὰς ἀναπαῦσαι καταξίωσον	τὰς ψυχὰς ἀναπαῦσαι καταξίωσον.
μετὰ τῶν ἁγίων σου συνα	ἐν κόλποις τῶν ἁγίων πατέρων ἡμῶν Ἀβραάμ και 'Ισαάκ και 'Ιακώβ.	ἐν κόλποις τῶν ἁγίων πατέρων ἡμῶν Ἀβραάμ και 'Ισαάκ και 'Ιακώβ.

Wiederum fällt auf, wie eng verwandt die Fassung unseres Papyrus mit derjenigen der bohairischen Cyrill ist. Vor allem trifft das zu für die Wendung *πίστει θεοῦ ἀναπαυσαμένων*. Daher ist auch im Papyrus unbedenklich *και ἐν* zu ergänzen. Wahrscheinlich ist aber im Papyrus hinter *κοιμηθέντων* noch etwas mehr zu ergänzen; vielleicht *πατέρων ἡμῶν* oder *ἀδελφῶν ἡμῶν*. Ebenso ist nach *ἀναπαυσαμένων* eine Ergänzung notwendig. Roberts hat hier *ἀπ' ἀρχῆς κόσμου* vorgeschlagen. Das glaube ich aber nicht, weil unser Gebet ganz deutlich einen mehr persönlichen Charakter trägt und sicher nur für einzelne, bestimmte Tote gedacht war, während mit dem Ausdruck *ἀπ' ἀρχῆς κόσμου* das Gebet auf alle seit Beginn der Schöpfung Verstorbenen ausgeweitet wird. Dagegen scheint mir auf Grund der Parallelen notwendig ein *τὰς ψυχὰς* zu ergänzen zu sein.

²¹ wie Anm. 14.

²² OrChr 17 (1919) 12.

graphia Christiana in die Zeit um 550 anzusetzen ist, ergibt sich, daß unsere griechische Fassung bereits um 550 in liturgischem Gebrauch war. Freilich ist diese liturgische Verwertung nicht überall durchgedrungen, wie die Gestalt der griechischen Mark zeigt²⁰.

C

Jetzt bleibt noch der Rest unseres Gebetes zu untersuchen. Hier ist nun zunächst festzustellen, daß im Gegensatz zu den beiden bisher untersuchten Teilen zu dem jetzt zu untersuchenden keine unmittelbaren Parallelen zur Verfügung stehen. Das ist um so mißlicher, als der Text selber obendrein noch verstümmelt ist.

Wir suchen daher Wendungen, welche einigermaßen verwandt erscheinen:

Mark ²³	Bas ²⁴	Greg ²⁵
τούτων πάντων	πάντων	μνήσθητι κύριε
		τῶν προκεκοιμημένων ἐν τῇ ὀρθοδόξῳ πίστει πατέρων ἡμῶν καὶ ἀδελφῶν
τὰς ψυχὰς ἀνάπαυσον.	τὰς ψυχὰς ἀναπαῦσαι καταξίωσον.	καὶ ἀνάπαυσον τὰς ψυχὰς αὐτῶν
	ἐν κόλποις τῶν ἁγίων πατέρων ἡμῶν Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ.	μετὰ ὁσίων, μετὰ δικαίων.

Die Wendung *μετὰ τῶν ἁγίων σου* möchte ich für eine freie Umgestaltung des durch die ägyptische Bas auch in der Cyrill eingebürgerten *ἐν κόλποις τῶν ἁγίων πατέρων σου Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ* halten. Diese Deutung paßt ganz vorzüglich zu dem aus anderen Beobachtungen bereits erarbeiteten Charakter unseres Gebetes: es will nicht unmittelbar Zeuge des liturgischen Textes sein, sondern eine Verwertung dieser liturgischen Texte zu einem besonderen Einzelzweck. Eine ähnliche Umschmelzung dieser alten liturgischen Wendung scheint auch in der ägyptischen Greg vorzuliegen, wenn sie die Fassung *μετὰ ὁσίων, μετὰ δικαίων* bietet. Wegen des großen Unterschiedes im Wortlaut glaube ich aber nicht, daß das Gebet unseres Papyrus hier einen unmittelbaren Einfluß der Greg erfahren hat, sondern ich möchte beide Erscheinungen nur als selbständige Auswirkungen ein und derselben

²³ wie Anm. 13.

²⁴ wie Anm. 12.

²⁵ Ren 1,104.

Grundkraft ansehen. Für die Ergänzung des συνα sind wir auf bloße Vermutungen angewiesen. An und für sich läge es nahe, zu dem durch die liturgischen Texte an dieser Stelle verbürgten σύναψον zu greifen. Indessen bleibt dann die grammatische Konstruktion gänzlich unbefriedigend. Denn zwischen φιλόανθρωπε und τῶν κοιμηθέντων ist auch nicht der geringste Platz für eine Ergänzung, weder für ein μνήσθητι noch für ein ὑπέρ. Man kommt indessen zu einem einwandfreien grammatischen Satzbau, wenn man συνα zu συνανάπαυσον ergänzt. Dann erhalten wir folgenden Satz τῶν κοιμηθέντων . . . καὶ ἐν πίστει θεοῦ ἀναπαυσασμένων . . . τὰς ψυχὰς μετὰ τῶν ἀγίων σου ἀνάπαυσον, ἔνθα κτλ. Diese Ergänzung bleibt außerdem ganz in der Nähe der liturgischen Vorlage.

Ergebnis

1. Das Gebet des Papyrus ist jetzt in seinem ganzen Umfang verständlich.
2. Es läßt sich in die bisher bekannten Texte einwandfrei einordnen.
3. Es ist kein unmittelbarer Zeuge der Mark, sondern eine zu privaten Zwecken erfolgte Verwertung von Texten der Mark.
4. Diese Verwertung erfolgte durch leichte Änderungen, Auslassungen und Benutzung weiter entlegener Texte.
5. Die Benutzung des Fürbittgebetes für die Toten aus der Mark offenbart eine griechische Textgestalt der Mark, welche in den bisher bekannten Zeugen der Mark nicht zu belegen ist.
6. Eine andere Stellung des Fürbittgebetes in der Mark darf aber unter keinen Umständen aus unserem Gebet hergeleitet werden. Ratcliffs Auffassungen sind rundweg abzulehnen.

Usia, Hypostasis und verwandte Begriffe

in den Bekenntnisschriften des Petros Mogilas
und des Dositheos von Jerusalem

von

Ernst Hammerschmidt

I. Das Bekenntnis des Petros Mogilas (Die Confessio Orthodoxa)

1. Die Bekenntnisschrift

a) Petros Mogilas¹, Sohn des nachmaligen Fürsten der Moldau Simeon Ivanovič Mogilas, wurde nach seinen Studien an der Sorbonne Mönch und 1632 durch den Patriarchen Theophanes von Jerusalem zum Metropolit von Kiev geweiht. 1638 verfaßte er unter Mitarbeit von drei anderen Bischöfen eine Glaubensschrift, die 1640 von der Provinzialsynode in Kiev teilweise geändert und ergänzt wurde.

b) Die Sprache der Bekenntnisschrift ist eine eigenartige, seltsam klingende und dem Neugriechischen schon nahekommende Vulgärsprache, deren Eigenheiten Kimmel² behandelt hat. Nach einigen Veränderungen erhielt die Bekenntnisschrift durch das Gutachten der Synoden zu Jassy 1642 und zu Jerusalem 1643 unter dem Titel: Ὁρθόδοξος ὁμολογία τῆς πίστεως τῆς καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς ἐκκλησίας τῆς ἀνατολικῆς Anerkennung in weiteren Kreisen. Da das Bekenntnis von den russischen Patriarchen Joachim und Hadrian (der es sogar für ein göttlich inspiriertes Buch hielt!) auch in russischer Version verbreitet und in kirchlichen Kreisen angenommen wurde, sowie durch Zar Peter d. Gr. in die Kirchenordnung von 1723 gesetzlich aufgenommen und von einem zusammenfassenden russischen Katechismus verbreitet wurde, fand sie in der damaligen Zeit fast allgemeine Anerkennung.

c) Zur Bedeutung der Confessio Orthodoxa des Petros Mogilas muß hier allgemein gesagt werden, daß die Ostkirche Bekenntnisschriften nicht in dem Sinne kennt, daß diese einen allgemein streng verpflichtenden, norma-

¹ Literatur: O. Barlea, *De confessione orthodoxa Petri Mohilae* (Frankfurt a. M. 1948); Andron. Demetrakopulos, Ὁρθόδοξα Ἑλλάς (Leipzig 1872) 154s.; Feuerlinus, *De Religione Ruthenorum hodierna* (1745) 16; W. Gaß (Ph. Meyer), *Petrus Mogilas* = Real-Encyclopädie für protestantische Theologie und Kirche ³13, 249–53; S. Golubev, *Petrus Mohyla und seine Mitkämpfer* (Kiev 1883–89; 2 Bde); A. Malvy-M. Viller, *La confession orthodoxe de Pierre Moghila* = Orientalia Christiana 10 (Rom 1927); P. Panaitescu, *L'influence de l'oeuvre de Petrus Mohyla dans les principautés roumaines* (Paris 1926); E. Picot, *Pierre Movila (Mogila)* = E. Legrand, *Bibliographie hellénique du XVIIe siècle* 3 (Paris 1896) 104ss.

² Ernst Kimmel, *Libri symbolici ecclesiae orientalis* (Jena 1843) LXIs. Mogilas selbst hat seine Confessio in lateinischer Sprache abgefaßt, vgl. Malvy-Miller l. c. LI s.; F. Loofs, *Die Ursprache der Confessio orthodoxa* = Theologische Studien und Kritiken 1898.

tiven Charakter hätten. Sie sind vielmehr der — an einen bestimmten Zeitraum gebundene — Ausdruck ihres Glaubenslebens, der die jeweilige Überzeugung der Kirche darstellt. Da Petros Mogilas einen großen Teil seiner Bildung im Abendland empfing, hat er natürlich manches aus der lateinischen Kirche in das Bekenntnis mit hineingenommen, was nicht ursprünglich ostchristliche Formulierung war. Die Wertung der Confessio Orthodoxa in der heutigen orthodoxen Theologie ist unterschiedlich, im allgemeinen wird ihr keine unbedingte Geltung zuerkannt. Ein älterer Theologe, Jon Michalcescu, erkennt sie als »allgemeine symbolische Schrift der gr.-or. Kirche« an³, während z. B. Metropolit Seraphim in seinem Buch »Die Ostkirche«⁴, das deshalb von besonderem Wert ist, weil es die Ansicht der Orthodoxie selbst wiedergibt, die Confessio Orthodoxa als »kein selbständiges Werk«, sondern als »oberflächliche Umarbeitung römisch-katholischer dogmatischer Lehrbücher« bezeichnet. Das Bestreben der orthodoxen Theologie geht dahin, sich von der lateinischen Scholastik und dem Rationalismus, der teilweise durch Vertreter des Protestantismus am Zarenhof Eingang fand, zu befreien und zu den Lehren und zur Sprache der Väter und Lehrer der patristischen Zeit zurückzufinden.

2. *Usia, Physis, Hypostasis, Prosopon* in der *Confessio Orthodoxa*

a) In der Gotteslehre

aa) *Usia* — *Hypostasis* — *Prosopon*

Um die Stellung und Verwendung dieser Begriffe bei Petros Mogilas kennenzulernen, müssen wir uns der Gotteslehre zuwenden. Diese findet sich am Beginn des ersten Teils der Bekenntnisschrift. Für Mogilas ist es eine feststehende Tatsache, daß die Natur (*Physis*) und Wesenheit (*Usia*) Gottes eine einzige ist. Diesen Gedanken wiederholt er an vielen Stellen der Confessio⁵ (I E 9, M 31; I E 10, M 32; I E 12, M 33 f.). Die Schwierigkeit liegt darin, das Vorhandensein von drei Personen mit der einen Wesenheit zu vereinen. Den Beweis für die Existenz dreier göttlicher Hypostasen entnimmt Mogilas dem Taufbefehl Christi an seine Apostel, Mt 28, 19⁶.

Gleich hier können wir festhalten, daß in der Confessio des Petros Mogilas *Hypostasis* und *Prosopon* vollkommen gleichbedeutend sind, so daß auch der feinere Unterschied, den die Confessio des Metrophanes Kritopulos machte, indem sie *Hypostasis* als übergeordnetes Schema gebrauchte, hier nicht in Erscheinung tritt (vgl. I E 9, M 31; I E 10,

³ Jon Michalcescu, *Die Bekenntnisse und die wichtigsten Glaubenszeugnisse der griechisch-orientalischen Kirche* (Leipzig 1904) 23.

⁴ (Stuttgart 1950) 18.

⁵ Jon Michalcescu wird im folgenden abgekürzt: M; E = Ἐρώτησις.

⁶ Zur Problematik des Taufbefehls vgl. Paul Feine, *Theologie des Neuen Testaments* (Berlin 1953) 140ff.

M 32 f.)⁷. Es bestehen also in der einen göttlichen Wesenheit drei Personen: Vater, Sohn und Hl. Geist. Der Vater zeugte aus seiner eigenen Wesenheit (Usia) den Sohn vor aller Zeit und ließ den Hl. Geist ausgehen. Sohn und Geist sind ihm daher wesensgleich. Der Vater ist die alleinige Ursache des Sohnes und Geistes, da beide Personen von ihm ihren Ursprung haben.

Wie kommt es nun zur Konstituierung der drei Personen in der einen göttlichen Wesenheit? Die Lösung findet Mogilas in der Unterscheidung der göttlichen *Idiomata*, die teils personale, teils essentielle sind (I E 11, M 33): 1. Die *Idiomata prosopika* sind es, die in der einen Usia drei Hypostasen begründen. Mogilas definiert die persönlichen *Idiomata* im Göttlichen als »solche, durch die die Personen der heiligen Dreifaltigkeit so gegeneinander abgegrenzt werden, daß die eine nicht die andere sein kann« (I E 12, M 33). Die Person des Vaters ist deshalb nicht die Person des Sohnes, weil der Vater von niemandem gezeugt ist, während der Sohn aus der Natur des Vaters zeitlos gezeugt wird. Der Vater, der Sohn und der Hl. Geist, d. h. das Ungezeugtsein, das Gezeugtsein und das Hervorgehen unterscheiden die Personen im Göttlichen, unterscheiden sie aber nicht bezüglich der einen Usia, die nicht in sich selbst geteilt ist und sich allein von den Geschöpfen unterscheidet.

Der Grund dieser Personenbildung liegt also darin, daß ein und dieselbe Person nicht zugleich gezeugt und ungezeugt sein kann. Der Hl. Geist ist zwar dem Vater, aus dessen Wesenheit und Natur er hervorgeht, und dem Sohne wesensgleich, unterscheidet sich aber vom Vater durch das *Idioma prosopikon*, daß er von ihm ausgeht. Vom Sohn unterscheidet er sich durch die Art der Abstammung vom Vater, da er nicht wie jener durch Zeugung, sondern durch Hervorgang vom Vater abstammt. Der Sohn und der Hl. Geist sind auch einander wesensgleich, da sie aus derselben Natur des Vaters sind.

Wir treffen hier bei Mogilas auf die patristische Lehre von dem *τρόπος τῆς ὑπάρξεως*, der mit dem Fürsichbestehen und den *Idiomata* der Personen identisch gesetzt wird. Jede Person in Gott besitzt ihre eigene Subsistenzweise, ist aber nicht Träger einer je eigenen Natur und einer nur ihr gehörenden Wesenheit, sondern besitzt das eine und ganze göttliche Wesen auf eine besondere Weise, die eben durch die *Tropoi* bestimmt wird. Diese Auffassung wurde besonders von Johannes von Damaskus⁸ vertreten und gelangte von seinen Schriften aus in die griechische (russische) Theologie. Der dritte Teil der *Πηγὴ γνώσεως*, das »Buch über den orthodoxen Glauben«, war lange Zeit neben den liturgischen Büchern die hauptsächliche

⁷ Wobei natürlich nicht ausgeschlossen ist, daß *Prosopon* an einigen Stellen im ursprünglichen Sinn von »Angesicht« vorkommt. Wenn hier ganz allgemein von Verwendung die Rede ist, so ist immer die Verwendung in der dogmatischen Spekulation gemeint.

⁸ Vgl. Jakob Bilz, *Die Trinitätslehre des hl. Johannes von Damaskus* (Paderborn 1909) 87 ff.

Quelle des theologischen Wissens der Ostkirche. Bereits der Exarch Johannes von Bulgarien (1018—1025) hatte dieses Werk ins Kirchenslawische übersetzt, während es Fürst Kurbskij im 16. Jh. nochmals bearbeitete und durch seine Bearbeitung unter allen Ostslawen verbreitete. Auch Petros Mogilas, der in der theologischen Arbeit weiter voranschreiten wollte, griff immer wieder auf die Lehren der Väter zurück und durchsetzte auf diese Weise seine Bekenntnisschrift mit reichem Gedankengut der griechischen Väterliteratur, das den abendländischen Einfluß gerade in diesen Partien fast völlig zum Verschwinden bringt.

Bei der Unterscheidung der Personen voneinander lehnte die griechische Theologie seit je (und mit ihr auch Petros Mogilas) den Gedanken ab, daß diese Unterscheidung im Ursprungsverhältnis begründet sei. Zur realen Unterscheidung der Personen genügt die Verschiedenheit des Ursprungs von ein und demselben Prinzip (der gleiche Gedanke findet sich übrigens bei den Skotisten⁹). Wenn der Hl. Geist auch nicht vom Sohne seinen Ursprung und seine Existenz hat, so ist er doch realiter von ihm unterschieden, da die Art des Hervorgehens aus dem Vater nicht die gleiche wie die des Sohnes ist.

Diese Meinung hatten die Griechen oftmals gegenüber den Lateinern verteidigt. In der Disputation des Erzbischofs Grossolani von Mailand mit dem Metropolit Eustratios von Nikäa (gest. nach 1117) hielt der Erzbischof dem Metropolit vor: »Si ex Patre sunt ambo, Filius et Spiritus Sanctus, ipse autem ex nemine est, non est autem Spiritus ex Filio, differentia Filii et Spiritus ad invicem nullo pacto inveniri poterit«, worauf ihm Eustratios entgegnete: »Differunt inter se Filius et Spiritus Sanctus, quia ambo ex Patre sunt aliter et aliter, ille scilicet per generationem, hic vere per processionem«¹⁰. Ebenso lehrt Nikolaus Kursulas († 1652): »Posito quod Spiritus Sanctus a solo Patre procedat, adhuc et ita a Filio realiter distingui potest . . . Filius enim per solam filiationem a Sancto Spiritu sufficienter distingui potest . . . quamvis enim talis oppositio non esset, sufficit processio diversa et quasi separata Filii per generationem, Spiritus per processionem«¹¹.

Die Tropoi sind der griechischen Theologie das Constitutivum der göttlichen Personen. Den Relationsbegriff hat die Ostkirche im Altertum und im Mittelalter fast nie gebraucht und, wenn gebraucht, nicht im abendländischen Sinne aufgefaßt. Patriarch Germanos II. von Konstantinopel (1222—40) war der Ansicht, der Name πνεῦμα sei kein nomen relativum¹². Allgemein wurden die Personen vom Osten unter dem Gesichts-

⁹ Vgl. Parthenius Minges OFM, *Compendium Theologiae Dogmaticae Specialis* 1 (Ratisbonae 1921) 133ss.

¹⁰ A. Demetrakopulos, *Bibliotheca ecclesiastica* (Leipzig 1866) 89 (nach Martin Jugie AA, *Theologia Dogmatica Christianorum Orientalium* 2 [Parisiis 1926—33] 232s.).

¹¹ Nikolaos Kursulas, *Σύνοψις τῆς ἱερᾶς Θεολογίας* 1 (Zazynti 1862) 252s. (nach Jugie l. c. 232s.).

¹² Germanos II. in seinem Antwortschreiben auf das päpstliche Glaubensbekenntnis: *Chronicum Georgii Frantzis* (Wien 1796) 139s.

punkt der *Idiomata* und nicht unter dem der Relationen betrachtet und die gleichen hypostasenbildenden *Idiomata* wie in den griechischen Väterschriften aufgezählt. Eine — allerdings nicht bedeutende — Änderung trat in der neueren Theologie (besonders seit dem 18. Jh.) ein, als man daran ging, die Relationenspekulation in die orthodoxe Dogmatik einzuführen. Als Beispiel sei nur auf Zikos Rhosis hingewiesen, der sagt: »Hypostasis est modus existentiae unius essentiae seu unius Dei in relatione ejus ad ipsum . . . Tres isti modi existentiae unius essentiae Dei sunt tres diversae relationes Dei ad seipsum«¹³.

2. Die *Idiomata usiode* definiert Petros Mogilas als »solche, die dem Vater, Sohn und Hl. Geist gleicherweise zukommen« (I E 13, M 34). Zu diesen *Idiomata* gehören die Ewigkeit, Unendlichkeit, Güte, Allmacht, Schöpfertätigkeit, Vorsehung, Allgegenwart, Unermeßlichkeit, Allwissenheit Gottes. So sind alle »außer jenen persönlichen *Idiomata*: Ungezeugtes oder Vater und [d. h.] Ursprung sein, Gezeugtes oder Sohn und fleischgewordenes Wort, Hervorgegangenes oder Hl. Geist, . . . *Idiomata* der göttlichen Natur und zwar gleicherweise ohne irgendeinen Unterschied allen drei Personen gemeinsam« (I E 13, M 34).

Aus dieser Einteilung in persönliche und wesentliche *Idiomata* geht aber hervor, daß beide Reihen von *Idiomata* keineswegs auf gleicher Ebene stehen oder vielleicht als Unterabteilungen der großen Gruppe *Idiomata* aufzufassen wären. Der Ausdruck *Idiomata* für die göttlichen Hypostasen wurde gewählt, weil kein anderer so geeignet erschien (man denke nur an die Nachbarschaft des Islām). Man kann aber den Trennungsstrich zwischen diesen beiden Gruppen im Sinne der orthodoxen Theologie nicht scharf genug ziehen, denn gerade durch diese Trennung wollte die ostkirchliche Theologie dem Vorwurf begegnen, sie verwische den Unterschied der Personen in der einen *Usia*. Von da her erledigt sich auch der Einwand des Zikos Rhosis, der beide Kategorien von *Idiomata* nicht scharf genug voneinander trennte und die *Idiomata prosopika* daher nicht als Constitutiva der Personen ansehen konnte, wenn er sagte: »Unde persona aliqua in Deo concipienda non est tamquam proprietas quaedam seu attributum: ita Filius non est attributum (*Idioma*) Patris, similiter hypostasis concipienda non est secundum rationem quantitatis, tamquam pars totius majoris sive divinae essentiae, sive unius caeterarum personarum«¹⁴.

Es wäre abwegig, die *Idiomata*-Erklärung schief aufzufassen, um sie dann verwerfen zu können. Das personenbildende Element ist in der *Idiomata*-Erklärung eben, wie schon erwähnt, der Tropos, der jeder Person eigene und der anderen unmitteilbare Subsistenzmodus, der sie in ihrem Fürsichsein konstituiert. Dieses Fürsichsein ist aber nicht nur das konstituierende Element der göttlichen Personen, sondern ist auch bei den

¹³ Σύστημα δογματικῆς τῆς ὀρθοδόξου καθολικῆς Ἐκκλησίας, (Athen 1903) 245 s. (nach Jugie I. c. 231).

¹⁴ I. c. 246 (nach Jugie I. c.).

geschaffenen in der gleichen Funktion anzutreffen. So ist der »πρότος τῆς ὑπόρξεως die Form der Hypostase oder er ist die im Unterschiedsein und Fürsichsein gelegene Weise des Seins . . . und bezeichnet demnach die der Hypostase eigentümliche Weise zu sein. Nun ist aber nach Johannes Damascenus die der Hypostase eigentümliche Weise zu sein jene, welche den Begriff der ersten Substanz ausmacht«¹⁵.

Wenn wir noch einen Blick auf Gennadios II. von Konstantinopel und seine Bekenntnisschrift werfen, so können wir leicht die gleiche Darstellung wie in der Confessio Orthodoxa erkennen (M 17 f.). Wie Petros Mogilas weist die Confessio des Gennadios wesentliche (essentielle) und persönliche Idiomatica auf (M 17 f.), nur mit dem Unterschied, daß diese wesentlichen Idiomatica bei Gennadios in einem beschränkten und endlichen Maß auch der Schöpfung zugeschrieben werden. Dieser Umstand ist bei Petros Mogilas (an dieser Stelle) nicht erwähnt, ebenso fehlt die erste Gruppe der Idiomatica Gottes des Gennadios, nämlich jene, die Gott von der Schöpfung unterscheiden. Diese Tatsache ist bei Mogilas in der Behandlung der persönlichen Idiomatica mit hineinverarbeitet, wenn es heißt, daß die Wesenheit »nicht in sich geteilt ist, sondern nur von der Schöpfung unterschieden ist« (I E 12, M 33).

bb) Physis

Von der Physis ist in der Confessio Orthodoxa selten die Rede; nur im Zusammenhang mit der Gotteslehre und der göttlichen Zeugung wird sie angeführt. So heißt es (I E 8, M 31), daß die Physis Gottes von keinem geschaffenen Wesen erkannt werden kann, daß Gott in seiner Wesenheit (Usia) und Natur (Physis) ein einziger sei, daß der Vater naturā (kata physin) wahrer und ewiger Gott ist (I E 9, M 32), daß der Sohn vor aller Zeit aus der Natur des Vaters hervorgegangen ist (I E 12, M 33 f.). Weiters ist von der Natur der Engel (I E 20, M 38) und der Tiere (I E 23, M 39) die Rede. Ebenso unterscheidet sich das Böse durch seine Physis, und nicht durch örtliche Distanz von Gott (I E 31, M 43): κακὸν εἶναι . . . ξένον καὶ μακρὸν ἀπ' ἐκεῖνον, ὄχι κατὰ τὸν τόπον, μὰ κατὰ τὴν φύσιν. Natur (Physis) bezeichnet also die Wesensart des betreffenden Seienden, sein inneres Bauprinzip, seine innere Gestalt, wie sie ihm kraft seines Ursprungs zukommt. Sie wird in der Gotteslehre durchgehend mit der Wesenheit identifiziert, obwohl sie sich mit dieser, streng genommen, nicht deckt. (Natur fügt zur Wesenheit noch ein dynamisches Moment hinzu, das der innere Grund ihres Wirkens ist.) Dieser innewohnende Bauplan kommt jedem Seienden, auch Gott, zu.

In einem etwas anderen Sinne wird die Natur in der Confessio Orthodoxa verwandt, wenn es heißt, daß sich die übrige Schöpfung (außer den Engeln und Menschen) keiner Vergehen gegen Gottes Gesetz schuldig

¹⁵ F. Stentrup SJ, *Zum Begriff der Hypostase* = Zeitschrift für katholische Theologie (1878) 258.

machen kann, wie Engel und Menschen, die mit der Willensfreiheit ausgestattet sind (I E 30, M 43). Sie (die vernunftlosen Dinge) handeln nämlich nach einem Trieb ἀπὸ τὴν φύσιν, der sie weder einer Strafe schuldig noch einer Belohnung wert macht (ὅ, τι κάμνουσιν, ὄλον ἐκεῖνο τὸ κάμνουσιν ἀπὸ τὴν φύσιν. Καὶ διὰ τοῦτο μῆτε τιμωροῦνται μῆτε δοξάζονται). Natur ist hier im Gegensatz zu Geist gestellt und allen jenen Wesen zugeschrieben, die sich unbewußt, instinktiv-triebhaft entfalten¹⁶.

b) In der Christologie

Die Christologie der Confessio Orthodoxa ist eine Wiederholung der Konzilsdefinitionen über die Menschwerdung Christi (I E 37 ff., M 46 ff.). Der Sohn Gottes stieg vom Himmel herab und nahm eine Menschennatur an. Diese Annahme war keine nur scheinbare und für die Welt so erscheinende, sondern eine wahre und tatsächliche Annahme, für die der Leib im Schoß der Jungfrau Maria gebildet wurde, da das Wort bei seiner Menschwerdung, d. h. bei seiner Herabkunft vom Himmel, kein Fleisch mit sich trug (I E 42, M 48). Die Menschennatur Christi bestand also aus einem wahren menschlichen Leib, der mit einer vernünftigen Seele begabt war (I E 38, M 47: τότε παρευθὺς ἄνθρωπος τέλειος ἐγένηκε μὲ ὅλα τοῦ τὰ μέρη καὶ μὲ ψυχὴν λογικὴν). Durch die Vereinigung verlor keine der beiden Naturen ihre Eigenschaften, sondern beide blieben unangetastet cum proprietatibus suis omnibus (a. a. O.). Die Vereinigung vollzog sich in der einen Hypostase, wobei Petros Mogilas nicht ausdrücklich erklärt, daß es sich um die Subsistenz der menschlichen Natur Christi in der göttlichen Hypostase handelt. Sein Hauptsatz lautet: »Und er war in ein und derselben Hypostase wahrer Gott und wahrer Mensch« (I E 38, M 47). Die Gedanken sind die des Konstantinopolitanum II und Chalkedonense, so daß auch bei der Confessio Orthodoxa die Tatsache des Zusammenseins zweier vollständiger Naturen in einer Hypostase folgt. Hypostasis und Prosopon werden als synonyme Ausdrücke gebraucht¹⁷. Die Ostkirche kennt größtenteils den Bedeutungsunterschied zwischen den beiden Begriffen, der sich vor allem im Abendland herausgebildet hatte, nicht¹⁸.

¹⁶ Vgl. dazu Gilson-Schmücker, *Der Geist der mittelalterlichen Philologie* (Wien 1950) 186: »Das Tier ist dadurch erschaffen, gewollt und zweckgerichtet, daß ein Wille ihm eine Natur aufzwingt, deren Notwendigkeiten es sich nicht entziehen kann; so wird es auf das Gute hingetrieben, aber eben: es treibt sich nicht selbst an, es wird getrieben. Nicht so der Mensch! Er überragt die anderen Geschöpfe dieser Welt sowohl durch die Vollkommenheit seiner Natur als auch durch die Würde seines Zieles. Durch seine Natur, denn die vernünftigen Wesen sind Herr über ihr Tun und frei in der Wahl ihrer Wege«. Zur tieferen Durchdringung dieses Problems vgl. die tieferschürfende Studie von Rudolf Keussen, *Die Willensfreiheit als religiöses und philosophisches Problem* (Freiburg i. Br. 1935).

¹⁷ So gibt auch Kimmel in seiner lateinischen Übersetzung des griechischen Textes der Confessio Orthodoxa das griechische Hypostasis mit persona wieder; vgl. 106, 113.

¹⁸ Vgl. Bilz, a. a. O. 100; besonders seit Boethius begann man Prosopon nur mehr von vernunftbegabten Individuen auszusagen.

II. Die Synode von Jerusalem und das Bekenntnis des Dositheos

1. Die Bekenntnisschrift¹⁹

a) Seit 1661 war in Frankreich eine Auseinandersetzung zwischen den Theologen von Port Royal und der reformierten Gemeinde Charenton bei Paris im Gange. Im Verlauf dieses theologischen Streites kam auch die Transsubstantiatio zur Sprache, wobei sich der Gesandte Frankreichs bei der Hohen Pforte Charles-François Ollier marquis de Nointel schriftlich und mündlich um Auskunft über die Eucharistielehre der Ostkirche bemühte. Nointel hatte mit seinen Anfragen erfolg. Durch die Argumentation des reformierten Predigers Jean Claude (der Gemeinde Charenton) verärgert, benutzte der Patriarch Dositheos von Jerusalem die Gelegenheit der Einweihung der Geburtskirche in Bethlehem, um eine Synode abzuhalten, die aber nach den Einweihungsfeierlichkeiten nach Jerusalem verlegt wurde. Der Versammlung wurde wahrscheinlich die bereits fertige Arbeit des Dositheos zur Annahme vorgelegt. Die gesamten Synodalakten wurden am 16. März 1672 mit 71 Unterschriften unterzeichnet.

b) Die Confessio Dosithei wurde von den Orthodoxen bei den Unionsverhandlungen mit den Anglikanern im April 1718 und bei den Bonner Unionskonferenzen mit den alt-katholischen Bistümern 1874/75, an denen auch die Anglikaner teilnahmen, gebraucht. Sie wurde im allgemeinen sehr hoch geschätzt²⁰. Der Theologe Mesoloras wollte für sie sogar Unfehlbarkeit beanspruchen²¹. Heute ist in der orthodoxen Theologie die Beurteilung der Confessio Dosithei etwas ruhiger geworden. Im Allgemeinen gilt für ihre Autorität das, was oben über die der Confessio Orthodoxa gesagt wurde. Bei der Confessio Dosithei kommt hinzu, daß sie anscheinend sehr rasch — unter Zeitdruck — angefertigt wurde und daher in manchen das eigenständige theologische Denken des Ostens vermissen läßt. In der Abwehr gegen den Protestantismus wurden manche Formulierungen vom lateinischen Abendland übernommen, ohne daß man sich nun im einzelnen mit ihrem Inhalt tiefergehend befaßte und in alle Gedanken einzudringen versuchte. Daher trägt gerade die Confessio Dosithei sehr die Merkmale ihrer Zeit.

¹⁹ Literatur: Franke, *Dositheus* = Ersch-Gruber, *Allgem. Encykl. der Wissenschaften und Künste* (Leipzig 1836) Section A-G, 27. Teil, 194f.; W. Gaß, *Symbolik der griechischen Kirche* (Berlin 1872) 75ff.; Curt Robert Arnim Georgi, *Die Confessio Dosithei* (München 1940).

²⁰ 1857 bezeichnete sie Makarios als »une des pierres de touches de la foi orthodoxe« (Introduction à la théologie orthodoxe 609). Der russische Erzbischof Makarij Bulgakov (1816—1882) baute auf den Bekenntnissen des Petros Mogilas und des Dositheos seine ganze Dogmatik auf (Handbuch der orthodox-dogmatischen Theologie, 1869, übersetzt von Blumenthal, Moskau 1875, 8). Propst Maltzev betonte ebenfalls den normativen Charakter dieser Confessio (Oktoichos der orthodox-katholischen Kirche des Morgenlandes 2 [Berlin 1904] XLIII ff.).

²¹ Συμβολική τῆς ὀρθοδόξου καθολικῆς ἐκκλησίας 4 (Athen 1883) 31.

2. *Physis, Usia, Metusiosis in den Synodalakten.*a) *Physis*

Abgesehen von der Erwähnung des dreihypostatischen Gottes (M 132), sowie des wesensgleichen Ausganges des Hl. Geistes vom Vater (M 132), tritt in den im ersten Teil der Synodalakten enthaltenen Exzerpten aus Kyrill Lukaris, die seine Rechtgläubigkeit und damit die Unmöglichkeit seiner Verfasserschaft an dem unter seinem Namen gehenden Bekenntnis dartun sollten, nur der *Physis*-begriff in den Vordergrund.

Die *Physis* erscheint hier als umfassendes Ganzes, als Gesamtheit jener Lebewesen, die eine Natur besitzen. So heißt es (M 138 f.), daß alles Geschehen im Kosmos entweder von Gott, von der *Physis*, vom Geschick²² oder vom Zufall herrühre. Gott ist die Erstursache jeder Bewegung, doch wirkt er nicht unmittelbar in jedem Geschehen mit. Die drei Faktoren: Natur (*Physis*), Geschick und Zufall²³ sind die Diener Gottes und hängen vom göttlichen Willen ab. So vollbringt die Natur als Gesamtheit jener Wesen mit einem inneren Bauprinzip das, was Gott will (M 131), wie nun auch die verschiedensten Tätigkeiten der Natur heißen mögen. Die τέχνη ahmt die Natur nach und findet in dieser ihre Norm.

Nach dem Dekret 4 der im zweiten Teil der Synodalakten enthaltenen Confessio des Dositheos ist alles, was von Gott geschaffen ist, in seinem Sein gut (M 162), das Böse im Menschen muß also eine andere Herkunft haben. Es entspringt auch tatsächlich aus der freien Wahl des Menschen, die in der Willensfreiheit begründet ist²⁴.

²² Τύχη ist in der altgriechischen Literatur der Fachausdruck für das, was der Mensch durch die Bestimmung Gottes erreicht; vgl. Fr. Passow, *Handwörterbuch der griechischen Sprache*, neu bearb. von V. Chr. Fr. Rost und Fr. Palm (Leipzig 1841–1857) II, 2, 2020 ff.

²³ Ob er einen casus absolutus oder relativus annimmt, hat Kyrill nicht ausdrücklich gesagt. Doch weist der Zusammenhang auf den relativus hin, d. h. auf ein Geschehen, dessen Ursachen entweder kausal bedingt, aber nicht eindeutig kausal bestimmt oder nicht als Ursachen eines solchen Geschehens beabsichtigt und vorausgesehen waren (natürlich nur hinsichtlich der Kreaturen). Wahrscheinlich hat er sich in dieser Beziehung keinen Reflexionen hingegeben.

²⁴ Es ist bemerkenswert, daß die Confessio die Willensfreiheit eindringlich verteidigt. (In den Exzerpten aus Kyrill Lukaris wird auch [M 139] der Ausspruch Gottes Gn 2,18: Ich will ihm [scl. dem Menschen] eine Gehilfin machen, zum Beweis mit herangezogen, da doch niemand behaupten könne, das sei allein von der Frau zu verstehen, die Adam nur zum Fallstrick wurde [ein Musterbeispiel allegorischer Exegese!].) Die Confessio entfaltet überhaupt die ganze orthodoxe Lehre vom Synergismus des freien Willens. »Wenn man das ganze dritte Dekret des Confessio Dosithei, das ungleich umfangreicher ist als das entsprechende der Confessio des Kyrill Lukaris, in der lateinischen Version liest, glaubt man einen abendländischen Scholastiker vor sich zu haben. Der Satz 'Deus illos quidem praedestinavit, quos arbitrio suo bene usuros praescivit: quos vero male, damnavit' ist rein molinistisch — die Prädestination erfolgt auf Grund des göttlichen Vorherwissens Es scheint ganz zweifelsfrei, daß man zur Widerlegung der Kyrillschen Irrlehre abendländische Quellen, wahrscheinlich Molina selbst benutzt hat« sagt Georgi a. a. O. 41. Zum Problem in patristischer Zeit vgl. nun W. Telfer, *Autexusia* = JThSt N. S. 8 (1957) 123/9.

Als innerer Bauplan und damit auch als bestimmende Norm des Wirkens erscheint Physis in dem Dekret 14 (M 167). Hier ist von der Natur des Menschen die Rede. Sie ist zwar durch den Sündenfall aus ihrer Vollkommenheit und Freiheit von Leidenschaften herausgefallen, hat aber doch ihren Grundcharakter bewahrt. Das Unterscheidungszeichen der Menschennatur gegenüber den anderen Lebewesen ist die *rationalitas* (da der Mensch sonst nicht mehr als Mensch bezeichnet werden könnte), und im wesentlichen ist die Menschennatur so, wie sie Gott erschaffen hat. Es erscheint weiters als unmöglich, daß eine gute Natur, die aus den Schöpferhänden des höchsten Gutes hervorgegangen ist, nichts Gutes wirken könne (Der Herr selbst schreibt doch sogar den Heiden gute Werke zu, Mt 5, 46 f.). (Der Mensch kann sich somit auch vor der Wiedergeburt dem Guten zuwenden, weil die ihm von Gott geschenkte Physis das Merkmal der *rationalitas* und der Entscheidungsfreiheit besitzt. Der Mensch ist *logikos* und *autexusios*.) Als Begründung dient Dositheos das Axiom, daß das Wirken eines Seins von seiner Natur, die Natur aber vom Schöpfer (wenn auch *ratione diversa*) abhängt, m. a. W. der scholastische Satz: *Agere sequitur esse* oder: *Modus operandi sequitur modum essendi*²⁵. Die Herkunft dieses Satzes erklärt sich unschwer durch den Einfluß der scholastischen Philosophie, der sich schon seit dem 14. Jh. in der griechischen Theologie in wachsendem Maß geltend gemacht hatte. In diesem Jh. waren auch die *Summa contra gentiles* und die *Summa Theologica* des Thomas von Aquin durch Demetrios Kydones (1325–1400) ins Griechische übersetzt worden; eine Übersetzertätigkeit, die von Gennadios II. von Konstantinopel fortgesetzt worden war.

b) *Usia* — *Metusiosis*

In der Trinitätslehre erscheint in der *Confessio Usia* wieder als die allgemeine Wesenheit, die *Usia deutra* (mit der besonderen Betonung der konkreten Existenz)²⁶. Gott ist eins in der *Usia*, aber dreifach in den Hypo-

²⁵ »Alles Wirkliche ist auch wirksam, d. h. es hat nicht allein ein Sein sowie ein dieses Sein bestimmendes Wesen, sondern auch ein seinem Wesen entsprechendes Wirken. Wirken heißt tätig sein und dadurch etwas setzen. Eben durch diese Tätigkeit tritt das innere Wesen des Dinges in Erscheinung; es äußert sich in Taten, die entweder in dem Wirkenden selbst oder in einem anderen geschehen. Aus diesen Äußerungen läßt sich deshalb die Beschaffenheit des inneren Wesens erschließen, weil die Wirksamkeit sich nach der Wesenheit richten muß« sagt G. Hagemann, *Metaphysik* (Freiburg i. Br. 1914) 41. — Die ganze Stelle der *Confessio* richtet sich gegen die protestantische und kalvinistische Vorstellung von der vollständigen Verderbtheit der Natur, wie ja die *Confessio* in erster Linie als Widerlegung der *Confessio* des Kyrill Lukaris gedacht ist. Dositheos betont immer wieder die Güte der Schöpfung: *Quia vero natura bonus est creator, valde bone fecit quaecumpue fecit, nec potest opifex esse malorum* (M 162, Kimmel I. c. 431). Das Böse entspringt dem freien menschlichen Willen oder kommt von den Dämonen her, denn »*simpliciter enim nullum in natura malum agnoscitur*«.

²⁶ Wenn Georgi a. a. O. 39 sagt, daß das Dogma von den »drei Hypostasen der Gottheit, die doch wieder in einer Homusie verbunden sind«, seit dem Nikänum

stasen. Dositheos verteidigt hier auch die Lehre vom Ausgang des Hl. Geistes allein aus dem Vater sowohl gegen das lateinische filioque als auch gegen das Bekenntnis des Kyrill Lukaris.

Besonders bemerkenswert ist der Eucharistietraktat der Confessio (decr. 17, M 171 ff.). Man hat das Dekret über die Eucharistie als den Mittelpunkt der Confessio Dosithei bezeichnet²⁷. Das Auffallende daran ist, daß gerade in dieser Frage die Confessio die lateinische scholastische Terminologie ohne nähere eigene Untersuchungen übernommen hat.

Wir wollen die biblische Begründung der Einsetzung der Eucharistie, sowie die Frage des Zeitpunktes der Wandlung (Epiklese)²⁸, übergehen und uns gleich der Beschreibung der Gegenwart Christi in der Eucharistie zuwenden. Kyrill sprach zwar auch von einer wahren und realen Gegenwart Christi, schränkte sie aber auf das Erlebnis des Glaubens ein. Hingegen bestimmt die Confessio Dosithei: »Wir glauben, daß in der heiligen Handlung der Herr Jesus Christus gegenwärtig ist, nicht typisch (τυπικῶς) oder bildlich (εικονικῶς), noch in überschwenglicher Gnade (χάριτι ὑπερβαλλούσῃ) wie bei den übrigen Sakramenten, noch durch bloße Gegenwart (κατὰ μόνην παρουσίαν), wie einige Väter von der Taufe behauptet haben, noch durch Impanation (κατ'ἀναρτισμόν), so daß sich die Gottheit des Logos mit dem dargebrachten Brot der Eucharistie hypostatisch eint, wie die Lutheraner ganz unwissend und unglücklich meinen« (M 171). Die Confessio wendet sich damit gegen die spiritualistischen Erklärungen wie die zwinglianische, sowie gegen die lutherische Kon- (oder Im-)panationslehre, die eine Konsubstanziation, d. h. gleichzeitige Koexistenz der Brotsubstanz mit dem wahren Leibe Christi (praesens in, cum et sub pane) annahm. Positiv bestimmt die Confessio die Gegenwart Christi als »wahrhaft (ἀληθῶς) und wirklich (πραγματικῶς), so daß nach der Heiligung des Brotes und des Weines das Brot verändert, verwandelt, umgebildet, umgeändert wird (μεταβάλλεσθαι, μετουσιῶσθαι, μεταποιεῖσθαι, μεταῤῥυθμίζεσθαι) in den wahren Leib des Herrn, der in Bethlehem von der immerwährenden Jungfrau geboren wurde, im Jordan getauft wurde, gelitten hat, begraben wurde, auferstand, auf-

ökumenischer Glaubensbesitz der ganzen Christenheit sei, so stimmt dies in dieser Fassung nicht ganz, da doch das Nikänum I Usia und Hypostasis noch identifizierte. Der Sache nach trifft der Satz Georgis allerdings zu; vgl. E. Hammerschmidt, *Die Begriffsentwicklung in der altkirchlichen Theologie zwischen dem ersten allgemeinen Konzil von Nizäa (325) und dem zweiten allgemeinen Konzil von Konstantinopel (381)* = *Theologische Revue* 51 (1955) 145–54.

²⁷ So Georgi a. a. O. 71.

²⁸ Vgl. L. A. Hoppe, *Die Epiklesis der griechischen und orientalischen Liturgie und der römische Konsekrationskanon* (Schaffhausen 1864); J. Th. Franz, *Die eucharistische Wandlung und Epiklese der griechischen und orientalischen Liturgien* (Würzburg 1879/80); Joh. Watterich, *Das Konsekrationsmoment im heiligen Abendmahl und seine Geschichte* (Heidelberg 1896); H. R. Gummey, *The Consecration of the Eucharist* (Philadelphia & London 1908); Varaine, *L'épiclese eucharistique (thèse)* (Brignais 1910); J. Höller, *Die Epiklese der griechisch-orientalischen Liturgien* (Wien 1912); Nicolae J. Popovicin, *Epicleza Eucharistica* (Sibiu 1933).

genommen wurde, zur Rechten Gottes, des Vaters sitzt und kommen wird auf den Wolken des Himmels, daß ebenso der Wein umgeändert und verwandelt wird (*μεταποιεῖσθαι καὶ μετουσιῶσθαι*) in das wahre Blut des Herrn, das von dem am Kreuze Hängenden vergossen wurde für das Leben der Welt« (M 171f.). Im folgenden Absatz wird dieser Vorgang noch deutlicher umschrieben: »Nach der Heiligung des Brotes und des Weines bleibt nicht die Usia von Brot und Wein, sondern der Leib und das Blut des Herrn unter der Gestalt (*εἶδει*) und dem Typus (*τύπω*) von Brot und Wein, d. h. unter den Akzidentien des Brotes« (M 172). Die Beziehungen zur scholastischen Sakramentslehre sind unverkennbar. Friedrich Heiler bezeichnet die Ausführungen des Dositheos geradezu als einen »Ausschnitt aus der thomistischen Sakramentslehre«²⁹, während Georgi bemerkt: »Hier spricht die aristotelisch-thomistische Philosophie«³⁰. Der Zusammenhang mit dem Kanon 2 der Sess. XIII des Trienter Konzils³¹, sowie die Anklänge an den Catechismus ex decreto Consilii Tridentini editus³² sind sehr deutlich. Wahrscheinlich ist auch die Summa Theologica des Thomas von Aquin an der Formulierung beteiligt³³. Ohne selbst an eine philosophisch-dogmatische Spekulation zu denken, übernimmt Dositheos die scholastischen Erklärungsversuche.

Dabei sagt die Confessio nichts über die Art und Weise des Weiterbestehens der Akzidentien, ob — wie die scholastische Auffassung philosophiert — der Schöpfer dem Akzidens auf übernatürliche Art und Weise, durch unmittelbares Eingreifen die Funktion leistet, die dem absoluten Akzidens in seiner natürlichen Existenzweise wegen seiner naturgemäßen Bedürftigkeit durch die Substanz als Träger geleistet würde. Die Frage der Möglichkeit subjektloser Akzidentien wird nicht weiter berührt. Ebenso bleibt die Frage nach der Wesensform des Brotes, die sich nach den Ansichten der thomistischen Naturphilosophie, die ja nur eine forma sub-

²⁹ Fr. Heiler, *Urkirche und Ostkirche* (München 1937) 254f.

³⁰ Georgi a. a. O. 73.

³¹ *Canones et decreta sacrosancti oecumenici Concilii Tridentini* (Ratisbonae 1884) 59: »Si quis dixerit, in sacrosancto Eucharistiae sacramento remanere substantiam panis et vini una cum corpore et sanguine Domini nostri Jesu Christi, negaveritque mirabilem illam et singularem conversionem totius substantiae panis in corpus et totius substantiae vini in sanguinem, manentibus dumtaxat speciebus panis et vini, quam quidem conversionem catholica Ecclesia aptissime transsubstantiationem appellat: A. S.«

³² Regensburg 1886, II, 4, 35ss., S. 176ss.; vgl. Gaß, *Symbolik* 262ff.

³³ Summa Theologica III 75: De conversione panis et vini in corpus et sanguinem Christi. Thomas behandelt der Reihe nach die Fragen: 1. Utrum in hoc sacramento sit corpus Christi secundum veritatem, vel solum secundum figuram vel sicut in signo. 2. Utrum substantia panis et vini remaneat in hoc sacramento post consecrationem. 3. Utrum annihiletur. 4. Utrum convertatur in corpus et sanguinem Christi. 5. Utrum remaneat ibi accidentia post conversionem. 6. Utrum remaneat ibi forma substantialis. 7. Utrum conversio fit subito. 8. Quibus verbis convenienter exprimi potest (Die Deutsche Thomas-Ausgabe, 30. Band [Salzburg 1938] 51ff.).

stantialis in einer zusammengesetzten Substanz anerkennt, in die Form des Leibes Christi, insofern sie das Körpersein gibt, verwandelt, unbeantwortet. Dieses Schweigen läßt nun wieder deutlich das Bestreben der ostkirchlichen Theologie erkennen, dem Mysteriencharakter der Eucharistie durch weitergehende Untersuchungen nicht zu nahe zu treten, nachdem man sich schon so weitgehend von außen kommenden Formulierungen angepaßt hatte.

Da nur die eucharistischen Gaben in ihrer Substanz verwandelt werden und die Akzidentien unverändert bleiben, können auch nur die Akzidentien, durch die der Leib Christi in Erscheinung tritt, von den Händen und Zähnen zerteilt werden (M 172), während die Substanz unversehrt und ungeteilt bleibt. Daher sagt die »katholische Kirche³⁴: Geteilt und durchteilt wird der Zerstückelte und doch nicht Zerteilte, der stets Genossene und doch niemals Aufgezehrte« (M 172). Dann wird die Ansicht als blasphemisch und gottlos verworfen, die in den Teilen des verwandelten Brotes und Weines jeweils nur einen Teil des Leibes und Blutes Christi enthalten sieht³⁵. Es findet sich vielmehr in jedem Teil der ganze unversehrte Christus nach seiner Substanz als perfectus deus und perfectus homo³⁶.

Ein wenig später besinnt sich die Confessio wieder auf die Linie der östlichen Theologie, wenn sie sich näher über die Metusiosis ausspricht: Es soll damit nicht die Art und Weise, wie Brot und Wein in den Leib und das Blut des Herrn verwandelt werden, erklärt werden (M 173). Diese ist unbegreiflich für geschaffene Wesen und allein dem Glauben und nicht menschlichen Erwägungen zugänglich. Es soll damit nur gesagt sein, daß (1. Negative Bestimmung) die Wandlung nicht typisch oder bildlich, nicht nach überschwenglicher Gnade, nicht durch Teilnahme oder Gegenwart der Gottheit des Eingeborenen allein vollzogen wird, und auch nicht ein Akzidens des Brotes und Weines in ein Akzidens des Leibes und Blutes Christi durch irgendeine Wandlung oder Veränderung umgeschaffen wird, sondern (2. Positive Bestimmung) wahrhaft und tatsächlich und wesentlich wird das Brot der wahre Leib des Herrn und der Wein sein Blut (M 173: ἀλλ' ἀληθῶς καὶ πραγματικῶς καὶ οὐσιωδῶς γίνεται ὁ μὲν ἄρτος αὐτὸ τὸ ἀληθές τοῦ κυρίου σῶμα, ὁ δ' οἶνος αὐτὸ τοῦ κυρίου αἷμα).

³⁴ Mit »Ecclesia Catholica« wird hier auf die Chrysostomosliturgie Bezug genommen, was gegen Kimmel (459) und Gaß (Symbolik 263) zu betonen ist, die beide mit dem Ausdruck noch nichts anzufangen wußten (vgl. Georgi, a. a. O. 75). Die Stelle in der Liturgie lautet: »Gebrochen und geteilt wird das Lamm Gottes, der Sohn des Vaters, gebrochen und doch nicht zerteilt, allzeit genossen und doch niemals verzehrt, sondern seine Teilnehmer heiligend«.

³⁵ Es wird — mit den Worten der Scholastik ausgedrückt — die definitive geistige Gegenwartswese des Leibes Christi (extensio in toto — quantitas interna) behauptet. Die Worte der Confessio werden nur durch die Beeinflussung von der Problematik der Scholastik her verständlich.

³⁶ Auch hier findet sich eine Entsprechung beim Konzil von Trient: Sess. XIII, can. 1 (Canones et decreta, 59).

Zu dieser Stelle sagt der Heilerschüler Georgi: »Hier hat die orthodoxe Theologie wohl den äußersten Punkt in der rationalen Fixierung eines Sakraments erreicht, das sie sonst gerade wegen seines Mysteriencharakters immer mit einer gewissen Reserve behandelt hat ... Zeigt schon die Wandlungslehre der alten griechischen Kirche ganz unprotestantische Züge, so ist dies nunmehr endgültig festgelegt, und zwar mit den Mitteln der lateinischen Scholastik und in bewußt antiprotestantischer Tendenz«³⁷.

Das »Wie« der Gegenwart Christi wurde in der patristischen Zeit nicht weiters erörtert. Für die Väter genügte es, daß der Herr wahrhaft in diesem Sakrament zugegen ist. Auch wenn die Väter den Ausdruck *Usia* gebrauchen, so wollen sie damit nicht etwas Eigenes, von den Akzidentien Verschiedenes bezeichnen³⁸. Für den Vorgang der Wandlung wurden im 4. Jh. die Ausdrücke *μεταβολή* und *μεταποίησις* gebraucht, so bei Gregor von Nyssa, Basilios d. Gr. und später bei Johannes von Damaskus. Den Griechen wurde der Ausdruck *Metusiosis* wahrscheinlich zum ersten Mal auf der Unionssynode von Lyon 1274 bekannt und in der Folgezeit auch verschiedentlich verwandt. Dazu kam dann noch die mit diesem Ausdruck verbundene Lehre von den Kategorien der *οὐσία* oder des *ὑποκείμενον* und des *συμβεβηγός*. In der folgenden Zeit fand sich immer eine Reihe von Vertretern dieser Lehre im griechischen Bereich, so Manuel Kalekas (um 1360) und Johannes Plusiadenos (nach 1436), die die *Metusiosis* der Sache nach vertraten, aber den Ausdruck vermieden. Gennadios II. von Konstantinopel gebrauchte dann auch den Ausdruck *Metusiosis*, doch vermied er weitergehende philosophische Spekulationen. Seine Ansicht läßt sich kurz so umschreiben³⁹: Nach der Rezitation der vorgeschriebenen Worte erfolgt sogleich der Akt der *Metusiosis*, welcher das Brot in den Leib, den Wein in das Blut Christi verwandelt. Nur die äußere Gestalt (*εἶδος*) bleibt zurück und dies geschieht durch göttliche Ökonomie, teils weil die Wirkung der Wandlung geglaubt, nicht geschaut werden soll, teils, damit die menschliche Natur durch den Anblick des Fleisches vor der mit Christus einziehenden Gemeinschaft (*ἐνωσις*) nicht zurückgeschreckt werden möge.

Mit Gennadios vertraten die *Metusiosis* Gabriel Severos, um 1577 Metropolit von Philadelphia (hatte an der Universität Padua (!) studiert), Meletios Pigas, Maximos Margunios, Methodios III., Patriarch von Konstantinopel (1668–1671), Stefan Javorskij und Athanasios Pariensis.

³⁷ Georgi a. a. O. 78.; vgl. D. S. Balanos, *Σύμβολα καὶ συμβολικὰ βιβλία*, (Athen 1919) 31, Anm. 1.

³⁸ Vgl. Andreas Rinkel, *Die heilige Eucharistie* (1952) 44ff. Zur Lehre der Väterzeit ist auch zu vergleichen: E. B. Pusey, *The Doctrine of the Real Presence as contained in the Fathers* (London 1883) und J. Betz, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter I 1: Die Aktualpräsenz der Person und des Heilswerkes Jesu im Abendmahl nach der vorephesinischen griechischen Patristik* (Freiburg i. Br. 1955). Weitere Literaturangaben bei B. Altaner, *Patrologie* (Freiburg i. Br. 1958) 25f.

³⁹ Vgl. Renaudot, *Gennadii Homiliae de sacramento eucharistiae, Meletii Alexandrini, Hectarü Hieros., Meletii Syrigi et aliorum de eodem argumento opuscula* (Paris 1709 = PG 60).

Dahingegen vermieden Jeremias II. in seinem Antwortschreiben an die Tübinger Theologen⁴⁰ und Metrophanes Kritopulos (M 221 ff.) den Ausdruck *Metusiosis*, auch die Synoden von Konstantinopel 1638 und 1672 wandten den Ausdruck *Metusiosis* nicht an.

In einer Bekenntnisschrift erschien der Ausdruck zum ersten Mal, als er in die *Confessio Orthodoxa* aufgenommen wurde. Nur ist die Fassung der *Confessio Orthodoxa* nicht so weitgehend von der lateinischen Formulierung abhängig wie die der *Confessio Dosithei*. Sie bestimmt, daß zu dem Zeitpunkt, an dem der Priester die Gaben konsekriert, die *Usia* des Brotes und die *Usia* des Weines in die *Usia* des wahren Leibes und Blutes Christi durch die Tätigkeit des Heiligen Geistes verändert werde (M 72). »Nach diesen Worten vollzieht sich sofort die *Metusiosis* und das Brot wird in den wahren Leib Christi und der Wein in sein wahres Blut verändert. Es bleibt kraft göttlicher Ökonomie nur die Gestalt (εἶδῆ) zurück, welche wahrgenommen wird.« Ein weiteres Eindringen vermeidet auch die *Confessio Orthodoxa*. In ihr ist »von der fortentwickelten Sakramentsphilosophie, wie sie uns in der *Confessio Dosithei* begegnet, noch nichts zu spüren«⁴¹.

In der neueren orthodoxen Theologie wurde die Transsubstantiationslehre von dem Griechen Mesoloras vertreten, während Malinowskij und Makarij nur den Ausdruck gebrauchten, aber auf keine nähere Untersuchung eingingen. Viele orthodoxe Theologen sprachen sich gegen sie aus und traten für die alte griechische Transformations- oder Assumptionstheorie ein: A. Papadopulos, Dyovuniotis, Chomjakov, S. Bulgakov. Auch in diesem Stück des christlichen Glaubens geht der Zug der orthodoxen Theologie zur Sprache und Lehre der Väter, wobei sie sich immer scheut, über das »Wie« des Zustandekommens der Gegenwart Christi Aussagen zu machen. Die in die orthodoxe Theologie aus dem Lateinischen übernommene Transsubstantiationslehre ist in der ostkirchlichen Theologie eigentlich immer ein Fremdkörper geblieben. Da die Ostkirche aber mit aller Entschiedenheit für die reale Gegenwart Christi in der Eucharistie eintrat, ist der Sinn der Eucharistie in ihr vollkommen rein bewahrt geblieben; nur zeigt ihre Theologie »eine merkwürdige Schlichtheit und Zurückhaltung gegenüber dem überschwenglichen Reichtum ihrer Liturgie«⁴².

⁴⁰ *Acta et scripta Theologorum Wirtembergensium et Patriarchae Constantinopolitani D. Hieremiae, quae utrique ab Anno MDLXXVI usque ad Annum MDLXXXI de Augustana Confessione inter se miserunt: Graece et Latine ab iisdem Theologis edita* (Wittenberg 1584) 86.

⁴¹ Georgi a. a. O. 81. Für die Lehre über die Eucharistie in der orthodoxen Kirche ist auch einzusehen: G. E. Steitz, *Die Abendmahlslehre der griechischen Kirche in ihrer geschichtlichen Entwicklung* = *Jahrbücher für Deutsche Theologie* 9–13 (1864–68).

⁴² A. Rinkel, a. a. O. 68.

The Maronite Church in the Middle Ages and its Union with Rome

by

Kamal S. Salibi

The union of the Maronite church with Rome, a factor of inestimable importance in Lebanese history, cannot be strictly thought of as an isolated event. It is, rather, a process that was started in the twelfth century, soon after the advent of the Franks to Syria, and which continues today, bringing about a gradual increase in Maronite acquiescence to Rome and in Maronite conformity to the Roman rite. In this process one event, which took place in c. 1180, brought about the formal union, which has not been broken officially since then. The unanimous acceptance of this union by the Maronites did not come about, however, until the early sixteenth century; and, even then, the education of the Maronites in Roman orthodoxy was not yet fully effective. The period 1100—1515, coinciding with the period of Frankish and Mamluk rule in Lebanon, during which the Maronites were converted to the idea of union, may be considered as the period of groundwork in the process of union. The concern of this article is to examine this stage in the process of union and follow the trends, counter-trends, and events that led to the effective union of the early sixteenth century.

The conversion of the Maronite church from an independent Monothelite communion¹ to an autonomous unit within the Roman Catholic communion, administered by a patriarch confirmed in his office by the Pope, was the fruit of the friendly relations between the Maronites of Lebanon and the Franks which began with the advent of the Crusaders. Starting with the earliest days of their contact with the Franks, the Maronites seem to have shown a willingness to identify their church with the Roman Church. Maronite tradition has it that, as early as 1100, the Maronite patriarch, Joseph² al-Jirjisi, sent his envoys with those of Gaudefroy de Bouillon to the Pope, Paschall II, to greet him with the tidings of victory. In return, it is said, the Pope sent back to the patriarch with the envoys the crown and the staff, thus signifying that he had accepted the submission presumably offered

¹ The accepted theory of the original Monothelitism of the Maronites has been challenged by historians. See Robert W. Crawford, *William of Tyre and the Maronites* = *Speculum* 30 (1955) 222/8. The acceptance or refutation of this theory, however, is not within the interest of this article; although the author holds to it.

² I shall give throughout the English form of the Christian names of the patriarchs, except where the English form does not exist.

by the patriarch³. Following this incident, the Maronites are said to have begun using brass bells instead of planks of wood to call the faithful to church, in imitation of the Latins⁴; and a general Maronite ecclesiastical revival seems to have set in with the Frankish conquest of Lebanon⁵.

The friendship between the Maronites and the Franks has been mentioned, and often dwelt upon, by historians of the Crusades. From the moment of their arrival in northern Lebanon in 1099, the Crusaders found in the Maronites their most eager supporters in Syria. In return for their support, the Franks gave them favoured treatment. Ecclesiastical conformity between the Maronites and the Franks was a natural result of this mutual friendship.

A fact that has been overlooked by historians, however, is that the Maronites were not unanimous in their friendship to the Franks. Whereas the Maronites of the coastal region and of the immediate hinterland, who came into regular contact with the Franks, were eager to identify themselves ecclesiastically with them, the more conservative Maronites of the mountain fastnesses appear to have resented Frankish rule strongly⁶, and to have been decidedly opposed to the thought of union with Rome. With the expulsion of the Franks from Syria the cause of this anti-union Maronite group died, since protection by Catholic Europe was generally desired by the Maronites during the periods of Mamluk and Ottoman rule; but, throughout the stay of the Franks in Syria, Maronite separatists put up a violent opposition to the union which was championed by the patriarchs; and their opposition was a main factor in the delay of the effectiveness of the union.

³ Ibn al-Qilā'ī († 1516), letter to Patriarch Simeon of Ḥadath, dated November 6, 1494 = *Al-Manāra* 3 (1932) 103f. Duwayhī, *Tārīkh aṭ-ṭā'ifa al-mārūniyya* (Beirut, 1890; hence T. T. M.), p. 355; *Tārīkh al-azmina* (Beirut, 1950; hence T. A.), p. 11; and *Silsilat baṭārikat aṭ-ṭā'ifa al-mārūniyya* = *Al-Mashriq* 1 (1898) 309; hence S. B. — Duwayhī refers to Ibn al-Qilā'ī.

⁴ Duwayhī, T. A. 22 & 27; Ibn al-Qilā'ī, *Letter to patriarch Simeon* 104, Jacques de Vitry, *History of Jerusalem*, translated by Aubrey Stewart (P. P. T. S. XI; London, 1897) 80f.

⁵ Duwayhī, T. A. p. 22; E. Rey, *Les colonies franques de Syrie aux XII^{me} et XIII^{me} siècles* (Paris 1883) 79, referring to Maronite church-building in the period.

⁶ William of Tyre, *History of Deeds done beyond the sea*, translated by E. A. Babcock 2 (New York, 1943) 82—82 relates an interesting incident which illustrates this point. Count Pons of Tripoli, he says, was defeated in battle near the fortress of Mont-Pelerin then captured and put to death by the Moslems in 1137 «through the treachery of the Syrians [native Christians: a term which includes the Maronites] who lived on the heights of Lebanon». Young Raymond II, the son and successor of Pons, «collected the remnant of the cavalry and with a strong body of foot soldiers in addition went up to Mt. Lebanon with great valor. There he seized and carried away in chains to Tripoli as many of those men of blood, with their wives and children, as he could find. For he considered them guilty of his father's death and responsible for the general massacre of the Christians Accordingly . . . he visited upon them diverse tortures in the presence of the people, and, in just proportion to the enormity of the crime which they had committed, and caused them to suffer death in its most cruel form».

Ignoring the opposition of the more conservative mountain Maronites, the patriarchs, at the head of the pro-Frankish and pro-Roman Maronites, readily accepted the advances of the Roman Church. It seems that as early as 1139 or 1140 the Maronite church had offered a formal submission to Rome at the hands of Albericus, the Cardinal-Bishop of Ostia († 1148). Albericus was, at the time, in Syria on a mission to investigate certain troubles that had arisen in the Latin see of Antioch (1139–1140). After settling affairs in Antioch, he proceeded to Jerusalem, where he presided over a council in the spring of 1140 at which the Armenian Catholicos promised to abjure certain doctrines of the Gregorian church which did not conform with Roman orthodoxy. Albericus appears also to have contacted the Maronites at Tripoli during his stay in Syria, and to have received their submission to Rome⁷.

The major step towards union with Rome, however, was not taken until c. 1180, when the Maronites formally abjured their Monothelite doctrines and accepted Roman orthodoxy and union with Rome. William of Tyre, a contemporary to the event, relates it as follows:

At this time, while the kingdom [of Jerusalem] was enjoying a temporary state of peace . . . , a race of Syrians in the province of Phoenicia, near the Lebanon range, who occupied the territory near the city of Jubail⁸, underwent a wonderful change of heart. For almost [five hundred]⁹ years these people had followed the heretical doctrines of a certain Maro, from whom they took the name of Maronites. They separated from the Church and the faithful and had adopted a special liturgy of their own. Now, however, by divine leading, they were restored to their right minds and abandoned their heresy. They repaired to Aimery, the Patriarch of Antioch, the third of the Latin patriarchs to preside over that church¹⁰, renounced the error by which they had been so long enslaved, and returned to the unity of the Catholic Church. They adopted the orthodox faith and prepared to embrace and observe

⁷ Ibn al-Qilā'ī, l. c. 102. Duwayhī, T. T. M. 356, adds that they met the papal legate at Tripoli, and gives the date as 1131. Both sources give the name of the patriarch, Gregory of Ḥālāt, and that of the Pope, Innocent II. Both also give the name of the legate as Cardinal Gulielmo. I have found no legate of this period by this name, and all the available evidence seems to point out that he was none other than Albericus of Ostia. He might have been mistakenly called Gulielmo by the Maronite sources because the Latin patriarch of Jerusalem at the time bore that name (Guillaume I of Malines, 1130–1145). The date 1131 was the first year of the pontificate of Innocent II and of the patriarchate of Gregory of Ḥālāt, which may account for the wrong date given by Duwayhī.

⁸ Thus spelt in the English translation. In this article it is transliterated as «Jubayl».

⁹ In the English translation, as in the Latin original, it is given as «fifty years». In the old French translation (*Recueil des historiens des Croisades; Historiens occidentaux* 1, 1076) it is given as 500 years. The old French version here appears to be more plausible, since five hundred years back from c. 1180 A. D. gives the date c. 680 A. D., the approximate date of the establishment of the Maronite church in Lebanon and the date of the Sixth Oecumenical Council at which the Monothelite heresy was anathematized.

¹⁰ Aymeri or Haimery, also called Amaury or Amalric, of Limoges, Latin Patriarch of Antioch (1142–c. 1196). L. de Mas Latrie, *Les patriarches latins d'Antioche* = *Revue de l'Orient latin* 2 (1894) 193f.

with all reverence the traditions of the Roman Church The heresy of Maro and his followers is and was that in our Lord Jesus Christ there exists, and did exist from the beginning, one will and one energy only To this article . . . they added many other pernicious doctrines after they separated from the number of the faithful. Now, however, as has been stated, they repented of all their heresies and returned to the Catholic Church under the leadership of their patriarch and several of their bishops¹¹.

The "wonderful change of heart" which the Maronites underwent did not pass without trouble, and even bloodshed. The action taken by the patriarch provoked a strong reaction from the anti-union Maronite clergy and laity. Led by the dissenting Maronite clergymen¹², the anti-union Maronites attacked the uniate churches and monasteries, beating, mutilating, and sometimes killing uniate priests, monks, bishops and abbots¹³. Gravely concerned about the sedition, Pope Innocent III instructed his legate to the East, Peter of Capua, Cardinal-Priest of the Church of St. Marcellus, to investigate the troubles and to arrange for a renewal of the submission of the Maronite church to Rome. Peter of Capua arrived in the East in 1203 and met representatives of the Maronite clergy and notables at Tripoli¹⁴. There the Maronite representatives, in the presence of Frankish notables and Latin clergymen, renewed their oath of allegiance to Rome.

The success of the mission of Peter of Capua was not long-lasting. It is not known whether or not he managed to quell the opposition temporarily. It appears that the oath of allegiance to Rome was renewed merely by the uniate Maronites, who had never broken off with Rome. The legate, however, reinvestigated the doctrines and practices of the Maronite church and introduced several corrections which were restated by Pope Innocent III in his bull to Patriarch Jeremiah of 'Amshīt, dated January 3, 1215 (1216 by modern reckoning)¹⁵:

That you believe without doubt what the Roman Church holds, which is: that the Holy Ghost proceeds from the Son as it proceeds from the Father . . . ; that you use this manner in baptism, which is: that the invocation of the Trinity is made once in the three immersions; that you shall receive the sacrament of confirmation from bishops only; that only oil and balsam shall go into the preparation of the

¹¹ William of Tyre, l. c. 2, 458f.

¹² Ibn al-Qilā'ī mentions two heretical monks as the chief instigators of the trouble. *Madiha 'alā Jabal Lubnān* (published by Būlus Qara'lī as *Hurūb al-muqaddamīn*, 1075–1450, Bayt Shabāb 1937) 21.

¹³ These troubles, hinted to by Ibn al-Qilā'ī (l. c.), are mentioned with less ambiguity in the Bull of Innocent III to the Maronite patriarch Jeremiah of 'Amshīt, dated January 3, 1215, published by T. 'Anaysī (T. Anaissi), *Bullarium Maronitarum* (Rome 1911) 2f.

¹⁴ Peter of Capua (1150–1209), was sent by Innocent III in 1203 with the Fourth Crusade (1202–1204) as his legate to the East. T. 'Anaysī, *Silsila tārikhiyya li baṭārikāt Anṭākiya al-Mawārīna* (Rome 1927) 21; F. Suriano, *Il trattato di Terra Santa e dell'Oriente* (Milano 1900), 68f., called him Peter of Malphi and gave the same story.

¹⁵ The medieval New Year started, as a rule, on March 25. The bull was written after the fourth Lateran Council, which met on November 11, 1215, had begun its proceedings.

Chrism; that every one of you shall confess his sins to his own priest at least once every year, and that you shall receive the sacrament of the Eucharist with devotion at least three times a year; that you shall believe that in Christ there are two wills, one divine and one human; that the chalices you use in the Mass shall not be of glass, wood, or brass, but of tin, silver, or gold; and you shall have bells to distinguish the hours and to call the people to church¹⁶.

In 1213, ten years after the mission of Peter of Capua to the Maronites, the Maronite patriarch, Jeremiah of 'Amshīt (1199—1230), was honoured by a summons from Innocent III to attend the fourth Lateran Council which was held in Rome beginning from November 11, 1215¹⁷. The patriarch answered the summons, attended the opening sessions of the Council, and left Rome early in 1216. The event, in itself, was of great significance in the history of the relationship between the Maronite church and Rome, for, as far as can be determined, it was the first occasion on which a Maronite patriarch visited Rome and attended an oecumenical council. Equally significant was the papal bull, already mentioned, which was received by Patriarch Jeremiah on the eve of his departure from Rome. This bull is the earliest available document on the history of the Maronite church in its relations with Rome.

The contents of the bull of 1216 are of great interest to the historian of the Maronite church. It opens with expressions of joy because the Maronites had returned to union with Rome after having been "like wandering sheep, not properly understanding that the Catholic Church was the one spouse of Christ, that Christ was the true shepherd, and, after Him and through Him, that Peter was his Apostle and Vicar whose faith, and that of his successors, the Roman pontiffs, cannot fail" ¹⁸. The bull then relates the story of the mission of Peter of Capua to the Maronites, and repeats the corrections to Maronite doctrines and practices quoted above. The last part of the bull refers to the troubles that had beset the Maronite church before 1203, absolving the repentant rebels of their sins and threatening any future trouble-makers with excommunication:

Whosoever lays his hand on a Maronite cleric in daring and violence shall fall under the pains of excommunication and, as an excommunicate, shall be evaded by everybody until he pays his due and so receives the benefit of absolution from the authority of the Apostolic See. As for you, O brother Patriarch, who, because of your great devotion, have personally visited your mother, the Holy Catholic Church, and attended the General Council, we wish to grant you and your people,

¹⁶ Anaissi, *Bullarium* 3.

¹⁷ In a list of the patriarchs, archbishops, and bishops present at the Council, the Maronite patriarch (Patriarcha seu Primas Maronitarum) is mentioned. C.-J. Hefele, *Histoire des Conciles d'après les documents originaux* 5 (Paris 1912), 1727. A copy of the circular letter, dated April 19, 1213, summoning the church leaders of the East and the West to repair to the Council, is found addressed to Jeremiah (Patriacam Maronitarum Hieremiam). Anaissi, l. c. 1. The original is in the Vatican Archives (Arch. S. Sedis Innocentii III, t. 8, fol. cxlii, 30).

¹⁸ Anaissi, l. c. 2. The translation of this passage is taken from H. K. Mann, *The lives of the Popes in the Middle Ages* 12 (London 1902) 70.

who have recently renewed their allegiance to the Roman Church, special grace. We grant you the Apostolic authority to absolve those Maronites who had fallen under the above sentence, having raised their hands in daring against the clerics, except [in cases where] there had been mutilation of limbs or effusion of blood, or the laying of hands in violence of a bishop or abbot¹⁹

Under Jeremiah's successor, Daniel of Shāmāt (1230—1239), the troubles started afresh. The new patriarch was forced under the circumstances to move his residence from Mayfūq, north-east of Jubayl, to Kfayfān, a town nearer to the coast, to the east of Batrūn (Botrys)²⁰. The mountaineers of the Jubayl district appear to have rebelled against the lord of Jubayl and the pro-Frankish Maronite patriarch, and to have set up temporal and spiritual leaders of their own²¹. The dissension continued to grow unchecked, reaching a climax in 1282 when, on the death of Patriarch Daniel of Ḥadshīt at Mayfūq, the uniatic and anti-union Maronite factions elected rival patriarchs. Jeremiah of Dimilṣā, the uniatic patriarch, took residence near the coast in the village of Ḥālāt, to the south of Jubayl. Luke of Bnahrān, the anti-patriarch, leader of the anti-union and anti-Frankish faction, fortified himself in Ḥadath, a village in the mountain fastnesses of Bsharrī, to the east of Tripoli²².

The Franks, patrons of the uniatic faction, supported the candidature of Jeremiah, and sent him to Rome after his election, probably to receive instructions from the Roman See. They even appear to have taken the initiative in proposing the election of a uniatic patriarch, possibly after Luke had already been elected by the opposing faction. Jeremiah himself left an autobiographical note clarifying this point:

In the year 1590 of the Greeks [1279 A.D.], on February 9, I, the worthless Jeremiah, came from the blessed village of Dimilṣā to the monastery of our Lady in Mayfūq . . . to our lord . . . , the patriarch of the Maronites; and he ordained me with his holy hands and made me archbishop of the holy monastery of Kaftūn²³ Four years later, the lord of Jubayl²⁴ summoned me along with the bishops, the heads of the churches, and the clergymen, and they cast a lot which fell on me; and they instated me patriarch in the holy monastery of Ḥālāt. Then they

¹⁹ Anaissi, l. c. 4. Translation mine.

²⁰ Ibn al-Qilā'ī, *Madiḥa* . . . 42f.

²¹ Ibid. The district of Munayṭra and the town of Liḥfid are said to have renounced allegiance to the lord of Jubayl and to have set up a muqaddam (chieftain) and an archbishop of their own.

²² Jeremiah of Dimilṣā appears in the list of Maronite patriarchs published by 'Anaysī (*Silsila* . . . 24/7). Luke of Bnahrān, mentioned by Ibn al-Qilā'ī (*Madiḥa* . . . 21) as a heretical patriarch, contemporary or predecessor to Jeremiah of 'Amshīt (confused with Jeremiah of Dimilṣā), was mentioned by Duwayhī as having usurped the patriarchal see after the death of Daniel of Ḥadshīt. Neither of the latter two sources made mention of Jeremiah of Dimilṣā. It is interesting to note that the uniatic patriarch came originally from the village of Dimilṣā, near the coast, to the north of Jubayl. The anti-patriarch came from Bnahrān, a mountain village of the Bsharrī district.

²³ Kaftūn lies to the east of Batrūn, on the lower reaches of the Jawz river.

²⁴ In the original the "amīr" of Jubayl, his own translation of the French "seigneur". Maronite sources translate this title as amīr or malik.

sent me to the great city of Rome and I left our brother, the archbishop Theodore, to direct the flock and manage its affairs²⁵.

The rival patriarch, Luke, appears to have been none other than the Maronite patriarch mentioned in an Arabic source as having been taken captive (and possibly put to death) by Turkoman irregulars acting on behalf of Qalāwūn, the Mamluk sultan, in 1283. An anonymous biographer of Qalāwūn related the incident, noting that the patriarch was the leader of a group of people who had "fallen in error" (heterodox Maronites), and that he was feared by the Count of Tripoli and the Franks:

The arrest of the patriarch of Al-Ḥadath in the land of Tripoli. There happened to be in the land of Tripoli a patriarch who became strong, swollen with pride, and rebellious. The ruler of Tripoli and all the Franks feared him. He won over the people of those mountains and the people of those valleys who had fallen in error; and his power grew until he was feared by every neighbour. He fortified himself in Al-Ḥadath and held his nose high [with pride] The governors²⁶ [of Syria] tried to get him several times but could not find him. Then the Turkomans sought him in his place and managed to capture him; and they brought him back a miserable prisoner The Moslems were freed from him and were spared his wickedness; and his capture was a great conquest — greater than the conquest of a rampart or a fortress²⁷.

It is likely that the widening breach between the mountaineer Maronites and the coastal Franks hastened the end of the County of Tripoli. Whereas the Franks had previously relied on the friendliness and the assistance of the sturdy Maronite mountaineers, a fact to which several Crusader sources attest, they had to deal, in the latter half of the thirteenth century, with a hostile Maronite faction of considerable size. A Maronite historian of the fifteenth century, in fact, went to the extent of attributing the fall of Tripoli to the "heresy" of a chieftain of the Bsharrī district²⁸.

While the Franks were in Syria the attempts on the part of the Church to secure an unanimously accepted union of the Maronite church to Rome failed. With the fall of Tripoli in 1289 and the final expulsion of the Franks from Syria in 1291 the situation changed. Under the repressive rule of the Mamluks the Maronites, in general, soon forgot their grudges against the Franks and gradually learnt to look to Western Christendom for help and protection.

With the general Maronite attitude thus changed, the Catholic missionaries, who resumed their activities in Syria in the first half of the fourteenth century, could work towards the establishment of an effective union with

²⁵ Quoted by 'Anaysī (*Silsila* . . . 24f.). The original is written on a Syriac Gospel in the Medici Library in Florence. The note was written, apparently, when Jeremiah was in Italy. Arabic original: translation mine.

²⁶ Translation of nā'ib, pl. nuwwāb, the title of the Mamluk governors of the Syrian provinces.

²⁷ *Tashrif al-'usūr fī akhbār al-Malik al-Manṣūr* (MS. Bibliothèque Nationale 1704) 94f. The two pages have been reproduced in photostat in *Al-Manāra* 5 (1934) 204.

²⁸ The chieftain in question was Muqaddam Sālim of Bsharrī. See Ibn al-Qilā'ī, *Madiha* 47f.

a good chance of success. On the other hand, those missionaries had to compete with Monophysite groups which had flocked into Mount Lebanon, fugitives of the anti-Christian persecutions that had raged in Syria after the final success of the counter-crusade, and which were likewise interested in converting the Maronites to their own rite.

Officially, the Maronite church has not broken with Rome since the rapprochement of 1180, and has remained effectively in union with Rome until the departure of the Franks from Syria, in spite of the ever-present dissensions. After 1291, however, the union tended to be more nominal than real. No longer under the direct supervision of the Latin church of Syria, through which they could come into contact with the Roman See, the Maronites, still faithful to the union in principle, found themselves lapsing from Roman orthodoxy under the influence of their non-uniatic neighbours. Brother Felix Fabri, who made a pilgrimage to the Holy land in 1484, stated that the Maronites living in Jerusalem were "heretics", believing in the One Will and Energy of Christ (Monothelite), but that they rang bells to call people to church, like the Latins. He added that, although they had been once in union with Rome, they had long since fallen away from that union and had become "tainted with the worst error, and become daily more so; for they have no doctors and preachers of the Catholic faith"²⁹. Francesco Suriano, twice Superior of the Franciscans of Terra Santa in the late fifteenth and early sixteenth century, also stated that since the time of their union with Rome they had fallen into many errors and sundry heresies³⁰. The Franciscan monk Pietro Verniero († 1660) gave the following verdict on the spiritual state of the Maronites since their union:

Although . . . , due to the influences of the Jacobites³¹, they had relapsed from time to time into some errors, they all came back promptly to render obedience to the Apostolic See and, in every case, they were soon relieved from these errors by the help of the learned and holy fathers . . . as in the year 1215, with the help of Aimery, the Patriarch of Antioch (!) . . . and in the year 1450, with the help of Fra Gryphon and Fra Gabriele³² of the Lesser Brothers and finally in the year 1579 and 1580 by the help of brothers Giovan Battista Eliano and Giovanni Bruno, the Jesuits, legates of Pope Gregory XIII For that reason they never deserved to be called schismatics and heretics³³.

It was not until about the middle of the fifteenth century that Rome resumed the initiative in bringing the Maronites back again to the Roman fold, following the revival of Catholic missionary activity in the East. The

²⁹ Felix Fabri, *The book of wanderings of brother Felix Fabri*, translated by Aubrey Stewart (P. P. T. S. VII—X, London 1897) II, p. 389/92.

³⁰ F. Suriano, l. c. 69.

³¹ The Jacobites are the Syrian Monophysites. At the present their church is known as the Syrian Orthodox church.

³² Ibn al-Qilā'i, the Maronite missionary and historian, was a Franciscan brother. See below.

³³ Pietro Verniero di Montepiloso, *Croniche ovvero Annali di Terra Santa* (P. Girolamo Golubovich, *Biblioteca bio-bibliographica della Terra Santa e dell'Oriente Francese* 1 [Florence 1913] 26f.).

Franciscans of Terra Santa, who took charge of this missionary activity, had first established themselves in Beirut in the first half of the thirteenth century. They had a monastery, attached to the famous old church of the Saviour (the Serail Mosque of the present day) in which they served as priests. With the fall of the last remnants of the Latin Kingdom in Syria to the Mamluks in 1291, they were forced to leave the city, and many of the monks of the Franciscan monastery were killed. It was not long, however, before they returned. In 1345 they were already reestablished in Beirut, and the Franciscan monastery of that city was one of the largest Franciscan establishments in Syria³⁴.

It appears that early in the fifteenth century those Franciscan missionaries, along with Catholic missionaries belonging to other orders³⁵, attempted to bring the Maronites back to Roman orthodoxy. Their efforts were crowned with success when, in 1439, at the Council of Florence, the Maronite church was officially recognized as having reaccepted union with Rome and when, in token of this renewal of submission, Patriarch John of Jāj (1404—1445) received the crown and the staff from the Pope³⁶. The Pope (Eugene IV, 1431—1447), in fact, had not summoned the Maronite patriarch to attend the Council. It was Patriarch John himself who took the initiative in the renewal of the union by requesting the Superior of the Beirut Franciscans, who was going to Florence to attend the Council, to act as his representative there and to solicit an apostolic confirmation of his patriarchate³⁷. It was the Franciscan Superior himself who probably suggested this course of action to the patriarch.

The Council of Florence marked a significant stage in the history of the relations between the Maronite church and Rome. Beginning with 1439 there was no longer any doubt about the orthodoxy of the Maronite church. The "errors" of the Maronites after that date, which many Catholic authors noted, must have been abuses of practice due to ignorance rather than doctrinal errors due to heresy. "The not decided adversaries of the perpetual orthodoxy of the Maronites must agree that since the Council of Florence their beliefs have been absolutely irreproachable"³⁸. The remaining years of the fifteenth century and the early years of the sixteenth were

³⁴ P. Girolamo Golubovich, *Serie cronologica dei Reverendissimi Superiori di Terra Santa* (Jerusalem 1898) 216f.

³⁵ Ibn al-Qilā'ī, *Madiha* 61f. and *Letter to Patriarch Simeon*, p. 102, mentioned a Dominican monk by the name of Aimeric who restored the Maronite dissenters to their right minds in the early fifteenth century.

³⁶ Ibn al-Qilā'ī, *Letter* 101f.; *Madiha* 62. Duwayhī, T. T. M. 288. T. Anaissi, *Bullarium* 17f. This reunion of the Maronites with Rome is mentioned in the Bull dated 1447, sent by Pope Nicholas V to the Maronite Patriarch Jacob of Hadath (1445—1458).

³⁷ Ibn al-Qilā'ī and Duwayhī, l. c.

³⁸ Henri Lammens, "*Fra Gryphon et le Liban au XV^e siècle*" = *Revue de l'Orient Chrétien* 4 (1899) 87.

to be spent in the struggle of the Maronite church, in alliance with the Franciscan missionaries, to reconcile the non-uniate Maronites to the principle of union and to convert them to Roman orthodoxy.

Upon the suggestion of the Popes, the Franciscan monks in Jerusalem and Beirut, during the period following the Council of Florence, paid regular visits to the Maronites and attended to their spiritual needs. Their task was the religious education of the Maronites and the correction of the abuses of practice that had crept into their ecclesiastical discipline and ritual through the years³⁹. One of those Franciscan missionaries, Brother Gryphon of Flanders, who came to Lebanon in 1450, prepared a questionnaire for the confession of the ignorant⁴⁰. The Maronite church itself felt the need for religious instruction in order to preserve and promote the orthodoxy of its flock. On more than one occasion the Maronite patriarch requested the Pope to provide his people with some necessary religious instruction. In answer to these requests, Pope Sixtus IV (1471—1484) appointed in 1475 the vicar general of the Franciscan order in Lebanon, Brother Pietro of Napoli, as his commissioner to the Maronites, to be followed in this office by his successors⁴¹, requesting him to send one or two of his monks to visit the Maronites and give them the necessary instruction⁴².

It was also during this period that Rome began insuring Maronite union with Rome through the education of its clergy: an action that culminated in 1584 with the foundation of the Maronite College in Rome by Pope Gregory XIII. Beginning with the latter half of the fifteenth century, young Maronites appear to have been encouraged to join Western Christian religious orders; and some of them were sent to study in Rome. A record exists of three of those young Maronites, who joined the Franciscan order in Jerusalem at the recommendation of Brother Gryphon: Gabriel Ibn al-Qilā'ī (the historian) and his two comrades, John and Francis. In 1470 the three novices were sent to Italy where they studied for many years. Of the three only the first, Ibn al-Qilā'ī, lived to return home in 1493 as a missionary to his own people⁴³. Back in Lebanon, he worked hard in combatting the influence of the Monophysite missionaries in the country; and many of his polemical works in prose and in verse have survived. In 1496 he was appointed head of the Franciscan order in Cyprus; and in 1507 he was ordained Maronite bishop of Cyprus, an office which he occupied until his death in 1516.

³⁹ Ibid.

⁴⁰ F. Suriano, l. c. 69.

⁴¹ P. Verniero, l. c. 27.

⁴² Duwayhī, T. A. 215f.

⁴³ F. Suriano, l. c. 71; Duwayhī, T. A. 220. John was drowned on his way back from Italy with Ibn al-Qilā'ī (See the latter's elegy on his comrade = *Al-Mashriq* 17 [1920] 252/6). Nothing is known about Francis, who probably died in Italy.

The task of converting the dissident Maronites to Roman orthodoxy and to union was a difficult one. The main center of dissent that was holding out was the secluded mountain district of Bsharrī, which had been throughout a center of opposition. There, the Jacobite missionaries had had great success. They enjoyed the protection, and sometimes the support, of the local chieftains (*muqaddams*), and their influence was strongly felt.

The persecution of the Christians of the Moslem East by the Mamluks after the fall of Frankish power in Syria and the defeat of the Mongols brought about, as has been noted, a considerable immigration of Christians into Lebanon. Jacobites infiltrated in considerable numbers into Maronite country and tried to get the natives of the country, and particularly the chieftains, reconciled to their presence among them. They seem to have attempted to achieve their aims by converting the Maronites to their respective rites. The mountaineer Maronites of Bsharrī, whose links with the Maronite patriarchate had always been feeble and who lived furthest away from the influence of the Catholic missionaries, were the most susceptible to Jacobite propaganda.

The favourite propaganda tool of the Jacobites was education, which had been badly neglected among the Maronites. 'Abd al-Mun'im Ayyūb, *muqaddam* of Bsharrī (1472-1495), professed the Monophysite doctrine and was well-known to be a Jacobite sympathizer. As a youth his education had been entrusted to a Jacobite priest⁴⁴. Another Jacobite cleric, Noah of Baqūfā⁴⁵, taught a group of young Maronites in the village of Al-Farādīs, in the neighbourhood of Ihdin⁴⁶, and later converted them to the Jacobite communion⁴⁷. Even Jacobite laymen appear to have been active propagandists of Monophysitism⁴⁸.

Aside from belonging to a well-organized church, capable of carrying on an effective propaganda, the Jacobites had come to Lebanon from the prosperous towns of the coast and the interior and were far wealthier than the peasant Maronites whose condition at the time, according to the reports of the Franciscan monks, was wretched. It is not unlikely that the Jacobites should have used their wealth to win the sympathy of influential Maronites. *Muqaddam* Abd al-Mun'im of Bsharrī himself is known to have received presents from them. Having won the support and protection of some of the

⁴⁴ Duwayhī, T. A. 217.

⁴⁵ He later became the Jacobite patriarch of Antioch (1493-1509).

⁴⁶ An important town in the Bsharrī district, to the north-west of Bsharrī.

⁴⁷ Duwayhī, T. A. 218. Ibn al-Qilā'ī (*Madīha* 64) mentioned the Jacobite monk Samyā, who also taught in Al-Farādīs, converting several Maronites, most of whom were women. He attributes to him the conversion of the *muqaddam* of Bsharrī. Previously (*ibid.* 63) he noted that the Jacobite missionaries taught Maronite boys and girls "to cross themselves with one finger and to anathematize the Fourth Council".

⁴⁸ Ibn 'Aṭshā, a Jacobite missionary who exerted a strong influence on the *muqaddam* of Bsharrī, was a merchant. Ibn al-Qilā'ī, *Tabkīt kull man zagh 'an al-'imān* = Al-Manāra 2 (1931) 808.

more powerful chieftains⁴⁹, the Jacobites soon became a powerful group in the district of Bsharri and a serious threat to the success of Catholic missionary activity in the district.

Prompted possibly by the Franciscan missionaries, the Maronites of Ihdin, in 1488, took the lead in expelling the Jacobites from the Bsharri district. Some time previously a group of Monophysite Abyssinian monks had taken residence in the monastery of St. Jacob in Ihdin. In 1488 the bishop and notables of Ihdin requested those monks to renounce the Monophysite faith. When the latter paid no heed to the request, the bishop of Ihdin sent one of his subordinates to take charge of the monastery, ordaining him as its abbot. Resenting such interference in their affairs, and not daring to offer resistance, the Abyssinian monks moved their residence to a monastery in the neighbourhood of Ḥadshīt, not far from Bsharri, and appealed for help to the shaykh of the town, a Jacobite who came originally from Nābulus in Palestine⁵⁰. The shaykh of Ḥadshīt took up their cause, supported by the muqaddam of Bsharri. Together, they called upon the Moslems of the Ḍinniyya district, north of Bsharri, to raid Ihdin on their behalf; but the men of Ihdin ambushed and routed the assailants. Their victory spelt panic to the Jacobites of Bsharri, who forthwith dispersed and left for other districts, "some escaping by sea to Cyprus"⁵¹.

The dispersal of the Jacobites from the district of Bsharri was the mortal blow to the non-uniatic Maronite cause. The event was followed by the gradual conversion of the Jacobite sympathizers to Roman orthodoxy. A considerable part of the task of conversion was carried out by Gabriel Ibn al-Qilā'i, who arrived in Lebanon five years after the dispersal of the Jacobites.

Having noticed that Jacobite propaganda had been spread among the Maronites largely through education, Ibn al-Qilā'i seems to have decided to use the same medium to reconcile his people to Roman orthodoxy. The ignorance of the Maronites at the time, and particularly their ignorance in matters of religious doctrine, was their main point of weakness; and the Jacobite missionaries had exploited it to the full. To combat this ignorance, Ibn al-Qilā'i used the vernacular poetic form (*zajal*) current in his day to popularize the secular and religious instruction he sought to impart. Throughout the remaining years of his life poems of medicine, natural science, astronomy, history, Church history, and theology poured out of his prolific pen. He also wrote in prose and translated from Latin a number

⁴⁹ It is known when the Jacobite missionary activity in the district began. 'Abd al-Mun'im's uncle and predecessor seems to have been a Jacobite sympathizer (Ibn al-Qilā'i, *Tabkīt* 809). The muqaddams of Ḥardīn during the latter half of the fifteenth century were Monophysite converts (*Madiha* 63).

⁵⁰ The *shaykh* (here meaning town-elder) of Ḥadshīt, Jirjis Ibn al-Ḥajj Ḥasan, left Nābulus and settled in Ḥadshīt in the early latter half of the fifteenth century. Duwayhī, T. A. 214.

⁵¹ *Ibid.* 218f.

of works on theology, ecclesiastical discipline, ritual, and dogma with the purpose of bringing a better knowledge of the Catholic faith to the Maronite clergymen, who appear to have been remarkably untaught in these matters; all this aside from the numerous letters he wrote to Maronite clergymen and notables, rebuking those among them who had strayed from Roman orthodoxy, warning those who were about to stray, and expounding orthodox doctrines to the faithful.

The opening years of the sixteenth century found the Maronites in unanimous agreement to the principle of union with Rome. The voices of dissent had been silenced forever; and the Roman orthodox faith, accepted by the Maronite church since the twelfth century, had come to be professed by all its flock. In 1515 Pope Leo X, having received favourable reports about the orthodoxy of the Maronites and their faithful submission to Rome, sent their patriarch Simeon of Ḥadath (1492—1524) his confirmation, with a bull exhorting him to alter certain practices in his church. In this bull the Pope praised the good faith of the Maronites:

We thank Divine providence . . . since, among the Eastern churches, placed among infidels as in a field of error, the Almighty had deigned to keep His faithful servants as a rose among the thorns . . . and had made you piously and bravely keep to the faith and discipline of the Holy Roman Catholic Church in spite of the persecutions and difficulties you had to stand from the infidels . . ., the schismatics, and the heretics . . .⁵².

With this papal bull, the process of the basic union between the Maronite church and Rome became complete. The Roman See, eager to bring about a closer conformity between the uniate churches and the Catholic Church, has intervened on several occasions, since 1515, in the internal affairs of the Maronite church, exhorting it to alter details of its discipline and ritual. The Catholic missionary orders in Syria continued to supervise the Maronite church and to act as the spiritual guides of the Maronites. Nevertheless there has been no doubt shed, since then, on the orthodoxy of the Maronites or on their faithful allegiance to Rome.

⁵² T. Anaissi, *Bullarium* 32/5. A French translation of the bull, with the Latin original, is found in J. Debs, *Perpétuelle orthodoxie des Maronites* (Arras 1896) 19f. The bull is dated August 1, 1515.

L'Édition Assémanienne du Bréviaire Maronite

Histoire et valeur obligatoire

par

Michel Breydy

Dans les chapitres précédents de notre thèse¹, nous avons bien déclaré que le problème de l'obligation à l'office divin chez les Orientaux — et aussi chez les Maronites — ne dépendait pas autant de savoir si on était tenu à un office communautaire ou bien individuel, que de déterminer en concret les livres requis pour ce genre d'offices, et de les mettre à disposition des intéressés lors même qu'ils se trouveraient éloignés des gros livres dont se servait la communauté dans les églises, ou encore loin de la communauté elle-même.

Cela signifie en d'autres termes qu'il fallait, en vue d'une célébration privée de l'office divin, (— soit à l'église chacun ayant en main son livre, soit en dehors chacun se trouvant tout seul —), accommoder à nouveau les livres d'offices pour en faire un «bréviaire réformé», et distribuer celui-ci après publication conforme à l'original, pour que la loi qui y oblige puisse atteindre tous les sujets contemplés par elle. Le Synode du Mont-Liban de 1736 avait très clairement établi ces données dans sa première partie.

Nous croyons d'ailleurs — sauf ultérieure vérification — que la première communauté orientale qui se soit préoccupée d'accommoder ses livres d'offices à ces deux exigences sus-mentionnées en prévoyant une réforme abrégative et une édition de bréviaire commun à tous ses fidèles, ait été la communauté maronite.

Malheureusement, à part les efforts couronnés de succès au XVII^e siècle par l'édition de l'office communautaire², les dispositions du synode libanais concernant l'élaboration d'un bréviaire convenable, sont restées jusqu'à maintenant lettre morte.

L'actuel bréviaire de poche, si souvent réédité, n'est précisément que la contre-façon de celui prévu par le Synode. En effet, cette édition qui a écourté de beaucoup les textes du «grand bréviaire de 1625» avait été publiée pour la première fois à Rome en 1731 (cinq ans avant la réunion du Synode Libanais), on ne sait pas trop bien comment. Benoît XIV l'attribue à Jos. S. Assemani: «praesidente eamque rem accurante Praesule Assemano» écrivait-il, tandis qu'Assemani en rejette la responsabilité sur son oncle le

¹ Thèse doctorale en droit canonique soutenue à l'Université Pontif. du Latran (Juin 1957) sur le thème suivant: *L'Obligation de l'office divin dans l'Eglise Maronite à la lumière du Synode Libanais et de ses sources juridico-historiques*. Nous en publions cet extrait pour sa valeur informative et pour sa judicieuse critique historique.

² C'est l'édition princeps du «Grand Bréviaire» parue à Rome en 1625 après nombreuses difficultés suscitées notamment par la Commission des PP. Jésuites. Victore Scialac avait réfuté toutes leurs censures une à une dans un gros volume de 313 pages in fol. Cfr. Bibl. Vat. Borg. Lat. 31: «Pro Maronitarum Nationis Breviario Defensio».

patriarche Jacques Awad: «a patruo nostro patriacha ... recognitum atque in meliorem formam redactum». Baumstark se trompe certainement en disant que la révision et réduction de 1731 sont l'œuvre du patriarche «Stephanii Evodii»! Il n'y eut point de patriarche de ce nom³.

Nous avons repéré un indice confirmant que l'initiative de publier le petit bréviaire en question est partie de la personne même de Joseph S. Assemani dans une lettre conservée dans les archives des Alepins Maronites à Rome. Le moine Thomas Budi (ou Labboudi) alors qu'il n'était encore que second définiteur de sa congrégation écrivait à son ami Assémani en 1729:

«Une nouvelle m'est parvenue ... que vous entendez organiser un petit bréviaire en y introduisant les psaumes; je prie donc Dieu qu'Il vous donne l'esprit de sagesse pour mettre ordre, votre vie durant, dans la nation (= communauté maronite) ...»⁴

Il est certain en tout cas que le frontispice de cette édition et de la plupart de celles qui l'ont reprise porte une fausse indication: «Jussu Innocentii X edita». Le pape Innocent X avait donné son approbation sur requête du patriarche d'alors pour l'édition du bréviaire de 1647 — bien différent de celui en question — et qui n'était qu'une «complète» des textes d'usage dans le Schihim ou grand bréviaire employé dans les cathédrales et autres églises pour la célébration communautaire.

On ne peut pas légitimement transposer cette approbation à une autre édition bien différente et qui survient près de cent ans après! Les éditions exécutées à Beyrouth par les missionnaires jésuites, écoulées surtout à travers les élèves de leur séminaire oriental interrituel, ont toujours repris le texte édité par Assémani avec son faux frontispice «Jussu Innocentii Decimi», sans qu'il y apparaisse aucune référence à l'autorité patriarcale ou pontificale pour légitimer ces éditions selon les statuts synodaux de 1736, ou au moins pour identifier le frontispice en question!

Quelles que soient les excuses pour couvrir l'illégitimité de l'édition de 1731, il est certain qu'elle avait motivé le mécontentement général avant le synode et l'insertion dans celui-ci d'un paragraphe qui augmentait les privilèges du patriarche maronite d'une concession qui venait d'être retirée à tous les patriarches et évêques d'Orient et d'Occident presque à cette même époque⁵.

³ Cfr. Benoît XIV, *De Ritibus*, ed. Heiner 1904, p. 30; item: Steph. et Jos. Assemani, *Catalogus cod. Bibl. Vatic.*, 517; et A. Baumstark, *Geschichte der Syrischen Literatur* (Bonn 1922) 340, note 3.

⁴ Cfr. Registre de Labboudi aux Archives des Alepins Maronites à Rome, lettre du 1er décembre 1729, n° 85, à la page 53 du recueil n° 47.

⁵ Cfr. D. Bouix, *De Jure liturgico* (Parisiis, Lecoffre 1853) 200—6 en le comparant avec le texte du ch. VI de la III^e partie du Syn. Libanais (n° 22 § 2) qui a échappé à l'attention de Bouix! Item: Ph. Oppenheim, *Institutiones syst.-historicae in s. liturgiam*, t. II: pars III, *De libris liturgicis* (Romae 1940) 234—41, en le comparant avec A. Coussa, *Epitome praelectionum de jure ecclesiastico orientali* 1 (Grottaferrata 1948) 274, nn° 270—271.

Voici comment l'envoyé patriarcal à Rome, Elias Felici, se fait l'écho de la situation avant et après le Synode au sujet de la publication du bréviaire de 1731 :

«Questi erano i disordini a' quali dovea provedersi e per i quali e non par altri potea desiderare il Patriarca che venisse Mons. Assemani in Levante . . . :

Si abusava il Clero di alcuni Officii divini stampati senza consenso e intelligenza alcuna del Patriarca, e mancanti di molto nel Rito Siro-Maronita, arriva Mons. Assemani, e l'abuso non solo cresce ma si stabilisce in maniera, che si è reso poco meno che inemendabile»⁶.

Et voici aussi quelques extraits des deux documents allégués et annexés à cette relation de l'envoyé patriarcal :

«La Nation a besoin avant tout, écrivait le patriarche Khazen, d'une édition du Schihim (= Grand Bréviaire), tel quel, à la lettre, sans addition ni omission et sur du bon papier, puisque il n'y a plus de Schihim; voilà l'utilité spirituelle et temporelle de la Nation. De même l'édition du propre de Carême et du Passional avec les mêmes types du Schihim, et qu'il (= Assemani) devrait sagement arranger, car on y trouve des additions et des déficiences . . . Voilà ce que nous voulions. Or la situation présente est tout autre et nous devons la déclarer. D'abord ils (= les moines?) ont fait un bréviaire de demi-prière, et la prière du Grand-Office (= Schihim, celui de la prière publique et communautaire) est disparue; ils ont changé les rites et les tonalités, et la plupart des textes sont en arabe (= au lieu de l'original syriaque . . .)»⁷.

Le document en question a été écrit par le Patriarche Khazen après la réunion du synode et il y demande expressément «une édition du bréviaire» tout autre que celle éditée en 1731 et que le patriarche, comme plusieurs autres au Liban, croyait avoir été préparée par «les moines», ne se doutant pas qu'à Rome cette même édition était connue pour «assémanienne». Que l'on consulte le témoignage de Benoît XIV cité plus haut.

Les qualités que le patriarche exige dans la nouvelle édition sollicitée sont précisément celles qui manquent dans l'édition de 1731 «telle quelle à la lettre (= comme celle de 1625 ou de 1647?) sans addition ni omission et sur du bon papier». Il faut en déduire que l'édition de 1731, qu'elle ait été l'oeuvre des moines ou d'Assémani ou de tous ensemble, constituait un «abus» aux yeux du clergé et du patriarche parce que «imprimée sans le consentement du patriarche et ne répondant pas aux exigences rituelles et synodales: «stampati senza consenso e intelligenza alcuna del patriarca, e mancanti di molto nel Rito Siro-Maronita». Quant aux exigences synodales nous les étudierons en dernier lieu.

L'autre document annexé à la relation de l'envoyé patriarcal est un rescrit donné par Assémani à Gabriel Hawscheb, évêque d'Alep, l'autorisant en dérogation aux lois prescrites en 1736 à garder les innovations rituelles dans «les offices et la messe» de son église:

«telles qu'elles s'y trouvent, jusqu'à ce que les livres rituels aient été imprimés à Rome et soient parvenus à eux, et alors à partir de ce moment là ils devront

⁶ Cfr. Risposta alla Relazione dell'Ablegatione Apostolica... umiliata alla S. Congregazione de Prop. Fide da Mons. Pietro Gazeno .. (per mezzo del suo inviato D. Elia Felici) (publiée à Rome s. d. s. l. vers 1740) pp. 54-5, nn° 126-30.

⁷ Cfr. Miscellanea Maroniti, des Archives de la Propagande à Rome, vol. IV, fol. 122. L'original est en arabe.

adopter la nouvelle édition selon ce qui a été prescrit dans le Synode libanais»⁸

Les innovations d'Alep sont bien connues pour être l'oeuvre de l'évêque-moine Germanos Farhat († 1732); le rescrit donné par Assémani justifie donc suffisamment les expressions de l'envoyé patriarcal:

«arriva Mons. Assemani e l'abuso non solo cresce ma si stabilisce in maniera, che si è reso poco meno che inemendabile». Era grande l'impertinenza e l'ardire de' monaci libanesi... Arriva Mons. Assemani e l'ardire cresce... che moltiplicano le novità nell'abito, nell'orazione, nell'ufficio, nella Messa...»⁹

D'autre part, dans ce rescrit nous constatons une condamnation implicite ou au moins une réprobation de l'édition de 1731, comme de tous les livres rituels préparés à Alep ou ailleurs et diffusés par les moines libanais; en même temps nous y avons le commentaire le plus clair des textes du Synode libanais. En effet, celui même qui a présidé le synode après en avoir préparé les textes, déclare qu'il fallait s'attendre à une édition nouvelle qui sera faite à Rome et que, partant, toutes les autres ne pouvaient plus jouir d'aucune autorité — et ce «selon ce qui a été prescrit dans le Synode» — que provisoirement comme pour l'Eglise d'Alep en vertu de la dérogation apportée in loco et ad tempus par Assémani.

Dans le chapitre III, n° 5, de la première partie du Synode libanais de 1736 on avait énuméré les exigences auxquelles devaient être soumises les nouvelles éditions des livres rituels maronites:

«Item deligat una cum Episcopis Rev.mus D.nus Patriarcha viros idoneos qui officia ecclesiastica recognoscant... quae approbari debeant primum ab eisdem Rev. mo D. no Patriarcha et Episcopis, deinde typis vulgari, perque ecclesias, monasteria ac dioeceses iusto constituto pretio distribui, sublatis e medio coeteris... nec ullum permittent in ecclesia adhiberi nisi ab iisdem Ordinariis... attestatio in scriptis fiat illud collatum cum aliis jam impressis et approbatis inventum esse cum eis concordare... Qui secus fecerit etiamsi episcopali dignitate fulgeat noverit se praeter censuras... in recitandis horis canonicis muneri suo nequaquam satisfacere».

Aussi ce passage est à considérer comme une réprobation camouflée de l'édition faite en 1731, des innovations de l'Eglise d'Alep soumise à l'influence réformatrice des moines-évêques, et des «abus rituels» attribués aux moines dans leurs célébrations liturgiques conventuelles comme aussi de toutes les initiatives de latinisation privée que se permettaient, chacun pour soi, les élèves maronites du Collège Romain.

Le législateur synodal exclut de l'usage tout autre livre non conforme à l'édition préparée par la commission des «viri idonei», approuvée par le patriarche et les évêques, imprimée et distribuée dans toute la Nation Maronite; et ce, sous peine de rester en défaut vis-à-vis de l'obligation imposée au chapitre XIV (n° 34) de la II^e partie:

«Omnes in sacris ordinibus constituti, diaconi scilicet presbyteri et episcopi, ad horas canonicas obligantur sive in choro sive privatim recitandas...»

⁸ Miscellanea Maroniti, loc. cit et fol. 223 verso. Le rescrit en arabe est daté «le 17 décembre 1737».

⁹ Cfr. Risposta alla Relazione, citée plus haut, aux numeros 130 et 131, p. 55. Sur les innovations alepines cfr. M. Raggi, dans Al-Mashriq (1935) 513 ss. et L. Bleibel, *Histoire de l'ordre libanais* 1 (Caire 1924) 161 et 168 (en arabe).

Pour pouvoir harmoniser justement la portée de cette prescription avec celle des exigences synodales précédentes, il faudra se rappeler inévitablement la troisième obligation imposée aux clercs à ce sujet et mentionnée en III^e partie du même synode :

«Unusquisque clericus libros habeat ad exercitium sui ordinis necessarios. Divinis officiis... assidue in ecclesia intersint, ac praesertim diebus dominicis et festis, nisi... legitime impediti»¹⁰.

Ces «libros necessarios et ab unoquoque habendos», dont l'un est le «bréviaire récompilé», il en a été question à la première partie du Synode. Mais la confrontation ultérieure de tous ces passages avec celui qui suit ne manquera pas de nous éclairer utilement sur la «mens legislatoris synodalis» :

«In majoribus Ecclesiis et monasteriis, inducendus est usus, ut unusquisque loco suo stans librum prae manibus teneat; indecorum enim esset ingentem clericorum vel monachorum multitudinem inconfuse et inordinate ad Lectorile convenire, ut ex uno codice omnes cantent»¹¹

Or, il est à supposer que les lois d'un Synode Provincial approuvé in forma specifica soient bien agencées l'une en fonction de l'autre de façon à en résulter un ensemble complet et commodément praticable. Nous devons donc aboutir logiquement à la conclusion suivante :

La loi synodale de 1736, concernant les offices divins, exclut normalement l'emploi de l'édition assémanienne et toutes les autres copiées sur elle ou l'ayant imitée dans ses innovations ou dans son illégitimité; elle impose cependant une obligation conditionnée en réalité à la publication future de livres rituels réformés et réfundus.

Telles publication, réforme et refonte n'ont été jamais réalisées jusqu'à maintenant !

Donc, et de cette façon, la valeur obligatoire de l'édition princeps de 1731 est juridiquement nulle, quoique sur le plan historique de ces dernières années l'on ait cru tout le contraire. Car, tout compte fait, l'on ne peut point, en bonne critique historico-juridique, échapper à l'emprise du fameux adage: *Quod errore nititur, numquam obtinet!*

Et en conséquence, les clercs séculiers maronites, induits en erreur dans l'usage du nombre septenaire des heures canoniales quotidiennes d'après l'édition assémanienne, peuvent reprendre dans la récitation privée les trois heures canoniales d'auparavant, et continuer jusqu'à réforme légitime des livres rituels, à satisfaire à l'obligation de l'office divin d'après le régime pré-synodal¹².

¹⁰ Cfr. op. cit. chap. I, n° 13.

¹¹ Cfr. Syn. Lib. p. IV, chap. 5, n° 6: De divinis officiis (et de ordine in choro).

¹² Dans les chapitres V et VI de notre thèse nous avons largement étudié le régime traditionnel et canonique de l'Église Maronite avant 1736.

Uniteurs et Dominicains d'Arménie *

par

M. A. van den Oudenrijn OP

Le «nouvel athénée»

L'assemblée de Qı̄nay en 1330 eut une répercussion considérable dans l'Arménie Orientale. D'après la lettre encyclique de Yohan de Qı̄nay, en dehors des douze vardapets de la liste, il y en eut encore «beaucoup d'autres, dont les noms sont écrits dans le Livre de Vie», qui prirent part à la conférence de Qı̄nay. Et il ajoute: «Tous ceux-ci — dont plusieurs ont été promus postérieurement à la dignité épiscopale — promirent obéissance au Pontife de Rome, non seulement pour leur personne, mais encore pour leurs couvents et leurs provinces. Après la fin du synode, nous nous mîmes tous à prêcher dans toute l'Arménie la nécessité de s'unir à l'Eglise de Rome»¹. Dans le Libellus de notitia orbis l'ordre des événements a été confondu: le grand mouvement vers l'union aurait eu lieu à la suite du séjour de Yohan à Marāgha et avant l'arrivée de l'évêque Barthélemy à Qı̄nay. Mais pour le résultat, l'auteur est d'accord avec les autres sources. Pour l'Uniteur Fr. Mxītariç, l'assemblée de Qı̄nay en 1330 prend rang parmi les synodes nationaux de l'église arménienne: les vardapets qui y avaient donné leur adhésion, furent nombreux et le catholicisme se répandit bientôt dans les régions du voisinage. Sans parler des laïcs, plus de 500 ecclésiastiques se seraient joints au mouvement.

Le couvent de Qı̄nay, de fondation récente et de proportions probablement modestes, dut être notablement agrandi. Le fondateur, baron Gorg, qui semble avoir été gagné pour l'union dès le début, fit bâtir une grande église. Le colophon du Qarozgirq (1331) parle de ces constructions comme d'un miracle dû à l'intercession de la Sainte Mère de Dieu, patronne du couvent. Dans le colophon de la bible de Nersês Taronaci, nous voyons que l'évêque Barthélemy s'était installé dans le couvent entouré de plusieurs vardapets arméniens. Probablement il était venu de Marāgha en compagnie de quelques dominicains européens. Fr. Pierre l'Aragonais paraît pour la première fois dans le colophon du Datastanaç Girq, du vivant encore de l'évêque Barthélemy. Pendant les années suivantes, il sera souvent nommé jusque dans le colophon du second volume de la Troisième Partie de la Somme Théologique de S. Thomas d'Aquin, qui mentionne sa mort survenue le 3 juin 1347². Un autre dominicain qui peut avoir appartenu

* Voir OrChr 40 (1956) 94—112.

¹ Clément Galanus, *Miabanouçiw-n- Conciliatio* 1, 519 s.

² Nous avons édité le texte de ce colophon dans notre livre. *Eine alte armenische Übersetzung der Tertia Pars der Theologischen Summa des hl. Thomas v. Aquin* (Berne 1955) 16ff. Traduction allemande de la partie où la mort de Fr. Pierre est mentionnée, ibidem 19.

à l'équipe des premiers compagnons de l'évêque Barthélemy, est Fr. Jean l'Anglais (Ĵouani Angliaci) de Swineford. Il paraît dans un colophon de l'an 1337³. Et probablement Fr. Jean de Florence aussi aura été parmi les compagnons de l'évêque lors de son arrivée dans la vallée de l'Ernjak⁴. Bientôt après, cet ancien garçon cordonnier du couvent de Santa Maria Novella allait être nommé évêque de Tiflis. La bulle de sa promotion est datée du 7 février 1330 et le 10 mars suivant il fut autorisé à se faire consacrer par tout évêque en communion avec le Saint Sièges⁵. Nous n'avons pas de renseignements positifs sur le lieu et la date de sa consécration. Mais peut-être qu'il la reçut des mains de l'évêque Barthélemy dans la nouvelle église de Q̄rnay. Le fait même que les premiers Frères Uniteurs firent leur profession religieuse entre les mains de ce Fr. Jean de Florence évêque de Tiflis, semble indiquer qu'il avait été lié intimement aux origines de la miabanouĵiwn de Q̄rnay.

Pendant les années 1330—47 c'est le « Couvent Supérieur de la Sainte Mère de Dieu » de Q̄rnay, qui demeure le centre intellectuel et administratif du mouvement. L'Uniteur Fr. Mxiĵariĉ d'Aparaner applique à la maison-mère de Q̄rnay le même nom honorifique de « nor Aĵênq » que nous trouvons dans les colophons de Gaylejor pour désigner l'institut présidé par le vardapet Esayi. C'est que, d'après sa manière de voir, le collège de Q̄rnay avait désormais pris la succession légitime du collège de S. Etienne de Gaylejor, qui d'ailleurs semble avoir baissé rapidement après la mort du grand maître Esayi.

La lettre encyclique de Yohan Q̄rneĉi donne à entendre que l'oeuvre des traductions, inaugurée à Marāgha pendant les années 1328—30⁶, fut activement continuée à Q̄rnay après l'arrivée de l'évêque Barthélemy et de ses compagnons. En effet on possède plusieurs livres, traités et opuscules, qui ont été traduits à Q̄rnay de 1330 à 1333. A la série de ces premières traductions appartiennent deux livres plutôt volumineux : le « Qarozgirq » et une compilation de droit canon en cinq livres, dit le « Datastanaĉ Girq », puis un opuscule sur la christologie comme aussi le « Veĉôrêĉ » et la Dialectique de l'évêque Barthélemy.

Le « Qarozgirq » (Sermonnaire) nous a été transmis dans beaucoup de manuscrits. Il a été copié et recopié par des uniates et des non uniates jusqu'au commencement

³ On trouvera le texte et la traduction de ce colophon dans notre édition du traité « Yaĵags aĵaquinouĵeaĉ hogwoyn » (Fribourg-Suisse 1942), 7—8.

⁴ . . . or êr mi yênkeraç eraneloyn Barĵouĵimêosi, orpês yajt ê i mioĵê groyn targmanceal i noyn Yohannou. Clém. Galanus, l. c. 527. Ce livre n'a pas été retrouvé que nous sachions.

⁵ Voir R. Loenertz, *Pérégrinants* 1, 173 et note 32.

⁶ Appartiennent à la période de Marāgha : le « Dĵoxoĉ Girq » (Livre de l'Enfer), le « Girq Datastanaĉ » (petit traité du jugement particulier et général) et probablement encore quelques autres opuscules qu'on trouve insérés parmi les sermons dans certains exemplaires du Qarozgirq.

du 19^e siècle⁷. Le fonds du livre est formé par un recueil de sermons que l'évêque Barthélemy avait composé en langue latine quand il vivait encore en Europe. Ce Qarozgirq semble avoir été le premier ouvrage traduit en arménien par Yakobos Q̄rneçi. La production littéraire de ce Yakobos est assez étendue, mais il ne semble avoir laissé aucun travail de son crû. Nous pouvons suivre son activité de 1331 à 1347 et nous le voyons toujours occupé à traduire ce que d'autres avaient écrit ou compilé. Quand il débuta avec sa traduction du Qarozgirq, il ne savait pas encore le latin, ou en tout cas il ne se sentait pas de force à entreprendre la traduction tout seul. D'ailleurs, même pour ses traductions postérieures qui lui valurent le surnom de «Targmann», il avait l'habitude de s'assurer la collaboration d'un de ses confrères européens: d'ordinaire c'était Fr. Pierre l'Aragonais qui s'y prêtait. Yakobos savait le persan et Barthélemy le savait également: à Marāgha ce dernier avait dû prêcher en langue persane. Et c'est de cette langue qu'il se servit pour aider Yakobos dans la traduction de son sermonnaire latin. Voici ce que dit le colophon de ce livre d'après le ms «H 1 Super.» de la Bibliothèque Ambrosienne de Milan, fol. 438a: «Ce livre a été traduit l'an 1331 de l'incarnation du Christ notre Dieu, aux temps du saint pontife de Rome appelé Jean — c'était le vingt-deuxième pape du nom de Jean qui siégeait sur le trône de saint Pierre — aux jours du kaṭolikosat des Arméniens du seigneur Yakob⁸ très obéissant et docile envers l'Eglise de Rome, quand Têr Zaqaria, citadelle inébranlable de l'union, était évêque du siège de l'Apôtre Thaddée. Moi l'humble Yakobos, dernier parmi les amateurs du verbe, j'ai reçu la grâce d'avoir été admis dans l'union avec l'Eglise de Rome et je suis venu aux pieds de l'homme de Dieu Barthélemy comme un assoiffé qui trouve un bassin d'or, rempli d'eaux vives. De cette fontaine abondante j'ai puisé un peu dans mon écuelle ébréchée d'argile et nous avons étanché notre soif. Le seigneur Barthélemy avait appris la langue persane, moi aussi j'avais quelques notions de cette langue. C'est de cette manière, avec beaucoup d'empressement, que nous avons traduit ce livre en arménien, dans la belle terre de la province d'Ernjak, dans le village de Q̄rnay, (dans le couvent qui est) sous la protection de la Sainte Mère de Dieu, (couvent) qui, par la vertu de la Vierge, avait été renouvelé en 70 jours. La cause de tous ces bienfaits fut le vardapet Jean surnommé Q̄rneçi, amateur très studieux de la science, enflammé du feu céleste à l'amour de l'union avec la sainte église de Rome. Parmi ses compagnons il s'était distingué dans les sciences qu'on cultivait en Arménie, mais son désir de savoir ne s'en était plus contenté du moment qu'il avait pris goût à la science des Romains. C'est pourquoi il s'était mis à la recherche de la vraie doctrine romaine, comme Josué, fils de Nun, s'était mis à explorer la Terre Promise. Et de là il avait apporté avec grande peine, comme sur un levier, un beau fruit, sain et savoureux l'homme de Dieu mentionné plus haut, le seigneur Barthélemy. Il lui offrit une demeure dans ce village de Q̄rnay et le servit comme un des saints. Le même (abbé Jean) a fait bâtir cette église merveilleuse et les appartements par l'homme pieux qu'est le baron Gorg, chef du village de Q̄rnay. Et ce n'est pas pour lui seul qu'il garda ces trésors: il persuada beaucoup de gens à s'unir avec l'Eglise de Rome, dont l'enseignement est si beau. Et il entraîna ses compagnons à participer à ces

⁷ La bibliothèque d'Edchmiadzine possédait cinq exemplaires du temps de Kareneanç (NN. 2156—2160; à comparer Yovsêpean, Xaḫbakeanq, tome 3, 179—282). A Venise, la Bibl. des PP. Mekhitharistes en possédait quatorze en 1943 (NN.48, 219, 231, 313, 374, 397, 681, 682, 690, 792, 1026, 1610, 1861) et il y en a d'autres dans d'autres bibliothèques: Milan, Ambros. «H 1 Super.»; Vienne Mekh. 312; Bzommâr 62, 90, 96, 174. Il n'est pas rare non plus de rencontrer des sermons isolés de ce Qarozgirq parmi d'autres matières. Nous en avons relevé par exemple dans les mss 263 et 313 des PP. Mekhitharistes de Vienne, dans les mss Ma 44 et Ma 95 de la bibl. universitaire de Tübingue, etc.

⁸ Yakobos II Ṭarsonaçi, kaṭolikos de 1327 à 1341.

grandes richesses. C'est pourquoi je demande qu'on veuille bien cordialement se souvenir de lui dans le Seigneur».

L'évêque Barthélemy avait expressément défendu de communiquer son Sermonnaire à ceux qui ne faisaient pas profession de la foi catholique. Malgré cette défense, le livre a été utilisé souvent par des Arméniens non uniates. Les sermons qu'on trouve dans ce recueil ne sont pas tous de Barthélemy. Dans beaucoup de manuscrits on a ajouté d'autres sermons, des fragments ou des notes de catéchisme et de petits traités d'origines diverses, mais presque toujours latines. Parmi les manuscrits du Qarozgirq que nous avons eu l'occasion de feuilleter, nous n'en avons pas trouvé deux dont le contenu était absolument identique. Quelques instructions de l'évêque Barthélemy et de son compagnon Fr. Pierre d'Aragon ont été imprimées à Venise en 1704⁹. Elles ont pour sujet la confession des péchés et les sept péchés capitaux. Dans la préface de l'éditeur, ces instructions sont données comme faisant partie du Qarozgirq, mais elles n'appartiennent pas au contenu primitif de ce sermonnaire. Il s'agit plutôt de deux opuscules à part, l'un «Yalags xostovanouçean» composé par l'évêque Barthélemy, l'autre «Vasn eòtn mahouçap melaçn» composé par Fr. Pierre d'Aragon.

Le traité de la double nature et de la personne unique du Christ, «Girq erkouç bnouçeanç ew mi anjnowrouçean i Qristos», est une compilation d'après S. Thomas d'Aquin, due à la collaboration de Yohan Qrñeci et de l'évêque Barthélemy¹⁰. Dans certains manuscrits du Qarozgirq on trouvera parmi les adjonctions encore d'autres petits traités qui se rapportent à la christologie: sujet très important à cause des controverses avec les théologiens non uniates de l'Arménie qui généralement s'en tenaient à la formule d'une seule nature du Verbe incarné d'après la doctrine de S. Cyrille d'Alexandrie et combattaient la formule chalcédonienne des Latins.

Le Datastanaç Girq ou «Girq datastanaç hawaqeal èst kanonaç ekeleçwoyn Hřovmay»¹¹ est une compilation de droit canon en cinq livres qui traitent respectivement 1): des juges en 56 (61) chapitres, 2): des jugements en 26 chapitres, 3): de la vie des ecclésiastiques en 42 (36) chapitres, 4): du mariage en 29 chapitres et 5): des peines à infliger pour les transgressions en 51 chapitres. Il y a des manuscrits de cet ouvrage, dans lesquels le colophon donne l'an 1301 comme date de la traduction, mais c'est une ancienne faute de copiste pour 1331. Le traducteur est Yakobos, son collaborateur dans la traduction arménienne avait été le compi-

⁹ Xratakanç ew hogešahq qarozq šaratreal yerkosouñ astouacabaniç ew hogna-hançariç vardapetaç i kargè Qarozolaç, aysinç eranelwoyn Bardoulimèosi ew Petrosi Aragónacwoy . . . sans nom d'imprimerie, Venise 1704. — Sur Sahrat Šèhrimaneanç, qui figure comme «éditeur» de ce livre, ce qui veut dire qu'il avait payé les frais d'impression, voir Léonce Alishan, *Sisakan* 402, note 2. Le manuscrit 1975 de la Bibl. Casanatense de Rome est sans valeur; il a été copié sur l'édition imprimée. On trouvera des extraits de ces sermons dans les mss «H 1 Super.» de la Bibl. Ambrosienne de Milan; Mekh. S. Lazare 397 et 834; Paris Bibl. Nat. ms arm. 312 et Mekh. Vienne 466.

¹⁰ Incipit: Xndri tē zinç è bnouçiwñ ew qani yełanakaw asi . . . Il y a deux manuscrits de ce traité dans la Bibl. du couvent arménien de S. Jacques de Jérusalem (NN. 574 et 1357).

¹¹ Le plus ancien manuscrit est Bzommār 258, écrit en 1337. Le ms 261 de la même bibliothèque contient le même ouvrage. Autres manuscrits: Botochan (Roumanie) 5, Jérusalem S. Jacques 53, Venise S. Lazare 865. Il existe aussi un manuscrit qui en 1946 faisait partie de la bibliothèque privée de monsieur K. H. Artin à Bucarest. Dans le texte arménien de sa *Miab.-Conciliatio* 1, 510, Clément Galanus parle d'un «Girq Datastanaç» traduit par Yohan Qrñeci lors de son séjour à Marāgha. La ressemblance des titres pourrait prêter facilement à une confusion. Là, il s'agit d'un petit traité dogmatique; voir note 6.

lateur même du livre, Fr. Pierre l'Aragonais. Voici ce que ce dernier dit dans la préface du livre: ... «Afin de rendre plus facile l'obéissance et le salut à ceux dont je viens de parler, moi, l'humble Fr. Pierre, de l'ordre des Prêcheurs de S. Dominique, je me suis donné la peine de dresser un petit recueil des paragraphes du droit ecclésiastique, que j'ai mis ensemble surtout d'après les paroles de Fr. Rêmond¹², du bienheureux Thomas¹³, de Gafrêtos¹⁴ et d'autres docteurs canonistes; je l'ai traduit de notre langue latine en arménien pour que ceux qui veulent bien s'éveiller de l'assoupissement de leur profond sommeil et se soumettre à la sainte église de Rome, puissent trouver le chemin du salut».

Le *Veçôrêiç* ou «*Girç veçôreay gorcoç ararçouteann*» semble être un ouvrage de jeunesse de l'évêque Barthélemy, composé quand il était encore lecteur en théologie, avant de partir pour les missions. En Arménie cet ouvrage aussi a eu un succès considérable et il est conservé dans un assez grand nombre de manuscrits¹⁵. Le colophon en parle comme d'une «compilation de la main de Fr. Barthélemy de l'ordre des Frères Prêcheurs, de nationalité romaine, évêque de la ville de Marâgha». Elle a été traduite du latin en arménien par «le vardapet Yakobos de nationalité arménienne, de l'ordre de S. Dominique, pour la gloire de Dieu et pour l'utilité des frères», dans le couvent de la Sainte Mère de Dieu, dans le village de Qînay. C'est une explication des trois premiers chapitres de la Genèse, divisée en 8 sections. La première section est précédée de deux préfaces et consacrée à des questions générales qui se rapportent à l'histoire de la création. La 2e jusqu'à la 8e s'occupe des oeuvres spéciales de chacun des sept jours en particulier. La huitième section porte le titre spécial «*Yağags Draxtin*» (sur le Paradis) et dans les manuscrits on la trouve parfois comme opuscule à part. Le tout est divisé en 111 Questions. Ces questions sont traitées dans le style scolastique du 13e siècle. Parfois elles débutent par des arguments qui semblent prouver une position contraire ou contradictoire à celle de l'auteur. L'exposition positive de sa doctrine est introduite par la formule «*patasxanem ew asem*», comparable au «*respondeo dicendum quod*» de la Somme Théologique de Thomas d'Aquin. Après l'exposition, s'il y a lieu, on donne une réponse aux arguments contraires. Surtout dans la dernière section, qui traite de questions théologiques qui se rapportent à Adam et Ève, au péché des premiers parents, etc. l'influence de la Première Partie de la Somme Théologique, QQ 94—102, est manifeste, quoique l'ordre des questions traitées soit différent.

La Dialectique de l'évêque Barthélemy s'intitule: «*Hamatôt hawaqoumn ew voyž ôgtakar i dialékçikayn, or ê tramabanouçiwñ*»¹⁶. Ce devait être un des manuels qui servaient aux jeunes étudiants de Qînay pour leurs études de philosophie. De ces manuels de philosophie nous aurons encore à parler. Les études dans le collège de Qînay étaient organisés sur le modèle d'un «*studium*» dans l'ordre dominicain.

¹² S. Raymond de Peñafort.

¹³ S. Thomas d'Aquin.

¹⁴ Goffredus Tranensis + 1245.

¹⁵ Pour l'ancienne bibliothèque d'Edchmiadzine, le catalogue de Kareneanç en donne dix-sept (NN. 1914—1932), sans parler du ms Dadean 57, écrit de la main du *kaçôhkos* Yakobos IV Joulayeci. La Bibl. des PP Mekhitharistes de S. Lazare en possédait neuf en 1940. Il y en a trois à Bzommâr (NN. 28, 333 et 387) et quatre à Nor-Joula (NN. 4, 405, 406 et 407). L'ancien fonds de la Bibl. d'Érivan en avait un sous le numéro 748. En outre: Oxford, Bibl. Bodléenne 75, Paris Bibl. Nat. 149, Mekh. Vienne 249 et 794. Le couvent bénédictin dit des Écossais (Schottenkloster) à Vienne possède également un exemplaire.

¹⁶ Manuscrits: Tubingue 57, S. Lazare 177, Mekh. Vienne 293, Érivan (ancien fonds) 857. En 1926 la seule bibl. d'Edchmiadzine possédait douze manuscrits de ce traité, incorporés depuis à la Bibl. Centrale d'Érivan.

Avant de les admettre aux cours théologiques proprement dits on imposait aux étudiants un cours assez développé de philosophie aristotélicienne, pour lequel on se servait des oeuvres et des traductions attribuées au philosophe autochtone Dawit̄ Anyat̄. La Dialectique de l'évêque Barthélemy n'est pas une oeuvre de haute originalité. L'auteur lui-même la qualifie de « compilation » et il ne s'attribue d'autre mérite que celui de la distribution de la matière et de la traduction arménienne. Le commencement de cette Dialectique n'est autre chose qu'une espèce de périphrase de Petrus Hispanus: « Dialectica est ars artium, scientia scientiarum, ad omnium methodorum principia viam habens ». Nous traduisons ici l'incipit d'après le manuscrit Ma XIII 57 de l'Université de Tubingue: « Et puisque nous avons à parler de la Dialectique, nous verrons d'abord ce qu'elle est. Elle se définit de la manière suivante: La dialectique est l'art des arts et le chemin (conduisant) aux principes de toutes les sciences. Quoique la dialectique soit l'art des arts, il ne s'ensuit pas cependant, qu'elle soit plus appréciable que les autres sciences à tout égard (= « simpliciter »), mais seulement à un certain point de vue (= « secundum quid »). C'est à dire: pour autant que, par rapport aux autres sciences, elle est la clef et le chemin et le poteau indicateur ... »

Nous avons déjà parlé de l'agrandissement du couvent de Q̄rnay après l'arrivée de Barthélemy et de ses compagnons européens, auxquels se joignirent bientôt un certain nombre de vardapets arméniens. C'était Gorg, le fondateur et le grand bienfaiteur du couvent qui s'en chargea. D'après les traditions recueillies par Clément Galanus, ce Gorg était le frère de la mère du vardapet Yohan. Dans les colophons on lui donne le titre de « baron » et de « payazat ». Il est qualifié de seigneur (iṣḫan) du village de Q̄rnay chez Galanus. D'après une tradition qui se trouve dans la préface des « Xratakanq ew hogsahq qarozq » imprimés à Venise en 1704, p. 6, il aurait eu un frère évêque du nom de Yohannēs Q̄rneçi. Le colophon rimé¹⁷ des livres liturgiques vante la noblesse de ses origines et donne à entendre qu'il avait adopté son neveu Yohan. Déjà quand celui-ci était encore étudiant à Gaylejour, son oncle semble avoir eu l'idée de lui préparer dans ses domaines de Q̄rnay un couvent, dont Yohan était destiné à devenir le supérieur. Le baron Gorg paraît avoir été un adepte enthousiaste de la miabanouṭiwn dès la première heure. Sa mémoire est restée en bénédiction dans le couvent et il est toujours mentionné dans les colophons. On dirait qu'il s'est marié ou remarié dans le cours de l'année 1331. Car dans le colophon du Qarozgirq on ne fait aucune mention de son épouse, mais à partir de la traduction du Datastanaç Girq le baron Gorg est toujours associé à sa femme, qui porte le nom mongol d'Ēltik̄ ou Elṭkin.

La même année 1331 semble avoir marqué un tournant dans la vie de Yakobos Q̄rneçi, dit le « Traducteur ». Il est possible et même vraisemblable qu'il ait été le condisciple de son compatriote Yohan à l'académie de Gaylejour. Mais nous n'avons pas réussi à trouver une preuve qu'il y ait reçu la crosse de vardapet. Comme nous avons vu, la mention du Traducteur comme

¹⁷ Le colophon du Bréviaire a été édité d'après le ms « Add. 16 408 » du Musée Britannique par F. C. Conybeare, *A Catalogue of the Armenian Manuscripts in the British Museum* (Londres 1913) 153—60. On trouvera le colophon du Missel d'après le ms arm. 106 de la Bibl. Nat avec traduction et commentaire dans notre édition de l'office arménien de S. Dominique (Rome 1935) 15—28.

vardapet en second lieu parmi les docteurs arméniens présents à la conférence de 1330 repose sur une confusion. En réalité il s'agit d'un autre Yakobos, originaire de Garni. Dans le colophon du Qarozgirq le Traducteur ne porte pas encore le titre de vardapet. Il paraît avec ce titre pour la première fois dans le colophon du Datastanaç Girq, dont la traduction date de la même année. Puisque chaque vardapet légitimement promu avait le droit de conférer le même grade à d'autres, il n'y aurait aucun inconvénient à supposer que Yohan Qîneçi eût conféré ce titre à son ami Yakobos dans le cours de l'année 1331, comme pour inaugurer son «nouvel athénée» de Qînay. Dans le cours de la même année, Yakobos doit avoir été reçu dans l'ordre dominicain. Ici encore, nous ne disposons que d'un «argumentum e silentio» qui cependant ne manque pas d'un certain poids. Yakobos ne paraît pas encore comme frère prêcheur dans le Qarozgirq. Mais dans le Datastanaç Girq et ensuite dans tous les colophons de 1331 à 1347, il ne manque jamais de relever avec une certaine complaisance qu'il est «arménien de nationalité et membre de l'ordre des Prêcheurs de S. Dominique». C'est pourquoi l'entrée de Yakobos dans l'ordre semble devoir être placée entre la traduction du Qarozgirq et celle du Datastanaç Girq, c'est à dire dans le cours de 1331. Il y a eu probablement d'autres arméniens qui reçurent l'habit en même temps, mais leurs noms ne nous sont pas connus. On pourrait être tenté de penser ici à Nersês, le futur archevêque de Manazkert, dont nous aurons encore à parler. Quant au vardapet Yohan Qîneçi, il n'est désigné comme «Fra Yohan» qu'à partir de l'érection définitive et de la profession des membres fondateurs de la congrégation des Frères Uniteurs, chose qui n'eut lieu que beaucoup plus tard. Il n'a jamais été profès de l'ordre dominicain.

Encore la même année 1331 le vardapet Yohan, supérieur du couvent, le baron Gorg et son épouse Eltik, se décidèrent à offrir le monastère de Qînay en «don perpétuel» à l'ordre des Frères Prêcheurs. Cette notice fait partie du grand colophon en prose des livres composés ou traduits dans ce couvent; elle est répétée en 1337, en 1340 et, après l'érection canonique de la Congrégation des Uniteurs, encore en 1344 et 1347. Le colophon du Qarozgirq ne la mentionne pas. Elle paraît pour la première fois dans celui du Datastanaç Girq, ce qui nous mène de nouveau à l'année 1331. La donation a dû avoir lieu peu de temps après la rentrée de Yohan-Qîneçi de son voyage d'Avignon, qu'il semble avoir entrepris dans la seconde moitié de 1330.

Il n'y a pas de raison pour douter de l'historicité de ce voyage, mentionné déjà en 1337 dans le colophon rimé des livres liturgiques. Mais sur la date nos sources ne sont pas d'accord. D'après l'encyclique de Yohan Qîneçi, telle qu'elle nous a été transmise par Clément Galanus, l'abbé arménien se rend à Rome (!) après la mort de l'évêque Barthélemy, mort qui a eu lieu trois ans après la conférence de 1330. Mais d'après le Libellus de notitia orbis, quelques arméniens convertis et quelques missionnaires dominicains se seraient rendus chez le pape Jean XXII, aussitôt après les premiers succès

de la miabanouṭiwn soit en 1330¹⁸. Et l'Uniteur Fr. Mxīṭarič, dans le chap. 43 de son Oulāparaç Girq, place la visite de Yohan chez le pape Jean XXII du vivant de Barthélemy, tout au commencement de l'année 1331. Toujours d'après Mxīṭarič, le Souverain Pontife aurait approuvé à cette occasion les projets détaillés de Yohan, qui envisageait dès ce temps-là la fondation d'une congrégation, dont le but spécial serait de travailler à la réunion de l'église arménienne avec le Siège de Rome. C'est pourquoi Mxīṭarič date explicitement la fondation de son institut de l'année 780 de l'ère arménienne, c'est à dire de l'an 1331 de l'ère chrétienne. Il parle aussi d'une recommandation du nouvel institut donnée par Yakobos II Ṭarsonaçi, kaṭoḻikos de l'église arménienne. Cette recommandation est datée du 6 mars 1331 et mentionne déjà le retour en Arménie de Yohan Qr̄neçi et de ses compagnons de voyage. Puisque Yakobos le Ṭargman aurait été parmi les Arméniens qui avaient accompagné l'abbé dans son voyage d'Europe, c'est probablement après sa rentrée à Qr̄nay qu'il faut placer l'accomplissement de la traduction arménienne du Qarozgirq, suivi de la promotion du traducteur au grade de vardapet, la réception de Yakobos dans l'ordre de S. Dominique, la donation du couvent de Qr̄nay au même ordre et le commencement de l'organisation des études dans le «nouvel athénée».

D'après la lettre encyclique de Yohan Qr̄neçi, celui-ci rentré de son voyage, et d'accord avec plusieurs compagnons, se serait obligé par voeu d'embrasser la vie religieuse selon la règle de S. Augustin et les constitutions de S. Dominique, «que nous étions décidés à prendre pour père, fondement et origine de notre congrégation». Il semble assez probable que la règle de S. Augustin qui existe en arménien dans le ms 467 d'Edchmiadzine, ainsi que les constitutions dominicaines, dont le P. Léonce Alishan possédait encore un exemplaire en 1893, ont été traduites à Qr̄nay dès l'année 1331. Cependant Yohan Qr̄neçi et ses amis mirent tout le temps nécessaire à préparer l'exécution de leurs projets. L'évêque Barthélemy vint à mourir en 1333, sans en avoir vu la réalisation. Avant tout, on s'occupait à Qr̄nay d'organiser les études de philosophie et de théologie. Cette orientation intellectuelle est tout à fait caractéristique pour la communauté de cette maison. Les traditions de Gaylejor y auront eu leur part, comme aussi l'exemple des Franciscains de Makou (S. Thaddée) et, ce qui va sans dire, la formation scolastique des missionnaires dominicains venus d'Europe. Les compilations et les traductions commencèrent à se suivre rapidement. On traduisait des oeuvres scolastiques, pour la plupart d'auteurs dominicains du 13e siècle, dans le domaine de la théologie morale et dogmatique, de l'exégèse de la Sainte Ecriture, de la philosophie aristotélicienne et de l'apologétique, sans parler de la traduction arménienne de sermons et de livres liturgiques. Plusieurs de ces traités de l'ancienne école de Qr̄nay nous sont parvenus dans nos collections de manuscrits arméniens et quelques-uns ont été imprimés en Europe dans le cours du 18e siècle.

¹⁸ Voir Archiv. FF. Praed. 8 (1938) 115.

De l'année 1334¹⁹ nous possédons une instruction sur les sept péchés capitaux, compilée par Fr. Pierre l'Aragonais et traduite par Sargis Vašenc. Ce traité, que nous avons déjà mentionné plus haut, a été imprimé à Venise en 1704 avec les instructions de l'évêque Barthélemy sur le sacrement de la pénitence, sous le titre commun de «Xratakanq ew hogešahq qarozq».

Il y a cinq livres différents, qui, d'après les colophons, parurent tous la même année 1337. Ce sont d'abord les trois traités de Fr. Jean l'Anglais: sur l'âme et ses puissances («Vasn hogwoyn ew zôrouteanç norin»), sur les vertus de l'âme («Yałags afaqinouŋeanç hogwoyn») et sur la nature des Anges («Yałags bnouŋean hreštakaç»). Ce Fr. Jean l'Anglais suivait la doctrine de S. Thomas d'Aquin de très près. Le second traité consiste presque en entier en matières recueillies de la Prima Secundae de la Somme Théologique, tandis que le troisième traité présente la doctrine sur les Anges, telle qu'elle avait été développée par S. Thomas dans la Première Partie de la même Somme, QQ 50—64 et 106—114²⁰.

L'an 1337 on finit aussi la traduction du Missel et du Bréviaire de l'ordre dominicain. Nous en avons parlé longuement dans l'introduction à notre édition de l'Office arménien de S. Dominique. Les deux livres liturgiques possèdent un colophon rimé, qui ne manque pas d'intérêt. Il est très probable que l'ancienne liturgie arménienne fut abandonnée dans le couvent de Qr̄nay cette même année 1337 et que depuis lors la récitation de l'office comme la célébration de la messe s'y firent selon le rit dominicain, mais en langue arménienne. Cette innovation allait se montrer lourde de conséquences. Pour beaucoup de vardapets arméniens, qu'on aurait pu gagner à la cause de la miabanouŋwn, l'abandon de la liturgie autochtone devait devenir le grand obstacle qu'ils n'oseraient pas ou ne voudraient pas franchir. Les traductions arméniennes du Bréviaire et du Missel ont été imprimées avec de nombreuses adjonctions et modifications postérieures à l'usage des Dominicains de l'Arménie Majeure, le Bréviaire à Venise en 1714 et le Missel à Rome en 1728²¹.

¹⁹ Date d'après L. Alishan, *Sisakan* 385a.

²⁰ On trouve souvent les trois traités réunis. Ainsi par exemple dans les mss Berlin 74, Bzommâr 387 (voir *Handes Amsorya* 1945, 127, note 5), Ériwan (ancien fonds) 126 et 886, S. Jacques de Jérusalem 877 et 1294, Tubingue 54, S. Lazare 182, Schottenstift «N. 52 H 15», etc. Paris Bibl. Nat. ms Arm. 312 contient le seul traité sur les Anges. Nous avons édité le traité des Vertus de l'âme avec introduction, traduction et notes (Fribourg-Suisse 1942).

²¹ Le chapitre sur le Missel des Uniteurs (p. 467—500) dans le grand ouvrage *Srbazan pataragamatoŋçq Hayoç* (Vienne 1897) de Joseph Katergian (Gaŋrcean), édité après la mort de l'auteur par Jacques Dashian (Tašan), n'est pas le mieux réussi de ce livre, par ailleurs justement célèbre. L'auteur y a confondu le missel dominicain des Uniteurs avec celui du franciscain Fr. Pontius et d'autres encore. Le meilleur représentant de l'ancien missel de Qr̄nay est le ms arm. 106 de la Bibliothèque Nationale de Paris. On trouvera des adjonctions de date plus récente dans le ms arm. 9 de la même bibliothèque, dans le Vat. Arm. 11, dans le ms 463 des PP. Mekhitharistes de Vienne, etc. L'édition romaine de 1728 porte, en dehors de son titre arménien, ce titre en latin: *MISSALE Sacri Ordinis Praedicatorum auctoritate apostolica approbatum*, Rev. mi P. F. Thomae Ripoll, eiusdem ordinis Generalis Magistri iussu editum. Romae 1728, typis Sacrae Congregationis de Propaganda Fide. Pour la description bibliographique de cette édition, voir A. Ghazikian, *Nouvelle bibliographie arménienne* (Venise 1908 ss) 1, 1176—8.

L'ancien Bréviaire des Uniteurs existe dans les manuscrits Arm. 105 de la Bibl. Nationale et «Add. 16, 408» du Musée Britannique. En outre il existe aussi quelques abrégés («Diurnaux») de date assez ancienne. Ainsi dans le ms arm. 108 de la Bibl. Nationale et dans le ms arm. 8 de l'ancienne bibliothèque de la Cour de Vienne (Autriche). L'édition de Venise, en plus de son titre arménien, porte le titre suivant

L'an 1339 fut marqué par trois traductions: celle du «Livre des Vertus», celle du petit traité sur les sept dons du Saint-Esprit et celle du traité des Béatitudes, qu'on trouve souvent réunis dans les manuscrits. Le livre des Vertus («Araquinou-teaç Girq») surtout a eu un succès remarquable, même parmi les Arméniens non uniates. Après une introduction en 12 chapitres sur la vertu en général, il comporte trois traités sur les vertus théologiques (45 chapitres sur la foi, 17 sur l'espérance et 22 sur la charité), suivis de quatre traités sur les vertus cardinales (10 chapitres sur la prudence, 19 sur la tempérance, 17 sur la force et 46 sur la justice). Le petit traité sur les dons du Saint-Esprit («Yałags eòtn pargewaç Hogwoyn srboyn») a dix-neuf sections, celui sur les Béatitudes («Yałags outiç eranou-teaç») en a vingt-trois. Le compilateur de ces trois traités est Fr. Pierre l'Aragonais²². La source principale, dont il s'est servi, ici comme pour son «Molou-teaç Girq», est un ouvrage intitulé *Summa de virtutibus et vitiis* du dominicain français Guillelmus Peraldus. On peut suivre les traces de cet auteur tout le long du livre, cependant Fr. Pierre s'en est servi avec une certaine indépendance, en abrégant ou développant la matière de chaque chapitre à sa guise. Assez souvent c'est S. Thomas d'Aquin (Somme Théologique et Somme contre les Gentils) qui a été mis à contribution. Cette compilation a été traduite en arménien avec l'aide de l'indispensable Fr. Yakobos Targmann. Le Livre des Vertus avec le traité sur les sept dons et celui sur les huit béatitudes a été imprimé deux fois à Venise, en 1721 et en 1772.

En 1340 le Livre des Vertus fut suivi de son complément, le «Livre des Vices» (Molou-teaç Girq) avec les petits traités «Sur la surveillance des cinq sens» (Yałags pahpanou-teaç hing zqayou-teaç), «Sur la surveillance de la langue» (Yałags pahpanou-teaç lezoui) et la «Compilation au sujet des dix commandements» (Hawaqounn tasn patouranaç). La préface du Livre des Vices ne dit rien, ni sur le compilateur, ni sur l'auteur de la traduction arménienne. Cependant, l'auteur y parle du «Livre des Vertus» comme d'un livre qu'il a déjà fait paraître précédemment en langue arménienne. Il s'agit donc de nouveau d'une compilation du même Fr. Pierre l'Aragonais. D'ailleurs, la méthode qu'il suit dans ce «Livre des Vices» est identique à celle qu'on observe dans le «Livre des Vertus» et les sources sont les mêmes. La source principale est de nouveau Guillelmus Peraldus, librement adapté, souvent abrégé, occasionnellement amplifié par des citations prises dans S. Thomas d'Aquin et d'autres auteurs latins du 13^e siècle. Le Livre des Vices compte huit sections. Une première en huit chapitres traite des vices en général. La seconde (38 chapitres) de l'orgueil, la troisième (8 chapitres) de l'envie, la quatrième (16 chapitres) de la colère, la cinquième (29 chapitres) de la paresse, la sixième (27 chapitres) de l'avarice, la septième (24 chapitres) de la gourmandise, la huitième (30 chapitres) de l'impureté. Le traité sur la surveillance des sens a sept chapitres, celui de la surveillance de la langue deux chapitres seulement et le traité

en latin: BREVIARIUM Sacri Ordinis FF. Praedic. superiorum facultate e latino in armenum idioma litterale traductum et editum pro provincia Naxivanensi in Armenia Majori sub Reverendissimo Patre Fratere Antonino Cloche, totius ordinis eiusdem Generali Magistro. Venetiis 1714. Typis Antonii Bortoli. Description bibliographique chez Ghazikian 1, 860—862. Le manuscrit qui a servi pour cette édition est conservé à la Bibliothèque Marcienne de Venise.

²² «es nouast Fra Petros i kargê Qarozolaç eraneloyn Dôminikosi, kameçay hawaqel ban inç i yaraquinou-teaç, or spréal kayr i girs ...» (Préface de l'Araq. Girq). Les manuscrits sont nombreux. L'ancien catalogue de Kareneaç en donnait neuf (NN. 1437—1445) pour la bibliothèque d'Edchmiadzine. La bibl. des PP. Mekhitharistes de S. Lazare en possédait huit en 1940. En outre: Rome, Casanatense 2035 et 2213, Oxford, Bibl. Bodléenne 91, etc. La plupart de ces mss contiennent aussi le traité des sept dons du Saint-Esprit et celui des huit Béatitudes. Et assez souvent on trouve le Livre des Vertus avec ses annexes et le Livre des Vices avec ses appendices réunis dans un seul manuscrit.

des dix commandements en a treize. Le texte arménien du Livre des Vices avec les trois petits traités annexes a été imprimé à Venise en 1720 et de nouveau en 1773²³.

Nous ignorons la date précise de la traduction du traité qui porte le titre de «Sour Petrosi» (Glaive de S. Pierre), ainsi que celle de la composition d'un commentaire sur l'Apocalypse qui nous est parvenu dans un ms arménien de l'ancienne Bibliothèque Royale de Berlin (Ms Arm. 74). Mais nous pouvons affirmer avec certitude que ces deux livres sont sortis de l'école de Q̄rnay. Le Sour Petrosi est une traduction du latin. Il tire son nom d'un texte des Actes des Apôtres (10,13), avec lequel il débute. C'est un petit manuel d'apologétique en 24 chapitres à l'usage des missionnaires qui avaient à prêcher, soit à des musulmans, soit à des chrétiens dissidents de l'Orient: Grecs, Jacobites, Nestoriens et Arméniens. Le colophon nous certifie que la recension arménienne de ce petit livre est l'oeuvre d'un Fr. Pierre (vraisemblablement l'Aragonais) en collaboration avec Fr. Yakobos (très probablement le Targman). Nous avons donné une analyse détaillée de ce traité dans la *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 1 (1945) 161—168. En plus d'une copie mutilée du «Sour Petrosi» le ms 492 des PP Mekhitharistes de Venise contient des fragments de quelques autres traités qui semblent provenir de l'école de Q̄rnay: un traité sur la primauté de S. Pierre et du pape de Rome, son successeur (sans titre, incipit: *Xndri t̄ Petros, araqealn ê gloux amenayn araqeloçn ew aṭorakaln norin gloux amenayn ekeleṭwoy*²⁴, un traité sur les conciles généraux (pareillement sans titre; incipit: *Sourb ew tiezerakan žolovn elewi qsan ami ṭagaworouteann Kostandianos*) et le fragment d'une liste des kaṭlikosq de l'église arménienne: *Šaradroutiwn hayrapetaçn Haoc*.

Le commentaire sur l'Apocalypse (Meknouṭiwn teslean Yovhannou ṭargmaneal i fr̄gaç), dont la fin est perdue, est l'oeuvre d'un des vardapets arméniens qui s'étaient ralliés au mouvement de l'union. Il a employé plusieurs sources latines, dont la principale était le commentaire qu'on a l'habitude de désigner en occident, sous le nom de Berengaudus. Il semble avoir utilisé aussi le commentaire de S. Albert le Grand²⁵. Ses explications nous sont parvenues dans un seul manuscrit, le ms arm. 74 de la Bibliothèque ci-devant Royale de Berlin²⁶. Nous avons donné quelques notices sur ce commentaire dans la revue arménienne *Handes Amsorya* de 1945 et 1947²⁷.

L'an 1344 fut terminé la traduction d'un livre de théologie élémentaire, qui a connu un succès considérable en Arménie comme en Europe, le *Compendium theologiae veritatis*. Le titre arménien est «Hamat̄outiwn actouacabanouṭean», on trouve aussi «Hawaqoumn astouacabanakani čšmartouṭean», mais les Arméniens le citent assez volontiers sous le nom d'«Albert» ou de «Livre Albert»²⁸. C'est que ce traité, dont le véritable auteur est Fr. Hugues Ripelin O. P. de Strasbourg, avait été attribué de bonne heure à S. Albert le Grand, évêque de Ratisbonne. La traduction arménienne de Fr. Pierre l'Aragonais et Fr. Yakobos Targmann

²³ Sur les deux éditions imprimées voir Ghazikian, 1, 225—7. En dehors des mss qui contiennent la théologie morale complète, la bibl. de S. Lazare en 1940 possédait trois mss du seul Molouteaṅ Girq. Il y a aussi des exemplaires à la Bibl. Nat. (ms arm. 241) et à celle de Berlin (ms Arm. 72). Nous avons donné quelques notes sur le Molouteaṅ Girq dans la revue *Awediq* du patriarcat arménien catholique 19 (1950) 200—204.

²⁴ Dans le ms «Or. 6798» du Musée Britannique un traité de ce genre est attribué à un vardapet du nom d'Augustin; voir Conybeare, *Catalogue* 340 a.

²⁵ Voir *Divus Thomas* 22 (1944) 228—31.

²⁶ Pendant la dernière guerre le ms a été transporté à Tubingue, où il se trouvait encore en 1955.

²⁷ *Handes Amsorya* 59 (1945) 87—98; 61 (1947) 36—46 et 107—111.

²⁸ Déjà dans le colophon de 1344: girqs ays, or koçi «Alperd».

nous a été transmise dans beaucoup de manuscrits, dont nous avons dressé une liste provisoire dans la revue fribourgeoise *Divus Thomas* 18 (1940) 428—48, où l'on trouvera également quelques notes sur l'édition imprimée de Venise 1715, oeuvre du célèbre abbé Mxițar Sebastaci. Celui-ci avait eu, dès sa jeunesse, une grande prédilection pour le Livre Albert²⁹. Il a laissé aussi des commentaires sur ce livre, qui furent imprimés à Venise en 1716 sous ce titre: Loucmounq dżouari-maçiç ew tarakousanaç baniç Alpertin.

La même année 1344 on termina à Qr̄nay la compilation des livres nécessaires pour l'étude et l'enseignement de la philosophie. Cette série comporte, avec la Dialectique de l'évêque Barthélemy, une «Grammaire» de Yohan Qr̄neçi, le livre des Définitions attribué à Dawiț Anyaț avec le petit traité «Amenayn çarq» et le complexe de ce qu'on avait l'habitude de désigner comme la «Logica vetus», dont les différentes parties sont commentées par Fr. Pierre l'Aragonais. Pour ce recueil de livres philosophiques on s'est servi en partie de traductions arméniennes existantes, tandis que les commentaires de Fr. Pierre et probablement aussi le texte du «Livre des six principes» furent traduits du latin par Fr. Yakobos le Traducteur. Dans le ms 293 des Mekhitharistes de Vienne nous avons ce recueil en copie presque contemporaine, exécutée en 1350 dans le couvent de S. Nicolas de Kaffa.

La «Grammaire» de Yohan Qr̄neçi (Hamarôt hawaqoumn yałags qerakanin), qui ouvre le recueil, n'est pas un livre à l'usage de ceux qui désirent apprendre la langue arménienne, mais d'après le colophon de l'auteur cet ouvrage doit être considéré plutôt comme une introduction à l'étude de la philosophie. C'est un commentaire sur l'ancienne traduction arménienne de la Τέχνη γραμματική de Denis de Thrace, composition qui a été commentée par plusieurs autres vardapets du moyen âge et notamment aussi par Esayi Nçeçi, le régent de Gaylejour³⁰. Le commentaire de Yohan comporte une préface et 36 chapitres. Dans le colophon l'auteur dit que pour la composition de son commentaire il s'est servi de plusieurs écrits arméniens et latins. Il s'y désigne comme «Fra Yohan»; ce doit être la première ou une des premières compositions sorties de sa plume après la fondation définitive de la congrégation des Uniteurs et la profession religieuse des premiers membres de cet institut. Dans le ms 293 de Vienne, la Grammaire est suivie de l'Eisagogê (Neracouțiwñ) de Porphyre dans la vieille traduction arménienne, avec des commentaires de Fr. Pierre (Hamarôt hawaqoumn i veray neracouțean Porpyri) divisés en 8 chapitres. Viennent ensuite les Catégories (Storogouțiwñq) d'Aristote, pareillement dans l'ancienne version arménienne, avec un commentaire de Fr. Pierre en 12 chapitres. Elles sont suivies du petit livre attribué en occident à Gilbert de la Porrée, «De sex principiis» (Yałags veç skzbanç), avec un commentaire en neuf chapitres (Hamarôt hawaqoumn verloucouțean veç skzbanç groç). Ce traité jusque-là n'était pas connu en Arménie. La traduction du texte et du commentaire a été faite à Qr̄nay en 1344. Après le traité «De sex principiis» avec son commentaire, vient le Περὶ ἐμνηστίας d'Aristote, de nouveau dans la vieille version arménienne (Girq, or asi Younaçn «Pêriarmênias» ew hayerên «Yałags meknouțean») avec un commentaire en 20 chapitres par Fr. Pierre l'Aragonais. Après le grand colophon en prose, on ajoute encore la Dialectique de l'évêque Barthélemy, les «Définitions» de Dawiț Anyaț et le traité «Omnia mala» (Amenayn çarq) dans la vieille traduction arménienne.

La même année 1344 doit avoir eu lieu la constitution définitive de la congrégation des Uniteurs, la profession solennelle des membres fondateurs dans les mains de Jean de Florence et l'élection de Fr. Yohan comme supérieur général de l'institut. Jusque dans le colophon du Compendium

²⁹ Voir *Angelicum* 8 (1931) 27—8.

³⁰ Voir N. Adontz, *Bibliotheca armeno-georgica* 4 (Pétrograde 1915).

theologicae veritatis (1344) Yohan est mentionné toujours comme simple «arajnord» ou supérieur local de son couvent de Qınay. Dans le colophon de sa Grammaire (1344), il se désigne pour la première fois comme «*Fra Yohan*». Dans le colophon du premier volume de la Tertia Pars de la Somme Théologique, qui date de la même année 1344, à côté de son titre d'arajnord de Qınay qu'il conserve, il est mentionné pour la première fois comme «premier général de notre congrégation des Uniteurs». La congrégation semble avoir dès ses débuts le bel effectif d'une quinzaine de couvents. La formule de profession, dont se servaient les Uniteurs, devait être calquée sur celle qui était en usage dans l'ordre des Frères Prêcheurs. Cependant l'«*Ouġaparaç Girq*» de l'Uniteur Fr. Mxiṭariç nous montre qu'on y avait interpolé une promesse explicite d'obéissance envers le Saint Siège. Une petite particularité qui n'est pas dénuée de tout intérêt: la formule de profession, ainsi que celle du baptême, chez les Uniteurs se prononçait en langue vulgaire: Es kou ouxtem ... Astoucoy ew srbouhoy Astouacacnin ew sourb ekeleçwoyn Hrovmay ...

Les dernières traductions de l'école de Qınay, dont nous avons connaissance, sont celles de la Troisième Partie de la Somme Théologique de S. Thomas d'Aquin. La tradition qui parle d'une traduction de la «*Summa contra Gentiles*», semble dénuée de fondement. Il est vrai que dans le collège de Qınay on a dû connaître ce livre, puisque Fr. Pierre l'Aragonais s'en sert dans ses écrits. On connaissait aussi la Première et la Seconde Partie de la Somme Théologique. L'évêque Barthélemy dans son Vecôrêiç et Fr. Jean l'Anglais dans son traité sur la nature des Anges se servent de la Première Partie. Et, comme nous l'avons montré dans notre édition du traité Yaġags araġinouṭeanç hogwoyn, cet ouvrage se compose presque entièrement d'emprunts, souvent littéraux, de la Prima Secundae. Cependant, ni la Contra Gentiles, ni les deux premières parties de la Somme Théologique n'ont été traduites à Qınay. Ces traductions étaient peut-être dans le programme, quand la grande peste de 1347, la mort de Fr. Pierre d'Aragon le 3 juin de cette année et la mort de Fr. Yohan Qıneçi (le 6 janvier suivant?) vinrent interrompre les travaux.

On comprend facilement qu'on a dû considérer la traduction de la Troisième Partie comme plus urgente que celle des autres parties. Car c'est dans cette Troisième Partie que Saint Thomas expose la christologie et la doctrine des sacrements. Or, c'était précisément sur ces deux points, qu'on avait à disputer continuellement avec les vardapets non uniates, et c'était sur ces matières que les jeunes étudiants avaient un besoin plus urgent d'être bien instruits. La traduction arménienne des Questions 1–59 de la Troisième Partie, qui contiennent toute la christologie, parut en 1344 sous le titre: Aġajin hator errorrd masin Hawaqman eranelwoyn Tômayeri Aġineçwoy yaġags tnôrênouṭeanç Qristosi. Le second volume de la Troisième Partie (Girq ewṭn xorhrdoç, or ê erkrord hator errorrd masin Hawaqman eranelwoyn Tômayeri Aġineçwoy) comporte non seulement les QQ 60–90, oeuvre authentique de S. Thomas, mais encore les QQ 1–68 du «*Supplementum*»³¹. La traduction était finie le 26 mai 1347. A cause d'une ressemblance dans les titres comme aussi dans le sujet, on a confondu parfois la traduction arménienne du second volume de la Troisième Partie de la Somme avec l'«*(Eôṭn) xorhrdoç Girq*»,

³¹ Cette traduction arménienne est probablement l'attestation la plus ancienne de l'existence de ce «*Supplementum*». Les traducteurs semblent avoir considéré les questions 1–68 du *Supplément* comme oeuvre authentique de S. Thomas; cfr. *Angelicum* 10 (1933) 3–5.

traduction de l'abrégé du commentaire de S. Thomas sur le 4e Livre des Sentences de Pierre Lombard par Yovhannès Erznkayeci, dont nous avons parlé plus haut³².

L'activité littéraire de l'athénée de Qrnay semble avoir cessé subitement avant le milieu du 14e siècle. Pour les temps postérieurs nous ne connaissons plus que le fragment d'un Catéchisme des Uniteurs, fragment qui nous est parvenu dans le ms 1609 des PP. Mekhitharistes de S. Lazare, et le «Manuel des Catholiques» (Ouhāpaṛaç Girq) de Fr. Mxiṭariç Aparançi, oeuvre qui porte la date de 1410. Le fragment de Catéchisme³³ semble dater de la fin du 14e ou du commencement du 15e siècle. Il ne compte que 23 feuillets et commence avec la huitième section, qui contient 37 questions avec des réponses assez détaillées qui se rapportent à la fin du monde et le jugement dernier (fol. 1a—16a). Ensuite viennent des questions et des réponses (fol. 17a—23b) sur la vie du Christ: sa circoncision, son baptême, sa croix, sa résurrection, son ascension et finalement sur la descente du Saint-Esprit.

Le Manuel des Catholiques³⁴ de Fr. Mxiṭariç ne semble pas être arrivé à sa rédaction définitive. Il en existe deux brouillons dans les mss 334 et 1663 des PP. Mekhitharistes de S. Lazare. C'est une compilation indigeste de notes philosophiques, théologiques et historiques à tendance nettement polémique. Presque toute la littérature de l'école de Qrnay a été mise à contribution dans ces notes, qui ont été complétées en beaucoup d'endroits par d'autres mains, contemporaines et postérieures. Les parties les plus intéressantes de ce manuel sont celles, dans lesquelles Fr. Mxiṭariç rapporte des choses qu'il a vues ou entendues soit avant son entrée dans la congrégation des Uniteurs, soit après. Avant de se rallier à l'union et d'entrer parmi les Frères, Mxiṭariç avait été le disciple de Sargis d'Aprakouniq, dont il parle avec beaucoup d'estime, et de Maḷaqia Łrimeci, dont il dit beaucoup de mal³⁵. Son Ouhāpaṛaç Girq se divise en 56 chapitres. Les quatre premiers forment une espèce d'introduction et traitent de questions préliminaires. Le cinquième chapitre traite de la foi. Les chapitres 6—21 contiennent une christologie assez complète. Ensuite l'auteur passe à des questions d'intérêt liturgique et disciplinaire. Deux chapitres (22 et 23) sont consacrés à la défense de la fameuse «xaṛnoumn», c'est à dire au précepte de la liturgie romaine d'ajouter une goutte d'eau au vin du sacrifice de la messe. Les chapitres 24—27 se rapportent à l'Eucharistie. Viennent ensuite des discussions sur le purgatoire (28—29), sur le «limbus patrum» (30) et sur la rétribution après la mort (31). Le chapitre 32 est consacré à prouver la procession du Saint-Esprit du Père et du Fils. Après cela, Fr. Mxiṭariç passe à la question de la primauté de S. Pierre et de ses successeurs (chap. 33—34). Le chap. 35 est dédié à la discussion des pratiques de jeûne. Ces pratiques étant assez différentes dans l'église de Rome et celle d'Arménie, Mxiṭariç en prend occasion pour parler des hérétiques et des hérésies en général, pour s'attaquer ensuite aux erreurs particulières des Arméniens (chap. 38—39). Il présente un exposé des douze articles de la foi et des sept sacrements de l'église (40). Puis il passe aux conciles, d'abord aux conciles généraux, enfin aux synodes particuliers de l'église romaine et de l'église arménienne (42—43). Cela l'amène à des considérations particulières sur l'histoire de l'église nationale au 5e siècle (chap. 44). Au chap. 45 il reparle des misères et des défauts qu'on trouve parmi ceux qui se sont séparés de l'unité de l'église. Au chap. 46 l'auteur récapitule les points, sur lesquels il faut insister dans les discussions avec les non uniates. Et dans les chapitres suivants

³² Voir OrChr 40 (1955) 104.

³³ Le catalogue manuscrit de la bibl. de S. Lazare lui donne le titre de Harçmounq ew loucmounq i veray pēspēs xndroç.

³⁴ Le titre dans les manuscrits est: Girq tramabanouṭean ouhāpaṛaç ēst kaṭolikē sourb ekeleçwoy.

³⁵ Nous avons édité la vie de ce vardapet Malachie de la Crimée dans l'Archivum FF. Praed. 23 (1953) 346—353.

plusieurs de ces points sont discutés de nouveau: la «xainoumn» (chap. 47), les deux natures du Christ (chap. 48), la doctrine de la rétribution après la mort (chap. 49), la doctrine théologique sur le Saint-Esprit (chap. 50), la question de la primauté (chap. 51). Parmi les chapitres qui restent, le 52me est consacré à la simonie et au divorce, le 53me aux différents degrés de parentage selon le droit canon, le 54e à la messe quotidienne, pratique latine introduite chez les Uniteurs, qui était sévèrement condamnée par les vardapets non uniates. Le 55me chapitre s'occupe des aliments défendus dans l'église arménienne, mais dont l'église romaine permet l'usage, et le dernier chapitre (56) des faux miracles qui ont été inventés par les païens, les juifs et les hérétiques pour donner une apparence d'autorité à leurs erreurs et leurs institutions.

Jadis, nous avons consacré une notice d'une certaine étendue à Fr. Mxițariç, son livre et son couvent³⁶, en 1932 nous avons même envisagé une édition de l'Ouļaparaç Girq. Mais après avoir étudié le livre de plus près sur les deux manuscrits de S. Lazare, nous avons cru devoir renoncer à ce projet. Une édition de Mxițariç devra se limiter à des extraits qui sont d'un certain intérêt, soit pour l'histoire ecclésiastique de l'Arménie Orientale, soit pour l'histoire des Miabanoļ en particulier. Le P. Léonce Alishan des Mekhitharistes a imprimé le texte d'une partie du chap. 39 d'après le ms S. Laz. 334 dans son oeuvre (posthume) *Hayapatoum 2* (Venise 1901) 550-3.

La congrégation des Uniteurs

D'après le colophon du second volume de la Troisième Partie de la Somme Théologique de S. Thomas d'Aquin³⁷, Yohan Qıneçi mourut le 6 janvier d'une année qu'on ne peut pas déterminer avec toute la certitude désirable³⁸, mais ce fut probablement le 6 janvier 1348. Après la fin de l'année 1347 il n'y a plus de mention de Yohan dans les textes que nous avons pu voir. Vers le milieu de 1347 il est encore mentionné comme supérieur local de Qrhna et veraxnamoļ de la Congrégation des Uniteurs. A la même occasion on rapporte qu'il est toujours occupé à des travaux de traduction. Les relations entre l'Europe et la Transcaucasie étaient alors plus faciles que de nos jours. Comme nous l'avons vu, déjà dans la première moitié de l'an 1347 on possédait à Qrhna la publication récente que devait être le Supplément de la Troisième Partie de la Somme Théologique de S. Thomas et l'on en avait traduit 68 questions avant la fin du mois de mai.

Comme on peut voir dans les préfaces et les colophons des livres de Qrhna, Yohan Qıneçi avait toujours été le grand promoteur de l'apostolat de la traduction. Son nom n'y manque jamais et toujours on parle de lui avec la plus grande vénération. Au commencement du 15e siècle le frère Uniteur Mxit'ariç donne l'épithète de «saint» non seulement à l'évêque Barthélemy, qui a joui d'un culte de bienheureux jusque dans le 18e siècle, mais encore au fondateur Yohan Qıneçi. Cependant nous n'avons pas

³⁶ Voir *Arch. FF. Praed.* 1 (1931) 265—308.

³⁷ Nous avons donné le texte arménien de ce colophon, accompagné d'une traduction allemande dans la partie introductive du livre intitulé *Eine alte armenische Übersetzung der Tertia Pars der Theologischen Summa des hl. Thomas von Aquin* (Berne 1955).

³⁸ *Divus Thomas* (Freiburg) 8 (1930) 262.

trouvé trace d'un culte qui aurait été voué à Yohan par ses fils spirituels. La vieille formule du grand colophon en prose, qui était déjà en usage du vivant de Yohan, le célèbre en ces termes: «Il fut comme le fidèle explorateur Josué, qui entra dans la Terre Promise, c'est à dire dans l'union avec l'église de Rome. C'est lui qui a porté à notre nation arménienne le message de salut. Il fut le chef de ceux qui reçurent la grâce de se ranger sous l'obéissance du Sublime Siège de Rome, porte d'entrée au royaume des cieux».

A l'époque de la mort de Yohan, la peste noire venait de décimer ses couvents. Nous ne savons pas même si l'on eut la possibilité de convoquer un chapitre régulier pour l'élection d'un nouveau veraxnamoġ. Peut-être l'élection n'était-elle pas encore faite en 1356, quand le pape de son initiative nomma un nouveau supérieur général. Il semble que les Uniteurs qui survécurent à la peste après la mort du fondateur, aient décidé de régler juridiquement les rapports que Yohan avait établis dès le commencement entre son institut et l'ordre des Frères Prêcheurs. Cela se fit le 31 janvier 1356 à Avignon sous le pape Innocent VI. Les Uniteurs avaient envoyé à cet effet deux délégués à la cour papale. C'étaient deux frères germains qui appartenaient à la communauté nouvellement agrégée de S. Nicolas de Kaffa, mais originaires de l'Arménie Orientale, de la bourgade de Jahouk. L'un se nommait Fr. Thomas, tandis que l'autre paraît sous trois noms différents; il s'appelle tantôt Awagtêr, tantôt Samuel et encore Eleuthérius. Parmi ces trois noms c'est le premier qui possède la meilleure attestation dans le colophon du «Kaycakanç Girq», traduit du latin par son frère Fr. Thomas.

La bulle papale du 31 janvier 1356 est adressée à «nos fils bien-aimés, le gouverneur des Frères de la Grande Arménie qui s'appellent Uniteurs, et aux dits frères». Elle contient plusieurs renseignements sur l'organisation et l'activité de la congrégation pendant les premières années de son existence. Les origines de la congrégation y sont datées du temps de Jean XXII, c'est à dire de la visite de Yohan Qrñeci à Avignon, qui, comme nous l'avons vu, a dû avoir lieu tout au commencement de 1331. Les membres de la congrégation, dit la bulle, vivent sous la règle de S. Augustin. En plus, ils observent aussi les constitutions des Frères Prêcheurs avec des exceptions sur deux points: ils ne sont pas tenus à l'abstinence perpétuelle et ont le droit de posséder des biens en commun. Tout comme chez les Dominicains, ils célèbrent chaque année un chapitre général au temps de la Pentecôte. C'est ce chapitre général qui fait le choix de ceux qui auront à s'occuper du ministère de la prédication parmi les non uniates. Le «veraxnamoġ» est élu par les prieurs conventuels. Par le fait même de son élection il entre en possession de sa charge, sans besoin de confirmation d'une autorité quelconque. Les prieurs conventuels à leur tour sont élus par les membres de leurs communautés, leur élection est soumise à une confirmation du veraxnamoġ et de son conseil. Les couvents dont se compose la congrégation, sont, en partie des fondations nouvelles, en partie des couvents déjà existants auparavant, dont les membres se sont affiliés à la congrégation des Frères

Uniteurs. Le pape prend la congrégation sous sa protection spéciale. A la suite d'une demande formulée par les Uniteurs mêmes, le maître général des Prêcheurs «pro tempore» est désigné comme visiteur de la congrégation; il peut exercer ses droits en personne, ou bien se faire représenter par un délégué.

Avant de quitter Avignon Fr. Thomas de Ĵahouk fut nommé évêque de Naxivan, le 12 avril 1365. Mais il n'a pas effectivement exercé son gouvernement épiscopal. Car pendant le voyage de retour il périt avec son frère, le nouveau veraxnamoĴ des Uniteurs, dans un naufrage, le 1er avril 1358. Nous apprenons ce fait d'un colophon du Kaycakanĉ Girq³⁹, dont la traduction arménienne avait été une oeuvre de jeunesse de l'évêque Fr. Thomas. Voici ce que dit ce colophon dans le ms arm. 2037 d'Érivan⁴⁰, écrit an 1421 de la main d'un Fr. Yovasap d'Aparan :

«(Souvenez-vous) de Fr. T'oumay Ĵahkeĉi de la congrégation des Uniteurs, qui, pendant qu'il était encore florissant dans sa jeunesse, plein de grâce et de toute sagesse, a traduit ce livre du latin dans notre langue arménienne, dans la ville de Kaffa. Ensuite, lui et son frère germain aîné Awagtêr, se portèrent, pleins de zèle pour le bien, à la cour romaine chez le souverain pontife, pasteur de l'univers, le pape Innocent VI, pour obtenir la confirmation de la sainte congrégation des Uniteurs. Le saint pontife susmentionné se rendit compte de leur zèle, prit connaissance de ce qu'ils demandaient dans l'intérêt des âmes, et décida d'accéder à leurs demandes; en faveur de la dite congrégation il accorda un privilège (par lequel il l'autorisa) à vivre selon la règle du bienheureux Augustin et d'après les constitutions de l'ordre des Frères Prêcheurs. En outre il établit le dit Fr. Awagtêr comme gouverneur, c'est à dire comme veraxnamoĴ de la dite congrégation et il sacra son frère, le dit T'omas, évêque de Naxivan. Et ils s'en allèrent, partirent tout droit par la Grande Mer⁴¹ et arrivèrent à Constantinople. Ils avaient l'intention de se rendre de là par mer à Kaffa, mais ils périrent dans un naufrage avec beaucoup d'autres personnes, le premier avril de l'année du Seigneur 1358».

Dans les documents de la chancellerie pontificale, la bulle du 31 janvier 1356, dont le texte latin a été conservé dans le *Bullarium Ordinis Praedicatorum*⁴², est considérée comme ce qu'on appellerait aujourd'hui «l'approbation papale» d'une société religieuse. Elle semble avoir été promulguée non précisément sur la demande des anciens Uniteurs de Qrhna, mais plutôt sur

³⁹ Le «Kaycakanĉ Girq» (Livre des Charbons ardents), plutôt rare dans nos bibliothèques, est un recueil de sentences en 78 chapitres pour la prédication et l'enseignement théologique. L'original latin est attribué au prêtre «Bet'a» (S. Bède le Vénéérable?). Les sentences sont prises dans la Sainte Ecriture et dans les ouvrages des Pères, surtout S. Augustin, S. Jérôme, S. Grégoire le Grand et S. Isidore de Séville. On y trouve aussi des citations de S. Cyprien, S. Basile, S. Césaire, S. Ambroise, Origène, S. Hilaire, des Vies des Pères, etc. L'ordre des matières est assez arbitraire: le premier chapitre est sur l'amour, le second sur la patience, le troisième sur l'amour de Dieu et du prochain, le quatrième sur l'humilité et ainsi de suite.

⁴⁰ Autrefois ce manuscrit faisait partie de la bibliothèque d'Edchmiadzine; il est mentionné sous le numéro 1703 dans l'ancien catalogue de Karéneantz. Le texte du colophon m'avait été transmis d'Edchmiadzine par l'archevêque Mesrop Têr-Movsêsean en 1937.

⁴¹ La Méditerranée.

⁴² II, 246.

celle des frères de la Crimée, qui venaient alors de s'associer à la congrégation primitive et allaient en prendre la direction pour une période de plus d'un siècle. On a parfois interprété ce document, comme si les Miabanołq avaient déjà perdu leur autonomie primitive en 1356. En réalité ils la perdirent peu à peu au cours d'une lente évolution qui a duré plus de deux siècles. On peut en suivre les étapes à travers les documents conservés dans le Bullaire Dominicain et les régestes des Maîtres Généraux de l'ordre des Frères Prêcheurs. A partir de 1356, le chef de cet ordre «pro tempore» avait obtenu le droit de visite, de correction et de réforme sur la congrégation des Miabanołq. Déjà dans les lettres pontificales des 14^e et 15^e siècles, on désigne parfois ces derniers comme «frères de l'ordre des Prêcheurs, dits Uniteurs». Cependant, et jusqu'à l'an 1583, les Uniteurs continuent d'être une congrégation à part. A plusieurs reprises on mentionne des Frères Uniteurs qui quittent leur congrégation pour entrer dans l'ordre dominicain. Ce passage est défendu par le pape Grégoire XI le 6 mars 1374; il est autorisé de nouveau par Urbain VI le 3 avril 1381. Pour ceux qui usaient de l'autorisation papale, une nouvelle profession était requise, exactement comme le droit canon de l'église catholique le prescrit encore aujourd'hui quand un religieux sort d'une société religieuse pour s'affilier à une autre. Dans son décret du 8 avril 1381 le pape Urbain VI soumet l'élection du veraxnamoł des Uniteurs à une confirmation de la part du maître général des Dominicains ou de son délégué. C'était un autre pas vers l'incorporation de leur institut dans l'ordre des Prêcheurs. Mais les Uniteurs continuent la lutte pour leur indépendance. Parfois ils se plaignent jusqu'à la cour de Rome de la conduite des Dominicains à leur égard. Vers la fin du 14^e siècle il y eut des litiges de ce genre en Crimée, où les Uniteurs avaient transféré leur maison d'études et le centre administratif de leur congrégation. Le 28 avril 1399 le pape Boniface IX reconnaît le bien-fondé des plaintes formulées par les Miabanołq et prend plusieurs décisions en leur faveur. Mais il semble bien que cela n'ait pas fait cesser les disputes. Le maître général des Dominicains fit confirmer ses droits vis-à-vis des Uniteurs, le 27 avril 1402 par Boniface IX et, de nouveau, le 10 août 1409 par Alexandre V. De leur côté les Uniteurs sous le pape Martin V font confirmer deux fois (26 oct. 1419 et 12 déc. 1423) les décisions de Boniface IX. Encore le 11 mars 1431 le pape Eugène IV ordonne à l'évêque de Kaffa et au gardien des Franciscains de cette ville de confirmer en son nom les privilèges pontificaux des Uniteurs.

D'ordinaire ce devait être le vicaire général de la congrégation dominicaine dite des «Frères Pérégrinants pour le Christ», qui exerçait par délégation les droits acquis depuis 1356 au général des Frères Prêcheurs⁴³.

⁴³ Le 28 mars 1389 le maître général Raymond de Capoue nomma un arménien (et probablement un Uniteur), un certain Fr. Jean, évêque de Varhnart (? , sic) comme son vicaire sur les Uniteurs, «dummodo vicarius societatis Peregrinantium duxerit acceptandum». Th. Kaeppli, *Registrum litterarum Fr. Raymundi de Vineis Capuani* = Mon. Ord. FF. Praed. Historica, 19 (Rome 1937) 220/1.

En 1456 le chapitre général de Montpellier supprima la congrégation des Pérégrinants, comme elle avait déjà été supprimée une première fois en 1363. Pour le moment, cette suppression devait donner un peu de répit aux Uniteurs. Mais les Pérégrinants ne tardèrent pas à reparaitre sur la scène en 1464. Et à cette occasion les Uniteurs furent directement soumis au vicaire général des Pérégrinants «en toute chose, de sorte qu'il puisse disposer d'eux comme des frères de son propre ordre». Les Uniteurs semblent avoir réclamé, car la décision papale de 1464 dut être confirmée par Sixte IV en 1473. En 1474 Fr. Matathias, veraxnamoł des Uniteurs, se rendit à Rome pour revendiquer les droits de son couvent de S. Nicolas de Kaffa. Dans une espèce de passeport, qu'il s'était fait octroyer le 18 juillet 1474 par les autorités génoises de Kaffa, il avait fait mettre en évidence sa qualité de «général». Mais en Europe, et notamment à Rome, il fut traité en simple «provincial» dans une lettre de Sixte IV du 4 février 1475⁴⁴, dans les actes de Léonard de Mansuetis, maître général des Frères Prêcheurs et dans un livre du dominicain Fr. Annius de Viterbe⁴⁵.

Dès avant la fin de l'année 1475, les Génois perdirent leur colonie de Kaffa, ce qui entraîna pour les Uniteurs la perte de leur grand couvent de S. Nicolas qui avait succédé à la maison-mère de Qrhna comme centre d'études et d'administration. Leurs autres maisons de Crimée furent également perdues, quoiqu'il semble qu'il y ait eu des frères dispersés en Crimée et même dans la ville de Kaffa jusque dans le siècle suivant⁴⁶. La congrégation des Uniteurs se replia alors sur les régions de ses origines. Elle avait conservé ses couvents et ses résidences dans les provinces arméniennes d'Ernjak, Ĵahouk et Goł'n. Depuis ce temps c'est le couvent Amenayn Srboç d'Aparaner qui prend la place de S. Nicolas de Kaffa comme centre administratif de la congrégation.

Les noms des veraxnamołq qui ont succédé au général Matathias ne nous sont pas connus. Les maîtres généraux de l'ordre dominicain semblent avoir perdu pour un certain temps tout contact direct avec les Uniteurs d'Arménie. Cependant ceux-ci continuaient à administrer l'évêché arménien catholique de Naxivan. Les pasteurs successifs de ce diocèse avaient l'habitude de se rendre à Rome après leur élection, afin d'y recevoir l'investiture. En 1479 un Fr. Benoît, récemment créé évêque (de Naxivan) est recommandé par le maître général Léonard de Mansuetis. D'après Ambroise Taegius, qui l'avait rencontré à Venise en 1480, cet évêque Benoît avait été sacré

⁴⁴ Bullarium Ord. Praed. III, 521.

⁴⁵ Handes Amsorya 52 (1938) 77/8.

⁴⁶ En 1567 encore un certain Vrt'anès fut témoin, dans la ville de Kaffa, du martyre d'un jeune chrétien du nom de Paronloys, en l'honneur duquel il composa un poème conservé dans plusieurs manuscrits arméniens. Ce Vrt'anès qui était originaire de la région d'Ayrarat en Arménie Orientale, se dit «le dernier des Prêcheurs». Le Père Q.Qoušnerean dans son Patmouf'iwn gait'akanouf'ean Ľrimou Hayoç (Venise 1895) 142, le suppose membre de la congrégation des Uniteurs, mais il pourrait s'agir aussi d'un arménien qui avait été reçu dans l'ordre dominicain.

par le pape en personne⁴⁷. En 1510 le maître général Thomas de Vio (Cajetanus) donne une recommandation aux supérieurs des maisons pour deux frères arméniens, Grégoire⁴⁸ et son compagnon Dominique. Dans les registres du général Thomas de Vio le veraxnamoï des Uniteurs a encore subi une dernière dégradation: le maître général des Dominicains en parle comme d'un «vicaire» que les Uniteurs avaient l'habitude d'élire. Et il confère le droit de confirmer cette élection au prieur conventuel des Uniteurs de «Barenyr» (c'est à dire du couvent principal d'Aparaner). Finalement, en 1583, le chapitre général de Rome formule un décret de deux lignes à peine pour transformer tout simplement les restes déjà bien réduits des anciens Frères Uniteurs en province dominicaine.

Nous n'avons que des données éparses et assez vagues sur la diffusion de la congrégation et sur l'histoire des Uniteurs de 1331 à 1583. Dans le cours du 14^e siècle le nombre des religieux semble avoir été sujet à beaucoup de fluctuations et parfois à des changements assez brusques. Aux premiers temps des communautés entières de moines indigènes se rallièrent en bloc à l'union et furent acceptées sans trop de formalités, à ce qu'il paraît, comme membres de la congrégation. D'un autre côté, des communautés entières quittaient parfois la congrégation pour faire retour à l'église nationale, si un vardapet adversaire des doctrines catholiques avait su y trouver accès⁴⁹. D'après le récit de l'uniteur Fr. Mxit'ariç, son ancien maître Małaqia Łrimeçi, adversaire déclaré de l'église romaine, aurait réussi à enlever beaucoup de monastères à la congrégation entre 1370 et 1388. Jean d'Orotn aussi, dans le colophon du Parapmanç Girq (1379) se fait gloire d'avoir détaché plusieurs couvents de l'union.

Il y a certaines difficultés de terminologie arménienne qui nous empêchent de suivre le développement de la congrégation à travers des textes. Le terme «Miabano lq» est employé exclusivement pour les membres de la congrégation. Mais avec des termes comme «miaban» ou «kat'olik» il faut déjà être plus circonspect. Parfois ils dénotent l'appartenance à la congrégation du Qrĩneçi, parfois ils signifient seulement que les personnes ou les instituts ainsi qualifiés sont partisans de l'union avec l'église de Rome. Vers la fin du 14^e et au commencement du 15^e siècle on trouve chez les non uniates le terme «axt'armay» ou «alt'armay», mais ce mot non plus n'a pas toujours le même sens. Souvent il est employé comme terme de mépris pour désigner

⁴⁷ Archivum FF. Praed. 10 (1940) 278/81.

⁴⁸ Il s'agit de Grigor Astouacatourean («Gregorius, filius Adeodati»), nommé évêque de Naxivan le 10 févr. 1511. Il visita Rome et vint à Bologne en 1511.

⁴⁹ En 1349 la congrégation comptait 15 maisons ou monastères (voir R. Loenertz, *Pérégrinants* I, 194, note 82). En 1356, après le ralliement des communautés de la Crimée, ils auraient eu 50 maisons avec 700 religieux (Eusebio Franzosini, *Notizie spettanti la provincia domenicana di Naxivan*, 1751, dans les Archives du couvent de S. Pierre de Galata, Reg. 36, Busta n. 1,1); en 1374 ils étaient moins de cent religieux (Grégoire IX, 6 mars 1374, Bullar. Ord. Praed. II, 279); en 1381 leur nombre avait encore diminué à cause des invasions tatares (Urbain VI, 3 avril 1381, Bull. Ord. Praed. II, 300).

les Arméniens qui se sont ralliés à l'église romaine et on l'emploie avec une certaine préférence pour les membres de la congrégation des Uniteurs. D'autres fois cependant, le mot dénote simplement le contraire de ce qu'on reconnaissait comme orthodoxe et alors il sert à dénommer n'importe quelle espèce d'hérétiques ou d'apostats. En parlant de la congrégation des Uniteurs, de ses membres ou de sa doctrine, l'on fait encore usage du terme «erkabnak», terme qui, en soi, ne signifie que «appartenant à (la doctrine des) deux natures (dans le Christ)». Cette terminologie flottante fait qu'il n'est pas toujours possible d'interpréter la portée des textes avec toute la certitude voulue. En parlant des premiers temps qui suivirent la conférence des vardapets à Qrhna, Fr. Mxit'arič fait mention d'une «čermeřand miabanut'iwñ» dans les régions de l'Erñjak, de Goł't'n, de Naxijewan, dans plusieurs villes de la Perse, la Géorgie et de «toute la Cilicie». Cela n'implique nullement que dans tous ces endroits il y ait eu des communautés ou des groupements affiliés à la congrégation fondée par Yohan Qrñeçi, mais cela veut dire uniquement que parmi les Arméniens de ces contrées il y a eu un mouvement vers l'union. Dans le royaume arménien de Cilicie cette union existait déjà bien avant 1330. Mais nous n'avons aucune preuve qu'en Cilicie il y ait eu des monastères affiliés à la congrégation des Uniteurs.

Quand Fr. Mxit'arič nous parle de plus de 500 «kargaworq» (religieux ou personnes dans les ordres) qui auraient été gagnés à l'union, il est clair qu'il pense en premier lieu à la vallée de l'Erñjak et aux régions voisines. Parmi les premiers couvents de la congrégation il faut compter probablement ceux d'Aprakouniq, de Ĵahouk et de Salt'ał. Un Grégoire d'Aprakouniq figure dans la liste des vardapets de la conférence de 1330. Nersēs Taronaçi va rejoindre le vardapet Margarê à Ĵahouk. Un Dôminikos (Têrouni) de Salt'ał est nommé plusieurs fois comme copiste de livres traduits ou compilés à Qrhna. Pour le 14^e siècle, nous avons des notices sur l'existence d'une communauté de Frères Uniteurs dans la bourgade d'Aparaner, à Tabriz et à Makou (Corcor). Probablement il dut y en avoir de bonne heure aussi dans la Géorgie et notamment à Tiflis, ville épiscopale de Jean de Florence. Depuis le milieu du 14^e siècle la congrégation prend racine en Crimée et bientôt c'est la ville Kaffa, qui devient le centre de la congrégation jusqu'à la perte des colonies génoises en 1475. Mais, abstraction faite de cette période, c'est bien la vallée de l'Erñjak en Arménie Orientale qui a toujours constitué le noyau de la congrégation, comme elle constituera après 1583 le noyau de la province dominicaine dite «Provincia Naxivanensis in Armenia Maiori». C'est dans cette contrée de l'Erñjak que la congrégation avait été fondée. C'est là que se trouvaient encore au début du 18^e siècle les couvents dominicains indigènes d'Aparaner, de Salt'ał, d'Aprakouniq, de Qrhna et de Xôškašên.

Quand Fr. Mxit'arič parle de 500 adhérents clercs, cela doit s'entendre en premier lieu de clercs qui vivaient en communauté. Dans notre terminologie européenne nous parlons souvent de «moines» et l'on s'est souvent imaginé que ces moines, en principe, professaient la règle de S. Basile. En réalité l'église arménienne ne connaît pas de moines ou de religieux dans le

sens qu'on attache à ces termes en occident. Chez nous, chaque religieux est lié formellement par les trois voeux d'obéissance, de chasteté et de pauvreté. Ce triple vœu constitue l'essence même de la vie religieuse. Pour être moine, il faut qu'on se soit lié pour toute la vie par une profession publique et solennelle de ces conseils évangéliques. Or la seule obligation formelle à laquelle s'engagent les moines d'Arménie est celle du célibat. Les communautés, dans lesquelles ces moines cohabitent, sont plutôt à comparer avec celles, dont parle le code de l'Eglise Romaine aux canons 673—681.

Au 14^e siècle les communautés de ce genre étaient nombreuses dans toute l'Arménie et il semble très probable que plusieurs couvents de l'Ernjak, de Golt'n et de Ĵahouk aient donné leur adhésion aussitôt que Jean de Qrhna eut manifesté son dessin de fonder une congrégation arménienne d'après la conception latine et plus spécialement d'après le modèle de l'ordre dominicain. Du vivant même de Yohan, il semble que certaines communautés arméniennes de la Géorgie et de l'Ādhārbāidjān aussi, se soient affiliées à la nouvelle congrégation. Vers 1350 une communauté d'arméniens catholiques qui existait dans le couvent de S. Nicolas à Kaffa en Crimée a dû se rallier elle aussi à la congrégation.

Les origines de cette communauté de S. Nicolas de Kaffa ne sont pas encore tout à fait éclaircies. Elles semblent se rattacher à l'activité de l'évêque dominicain Thaddée, personnage connu par ses traductions du latin. La plus ancienne parmi ces traductions est celle de l'opuscule de S. Thomas d'Aquin *De articulis fidei et ecclesiae sacramentis*, faite peu après la canonisation du saint docteur⁵⁰. Thaddée était originaire de l'Arménie Cilicienne. Avant d'entrer dans l'ordre il avait été évêque de Courq (Korykos) dans sa patrie. Il paraît comme tel encore en 1332, quand il habitait la capitale de Sis, où il exerçait la fonction d'interprète et de secrétaire du roi Léon fils d'Awšin⁵¹. Il fit plusieurs voyages en Crimée, où il semble s'être occupé des Arméniens émigrés. A plusieurs reprises on le rencontre aussi en Italie et à la cour papale d'Avignon. Le 11 mars 1334 l'évêque Thaddée fut formellement transféré au diocèse de Kaffa, qu'il gouverna jusqu'à sa mort, survenue le 23 août 1357. Dans le colophon de son Diurnal, dont la traduction arménienne fut terminée le 24 décembre 1343, nous voyons que l'évêque s'intéressait à une communauté de religieux arméniens uniates, établis dans un couvent de la ville de Kaffa, dans lequel S. Nicolas était particulièrement vénéré⁵². Tout porte à croire qu'il s'agit du couvent de ce nom, qui allait devenir bientôt la maison principale des Uniteurs; cependant en 1343, quand l'évêque Thaddée y introduisit l'office dominicain, cette maison n'appartenait pas encore à la congrégation.

⁵⁰ Dans l'Archiv. FF Praed. 25 (1955) 422/4 nous avons édité la dedicace de la traduction d'après le ms arm. 265 du couvent de S. Jacques de Jérusalem.

⁵¹ L. Alishan, *Sissouan ou l'Arméno-Cilicie* (Venise 1899) 438a; F. Macler, *Notices de manuscrits arméniens... vus dans quelques bibliothèques de la Péninsule Ibérique* (Paris 1923) 67.

⁵² Voir notre édition de l'office arménien de S. Dominique, p. 188, note 19.

Dans le couvent de S. Nicolas de Kaffa, qui semble avoir été la maison-mère d'autres fondations en Crimée, il y avait aussi des frères originaires de l'Arménie Orientale, notamment Fr. Awagtêr et Fr. Thomas, qui étaient de Ĵahouk. Or précisément à Ĵahouk, il existait dès les débuts un couvent important⁵³ de Frères Uniteurs. Quoi de plus naturel que la supposition selon laquelle ces religieux venus de l'Arménie Orientale aient pu servir de trait d'union entre les fils Yohan Qîneçi et les religieux uniates de la Crimée ? Quoi qu'il en soit, nous constatons qu'en 1350 le couvent de S. Nicolas de Kaffa fait partie de la congrégation des Uniteurs. Cette année-là un frère Uniteur du nom de Yakobos y copia le ms 293 des Mekhitharistes de Vienne. Ce même Fr. Yakobos nous a laissé dans le même manuscrit quelques notes sur son activité architecturale dans le couvent de S. Nicolas. En 1360 il termina la construction de l'église, en 1377 celle du réfectoire et du dortoir. Sans doute les localités avaient été agrandies pour recevoir les frères qui, au dire de Mxit'ariç Aparançi, avaient quitté les régions de l'Ernĵak aux temps de la persécution suscitée par Malaĵia Ērimeçi. Ces circonstances, comme probablement aussi la nomination de Fr. Awagtêr à la charge de veraxnamoĵ de la congrégation et celle de son frère Fr. Thomas à l'évêché de Naxivan en 1356, durent assurer au couvent nouvellement agrégé de S. Nicolas de Kaffa une place prépondérante dans la congrégation. Il la conserva jusqu'à la perte des colonies génoises en 1475.

Après cette année le centre administratif de la congrégation se déplace de nouveau en Arménie Orientale, et cette fois au couvent de Tous les Saints (Amenayn Srboç) d'Aparaner. Dans la province de Goĵt'n, à l'est de l'Ernĵak, il existait encore au 17^e siècle quelques maisons dominicaines, la principale étant celle de Ganĵak. Dans la province de Ĵahouk, au nord-ouest de l'Ernĵak, deux anciens couvents, celui du chef-lieu Ĵahouk et celui de Šahap'ôns (Šahp'ôns, Šahpouniq ou Šahapouniq) ont continué d'exister comme couvents dominicains jusque dans le cours du 18^e siècle. Dans le Vaspourakan, à l'ouest du grand fleuve Aras, les Uniteurs du 14^e siècle avaient trouvé un noyau considérable d'Arméniens uniates, grâce au travail des missionnaires franciscains et au zèle infatigable de Zaĵaria Corcoreçi. Déjà avant l'arrivée des dominicains à Qrhna, quelques franciscains avaient commencé un collège pour la formation du clergé de ce pays. Ils s'étaient établis dans le couvent de S. Thaddée près de Makou, dans lequel l'archevêque Zaĵaria avait sa résidence habituelle. Là ils donnaient des cours de théologie et s'étaient mis à traduire des ouvrages du latin en arménien. Sous l'encouragement efficace de l'«exarque» Zaĵaria, qui appréciait hautement le travail des franciscains, le couvent de S. Thaddée semblait destiné à devenir pour le Vaspourakan ce que le monastère de Qrhna allait devenir pour la vallée de l'Ernĵak. Quelques traductions de l'école de S. Thaddée sont parvenues jusqu'à nous, entre autres la vie de S. François par S. Bona-

⁵³ D'après le nom de ce lieu, les Uniteurs sont parfois désignés sous le nom de «Ĵahkeçiç».

venture et un commentaire sur l'évangile de S. Jean de la main de Fr. Pontius OFM. De cet auteur nous avons aussi une traduction arménienne du missel romain, conservée dans plusieurs manuscrits⁵⁴. Comme nous l'avons déjà dit, le ms 248 de la Bibliothèque des PP Mekhitharistes de S. Lazare contient un recueil de notes et d'extraits par un disciple arménien de cette école franciscaine, le vardapet Israyêl, qui prit part à la conférence de Qrhna en 1330 avec son compagnon, le vardapet Araqeal.

Parmi les franciscains de S. Thaddée se trouvaient deux italiens, Fr. Laurent de Bobbio et Fr. Guillaume Saurati; ce dernier en 1333 expliquait en classe l'évangile de S. Matthieu devant un auditoire nombreux. Si le travail des franciscains n'a pas produit le résultat qu'on pouvait espérer, c'est que quelques professeurs de cette école prirent parti pour le mouvement des «Spirituels». Cette attitude amena des conflits entre les représentants de l'école de S. Thaddée et celle de Qrhna. Finalement il y eut un procès canonique contre les franciscains de Tabrîz et quelques lecteurs franciscains de S. Thaddée devant le tribunal de Fr. Guillaume de Cigiis OP, évêque latin de Tabrîz, et plusieurs missionnaires franciscains furent expulsés du Vaspourakan⁵⁵. Fr. Pontius, nommé archevêque de Séleucie le 7 août 1345, fut à son tour accusé d'avoir répandu des propositions «spiritualistes» dans son commentaire arménien sur l'évangile de S. Jean. On ignore quel a été le résultat des démarches que l'archevêque dominicain Guillaume de Sult'āniya fut chargé d'entreprendre contre lui, le 31 juillet 1346. L'archevêque Zaqaria Corcoreçi, protecteur des franciscains, devait être mort sur ces entrefaites; il est mentionné pour la dernière fois dans un colophon de l'an 1336⁵⁶.

Après la fin malencontreuse de l'école franciscaine de S. Thaddée, ce furent les Frères Uniteurs qui recueillirent leur héritage. Au commencement du 15^e siècle ils possédaient une église et un couvent à Makou. Le voyageur munichois Hans Schiltberger nous dit qu'en ce temps les habitants de Makou faisaient profession de la foi catholique et qu'il avait trouvé dans cette ville des dominicains qui célébraient les offices en langue arménienne. Fr. Mxit'ariç d'Aparaner, qui avait séjourné dans la communauté des Uniteurs de Makou, rapporte qu'elle disposait d'une belle bibliothèque. La congrégation semble avoir perdu ce couvent dans le cours du 15^e siècle. Au 17^e siècle, alors que le grand couvent de S. Thaddée était rentré depuis longtemps dans les mains des non uniates, les dominicains d'Arménie possédaient encore dans le voisinage la résidence et la petite paroisse catholique de Kêcouk ou Corcor. (à suivre)

⁵⁴ Bibl. Laurentienne de Florence, «Plut. I 13»; Bibl. Ambrosienne, «T 58 P I Sup.»; Bibl. Gambalunghiana de Rimini, «D IV 207» et ms arm. 107 de la Bibl. Nationale de Paris. Nous avons édité quelques extraits de ce missel: *Handes Amorsya* 53 (1939) 201/19 et 54 (1940) 76/95.

⁵⁵ Les actes du procès ont été publiés par Girolamo Golubovich dans le troisième volume de sa *Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente francescano*. 407/52.

⁵⁶ G. Yovsêp'eanc, *Xalbakeanq* 2 (Jérusalem 1942) 255 en note.

Besprechungen

Ernst Hammerschmidt, *Die koptische Gregoriosanaphora. Syrische und griechische Einflüsse auf eine ägyptische Liturgie* = Berliner Byzantinistische Arbeiten. Bd. 8 (Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Institut für griechisch-römische Altertumskunde). Akademie-Verlag, Berlin 1957, 193 S. 10 Tafeln, 39,— DM.

Wohl noch nie hat der Rezensent in all den Jahrzehnten seiner wissenschaftlichen Tätigkeit Gelegenheit gehabt, ein Buch zu besprechen, das so stark in die Mitte seines eigenen Arbeitsgebietes hineingreift, wie das vorliegende es tut. Wenn daher die Besprechung ausführlicher als sonst ausfällt, ist das nur ein Zeugnis für die Spannung, mit welcher ich jedem Gedanken gefolgt bin, ein Zeugnis für die innere Verwandtschaft im Forschen und in der Wahl der Forschungsgebiete, die ich überall entdecken durfte. Daher wird auch die Besprechung ganz von selbst mehr eine positive Weiterführung des Begonnenen als eine bloße Kritik des Vorliegenden sein.

I. Zur Gestaltung des Textes

Während wir für den Bereich der äthiopischen Liturgie sozusagen für alle Anaphoren Ausgaben besitzen, welche selbst den höchsten wissenschaftlichen Ansprüchen genügen, während wir für den Bereich der westsyrischen Liturgien dasselbe wenigstens für eine gewisse Anzahl von Anaphoren sagen können, während wir für den Bereich der armenischen Liturgien die auf hsl. Studien beruhende Sammelausgabe von Catergian-Dashian haben, während selbst aus dem Bereich der koptischen Liturgie in sa'idischer Mundart nicht wenige Bruchstücke in mustergültiger Veröffentlichung uns vorliegen, besaßen wir bis zur Stunde von den koptischen Liturgien in bohairischer Mundart keine einzige, nur für die Wissenschaft geschaffene Ausgabe.

Somit bedeutet das erste Ziel unseres Buches — die wissenschaftliche Ausgabe des Textes der Greg in koptisch-bohairischer Sprache — eine wahre Freude für jeden Forscher. Diese wird noch erhöht durch die so brauchbare Aufteilung des Textes in kleinste Sinnabschnitte, deren fortlaufende Numerierung eine bequeme und schnelle Zitierung erlaubt. Als Grundlage wählt der Vf. die Ausgabe der »Gesellschaft der Söhne der koptischen orthodoxen Kirche« (Kairo 1936). Daneben zieht er die vier Oxforder Hss. Hunt. 360 (13. Jh.); Hunt. 403; Marsh. 5 und Marsh. 93 heran. Die in den Anmerkungen verzeichneten Lesarten beweisen in der Tat, daß die vorhandenen Lesarten nur ganz selten von einiger Bedeutung sind. Dahin rechne ich:

1. eine gewisse Unterschiedlichkeit in den nebenanaphorischen Gebeten. So erscheint in Hunt. 360 eine oratio veli, an den Sohn gerichtet, welche — so weit die Angaben des Vf. einen Schluß zulassen — noch nirgends veröffentlicht ist. — So erscheint in Marsh. 5 und Marsh. 93 eine oratio der Danksagung, an den Vater gerichtet, welche auch nicht überall anzutreffen ist; ihr Wortlaut scheint mit dem entsprechenden Gebet bei Ren 1,38 identisch zu sein. — Marsh. 5 bietet keine oratio inclinationis am Schluß; Marsh. 93 dieselbe nur im Anhang. — Hunt. 360 schreibt die beiden Gebete zum Friedenskuß Severus zu!

2. die auf kopt.-boh. Boden erst sekundär erfolgte Änderung des diakonalen Rufes κλίνατε θεῶ μετὰ φόβου in »Betet das Lamm des Wortes Gottes an« (Nr. 188).

3. ebenso die Änderung von παντός τοῦ στρατοπέδου (Nr. 243) in πάντων τῶν στρατοπέδων

4. in Nr. 348 bis 350 (S. 68) werden die drei Gebete nur mit den Anfangsworten zitiert, obschon es sich bei den beiden ersten Texten um Eigengut der Gregoriosanaphora handelt.

II. Zur Übersetzung

Die Übersetzung ist überall mit großer Sorgfalt angefertigt. Aufgefallen ist mir nur:

In Nr. 60 wird $\mu\alpha\tau\omega\sigma\eta\varsigma$ mit »Nichtgewordener« wiedergegeben. Zugrunde liegt aber nicht $\omega\psi\omega\mu\epsilon$, sondern $\omega\psi\omega\mu$ = empfangen, aufnehmen; vgl. Nr. 37 $\mu\psi\omega\mu$ für $\acute{\alpha}\pi\omicron\lambda\alpha\beta\epsilon\acute{\iota}\nu$. Daher dürfte der koptische Ausdruck genau das griechische $\acute{\alpha}\chi\omega\rho\eta\tau\omicron\varsigma$ wiedergeben wollen. So hat es auch Krall aufgefaßt.

In Nr. 38 ist $\pi\epsilon\mu$ $\kappa\alpha\tau\alpha$ $\phi\rho\eta\eta$ $\epsilon\tau\epsilon\sigma\bar{\rho}\alpha\pi\alpha$ $\eta\tau\epsilon\kappa\mu\epsilon\tau$ $\alpha\gamma\alpha\theta\omicron\varsigma$ ein Ausdruck, der parallel zu $\xi\epsilon\kappa$ $\sigma\sigma\omega\mu\kappa$ = $\acute{\omicron}\lambda\omicron\tau\epsilon\lambda\acute{\omega}\varsigma$ steht. Es wäre also zu übersetzen gewesen: »und verurteile uns nicht, wenn wir nicht vollkommen und so rein sind, wie es deiner Güte gefallen würde, wegen des Schmutzes (nicht: Schuld) der Sünde ...«.

In Nr. 207 dürfte das $\bar{\kappa}\epsilon$ nicht mit Kyrie eleison, sondern nur als »Kyrie« aufzulösen sein. Vgl. S. 56, Nr. 285, Anm. und die vielen anderen Beispiele in koptischen Hss., wo Anfang- und Endbuchstabe eines Wortes durch den Strich verbunden werden.

In Nr. 216 trifft das deutsche »Nachsicht, Erbarmen« den Sinn besser als »Mitleid«.

In Nr. 280 gibt $\eta\eta$ $\epsilon\tau\epsilon\chi\epsilon\chi\omega\chi$ $\rho\omega\psi\iota$ $\epsilon\rho\omega\sigma\tau$ $\epsilon\pi\iota$ $\alpha\gamma\alpha\theta\omicron\upsilon$ genau das griechische $\tau\omicron\iota\varsigma$ $\theta\lambda\iota\beta\omicron\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\iota\varsigma$ $\acute{\epsilon}\pi\acute{\alpha}\rho\chi\eta\sigma\omicron\upsilon$ $\epsilon\iota\varsigma$ $\acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{\omicron}\nu$ wieder. Demgegenüber empfinde ich »die Bedrückten sättigte mit (!) dem Guten« reichlich ungenau.

In Nr. 272 ist $\epsilon\tau\eta\kappa$ $\tau\epsilon\kappa\mu\epsilon\tau$ $\chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\varsigma$ mit »für deine Christenheit« übersetzt. $\chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\varsigma$ aber hier offenkundig gleich $\chi\rho\eta\sigma\tau\omicron\varsigma$ und $\tau\epsilon\kappa\mu\epsilon\tau\chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\varsigma$ will nur das griechische $\chi\rho\eta\sigma\tau\acute{\omicron}\tau\eta\varsigma$ wiedergeben. Also ist gemeint: »durch deine Huld«. So hat es auch der arabische Übersetzer verstanden; so auch Ren 1,17. — vgl. Theodor Hopfner, *Über Form und Gebrauch der griechischen Lehnwörter in der koptisch-sa'idischen Apophthegmenversion* = Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien. Phil.-hist. Klasse 62,2 (Wien 1918) 3: Wechsel von η — ι ; dazu S. 10 unten. — C. Wessely, *Die griechischen Lehnwörter in der sahidischen und bohairischen Psalmenversion* = Denkschriften derselben Akademie 54 (Wien 1910) 7.

In Nr. 313 trifft die Übersetzung den Sinn nicht. Das $\alpha\pi\omicron\kappa$ ist nichts anderes als das zur Hervorhebung absolut, als casus pendens, d. h. unverbunden vorangestellte Pronomen, das nachher durch $\pi\alpha\kappa$ aufgenommen und in den Zusammenhang einbezogen wird. Es wäre also einfach zu übersetzen gewesen: »dieser, mit welchen du (auch) uns als gütiger und menschenliebender Gott $\acute{\alpha}\nu\epsilon\varsigma$, $\acute{\alpha}\phi\epsilon\varsigma$ $\sigma\upsilon\gamma\chi\acute{\omega}\rho\eta\sigma\omicron\upsilon$ $\kappa\tau\lambda.$ «

Auf die Deutung und Erklärung dunkler Stellen ist ebenfalls größtes Gewicht gelegt worden, so daß hier kaum etwas Wesentliches zu bemerken ist. Nur die Umschreibung der Stelle $\tau\omicron\iota\varsigma$ $\acute{\rho}\eta\mu\alpha\sigma\acute{\iota}$ $\sigma\omicron\upsilon$ $\acute{\epsilon}\pi\iota\gamma\rho\acute{\alpha}\phi\omega$ $\tau\acute{\alpha}$ $\pi\rho\acute{\alpha}\gamma\mu\alpha\tau\alpha$ mit »die Erfüllung deiner Verheißung muß ich deinen Worten, die nun gleich zu sprechen sind, überlassen« (S. 103) habe ich mir nicht zu eigen machen können. Ich fasse den Satz folgendermaßen auf: der Vollzug ($\pi\rho\acute{\alpha}\gamma\mu\alpha\tau\alpha$) des Ritus (des Abendmahles) geschieht auf des Herren ureigenste Weisung ($\acute{\rho}\eta\mu\alpha\sigma\acute{\iota}$ $\sigma\omicron\upsilon$) hin. Daher » $\acute{\epsilon}\pi\iota\gamma\rho\acute{\alpha}\phi\omega$ = ich schreibe es deinem Worte zu«. Daher auch der sofort sich anschließende Satz: $\sigma\acute{\upsilon}$ $\mu\omicron\iota$ $\pi\alpha\rho\acute{\epsilon}\delta\omega\kappa\alpha\varsigma$ $\tau\eta\eta$ $\mu\omega\sigma\tau\iota\kappa\eta\eta$ $\tau\alpha\upsilon\tau\eta\eta$...

III. Zu den Untersuchungen

1. Allgemeines

a. Diese Untersuchungen greifen weit über den eigentlichen Bereich der koptischen Greg. — d. h. insofern sie koptisches Sprachgewand trägt — hinaus; und das nicht nur mit vollstem Recht, sondern aus unabdingbarer Notwendigkeit. Denn eine wissenschaftlich haltbare und einwandfreie Untersuchung dieses Textes kann nur unter Heranziehung der griechischen Vorlage erfolgen; ja, darüber hinaus müssen aus den übrigen ostchristlichen Liturgien noch viele Parallelen herangezogen werden. So weitet sich das Arbeitsfeld ganz von selbst zu einer Untersuchung der ägyptischen Gregoriusliturgie in ihren beiden Überlieferungszweigen. Da nun diese Untersuchungen das eigentliche Herzstück

der Arbeit darstellen, hätte nach meiner Ansicht der Titel lauten sollen: »Die ägyptische Gregoriusliturgie, mit besonderer Berücksichtigung, Ausgabe und Übersetzung des koptischen Textes.«

b. Gleich zu Beginn dieser Untersuchungen bekommt der Leser einen Begriff von der Ausführlichkeit und Gründlichkeit, mit welcher H. den Stoff bearbeiten möchte. Jedes in sich geschlossene Gebet, bzw. jeder Gebetsteil wird unter folgenden Gesichtspunkten behandelt: 1. Name; 2. Inhalt — Aufbau; 3. textliche Schwierigkeiten; 4. Parallelen; 5. Befund. Unter diesem letzten Punkt sind meistens die entscheidenden Fragen behandelt. Mit wahren Spüreifer und viel Glück wird Jagd auf Parallelen gemacht. Diesem Bestreben hält die ausgiebige Verwertung einschlägiger wie angrenzender Literatur die Wage. Dabei sieht H. in allem und jedem auf ein selbständiges Urteil. Die grundsätzlich zurückhaltende Beurteilung der Fragen der gegenseitigen Abhängigkeit von Texten, bei denen »das generelle Anliegen das gleiche und von den gleichen Faktoren bestimmt ist« (S. 110), verdient uneingeschränkte Anerkennung. So kann es gar nicht ausbleiben, daß ganz bedeutsame Erkenntnisse gewonnen werden.

c. Aus ihrer Zahl möchte ich hier nur folgende anführen:

aa. die Behandlung und Wertung der in der koptischen Überlieferung unbekanntem griechischen ersten oratio fractionis, welche gemeinhin als Kronzeuge für monophysitische Anschauungen des Autors angeführt wird (S. 156—63).

bb. die Beurteilung des Verhältnisses des ersten Vorbereitungsgebetes der griechischen Greg zu dem Paralleltext der griechischen Jakob (S. 80 f.).

cc. die Kennzeichnung des charakteristisch ägyptischen Momentes in der oratio veli (S. 90. f.).

dd. Die Rückführung des koptischen ΑΤΘΩΛΕΒ auf ein griechisches ἀχράντου statt des sonst bezugten ἀνάρχου (S. 165). Nur möchte ich hier nicht von »Verlesung« durch den Kopten sprechen, sondern von bloßer »Lesung«. Es gibt nämlich auch sonst Fälle, wo die Überlieferung zwischen ἀναρχος und ἀχραντος schwankt.

ee. die Wertung der diakonalen Zwischenrufe im Verlauf des Eucharistischen Hochgebetes (S. 114 f.; gegen Baumstark).

2. Die Frage der Heimat der Greg

Ganz besonders aber muß in diesem Zusammenhang die vertiefte Sicherung der schon bisher allgemein vertretenen Ansicht hervorgehoben werden, daß die Greg ihre Heimat in Syrien hat. H. versäumt es nie, jedesmal, wo ihm solche syrischen Züge aufgeleuchtet sind, das mit Nachdruck zu vermerken. Überrascht hat mich nur, daß in diesem Zusammenhang die drei folgenden Stellen, welche in meinen Augen absolut durchschlagende Kraft haben, nie Erwähnung finden:

A

Greg	Jak
ὁ γὰρ λαός σου καὶ ἡ ἐκκλησία σου ἰκετεύει σε καὶ διὰ σου καὶ σὺν σοὶ τὸν πατέρα λέγουσα·	ὁ γὰρ λαός σου καὶ ἡ ἐκκλησία σου ἰκετεύει σέ (καὶ διὰ σου καὶ σὺν σοὶ τὸν πατέρα λέγουσα)·
Volk: ἐλέησον ἡμᾶς ὁ θεός, ὁ σωτὴρ ἡμῶν·	Volk: ἐλέησον ἡμᾶς, κύριε, ὁ θεός, ὁ πατήρ, ὁ παντοκράτωρ.
Priester: ἐλέησον ἡμᾶς ὁ θεός, ὁ σωτὴρ ἡμῶν.	Priester: ἐλέησον ἡμᾶς, ὁ θεός, ὁ πατήρ, ὁ παντοκράτωρ, ἐλέησον ἡμᾶς ὁ θεός, ὁ σωτὴρ ἡμῶν.

Daß dieses Stück in Jak ursprünglich ist, geht vor allem aus der Tatsache hervor, daß es nur in ihr an seinem »eigentlichen Sitz im Leben« steht, während es in der Greg durch seine Einfügung in das anaphorische Fürbittgebet aufs deutlichste die Verlagerung bekundet. Durch diese Tatsache allein schon wird das Abhängigkeitsverhältnis eindeutig bestimmt.

Ägypten wurde, ging der Ruf auf die griechische Greg und sämtliche drei bohairische Liturgien über. Wenn im Gegensatz dazu der sa'idische Papyrus Erzherzog Rainer Nr. 70 diesen Ruf noch nicht kennt, ist das äußerst bezeichnend. — Das secundum misericordiam tuam et non secundum peccata nostra am Schluß des Hochgebetes; die Zwischenrufe des Volkes während des Einsetzungsberichtes und während der Anamnese; der Schluß der Anamnese mit der bezeichnenden Wendung τὰ σὰ ἐκ τῶν σῶν δῶρων σοι προσφέροντες κατὰ πάντα καὶ διὰ πάντα καὶ ἐν πᾶσιν. σὲ αἰνοῦμεν, σὲ εὐλογοῦμεν, σοὶ εὐχαριστοῦμεν κύριε καὶ δεόμεθά σου ὁ θεὸς ἡμῶν. — Der ganze Kreis der Homologie vor der hl. Kommunion usw.

Dazu kommt noch eine Gruppe von wörtlichen Anleihen bei der ägyptischen Bas, von denen wir hier nur folgende nennen wollen:

1. μνήσθητι κύριε τῶν προσφερόντων τὰ ἅγια δῶρα ταῦτα καὶ ὑπὲρ ὧν καὶ δι' ὧν προσεκόμισαν, καὶ μισθὸν οὐράνιον παράσχου πᾶσιν αὐτοῖς (fast restlos übereinstimmend).

2. καὶ παντὸς χοροῦ τῶν ἁγίων σου, ὧν ταῖς εὐχαῖς καὶ πρεσβείαις καὶ ἡμᾶς ἐλέησον καὶ σῶσον διὰ τὸ ὄνομά σου τὸ ἅγιον τὸ ἐπικληθὲν ἐφ' ἡμᾶς (restlos übereinstimmend).

3. χάρισαι παντὸς ἀποκάθαρων μολύσματος, παντὸς δόλου καὶ πάσης κακίας, καὶ πανουργίας, καὶ τῆς θανατηφόρου μνησικακίας, καὶ καταξίωσον ἡμᾶς ἀσπάσασθαι ἀλλήλους ἐν φιλήματι ἁγίῳ, εἰς τὸ μετασχεῖν ἀκατακρίτως τῆς ἀθανάτου καὶ ἐπουρανίου σου δωρεᾶς (aus der εὐχὴ ἄλλη τοῦ ἀσπασμοῦ; Ren 1,62 unten!).

Zur dritten Gruppe gehört z. B. die in das Eucharistische Hochgebet eingefügte Bitte um Annahme des vom Volke gesungenen Sanctus, das dann doch — nach syrischer Gewohnheit — ein Engel-Sanctus bleibt!

Auf ein Beispiel möchte ich hier besonders eingehen: auf die Entstehung des prooemium fractionis. Im Gegensatz zu J. M. Hanssens ist H. mit Recht der Ansicht, daß dieses prooemium erst einer späteren Entwicklung zuzuschreiben ist. Zu seinem Beweismaterial sei hier folgende, sehr instruktive Überlegung beigelegt: wir stellen die oratio gratiarum actionis, welche die Liturgie der griechischen Mark eröffnet (Brightm 113), und das aus dieser oratio erwachsene prooemium der koptischen Liturgie (Ren 1,2) dem prooemium fractionis der ägyptischen Bas gegenüber:

prooemium fractionis	prooemium orationis gratiarum actionis	oratio gratiarum actionis
καὶ πάλιν εὐχαριστήσωμεν τῷ παντοκράτορι θεῷ τῷ πατρὶ κυρίου δὲ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ	gratias agamus honorum auctori misericordiae Deo Patri Domini Dei et Salvatoris nostri Jesu Christi, quia ipse protexit nos, adjuvit et servavit nos et suscepit nos ad se et miseratus est nostri et perduxit nos ad hanc horam.	εὐχαριστοῦμεν καὶ ὑπερευχαριστοῦμέν σοι κύριε ὁ θεὸς ἡμῶν, ὁ Πατὴρ τοῦ Κυρίου καὶ Θεοῦ καὶ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ κατὰ πάντα καὶ διὰ πάντων καὶ ἐν πᾶσιν, ὅτι ἐσκέπασας, ἐβοήθησας, ἀντελάβου, παρήγαγες ἡμᾶς ἕως ὥρας ταύτης, ἀξιώσας πάλιν παραστῆναι ἐνώπιόν σου ἐν τόπῳ ἁγίῳ σου, ἄφρονι αἰτοῦντες...
ὅτι νῦν κατηξίωσεν ἡμᾶς στήναι ἐν τῷ ἁγίῳ τόπῳ καὶ ἐπᾶραι χεῖρας καὶ λειτουργῆσαι τῷ ἁγίῳ αὐτοῦ ὀνόματι.	ipsum nunc precemur, ut custodiat nos hoc....	καὶ δεόμεθα καὶ παρακαλοῦμέν σε, φιλόνηρωπε, ἀγαθέ, δὸς ἡμῖν...
αὐτὸν οὖν παρακαλέσωμεν, ὅπως καταξιώσῃ ἡμᾶς τῆς κοινωνίας καὶ μεταλήψεως τῶν ἁγίων αὐτοῦ μυστηρίων, τοῦ ἀχράντου σώματος καὶ τοῦ τιμίου αἵματος τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ, ὁ παντοκράτωρ κύριος καὶ θεὸς ἡμῶν.		

Wer die Texte aufmerksam miteinander vergleicht, erkennt gar bald, daß die oratio gratiarum actionis die Quelle für beide prooemia ist. Der erste Teil ist von beiden prooemia übernommen worden, der zweite nur von dem prooemium orationis gratiarum actionis, der dritte nur von dem prooemium fractionis. Die Gründe sind einleuchtend. Daraus ergibt sich, daß das prooemium fractionis der ägyptischen Bas erst sekundär geschaffen wurde.

Was nun — nach Abzug all dieser und noch weiterer, hier nicht namhaft gemachter ägyptischer Züge — von der Greg noch übrig bleibt, ist eine Liturgie echt syrischen Gepräges. Daher erscheint es nur zu berechtigt, wenn H. S. 177 schreibt:

»Die Greg kann ursprünglich nicht in Ägypten beheimatet gewesen sein.«

Zu dieser Feststellung will nun nicht recht passen, wenn man auf dem Titel des Buches liest: »Syrische Einflüsse auf eine ägyptische Liturgie«. Müßte man nicht die Eigenschaftsworte umstellen?

Den Gründen, welche H. dafür anführt, daß eine solche ursprünglich syrische Liturgie möglicherweise in ägyptischem Gewande im berühmten Kloster der syrischen Mönche in der Sketis geschaffen wurde, konnte ich nicht so ganz beipflichten.

3. Das vermutliche Alter der Greg; ihre angebliche antimonophysitische Tendenz

Gegenüber Jos. Andreas Jungmann, welcher die Anaphora aus dem Kampf wider den Monophysitismus entstanden sein ließ und deswegen als Zeit ihrer Entstehung etwa 600 ansetzte, spricht sich H. entschieden für eine frühere Zeit aus, etwa 350—400. Er hält zwar auch gewisse »negative« Tendenzen, wie Front gegen den Arianismus für möglich, sieht jedoch entschieden die »positiven« Gründe, d. h. das Bekenntnis zu Christus als dem wahren Gott und wahren Menschen für bedeutsamer.

4. Die Frage nach der Persönlichkeit des Verfassers

Auf S. 92 ff. (vgl. S. 177) behandelt H. die Möglichkeit, daß »die Benennung eines Gebetes am Beginn der Anaphora mit dem Namen des hl. Gregorios dazu geführt hat, nun der ganzen Anaphora den Namen des hl. Gregorios zu geben.« Unsere Liturgie wäre dann »die Anaphora, deren Friedensgebet den Namen des hl. Gregorios trägt.

Mir scheint, daß eine Prüfung von parallelen Fällen in die gerade entgegengesetzte Richtung weist. Die Namensangaben bei solchen Gebeten lassen sich in zwei große Gruppen gliedern:

1. Namen, welche vom Titel der Anaphora verschieden sind. In diesen Fällen ist der Sinn des Namens gewöhnlich der: das Gebet ist jener Anaphora entnommen, welche den gleichen Namen trägt; z. B. Brightm 158; 183; 186; 187 erscheinen Gebete unter dem Namen des Johannes von Bosra. Diese Gebete finden sich tatsächlich in der (syrischen) Anaphora dieses Namens, sind also dort entlehnt. (Sonderfälle brauchen hier nicht berücksichtigt zu werden.)

2. Namen, welche mit dem Titel der Anaphora übereinstimmen. In diesen Fällen ist der Sinn gewöhnlich der: es gibt (bei dieser Liturgie) mehrere, für den gleichen Zweck bestimmte Gebete. Das Gebet, welches mit dem Titel der Anaphora übereinstimmt, ist das eigentlich zu ihr gehörige; die anderen sind sekundär hinzugekommen.

In diesem Sinn möchte ich auch das Auftreten des Namens Gregorius bei dem in Frage stehenden Gebet deuten. Damit stimmt überein, daß die »alia« zu diesem Gebet gelegentlich in den Hss. fehlt; vgl. Cod. Vat. Copt. 17; White 207. Wenn Hunt. 360 beide Gebete Severus zuschreibt, so ist das nur sekundäre Gleichschaltung.

5. Zur Frage nach der Möglichkeit einer sa'idischen Vorlage

In kluger Zurückhaltung beschränkt sich H. darauf, die Ansichten der Autoritäten und das Gewicht der einzelnen Argumente darzulegen. Hans Lietzmann hatte sich für die sa'idische Vorlage ausgesprochen. Für die gleiche Ansicht kann auch Th. Lefort in Anspruch genommen werden. H. verkennt aber nicht das Gewicht der Argumente, welche in die entgegengesetzte Richtung weisen. Dazu kommt die Autorität von Jean Simon. Ich persönlich möchte in diesem Zusammenhang nur auf folgende Tatsachen aufmerksam machen:

1. die sa'idischen Bruchstücke der Greg, welche bislang bekannt geworden sind, sind nicht die Grundlage der bohairischen Fassung.

2. Die bohairische Liturgie kennt nur die drei Anaphoren, während die sa'idische Liturgie eine Vielzahl von Anaphoren gekannt hat. Wenn die bohairischen Fassungen auf sa'idische Vorbilder zurückgingen, müßte man sich wirklich wundern, warum auch nicht der geringste Splitter dieser Nebenanaphoren in den bohairischen Bereich eingedrungen ist.

3. Ebenso findet sich im bohairischen Liturgiebereich keinerlei Spur von anderen Eigentümlichkeiten, welche der sa'idischen Meßfeier eigen war; z. B. die Fassung am Schluß des anaphorischen Fürbittgebetes.

4. Zudem wissen wir seit Paul E. Kahle (Mus 63 [1950] 147—57), daß bereits um 350 eine unmittelbar aus dem Griechischen gefertigte Übersetzung des Philipperbriefes in Halb-Bohairisch existierte.

6. Die Nichtberücksichtigung des Papyrus Erzherzog Rainer 70 und anderer Texte.

Besonders zu bedauern ist die Nichtberücksichtigung eines koptischen Papyrus in sa'idischer Mundart, welcher den Beginn des eucharistischen Hochgebetes bietet; vgl. J. Krall, *Aus einer koptischen Klosterbibliothek* = Mitteilungen aus der Sammlung der Papyrus Erzherzog Rainer I (Wien 1887); auch erreichbar in DACL 1, 1905/6 oder Cabrol-Leclercq, *Monumenta Ecclesiae Liturgica* I,2 (Paris 1913) CLXXV.

Ebenso hätte ein Hinweis auf ein Blatt der Cambridge University Library (Add. 1886—21), welches in einem völlige Unkenntnis des griechischen Textes verratenden koptischen Stück das Sanctus der Greg aufweist, — aber ohne das sonst für den koptischen Zweig so charakteristische $\acute{\omicron}$ $\acute{\epsilon}\lambda\theta\acute{\omega}\nu$ —, und damit die Unterschiedlichkeit in der Gestalt dieses Volksgesanges auch im Rahmen der Überlieferung der Greg beleuchtet (Text auch in ByzZ 30 [1930] 228).

Auch würde die Heranziehung des Papyrus Straßburg aus dem 4. Jh. — vgl. Revue des Sciences religieuses 8 (1928) 489—515 usw. — die Beurteilung der Eigenart der Stellung des anaphorischen Fürbittgebetes der griechischen Markusliturgie wesentlich praezisiert haben.

In diesem Zusammenhang sei sogleich miterwähnt, daß die Unterschiede zum griechischen Text manchmal noch ausgiebiger hätten berücksichtigt werden können. So in Nr. 82 das Auftreten der Cherubim, wobei der Bohaire mit dem Sa'iden parallel geht;

in Nr. 218 gibt der Kopte τοῖς πενομένοις τὴν ἐπικουρίαν überraschend als »Milde den Würdenträgern«;

in Nr. 233 erwähnt der Kopte die toten Bischöfe bereits beim Gedenken für die Lebenden und läßt dafür in Nr. 296 den Passus τῶν προλαβόντων ὁσίων πατέρων ἡμῶν ὀρθοδόξων ἐπισκόπων einfach aus;

in Nr. 234 fügt der Kopte die Hegumenoi ein, da seine heutige Fassung auf Mönchskreise zurückgeht, denen auch die Einfügung der großen Zahl von Heiligen aus dem Mönchsstande in Nr. 304 f. zuzuschreiben ist;

in Nr. 248 läßt der Kopte ταῖς ὀπαῖς τῆς γῆς aus;

in Nr. 260 stellt der Kopte die drei Glieder χάρισαι τῷ λαῷ σου τὴν ὁμόνοιαν, τῷ κόσμῳ τὴν εὐστάθειαν, τῷ ἀέρι τὴν εὐκρασίαν bereits vor die Bitte um gute Witterung; wahrscheinlich weil ihm das logischer erschien (Anschluß an εὐκρασίαν);

in Nr. 270 läßt der Kopte aus »deinen heiligen Willen zu tun«;

in Nr. 274 fehlt καὶ νῦν εὐλογῶν εὐλόγησον;

in Nr. 317 stellt der Kopte den Satz »wie es war...« anders als der Grieche und nimmt ihm damit seine eigentliche Funktion.

7. Der Sinn der Bitten im Rahmen der oratio evangelii

Nicht ganz glücklich erschien mir das Urteil des Vf. in der Deutung der Bitten, welche sich unmittelbar an die oratio evangelii anschließen. (S. 85 f.). H. meint, »das Evangelium steht mit dem Herrn in besonders enger Verbindung... So wird nun der Nähe seines Wortes eine heiligende Wirkung zugeschrieben«. — Gegen diese Deutung spricht zunächst die Tatsache, daß wir im koptischen Brauch einen solchen Bittgebetsteil auch beim Gebet

zur Lesung aus der Apostelgeschichte haben. Da handelt es sich aber keineswegs um die Nähe des »Herrn«-wortes.

Auf die rechte Spur führt uns die Tatsache, daß mit dem Einzug und der Verlesung des Evangelium ein Räucherungsakt verbunden ist. Dieser Räucherungsakt sollte ursprünglich den Wohlgeruch versinnbilden, welcher vom Worte Gottes und damit von Christus selbst ausgeht. Aus einer anderen Richtung heraus lernte man aber im Räucherungsakt auch ein Opfer zu sehen; und so entwickelte sich die Gewohnheit, gelegentlich mit solchen Räucherungsakten Bitten zu verbinden. Sehr lehrreich ist in dieser Beziehung die Tatsache, daß sich in der koptischen und äthiopischen Liturgie an das Gebet zum Rauchopfer vor Beginn der Schriftlesungen (Brightm 1,150 f.; Swainson 373 f.) das festgefügte corpus der sog. »drei kleinen« (Fürbitten) angefügt hat.

Diese Feststellung wird noch erhärtet durch die Beobachtung, daß in der griechischen Fassung der ägyptischen Bas, wie sie uns die Bruchstücke bei White erhalten haben, zwar die εὐχή τοῦ θυμιάματος genau gleich derjenigen der koptischen und äthiopischen Vormesse ist, aber das beigefügte Bittgebet nicht die Gestalt der »kleinen drei« aufweist, sondern die Gestalt des Gebetes für die Kirche in der »großen« Fassung, und bezeichnenderweise nur dieses. Und während der Kopte einfach mit dem üblichen »rogamus« anhebt, fügt der Grieche wenigstens noch ein höfliches (μνησθῆναι) παρακλήθητι hinzu.

Aus demselben Grunde fügt der Kopte die gleichen »kleinen drei« an das Gebet vor der Lesung aus der Apg an (Ren 1,6). Wenn nun an das Gebet zur Evangelienlesung sich ebenfalls Bitten anschließen, kann kein Zweifel mehr über ihren Sinn bestehen.

8. Zum anaphorischen Fürbittgebet

Hier übergeht die Untersuchung viele Probleme.

Mit Recht hebt H. den grundwesentlichen Unterschied zwischen den im Stil der diakonalen Ektenie und den im Stil des üblichen priesterlichen anaphorischen Fürbittgebetes gehaltenen Gruppen im Rahmen des einen priesterlichen anaphorischen Fürbittgebetes der Greg hervor. Wenn er aber diesen Unterschied so deuten zu müssen glaubt, als sei die erste Gruppe allein in der Greg ursprünglich, die zweite erst sekundär hineinkomponiert, so scheinen mir dagegen folgende Tatsachen zu sprechen:

1. Die Wendungen der ersten Gruppe machen Anleihen bei Wendungen, welche sonst der zweiten Gruppe angehören: Das wird besonders deutlich bei παῦσον τῆς ἐκκλησίας τὰ σχίσματα, τῶν αἱρέσεων κατάλυσον τὰ φρυάγματα; vgl. damit die entsprechenden Wendungen der griechischen Jak und der griechisch-byzantinischen Bas (PO 26,210 und Brightm 337). Ähnliches gilt von τῷ ἀέρι τὴν εὐκрасίαν. . . τοῖς ἐν ἐξορίαις τὴν ἀνεσιν. . . τοῖς μοναχοῖς τὴν ἐγκράτειαν, τοῖς ἐν παρθενίᾳ τὸ σωφρονεῖν, τοῖς ἐν σεμνῷ γάμῳ τὴν εὐζωίαν . . . κτλ.

2. Im Rahmen der allgemeinen Entwicklung des anaphorischen Fürbittgebetes ist das Auftreten solcher im Stil diakonalen Ektenie gehaltenen Kurzsätze eine Nebenerscheinung. Die andere Art ist zunächst die gebräuchlichere.

3. Niemand kann übersehen, daß das Verhältnis der beiden Gruppen zueinander dasselbe ist wie an anderen Orten das der diakonalen Ektenie zum priesterlichen Gebet. Wenn nun hier ausgerechnet demselben Priester, welcher die »gewöhnlichen« Bitten spricht, auch die in der diakonalen Form gehaltenen zugewiesen werden, so scheint diese Tatsache nur als das Ergebnis einer sekundären Umbildung gewertet werden zu können.

Somit glaube ich, daß der Redaktor der Greg ganz bewußt von Anfang an das Fürbittgebet nach dem geläufigen Vorbild der εὐχαί gestaltet hat: zuerst die diakonale Reihe; dann das priesterliche Gebet.

Da es aber noch nicht üblich war, daß der Diakon selbst in dieser Art seines Amtes waltete — vgl. die spätere Entwicklung in der syrisch-monophysitischen Liturgie und die spärlichen Ansätze in der griechischen Jak (PO 26, 220 und dazu 212, Z.24 bis 214, Z.8) — sondern die Diptychen verlas, legte der Redaktor diese Wendungen dem Priester in den Mund.

Gegen diese Annahme scheint mir auch nicht die Tatsache zu sprechen, daß die »Reihengestalt« eindeutig an Christus gerichtet ist, die Fassung der übrigen Bitten ein Gemisch in der Anrede aufweist. Diese Tatsache möchte ich so deuten, daß der Redaktor sich von dem ihm vorliegenden Material bestimmen ließ: die diakonalen Fassungen waren ja

schon immer an Christus gerichtet; die priesterlichen Fassungen dagegen nicht. So änderte er bei letzteren, aber nur so weit, wie es ohne viel Umstände ging.

Nicht behandelt werden die Beziehungen dieses Fürbittgebetes zu dem der ägyptischen Bas wie dem der byzantinischen Bas. Gerade die Beziehungen zur letzteren sind beachtenswert. Man vergleiche nur *συγχώρησόν μοι πάντα τὰ ἐμὰ πλημμελήματα. . . και μὴ διὰ τὰς ἐμὰς ἁμαρτίας και τὴν βεβήλωσιν τῆς καρδίας μου ὑστερήσης τὸν λαόν σου τῆς χάριτος τοῦ ἀγίου σου πνεύματος* mit Brightm 336,16—22 und Anaph Syr 1,22 und Ren 1,47. *και ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ λιμοῦ και λοιμοῦ, σεισμοῦ και καταποντισμοῦ, πυρὸς και ἀπὸ αἰχμαλωσίας βαρβάρων και ἀπὸ τῶν ἀλλοτρίων μαχαϊρῶν και ἐπαναστάσεως ἐχθρῶν τε και αἰρετικῶν* Ren 1,102 f. mit Brightm 335, 28. ff.; 120,9 f.

IV. Sonstige Beobachtungen

Zu S. 5: Nach *L. Delaporte, Catalogue sommaire des manuscrits coptes de la Bibliothèque Nationale* = *RvOrChr* 14 (1909) bis 18 (1913) — hier kommt in Betracht 16 (1911) 88 — ist die Grundlage der Übersetzung Renaudots die Hs. Copte 26.

Zu Nr. 376: Unverständlich bleibt dem Nichteingeweihten, was mit »Hundert Jahre« gemeint sein soll. Wahrscheinlich ist zu ergänzen *εσεωπιπ (σε ἡρομπι)*; vgl. die Ausgabe des unierten Euchologion (Kairo 1898), Basiliusliturgie S.112. An diesen Ruf dürfte sich das folgende »Ehre sei dir, Herr, Ehre sei dir« unmittelbar angeschlossen haben. Das »(oder)« ist also zu tilgen.

Zu S. 85 unten: Es ist nicht ganz deutlich, wenn gesagt wird, die *εὐχὴ τοῦ καταπετάσματος* habe ihren Namen daher, weil sie nicht beim Altare, sondern beim Vorhang selbst gesprochen wurde. Der tiefer liegende Grund ist eben der, daß der Priester in diesem Augenblick das Bema durchschritt und damit dort, wo ein Vorhang vorhanden war, auch diesen. Erst jetzt wird verständlich, warum das Gebet gerade an dieser Stelle verrichtet wurde. Daher auch die vielen, auf das Eintreten ins Zelt bezüglichen Wendungen solcher Gebete. Daher bleibt es ganz unverständlich, wie J. M. Hannssens seine anders gerichtete Ansicht sich bilden konnte.

Zu S. 91: »in loco viridi etc«. die ganze Darlegung wäre noch viel straffer geworden, wenn das vorhandene griechische Original zitiert worden wäre (Ren 1,71).

Zu S. 129 ff.: Wir lesen nichts über die Anamnese; nichts über die sog. Homologia vor den Kommunion; nichts über den Sinn des *κυ-θεις. αμην* am Schluß der oratio absolutiois. Es handelt sich bei letzterem Ausdruck um eine Akklamation an den Priester, welche aus der Umgangssprache stammt und den Sinn hat »möge es dir gut gehen« (vor allem in religiöser Hinsicht); vgl. aus den Apophthegmata: Markus sagte dreimal *σωθείητε* bei der Begrüßung seiner Mutter und ihres Gefolges, PG 65,296. Diese Akklamation hat sich überraschenderweise vor die ursprüngliche Antwort »und mit deinem Geiste« eingedrängt!

Zu S. 155: Nur wer in Ren ganz zu Hause ist, dürfte aus der bloßen Bezeichnung »der Maronite« herausfinden, daß hier Viktor Scialach, der berühmte Gewährsmann des Markus Velsler, gemeint ist.

Zu S. 172: die Rücksicht auf die Ansichten Rückers über den vermutlichen Verfasser der syrischen Tim hat das Bild über die Geschichte dieser oratio inclinationis ganz unnötig kompliziert. Auf Grund der vorhandenen Zeugen und vieler Parallelfälle können wir mit Sicherheit sagen: dieses Gebet war auf ägyptischem Boden in griechischer Sprache bekannt. Der Urform am nächsten steht die monophysitische Gruppe der Zeugen (sa'idisch, bohairisch, syrisch); die orthodoxe Gestalt weist eigene Zusätze auf (die *χριστός ὁ ἀληθινός θεός*-Wendung mit der nachfolgenden Bitte um die Fürbitte der Heiligen). Ob die griechische Urgestalt in der Greg ihre Heimat hatte, können wir natürlich nicht mehr sagen. Jedenfalls dürfte dieses Gebet schon um die Mitte des 5. Jh. zur Greg gehört haben, da es sowohl im monophysitischen wie im orthodoxen Überlieferungszweig vorhanden ist.

Ich kann diese langen Ausführungen nicht beenden, ohne noch einmal zu betonen, welche Bedeutung ich dieser Veröffentlichung beimesse. H. hat sich mit ihr in höchstem Maße qualifiziert. Nur hätte ich gern gesehen, wenn er seine Untersuchungen noch etwas hätte reifen lassen, ehe er sie in Druck gab.

H. Engberding

The Hymns of the Hirmologium. Part III,2 = The Third Plagal Mode. Transcribed by Aglaia Ayoutanti, revised and annotated by H. J. W. Tillyard = Monumenta Musicae Byzantinae. Transcripta. Vol. 8. Ejnar Munksgaard, Copenhagen 1956, IX u. 95 S. 20,— dän. Kr.

1938 erschien in den Monumenta Musicae Byzantinae in Facsimile das Hirmologion der Hs. 470 des Iwiron-Klosters auf dem Athos. Aus der Zahl der hier in byzantinischer Notenschrift gebotenen und nach Tonarten geordneten Kanones hat H. W. Tillyard die des dritten Plagaltones (daher die Angabe »Part III, 2« im Titel) in abendländische Notenschrift übertragen. Bei dieser Übertragung konnte er jene, welche die Wellesz-Schülerin Aglaia Papadopoulou (später Frau Ayoutanti) gleich nach Erscheinen der Faksimile-Ausgabe in Angriff genommen hatte, zu Rate ziehen.

Die Einleitung macht den Leser in aller Kürze mit den charakteristischen Zügen des dritten Plagaltones, der durch seine Verwandtschaft mit unseren F-Dur-Liedern dem abendländischen Ohr besonders leicht verständlich ist, bekannt. T. versucht auch eine Deutung der Bezeichnung dieser Tonart als βαρύς: »vielleicht weil man ihn als den niedrigsten unter den Plagaltönen betrachtete«. Denn die ursprünglich vom tieferen A und B ausgehenden beiden ersten Plagaltöne waren mit der Zeit um eine Quart nach oben transponiert worden. Und dieses Empfinden blieb auch, obschon der 1. Plagalton auch nach der Transposition noch öfter das tiefe A erreicht. — Der musikalische Charakter der Hirnen ist streng syllabisch.

Während die Arbeit unter musikwissenschaftlichem Gesichtspunkt allen Ansprüchen genügt, trifft das unter textgeschichtlichem Gesichtspunkt nicht in demselben Maße zu. So habe ich mich gefragt, warum wohl die Hirmologium-Ausgabe von Johannes Nikolaides (Athen 1906) herangezogen wurde. Ich meine: wenn schon einmal auf das in gedruckten Ausgaben vorliegende Vergleichsmaterial hingewiesen werden soll, dann sollte man auch eine Ausgabe wählen, welche möglichst viel Vergleichsmaterial bietet. Und da bot sich wie von selbst die auf Paris, Bibl. Nat. Coisl. 220 (12./13. Jh.) und Athos, Megiste Lawra B 32 (13. Jh.) beruhende Ausgabe von Sophronius Eustratiades (Chennevières sur Marne 1932) an, auch wenn man unter anderem Gesichtspunkt Ausstellungen an dieser Ausgabe machen kann. Denn diese Ausgabe bietet sämtliche Hirnen unserer Iwiron-Hs. bis auf den einen Kanon 19. — S. 84 wird die 9. Ode des 13. Kanons als »triumph of obscurity« gewertet. Das ist aber durchaus nicht der Fall. Die entscheidenden Stellen lauten: οὐ γνωμικὸν θέλημα φαινομεν εἶχειν, ἀλλὰ φυσικὸν... Χριστὸν, τὸν φύσιν τῷ γενάρχη δόντα ἀναμάρτητον καὶ θέλημα αὐτεξούσιον...

Diese Gedanken sind geboren aus der theologischen Auseinandersetzung, welche sich mit der Frage der Beschaffenheit des Willens der menschlichen Natur Christi befaßte. Vielleicht liegt sogar eine unmittelbare Beeinflussung durch Maximus Confessor vor, welcher in seinem *Tomus dogmaticus ad Marinum* schreibt: μὴ γνωμικὸν τοῦτο (τὸ θέλημα) καθάπαξ, ἀλλὰ φυσικῶς κυρίως ἐτύγγανεν (PG 91,81 D). Er will damit sagen: die menschliche Natur Christi hatte nicht τὸ γνωμικὸν θέλημα, d. h. in der Sprache der Scholastik: die libertas contrarietatis, d. i. die Freiheit, zwischen gut und böse zu wählen; denn das würde dem θεοκίνητον widersprechen, das wegen der hypostatischen Union voll und ganz für den menschlichen Willen Christi gilt. Wohl aber hatte Christus einen richtigen freien Willen, wie er der menschlichen Natur eignet. Daher biegt der Gedankengang ganz organisch um zu dem Zustand der menschlichen Natur, wie sie vor dem Sündenfall bestand: sündenlos mit völliger Freiheit des Willens.

Man halte diese durchaus einleuchtenden Gedanken neben die Umschreibung, welche T. gewählt: »Our Lord's perfect manhood was not formed by reflexion or instruction, but was a spontaneous growth commensurate with His divine Nature: this perfection of His two-fold essence was the supreme offering that He made to God the Father«. T. hat sich den Weg zum Verständnis durch die Auffassung von γενάρχης als »the author of His (= Christ's) being« (= God the Father) verbaut, während in Wahrheit Adam »der Stammvater« gemeint ist.

Ähnliches gilt von dem Hirmus der 6. Ode des 4. Kanon, welcher mit dem der 6. Ode des 19. Kanon identisch ist. T. meint: »the text seems irreparably corrupt« (S. 89 f.). Das ist durchaus nicht der Fall. Jonas ist einziges Subjekt des Satzes. Das wird sowohl durch die Fassung im 4. Kanon wie durch die Lesung der Mehrzahl der Hss. im 19. Kanon wie durch den Zusammenhang klar erwiesen. In gewöhnlicher Wortstellung würde der Satz lauten: 'Ο προφήτης Ἰωνᾶς, Κύριε, ἐβόησεν ἐκ τῶν λαγόνων τοῦ κήτους, οὕτως πρὸς σε, ὁ Θεός, βοᾶν· ἐκ φθορᾶς ἀνάγαγε. Niemand kann sagen, daß das keinen Sinn ergäbe. Wohl aber bedeutet οὕτως hier nicht, wie T. möchte, »compararison (sic!) normally indicated by οὕτως«, sondern »also« = Demonstrativum, welche auf den folgenden Inhalt des Rufes hinweist. Dieser Gebrauch von οὕτως und entsprechenden Formen des gleichen Demonstrativums ist durchaus nicht ungewöhnlich. Ich setze zum Beleg hier nur folgende Stellen aus dem ἀκάθιστος ὕμνος aus:

ἐν τῷ ψάλλειν οὕτως· ἀλληλουία.
 ἀκούει παρὰ πάντων οὕτως· ἀλληλουία.
 κραυγῇ δε τιμουμένη ταύτη· χαῖρε...
 παρθένου... ἀκουούσης ταῦτα· χαῖρε...

H. Engberding

Egon Wellesz, *The Akathistos Hymnos, introduced and transcribed* = Monumenta Musicae Byzantinae. Transcripta. Vol. 9. Ejnar Munksgaard, Copenhagen 1957, (XCII und 108 S.), 34,— dän. Kr.

Egon Wellesz, *The »Akathistos«, a Study in Byzantine Hymnography* = Dumbarton Oaks Papers 9/10 (1955/6) 141—74.

Mit dem Erscheinen der Faksimile-Ausgabe der Kontakien des Codex Ashburnhamensis 64 der Laurentiana zu Florenz¹, welcher in der zweiten Hälfte des 13. Jh. in Grottaferrata geschrieben wurde, legte sich ganz von selbst nahe, diese in mittelbyzantinischer Notation überlieferten Melodien in abendländische Notenschrift zu übertragen. Aus der Zahl der im Ashburnham. gebotenen Kontakien wählt W. als erste Probe den Akathistos Hymnos — nicht nur, weil er wohl das berühmteste Kontakion der byzantinischen Kirche ist, sondern auch weil alle bisher bekannten Hss., welche Melodien zu diesem Kontakion bieten, nur das Prooemium und den ersten Oikos kennen, mit Ausnahme des Codex E. β. VII von Grottaferrata, der indessen wegen seines oft unleserlichen Zustandes für eine wissenschaftliche Untersuchung höchstens zu gelegentlicher Vergleichung in Frage kommt. Gerade die zu allen 24 Oikoi ausgeschriebenen Melodien reizten zu einer Untersuchung, welche natürlich eine Übertragung in abendländische Notenschrift zur Voraussetzung hatte.

Mit der Besprechung dieser Ausgabe möchten wir auch sogleich die Besprechung des oben angezeigten Aufsatzes desselben Vf. verbinden, da er sich mit demselben Gegenstand befaßt, ohne indessen sich inhaltlich mit ihm zu decken.

Wer die Grundsätze der Herausgeber der Monumenta Musicae Byzantinae für solche Übertragungen billigt, kann der hier vorliegenden nur uneingeschränktes Lob zollen. Jedes Zeichen ist auf das gewissenhafteste geprüft und mit den zur Verfügung stehenden Mitteln zum Ausdruck gebracht worden. — Bei der Übertragung der Melodien des Akathistos Hymnos stellte sich nun als besondere Erschwerung die Tatsache heraus, daß die Melodieführung gelegentlich entstellt ist. Es galt also ein objektives Kriterium für die Bewertung der einzelnen vorkommenden Phrasen zu finden. Dieses bietet sich glücklicherweise an, wenn man die sieben ersten Zeilen eines jeden Oikos genau untereinander schreibt; also 24 erste Zeilen untereinander, 24 zweite Zeilen untereinander usw. Am Schluß zeigte sich, daß der zweite Oikos die beste Melodieführung aufweist. So wird diese zum Kriterium.

Charakteristisch für die Notation ist weiterhin, daß — wie das auch sonst bei melismatischen Gesängen der Fall ist — eine Reihe von Ausdruckszeichen (Hypostaseis)

¹ Carsten Hoeg, *Contactarium Ashburnhamense* (Copenhagen 1954).

erscheint. Alle vorkommenden Neumen werden auf einer eigenen Tafel abgebildet und, wo notwendig, genauer interpretiert. Bei den Zeichen für die Tonarten überrascht, daß sie oft in abgekürzter Gestalt erscheinen; auch darüber gibt eine eigene Tafel den gewünschten Aufschluß. Mitunter gehen Tonart und Tonartbezeichnung auseinander. Da scheint wohl ein wirklicher Fehler in der Gesamtüberlieferung vorzuliegen, da diese Unterschiedlichkeit sich in allen Oikoi findet. Wir müssen also annehmen, daß bereits im 12. Jh. die Sänger kein sicheres Gefühl mehr hatten für den Tonartcharakter des betr. Satzes.

Mit welcher Melodie der Akathistos ursprünglich gesungen wurde, wissen wir heute nicht mehr. Die älteste heute erreichbare Gestalt liegt in dem Hirmologium des Pariser Coisl. 220 (12. Jh.) vor, wenn auch nur in einem Bruchstück. Die dort gebotene Melodie darf auf Grund der Verwendung des Zeichens »Katabasma« ruhig dem 10., ja vielleicht schon dem 9. Jh. zugeschrieben werden. Sie weist schon den melismatischen Charakter auf, freilich noch nicht in dem Ausmaß, wie er in der Ashburnham.-Hs. vorliegt. Beachtenswert ist auch, daß gelegentlich unter den Melismen Vokale oder Silben erscheinen, welche nicht dem Vokal entsprechen, mit welchem das Melisma begonnen hat. W. sieht hier eine typische orientalische Singweise. Die in unserer Hs. gebotenen Melodien machen reichlich Gebrauch von »typischen Wendungen«. So finden wir in einem Kontakion auf die hl. Thekla, daß der erste Satz übereinstimmt mit dem 4. Satz des Oikos des Akathistos, der zweite mit dem 7., der 3. mit dem Beginn des 8., der 4. mit dem Schluß des 1. Satzes des Prooemium. Der Bau der sieben ersten Sätze ist in jedem Oikos im wesentlichen der gleiche, da sich erst vom 8. Satz an Verschiedenheiten im Texte zeigen: die Paar-Strophen kennen nur ein anschließendes Alleluia, während die Unpaar-Strophen das 13 (= 12 + 1) Mal wiederholte und weiter ausgeführte *χαίρε* bieten. Niemand kann sich dem Schwung dieser ekstatischen, faszinierenden Melodien, die dem in sich schon so anziehenden Text als würdiges Kleid dienen, entziehen. Jeder Abendländer — auch der Nichtfachmann — sollte vom Christlichen Osten wenigstens dieses Lied nach Text und Melodie verkostet haben.

Die Liebe des Vf. zu seinem Gegenstand hat ihn dazu bewogen, neben der Übertragung und der Untersuchung der Melodien auch eine Zusammenfassung all dessen zu bieten, was bisher über den Text und seine Geschichte und seine Verwendung in der Liturgie bekannt geworden ist. Es darf nun wohl als sehr wahrscheinlich gelten, daß Romanos der Vf. ist. Entscheidend ist dabei zunächst, daß das Prooemium *τῆ ὑπερμάχῳ* nicht ursprünglich ist; sodann daß sich sachliche Berührungen mit solchen Kontakia nachweisen lassen, die unbezweifelbar von Romanos stammen. Dahin gehört vor allem die (leider verstümmelte, aber doch eindeutige) Rubrik, daß das Kontakion des Romanos auf den keuschen Joseph im Corsinian. 366 zu singen sei nach der Weise *ἄγγελος πρῶ (τοσάτης)*. Damit ist der Akathistos zum mindesten bereits für die Zeit des Romanos bezeugt.

Der Text hat im Laufe der Zeit verschiedene Änderungen erfahren, welche sich gerade in italo-griechischen Hss. finden und somit auch in unserem Ashburnham. 64. W. macht darauf aufmerksam, daß dieselben Lesarten sich auch in einer Hs. des 10. Jh. auf dem Sinai findet; ferner liegen sie der verlorengegangenen griechischen Vorlage der ältesten lateinischen Übersetzung des Akathistos (vgl. Mus 64 [1951] 27—61) zugrunde. W. konstruiert aus diesen Tatsachen folgenden Überlieferungsweg: die Textform entstand auf syro-palästinensischem Boden, kam zum Sinai; von dort nach Ravenna und schließlich zu den Basilianerklöstern Südtaliens — gewiß eine Möglichkeit, mehr aber auch nicht. Diese italo-griechische Textgestalt hat viele Feinheiten der ursprünglichen Fassung verwischt.

Seine liturgische Verwendung fand der Hymnus ursprünglich am Feste des 25. März. Später wurde er — entsprechend der Gewohnheit der byzantinischen Liturgie, die in die Fastenzeit fallenden Feste auf einen Samstag zu verlegen — in Konstantinopel und in den von dort beeinflussten Gebieten, von seinem uralten Platz verdrängt. Dabei hatte der Patriarch zunächst noch die Möglichkeit, zwischen dem Samstag der 4. und dem der 5. Fastenwoche zu wählen. Im endgültigen byzantinischen Brauch hat man sich auf den Samstag der 5. Woche festgelegt — jedoch mit Ausnahme der italo-griechischen Kirchen, welche den Akathistos am 20. März singen — gewissermaßen als Einstimmung auf das Fest des 25. März.

Der Vortrag des Hymnus dauerte wohl bis an die vier Stunden. Da man während einer so langen Zeit des Stehens müde wurde, schob man mit der Zeit Oden und Psalmen ein, bei denen man wieder sitzen durfte. So kam es zur Aufspaltung der alten Einheit in vier Teile.

Es ist eine wahre Freude für den Rezensenten, dem Vf. bestätigen zu können, daß die Darlegungen in allen grundsätzlichen Fragen seine Zustimmung gefunden haben. Darum haben wir ihm auch gern die Freiheit gelassen, einige musikalische Zeichen, über deren Ausführung noch keine einheitliche Auffassung besteht, nach eigenem Geschmack zu deuten. Eine eigentliche Beanstandung scheinen mir nur kleinere Versehen zu erheischen: S. XIV: Psaltikon und Psalterion sind nicht auseinander gehalten. — S. XXVIII: »in the eleventh Oratio de Laudibus Mariae« ist irreführend. Gemeint ist der 11. Abschnitt der 6. Oratio (PG 65,740). — S. XXV ist die Deutung von Apolytikion als »Communion Chant« und S. XXXVII die Bezeichnung des Koinonikon als Troparion etwas verunglückt. — S. LXXXI, Table IV, muß es in der unteren Zeile doch wohl heißen: Crypt. E. β. III (statt VII); vgl. S. L. — In dem Aufsatz in *Dumbarton Oaks Papers* ist S. 146 θεε — χο wohl nicht zu θεοτόκου zu ergänzen, sondern zu θεός κύριος; vgl. das Triodion. — Selbst der Fachmann muß überlegen, bis er aus der Angabe »Sabbath of Sexagesima« (S. 158) erkannt hat, daß es sich um die Vesper am Freitagabend der Käsewoche handelt.

H. Engberding

Dumbarton Oaks Papers. 9/10 (1955/56. Harvard University Press. Cambridge, Mass.) IX und 316 S.

Wiederum haben wir die besondere Freude, einen ganz vorzüglichen Band der *Dumbarton Oaks Papers* anzeigen zu können. Der Band ist dem Andenken an Alexander Alexandrowitsch Vasiliev gewidmet und bringt deswegen zu Beginn einen Abriß seines bewegten Lebens (geb. 22. Sept. 1867; 1904–12 Prof. in Dorpat; 1912–22 am Pädagogischen Institut zu St. Petersburg; 1917–25 an der Universität St. Petersburg; 1925–39 an der Universität von Wisconsin; 1944–48 Senior Scholar in Dumbarton Oaks; † 29. Mai 1953, ausgerechnet am 500. Jahrestag der Einnahme Konstantinopels durch die Türken) aus der Feder von Sirarpie Der Nersessian, die sich dabei zunächst auf autobiographische Notizen stützen kann, und außerdem manche persönlichere Note beisteuert, wobei sie bewußt die Nachrufe maßgeblicher Gelehrten voraussetzt, insbesondere die Mitteilungen von Georg Vernadsky in *Seminarium Kondakovianum* 10 (1938) 1–17.

S. 23–47: Dem gleichen Zweck der Ehrung des Toten dient auch die Veröffentlichung eines Aufsatzes, den Vasiliev vor seiner letzten Reise nach Europa im April 1953 hinterlassen hatte. Darin befaßt sich V. mit dem bilderfeindlichen Erlaß des Chalifen Jazid II. aus dem Jahre 721, der möglicherweise auf das bilderfeindliche Edikt Leos des Isauriers, welches den Bilderstreit auslöste, eingewirkt hat. — Ebenso die *Notes on some Episodes concerning the relations between Arabs and the Byzantine Empire from the fourth to the sixth Century* (S. 306–16), in welchen Marius Canard die Materialsammlung veröffentlicht, welche der verstorbene Arabist für eine zusammenhängende Darstellung der im Titel genannten Beziehungen bereits angelegt hatte.

S. 49–72: Marius Canard, *Les aventures d'un prisonnier arabe et d'un patrice byzantin à l'époque des guerres Bulgaro-Byzantines*. Der Kadi Muhassin at-Tanûkhî (2. Hälfte des 10. Jh.) pflegte das literarische genus der musâmarât, d. i. der Erzählungen, an welchen sich die Chalifen und die Großen des Reiches in den Abendstunden ergötzten. Unter diesen Erzählungen stellen die »Befreiungen nach der Angst« eine besondere Gruppe dar, in welcher aus allen Jahrhunderten Geschichten gesammelt sind, die von Personen handeln, welche nach großer Not wider Erwarten die Freiheit erlangten. In unserem Fall erzählt der Araber Qubâth ibn Razin, wie er von den Byzantinerinnen gefangengenommen und später auf Weisung des Kaisers freigelassen wurde. Mit diesem Bericht verbindet der Araber die Erzählung eines Patricius der Burdjan, der in die Gefangenschaft der Bulgaren geriet.

Canard wendet alle Gelehrsamkeit auf herauszufinden, was an echtem geschichtlichem Gehalt in den beiden Berichten stecken möchte. Wenn sich auch trotz allen Scharfsinns kein einwandfreies Bild gewinnen läßt, bleibt dennoch das zur Aufhellung beigebrachte Material wertvoll.

S. 73–121: Francis Dvornik, *Byzantine Political Ideas in Kievan Russia* will zeigen, daß die Beziehungen von Staat und Kirche im Kiewer Staatswesen in maßgeblicher Form von Byzanz her geprägt sind. Das ist nicht so ohne weiteres ersichtlich, weil selbst Fachleute einen solchen Einfluß als »virtually negligible« betrachten. Die angestammte Form des Staatswesens in Kiew sei zu demokratisch gewesen, als daß ein tiefgreifender Einfluß von Byzanz her sich hätte auswirken können. Die russischen Städte hatten schon damals ihre »Räte« und das Verhältnis der Fürsten zu ihren Untergebenen erscheint recht patriarchalisch.

Solche Erwägungen erzeugen indessen ein falsches Bild. Denn die Herrscher von Kiew hatten sehr wohl die Möglichkeit, mit den wichtigsten politischen Auffassungen von Byzanz bekannt zu werden. Ja, manche von diesen Grundsätzen wurden in das Gebäude des Kiewer Staates eingefügt und so zur Grundlage der weiteren Entwicklung in Rußland. Die Quellen dieses Einflusses liegen in den verschiedenen (kirchen-)rechtlichen Sammlungen, die aus dem byzantinischen Reich den Weg in die slawische Sprachenwelt fanden. Weil in ihnen wichtige Auffassungen über den Herrscher niedergelegt sind, mußten sie notwendig auch sich auswirken, um so mehr, als diese Kirchenrechts-Sammlungen als heilig und ehrwürdig angesehen wurden. Als solche Quellen kommen in Frage:

1. nicht der *πρόχειρος*, der zur Zeit der Bekehrung Kiews in Byzanz in Übung war, sondern sein Vorgänger, die Ekloga, wahrscheinlich, weil diese Sammlung in slawischer Übersetzung durch die Schüler des Methodius nach dem Tode dieses Heiligen (885) bei ihrer Vertreibung aus Mähren nach Kiew gebracht wurde, als Zakon sudnij ljudem. Lehrreich ist besonders, daß diese älteste slawische Rechtsquelle die Einleitung, welche Konstantin-Cyryll zur Milderung der cäsaropapistischen Ideen beigefügt hatte, nicht aufweist.

2. der Nomokanon des Johannes Scholastikos und der der 14 Titel. Aus diesen Sammlungen ist folgendes hervorzuheben:

a. in der Sammlung der 87 Kapitel sind verschiedene Novellen Justinians zur Aufnahme gelangt, welche über das Verhältnis von sacerdotium und imperium ganz im byzantinischen Sinn handeln. Beide Gewalten stammen von Gott und sollen in Harmonie miteinander leben. Der Kaiser hat die Pflicht und daher auch das Recht, über die Kirche zu wachen.

b. aus der Sammlung der 14 Titel bekunden vor allem die canones des 2. allgemeinen Konzils und des Trullanum die Stellung des Herrschers zur Kirche: er beruft das Konzil; er ratifiziert die Entscheidungen; er bringt das auserwählte Volk zu Gott, wie Christus das verlorene Schaf sucht.

c. in der berühmten Einleitung zur Ekloga sagt Leo III., Christus hat den Kaiser berufen, seine (= Christi) Herde zu weiden, wie er Petrus dazu berufen hat.

d. Auf diesen Gedanken beruhen die Mahnungen des Stoslovec und der Izborniks von 1073 und 1076, im Herrscher Gottes Stellvertreter auf Erden zu erblicken.

e. Daß diese staatspolitischen Gedanken in Kiew auch in die Praxis umgesetzt wurden, beweist die Anerkennung, welche die byzantinischen Kaiser in Kiew genossen; man hielt sie für nicht vom Volk, sondern für von Gott eingesetzt. Das wird besonders deutlich auf dem Hintergrund der Thronfolge, wie sie im vorchristlichen Kiew in Übung war. Das zeigt schon die »Erste russische Chronik«. Das beweist der Zerkovnij Ustaw des Wladimir.

3. aber auch original slawische Werke offenbaren, wie sehr ihre Verfasser durch byzantinische Ideen beeinflusst wurden. Am bemerkenswertesten ist hierfür die Abhandlung des Metropoliten Hilarion von Kiew über »Gesetz und Gnade« (c. 1050). Nicht bloß wegen des Idealbildes eines christlichen Fürsten, welches er hier von dem hl. Wladimir entwirft, sondern auch wegen des weitreichenden Einflusses, den er mit seinen Ideen auf spätere Schriftsteller ausgeübt hat. Hilarion wurde somit verantwortlich für die Tatsache, daß byzantinische Auffassungen von der Harmonie zwischen Kirche und Staat, von dem Recht der Fürsten, über die Reinheit des Glaubens zu wachen und für das Ansehen der Priester zu sorgen, für Jahrhunderte in Rußland maßgebend blieben. Ähnliches läßt sich von der Pöela, der Ansprache des aus Griechenland stammenden Metropoliten Nikephoros von Kiew an den Fürsten Wladimir Monomach, von der Poučenije dieses Wladimir Monomach,

von monarchistischen Tendenzen im Fürstentum Suzdal sagen. Auffallend bleibt demgegenüber die nebensächliche Rolle, welche der Klerus bei der Einsetzung eines neuen Herrschers spielt; vor allem, daß nirgends von einer Krönung die Rede ist.

Die umfangreiche Untersuchung weist überall eine gründliche Vertrautheit mit den einschlägigen Quellen auf; freilich wird die dazugehörige Literatur nicht lückenlos zitiert. Indessen wird das entworfene Bild dadurch keine Veränderung erfahren, und wir sind gespannt auf weitere angekündigte Arbeiten des Vf. über das Thema »Staat und Kirche«.

S. 123–40: *Sententia communis* ist bis heute, daß die 10. Homilie des Photius (PG 102, 564–73) am Tage der Kirchweihe der sog. Nea in Konstantinopel, d. i. am 1. Mai 880 gehalten wurde. Demgegenüber zeigen Romilly J. H. Jenkins und Cyril A. Mango, *The Date and Significance of the tenth Homily of Photius*, daß es sich hier nicht um die Nea handelt, sondern um die sog. Palastkirche, die Pharuskirche. Die Hss. erwähnen den Namen der Kirche nicht. Wenn in der editio princeps durch Peter Lambeck (Paris 1655) der Name der Nea erscheint, so ist diese Bezeichnung ohne Stütze durch die Hss. erfolgt. Die Schilderung des Basileus und des Kaiser, wie die Homilie sie bietet, passen nicht auf die Zeit Basilos' I. (867–86), wohl aber auf Michael III. (842–67) und seinen Kaiser Bardas. Auch war die Nea keine reine Muttergotteskirche, wie es diejenige war, welche Photius im Auge hatte, sondern Christus, den Erzengeln Michael und Gabriel, Elias, der Muttergottes und Nikolaus geweiht. Wenn aber dem so ist, muß die Beschreibung, welche Photius von der Kirche gibt, auf die Pharuskirche bezogen werden. — Auch manche Einzelheiten, welche im Lauf des Aufsatzes hervorgehoben werden, verdienen Beachtung.

S. 141–74 steht der Aufsatz von Egon Wellesz über den Hymnos akathistos, welchen wir bereits oben S. 135–7 besprochen haben.

S. 175–202: Oliver Strunk; *The Byzantine Office at Hagia Sophia*. Seitdem Dmitriewskij durch die Veröffentlichung einer Fülle von Typika-Hss. der wissenschaftlichen Welt einen Einblick in die Verschiedenheiten des Stundengebetes im byzantinischen Ritus vermittelt hat, lenkt vor allem die Gestalt dieses Stundengebetes in der »Großen Kirche« der Hagia Sophia zu Konstantinopel immer wieder die Aufmerksamkeit der Forscher auf sich. Wir nennen hier nur Louis Petit, Sofronio Gassisi, Anton Baumstark, Pan. N. Trempelas, Evangelos Antoniadis, Heinrich Schneider, Alfons Raes. Nun liefert auch Prof. Oliver Strunk einen hochbedeutsamen Beitrag. Dessen besonderer Wert liegt in der Heranziehung neuer und neuartiger Quellen: Hss. mit musikalischer Notation. Nun wird zum ersten Mal ganz durchsichtig, warum diese Gestalt des stadtkonstantinopolitanischen Stundengebetes den Namen ἀσματικὸς trägt. Bei diesem werden nämlich die Psalmen nicht bloß »gelesen« — wie es bei sehr vielen nach der Ordnung des Sabastypikon der Fall ist —, sondern alle gesungen, auch die Kathismata des Psalterium »vom Tage«. Dieser Gesang erfolgt durch zwei Halbchöre, in einer an die gregorianische Psalmodie erinnernden Weise; denn das Ende eines jeden Verses wird durch eine auf einer bestimmten Silbe einsetzende Kadenz melodisch betont; dazu werden gewisse Akzentsilben hervorgehoben. Umgekehrt fehlt die Mittelkadenz vollständig. Jeder Vers wird von einem Hypopsalma aufgenommen. Vor Beginn des Psalmes trägt der Vorsänger eine melismatische Weise vor, welche den Ton, in welchem der Psalm zu singen ist, einführt. Dann trägt derselbe Vorsänger auch noch den ersten Vers des Psalmes vor, wiederum in einer reicheren Phrasierung, und dann erst setzt der Chor ein mit der fast syllabisch zu nennenden Weise.

Als Quellen für seine Untersuchungen benutzt S. zunächst: Athen, Nat. Bibl. 2061; Athos, Lawra E. 173; E. 148 und Watopädi 1527. Von ihnen ist Athen, Nat. Bibl. 2061 die wichtigste, da sie in ihrer ganzen Ausdehnung diese »gesungene« Art des Stundengebetes bietet. Sie ist zwischen 1391 und 1425 für die Hagia Sophia in Thessalonich geschrieben und enthält 1. das Ordinarium, welches nach einem Zwei-Wochen-Schema aufgeteilt ist, 2. aus dem Proprium: Ostern, Apostelfeste, Weihnachten mit den beiden voraufgehenden Sonntagen und Samstagen, Weihnachten, Epiphanie, Kreuzerhöhung.

Für die Vesper ist der Ps. 85 bezeichnend, sowohl hinsichtlich seiner Wahl wie auch seiner Verflechtung mit dem Schluß der diakonalen Reihe. Die Wahl dieses Psalmes ist schon durch das Typikon des Johannesklosters auf Patmos (c. 800) bezeugt wie auch durch

den Text des ersten Priestergebetes in Barb. gr. 336 (c. 797). — Die Psalmen, welche nicht für bestimmte Teile des täglichen Officiums ausgesondert sind, werden in sog. Antiphonen aufgeteilt, deren der stadtkonstantinopolitanische Brauch 62 kennt — nicht gerechnet Ps. 118 und die Cantica. Jedes Antiphonon wird in zwei Hälften zerlegt: die Verse der ersten Hälfte haben als Hypopsalma das Alleluia, die der zweiten Hälfte einen anderen Kurzruf. Im ganzen kennt unsere Hs. 10 solcher Kurzrufe. Ihre Melodie ist fast ausnahmslos streng syllabisch und wenig umfangreich. — Diese Aufteilung der Psalmen ist auch in anderen Hss. anzutreffen; ihre Bezeichnung als »monastisch« konnte nicht schlechter gewählt werden. Beim Vortrag der wechselnden Antiphonen-Psalmen führte der Cantor den Psalm nicht durch Vorsingen des ersten Verses ein — wie bei den feststehenden Psalmen (s. o.) —, sondern er griff den letzten Satz der diakonalen Reihe auf und formte daraus folgenden Satz: τὴν οἰκουμένην, ὁ θεός, ἀντιλαβοῦ, σῶσον, ἐλέησον καὶ διαφύλαξον τῇ ἐπιδημίᾳ σου. Diesem Satz gab er die dem Psalm entsprechende Melodie und fügte auch das zum Psalm gehörende Hypopsalma bei, das nur so verständlich wird. Die Melodie des vom Cantor vorgetragenen ersten Verses ist nun aber genauso einfach wie die des Chores.

Über die Verteilung dieser Antiphona auf die einzelnen Tage läßt uns sowohl Symeon von Thessalonich wie unsere Athener Hs. im Stich. Hier weiß S. die Lücke durch die Hs. Agiu Stavru 40 zu füllen. Aus ihr erhellt, daß man in der Zeit, die nicht vom wandelnden Ostertermin berührt wird, in Vesper und Laudes täglich durchschnittlich 25 Antiphona sang (dabei sind die ständig wiederkehrenden 4 mit eingeschlossen). Je nach Länge der Nächte erfolgte die Verteilung auf beide Gebetsstunden nach einer gleitenden Skala, deren Endpunkte für den Dezember 18 Antiphona im Orthros und 7 in der Vesper und im Juni 7 für den Orthros und 18 für die Vesper vorsah. In der Fastenzeit war die Zahl geringer und nahm sogar von Woche zu Woche weiter ab, so daß in der Woche vor der Karwoche nur 8 Antiphona im Orthros und 12 in der Vesper gesungen wurden. Nach Ostern nahm die Zahl in der Vesper langsam zu, bis sie den äußersten Zielpunkt von 18 erreichte. — Zur Zeit eines Symeon von Thessalonich waren nur noch Reste dieser Praxis in Übung.

Von einschneidender Bedeutung ist ferner die Tatsache, daß keinerlei Versuch gemacht wird, diese Antiphona irgendwie mit dem Ablauf einer Woche oder auch von zwei Wochen gleichzuschalten. Nur zwei feste Punkte, an denen mit dem ersten Antiphonon begonnen wird, sind erkennbar: der Montag des Fastenbeginns und die Vesper des Ostersonntags. Von diesen beiden Punkten aus wird einfach weiter gerechnet entsprechend dem oben genannten Plan.

Die Eigenart des Brauches der Hagia Sophia zeigt sich auch im Bereich der Cantica: am Sonntag folgte im Orthros auf das letzte Antiphonon des Psalteriums das Canticum trium puerorum. An den Werktagen stand im Orthros das Benedictus des Zacharias zwischen den Laudate-Psalmen und der Großen Doxologie. Um 1400 waren im Orthros des Sonntags die Antiphona aus dem Psalterium durch Ps. 118 ersetzt; ebenso am Sonntag im Orthros durch eine 7-Oden-Reihe, welcher man nur ein einziges Antiphonon vorausschickte. Das alles bedeutet den denkbar schärfsten Gegensatz zu der durch das Sabastypikon vorgeschriebenen Weise. Dieser Gegensatz erstreckt sich aber auch auf den Text der Cantica wie auf ihre Reihenfolge. Unsere Athener Hs. bestätigt von neuem die Sonder-Reihenfolge, welche bereits Schneider als Ordnung der Hagia Sophia erkannt hatte: das Canticum Annae erscheint erst an 5. Stelle, wird aber sofort mit dem Magnificat verbunden; das Canticum Jonae wächst mit dem Canticum Isaiæ zu einer Einheit zusammen; dazu tritt an 6. Stelle das Canticum Ezechiae und das des Manasse, auch als Einheit gezählt. So sind es zwei Cantica mehr, und in anderer Reihenfolge. — Auch in den Hypopsalmata zu den einzelnen Cantica zeigen sich deutlich die Unterschiede zu dem Brauch des Sabastypikon. — In der Aufnahme des dichterischen Kanons hatte sich die Hagia Sophia lange Zeit ablehnend verhalten. Symeon von Thessalonich berichtet, erst er habe ihn eingeführt. Er stellte ihn zwischen den Ps. 50 und die Laudate-Psalmen. Die Athener Hs. aber setzt ihn in dem einzigen Fall, wo sie ihn bietet, hinter die letzten acht der für diesen Orthros vorgesehenen 12 Antiphona. So wollen die Strophen des Kanon absolut nicht zur Psalmodie passen.

Ebensowenig kannte die Hagia Sophia die Stichera zum Κύριε ἐκέκραξα der Vesper. Sie begnügte sich mit einem einfachen Hypopsalma, welches nach einem Zwei-Wochen-Schema täglich wechselte.

Dagegen sind die drei »kleinen Antiphonen« gegen Ende der Vesper — ein Gegenstück zu den drei Antiphonen zu Beginn der Meßliturgie — wieder ein Proprium der Großen Kirche. Diese drei kleinen Antiphonen haben sich auch einen Platz im Ritus der Kniebeuge am Abend des Pfingstsonntags zu sichern gewußt.

Von großem Interesse sind Hss. des Gottesdienstes nach der Ordnung des Sabastypikon, welche größere oder geringere Anleihen beim Typikon der Großen Kirche gemacht haben. Umgekehrt finden sich auch Einflüsse der Ordnung des Sabastypikon auf den Brauch der Hagia Sophia: Abschaffung der Praesantificatenliturgie am Karfreitag; Übernahme der Horen dieses Tages nach dem Brauch der »Heiligen Stadt«.

Bei einem weiteren Besuch in Griechenland und auf dem Athos hat S. noch weitere Zeugen des »Gesungenen Stundengebetes« entdeckt: Kutlumusi 456; 457; Iwiron 947 und 1120; Watopadi 1529 und vor allem Athen 2062. Letzterer Zeuge ist noch etwas älter als die zugrunde gelegte Athen 2061 und an manchen Stellen noch ausführlicher, an anderen dagegen kürzer.

Die Ausführlichkeit, welche wir uns bei der Besprechung dieses Aufsatzes gestattet haben, ist zunächst ein Beweis für die Bedeutung der Förderung unserer Kenntnis des »gesungenen« Stundengebetes des byzantinischen Ritus, welche wir diesen Untersuchungen beimessen. Sie soll aber auch eine bewundernde Anerkennung sein für die nüchterne und souverän beherrschende Art, mit welcher das neue Material in das bisher bekannte eingeführt wurde, und für die bescheidene Zurückhaltung, mit welcher die Ansichten ausgesprochen wurden. — S. 196 und 202 ist der Morgenpsalm 50 als Pentekostarion bezeichnet. In den liturgischen Büchern, welche mir zur Verfügung stehen, führt Ps. 50 die Bezeichnung pentekostos; Pentekostarion ist das liturgische Buch, welches in den 8 Wochen der österlichen Zeit benutzt wird.

Manfred Bukzofer († 7. Dez. 1955) stieß in einer Hs. der Huntington Library auf ein außergewöhnlich reiches Melisma über dem Wort *caput* in einer der Antiphonen, welche in der westlichen Kirche zur Fußwaschung am Gründonnerstag gesungen werden. Ernst H. Kantorowicz griff diese Anregung auf und legt ihre Frucht in dem umfangreichen Aufsatz *The Baptism of the Apostels* (S. 203–51; dazu 54 Abb.) nieder. Er hebt folgendes — oft mit reichhaltigster Literaturangabe — hervor: das Problem, ob die Taufe bei der Fußwaschung am Gründonnerstag eingesetzt wurde; das Problem, ob die Apostel bei der Fußwaschung getauft wurden; das Problem, ob die Fußwaschung dem Abendmahl voranging oder ihm folgte; ferner die Tatsachen: in allen östlichen Kirchen bestand eine gewisse Neigung, die Fußwaschung als sakramentale Handlung zu werten oder doch wenigstens sie der Einsetzung der Eucharistie vorausgehen zu lassen.

In nicht-römischen Kirchen wurde die Fußwaschung gelegentlich in den Taufritus eingebaut. In einer Gruppe von Darstellungen der Fußwaschung finden wir Petrus, der mit der Rechten bittend auf den Kopf weist; in einer anderen Gruppe streckt er die Hände abwehrend aus. (Wilpert nannte diese Art die »römische«.) In einer Gruppe von Hss. findet sich nicht die Antiphon *Venit ad Petrum*, in französischen und englischen Hss. ist sie dagegen geläufig; in diesen letzteren findet sich aber nicht die Antiphon *Ubi caritas et amor*, wohl aber die Verbindung der Antiphon *Ante diem festum* mit *Venit ad Petrum*. Und in dieser Gruppe findet sich das reiche Melisma über *caput*. — Daß hier örtliche Eigenart und gebietsmäßiger Einfluß sich zeigen, liegt auf der Hand. Die verschiedenen Linien der Abhängigkeit im einzelnen mit Sicherheit nachzeichnen zu wollen, erfordert angesichts der Quellenlage eine äußerst vorsichtige Hand. — S. 239 werden Worte aus der *Spendung* der hl. Ölung nach byzantinischem Ritus als »rite of the Consecration of the Holy Oils« angeführt. Da die Spendung der hl. Ölung an keinen besonderen Tag gebunden ist, liegt hier eine Beziehung zum Gründonnerstag als »the medical day of the liturgical year« nicht vor.

S. 253–300: Paul A. Underwood berichtet in vorzüglichen und reich bebilderten Übersichten über die Arbeiten des amerikanischen Byzantine Institute in Istanbul in den Jahren 1950–54.

1. *First Preliminary Report on the Restoration of the Frescoes in the Kariye Camii at Istanbul by the Byzantine Institute 1952-54.* Der Zyklus, der bisher nur teilweise bekannt war, besteht aus folgenden Szenen: in der Concha der Apsis die Anastasis; im Apsisbogen Erweckung der Tochter des Jairus und des Jünglings von Naim; dazwischen Erzengel Michael im Medaillon; in der Kuppel Madonna (Brustbild) mit Kind, frontal vor der Brust; das Kind hebt überraschenderweise beide Hände zum Redegestus; in den 12 Zwickeln nicht weiter individualisierte Engel des Herrn; der erste Engel trägt oben am Stab das dreimalige Agios und wird damit als Erzengel gekennzeichnet, alle anderen haben nur den blühenden Stab. Der 6., 7. und 11. Engel tragen je eine Weltkugel, während die übrigen mit der Linken ihr Gewand halten. Diese Gewandung ist jedesmal anders ausgeführt.

2. *Notes on the work of the Byzantine Institute in Istanbul 1954:* in der Hagia Sophia wurden in zwei Räumen an der Südwestecke Mosaiken aufgedeckt. Das Hauptstück, auf das ein ganzer Zyklus von mindestens 50 Figuren bezogen ist, stellt eine Deesis dar. Von den 50 Figuren sind 18 wenigstens in Resten erhalten. Aus ihnen sind wegen der Möglichkeit der zeitlichen Festlegung die ökumenischen Patriarchen aus der Zeit des Bilderstreites Nikephoros und Germanos hervorzuheben. Die Mosaiken sind um rund 900 anzusetzen. — Unter den Dekorationen im Raum über der Rampe finden sich Inschriftenreste im Mosaik, welche sich auf eine ursprüngliche, vorikonoklastische Darstellung beziehen. — Wer die farbigen Wiedergaben der Mosaiken aus dem Eso- und Exo-Narthex der Chorakirche etwa bei A. Grabar, *Peinture Byzantine* (Genf 1953) 133-37 kennt, ist durch die hier gebotenen nur in schwarz-weiß gehaltenen photographischen Wiedergaben etwas enttäuscht. Dennoch verfolgt man mit größtem Interesse die Fortführung der Reinigungsarbeiten in diesen Räumen sowie die Planungen für zukünftige Arbeiten. — In den ebenfalls gereinigten Mosaiken im parekklesion des Pammakaristos-Klosters erscheint Christus unter dem sonst ungewohnten Titel $\acute{\omicron}$ $\acute{\upsilon}$ περαγαθός. — Die Beschreibung und Abbildung des in intarsia, opus sectile, opus tessellatum und opus Alexandrinum gearbeiteten, aus dem 12. Jh. stammenden Fußbodens aus der Südkirche des Pantokrator-Klosters schließt diesen so inhaltreichen Bericht ab.

S. 301-05: Glanville Downey, *The Church of All Saints (Church of St. Theophano) near the Church of the Holy Apostles at Constantinople.* Bis in die jüngste Zeit war man sich nicht klar, wie sich die beiden im Titel genannten Kirchen zueinander verhalten. Noch J. Ebersolt, *Sanctuaires de Byzance* (Paris 1921) sah hier nicht klar. Erst R. Janin deckte in seinem monumentalen Werk *Les Eglises et les Monastères de Constantinople = La Géographie Ecclésiastique de l'Empire Byzantin* I, 3 (Paris 1953) die wahren Verhältnisse auf. Downey greift diese Untersuchungen noch einmal auf, ergänzt und vertieft sie nach verschiedenen Richtungen, so daß wir heute mit Sicherheit sagen können:

1. Leo VI erbaute an der Ostseite der Apostelkirche eine Kirche zu Ehren seiner ersten Gemahlin Theophano.

2. Diese Kirche wurde später in Allerheiligenkirche umbenannt.

3. Konstantin Porphyrogenetos erbaute in unmittelbarer Verbindung mit der Allerheiligenkirche ein Oratorium zu Ehren derselben Theophano.

4. Begraben war die hl. Theophano aber in der Apostelkirche selbst.

5. Ihr Todesdatum ist der 10. November 893.

H. Engberding

Byzantinische Geschichtsschreiber, herausgegeben von Univ.-Prof. Dr. E. v. Ivanka. — Styria, Graz-Wien-Köln.

Bd. 4: *Byzantinische Diplomaten und östliche Barbaren.* Aus den Excerpta de legationibus des Konstantinos Porphyrogenetos ausgewählte Abschnitte des Priskos und Menander Protektor übersetzt, eingeleitet und erklärt von Gymnasialprofessor Dr. Ernst Doblhofer. 1955, 224 S. 2 Karten. 8,50 DM.

Bd. 5: *Vademecum des byzantinischen Aristokraten.* Das sog. Strategikon des Kekaumenos übersetzt, eingeleitet und erklärt von Univ.-Prof. Dr. Hans-Georg Beck. 1956, 164 S. 7,50 DM.

Bd. 6: *Bilderstreit und Arabersturm in Byzanz*. Das 8. Jh. (717—813) aus der Weltchronik des Theophanes übersetzt, eingeleitet und erklärt von Gymnasialprofessor Dr. Leopold Breyer. 1957, 244 S. 2 Karten. 8,50 DM.

Wiederum haben wir die Freude, von dem rüstigen Voranschreiten der so wertvollen, praktischen Sammlung »Byzantinische Geschichtsschreiber« Zeugnis ablegen zu können (vgl. OrChr 39 [1955] S. 142 und 40 [1956] 144/6).

1. Bd. 4 bringt Auszüge aus zwei verschiedenen Geschichtswerken, welche jedoch durch die Art, wie sie auf uns gekommen sind, zusammengekoppelt werden. Kaiser Konstantin VII. Porphyrogennetos ließ entsprechend dem Geist seiner Zeit umfangreiche Excerpte aus allem Wissenswerten der Vergangenheit in handbuchartigen Sammlungen, nach Fächern und Materie geordnet, anlegen. Die wichtigste dieser Sammlungen ist die große Enzyklopädie der Geschichte und Staatswissenschaft, welche 53 Sachgebiete umfaßte. Von diesen 53 Sachgebieten sind uns vier erhalten, darunter auch die Excerpta de legationibus. Von besonderem Interesse innerhalb dieser Excerpta sind jene, welche in direkter Überlieferung nicht mehr erhalten sind. Dahin gehört das Werk des Priskos, der an Zosimos anschließend die Geschichte seiner Zeit schildert und für die vier mittleren Jahrzehnte des 5. Jh. die einzige zeitgenössische byzantinische Quelle darstellt, deren Wert noch dadurch erhöht wird, daß er vieles als Augenzeuge berichtet. Dahin gehört auch das Werk des Menander, welcher den Zeitraum von 558—582 schildert, aber nicht als Augenzeuge, sondern auf Grund gewissenhafter Urkundenforschung. Wie der Titel des Sachgebietes besagt, sind die Auszüge unter dem Gesichtspunkt gemacht worden: wie haben sich die byzantinischen Diplomaten an den ausländischen Höfen ihrer Aufgabe zu entledigen gewußt und wie haben sich die fremdländischen Gesandten am Kaiserhof in Konstantinopel verhalten? Ein buntes Bild der Vertreter verschiedenster Völkerschaften rollt vor unserem geistigen Auge ab: Türken und Perser, Hunnen und Awaren, die Völker des Kaukasus und die frühen Slawen. Die Byzantiner vertreten die Kunst der glatten Zunge und der überlegenen Staatskunst, beweisen Selbstdisziplin und Bereitschaft selbst zum Einsatz des Lebens, schrecken nicht vor plumpen Täuschungsmanövern zurück, wissen aber auch zu gegebener Zeit die ganze Macht ihres Reiches in die Wagschale zu werfen. Nimmt man zu alledem noch die Tatsache, daß es sich um jene Jahrzehnte handelt, da die »Barbaren« immer von neuem an die Tore des christlichen Reiches pochten, da ein Attila die Welt in Atem hielt, dann kann man unschwer ermessen, welche Spannung diese Berichte in dem Leser wecken. Um so dankbarer ist dieser, wenn er dazu auftauchende Fragen in den sorgfältig gearbeiteten Anmerkungen gut behandelt findet; auch die dort verzeichnete Literatur zeugt von der Vertrautheit des Erklärers mit dem Stoff. Gewundert habe ich mich nur, daß auf der zweiten Karte ein so häufig vorkommender Name wie Swanien nicht zu finden ist. Daß der Name Georgien aus Gurğ entstanden ist, ist nicht so sicher, wie es S. 82 behauptet wird.

2. In Bd. 5 legt ein im Staatsdienst ergrauter und nun im Ruhestand lebender Strategos (wahrscheinlich der berühmte General Katakalon Kekaumenos, c. 1050) zu Nutz und Frommen seiner Söhne seine Lebenserfahrungen nieder — nicht in gesucht rhetorischem Stil, sondern in schlichter Sprache. Die Benennung dieser Niederschrift als Strategikon ist nur a parte potiori zu verstehen, da auch viele andere Ämter und Aufgaben berücksichtigt werden. — Ein in den Hss. mit diesem Strategikon verbundener, anonymer Fürstenspiegel, dürfte denselben Kekaumenos zum Verfasser haben.

Auf Schritt und Tritt offenbart der köstliche Schatz der persönlichen Erfahrungen den klugen Lebenssinn des Autors. Ja, seine Beobachtungen haben in vielen Punkten Gültigkeit für alle Zeiten. Die eingestreuten Geschichten aus vergangenen Zeiten könnten noch heute im Unterricht Verwendung finden.

Die Übersetzung liest sich flüssig. Eine geistvolle Einleitung stellt das Besondere der Schrift und des Charakters des Schreibers lichtvoll heraus. Die Anmerkungen sind von präziser Wirkung. Nur hätten sie etwas reichhaltiger angebracht werden sollen. So ist es S. 131 nicht ohne Bedeutung, daß der Leser über die Lage der Stadt Chrysopolis genau unterrichtet wird; denn nur dann hat die Erzählung ihre letzte Wirkung.

3. Bd. 6 bietet aus der Chronographia des Theophanes die Berichte über die ereignisreichen Jahre von 717 bis 813, die vor allem durch drei Schlagworte gekennzeichnet sind: Bildersturm, Abwehr der heranbrausenden Araberheere, Karls d. Gr. Ostpolitik. Theophanes läßt diese Ereignisse an unserem Auge mit einer Eindringlichkeit vorüberziehen, wie sie nur ein persönlichst Interessierter vermitteln kann. Diese persönliche Note des Geschichtsschreibers offenbart sich auch in seiner religiösen Einstellung, welche überall die Spuren der göttlichen Vorsehung zu entdecken weiß und bei den Feinden der Orthodoxen nicht mit den entsprechenden Beiworten spart.

Der Übersetzer hat keine Mühe gescheut, auch dem Laien einen leichten Zugang zu dieser Art der Geschichtsschreibung zu ebnen. Die Übersetzung ist sorgfältig; die Anmerkungen aufschlußreich; Karten, Übersichtstabellen, Register bereiten wahre Freude. Trotz dieser aufrichtigen Anerkennung glaube ich folgende »Schönheitsfehler« nicht mit Stillschweigen übergehen zu sollen:

S. 44 heißt es von Papst Gregor II.: »er hatte die höchste Stelle, nämlich den Petrus-thron inne«. Theophanes sagt: Πέτρον τοῦ κορυφαίου σὺνθρονοῦ. Das bedeutet aber: er hatte den Thron des Petrus, des obersten (der Apostel), inne!

S. 55: »das Volk verlangte stürmisch die Ächtung Konstantins.« Gemeint ist aber die Absetzung als Kaiser.

S. 177 heißt es: »Abasgen (heute Abchassen)«; das ist nicht ganz genau; denn »Abasgen« ist nur die byzantinische Wiedergabe des heimischen, alten Namens »Abchassen«; vgl. C. Toumanoff, *Chronology of the kings of Abasgia and other Problems* = Mus 69 (1956) 73.

S. 188: das Omophorion ist nicht nur »ein kirchliches Kleidungsstück des Patriarchen«, sondern der Bischöfe insgesamt. Nicht die »Bilder« sind das hervorstechende Merkmal, sondern die großen Kreuze.

S. 194: Es entspricht nicht den Quellen, wenn gesagt wird, daß der Zusatz ὁ σταυρωθεὶς δι' ἡμᾶς nach jedem Anruf des Trisagion gemacht wird. Die gewöhnliche Ausführung ist die, daß der Zusatz nur nach ἄγιος ἀθάνατος erfolgt. — Patriarch Acacius warf Petrus Fullo vor, er habe den Zusatz auch nach ἄγιος ἰσχυρός gemacht. Um Raum zu sparen, verweise ich nur auf J. M. Hanssens, *Institutiones Liturgicae de Ritibus Orientalibus* 3 (Rom 1932) 119—151.

S. 203: die Bemerkung über das Abramiaion würde bei Benutzung von R. Janin, *La Géographie Ecclésiastique de l'Empire Byzantin* I,3: Les Eglises et les monastères (de Constantinople) (Paris 1953) 8—10 wohl etwas anders ausgefallen sein.

H. Engberding

Russische Mystik. Ausgewählte Texte — Eine Anthologie. Übertragungen von Reinhold von Walter, Begleitworte von Julius Tyciak — Patmos-Verlag, Düsseldorf 1957, 256 Seiten, Leinenband 16,80 DM.

Reinhold von Walter hat der deutschen Sprachwelt durch seine Übertragung »Ein russisches Pilgerleben« (Berlin 1925) einen viel beachteten Zugang zu einer Eigenart ostchristlicher Mystik erschlossen. Jeder Eingeweihte wird ihm deswegen dankbar sein, wenn er jetzt auf diesem Wege weiterschreitet und eine kleine Anthologie russischer Mystik herausbringt. Diese umfaßt zunächst eine Überarbeitung des genannten russischen Pilgerlebens (S. 9—101) und ergänzt sie durch wichtige Ausschnitte aus dem zweiten Teil desselben Pilgerlebens, der bis heute noch nicht ins Deutsche übertragen worden ist.

Hier steht das Jesusgebet im Vordergrund, und so bekommt diese Zusammenstellung (S. 103—178) treffend die Bezeichnung »Gespräche über das Gebet«.

Eine andere, aber ebenso wesentliche Seite ostchristlicher Mystik wird sichtbar, wenn das Gespräch des hl. Seraphim von Sarow über das Taborlicht und den Weg dorthin als dritte Gabe dargeboten wird (S. 179—193).

Und wieder nimmt die Anthologie eine charakteristische Wende, wenn die auf der Kultmystik aufruhenden Gedanken Gogols über die hl. Liturgie den Abschluß bilden (S. 196—253).

Niemand kann sich der Mächtigkeit und Gnadenfülle dieser, in so schlichtem Gewande gebotenen Mystik entziehen. Hier tritt wirklich eine Seite des echt-christlichen zum

Greifen nahe uns entgegen; vielleicht noch packender und mitreißender als in der kürzlich erschienenen deutschen »Kleinen Philokalie« (Einsiedeln 1956).

Die Übersetzung liest sich seitenweise völlig glatt. Wenn aber im Vorwort von dem »Altmeister russischer Übersetzungskunst« gesprochen wird, muß man sich über Folgendes doch wundern: ganze nahe von (!) Kijew (S. 116); möglichst nahe von (!) den frommen Knechten Gottes (S. 119); entgegen (!, sollte heißen: entsprechend) seinem Vermögen (S. 126); daß Ihr voller Eifer zu erfahren betrachtetet (S. 181)... H. Engberding

Joseph Molitor, *Monumenta iberica antiquiora. Textus Chanmeti et Haemeti*. Louvain 1956. XVIII. 165 SCSCO 166, subsidia 10.

In diesem wertvollen Buche wird eine Sammlung von Inschriften, biblischen und patristischen Chanmeti- und Haemeti-Texten mit lateinischer Übersetzung dargeboten, die zu den ältesten Denkmälern der georgischen Sprache gehören und demzufolge von höchster Wichtigkeit sind nicht bloß für Philologen, sondern auch, und in noch höherem Maße, für Historiker, Patrologen und Bibelforscher im allgemeinen.

Näherhin enthält die Sammlung: drei Inschriften der Bolnisikirche aus dem Jahre 493/494; fünf Inschriften aus der Kreuzkirche bei Mzchetha, deren Entstehung in die Zeit des 6./7. Jahrhunderts anzusetzen ist; drei Inschriften des 6. und 7. Jh. und drei weitere zum Teil beschädigte Mosaikinschriften aus dem neu entdeckten georgischen Kloster des hl. Theodor in Bir el-Qatt unweit von Bethlehem in Palästina; sie sind ins 6. Jh. zu datieren. Daran schließen sich an 25 Chanmeti- und 23 Haemeti-Texte biblischen Inhalts, mitsamt 12 Chanmeti-Fragmenten aus der Patristik, von denen die meisten dem »Bischof Johannes« von Konstantinopel (Chrysostomus) zugeeignet werden; danach ist ihre Übertragung ins Georgische vor das 7. Jh. zu datieren; vgl. Mus 63 (1950) 257, Anm. 43. Den Abschluß der schönen Sammlung bildet ein doppeltes, georgisch-lateinisch-griechisches und griechisch-georgisches Glossar, dessen Wert nicht hoch genug einzuschätzen ist; er stellt eine ausgezeichnete Ergänzung zu seinem *Altgeorgisches Glossar zu ausgewählten Bibeltexten* (Roma 1952) dar. Dem ganzen geht eine Einleitung voraus, in der auf die Wichtigkeit dieser Literaturdenkmäler, auf deren Quellen und Anlage in dieser Ausgabe hingewiesen wird. Was die beigegebene lateinische Übersetzung angeht, so ist sie alles Lobes würdig: getreu genau und »wörtlich wie nur möglich«. Trotz so vieler Vorzüge müssen wir doch den Text etwas näher ins Auge fassen, denn er bedarf einiger Richtigstellungen.

S. VI: zu VII, A, 1: nicht »eines Martyrer«(festes), sondern des »Pfingst«(festes). Verwechslung von Martwilia (Pfingsten) und Martwiloba (Martyrium).

S. 1. a. Die Worte მეფისა ზე (sub rege) gehören zusammen. Zu streichen ist die Anmerkung »Lege pro...«, da განშორება ein altgeorgischer technischer Ausdruck für »vollenden« ist, insbesondere, wenn von Bauten die Rede ist. c. Nach affiximus ist hanc einzufügen und vestras ist durch nostras zu ersetzen.

S. 2. d. საყოფელი ist wohl mit habitaculum und nicht mit commoratio wiederzugeben, weil es sich hier um einen Wohnort handelt.

S. 4: Bakur statt Baku zu lesen.

S. 44. 45. Vers 5. Statt qui ego gratus ei-fui muß stehen (wortwörtlich übersetzt): quem ego gratum mihi feci.

S. 66. 68. Vers 10. მომატყუებელი სურვილისაჲ = largientes desiderium. Hier ist ja von den Früchten der hl. Kommunion die Rede.

S. 70. 71. V. 5. Ut ovis] ad serviendum (მსახურად) Šanidze hat მაცხვრად = ad salvandum.

S. 72. 73. V. 2. Statt მკუდრად (nicht მკვდრად) ist wohl მდიდრად = granditer oder opulenter zu setzen.

S. 82. 83. V. 3. მწემსთა = iunioribus statt adiutoribus (მწემი = iunior). — Alle diese Worte sind auch im Glossar entsprechend richtigzustellen.

Von allen neutestamentlichen Texten dieser Sammlung gehen nur zwei Fragmente (S. 9 n. 7. Matth. 6—7 und S. 23, n. 18. Luk. 19) mit G 1 zusammen (vgl. unsere Geschichte der kirchl. georg. Literatur, S. 316), während all die übrigen mit G 2 eng verwandt sind.

Für uns ist hier wichtig das zweite Stück. Luk. 9. 1—8, das mit der Perikope der Pariser Hs. Nr. 3, fol. 350 r (10./11. Jh.) so gut wie identisch ist. Da das Chanmeti-Fragment zahlreiche Lücken aufweist, so lege ich die Varianten der Par. 3, die selbstverständlich keine Chan-Präfixe mehr enthält, hier vor.

19. 1. იესუ ომ. P.

2. Auf სიყა folgt in P იგი = ille, und auf მდიღარ — ფრიად = valde.

4. წარბიღა წინა და აკლა ლელუსა რაჟთამცა = procurabat ante et arrendit in ficum ut P. მიერ წარსლვად] წარსლვად ვიღრემე = abeundus usque ad.

5. აღხელა] მიხელა = inspexit. Statt [ღ]ა დამოკედ muß stehen გარაღამოკედ = descende P. Statt [ღღეს . . . ყოფად hat P: ღღეს სახლსა შენსა ლირს ყოფად ჩემი hodie in domo tua oportet esse me.

6. Das erste და = et fehlt in P; იგი = illum om P.

7. იგი = illum om. P. და სიტყოდეს . . . დაღგრომად] ვითარმედ ვითარ კაცისა ცოდვილისა თანა შთავიღა ყოფად = quoniam quomodo apud homineum peccatorem intravit ut esset P.

8. [აღღგა] წარმოვიღა = adstitit P. მისუეც] მივსცე = dabo P. რომელიმე] თუ ვიცი = si cuiusque P.

Nun benutze ich die Gelegenheit hervorzuheben, daß die altgeorgischen Lektionarien, deren Text demnächst in CSCO von Löwen erscheinen wird, eine Menge von biblischen Perikopen bieten, die mit allerältesten georgischen Rezensionen nahezu in eins fallen. Wir hoffen auch sie einmal veröffentlichen zu können. Es ist weiterhin bekannt, daß die altgeorgische im 5. Jh. entstandene Übersetzung der Bibel, im 6./7. Jh. einer Revision unterzogen wurde; das wird auch vom H. H. Prof. J. Molitor indirekt bestätigt, wenn er vom Sinai-Lektionar, das nur revidierte Texte enthält, auf S. XIV—XV seines Buches meint: »Die phototypische Ausgabe dieses Chanmeti-Lektionars läßt deutlich erkennen, daß die Schriftform sich sehr mit der der Inschriften von Bolnisi und Mzchetha berührt und spätestens in den Beginn des 7. Jh. zu datieren ist«. Diese Revision, wenigstens was das Tetraevangelium angeht, ist höchst wahrscheinlich als identisch mit der zu betrachten, die Georg von Iviron mit dem Namen »Sabac' miduri« (vom hl. Sabbas) bezeichnet (vgl. unsere Geschichte, S. 314).
Michael Tarchnišvili

E. S. Drower, *Water into Wine, A Study of Ritual Idiom in the Middle East*, John Murray, London 1956, 273 Seiten und 18 Tafeln, 25 s. net.

Lady Drower gibt in ihrem neuesten Buch einen Überblick über den Gebrauch und die Verwendung von Brot und Wein in den Riten der christlich-orientalischen Gemeinschaften, der Mandäer und der Parsis. Von den christlich-orientalischen Riten werden der russisch-orthodoxe, griechisch-orthodoxe, griechisch-katholische, jakobitische, armenische, nestorianische, chaldäische, koptische und äthiopische Ritus bezüglich der Zurüstung und der rituellen Verwendung von Wein und Brot ausführlich behandelt. Das Buch beruht weithin auf persönlichen Beobachtungen der Verfasserin auf ihren Orientreisen. Besonders wertvoll wird es durch die reichlich beigegebenen Skizzen und Abbildungen der eucharistischen Elemente und der im Zusammenhang damit gebrauchten liturgischen Geräte. Die genaue Schilderung der Brechungszeremonien mit ausgezeichneten Bildern des eucharistischen Brotes (mitunter auch in verschiedenen Stadien der Brechung) machen das Buch für ein Studium dieser Fragen unentbehrlich, wenn man auch der Tendenz der Verfasserin, die christlichen Riten des Orients mehr als eine »continuance« als eine »adaption« vorchristlicher orientalischer Formen zu sehen, (trotz aller Zugeständnisse, die man für die Übernahme gewisser Formen machen muß) nicht zustimmen kann.

E. Hammerschmidt

Mitteilungen

1926 machte Robert Pierpont Blake in seinem Katalog der georgischen Hss. des griechischen Patriarchates zu Jerusalem als erster auf die Hs. 140 mit der Legende von Barlaam und Joasaf aufmerksam (RvOrChrét 25 [1926] 143). Während Paul Peeters (AnBoll 49 [1931] 300) nicht geringe Hoffnungen bezüglich der Lösung der Frage der Entstehung dieser Legende auf eine genauere Untersuchung dieses Textes setzte, hielt Franz Dölger, *Der griechische Barlaam-Roman* 27 ein entsprechendes Ergebnis für unwahrscheinlich. Nun hat der Lektor für Georgisch an der *School of Oriental and African Studies* zu London, D. M. Lang, auf Grund von Microfilms diese Untersuchung vorgenommen (*The Life of the Blessed Jodasaph: A New Oriental Christian Version of the Barlaam and Joasaph Romance* = Bulletin of the School of Oriental and African Studies 20 [1957] 389—407; derselbe, *The Wisdom of Balahvar: A Christian Legend of the Buddha* [London 1957; 157S.]). L. zieht dazu die arabische Überlieferung heran und kommt auf Grund der Vergleichung der Eigennamen, der Reihenfolge der Fabeln, der Folge der Ereignisse und sonstiger textlicher Verwandtschaften zu dem überzeugenden Ergebnis, daß der Georgier in vielen Stücken, in denen er sich vom Griechen unterscheidet, mit dem Araber übereinstimmt. So weit wir heute zu sehen vermögen, läßt diese Tatsache nur die Deutung zu: der Georgier geht nicht auf den Griechen, sondern auf den Araber zurück.

Mit diesen wichtigen Erkenntnissen wird die Gesamtgeschichte der Legende verbunden: Eine buddhistische Grundschrift, welche Beziehungen zu *Buddhacarita* und *Lalita-vistara* hat, wandert in manichäische Kreise und erscheint dort in Mittel-persisch. Dann übernehmen sie die Araber, bei denen sie in mehrfacher Fassung auftritt. Die Araber geben sie an die Georgier weiter und diese an die Griechen. Daneben findet sie um 1200 auch Aufnahme bei den Juden.

Von den seltsamen, auf dem Studium derselben Hs. beruhenden Ansichten Nutzubidses brauchen wir hier nicht zu reden. Wir verweisen nur auf AnBoll 75 (1957) 83—104.

H. Engberding

Vom 9. — 12. April 1958 fand in Rom eine Studientagung über das Östliche Mönchtum statt. Träger der Veranstaltung war das Pontificio Istituto di Studi Orientali. Die Gegenstände der Vorträge waren

1. Aspetti generali

- a. Spiritualité monacale et unité chrétienne (Irénée Hausherr)
- b. Le rôle important du monachisme dans l'Eglise d'Orient (Olivier Rousseau)

2. Questioni Giuridiche generali
 - a. Il monachesimo bizantino nella Legge »Postquam Apostolicis Litteris« (Clemente Pujol)
 - b. Le diverse forme di unione fra i monasteri orientali (Giovanni Řezáč)
3. Monachesimo slavo
 - a. I rapporti nell'Ucraina e nella Russia Bianca fra l'Ordine di S. Basilio M. e la gerarchia cattolica di rito bizantino precedentemente alla prima spartizione della Polonia (Albert M. Ammann)
 - b. L'autorità del libro spirituale presso i monaci russi (Tommaso Spidlik)
4. Monachesimo bizantino
 - a. La réforme studite (Julien Leroy)
 - b. Riflessi studiti nel monachesimo italo-greco (Teodoro Minisci)
5. Monachesimo copto ed etiopico
 - a. Les monastères coptes au XVII^e siècle et les missionnaires et voyageurs occidentaux (Jean Simon)
 - b. Il monachesimo etiopico et i suoi ordinamenti (Enrico Cerulli)
6. Monachesimo armeno, georgiano e palestinese
 - a. Le rôle historique des Hiéromoines arméniens (Garabed Amadouni)
 - b. Il monachesimo georgiano nelle sue origini e nei suoi primi sviluppi (Michele Tarchnišvili)
 - c. L'ambiente materiale della vita dei monaci di Palestina nel periodo bizantino (Virgilio Corbo)
7. Monachesimo siriano
 - a. Les Esséniens et les origines du monachisme chrétien (Jean van der Ploeg)
 - b. Asketentum und Mönchtum bei Ephräm (Edmund Beck)

Rund 100 Teilnehmer (Professoren und Studenten) waren zu zählen. Am 11. April wurden sie in Udienza speciale vom Papst empfangen. H. Engberding

Beschluß über die Bildung der »Vereinigten Arabischen Republik«

1. The united Arab State is a democratic independent sovereign republic. Its peoples are part of the Arab Nation.
2. Liberties are safeguarded within the limits of the law.
3. General suffrage is the right of all citizens as prescribed by the law. Their participation in public life is a civic obligation.
4. The legislative authority is vested in a house to be called the »National Assembly«. Members of the house are to be specified and appointed by decree from the president of the republic. Half of the members of the house at least must be appointed from the members of the Syrian house of representatives and the Egyptian National Assembly.
5. The executive authority is vested in the president of the republic.
6. Private property is safeguarded while its social function is organised by the law. Confiscation of property is only allowed for the public good in return for adequate indemnification according to the law.
7. Taxes are to be levied modified or cancelled only by law. None can be exempted from payment except in cases cited in the law.
8. Judiciary is independent with no power over them save that of the law.
9. All questions decided by laws in force in Syria and Egypt remain valid within the districts prescribed for them on their issuing. These laws are liable to annulment or modification.
10. The United Republic consists of two regions Syria and Egypt.
11. An executive council will be set up in each region directed by a chairman appointed by presidential decree assisted by ministers appointed by the President at the recommendation of the chairman.

12. The authorities of the executive council are defined by presidential decrees.
13. All international treaties and agreements concluded by Syria and Egypt respectively with other countries remain valid within the regional limits prescribed on their conclusion and in accordance with the principles of international law.
14. Public services and administrative systems existing at the time of application of this system remain valid in both Syria and Egypt till their reorganisation and unification by presidential decrees.
15. Citizens are to form a National Union which should aim at realising national goals and to stimulate the efforts made to build the nation on sound political social and economic bases methods to be followed by the union are defined by presidential decree.
16. Measures shall be taken setting a permanent constitution for the United Arab Republic.
17. A plebiscite over the union and the choice of the president of the United Arab Republic shall take place on February 21, 1958.

Beschluß über die Bildung der »Arabischen Föderation«

Am 14. Februar 1958 unterzeichneten in Amman S. M. König Faisal von Irak und S. M. König Hussein von Jordanien die Proklamierung der Arabischen Föderation zwischen Irak und Jordanien:

1. Der Arabische Bundesstaat von Irak und Jordanien besteht ab heute, Freitag, den 14. Februar 1958. Die Föderation steht jedem arabischen Staat offen, der ihr beitreten möchte.
2. Die beiden Staaten behalten ihren individuellen Charakter, die Souveränität über ihre Territorien und das vor ihrer Vereinigung bestehende Regime.
3. Jedes internationale Abkommen, Allianz oder Konvention, die vor der Föderation von einem der beiden Staaten unterzeichnet wurde, verpflichtet nicht den anderen Staat. Alle internationalen Abkommen, Allianzen und Konventionen, die eventuell nach der Proklamierung der Föderation unterzeichnet werden, verpflichten beide Staaten durch die Bundesregierung.
4. Es werden Maßnahmen getroffen werden, um die Außenpolitik, die diplomatischen Vertretungen im Ausland zu vereinigen, die Armeen der beiden Länder in eine »Arabische Armee« zusammenzufassen, und das Zoll-, Rechts- und Unterrichtswesen zu vereinheitlichen.
5. Die beiden Staaten werden so bald wie möglich die notwendigen Maßnahmen treffen, um das Geldwesen zu vereinheitlichen.
6. Auf allen anderen Gebieten werden die notwendigen Maßnahmen zur Vereinigung getroffen werden, soweit dies nötig ist.
7. Die Fahne der »Arabischen Revolution« wird die Fahne des Bundesstaates und die Fahne der beiden Länder sein.
8. Die Bundesautorität wird zwei Organe haben: eine legislative und eine exekutive.
9. Das Oberhaupt des Bundesstaates wird S. M. König Faisal von Irak sein, und in seiner Abwesenheit S. M. König Hussein von Jordanien.
10. Jedes Jahr werden Bagdad und Amman für jeweils sechs Monate Bundeshauptstadt sein.
11. Die Bundesregierung wird die Verfassung der Föderation in Übereinstimmung mit diesem Abkommen ausarbeiten und die notwendigen Maßnahmen treffen, um innerhalb einer Frist, welche drei Monate nach dem Datum der Unterzeichnung dieses Abkommens nicht überschreitet, eine Bundesregierung zu bilden.
12. Das vorliegende Abkommen wird in Übereinstimmung mit der Verfassung jedes unterzeichnenden Landes ratifiziert werden.
(Nach amtlichen Mitteilungen der ägyptischen Botschaft zu Bonn).

Totentafel

Mar Ignatios-Ephrem I. (in der Welt »Severios«) Barsaum, Patriarch der »orthodoxen« Syrer, geb. 1887 zu Mossul, † am 23. Juni 1957 zu Homs, Mitglied der arabischen Akademie zu Damaskus und des Orientalischen Institutes zu Chicago. Von seinen Werken nennen wir: Geschichte der syrischen Wissenschaften und Literatur (arabisch; Homs 1943, Aleppo 1957); Geschichte des Klosters Dêr Za'farân (Dêr Za'farân 1917); *Chronicum anonymum ad A. D. 819 pertinens* = CSCO 81; Yahya ibn 'Adi, *Traité sur les caractères* (Chicago 1927); arabische Übersetzung der Unterhaltung der Weisheit von Barhebraüs (Homs 1940); *Les mots syriaques dans les dictionnaires arabes* = *Revue de l'Académie Arabe* (Damaskus 1951).

P. Joseph Bonsirven SJ, ehemals Professor am Bibelinstitut zu Rom, starb im Februar 1958 im Alter von 78 Jahren zu Toulouse.

Maurice Gaudefroy-Demombrynes, der Altmeister der französischen Orientalisten, † 12. August 1957 im Alter von 95 Jahren.

Prof. D. Dr. Hans Ehrenberg, langjähriger Berater des anglikanischen Erzbischofs von Canterbury in ökumenischen Fragen, Herausgeber von *Ehrenberg-Bubnow, Östliches Christentum. Dokumente*, 2 Bde (München 1925) † Anfang April 1958 zu Heidelberg im Alter von fast 75 Jahren.

Kanonikus Jérôme Labourt, † im März 1957. In unseren Bereich gehören seine folgenden Veröffentlichungen: *Le christianisme dans l'empire perse sous la dynastie Sassanide (224—632)* (Paris 1904); die Liturgieerklärung des Dionysius bar Salibi = CSCO 13/14; *De Timotheo I Nestorianorum patriarcha (728—823) et christianorum orientarium conditione sub Caliphis Abbasidis. Accedunt 99 eiusdem Timothei definitiones canonicae, e textu syriaco inedito nunc primum latine redditae* (Paris 1904); (unter Mitarbeit von P. Batiffol) *Les Odes de Salomon, une oeuvre chrétienne des environs de l'an 100—120*. Traduction française et introduction historique (Paris 1911).

Msgr. Joseph Lebon, emeritierter Professor der Patrologie und anderer Disziplinen an der Universität Löwen; geb. 18. Dezember 1879, † 12. Juni 1957. Von seinen Arbeiten berühren viele unseren besonderen Bereich in maßgeblicher Weise. Seine Dissertation *Le monophysisme sévérien*. Etude historique, littéraire et théologique sur la résistance monophysite au concile de Chalcedoine jusqu' à la constitution de l'Eglise jacobite (1909) ist bis heute das klassische Werk über die Christologie der frühen syrisch-monophysitischen Kirche geblieben. Eine vertiefende Abrundung erfuhr das Thema fast 50 Jahre später in dem ebenso klassischen Artikel *La christologie du monophysisme syrien* = Grillmeier-Bacht, *Das Konzil von Chalkedon I* (1951) 435—580. Daneben seien die Textveröffentlichungen erwähnt: Severus von Antiochien, *Contra impium Grammaticum*; id., *Orationes ad Nephaliium* (CSCO 93/4; 101/2; 111/2; 119/20). *Textes inédits de Philoxène de Mabboug* (= Mus 43 (1930) 17—84; 149—220. *Athanasiana syriaca* = Mus 40 (1927) 205—48; 41 (1928) 169—216. — *Fragments arméniens du Commentaire sur l'épître aux Hébreux de Saint Cyrille d'Alexandrie* = Mus 44 (1931) 69—114; 46 (1933) 237—46. — *Discours d'Atticus de Constantinople »sur la sainte mère de Dieu«* (in syrischer Überlieferung) = Mus 46 (1933) 167—202. — Auch bei *Le Pseudo-Basile (Adv. Eunom. IV—V) est bien Didyme d'Alexandrie* = Mus 50 (1937) 61—83 spielt die syrische Überlieferung eine entscheidende Rolle. — vgl. *RevHistEecl* 52 (1957) 1023/6.

Enno Littmann, geb. 16. September 1875 zu Oldenburg (Oldbg.), 1906 Leiter der Kaiserlichen Deutschen Expedition zur Erforschung der aksumitischen Altertümer, 1906—13 Prof. für orientalische Sprachen in Straßburg (als Nachfolger von Theodor Nöldeke), 1913—17 in Göttingen (als Nachfolger von Wellhausen), 1917—21 in Bonn (als Nachfolger von C. H. Becker), 1921 bis zur Emeritierung in Tübingen, Ritter der Friedensklasse des Ordens Pour le mérite, Mitglied zahlreicher wissenschaftlicher Vereinigungen in Europa, Asien und Afrika, † 4. Mai 1958.

Giovanni Cardinale Mercati, geb. 17. Dezember 1866; † 22. August 1957. Mit zahlreichen Veröffentlichungen und Aufsätzen, unter denen wir hier nur noch einmal die

Aufmerksamkeit auf das von ihm entdeckte und bekannt gemachte Bruchstück einer sonst unbekanntenen griechischen Anaphora (RvBén 46 [1934] 224—240) lenken möchten, hat er auch der Kunde des Christlichen Ostens gedient.

P. Johannes Sonnen C. M., geb. 25. August 1876; seit 1902 an den Schulen des Deutschen Vereins vom Hl. Lande in Palästina tätig, zuletzt verantwortlicher Vertreter dieses Vereins in Palästina und Leiter der Schmidt-School zu Jerusalem; † 25. Dezember 1957.

Personalia

Prof. Petrus Hendrix, Dordrecht wurde 1957 auf den Lehrstuhl für Byzantinologie, griechische Sprache und Patristik an der Universität Leiden berufen.

Jean Leclant wurde zum professeur titulaire für Ägyptologie an der Universität Straßburg ernannt.

Dr. D. Joseph Molitor, Privatdozent für ntl Exegese und Kunde des christlichen Ostens in der kath. theol. Fakultät der Universität Bonn wurde am 8. Febr. 1958 zum außerplanmäßigen Professor in derselben Fakultät ernannt.

P. Alfons Raes SJ, der bekannte Herausgeber der Anaphorae Syriacae und Professor für Liturgik am Pontificio Istituto Orientale zu Rom, wurde im September 1957 zum Praeses und Rektor dieses Institutes ernannt und damit — nach Msgr. d'Herbigny, P. Emil Herman und P. Ignatius Ortiz de Urbina — der 4. Rektor seit der Übergabe dieser Lehranstalt an die Jesuiten (1922).

Mit Wirkung vom 25. Februar 1957 wurde Dr. Anton Schall die *venia legendi* für das Fach Semitistik in der Philosophischen Fakultät der Universität Tübingen erteilt. Titel der Hab.-Schrift: Zur äthiopischen Verskunst. Eine Studie über die Metra des Qēnē auf Grund der Abhandlung »al-Qinā laun min aš-šī'r al-ḥabaši« von Dr. Murad Kamil. — Seit Beginn des Wintersemesters 1956/57 vertritt Dr. Anton Schall an der Universität Heidelberg Professor Dr. Albert Dietrich, der seit dem Sommersemester 1956 an die Zweigstelle Istanbul des Deutschen Archäologischen Instituts beurlaubt ist.

1958 K 6753 ✓

16. SEP. 1960

15. MAI 1964

19. Dez. 1967

24. JAN. 1968

27. OKT. 1970

9. AUG. 1971

18. FEB. 1976

17. SEP. 1979

-7. MRZ. 1983

